

VALLÁS ÉS FAJ

ÍRTA

NYÉKI KÁLMÁN



BUDAPEST

A SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT KIADÁSA

Nihil obstat. Dr. *Nicolaus Töltössui* censor dioecesanus. Nr. 6622/1941. Imprimatur.
Strigonii die 20. Septembris 1941. Dr. *Joannes Drahos*, vicarius generális.

Stephaneum nyomda Budapest, VIII., Szentkirályi-utca 28. Felelős: ilj. Kohl Ferenc.

BEVEZETÉS.

Hitvédelmi célú könyvemmel kettős feladatot kívánok szolgálni. *Egyrészt* felelni akarok több fontosabb kérdésre, amely a néhány évtizedes, erőteljes iramú fejlődésre visszatekintő *öröklésludomány és fajkutatás* legújabb eredményeivel kapcsolatban a keresztény hit területén felmerült. *Másrészt*, mivel e kérdések egy részét torzítva és túlozva az úgynevezett «*fai vallás*» követelésének jelszavai röpitik világgá, azért ezekkel a jelszavakkal szemben felvonultatom az illetékes tudományágak (faj- és örökléslélektan, bölcseleti embertan, faj- és vallástörténet) ítéleteit. *Hauer Vilmos* tübingai egyetemi tanár és vallástörténész mint a «német hitmozgalom» (*Deutsche Glaubensbewegung*) megalapítója egyben a faji vallás követelésének legfőbb elméleti megalapozója is. Könyvem külső forma szerint *Hauer* ellen szól. Valójában az így választott külső irodalmi forma csak alkalom arra, hogy a faji vallás elméletével szemben felvett tudományos vita keretében feleljek az örökléstan és fajkutatás fejlődésével szükségszerűen együttjáró teológiai kérdésekre.

Hauer korunk eszmei zűrzavarában fenyegető méretű és mélységű hitbeli válság érlelődését sejtető *típust képvisel*. Ezért nem sajnáltam időt és fáradságot könyvem megírására. Ne legyen szava a keresztény hitvédelemnek a felbukkanó eszmék értékének tisztázására? Hagyjuk csak, hogy a kártékony eszmék a kereszténységgel szemben tetszetős és vonzó jelszavakká váljanak? Vétkes gyávaság, rövidlátó mulasztás, következményei miatt talán helyrehozhatatlan hiba volna az ellenfelet lekicsi-

nyelni, főképpen ha az a tömegekhez szól, faji-nemzeti érzésükre hivatkozva és hiszékenyséjükre, vezethetőségükre számítva. Hányszor veszítettek már csatát azok, akik magukat erősnek gondolták, az ellenfelet pedig gyöngének tartva nem vették komolyan. Tehát a faji vallás szóvivőinek befolyását, hatás-kisugárzását *nem becsülheti le* az, aki elégséges történelmi tudással és józan ítélőképességgel lát bele a múlt tanulságaiba: az Egyház nagy megrázkódtatásait előkészítő hitbeli válságok irracionális mélységeibe. Egyébként is a faji vallás mozgalmától függetlenül az evilági gondolkodás terjedése következtében fenyeget a tömegek hitehagyásának és a vallás elvilágiasodásának veszedelme — korunk örvendetes vallási felbuzdulásának minden biztató jele ellenére is. Hallgassunk-e tehát, mikor szólni kötelesség? Maradjunk-e hitvédelmi téren felkészületlenül új harcok előtt? Engedjük-e, hogy a faji vallás irracionális révületének sodra átjárja és magával ragadja a ma még hívő tömegeket?

A hitvédelmi felvilágosítás szükségessége hazánkban is elsőrendű feladatként jelentkezik a tapasztalhatóan nagyfokú eszmei tájékozatlanság láttán. Egyrészt ugyanis magyar földön is vannak jelek az Egyháztól való elhidegülésre a faji gondolat jegyében. (Jelszavak: «az Ószövetség zsidó faji vallás», «az Egyház nemzetközi társaság», «először vagyok magyar, csak azután keresztény» stb.) Másrészt pedig a hétköznapi emberek hajlandó a felkapott hangzatos szövegeket kritika nélkül elfogadni, mert nincs megfelelő felkészültsége annak eldöntésére, hogy mi helyes bennük, mi helytelen.

A faji vallás elmélete az egyes hívő elé is *feleleteket váró kérdéseket* állít. Bennük égnak a kornak kínzó forrongó problémái, megoldást sürgető feladatai, a kereszténységgel szemben támasztott igényei. Fontos követelmény, hogy ezekre a kérdésekre keresztény részről megértő és megnyugtató megoldást nyújtó felelet érkezzék, és pedig még kellő időben. A szenvedélyesen és így túlzó módon vallott felfogások *a szükséges kiigazítás* és irány-

mutatás elmaradása miatt átcsaphatnak a végletbe, sőt teljesen keresztényellenes hadállásba, amint erre éppen Hauer mozgalmá példája. Legyen meg ezért bennünk a fogékonyság korunk vallási igényének: a «faji vallás» szólamával jelzett kérdés-csoportnak észrevételére és a benne foglalt problémák megoldására! Hiszen a katolicizmus — ahogy a neve is mondja — «egyetemesség»; vagyis nincs egyetlenegy természetes igazság, nincs egyetlenegy jogos és méltó emberi igény, amely vele összeegyeztethető ne volna.

A faji vallás követelése is komoly vallási igényt rejt magában; legyen látó szemünk felfedezésére és méltánylására. Hiszen ma az egész földkerekség a nacionalizmus végletek felé hajló lángolásának lázában ég. *Pozitív gondolat* a faji vallás elméletének kiforrotlan törekvéseiben a népi értékek hangsúlyozása, a vallási élet faji-nemzeti színeződésének igénye. Az egészséges, mérsékelt és kiegyensúlyozott népi világnézet elismerése a kereszténység részéről is elfogadható álláspont. Ez azonban nem zárja ki, hogy az Egyház el ne utasítsa a faji értékek jelentőségének túlzott hangsúlyozásából eredő egyoldalúságot, azt a szükségtelenül kiélezett vak türelmetlenséget, amely a fajnak mint legfőbb értéknek hangoztatásából származik. A faj ugyanis nem minden; nem is magyarázhat meg mindent. Azonkívül a fajnak mindenek fölött való értékelése szükségszerűen végeredményben *a kereszténység teljes elutasításához* vezet. A félúton nincs megállás! Ezért nem Rosenberg álláspontja logikus a maga kilúgozott «pozitív» kereszténységével, hanem Haueré, aki könyvének átkötő szalagjára nyílt színvallással ezt írja: «Keresztény vagy még? Olvasd és határozz!»

A faji vallás követelését túlzásaitól megtisztítani, a benne foglalt jogos korigényt a neki kijáró határok közt kellő méltánylásban részesíteni, sőt érvényrejutáshoz segíteni az Evangélium örök változhatatlan tanításának csorbítása nélkül — ez könyvem főcélja.

A kereszténység ellen indított támadások mindenkor hasz-

not jelentettek a kereszténységre nézve. A nyomukban támadt vita eredményeképpen a keresztény tan kimeríthetetlen gazdagságú igazságtartalma *teljesebben* bontakozott ki és elmélyült a korigények kielégítésére. Ezt a célt szolgálja a Gondviselés tervében a faji vallás követelése is; bármennyire keresztényellenes legyen is külsőleg, akarva, nem akarva, végeredményben az Evangélium fényének gazdagabb, színesebb kibontakozását szolgálja!

Budapest, 1941 szeptember.

Dr. Nyéki Kálmán.

A VALLÁS ÉS FAJ VISZONYA MINT TUDOMÁNYOS PROBLÉMA.

A faji vallás elméletének legfőbb képviselői.

Míg a faji vallás elmélete eljutott odáig, hogy komoly érdeklődést keltve *tudományos* kérdésként felmerülhetett, ezt a helyzetet az örökléstudomány és fajkutatás hosszabb fejlődésének kellett megelőznie. E két tudományterület eredményeinek kikristályosodását megelőzően kialakult már a *faji világszemlélet* (Gobineau), amely a faj szerepkörét a neki kijáró határon túl kiemelve, benne látta a világtörténelemnek szinte kizárólagos hajtóerejét. Ezzel a messzemenő feltevessel mint megdönthetetlennek vélt állásponttal már adva volt a fajnak mint legfőbb érték meghatározónak és érték mérőnek kiterjesztése a kultúra egész területére és így a vallásra is. Minderről mint a faji vallás elméletének történelmi előzményéről a *faji történetbölcselet* kialakulásának jellemzése során alább még kissé bővebben szó lesz.

Az első, aki számottevő hatással a vallásnak a fajtól való függését a közérdeklődés és a dilettáns rajongás tárgyává tette, a szellemesen író *Houston Stewart Chamberlain* (1855—1927) volt. Főműve: *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts* (1899). A fajkutatásnak századunk harmadik évtizedében bekövetkezett fokozottabb arányú kibontakozásával együttjárt a faji vallás álmát szövögető rajongás nagymérvű elharapódzása. Az ilyen irányú kisebb-nagyobb munkák, füzetek és folyóiratok írói a kereszténység nagyfokú gyűlöletéről tettek tanúságot, egyben pedig határtalan elfogultságuk miatt tudománytalanságukról és elképesztő túlzásaikról is a vallás- és a fajkérdésben. A kereszténység engesztelhetetlen gyűlöletére és a tudománytalanságra jellegzetes példa *Ludendorffné* szül. Spiess Matild. Hírhedt könyve *Erlösung von Jesu Christo*, bővített kiadása 1933-ban. Ellene J. Hertel, a lipcsei egyetemen a hindu filológia tanára írt; J. Hertel: *Vom neuen Trug zur Rettung des alten oder*

Louis Jacolliot und Mathilde Ludendorff, 1932. — Ludendorff Eriknek és feleségének közös műve: Das grosse Entsetzen — die Bibel nicht Gottes Wort! 1936. Szembeszállt vele K. Aland: Wer fälscht? Die Entstehung der Bibel, Berlin-Steglitz, 1937 (a német evangélikus sajtószövetség kiadása) és K. Piper: Ludendorff und die Heilige Schrift, 1937 (a müncheni r. k. egyházmegyei hivatal kiadása).

Korunk értelmi és vallási eltévelyedésére szomorú példa a bizarr gondolkodású *Bergmann Ernő*, lipcsei bölcselelő, egyetemi tanár. Könyvei: Erkenntnisgeist und Muttergeist (1932), Die deutsche Nationalkirche (1933), Deutschland das Bildungsland der neuen Menschheit (1933), 25 Thesen der Deutschreligion (1934), Das Gottesgeheimnis (1936), Die natürliche Geistlehre (1937).

A kereszténységnek, főképpen a katolikus Egyháznak leplezetlen ellensége az árja Krisztust és «pozitív» kereszténységet hirdető *Rosenberg Alfréd*. Könyvei: Der Mythos des 20. Jahrhunderts, München, 1930, An die Dunkelmänner unserer Zeit, München, 1935, Protestantische Rompilger, München, 1937. A «Mythus» széles körökre kisugárzó, nagy példányszámban (kb. egymillió) terjesztett pamflet. Kritikai érzék és szándék nélkül sok mindent összeolvasott laikus ember nagyhangú tákolmánya vonzó, lendületes stílusban megírva. Sajátos kevéreke a történelmi kérdésekkel foglalkozó egyházellenes pamfletek, valamint a multszázadi racionalista protestáns teológia és szentírástudomány idejétmúlt gondolatainak. Ezt Rosenberg-ről katolikus és protestáns hitvédők egyképpen megállapították. *Katolikus hitvédelmi munkák*: Studien zum Mythos des XX. Jahrhunderts, Köln, 1934—35 (a kölni egyházmegyei hatóság kiadványa, 231 l.), P. Simon: Mythos oder Religion, Paderborn, 1935, 111 l., A. Koch S. J.: Der neue Mythos und der alte Glaube, Freiburg i. Br., 1935, 43 l., E. Kleineidam und O. Kuss: Die Kirche in der Zeitenwende, Salzburg-Leipzig, 1934, 464 l., Kari Adam: Jesus Christus und der Geist unserer Zeit, Augsburg, 1935, 44 l., M. Faulhaber: Zsidóság, kereszténység, germánosság, magyar fordításban (Nyisztor Z.), Budapest, 1934, 127 l., Klemm Kálmán: Kereszténység vagy faji vallás? Budapest, 1937, 245 l. *Protestáns hitvédelmi munkák*: Künneth-Schreiner: Die Nation vor Gott, Berlin, 1934, W. Künneth: Antwort auf den Mythos, Berlin, 1935, 212 l., R. Homann: Der Mythos und das Evangelium, Witten, 1935, 200 l., Br. Markgraf: Rosenberg und Künneth, Leipzig, 1936, 160 l., A. Oepke: Der Mythos. Rosenbergbetrachtungen, Leipzig, 1940, 64 l.

Nem tárgyilagos elméleti téren, hanem új német faji vallás megalkotása céljából szól hozzá a vallás és a faj kérdéséhez *H. Mandel* is két könyvében: *Nordisch-deutsches Seelentum im Gegensatz zum morgenländischen*, Stuttgart, 1934 és *Deutscher Gottglaube von der deutschen Mystik bis zur Gegenwart*, Leipzig, 1934, valamint *F. W. Prinz zu Lippe: Rasse und Glaube*, Stuttgart, 1934. Mindketten a vallásnak a fajtól való belső, közvetlen függését állítják.

Ugyanerre az eredményre jut két *faj kutató*, *L. Schemann*: *Die Rasse in den Geisteswissenschaften*, München, 1928—31, 3 kötet (v. ö. 1. kötet 167,168,173) és a német nép «felélszakiasításáról» szőtt elmélete¹ alapján közismerten túlzó *H. F. K. Günther: Frömmigkeiten nordischer Artung*, Jena, 1934. Schemann és Günther egymással kiengesztelhetetlen ellentétben álló két vallástípust különböztet meg: indogermánt és szemitát. E két vallási világ ellentétét mindketten mint fajkutatók a két népcsalád eltérő fajiságából magyarázzák épúgy, mint *Hauer, a vallástörténész*.

Hauer Jakab Vilmos (született 1881), a szanszkrit nyelvből és vallástörténetből a tübingai egyetemen tanár 1927-től fogva; ugyanott azelőtt mint magántanár működött. Előzetesen pedig protestáns hirdetőként öt évig (1907—11) élt kint Indiában. Itt azonban maga lett lélekben pogánnyá. Az 1933-as év fordulópontot jelentett vallási fejlődésében. *Unser Kampf um einen freien Deutschen Glauben* (1933) c. röpiratában a fajt tekintette a vallástörténet rugójának és faji alapon elgondolt német hit kialakítására határozta el magát.

A felburjánzó sok új pogány vallási alakulat között ő is alapított egyet: *a német hitmozgalmat* (*Deutsche Glaubensbewegung*), külön folyóirattal (*Deutscher Glaube*, Stuttgart). Hauernek széleskörű tervei voltak vallási alakulatával. Egyesíteni akarta benne a kusza széttagoaltságban működő többi újpogány szövetséget, sőt az evangélikusok *Deutsche Christen* szárnyának belépését is remélte; ezért a *Deutsche Christen* birodalmi vezetőségéhez nyílt levelet intézett (*Verfassungsänderung oder Revolution der Kirche*, Stuttgart, 1933). Ez az utóbbi terv nem sikerült, sőt a német hitmozgalom fő célkitűzése sem. 1936-ban két vezére, Hauer és *Reuentlow gróf* (*Reventlow: Wo ist Gott?* 1935. 2. kiadás, 415 l.) csalódottan kilépett belőle, így a német hitmozgalom a többi kis újpogány szövetség szín-

¹ W. Schmidt: *Rasse und Volk*. Salzburg—Leipzig, 1935. 2. kiadás. 114 skk., 127., 123. — Bartucz Lajos: *Faj kérdés-faj kutatás*. Budapest, 1940. 51., 192., 196. — Somogyi József: *A faj*. Budapest, 1940. 33 skk.

vonására süllyedt le: mint keresztényellenes egyesület működése pusztá gyűlölködésben és tagadásban merül ki a kereszténységgel szemben. Új pogány szövetezés számtalan van ma is Németországban. Szétforgácsoltán, tanaikban egymásnak is ellenmondva működnek. E. Schlund O.F.M. (Modernes Gottglauben. Das Suchen der Gegenwart nach Gott und Religion, Regensburg, 1939) 307 oldalon tárgyalja rövidre fogott ismertetéssel a különböző kisebb-nagyobb újpogány alakulatok tanítását és szervezeti életét.

Annak ellenére, hogy a német hitmozgalom széthullóban van, sőt Németország háborús vállalkozása óta komoly jelek nem is mutatkoznak életképességéről, egyáltalán nem felesleges, hogy alapirátát, Hauernek *Deutsche Gottschau*, Grundzüge eines Deutschen Glaubens, Stuttgart, 1934 c. könyvét különös figyelemben részesítjük és beható vizsgálat tárgyává tesszük. Egyrészt ugyanis Hauer nem hagyta abba eszméinek külső, szervezeti úton való terjesztését. Ennek bizonyítéka a Deutscher Glaube c. folyóirat körül csoportosult eszmetársainak (pl. Mandel, Günther) 1938-ban a tübingiai Blankenburgban tartott többnapos gyűlése; az itt elhangzott előadások és hozzászólások külön könyvben is megjelentek (J. W. Hauer: Glaube und Blut, Beiträge zum Problem Religion und Rasse, Karlsruhe, 1938, 184 l.). Másrészt a Deutsche Gottschau azért is tarthat érdeklődésre számot, mert a benne kifejeződő eszmekör, az egész újpogány mozgalom nem mai keletű, gyökerei háború előtti időkre nyúlnak vissza, sőt egészen Nietzscheig, ezért valószínűleg nem is szűnik meg máról-holnapra. Azonkívül az újpogány mozgalomnak tömegszervezési sikereire vagy kudarcaira való tekintet nélkül a Deutsche Gottschauban foglalt eszmék *hitvédelmi célból* elméleti téren változatlanul lelkiismeretes figyelmet érdemelnek. Ugyanis Hauer könyve mint a faji vallás elméletének alapirata a német hitmozgalom bomladozó keretén kívüli körre is hatást sugároz ki. Mint jellegzetes koráramlat leghűbb kifejezője, jelentőségében messze kiemelkedik a hasonló tárgyú könyvek közül. Egyébként pedig Hauernek a vallás és faj kérdésében kifejtett álláspontja tudományos szempontból is komoly vizsgálatra érdemes. Hauer ugyanis neves vallástörténész. Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit, Berlin—Stuttgart—Leipzig, 1923 c. főműve alapján W. Schmidt Hauer az emocionális vallástörténeti irány tagjai közé sorolja,¹ elismeri valláslélektani iskolázottságát, de

¹ W. Schmidt: Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Münster, 1930. 136—138.

kifogásolja vallástörténeti tudásának hiányait. Hauer ugyan a Deutsche Gottschaut mint «Bekennnisschriftet» elsősorban csak a nép számára szánta (v. ö. előszavát), hittudósoknak és vallásbölcseleőknek pedig a vallás és a faj kérdéséről külön könyvet vett tervbe (amely mindezt még nem jelent meg). Ez azonban nem zárta ki, hogy Hauer át ne vigye a «hitvalló» könyve körül támadt vitát tudományos térre: az Archiv für Religionswissenschaft c. vallástörténeti folyóirat hasábjaira (1937 és 1939).

E szempontok alapján tehát indokolt, hogy a vallás és a faj viszonyáról szóló tanulmányunkban elsősorban Hauer álláspontját vizsgáljuk, főképpen a Deutsche Gottschauban található probléma-felvetést.¹

Hauer elmélete.

Hauer szerint minden egyes vallás valamely faji lélekből *organikus szükségszerűséggel* sarjad ki mint az illető fajnak faj-szerű vallásformája. A vallások különbözősége tehát a fajok különbözőségén alapul.

Ebből a tételtől kiindulva, J. Sauer a vallásokat négy jcsportra osztja: az északifajú-indogermán, előázsiái-szemita, mongol-keletázsiai népek és a Földközi-tenger keleti részén élt keverék-kultúrák vallástípusára. Hauer a harmadik és a negyedik vallástípus nem érdekli, ezért könyvében csak az északifajú-indogermán és az előázsiái-szemita vallástípus lényeges vonásainak kidolgozására törekszik, mert véleménye szerint ennek a két vallástípusnak jellegzetes megnyilatkozása: a német hit és a kereszténység Németországban egymással döntő harcot vív.

Az *északifajú-indogermán* terület magában foglalja a földnek azt a nagykiterjedésű részét, amely Európa nyugati részétől déli részéig terjed, «hol Délkelet-Oroszország nagy steppéi belenyúlnak Ázsiába és ahol a folyóvölgyek és szorosok utat vágznak az Elbursz-hegységen és nyúlványain, valamint a Hindukszon át Irán felé és Észak-Indiának termékeny síksága felé» (D. G. 5). Ezen a nagykiterjedésű földterületen a népek «fajilag teljesen keverten» (D. G. 6) élnek, azonban az északi faj bennük különös módon hatékony volt és ma is az. Ugyanis «az indogermánok egész története azt mutatja, hogy mindenütt,

¹ A továbbiakban Hauer könyvéből vett idézetek után található zárójelben a D. G. rövidítés és a mellette levő szám a Deutsche Gottschau kezdőbetűit és az idézett lap számát jelzi.

ahol az indogermánok területén valami nagy és maradandó alkotás keletkezett, ott ez összekapcsolva volt eredetét tekintve az északi fajjal» (D. G. 53). Az északifajú-indogermán területen évezredek folyamán organikus szükségszerűséggel különböző vallások keletkeztek, amelyek — bár külsőleg egymástól különböznek — azonban alapjukban véve megegyeznek, ugyanahhoz a faj szerű indogermán vallástípushoz tartoznak. Ennek a vallástípusnak örökbecsű megnyilvánulása az indek és a pogány germánok vallása, továbbá az újplatonizmus és a középkori német misztika. A «német hit», amelyet Hauer terjeszt, szerinte nem más, mint az indogermán vallástípus korszerű kifejezésformája. «A német hit északifajú hit a legmélyebb, legátfogóbb értelemben» (D. G. 52).

Ahogy a német hit az északi fajból organikus szükségszerűséggel kinőtt, épúgy alakítja ki Hauer szerint az *előázsiai-szemita faj* is a maga vallási világát. Az előázsiai és a szemita fajból idők folyamán nagyszámú vallás keletkezett. Ezek a felületes szemléletben ugyan különbözők, valójában azonban a mélyreható elemzés ugyanazt a lényeget fedezi fel bennük. A zsidó és a keresztény vallás is az előázsiai-szemita faj terméke és ezért belső tartalmuk egybevágó. Magát Jézust is «annak a népnek és fajnak lelkisége határozza meg, melyhez tartozik» (D. G. 251).

Hauer szerint sajátos módon tükröződik vissza a *kereszténység* tanításában az a szemlélet, ahogy az előázsiai-szemitafajú ember Isten, világ és az ember fogalmát, valamint az erkölcsi parancsokat átéli. Isten az ő számára mindig személyes, Jiatálnias- akaratú, megbosszuló, büntető, megváltó lény. A világ siralomvölgy, melyből túlvilági paradicsomba vágyódik. Az embert bűnös lénynek tartja, aki Megváltó segítségével útján üdvözülhet. A bűnt az ember istenellenes rosszakaratára vezeti vissza. Erkölcsi felfogásának kifejezője a Tízparancsolat és Jézusnak a szeretetről szóló túlzó tanítása.

A Kereszténységnek az előázsiai-szemita fajból organikus szükségszerűséggel sarjadt vallási és erkölcsi felfogását az indogermán ember elveti magától, nem ugyan azért, mert téves, hanem mert számára *fajidegen*. Márpedig — mondja Hauer — «idegen lelkiség talán egyideig megütközést kelthet. Ha azonban egy nép kebelében irányító szerep jut neki osztályrészül, akkor ennek a folyamatnak következménye nem lehet más, mint lelki ziláltság és szellemi rendellenesség, aminek hatása-képpen a nép legmélyebb erői elkorcsosulnak és tősgyökeres alkotóereje felbomlik» (D. G. 237). Ezért tehát az indogermán

embernek az előázsiái-szemita-keresztény idegenszerűség ellen kérlelhetetlen harcot kell indítania és a német hitet kell vallania, mert ez az északi fajból származik és ezért egyedül csak ez képes «megmutatni az üdvösséghez vezető utat népünk számára» (D. G. 253).

Tehát a német hit alapja egyrészt az a biológiai jellegű tanítás, hogy a vallás a faj terméke, másrészt a pragmatikus igazságfogalom, amely szerint valamely vallás nem igaz objektív értelemben, hanem csak hasznos annak a fajnak számára, melyből eredt. Biológiai vallásmagyarázat és pragmatikus igazságfogalom, mindkettő az «élet»-bölcseletnek az emberről alkotott sajátos szemléletéből ered. Az «élet»-bölcselet hatásaképpen Hauer azt vallja, hogy a vér (jelképes értelemben véve) organikus szükségszerűséggel hívja életre a pragmatikus értékű faj szerű vallási képzeteket és erkölcsi felfogást. Hauer gondolatvilágában a szabadakarat számára nincs hely. A vér és a vele elválaszthatatlanul egybekötött, kikerülhetetlen isteni sors határozza meg az emberi gondolkodást és cselekvést. «A szellem a vérben gyökerezik, benne isteni kényszerűség él, amely az embert sorsszerűen meghatározott létmódra készíti» (D. G. 45). A vér teremti a fajszerű vallási világot és az ember «hitsorsát» (D. G. 240). A vér határozza meg az ember erkölcsi felfogását és cselekvését is. A vérben Isten van jelen, úgyhogy nem az ember, hanem az Isten a jónak épűgy, mint «a rossznak okozója» (D. G. 150). Mivel a vér szükségszerűen mindent meghatároz, Hauer világnézetében a *szellem szabadságának* elismerése teljesen hiányzik.

A szabadság tagadásából magától értetűdően következik az egész történelemnek az «élet»-bölcselet szerint való szemlélete. A nép történelme organikus szükségszerűséggel belűlről bontakozik ki. Ahogy a mag a növény egész későbbi fejlődését csira-szerűen magában foglalja és ahogyan belűle a növény egész élete, növekedése, virágzása és gyűmölcs hozása organikus szükségszerűséggel bontakozik ki, épenűgy a nép is történelme során olyan, «mint a növekvű szervezet, amelyből önkényesen egyetlen rész el nem távolítható, vagy egyetlen lényeges vonás el nem választható» (D. G. 160).

A vallásról, emberről és történelemről alkotott biológiai felfogás logikus koronája Hauernek *minden lét ősojáról* ugyancsak az «élet»-bölcselet szellemében vallott nézete. A végsű valóság Hauer szerint élet, akarat, cselekvés. Benne «minden ellentét található. Világ, világfűlűtti lét, személy, nem-személy, transzcendencia, immanencia . . ., sűt jó és rossz» (D. G. 207).

A «régii tiszteletreméltó jelképes szóval» (D. G. 220) Hauer-tól «Istennek» nevezett végső Valóság a világ fölött is áll, de egyben a világban önti ki lényét, úgyhogy «minden létező az Örökkévaló csirájából szükségszerűen nőtt ki» (D. G. 68). Hauer tehát az isten-problémát az evolúciós *panenteizmus* szellemében vallja, amely szerint a világmindenség Istenből származik, Istenben van, Istenhez tartozik és Isten a világba önti ki magát, egyben azonban nem oldódik fel a világban, hanem föléje is emelkedik. Hauer panenteizmusa biológiai, mert a világon túlelmeredő és a világba magát kiárasztó Istent mint örök életalapot, mint az élet végtelen folyamatát állítja elének.

Ez a *panenteista biologizmus* a német hit bölcséleti alapja: Isten a világot felülmúló és a világban önmagát kifejtő életalap; a nép és az egyes ember élete, története organikus szükségszerűséggel nő ki a vérből; a különböző vallások a fajok termékei, amelyekben az Isten különböző módon nyilatkoztatja ki magát.

A vallás és faj vizsgálatának jelen állása.

A Deutsche Gottschau főtétele: a vallás a fajnak függvénye. Hauer ezt újabb írásbeli megnyilatkozásaiban is változtatlanul vallja. Ellenkező eredményre jutott a vallás és a faj viszonyának vizsgálatában a Deutsche Gottschau megjelenésével egyidőben a természettudós és természetbölcselelő *B. Bauink*: Rasse und Kultur, Unsere Welt c. folyóiratban, 1934, 97—114, 161—190 (v. ö. 166—9), valamint két vallástörténész, *M. Haller*: Rasse und Religion, Bern, 1935 és *A. Titius*: Die Anfänge der Religion bei Ariern und Israeliten, Göttingen, 1934. Azonban a vallás és faj kérdésében a Hauer körül támadt vita keltette fel igazában a tudományos érdeklődést.

Ebben a tárgykörben *katolikus írók* közül faj lélektani és vallástörténeti szempontból biztos eligazítást és ismeretanyagot nyújt *W. Schmidtnek* Rasse und Volk (Salzburg, 1935, 2. kiadás) c. könyve, amely az örökléstudomány és fajkutatás, faj és kultúra, faj és nép stb. kérdésekben felmerült túlzásokkal szemben ad kritikai állásfoglalást. A vallás és faj kérdéstömről szóló tanulmányunk megírásához örökléslélektani és bölcséleti útbaigazításul szolgált a *Studien zum Mythos des XX. Jahrhunderts*, Köln, 1935 V. része és *F. Rüschének*, a paderborni filozófiai-teológiai akadémia tanárának könyve: Blut und Geist, Paderborn, 1937. A bölcséleti embertan terén *H. Pfeil* würzburgi egyetemi tanár (lakik Münsterben) veszi bonckés alá Hauer

gondolatrendszerét a *Die Grundlehren des Deutschen Glaubens*, Paderborn, 1936 c. könyvében, valamint *Der Deutsche Glaube in philosophischer Sicht*, Paderborn, 1935, *Gott im Denken der Gegenwart*, M. Gladbach, 1940 és *Die Tragik der Gottesleugnung*, M. Gladbach, 1940 c. füzeteiben, ugyancsak: *L. A. Winterswyl: Das Anliegen der Deutschen Glaubensbewegung, und die katholische Kirche*, Paderborn, 1934. Általános tájékoztatást nyújt a vallás és faj kérdésében is *A. Hudal: Die Grundlagen des Nationalsozialismus*, Wien-Leipzig, 1937, valamint *Baudrülart* párizsi bíboros előszavával a párizsi *Institut Catholique* tanárainak könyve: *Racisme et Christianisme*, Paris (Flammarion), 1939 és *André Saint-Denis: Pie XI contre les Idoles bolchevisme-racisme-étatisme*, Paris (Plon), 1939, 86—96.¹ Míg a katolikus írók elsősorban bölcséleti téren vizsgálták a faji vallás elméletét, addig a *protestánsok* legfőképpen vallástörténeti úton bírálták Hauer álláspontját. *D. Müüer, K. Heussi, H. E. Eisenhuth, H. Weichelt: Zur Auseinandersetzung mit der Deutschen Glaubensbewegung*, Tübingen, 1934, *K. Leese*, hamburgi egyetemi tanár: *Das Problem des «Arteigenen» in der Religion, Ein Beitrag zur Auseinandersetzung mit der Deutschen Glaubensbewegung*, Tübingen, 1935, *J. Witte*, berlini egyetemi tanár, vallástörténész: *Deutsche Glaube und Christusglaube*, Göttingen, 1935, *Heiler Frigyes* (apostata-katolikus pap) vallástörténész és a Lahn-menti Marburgban egyetemi tanár folyóiratának: az *Eine heilige Kirche*nek hasábjain (1935, 158—164) bírálta Hauer könyvét, majd pedig ő és köre az *Eine heilige Kirche* folyóirat különszámaként kiadott *Religion des Blutes*, München (Reinhardt-nypmda), 1936 c. tanulmánygyűjteményben szállt vitába Hauer elméletével. Ebben a különszámban írt a katolikus *J. Schmidlin* is *Mission und Rasse* (255—257) címmel.² Hauerre a legsúlyosabb csapást Heilernek egyik tanítványa mérte, *Christel Matthias Schröder* *Rasse und Religion*, München, 1937 c. könyvével. Hauer felelete *Religion und Rasse* címmel jelent meg az *Archiv für Religionswissenschaft*ban, Leipzig—Berlin, 1937 (34. k.), 81—97. Erre Schröder *Antwort an Hauer*, Elsfleth, 1937 c. harmincoldalas füzetben Válaszolt. Hauer viszontválasza *Glaube und Blut*, Karlsruhe, 1938 c. könyvében jelent meg. Ennek a vitának

¹ Nyéki Kálmán: *Vallás és faj*. Megjelent a *Katolikus írók Új Magyar Kalauzában*, Budapest, 1940. 419—440.

² A hitelezés és a faj kérdéséről Schmidlin itt további irodalmat közöl.

utórezgése: J. W. Hauer: Zum gegenwärtigen Stand der Indogermanenfrage, Archív für Religionswissenschaft, Leipzig—Berlin, 1939 (36. k.), 1—63.

A felsorolt könyvek, cikkek és vitairatok irányítást adtak tanulmányunk megírásában. Ugyancsak biztos útmutatásul szolgált Schröder könyvéről több katolikus folyóiratban¹ közölt, valamint Heiler² tollából megjelent könyvbírálat. Ez az utóbbi különösen fontos volt; éppen Heiler kifejezett figyelmeztetése alapján mutatkozott szükségesnek, hogy a vallás és faj kérdésének megoldása végett a IV. és V. részben felhozott vallástörténeti anyagot kiegészítsük a VI. részben W. Schmidtnek a primitív népek vallásáról szóló főművéből vett adataival.

Tárgyalásunk anyagának beosztása.

Függvénye-e a vallás a fajnak? Ez a kérdés legmélyebb gyökerében a bölcséleti embertan körébe tartozik (II. rész). Ezt a részt megelőzően azonban a felmerült bölcséleti problémák bevezetéseképpen szükséges feltárnunk a faj- és örökléslélektan területén a vallás és faj kérdésének megoldására felkínálkozó feleleteket (I. rész). Csak ezután láthatunk hozzá az ismeretanyagunk természete miatt bővebb terjedelmű faj- és vallástörténeti részekhez (III—VI. rész). A III—V. részben tárgyalásunk anyagát leszűkítjük a főbb ázsiai és európai ősi kultúrnépek faj- és vallástörténetének ismertetésére. Azért tesszük ezt, mert ezeknek a jelentősebb népeknek faj- és vallástörténetét kutatták ki legjobban. Egyébként pedig tárgyalásunk köre így leszűkítetten is annyira bő, hogy elégséges a vallás és faj kérdésének megoldására.

Ha a faj valóban a vallás szükségszerű és döntő jelentőségű meghatározója, amint Hauer vallja, akkor a köztük levő állítólagos szoros viszonyunk *meg is kell látszania* a vallás arculatán. Hogy így is van-e valóban, ennek a kérdésnek eldöntéséhez elsősorban szükséges a faj történet segítségével azt kutatni, hogy Eurázia népei közül melyek rokonfajúak (III. rész). Majd másodsor a rokonfajú népek vallásának azt a korszakát kell ismertetni, amelyben az azonos származású népek *fajilag is* még azonos összetételűek voltak (IV. rész). Harmadik feladat

¹ K. Rahner S. J.: Zeitschrift für katholische Theologie. 1937. 282—287. — A. Cloos: Anthropos. 1938 (33. k.), 302—3.

² F. Heiler: Rasse und Religion; Eine heilige Kirche. 1936 (18. k.), 261—265.

a rokonfajú népek vallásának összehasonlítása a vallás és faj kérdésének végleges eldöntése végett (V. rész). Az eredmény az összehasonlítás nyomán önként adódik, így az V. rész végén merőben faj- és vallástörténeti alapon feleletet kapunk arra a kérdésre, hogy a kereszténység a szemita faji lélek párázata-e. A VI. részben kerül sor annak megvilágítására, hogy a faji vallás elméletében rejlő jogos vallási igény mikép teljesedhetik a fajok fölött álló és ellentétes vallási típusokat kielégíteni tudó katolicizmusban.

A Szentszék állásfoglalása.

A faji vallás élharcosainak szeme előtt a kereszténység kiirtásának terve lebeg végső célként. Ebben a harcban Hauer a katolikus Egyházat kérlelhetetlen és legelhatározottabb ellenfelének tartja. Elutasítja azt a félmegoldást, amely «német Jézust» és «állítólagos igazi kereszténységet» (v. ö. Rosenberg «pozitív» kereszténységét) hirdet. Vele szemben «nyíltan és határozottan feltesszük a kérdést: a kereszténység vagy a német hit legyen-e a német nép vallása?» (D. G. 244). Mivel a faji vallás elmélete a kereszténységet alapjaiban támadja meg és a zsidó faji lélek vetületének tartva, ezzel a megbélyegzéssel elutasítja, az Egyház számára nem lehet közömbös, hogy miként terjednek ezek az eszmék. Nem nézheti ölbetett kézzel, hogy milyen hitbéli nehézséget kavart fel az új pogány mozgalom híverése a hívek lelkében. Jelszavakká váló tudományos féligazságok ellen, főképpen pedig üres és célzatos keresztényellenes szólamokkal szemben csak komoly érvekkel lehet küzdeni. Ezért az Egyház az ellene szegzett faj elméletet hirdető könyvek közül többet indexre tett, hogy ezzel világosan kifejezze elítélő álláspontját, ugyanezt a célt szolgálta XI. Pius «Mit brennender Sorge» kezdetű körlevele (1937 márc. 14), másrészt pedig a Szemináriumok és Egyetemek Kongregációja útján utasítást adott a papnevelő intézetek és katolikus egyetemek tanárainak a tévtanok tudományos megcáfolására.

Az indexre helyezett könyvek a következők: Rosenberg Alfréd két könyve, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* és *An die Dunkelmänner unserer Zeit*, továbbá Bergmann Ernő két könyve, *Die deutsche Nationalkirche* és *Die natürliche Geisteslehre*, valamint G. Cogni: *Il razzismo*, Milano—Parigi, 1937. Hauer könyve nem került indexre, ez azonban nem jelenti azt, hogy ártalmatlanabb amazoknál; hangnemben azonban jobban mértéktartó az Egyházzal szemben.

A Szemináriumok és Egyetemek Kongregációja a fontosabb tévtanokat nyolc tételbe csoportosítva, elküldte erre vonatkozó utasítását az egyházfőknek mindenhová. (Ennek eredményeképpen iratta meg Baudrillart az Institut Catholique tanáraival a *Racisme et Christianisme* c. könyvet, 1939). Az 1938 április 13-án kelt levél szövegének lényege így hangzik: «A Kongregáció utasítja az egyetemeket és a katolikus fakultásokat abból a célból, hogy minden gondjukat és tevékenységüket fordítsák az igazság megvédésére az ellene irányuló minden tévedéssel szemben. Ennek megfelelően a tanároknak minden erővel fel kell használniuk azokat a fegyvereket, amelyeket számukra a biológia, a történelem, a bölcselet, a hitvédelem, valamint a jogi és erkölcsi tanok nyújtanak, hogy erőteljesen és alapos tudományos felkészültséggel mindenekelőtt az alábbi abszurd tévtanokat utasítsák vissza:

1. Az emberi fajok saját velük született és változatlan jellegük folytán annyira különböznek egymástól, hogy a legalacsonyabbrendű faj távolabb áll a legmagasabbrendű fajtól, mint a legmagasabbrendű állatoktól.

2. A faj erejét és a vér tisztaságát minden eszközzel őrizni és ápolni kell. Mindaz, ami ezt a célt szolgálja, magától értetődően helyes és megengedett.

(3) A faj jellegének meghatározója, ezért az ember minden szellemi és erkölcsi tulajdonsága a vérből mint legfőbb forrásból fakad.

(4) A nevelés legfőbb célja a faj jellegének művelése és az odaadó szeretet fokozása a saját faj mint legfőbb jó iránt.

(5) A vallás alá van vetve a faj törvényének és ehhez a törvényhez kell alkalmazkodnia.

(§/ Minden jogrendszer első forrása és legfőbb szabálya a faji ösztön.

7. Semmi más nem létezik, mint a KOZMOSZ, vagyis a Világmindenség, az Élő Valóság. Minden dolog, beleszámítva az embert is, nem más, mint az *Élő Valóság* hosszas fejlődésének különböző formája.

(8) Az egyének egyedül csak az 'Állam' által és az 'Államért' vannak. Mindazok a jogok, amelyek az egyéneket megilletik, az Államból fakadnak.»

Ezek közül a tételek közül kifejezetten csak az, 5. alkotja tanulmányunk tárgyát, amellyel azonban közvetve összefügg az 1., 3. és 7., részben a 2. és 4. tétel. Ezekre tanulmányunk II. részében található felelet.

ELSŐ RÉSZ.

**A VALLÁS ÉS A FAJ VISZONYA
A LÉLEKTAN VIZSGÁLATÁBAN.**

MIT TUD FELHOZNI A KONKRÉT FAJ- LÉLEKTAN A FAJI VALLÁS KÉRDÉSÉ- NEK MEGVILÁGÍTÁSÁRA?

Mi a fajlélektan feladata?

A fajkutatás az emberiség egyetemességének tág körén belül fellépő *testi* típusok megkülönböztetésében, kialakulásuk okainak és történetének magyarázásában az elmúlt évtizedekben nem teljesen végleges, de nagyjából mégis *általánosan* elfogadott eredményekhez jutott. Ezeket különösképpen Egon Freiherr v. Eickstedt foglalta össze ezer oldal terjedelmű alapvető művében: *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*, Stuttgart, 1934.¹ A fajok testi különbözőségeinek megállapításával párhuzamban megindultak a kísérletek a fajok *lelki* sajátságainak kivizsgálására is. A fajlélektan azonban manapság még csak fejlődésének kezdetén áll,² ideiglenes próbálkozások színvonalát még alig haladta túl. Ezt a tényt nem szabad figyelmen kívül hagynunk még akkor sem, ha a fajlélektani művek sokasága és terjedelmes volta az ellenkező látszatot kelti is. A fajlélektani tanulmányok egy része ugyanis oly egyoldalú és célzatos irányú, hogy az ilyen munkáknak komoly, tudományos értékük nincs.

A fajlélektani kutatások eredményeit két összefoglaló munka bírálja és foglalja rendszerbe: B. Petermann: *Das Problem der Rassenseele*, Leipzig, 1935 és E. v. Eickstedt: *Grundlagen der Rassenpsychologie*, Stuttgart, 1936. *Nagyobbrészt* Petermann és Eickstedt könyve szolgált ala-

¹ A fajkutatás problémájáról magyar nyelven kritikai állásfoglalást nyújtó újabb művek: Bartucz Lajos: *Faj kérdés-faj kutatás*. Budapest, 1940. — Somogyi József: *A faj*. Budapest, 1940. — A korábbi magyar szakirodalmat Szabó Zoltán: *Az átöröklés*, Budapest, 1938. című mű tartalmazza.

² O. Tumlirz: *Anthropologische Psychologie*, Berlin, 1939.

pul a fajlélektani kutatások eredményeinek alábbi összefoglalásánál.

A fajlélektan az egyedi léleknek mint a tapasztalás számára hozzáférhető alapegységnek vizsgálatából indul ki és azt kutatja, hogy az egyén lelki vonásai közül melyek kizárólag a személyiség tulajdonai és melyek mértékadóak a kollektív faji lélek meghatározására.

A fajlélektan tehát tárgyát tekintve nem sorolható be a testi antropológia körébe, mint ahogy azt nem egy faj pszichológus teszi, hanem a kollektív lelki jelenségekkel foglalkozó lélektan területére tartozik. A fajlélektan is «csoport»-tudomány, mint a néplélektan és tömegelelektan vagy a nemek és életkorok differenciás lélektana. Az ezekben szokásos csoportszemlélet használatos a fajlélektanban is, amelynek célja szintén típuskutatás, közelebről: a faji lelki különbségek mibenlétének és alakulásának vizsgálata.¹

A fajlélektan tárgya a kollektív lélek egyik megnyilvánulási formája: a faji lélek. Kollektív lélek a néplélek is. Közte és a faji lélek közt azonban világos különbségtevés szükséges, mintahogy a nép és a faj közé is éles választófalat kell húznunk. A faji lélek alapja a faji genotípustól meghatározott testi különbség, amely bizonyos módon feltétele a fajszerű lelki képnek. A néplélek pedig a kollektív lélek ama fajtájának megnyilvánulása, amely a közös történeti múlt, sorsközösség, azonos nyelv és kultúra kötelékében alakult ki. Nem lehet tehát valamely nép életében észlelhető lelki sajátosságokat minden további nélkül egyszerűen csak a faj lelki megnyilvánulásaként felfogni. A faj és a nép fogalma nem azonos. Minden nép több faj összetételéből áll, jriincsenek csak egy-egy népre korlátozott fajok. Nincs magyar, néniét, zsidó stb. faj, hánérh különböző fajelemekből álló magyar,² német vagy zsidó stb. nép. Vagyis, ugyanaz a faj több népnek lehet összetevője. így pl. az alpesi faj számottevő százalékban szerepel a francia, olasz, német, magyar, cseh stb. népben.

Származástaniilag nézve az emberiség a maga egészében egy faj. Ennek keretében csak fajta, rassz, varietas az, amit a magyar köznyelven fajnak szokás hívni. A fajta fogalmának

¹ Rickstedt: i. m. 13., 15.

² Bartucz Lajos: A magyar ember. A magyarság antropológiája. Budapest, 1938. — Bartucz Lajos cikke a Szekfü Gyula szerkesztésében megjelent *Mi a magyar?* című gyűjteményes munkában. — Somogyi József: *Fajtság és magyar nemzet.* Budapest, 1941.

a faj kifejezésével történő, állandósult megnevezését alkalmaz-
 zák tudományos művek (Gáspár János, Somogyi József) is a
 fogalmi zavar elkerülése végett. -Mi is a következőkben ezzel
 a tartalmi meghatározással használjuk a faj kifejezést. Bartucz
 ugyan nyomatékosan a rassz szót alkalmazza; azonban el-
 tekintve attól, hogy ez idegen szó, egyrészt gyakran előfordul
 továbbképzésben melléknévi és főnévi alakban egyaránt nehéz-
 kes hangzású (pl. rasszbeli, rasszbeliség), másrészt pedig a faj
 szó eléggé meggyökeresedett már a köztudatban, úgyhogy
 indokolt ennek használatánál maradni, ha itt előljáróban a
 pontos fogalmi meghatározást megadjuk.

A *faj* viszonylagosan állandó, öröklődő, többé-kevésbé
 együttesen előforduló közös testi-lelki sajátosságokkal körül-
 határolt nagyobb embercsoport. A *nép* viszont *közös* leszármazás,
 nyelv, haza, kultúra és történelmi sors útján kialakult, külön-
 böző arányú kereszteződésen átment kevertfajú embercsoport.
 A faj elsősorban biológiai közösség, a nép ennél több, kiformá-
 lódott szellemi közösség is, önálló kulturális egység. A faj
 fogalma kifejlődésre váró képességeket vagy reakció-lehetősé-
 geket foglal magában, amelyek testi és lelki természetűek
 egyaránt. Hogy ezekből a kibontakozásra váró, csiraszerűen
 lappangó adottságokból és lehetőségekből mi alakul ki valósu-
 lásukkor, aktualizálódásukkor és hogy milyen környezethatások
 ingerére lépnek működésbe, az előre teljesen meghatározatlan
 még. A népet ezzel szemben már kialakult jelleg, testi-lelki
 képességek tartalommal megtöltött együttsége jellemzi.

A faj lélektani kutatás *feladata* a született faji jellemvonások
 és a különféle környezethatásból eredt népi lelki kép pontos
 szétválasztása. A faj lélektan nem válhat néplélektanná. Hogy
 a testi genotípus (öröklődő hajlamok összessége) és fenotípus
 (megjelenési alak) analógiájára megkülönböztetett *lelki geno-
 típus* (alapjellem) és az ezt takaró, több réteggel is elborító
fenotípus (tapasztalati vagy alakult jellem) *szétválasztása* mily
 nehéz feladat, azt a faj lélektani módszerek bemutatásával
 érzékeltetjük a következőkben.

Három faj lélektani irány különböztethető meg. Ezeknek
 legismertebb képviselője Hans F. K. Günther, Ludwig Ferdinánd
 Clauss és T. R. Garth. Más faj pszichológusokról bővebb irodalom
 Petermann és Eickstedt könyvében található.

Kísérletek az egyes fajok lelki képének kikutatására.

1. *Günther*¹ az europid fajkörhöz tartozó fajokról (északi, alpesi, kelet európai, fali, dinári, földközi, armenid, orientid) ad jellemképet. Faj lélektani megállapításainak értékét a tárgyilagosság hiánya erősen csökkentti. Günther főképpen az északi faj előnyös tulajdonságait emeli ki rajongva, hibáit pedig elfogultan a többi faj rovására elhallgatja. Azonkívül a különböző fajok lelki képének megrajzolásakor egyes esetekből és egyes pszichikai tényekből gyors és nem igazolható általánosításokra jut el. Kifogásolható hibája még Günthernek az is, hogy nem tesz különbséget a lelki genotípushoz és fenotípushoz tartozó megnyilvánulások között. Petermann szerint a Günthertől megrajzolt faji jellemképek «csak olyan másodlagos jellegű típusok, amelyek külső életfeltételektől, a környezet által létrehozott tényezőktől, népi hagyományokon alapuló magatartásmódoktól, kulturális hagyományoktól, neveléstől stb. kapták sajátos jellegüket».² Günther tehát nem tesz különbséget a faji és népi lelki kép között, a kidolgozott népi jellem típusokat hallgatólagosan azonosnak tartja a faji jellem típusokkal. E megfontolások alapján nyilvánvaló, hogy a Günthertől képviselt direkt, intuitív lélektani anyaggyűjtés fajlélektani kutatások céljára nem mutatkozik megbízhatónak.

2. *Clauss*³ más fajpszichológusokkal ellentétben *a lelken keresztül* vizsgálja a testet, mely szerinte a lélek kifejeződésének színtere, másszóval: a lelki jelenségek szemlélésére alkalmas «nézőtér»; a lélek határozza meg a testet, a lélektől függ a test sajátos jellege. Clauss korábbi mesterének, Eduárd Husserlnek fenomenológiai módszerét használja fel «mint legfinomabb eszközt a lelki törvények kivizsgálására».

Clauss elítéli a Güntherhez hasonló fajpszichológusokat, akik azt hiszik, hogy bizonyos számú lelki «tulajdonság» és «jegy» halmozásával faji jellemképet tudnak festeni. Ezek a fajpszichológusok csak egyes «tulajdonságokat» és «jegyeket» sorol-

¹ H. F. K. Günther művei: *Rassenkunde des deutschen Volkes*. München, 1933. 17. kiadás; *Rassenkunde Europas*. München, 1929. 3. kiadás; *Rasse und Stil*. München, 1927. 2. kiadás; *Adel und Rasse*. München, 1927; Ritter, *Tod und Teufel. Der heldische Gedanke*. München, 1920; *Der nordische Gedanke*. München, 1927. 2. kiadás.

² B. Petermann: *Das Problem der Rassenseele*. Leipzig, 1935. 20—21.

³ L. F. Clauss művei: *Rasse und Seele. Eine Einführung in den Sinn der leiblichen Gestalt*. München, 1933. 3. kiadás; *Die nordische Seele*. München, 1934. 3. kiadás; *Rasse und Charakter*. Frankfurt, 1936.

nak fel a helyett, hogy egész-szemléleten alapuló egységes képet adnának a faji lélekről, amely tehát «nem ,tulajdonságok' és jegyek' halmaza, hanem az egész embert átható élménystílus».¹ Mivel a lélek a testben fejeződik ki, azért «minden faji lélekhez hozzátartozik a fajra jellemző test, amely lényegesen a lélekhez van hozzászabva, mint a lélek alkatának megfelelő, kifejeződésre alkalmas színtér».² A lélek és a test között összhang, «kifejeződésben megnyilvánuló stílusegység» uralkodik.

A faji lélek sajátosságainak megállapítása végett az egyes emberből kell kiindulnia a vizsgálódásnak. Az erre vezető módszer az ú. n. mimikai módszer: a kivizsgálendő ember, ill. faji lelki világába való teljes behelyezkedés, az élmények, lelki jelenségek közvetlen átélése.³

Clauss irányának *megbírálása* kapcsán mindenekelőtt fel kell említeni, hogy nem húz határvonalat a lelki genotípushoz és fenotípushoz tartozó élménystílus között. Számára testi téren is közömbös, «hogy ez vagy az a vonás, ez vagy az a testi tulajdonság éghajlati befolyások vagy kiválasztódás következtében vagy a kettő együttes eredményeképpen jött-e létre».⁴

Mint Günther ellen, éppúgy Clauss ellen is felhozható ez az ellenvetés: egyáltalán nem biztos, hogy az általuk megrajzolt különböző faji jellemképeket elsősorban csakugyan a faji sajátosságok határozzák-e meg. Lehetnek e jellemképek éppolyan joggal népi-kulturális hagyományoktól meghatározott típusok is. Lenz ezt a meggondolást így fejezi ki: Clauss «elhiteti magával, hogy az északi faj jellemképét Husserl⁵ fenomenológiai módszerével ,szemlélhetővé' tudja tenni. . . Semmi sem kezeskedik arról, hogy amit ő szemlél, éppen az északi faji lélek-e. Sőt, honnan tudja egyáltalán, hogy van északi, keleteurópai, földközi stb. faji lélek? Clauss egyszerűen feltételezi már előre a kivizsgálandót és ámitja magát és másokat ,módszere' felől».⁶

A mimikai módszer alkalmatlannak látszik a faji lélek vonásainak felderítésére. Egyrészt ugyanis az egyes kutatók egyéni különbségei miatt megközelítőleg sem remélhető egységes mimikai módszer, amelyre szükség volna és így e kutatás-

¹ Clauss: Die nordische Seele. 17.

² Clauss: Rassenseele und Volksgemeinschaft. «Rasse» c. folyóirat. 1935. 12.

³ Clauss: Rasse und Seele. 114.

⁴ Clauss: Rasse und Seele. 29.

⁵ E. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle, 1913.

⁶ Baur—Fischer—Lenz: Menschliche Erblichkeitslehre. 1927. 3. kiadás. 1. k. 523.

módot mindig fenyegeti az alanyi elfogultság veszélye. Másrészt pedig lehetetlennek látszik, hogy másfajú embercsoport «élménystílusát» saját bensőnkben átélni¹ tudjuk. Hol marad ebben az esetben az átélés alkalmával a megfigyelőnek sajátos faji «élménystílusa»? Ha ez olyan elemi erővel és oly szükség-szerűen megnyilvánul Gauss álláspontja szerint, mi nyújt biztosítékot, hogy a megfigyelő nem olvassa-e bele saját élményeit, sőt nézeteit a neki idegenfajú lelkeségbe?

Továbbá: mivel manapság tiszta fajok már nincsenek, hanem különböző mértékben kevertek, milyen módon tudja Clauss megállapítani, hogy a tőle vázolt lelki kép csakugyan egy fajra és nem keverékfajra jellemző-e? Ha valóban sikerülne neki a különböző fajok élmény stílusát világos vonalakkal megrajzolni, további kérdés: a keverékfaj élménystílusa a keresztezésben résztvevő fajok saját élménystílusából tevődött-e össze, vagy pedig minden keverékfajnak megvan-e a maga saját kifejezésstílusa? Az első esetben Claussnak élnie kellene a tőle élesen elítélt és elutasított, pusztán jegyeket-halmozó módszerrel; az utóbbi esetben pedig a különböző összetételű, kombinációjú faj keveredések rendkívül nagy száma miatt az élménystílusok is rendkívül nagyszámúak volnának, ami a faj lélektani kutatást beláthatatlan széleskörű feladat elé állítva, egyszerűen lehetetlenné tenné.

Legfontosabb ellenvetésünk: Clauss (és a Günther-féle irány is) megengedi, hogy valamely testben, amely kizárólag vagy túlnyomóan bizonyos faj jegyeit hordja, egy másik fajra jellemző lélek lakhatik. «Sötéthajú és alacsony testalkatú embereknél találunk gyakran szőke és nyúlánk lelket, vagyis olyan lelket, amelyhez . . . stílusa szerint szőke és nyúlánk test tartozik.»² Ezzel az állítással Clauss azt vallja, hogy — a fajkeveredés következtében — a test és a lélek között stílusbeli különbözőség állhat fenn. Ez az állítás ellentmondásként szembe helyezkedik Claussnak azzal az alaptételével, hogy a test és a lélek között minden esetben, minden körülmények között stílusegység, összhang uralkodik.³

3. A *Garth*⁴ által képviselt harmadik irány a kísérleti lélektan útján, elsősorban értelmiség-vizsgáló próbákkal (teszt)

¹ V. ö. E. R. Jaensch: Der Kampf der deutschen Psychologie. Langensalza, évszám nélkül. 33.

² Clauss: Die nordische Seele. 9.

³ V. ö. még Somogyi József: A faj. Budapest, 1940. 215—219.

⁴ T. R. Garth: Race psychology. A study of racial mental differences. Newyork, 1931.

arra az eredményre jutott, hogy nincsenek faji különbségek az egyes embercsoportok között, mert a rájuk jellemző értelmiség-fok nagyjából hasonló (fehér ember 100, kínai 99, japán 99, mexikói 78, néger 85—75, indián 70).¹ Ami eltérés észlelhető, különböző környezethatásokból jól megmagyarázható. Eickstedt Garth vizsgálatának eredményéhez hozzászólva megjegyzi, hogy «az embercsoportoknak alapjában véve hasonló az értelmi adottsága, amint az főképpen a kísérleti lélektan útján a legújabb időkig ismételtlen beigazolódott».² Mindazonáltal ebből még nem következik, hogy nincsenek lelki különbségek a fajok között. A kísérleti lélektan ugyanis nem ragadja meg az emberi személyiségnek összjellemképét és funkcionális egységét, totalitását, hanem atomizáló módszerrel csak egyes értelmi képességeket és teljesítményeket. Ha a különböző embercsoportok között nem is volna lényegbevágó eltérés értelmiségük foka között, ez a kísérleti lélektani megállapítás az általános jellemképre vonatkozólag nem sokat jelent. Hogy a fehér és sárga vagy fekete embercsoportot alapvető jellemkülönbségek választják el egymástól, ez nyilvánvaló.

A faj lélektani kutatások eddigi állásából megállapítható, hogy:

1. a faj lélektannak létjogosultsága van, mert a fajok között lelki szempontból is számottevő különbségek észlelhetők,

2. azonban ezeket még nem sikerült kielégítően felderíteni az alkalmazott módszerek (Günther, Gauss, Garth) elégtelen volta miatt. Megbízható eredményeket nyújtó, tudományos szempontból kifogástalan módszer még nincs. A probléma megoldása végett az eddigi módszerek helyett Eickstedt nagyobb reményre jogosító új munkamódszer gyanánt ajánlja a hasonló vagy nagyfokban azonos fajiságú népek kulturális jelenségeinek, teljesítményeinek rendszeres «óvatosan-behatoló elemzését».³

Jelenleg tehát még mindig áll Fr. Kern 1927-ben elhangzott ítélete: («A tudomány nem rendelkezik egyetlenegy módszerrel sem, amely a testi-lelki faji vonások kölcsönös vonatkozását pontosan és tárgyilagosan meg tudná állapítani) . . . A történelem húzódozva lép erre a területre, amelynek vonzóereje éppen olyan nagy, mint hibaforrásai».⁴

¹ 100 és 70 intelligenciahányados már nagyon is lényeges különbség. V. ö. Somogyi: A faj. 213—214.

² Eickstedt: Grundlagen der Rassenpsychologie. 78.

³ Eickstedt: Grundlagen der Rassenpsychologie. 94.

⁴ Fr. Kern: Stammbaum und Artbild der Deutschen. München, 1927. 57.

A fajlélektan tanulmányozásából merített érvek a faji vallás elméletével szemben.

A fajlélektani módszerek vizsgálata után megismételjük a fejezet címét: mit tud felhozni a konkrét fajlélektan a faji vallás kérdésének megvilágítására? A feleletet ebben adhatjuk meg: az egyes fajok lelki típusának felderítésén fáradozó *konkrét* fajlélektan a faji vallás elméletének javára *semmit* sem tud nyújtani. Mit is lehetne várni tőle? Hiszen nem tud megbízható képet rajzolni saját tárgyáról sem. A faji vallás elméletének szóvivői tehát a konkrét faji lelki típusok megállapításával foglalkozó pszichológiától mit sem várhatnak. Sőt éppen ellenkezőleg, belőle komoly ellenvetés olvasható ki a faji vallás elméletével szemben.

Ennek előterjesztése után itt nyílik egyúttal alkalom arra, hogy a fajlélektanból merített néhány más ellenérvet is ebben a fejezetben tárgyaljunk; olyanokat, amelyek a következő két lélektani fejezet keretében el nem helyezhetők a tárgyalásmenet egységének megbontása nélkül.

A faji vallás követelése elhamarkodott kísérlet.

A faji lélek sajátságainak megbízható eredménnyel záruló megállapítása még nem történt meg, vagyis eddig még nincs tisztázva, hogy milyen az egyes fajok lelki képe. Éppen ezért több, mint *elhamarkodott* eljárás az a merész vállalkozás, amely máris az Önkényesen feltételezett, de tudományosan nem igazolt faji lelki képnek megfelelő, pontosan körülvonalmazott faji vallást igényel. Mivel a konkrét fajlélektan ellentmondás nélkül való, egyöntetű és végérvényes eredményhez nem jutott, sőt egyelőre megoldatlanul súlyos nehézségekkel küzd saját tárgyának, a fajok konkrét lelki képének meghatározása terén, ezért fajlélektani szempontból is messzemenően elsietett és *megalapozatlan kísérletnek*, apriorisztikus elképzelésnek bizonyul az északi faj rajongóinak vallásalkotó ábrándszövegetése.

Mindazonáltal, ha a konkrét faj lélektan nevében megalapozatlannak is kell minősítenünk minden ilyen kísérletet, *nem tekinthető alaptalannak* a vallás és a faj közt *valamilyen kapcsolatot* gyanító elképzelés. Hiszen faji lelki sajátságok mégis csak vannak annak ellenére is, hogy pontosan nem állapították meg őket. Kell tehát, hogy valamiképp láthatóvá is legyenek a népek vallási életében. A fajnak a vallási életben megnyilvánuló szerepéről az örökléslélektan és a faji lélek *általános* törvényszerűségével foglalkozó fajlélektan adhat felvilágosítást. Ezzel a kér-

déssel majd a következő két fejezetben foglalkozunk. Azonban annyi már most is nyilvánvaló, hogy a vallás és a faj viszonya sokkalta súlyosabb és bonyolultabb kérdés, semhogy felelőtlenül megkockáztatott *jelszavakkal* vagy pontosan meghatározott faji vallásnak ellentmondást nem tűrő követelésével egyszerűen el lehetne intézni. A dilettantizmus helyett tehát szakismeret és tudományos szerénység volna kívánatos. Leese ítélete szerint¹ Hauer világnézetében «a faji gondolat túlhajtása mint új mítoszképződés rendkívül érdekes, azonban teljesen hiányzik belőle azokban a jelenségekben való tájékozódás, amelyeket a tudományos faj ismeret és örökléstan elintézett» már.

Milyen lenne a kevertfajú népek faji vallása?

A „faji vallás egyszerűnek képzelt, délibábos rajongással festettjelmélete ellen súlyos érvként felhozható a mai népek faji kevertsége népvándorlás, majd a folytonosan megújuló háborúk, lassú beszivárgás vagy tömeges bevándorlás, a múlt században nagyarányban megindult iparosodással és városiasodással kapcsolatban nagyvárosok keletkezése, ott a vidéki, sőt idegeneredetű lakosság számának felduzzadása, napjainkban a családok lakóhelyének könnyűszerrel történő megváltoztathatósága, telepítés stb., mindezek erős *vérkeveredést előidéző okq\$* így azután az egy fajra jellemző «fajtabélyegek eredeti együttese szétmorzsolódott és szétbomlott. Most már csak itt-ott tűnik fel egy-egy egyed, akin az ősi fajok fajtabélyegeinek eredeti együttes előfordulása megfigyelhető. Ezért vannak manapság Németországban is egyes tiszta faji *típusoknak* csak kisebb-nagyobb számú képviselői, azonban tiszta fajok magukban véve zártan már nem találhatóak».² A mai kultúremlékiségben összevegyülten több faj különböző arányú keveredése van együtt, sőt főképpen a nagyvárosok lakosságának zömében, egyes emberekben is fellelhető szinte valamennyi európai faj színes egyvelege.

Ha itt most módszeres okból feltételelesen elfogadjuk, hogy a faj a vallás alapja, kérdezzük: milyen vallást kellene követnie a több faj összetételéből kialakult népnek? Miként képzelhető el, hogy több fajnak egy faji vallása legyen? Milyen lenne az ilyen kevertfajú nép, sőt egyén faji vallása, vagy paradox módon, de helyesebben kifejezve: fajközi faji vallása? Ezernyi

¹ K. Leese: Das Problem des «Arteigenen» in der Religion. Tübingen, 1935. 31.

² E. v. Eickstedt: Die rassistischen Grundlagen des deutschen Volkstums. Köln, 1934. 10.

nehézségbe ütköznék annak a feladatnak megoldására vállalkozó *vallástörténeti kutatás*, hogy milyen volt az egyes fajok «faji» vallása és milyennek kellene annak lennie manapság a mai kor szelleme szerint átalakítva. Járhat-e sikerrel ennek a vallástörténeti feladatnak megoldása? Látni fogjuk majd az indogermán népek vallástörténetének boncolgatása közben, hogy az északi faj állítólagos faji vallásának kikutatásában mi az elfogulatlan vallástörténet ítélete; mennyire ellene szól minden a faji vallás elméletének. Pedig az északi fajú indogermánok őstörténetét eléggé kikutatták már. Ezért milyen eredmény várható ott, ahol a faj őstörténete és vallási viszonyainak alakulása az évezredek kódéba vész el.

Ennek a vallástörténeti feladatnak nehézségeitől eltekintve *faj lélektani szempontból is* súlyos nehézséget jelent az egyes népek faji kevertsége a faji vallás lehetőségével szemben. Erre éppen a német néppel kapcsolatban kell kitérnünk, mely köztudomás szerint hat fajnak (északi, fali, kelet európai, alpesi, dinári, kis részben földközi faj) különböző arányú keveredéséből áll. Hogy gondolják el a faji vallás élharcosai *a kevertfajú német nép faji vallását?* Miként próbálják megoldani azt az önellentmondásban szenvedő tételt, hogy több fajnak egy faji vallása lehet? Szerintük az északi fajnak uralkodó szerep jut a német nép faji vallásának kialakításában. «Nem döntő jelentőségű az, hogy a német nép ereiben hány százaléknyi északi fajú vér lüktet. Döntő fontosságú itt az, hogy az északi fajú ember képe mint serkentő eszmény él a német nép szívében» (D. G. 52). Így származik a német népre az az elutasíthatatlan kötelezettség, hogy az északi faj vallását «hitsors» gyanánt (D. G. 240 skk.) magában kialakítsa (D. G. 52—53).

Nem beszélve arról, hogy az északi faj a németiségben nincs már túlnyomó többséggel képviselve, lehetetlen benne minden tényleges (és nem túlzottan felmagasztalt) kiválósága mellett is a német kultúra szinte kizárólagos meghatározóját látni. A szükségszerűen feltörő faji igényt hirdető fajelmélet álláspontjának következetes végigvezetése szerint *nem volna elhanyagolható* a német nép faji összetételében szereplő *többi faj sem*.

Indokolatlanul történik az északi fajú németiség «faji» vallásának «hitsorsként» való kiterjesztése a többi faji elemre. A faji vallás szóvivői egyrészt a fajok közt óriási ellentétet, szinte leküzdhetetlen választófalat hangoztatnak és ezzel akarják kiemelni az északi faj egészen kivételes felsőbbrendűségét, másrészt önmaguknak *ellentmondva*, egy «hitsors» ketrecébe akarják beterelni az előbb még oly ellentétes lelkületűnek tartott faji elemeket.

Lehet-e ezek után éppen a fajilag kevert Németországban az *egységes* faji vallás igényével előállni? Az *egy* faj, az *egy* faji vallás hangoztatása hamis és megtévesztő jelszó!

A kereszténység nem utasítható el a német nép faji ösztöne nevében.

Ha a fajok között van is lelki ellentét, ez azonban nem fokozható fel olyannyira, hogy belőle szinte *áthághatatlan választófal* váljék. A fajelmélet és a faji vallás elméletének rajongói az északi fajt toronymagasan a többi fölé emelik. Ez a minden kiválósággal megáldott csodagyerek, a dédelgetett kedvenc. Amazok viszont mostohagyerek, sőt kivetett és megvetett árvagyerek, akiket mintegy eszközül használ fel az északi faj az ő egekig magasztalt kiválóságainak kibontakozásában a kultúra megalkotása közben.

Elvetik a sulykot mindazok, akik a fajok közt uralkodó ellentétek hangoztatása miatt nem látják meg bennük az *egyetemes emberi mivoltot*. Mivel valamennyi emberfaj biológiailag egymással rokonságban van, önkényes álláspontnak kell minősítenünk a köztük levő különbségeknek módfelett történő, célzatos felnagyítását és a közös vonások elsikkasztását. Az ilyen eljárás szembehelyezkedik az etnográfia minden tényével. A népek műveltségbeli színvonalának eltérését, amely gyakran a kedvezőtlen környezethatásokra, mostoha életfeltételekre vezethető vissza, nem lehet minden további nélkül a fajnak, az öröklésadottságnak rovására írva, kisebbségtudás címén elkönyvelni.

Lényegesen több az emberfajok közt a közös megértés számára alapot adó hasonlóság és megegyezés, mint a szétválasztó *nem lényegbevágó különbség*. Először mindnyájan emberek vagyunk, csak azután, másodsorban tűnik szemünkbe a megkülönböztető testi fajtabélyeg vagy a fajok szerint változó lelki eltérés. Hisz valamennyien, bármilyen fajtához is tartozunk, testileg és lelkileg minden sajátosságunkkal az emberi nem egységét igazoljuk.

A közös humánus szolgált alapul a fajilag különböző és a politikai ellentétektől is élesen szétválasztott *germán törzseknek* egységes német néppé történt egybeforrására. A népi egységnek időnkint megvalósult eszméjét a népvándorlás korának bezártáig nemcsak a német fejedelmek törekvése, hanem maga a nép is újból és újból szétrombolta.¹ Még egységes neve sem

¹ L. Schmidt: Die Ostgermanen. Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. München, 1934.

volt a germán törzseknek! A kereszténységnek kellett jönnie, hogy az egymást öldöső német törzsek gyűlöletét eltüntesse és a köztük fennálló ellentéteket a szellemi-vallási egység megteremtésével áthidalja. A kereszténységnek *a német nép kialakításában szerzett érdemét* az 1935. évi nürnbergi pártnap záróbeszéde is teljes mértékben elismerte.

A kereszténység a németiséget alkotó *fajok szabad keveredésének* már megindult folyamatát is egyre jobban előmozdította a német nép még szorosabb egységének kialakulására. Ezért visszatetsző és igazságtalan eljárás a kereszténység elutasítása éppen az így kialakult német nép faji ösztönére hivatkozva. Ha a faj ösztöne az új pogányság álláspontja szerint biztos eligazodást ad, akkor ennek az eligazodásnak annál tévedhetetlenebbnek kell lennie, minél közelebb van a faj eredeti c(tisztább» állapotához. Márpedig a fajilag tisztább és kevésbé kevert germánok elfogadták és magukévá tették a kereszténységet; elutasítására a kevertebb (és így a fajelmélet felfogása szerint megzavart ösztönű) mai utódok felhozhatnak bármely más okot, de a faj ösztönére nem támaszkodhatnak!

Lehet-e külön vallása a fajnak?

A faji gondolat szélsőséges szóvivői a fajok közt valósággal áthidalhatatlan távolságot hirdetnek, az emberi nem egységét szinte összeilleszthetetlen mozaikdarabokra törik szét, a kulturális teljesítményeket és így a vallást is fajok szerint akarják elkülöníteni, egy-egy fajra korlátozottan. Azonban a fajoknak ez a mérhetetlenül túlzó elkülönítése a biológiai tények alapján testi szempontból sem helytálló, szellemi-kulturális téren meg egyenesen csődöt mond. Ha a kulturális teljesítmények csak arra a fajra volnának érvényesek, amelyből származtak, hogyan tudtak volna *népek* keletkezni? A nép ugyanis több-kevesebb fajhoz tartozó rétegek összeolvadásából áll. Ezek továbbszaporodás közösségébe lépve, egy irányba rendeződő leszármazáson alapuló vérrokonságba jutottak. Összehangolódásuk iránya a néptípus. A nép mivoltának azonban leglényegesebb összetevője a közös kultúra. Nép és sajátos közös népi kultúra sohasem jöhetett volna létre, ha a fajok közt szellemi téren oly kiegyenlíthetetlen különbség, kisarkított idegenszerűség uralkodnék, mint amilyenről a faji gondolat szélsőséges szárnya beszél.

Alapos megfontolást érdemlő ellenvetés a faji vallás követelésével szemben, hogy *a kultúrának és így a vallásnak is nem*

a faj a hordozója, hanem a nép. Leese¹ szerint a nép és a faj fogalmában már eleve tiltakozás rejlik az ellen, hogy a fajt lehessen tartani a vallás alapjának és mértékének. A faj fogalma, amint már a fejezet elején említettük, csupán reakció-lehetőségek, kifejlődésre váró potenciák csoportját foglalja magában. Tartalmuk a még ismeretlen irányú és erejű környezethatásoktól függően előre egészen meghatározatlan. A nép fogalma viszont oly embercsoportot jelent, amelynek tagjait azonos történelmi sors és sajátos közös kultúrában való részesedés jellemzi. A nép mint kulturális egység célokat és eszményeket tűz maga elé törekvései számára. Egyetemes értékeket valló értéktudattal bekapcsolódik a faji különbségeket egységbefoglaló világkultúrába. A nép kultúrája mindenkor feltételezi a természetet, a faji adottságokat, különben levegőben lebegne. Ahogy a kultúra megvalósított értékektől meghatározott magasabbrendű képződmény a pusztá természet, a faji adottságok fölött (cultura = a természetadta képességek tudatos kiművelése, terv szerint történő alakítása), éppúgy a nép fogalmában is *többlet* van a faj fogalma fölött: értékeket valló és valósító, ezért állásfoglalást feltételező cselekvési képesség, ami a faji öröklés-adottságok és reakció-lehetőségek pusztá *létezésével* még nincs adva. Következésképpen *nemjaJajnak mint ilyennek, hanem csak a népnek lehet kultúrája és vallása,*

Á faj nem fogható fel tartályként, automataként, amely kultúrát és vallást *készen* tartalmaz és önként, szükségszerűen előhoz magából. A kultúra az értékek felismerése és megvalósítása. Ez a ténykedés nyilvánvalóan értelem és akarat műve. Értés és akarás viszont a *szellem* sajátága. Az értékteljesítés tehát a személy szabad állásfoglalásának eredménye. Csak személy képes arra, hogy *értékkritikailag* viselkedjék: lemérjen valamit, állást foglaljon, döntsön valami mellett vagy ellen, elismerjen vagy elvessen valamit, igent vagy nemet mondjon stb., egyszóval értékkritikát gyakoroljon.

Vére, fajisága az állatnak is van. Ha az ember az állathoz hasonlóan *merőben vitális lény* volna szellem nélkül, akkor hogyan magyarázható meg kultúrájának kápráztató iramú, folytonosan fokozódó terjedelmű kibontakozása? *Ha a faj volna az emberben a leglényegesebb mozzanat,* miért haladt túl az ember az öröklésanyaggal szintén rendelkező állat tevékenységének színvonalán? Kultúrája a dilúvium emberének kezdetleges

¹ K. Leese: Das Problem des «Arteigenen» in der Religion. Tübingen, 1935. 14.

szerszámkészítésétől szédítő magasságokba ívelő pályát futott be, folytonosan az elért eredményekre támaszkodva és így egyre inkább gazdagodva. *Az ember tehát több, mint öröklés-adottság.* Kell benne lennie valaminek, ami az akaratlanul örökölt biológiai adottságoktól elütő, láthatólag másnemű erő. Ez a szellem. Kultúra-alkotásra csak szellem képes.

A népek kultúrájában, vallásában uralkodó *eltéréseket* szabad-e egyszerűen a faji adottságokból *magyarázni*? Nem kell-e tekintetbe vennünk a környezethatások szerepét? Főképpen pedig mindig a *lehetőségeknek* arra a rendkívül *gazdag* bőségére is kell gondolnunk, amellyel a szabadon alkotó emberi szellem minden megkötöttség fölé emelkedő függetlenséggel tudja irányítani életét és kultúráját.

Ha a fajlélektan nem akar léleknélküli lélektan lenni, *el kell ismernie az emberi lélek szellemiségét, önállóságát, szabadságát, faji determináltságtól való függetlenségét.* Ennek a követelménynek megemlékezésével azonban elérkeztünk már a *metafizika* küszöbéhez. A fajlélektan különben sem térhet ki valamilyen metafizikai állásfoglalás elől, akár akarja, akár nem. Hiszen a tapasztalati magatartásokból jellemvonásokra való következtetés, a tapasztalati jellemből a jellem rejtett magvának: az alapjellemnek kihámozása is már metafizika. A fajlélektan és a metafizika közt szükségszerűen uralkodó érdek-közösség következtében szükségessé válik a fajlélektan bölcseleti megalapozása. Erre a most következő két lélektani fejezet letárgyalása után kerül sor.

A VALLÁS ÉS A FAJ VISZONYA AZ ÖRÖKLÉSLÉLEKTAN TÜKRÉBEN.

Mi volna a faji vallás lehetőségének örökléslélektani feltétele?

Ha a faj fogalma csak a *testi* sajátságoknak, a fajtabélyegeknél összességét foglalná magában, egyáltalán felvethető sem volna a vallás és a faj viszonyának kérdése. Hogy valakinek szőke-e a haja vagy barna, kék-e a szeme vagy fekete, hosszú-e a koponyája vagy rövid, magas-e a testalkata vagy alacsony, mindez nem lehet jelentőséggel az egyedet a verség köteleivel összefűző faj vallására. Hogy a vallás és a faj kérdését fel lehessen vetni, ehhez nem elégséges egyszerűen a *lelki* átöröklés ténye sem, hanem ezen túlmenően szükséges, hogy a fajra jellemző öröklődő lelki tulajdonságok között legyenek olyanok, amelyek fajszerű vallás kialakulásához vezetnek. A faji gondolat rajongói az összes vagy legalábbis a legfőbb lelki képességek örökölhetőségét vallják és ezen az alapon követelnek faj szerű vallást és erkölcsöt. Ezzel a messzemenő és elhamarkodott követeléssel szemben szükséges a lelki átöröklés kérdésével foglalkozó pszichológia ítéletét felvonultatnunk. A főkérdés itt az, hogy az örökléslélektan tud-e felmutatni *olyan* öröklődő lelki tulajdonságokat, amelyek a vallás kialakítására döntő jelentőségűek és így szükségszerűen bontakoznak ki, aminek következtében szükségszerűen, elkerülhetetlen törvényszerűséggel határozzák meg valamely faj vallási képét.

A lelki örökléskutatás nehézségei.

A lelki átöröklés¹ felderítésére leggyakrabban alkalmazott és legegyszerűbb módszer a családi statisztika. Ezen a téren

¹ F. Lenz: Die Erblichkeit der geistigen Begabung. Lásd Baur—Fischer—Lenz: Menschliche Erblichkeitslehre und Rassenhygiene. München, 1927. 3. kiadás. 1. kötet, 470—583. — F. Galton: Hereditary

Galton végzett először (1869)¹ úttörő munkát. Majd utána mások² ismételten is szorgos vizsgálat alá vették a szülők és a gyermekek között fellépő lelki hasonlóságokat. *Az öröklés-lélektani családkutatás és a pszichológiai ikerkutatás eredményei* beigazolták a mindennapos élet gyakori tapasztalatát, hogy az elődök és ivadékok tipikus lelki vonásai nemzedéksorokon keresztül újból és újból megegyező módon fellépnek a lelki-szellemi élet különböző területein, így az értelmi képességek, az érzelmi élet, a temperamentum, az ízlés, a tehetségnek valamilyen iránya és foka tekintetében. Különösen könnyen nyomom követhető az elmebetegségek különböző fajtáinak és a szellemi-erkölcsi *kisebbrendűségnek* öröklésvizsgálata egyes terhelt családokban. Ismert példa a Juke⁴ és a Kallikak⁵ család (álnevek!) öröklésmenete, amelyben több nemzedéken keresztül számos családtagon jelentkeztek a szellemi és erkölcsi terheltég szomorú esetei. Feltűnő volta miatt szintén könnyen megfigyelhető *az átlagból kiemelkedő szellemi-lelki kiválóság*. Így a zenei tehetség⁸ a híres muzsikusk családok számos tagjában nemzedékeken keresztül ismételten felbukkan (pl. a Bach-család). Mint a zenei tehetség, épúgy a matematikus tehetség⁷ is kevészámú öröklés-

Genius. London, 1869. — W. Scheidt: Die Träger der Kultur. Berlin, 1934. — U. Josefowici: Die psychische Vererbung. Leipzig, 1912. — R. Sommer: Geistige Veranlagung und Vererbung. Leipzig, 1919. — J. Báron: Begabtenforschung und Vererbungsforschung. Braunschweig, 1927. — Fr. Reinöhl: Die Vererbung der geistigen Begabung. München, 1939. 2. kiadás. — J. Frischeisen—Köhler: Das persönliche Tempó. Leipzig, 1933. — Somogyi József: Tehetség és eugenika. Budapest, 1934. — Egyéb irodalom a következő jegyzetekben.

¹ F. Galton: Hereditary Genius. London, 1869. 379. — F. Galton: Inquiries into Human Faculty. London, 1883.

² Thorndike: An Introduction to mental and social measurements. Newyork, 1904. — H. H. Goddard: Die Familie Kallikak. Manns Pád. Mag. 1393. Langensalza, 1934. — Josefowici: i. m. — Möbius: Über die Anlage zur Mathematik. Leipzig, 1900. — O. Rolsch: Das Ahnenerbe in der Persönlichkeit. Altenburg, 1921. — W. Scheidt: Einführung in die naturwissenschaftliche Familienkunde. München, 1923. — Sommer: i. m. és Familienforschung, Vererbungs- und Rassenlehre. Leipzig, 1908.

³ E. Rudin: Studien über Vererbung und Entstehung geistiger Störungen. 1916.

⁴ Dugdale: The Jukes. Newyork, 1884. — Estabrook: The Jukes in 1915. Washington, 1916.

⁵ H. H. Goddard: Die Familie Kallikak. Langensalza, 1934.

⁶ O. Feis: Studien über die Genealogie und Psychologie der Musiker. Wiesbaden, 1910. — V. Haecker und Th. Ziehen: Zur Vererbung und Entwicklung der musikalischen Begabung. Leipzig, 1923. — J. A. Mjón: Die Vererbung der musikalischen Begabung. Berlin, 1934

⁷ P. J. Möbius: Über die Anlage zur Mathematik. Leipzig, 1907.

tényezőtől függ és ezért megnyilvánulása a tehetséges családok tagjai közt könnyen jelentkezik (Bernouilli-család; Bolyai Farkas és fia, János). Aránylag elég sikerrel figyelhető meg a festő- és szobrásztehetség (Tiziano-család), az államvezető és hadvezéri (Ptolemaiosok), továbbá a technikai és gazdasági tehetség (Krupp- és Siemens-család). Egyébirányú szaktehetségek és szellemi kiválóságok több örökléstényező összetevéséből erednek, ezért csak nagyfokú kiválóság esetében szembe-tűnők (Darwin-család; Pauler Ákos családja).¹

Az átlagos tehetségek átöröklésének megállapítása már nagyobb nehézségbe ütközik. Egyrészt közepszerűségük miatt nem annyira szembe-tűnők, másrészt pedig nem könnyű eldön-teni, hogy öröklésadottságból vagy környezethatásból erednek-e. A gyermekek, szülők, nagyszülők és esetleg további elődök bizonyítványainak összehasonlítása a valóságot eléggé meg-közelítő eredményt adhat a közepes tehetségek átöröklésének megállapítására. Természetesen az iskolai bizonyítvány magá-ban véve nem megbízható tükörképe a tanuló tehetségének. A tanító alanyi ítéletén kívül a tanuló részéről a legkülönbözőbb körülmények együtthatása is befolyással lehet az osztályzatra. Peters² nagyszámú eset vizsgálatával igyekezett kiküszö-bölni az iskolai bizonyítványokban rejlő hibaforrásokat és a jegyek egybevetéséből azt találta, hogy általában a gyermekek annál jobb jegyeket kapnak, minél jobbak voltak szüleik bizo-nyítványának jegyei. így az iskolai bizonyítványok összehason-lítása útján sok hibaforrásuk ellenére is bizonyos összefüggést lehet észlelni a nagyszülők, szülők és gyermekek tehetsége közt.

Nem szabad azonban szem elől tévesztenünk, hogy még a kiváló tehetségek öröklésére vonatkozó megfigyelések sem tekinthetők szigorúan vett tudományos bizonyítéknak, hanem csak a lelki átöröklés tényéről szóló mindennapos tapasztalást és megfigyelést megerősítő igazolásnak. Tehát a családkutatás-ból csak azt lehet megállapítani, hogy *van* bizonyos lelki átörök-lés. Ezen a téren a tulajdonképpeni tökéletes és döntő bizonyí-tékot a *pszichológiai ikerkutatás* szolgáltatja.³

¹ A tehetséges magyar családok öröklésvizsgálatával foglalkozik Leidenfrost Gyula: Rabok vagyunk vagy szabadok? Pécs, 1927.

² W. Peters: Die Vererbung geistiger Eigenschaften und die psychische Konstitution. Jena, 1925.

³ Wingfield: Twins and orphans. London, 1928. — H. H. Newmann: The biology of twins. Chicago, 1924. 2. kiadás. — O. Frhr. v. Verschuer: Zwillingsforschung und Vererbung beim Menschen, Zeitschrift für Zwillingsforschung, 1930. — Ch. Ecke: Erbcharakterologische Zwillings-untersuchungen, Zeitschrift für angewandte Psychologie. 1939. 82. füzet.

Hogy a lelki jelenségek mekkora mértékben írhatók az öröklésadottság vagy a környezethatás javára, ez a kérdés a lélektani öröklésvizsgálat egyik legbonyolultabb területe. Az azonos kedvező vagy kedvezőtlen *környezethatások* egész sora is nagyban hozzájárul a szülők és a gyermekek szellemi teljesítő-képessége között észlelt párhuzam létrejöttéhez. A szülők anyagi helyzete, társadalmi állása, bizonyos szakirányú érdeklődése erősen meghatározza a gyermek nevelésének irányát. A családban uralkodó eszmények, szokások, hagyományok és célok, a családtagoknak, főképpen a szülőknek serkentő példája mély nyomokat hagynak a fejlődő gyermeki lélekben és hasonló irányú teljesítmények felé ösztönzik a gyermek törekvését. Az egyes foglalkozási ágakhoz (pl. földművelés, halászat, ipari pályák, katonáskodás) szükséges külső feltételek is (földbirtok, vízparti lakás, a család tulajdonában lévő gyártelep stb.) már előre meghatározzák az utód foglalkozását, «öröklődő» hivatás-hajlamát.

A szülők és a gyermekek hasonló lelki-szellemi tehetségét nem lehet tehát egyszerűen öröklésadottságból eredőnek tekinteni» hanem a kedvező vagy hátráltató környezethatásoknak is nagy jelentőséget kell tulajdonítani, sokkalta nagyobbat, mint amekkora a testi jegyek öröklésében mutatkozik.

Az átöröklés és a környezethatás viszonyának vizsgálatát¹ még nehezebbé teszi az a körülmény, hogy e viszony meghatározása lelki téren sokkalta bonyolultabb feladat, mint a testi sajátosságokra vonatkozólag. A testi jegyek, a fajtabélyegek ugyanis készen állnak a megfigyelés, mérés számára; a lelki sajátosságokat viszont nem lehet rögzíteni, mert a lelki összefüggések mint folyamatok időben jelennek meg és tűnnek el a *megfigyelésre* berendezkedő szemlélet elől. A különféle környezethatásoktól és helyzetektől függő változékonyságuk miatt teljesen *azonos módon sohse térnek vissza*. A lelki sajátságok soha sincsenek «készen», hanem mindig fejlődnek, alakulnak.

Az öröklésadottság és a környezethatás arányának vizsgálatában merül fel egyéb nehézség is. A testi jegyeknek «viszonylagos önállósága» van.² A faji különbségek megállapítására szolgáló testi jegyek, a fajtabélyegek egymástól elkülönülve is felismerhetők hibridöröklés esetén. Bár Eickstedt szerint a plazma

¹ H. Hoffmann: Charakter und Umwelt. Berlin, 1928. — W. Hellpach: Geopsyche. Die Menschenseele unterm Einfluss von Wetter und Klima, Boden und Landschaft. Leipzig, 1935. — C. Gladys Schweisinger: Heredity and environment. Newyork, 1933.

² B. Petermann: Das Problem der Rassenseele. Leipzig, 1935. 124.

egységesítő hatása összhangba hozza a hibridjelenségeket,¹ ennek ellenére a fajtabélyegek megmaradnak egymástól való függetlenségükben. Lelki téren a részjelenségek ilyen körű függetlenségéről szó sem lehet. *A lelki megnyilvánulások oszt-hatatlan egységbe fonódnak*, vagyis az egyes mozzanatok belső strukturális összhangba olvadnak össze, ahogy azt a lelki struktúrafogalom bővebb ismertetésekor nemsokára látni fogjuk.

Ha a lelki sajátságokat az öröklésben *zárt egységnek gondolt «tehetségekre»* (pl. zenei, matematikus stb. tehetségre) vagy karakterisztikus, éles vonalakban jelentkező és állandónak hitt «tulajdonságokra» (pl. lelkiismeretesség, tetterő, könnyelműség, bátorság, hűség stb.) próbáljuk visszavezetni, ezzel csak újabb megoldatlan kérdéshez jutottunk. *A dehetségeh) és dulajdon-ságok» ugyanis az öröklésben számos örökléstényező összetételéből és a környezethatások rákövetkező együtthatásából*, vagyis e két tényezőcsoport összetalálkozása után jelennek meg szemünk előtt, tehát távolról sem végső egységek. «Ha például zenei, matematikus és festő stb. tehetségről beszélünk, nyilvánvaló, hogy ezzel igen bonyolult sajátságokat említettünk meg, amelyeket bár a gyakorlati élet népies lélektana talán mint független és önmagukban álló elemi egységeket fog fel, de valójában ismét visszavezethetők strukturális természetű igen bonyolult és sokrétű funkció-összefüggésekre.»²

További mélyebbreható tisztázásra szorul tehát a «tehetségek» és «tulajdonságok» természete. Az örökléslélektani családkutatás, sőt még a pszichológiai ikerkutatás is csak a lelki átöröklés problémájának *előcsarnokába* vezet be. «A pusztá statisztika és családfaösszehasonlítás, amelyből kiindultunk, még egyáltalán nem 'lélektan'. Sőt az ikerelemzés adatai is bizonyos értelemben még csak a tulajdonképpeni lélektani megfontolás felületén mozognak. Mélyebb behatolásra van szükség az öröklésadottság és a környezethatás kölcsönös tisztázására.»³ A családkutatás és az iker tanulmányozása Petermann szerint csak kazuisztika, anyaggyűjtés és előfeltétel a lélek öröklődő központi területeinek, zónáinak, az ú. n. alapfunkcióknak felderítésére. Ezekből mint gyökerekből sarjad ki a «tehetségek» és «tulajdonságok» ágas-bogas lombozata.

¹ E. v. Eickstedt: Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. Stuttgart, 1934. 128.

² Petermann: i. m. 124.

³ Petermann: i. m. 165.

A lélek struktúrája és diszpozíciói.

Mi öröklődik hát tulajdonképpen? Hogy erre a kérdésre felelhessünk, szükséges az emberi léleknek mint a *lelki diszpozíciók szerves egészének* közelebbi ismerete. Lássuk azért a továbbiakban, hogy mit kell értenünk a szerves (organikus) egész fogalmán és mik a diszpozíciók.

A léleknek a struktúras lélektanban *szerves egész* fogalommal való megjelölése annyit jelent, hogy a személyiség felépítésének lényege¹ nem az egyes tulajdonságok összeszámolt összege, vagyis az egyes alkotóelemek nem mozaikszerű összetételű önálló részek, hanem *az összes* alkotóelemek «az egész személyiség-élmény belső egységében olvadnak össze»² mint a személyiség egészének önállóság nélkül való mozzanatai, amelyeknek «konkrét tartalmát elhatározó jelentőséggel éppen maga az egész határozza meg».³ A konkrét élménytartalmak és élményformák egységes egészét, vagyis a *lélek működési egységét, funkcionális totalitását* a modern lélektan a *struktúra* (szerkezet, alkat, elrendezettség) fogalommal⁴ fejezi ki. A struktúrafogalom

¹ H. Apfelbach: Der Aufbau des Charakters. Wien, 1926. — P. Haberiin: Der Charakter. Basel, 1925. — H. Hoffmann: Das Problem des Charakteraufbaus. Berlin, 1926. — G. Kerscheneiner: Charakterbegriff und Charaktererziehung. Leipzig, 1923. 3. kiadás. — L. Klages: Die Grundlagen der Charakterkunde. Leipzig, 1940. 8. kiadás. — A. Kronfeld: Lehrbuch der Charakterkunde. Berlin, 1932. — Th. Lessing: Prinzipien der Charakterologie. Halle, 1926. — A. Pfander: Die Seele des Menschen. Halle, 1933. — W. Prinzhorn: Persönlichkeitspsychologie. Leipzig, 1932. — R. Rohrer: Kleine Einführung in die Charakterkunde. Leipzig, 1934. — W. Stern: Differentielle Psychologie. Leipzig, 1921. 3. kiadás. — W. Stern: Die menschliche Persönlichkeit. Leipzig, 1918. 4 kötet. — E. Utitz: Charakterologie. Charlottenburg, 1925. — P. Hellwig: Charakterologie. 1936. — Boda István: A személyiség szerkezete. Magyar Psychologiai Szemle 1937.187—224. — Schütz Antal: Charakterologia és aristotelesi metafizika. Budapest, 1927. — Noszlopi László: Jellemlátás és jellemigézés. Budapest, 1935. — Noszlopi László: A világnézetek lélektana. Budapest, 1937. — Schütz Antal: A bölcsélet elemei. Budapest, 1940. 496—528.

² G. Ewald: Biologische und «reine» Psychologie im Persönlichkeitsaufbau. Berlin, 1932. 6.

³ Petermann: i. m. 110.

⁴ W. Burkamp: Die Struktur der Ganzheit. Berlin, 1929. — W. Ehrenstein: Einführung in die Ganzheitspsychologie, Leipzig, 1934. — F. Krueger: Über psychische Ganzheit. Neue psychologische Studien 1. kötetében (1926) 1—123. — Festschrift für F. Krueger, kiadta O. Klemm. Leipzig, 1934. — B. Petermann: Das Gestaltproblem In der Psychologie. Leipzig, 1931.

mint vezérgondolat Dilthey lélektanán¹ vonul keresztül. Dilthey struktúrájának nevezi a lelki «egész artikulációját, vagyis tagolt-ságát». Az egész-szemléletet, az egészbe-nézést előtérbe helyező újabb lélektanban a struktúrafogalom alapvető jelentőségét Krueger és Sander² dolgozta ki, adataikat pedig Petermann és Eickstedt³ foglalta össze a fajlélektan számára. Krueger szerint «a struktúra fogalmán tagolt és önmagában viszonylagosan zárt, diszpozicionális egészet értünk. A részstruktúrák is egyúttal diszpozicionális összefüggésben vannak az egész lelki-testi struktúrával». ⁴ «A lélektani struktúrafogalommal közelebbről a közvetkezőt akarjuk mondani: A lelki történések feltétele mindenkor a diszpozíciók tömbje... A lelki struktúrák ..., mint ahogy az élményeken közvetlenül megfigyelhetjük, a legkülönbözőbb mértékben egységesen tagolva vannak. Lelki részstruktúrák, pL érték- és ismeretösszefüggések, a többi azonos nemű struktúrával, sőt rendes körülmények között minden egyéb részstruktúrával diszpozicionális összefüggésben összeilleszkedve maradnak. Mindig mint tagok illeszkednek be a személyiség diszpozicionális totalitásába.»⁵

Az örökléslélektani kérdések teljes megértése végett szükséges tehát tudni, hogy a részstruktúrák nincsenek elszigetelve egymástól, hanem működésükben hatással vannak egymásra* függenek egymástól, a személyiség belső egységében illeszkednek össze mint a lelki egész önállótlán részei, úgyhogy «az egész lelki struktúra... működésével az összes részstruktúrákat»⁶; / egységbe fogja és uralkodik rajtuk. Ha ez a helyzet, nyilvánvaló, hogy *az egyes diszpozíciók nem öröklődnek egymástól függetlenül*, mint a testi tulajdonságok. Ezeknek öröklésében ugyanis az atomszerű öröklés, vagyis az egyes részek egymástól független öröklése az uralkodó.

Ha a lelki struktúra típusos magatartásmódjainak oki

¹ W. Dilthey: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitz. Ber. Preuss. Akad. Wiss., 1309—1407., 1894.

² F. Sander: Funktionale Struktur, Erlebnisganzheit und Gestalt, Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. 75 (1932), 237—260.

³ B. Petermann: Das Gestaltproblem. Leipzig, 1931. — B. Petermann: Das Problem der Rassenseele, 110—113. — E. v. Eickstedt: Grundlagen der Rassenpsychologie. Stuttgart, 1936. 23—32.

⁴ F. Krueger: Der Strukturbegriff in der Psychologie, Ber. d. 8. Kongr. f. exp. Psych. Jena, 1924. 47.

⁶ F. Krueger: Über psychische Ganzheit, Neue psychologische Studien. 1926. 119.

⁷ F. Krueger: Der Strukturbegriff in der Psychologie. Jena> 1924. 47.

tényezői után kutatunk, ahogy már az imént említettük a lelki örökléskutatás nehézségeinek ismertetésekor, nem állhatunk meg a «tulajdonságoknál», hanem mélyebbre kell hatolnunk, ahol a diszpozíciókra¹ bukkanunk. «Szorosan véve ugyanis olyasvalami mint lelki , tulajdonság⁴ nincs, hanem csak felkészültségek vannak bizonyos reakciókra. Ezeknek megjelenési formáit a népies lélektan tulajdonságoknak hívja. A fenotípusban megjelenő bármelyik tulajdonság a legkülönbözőbb diszpozíciókból keletkezhetik. A diszpozíciókat ezért a lélek állandó potenciális oki tényezőinek kell tekintenünk. Ez a legfontosabb megállapítás a fajlélektanban.»²

A *diszpozíciók* tehát lappangó felkészültségek bizonyos lelki reakciók és magatartásmódok megvalósítására, előhozására, amelyeknek minősége és mértéke belső és külső tényezőktől függ. A diszpozíciók nem mint ilyenek jelennek meg a fenotípusban, ezért ott önmagukban meg nem figyelhetők. Nincsenek ugyanis benn a lélemben kész és többé-kevésbé szilárd lelki jegyek, hanem csak — diszpozíciók, felkészültségek. Ezeknek jelenléte csak akkor állapítható meg, ha a környezethatásokkal összetalálkoznak és ekkor mint az illető személyt jellemző, éles és határozott vonalú tulajdonságok félbukkannak. A környezet ingereinek behatására lesznek a megfigyelés számára hozzáférhető reakciókká és magatartás-aktusokká. «A haragos természetű ,ok‘ nélkül nem lesz haragossá», mondja Eickstedt.³ Azonkívül a reakcióknak és magatartásmódoknak nemcsak láthatósága, hanem minősége és mértéke (mondhatnók: mennyisége) is függ a külső hatásoktól. Pl. a haragos természetű ember felindulásának színezete és foka a belső oki tényezőn, a haragos hajlamon kívül függ a külső előidéző okok különböző természetétől és erősségétől, illetve tartósságától. Más szóval, «a diszpozíciók önmagukban még egyáltalán nincsenek csak egy meghatározott működésmódra előrerendelve, hanem kibontakozásukban kisebb-nagyobb mozgásterük (Spielraum) van».³ Ép ezért «az ú. n. tulajdonságok sem szilárd, merev épületek, hanem a külső ingerekre aktív módon válaszoló, eleven lelki megnyilvánulások».³

A tapasztalat azt igazolja, hogy a «tehetségek» és a «tulajdonságok» többértelműek, ami annyit jelent, hogy köztük és a diszpozíciók között nincs egyvonalú és egyirányú vonatkozás. *A diszpozíciók nincsenek egy irányba, egy magatartásmódra rögzítve.*

¹ Irodalom 40. lap 1. jegyzetében.

² Eickstedt: Grundlagen der Rassenpsychologie. Stuttgart, 1936. 29.

³ Eickstedt: i. m. 29.

Így pl. «az alkalmazkodóképesség» mint az egyénnel veleszületett jellemtulajdonság eredhet elővigyázatosságból, becsvágyból, ügyes ravaszságból vagy jóindulatú szolgálatkészségből stb. Így tehát az «alkalmazkodóképességnek» egyszerű megállapításával még tulajdonképpen semmit sem ismertünk meg a jellemből. A diszpozíciók és a konkrét tapasztalati viselkedésmódok között fennálló bonyolult viszonylat következtében igen gyakori eset, hogy *ugyanaz a reakció a diszpozíciók különböző összetételű csoportjából származhatik.*

A diszpozíciók természetének mélyebbre hatoló vizsgálata azt mutatja, hogy *még maguk a diszpozíciók sem mint ilyenek öröklődnek*, hanem az öröklésnek anyagához csupán reakciólehetőségek, csiraszerűen lappangó képességek, kibontakozásra váró potenciák tartoznak. Vagyis a lelki fenotípusban csak tulajdonságokat látunk,¹ amelyeknek eredete különböző diszpozíciók szövevényes összetevődésére vezethető vissza; azonban ezeknél még nem állhatunk meg, hanem még mélyebbre kell íeszállnunk: a génikus öröklésadottságokhoz. A lelki átöröklésben ezért egy genotípust és *két* fenotípust kell megkülönböztetnünk. A második fenotípus a tulajdonságok színes és gazdag területe: a magatartásmódok és lelki reakciók. Az első fenotípust pedig a pszichológustól a lelki megnyilvánulásokban közvetlenül és külsőleg meg nem figyelhető diszpozíciók alkotják. Végül a genotípus az öröklődő adottságok, a génikus öröklés-elemek rejtett világa. A lelki átöröklés tehát sokrétű, kevésbé áttekinthető és hasonlíthatatlanul bonyolultabb, mint a testi átöröklés.

A diszpozíciók létrejöttéhez és így a személyiségnek és jellemnek mint lelki egységnek kialakulásához *három tényező szükséges*: az öröklődő adottságok, az anyagi és szellemi környezet-hatás és végül az emberi szabadakarat.¹ Az öröklődő adottságok vonják meg a határt, hogy mivé válhat a diszpozíció. Ezek adják meg a diszpozíció számára kibontakozása lehetőségének keretét.

¹ A. Messer: Das Problem der Willensfreiheit. Göttingen, 1922. 3. kiadás. — A. Strigl: Das Problem der Willensfreiheit im Lichte neuester Forschung. Wien, 1926. — K. Rabé: Das Problem der Willensfreiheit unter medizinischen und naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten. München, 1933. — W. Schöllgen: Vererbung und sittliche Freiheit. Düsseldorf, 1936. — Előd István: Alkatlélektani kérdések és a katolikus erkölcsstan. Budapest, 1939. — A. Jakubisiak: La pensée et le libre arbitre. Paris, 1936. — W. Steinberg: Psychologie als Wissenschaft von der Seele. Leipzig, 1937. — W. Haensel: Beiträge zur Strukturanalyse des Willens. Leipzig, 1939. — Bővebb irodalom még a 105. lapon.

A környezethatás, amelybe az ember beleszületik (földrajzi fekvés és éghajlat, a népközösség hagyományai és kultúrája stb.), továbbá bizonyos határokon belül a szabadakarat alakítja, formálja a lelki öröklésalapban gyökerező diszpozíciókat konkrét viselkedésmódoikká, jellemmegnyilvánulásokká.

A lelki diszpozíciók hármascsoportja.

A különböző diszpozíciók tartalmát, hatóerejét és hatás módját Peters¹, H. Hoffmann² és Ewald³, különösen pedig Pfahler⁴ tanulmányozta. Petermann és Eickstedt a faj lélektan számára Pfahler tanulmányait vette alapul. Ezért Petermann és Eickstedt útbaigazításával lássuk a továbbiakban Pfahler «Vererbung als Schicksal» (Leipzig, 1932) c. műve alapján, hogy a diszpozíciók létrejöttében mily mértékben szerepel az öröklésalap és a környezethatás. Pfahler értékes tanulmánya nyomán a diszpozíciók három csoportba sorolhatók. Vannak strukturális alapfunkciók, továbbá strukturális egyes-vonások és végül perifériális diszpozíciók. Mindezek működésük révén a személyiség szerves egészében összeilleszkednek. Az alapfunkciókat Peters formánsoknak, vagyis a lelki megnyilvánulások alakító tényezőinek nevezi, Petermann pedig öröklődő dinamikus központi területeknek (erbdynamische Kernsphäre).⁵

Az *alapfunkciókon* «a külvilágból beáramló történések felvételére, feldolgozására és a rájuk való reagálásra szolgáló lelki apparátus»⁶ fogalmát értjük. Ilyen pl. az érzelmi élet hajlékonysága, azonkívül a figyelem formái, továbbá a perszeveráció, vagyis «az inger megszűnte után a benyomás utórezgése, megmaradása»,⁷ végül a vitális energia, vagyis aktivitás. «Mindenek-

¹ W. Peters: Über Vererbung psychischer Fähigkeiten, Fortschritte der Psychologie. 1915. 185—382. — W. Peters: Die Vererbung geistiger Eigenschaften und die psychische Konstitution. Jena, 1925.

² H. Hoffmann: Das Problem des Charakteraufbaus. Berlin, 1926. — H. Hoffmann: Charakter und Umwelt. Berlin, 1928. — H. Hoffmann: Vererbung und Seelenleben. Berlin, 1922.

³ G. Ewald: Temperament und Charakter. Berlin, 1924. — G. Ewald: Biologische und «reine» Psychologie im Persönlichkeitsaufbau. Berlin, 1932.

⁴ G. Pfahler: System der Typenlehren. Leipzig, 1929. — G. Pfahler: Vererbung als Schicksal. Leipzig, 1932. — G. Pfahler: Warum Erziehung trotz Vererbung? Leipzig, 1935.

⁵ Petermann: i. m. 182.

⁶ Pfahler: Vererbung als Schicksal. 24.

⁷ Pfahler: i. m. 34.

előtt meg kell említeni, hogy egész csomó alapfunkció van, de egyúttal azt is meg kell jegyezni, hogy ma még egyáltalán nem állapítható meg mindaz, ami e fogalom alá tartozik, azonkívül a felismerhető alapfunkciók sincsenek még minden oldalról kikutatva.»¹ Tehát még más alapfunkciók is vannak. Működésükről elégséges annyit tudni, hogy nincsenek egymástól elszigetelve, hanem egymást át meg átjárják és egymással szoros kapcsolatban vannak. Nélkülük a lélek megnyilvánulásai nem lehetségesek. «Az alapfunkció az élet első órájától kezdve működésben van ..., magunkkal hozzuk az életbe.»²

A strukturális *egyes-vonások* azok a diszpozíciók, «amelyek csak kifejeződése, működése egy-egy alapfunkciónak, vagy a személy egységében együttműködő több alapfunkciónak.»³ Ezek a diszpozíciók is öröklődnek. Ilyen pl. «a következetességre és pontosságra való érzék»; ez oly emberek sajátja, akiknek szilárd rögzítő figyelmük és erős perszeverációjuk van.

Mindezek mellett vannak végül még *olyan diszpozíciók* is, amelyek keletkezésükben és kifejlődésükben az alapfunkciókkal csak igen laza viszonylatban állnak és a személyiségnek alapfunkció-fundamentumától a legmesszebbmenően vagy teljesen *függetlenek*. Ezekről a *Pfahler-féle negyedik örökléstörvény* így hangzik: «Nem örökölték és nem örökölhettek azok a tulajdonságok, amelyeknek kifejlődése, kiformalása egyedül a környezettől függ; ezek tehát bármilyen alapfunkció-szerkezet fundamentumán virágozhatnak. Ezek körébe tartoznak többek közt az etikai és vallási kvalitások. Csak ... kifejezésformáik (Ausprägungsform) vannak bizonyos összefüggésben a személyiség öröklődő fundamentumával».⁴

Nem merülhet fel a vallás és a faj viszonyával kapcsolatban félreértés Pfahler negyedik örökléstörvényének jelentőségére nézve. Maga Pfahler magyarázza meg *a negyedik örökléstörvény gyakorlati következményét*: «Protestáns vagy katolikus vallásosság (Frömmigkeit) a legnagyobb mértékben nevelésnek, tehát környezethatásnak eredménye. Egy primitív törzs gyermeke nem születik sem protestánssá, sem katolikussá. Hogy a protestantizmus vagy a katolicizmus személyes kifejezésformája (Ausprägungsform), a személyes vallásosságnak (Frömmigkeit) egészen egyéni, sajátos jellege mélyen az alapfunkciók szerkezetében gyökerezik, ez a tény semmit sem mond a negyedik örökléstörvény megállapításával szemben és már fentebb, a ne-

¹ Pfahler: i. m. 33.

² Pfahler: i. m. 24—25.

³ Pfahler: i. m. 25.

⁴ Pfahler: i. m. 26.

gyedik örökléstörvény kifejtésekor megemlítettük». ¹ Az «erkölcsi és vallási kvalitások» kifejlődésükben függetlenek a túlnyomóan öröklődő jellegű személyiség-fundamentumtól. A környezet befolyásától és alakító erejétől származnak. Pfahler természetesen csak példaképpen említi, hogy a katolikus és protestáns vallási különbség környezethatásra (történelmi okok, nevelés) vezethető vissza. Vagyis a negyedik örökléstörvény általános érvényű és így mindenféle vallásra áll. E törvény egyetemessége alól tehát a germánok vallása sem kivétel, ami annyit jelent, hogy az északi fajú germánok nem öröklik őseiktől vallásukat, ahogy hajuk szőke színét és szemük kékségét.

A vallás és a faj viszonyának vizsgálatára vonatkozólag nem szorulnak bővebb magyarázatra Pfahlernek, a lelki öröklés-kutatás e kiváló és általánosan elismert tekintélyű művelőjének fenti megállapításai. Ezért itt nem is szükséges, hogy az önmagukban világos és határozott szavakat tovább fejtegezzük. Pfahler örökléstörvényei nem hevenyészett, elsietett kijelentések, hanem lelkiismeretes kutató munkának alapos megfontoltsággal lemért és megfogalmazott eredményei. Pfahler tekintélyére eléggé rámutat *Petermann* és *Eickstedt*. ők ugyanis fajlélektani alapelveik fejtegetése közben *Pfahler örökléstörvényeire támaszkodnak* mint kiindulópontra. Tehát Pfahler a vallás és a faj viszonyának megoldására sem egy előre megfogalmazott cél, apriórís elgondolás érdekében az ismeretlenség homályából önkényesen előrángatott szaktekintély. Annál csodálatosabb, hogy Hauer mindennek ellenére sem fogadja el Pfahler örökléstörvényét. ² Eljárása emberileg érthető, mert a negyedik örökléstörvény végzetes csapást mér Hauernek és>fa faji vallás többi élharcosának tudománytalan elképzeléseire és állításaira. Midőn azonban Hauer, a *vallástörténész* illetéktelenül elutasítja Pfahlert, a *pszichológust*, ezzel Hauer elzárja magát attól a lehetőségtől, hogy vele a fajlélektan szolgálatába állított örökléslélektan területén vitába lehessen szállni.

A Pfahler-féle negyedik örökléstörvény jelentőségének kiemelése végett meg kell még jegyeznünk, hogy a fajlélektan Pfahler megállapításánál *többet nem tud mondani* a vallás és a faj nehéz kérdésének *lényegére* vonatkozólag! Ez tehát a legfőbb megállapítás, amely ezen a téren egyáltalán felhozható.

¹ Pfahler: i. m. 29.; v. ö. még 78. és 184—198.

² J. W. Hauer: Religion und Rasse. Archiv für Religionswissenschaft. Leipzig, 1937. 81—97. — Ugyanaz: J. W. Hauer: Glaube und Blut. Karlsruhe, 1938. 159.

Az alapfunkciók szerepe a vallás kifejezésformáiban.

Pfahler negyedik örökléstörvénye szerint a vallás tartalmi meghatározottságát a faj *öröklésképpen* nem adja át ugyan nemzedékről nemzedékre, mégis van a fajnak is szerepe a vallási életben. Ezt a szerepet szintén a negyedik örökléstörvény határozza meg: csak a vallási tartalmak «kifejezésformái vannak bizonyos összefüggésben a személyiség öröklődő fundamentumával». Hogy mit kell közelebbről ezeken a szavakon érteni, azt bővebben Petermann fejt ki.

Petermann Pfahler örökléstörvényei alapján az öröklődő lelki tulajdonságokat ismertette, rátér a nem-öröklődő és egyedül csak a környezettől függő tulajdonságokra. «Ezekhez kell sorolni az összes szellemi tartalmakat, a hagyománytól közvetített összes magatartásformákat, amelyekbe az egyén beleszületik és amelyeket bizonyos mértékben szükségszerűen át kell vennie a felnőttek világába való magától értetődő belenövés, besorozódás folyamata útján; ide tartoznak pl. az összes erkölcsi és vallási kvalitások tartalmi meghatározottságai, amelyeket a szokás és hagyomány közvetít az egyénhez. Hogy e tartalmak az egyes emberben hatékonyak legyenek és szellemi világába behatolhassanak, ez a környezetbe való besorozódás folyamatától függ mint annak szükségszerű következménye. .. Mégis a személyiség öröklött fundamentumának is van itt mindenestre oly mértékben szerepe, amennyiben az öröklődő alapfunkciókkal bizonyos összefüggésben áll e szellemi tartalmak *kifejezésének módja*, továbbá az a *súly és fontosság*, amelyet a szellemi tartalmak az egyén életében jelentenek. Itt van a lélektani alap a fajnak megfelelő vallásosság (Religiositát), a fajhoz kötött tudományos irány stb., stb. követelésére.»¹

Ezek szerint a faj szerepe a vallási élet területén a szellemi tartalom felvételének és feldolgozásának *módjában* áll. Régtől fogva ismert elv: «Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis». Ez annyit jelent, hogy az öröklődő faji lelki tulajdonságok hatáskörébe csak a vallási tartalmak átélése, gyakorlati megvalósítása, tetteváltása tartozik. A faji lélektől függ az a mód és mérték, amellyel a vallási tartalmak hatóerővé válnak valamely nép történelmében, egyéni és társadalmi életmegnyilvánulásaiban. Petermann szerint: «A kulturális javak tisztán külső átvételekor a faji lélek szerepének tekintetbevétele

¹ Petermann: i. m. 188.

lehetséges, bár nem a kultúrkincs tartalmára («Was»), hanem az átvétel módjára («Wie») vonatkozólag, amellyel az a kultúrkincs behatol új hordozóinak életébe; más szóval a faji lélek hatása csak arra a *minőségre* és *élmény módra* vonatkoztatható, amelyben áll e szellemi tartalmak jelentősége új hordozóik életére.»¹

Pfahler könyvének alapvető jelentősége abban áll, hogy itt a *lelki átöröklés kérdésében igazi vérbeli pszichológus* szólal meg. A lelki átöröklésnek a faj lélektanban is felhasznált irodalma ugyanis nagyrészt orvosoktól, biológusoktól, antropológusoktól és anatómusoktól származik. Ezek kimondottan természettudományos előképzettséggel, nagyobbrészt tisztán természettudományos eszközökkel és módszerekkel dolgoznak. Lélektani megállapításukat az állat- és növényvilágban (vagy jobb esetben a kóros lelki és testi jelenségekkel foglalkozó pszichiátriában) szerzett tapasztalatokra építik fel, azért az ember vizsgálatában is testi mivoltát állítják előtérbe. Lélektani megállapításuk az egészséges ember lelkére alkalmazva csak nagyfokú óvatossággal fogadhatók el. Ezek az orvosok és biológusok jól tájékozottak lehetnek a testi tulajdonságok vagy a betegségek öröklésmenetére vonatkozólag, azonban a lelki átöröklés kérdésében nem tekinthetők igazában véve szak tekintélynek.

Midőn Pfahler a szellemi tartalmakat a legmesszebbmenő értelemben a környezethatások körébe sorolja, az átöröklés területére csak átvételük és feldolgozásuk formáját, vagyis a lelki apparátus *formális* jellegét utalja, ezt a felfogást *nyugodtan* elfogadhatjuk. Pfahler örökléstörvénye ugyanis kizárja annak lehetőségét, hogy lelki átöröklés útján a jellem minőségének különfélesége szerint neki megfelelő mindenestül *kész* vallás és erkölcs volna örökölhető. Pfahler felfogása helyet biztosít a faji sajátosságok érvényesülésének is, hisz «az alapfunkció-szerkezet» fényképezőlemezhez hasonlóan kiválaszt és színezt, egyes vonásokat elmos és tompít, másokat élesen kiemel, mindez azonban nem érinti a felvett szellemi *tartalom lényeges* vonásait.

Amit Pfahler az öröklött jellem valláslélektani hatásteréről és az *isteneszmének* ettől élesen megkülönböztetett *tartalmi* meghatározottságáról megállapít, azt a lelkipásztori tapasztalat is csak megerősítheti. Senki sem tudhatja azt jobban, mint éppen a lelkipásztor, hogy az egyes embereknek egyéni vallá-

¹ Petermann: i. m. 191.

sos magatartását mennyire meghatározza öröklött aJapjellemük. Ezért a lelkipásztori tapasztalat egyetért Pfahlernek ezzel a megállapításával: «Minden hatásos lelkipásztorkodásnak előfeltétele: annak a ténynek elismerése, hogy az öröklött sors meghatározza az embernek az istenivel való találkozási módját is és ezzel adva van ennek a találkozásnak, nem azonban magának az isteneszmének relatív jellege».¹

Hauer és Rosenberg nemcsak valamely faj és egyed vallását, hanem *erkölcsét* is öröklésből származó és ekként szükség-szerűen kibontakozó, fajonként különbözően meghatározott adottságnak veszi. Kretschmer, a híres marburgi pszichiáter elítéli azt a felfogást, amely nemcsak különböző faji öröklés-alapról akar tudni, hanem ezen túlmenően a tulajdonképpeni erkölcsi értékeket is *már öröklés-szerűen kész* adottságnak tartja.² Mint Pfahler, épúgy Kretschmer is arra a megállapításra jut, hogy csak bizonyos reakciókra való hajlamokat és diszpozíciókat öröklünk (ilyen pl. az ingerlékenység, az absztrakt vagy konkrét gondolkodásra való hajlam, az egyéni pszichikai tempó, stb.), nempedig kész jellemtulajdonságokat, mint pl. fősvénység, gög, nemeslelkűség, egyeneslelkűség, stb.³

Korunkban az örökléstan megállapításait népszerűsítő túlzások nagyfokú letörtséget, *letargikus megadást* növeltek nagyra széleskörű néprétegekben. Azt a vélelmet keltették, hogy úgyis hiába minden egyéni erőfeszítés az öröklött hajlamok ellen, ha sorsát az átöröklés következtében mindenki megváltoztathatatlanul önmagában hordja. *Pfahler* napjaink növekvőben lévő *átöröklés-hipochondriájával szemben* szükségesnek tartotta a lelki átöröklés terén végzett kutatásainak rövid összefoglalásával⁴ fellépni és a lelki átöröklés tényéről a közvéleményben elterjedt, lehangoltságot keltő téves nézetekkel leszámolni. Kiemeli az öröklött hajlamok ellenére is a nevelés és önnevelés rendkívüli fontosságát. Hangsúlyozza, hogy amennyiben normális emberről van szó, semmiféle lelki öröklött hajlam sem vezet bele szükségszerűen kikerülhetetlen konfliktusok és végzetszerű bűnözések hínárjába.

¹ Pfahler: i. m. 146.

² V. ö. Rosenberg: *Mythus*. 686—7, 697.

³ E. Kretschmer: *Wurzelformen der Persönlichkeit*, *Die Umschau*, 39. évf., 1935. 177 skk.

⁴ G. Pfahler: *Warum Erziehung trotz Vererbung?* Leipzig, 1935.

Szellemi értékek adopcója.

Az áthasonítás lélektani alapja.

Pfahler negyedik örökléstörvénye és Petermannak ezt kifejítő, fentidézett szavai alapot adnak idegenből származó kulturális értékek befogadására és elsajátítására; hisz «a szellemi életmegnyilvánulások *tartalmi* meghatározottsága»¹ környezethatástól függ, vagyis nem öröklődik. Ezért hagyomány és nevelés átadhatja faj tói-fajnak. A Pfahler negyedik örökléstörvényén alapuló *adopcio-tan* kártyavárként dönti romba a faji vallás elméletét, amely szerint -a kereszténységet is mint idegen kulturális hatást el kell távolítani a német nép életéből. Hauer újabb könyvében is változatlanul azt vallja, hogy a vallási tartalmaknak is «döntő jelentőségű meghatározója a faj az egész vallástörténet folyamán».² Ennek az alapelvnek megfelelően az újpogányságnak ez az álláspontja a kereszténységgel szemben: mint idegen elem mérgez, ezért ki vele a német nép lelkéből! «Idegen lelkiség talán egyideig megütközést keltet. Ha azonban egy nép kebelében irányító szerep jut neki osztályrészüln, akkor ennek a folyamatnak nem lehet más a következménye, mint lelki ziláltság és szellemi rendellenesség, aminek hatásaképpen a nép legmélyebb erői elkorcsosulnak és tősgökeres alkotóereje felbomlik» (D. G. 237).

A túlzó fajelmélet és az újpogányság alapelve arra kötelezné a német népet, hogy *szellemi gettót* építsen magának: éljen teljesen kulturális és vallási elszigeteltségben. Ez a követelés oly helyzet megvalósítását sürgeti, amely a világtörténelemben egészen egyedülálló volna. Természetellenes voltát, kivihetlenségét nemcsak az örökléslélektan, hanem az emberiség egész kultúrájának és vallásalakulásának története igazolja.

A kultúra vándorlása a fajok között.

A kultúra története bőségesen tud adatokat felsorakoztatni annak bizonyítására, hogy valamely nép kebelében keletkezett kulturális érték egészen másfajú nép sajátjává válhatik.³ «A végső eredmény szempontjából közömbös, hogy valamely kulturális kincset egy nép mint sajátját önmagából hozza elő, vagy pedig mint más kulturális területről származó értéket

¹ Petermann: i. m. 190.

² J. W. Hauer: Glaube und Blut. Karlsruhe, 1938. 88.

³ W. Scheidt: Kulturkunde. Leipzig, 1931. 32—49.

adoptálja.»¹ «Az átvevő faj megfelelő reakcióképessége és aktív áthasonítóképessége»² következtében az idegenből származó kulturális érték adopcója, vagyis fajszerűvé válása nagyon is lehetséges. «A fajszerűség (artgemäss, arteigen) tehát nem statikus, nem ősidőktől fogva változatlanul szilárdan álló, hanem dinamikus, vagyis állandó folyamatban lévő alakulást megengedő fogalom.»²

A kultúra fajok között történő vándorlásának bizonyítására szolgáló első nagyszabású példa az őskultúrák foka után az *elsőfokú kultúrák* kialakulásának idején játszódott le. A nomád pásztorkultúrát a rövidkoponyájú (brachikefál) bélsőázsiai népek átadták a hosszúkoponyájú (dolichocefál) hamito-szemitáknak és indogermánoknak, továbbá az anyajogú földművelő kultúrát Hátsó- és Elő-India mezokefál néptengere átszármaztatta a rövidkoponyájú bélsőázsiai népekre. Az elsőfokú kultúrák körök értékeinek, teljesítményeinek és intézményeinek ez az átvitele gyökerestül idegen fajok közt történt meg, és pedig az átvitt kultúra értékállományának lényegbevágó csorbulása nélkül.³

A különböző fajok műveltségének kölcsönös asszimilációjára legjellegzetesebb bizonyíték a *nagykultúrák* (Hochkulturen) kialakulása. A nagykultúrák éppen azáltal jöttek létre, hogy különböző fokú kultúrák körhöz tartozó szellemi javak egyesültek Összehangolt egésszé hatalmas arányokban végbement kicserélődés folyamata útján. A kulturális kölcsönhatás igen élénk volt a nagykultúrák fokán. Az ókori India vagy Mezopotámia nemcsak értékeket sugárzott ki magából messze földre, hanem szívesen vett fel ilyeneket idegenből saját alkotásai közé, saját állományába. De később is újból és újból beigazolódott: nem keletkezhetik és nem állhat fenn egyetlen *nagyobb* kulturális egység sem előzet vagy idegenből vett hatás nélkül. A kultúra vándorol faji különbségekre való tekintet nélkül, nem is élhet teljes elszigeteltségben. Minden kulturális fejlődés feltételez korábbi alapokat, amelyeken továbbépül. Hogy csak az emberi művelődés fejlődésének *egyik* folytatatólagos vonalát említsük: Mezopotámia hatott Krétára, Hellász műveltsége viszont nem érhető meg többek között Kréta nélkül, majd később Róma jelentősen támaszkodik görög tanítómesterének műveltségére.

Ahogy az *antik világ* kultúrája elgondolhatatlan Kelet nél-

¹ W. Scheidt: Kulturbioogie. Jena, 1930. 97.

² K. Leese: Rasse, Religion, Ethos. Gotha, 1934. 41.

³ W. Schmidt: Rasse und Volk. 191.

kül, épúgy az antik korból sok gondolat és érték torkollik bele a keresztény kultúrába. A kereszténység világkultúrává kiszélesedő erő igényével lépett fel; Átgyúrt, áthasonított sok régi értéket, de jelentős mértékben újat is hozott nemcsak a lélek kultúrájában, a lelkek újjászületése terén, hanem szószerint véve is megújította a föld színét: teleszórta művészi emlékekkel a különböző népfajok földjét. Új jogi felfogást és intézményeket, új társadalomszemléletet teremtett. Faji különbségeken felülemelkedő, átfogó, új világképet és lelkiséget ültetett el. A középkorban a *reneszánsz* szintén átlépte a fajok határait. Mindezekből az előzetekből alakult ki a mai világkultúra. Ez egyre jobban szétterjed gyorsiramu fejlődéssel az egész földkerekségre. Ennek a most kialakuló világkultúrának lényege a görög-latin alapokon továbbépítő keresztény kultúra, de viszont itt-ott kisebb mértékben beleszövődik távoli fajok kulturális hatása is. A szellemi javak adopcója tehát nemcsak lehetséges, hanem bizonyos mértékben többé-kevésbé feltartóztathatatlan is.

Az adopció-tan vallástörténeti igazolása.

Szükséges még, hogy az adopció-tant e kultúrtörténeti tények felsorolása után *vallástörténeti példakkal* is megerősítsük. Tanulmányunk befejezése előtt külön fejezetben számolunk be majd arról, hogy az *egyes elsőfokú kultúrakörökön* belül miként alakult ki egységes vallási felfogás, áttörve a fajokat elválasztó határokat, miként keresztelte fölényesen egy-egy vallási eszme diadalúttá az átöröklés útját országokon, sőt földrészeken át. Ez a jelenség ismételtén felbukkant később is a vallástörténet folyamán. Éppen *az indogermánok vallástörténetének* bemutatásakor több adopciós esetet figyelhetünk majd meg.

Már egészen a történelmi időkben folyt le a manapság is fennálló nagy *világvallások* elterjedése a legkülönfélébb fajok között. Az *iszlám* nemcsak az orientális faj körében terjedt el, nemcsak az előázsiai fajú törököket számlálhatja hithű követői közé, hanem gyökeret vert a dinári fajú délszlávok közt, otthon van Kínában, sőt magáénak vallhatja többek között Elő-India lakosságának hetvenhétmilliót kitevő részét. Azonkívül köztudomású, hogy milyen eredményesen terjeszti tanait napjainkban is főképpen a négerék között.

Az eredetileg árja nyelvkörből származó *buddhizmus* Indiából kiindulva, Tibet, Mongólia, Kína, Korea, Japán és Hátsó-India földjét hatotta át egészen Jáváig. Igaz ugyan, hogy itt-ott tanításában alaposan megváltozott a hosszú diadalúttá

során. Más pl. a japán amida-buddhizmus, mint indiai eredetije. Kétségtelen viszont, hogy *nem faji okok* készítették a buddhizmust tanainak sokszor lényegbevágó megváltoztatására. Hiszen már eredeti mivolta a kezdet kezdetén tartalmazta a rá annyira jellemző lágy, ernyedt lazaságot és energiátlanságot. Elve volt minden népbe való behatolásakor: hajolni, de nem törni. Megalkuvást tanúsított minden népvallás iránt. Nem támasztott ellenállást a vele és egymással is ellentétes vallási elemek beáramlásával szemben. Lágy pesszimizmusának (= nem bánni semmit, nem bántani senkit és semmit) türelmességéhez híven járt el terjedésekor. Így vált lehetségessé, hogy ugyanaz az egyén egy személyben egyformán követője Kínában Kong-fucének, Lao-cének és Buddhának az élet különböző alkalmi és szükségletei szerint. Ugyanez áll Japánban a sintoról, a konfucianizmusról és a buddhizmusról.

A buddhizmus hitelvi energiátlanságával és megalkuvásával szemben *a katolicizmus*, ahogy már neve is mutatja, egyetemesség — a hitegység változatlan érvényrejuttatása a vallási élet megnyilatkozásának különböző népi-faji veretű kifejezésformái közepette. Egyetemességének egyáltalán nincs ellenére, hogy külön német, olasz, francia, spanyol, magyar, lengyel vagy kínai katolicizmus alakul ki. Sőt éppen az bizonyítja erejét és tökéletességét, hogy a hitegység megóvásával tud közel-férkőzni mindenegyres nép lelkéhez; és pedig oly mértékben, hogy vele egybeforrva lehetővé teszi a különböző népek lelki színeivel átszótt vallásosságnak gazdag sokféleségét. A *protestantizmus* viszont a kereszténység Alapítójának hitegységet óhajtó (Ján. 17.) szándékától eltérően az anyaegyházból kiszakadva nem kerülheti el keletkezésében már jelzett sorsát: további folytonos szétbomlását tekintély erejű vezetőség hiányában, tehát — sokszor egészen nyilvánvalóan — *nem faji okokból*.

A felsorolt példák ékesen szóló bizonyítékai tételünknek: megvan az emberiségben a vallási egyetemességre törő vágy és az ú. n. vallási zsenik áttörik a faji korlátokat.

Mi a német szellemi gettó követelésének bölcseleti alapja?

Mikor Hauer minden lényeges idegeneredetű hatást kizáró faji kultúrát és faji vallást követel, ezzel a felfogásával erősen emlékeztet Spenglerre. Spengler szerint a kultúra (egyiptomi, kínai, ind, antik, arab, nyugati) önálló organizmus, zárt egység, autonóm életű rendszer, és pedig olyannyira, hogy még csak hatásokat sem vehet át más kultúra, értékállományából. A kultúrának ezt a monadikus felfogását az egyes kultúrák közt ural-

ködó sokrétű kölcsönhatásról és eleven történeti összefüggésekről tanúskodó tapasztalat világosan megcáfolja.

Ebben a fejezetben a szellemi javak adopciónak lélektani és rövidre fogott történeti igazolását adtuk; a vérvallás bölcséleti bírálatával foglalkozó fejezetben pedig ki fogunk térni majd részletesebb *bölcséleti* megalapozására, — szemben Spengler és Hauer egyoldalú kultúra- és történetbölcséletének felfogásával.

¹124., 129—130. lapon.

VÁLTOZATLAN ÖRÖK FAJI LÉLEK?

A faji lélek feltételezett állandósága és a faji vallás igénye.

Hauer, Rosenberg és társaik a faji vallás követelését arra az állításra alapítják, hogy a faji lelki tulajdonságok évezredekken keresztül változatlanul megmaradnak és ezért minden fajidegen kultúrhatást, így a kereszténységet is lerázva, szükségszerűen jelentkeznek a faji vallás igényével.

Hauer az egész német történelmet a «német hit» és a kereszténység szakadatlan küzdelmének látja, amely azonban csak egyik, bár nagyon jelentős szakasza a szemita és az indogermán szellem küzdelmének: «Az előázsiai-szemita és az indogermán világ között évezredekken keresztül tartó harc közepette a germán-német szellemnek a kereszténységgel mint idegen vallással folytatott küzdelme egészen különleges helyet foglal el» (D. G. 23). Hauer szerint ugyanis alig térítették át erőszakkal a germánokat a kereszténységre, máris megkezdődött vele szemben Észak ellenállása. Ez még először tudatalatti forradalomban nyilvánult meg és Eckhart Mester misztikájában csúcsonyult ki (D. G. 26). A «német misztika ... az ősnémet lélekből született» (D. G. 27). Eckhart a keresztény egyisteneszmével szemben «az emberlétnek az Istennel való közvetlen egységét» (D. G. 27) élte át és fejezte ki magával ragadó szavakkal. A tudatos forradalom a kereszténység vallási idegenszerűsége ellen a humanizmus, a reneszánsz és a hitújítás idején kezdődött meg. «A régi hit ugyanis nem halt ki, csak mély álomba süllyedt» (D. G. 28), amelyből a humanizmus és a reneszánsz áramlata újból öntudatra keltette azáltal, hogy visszaszerezte a germán lélek «vallási világhozköttöttségét, a kozmoszszal való kapcsolatát, a természet isteniségébe való elmerülést». A hitújítás pedig «az önálló lelkiismeretet mint a hit kérdéseiben elhatározó jelentőségű erőt hódította vissza, miután már Eckhart az indogermán szellemre jellemző, magától értetődő bátorsággal keresztülvitte, hogy minden tekintéllyel szemben

saját vallási ítélőerejére támaszkodják)? (D. G. 29). A fölvilágosodás az értelem jogáért szállt síkra; Nagy Frigyes viszont felismerte a germán-német erkölcsiség alap oszlopait: a becsület és a kötelesség eszméjét. Végül a német idealizmus «az előázsiaiszemita kereszténységet végérvényesen legyőzte a német népben*) (D. G. 30). Goethe indogermán vallásosságból élt; Schiller és Kleist, Korner és Arndt, Schlegel és Jahn, Kant és Schopenhauer, Wagner és Nietzsche, és még sokan mások derekasan hozzájárultak a kereszténység belső leküzdéséhez. A külső leszámolás teljessé tétele a mi korunk feladata.

Ennek a hosszantartó küzdelemnek feltétele «az ősrégi germán-német akarat» (D. G. 17), a szemita szellemmel évezredekken keresztül küzdő indogermán faji lélek, amely az idő múlásának, az indogermán népek vándorlásainak és a környezetnek befolyása ellenére is a faji alapban (Mutterboden) gyökerezetten eleven maradt (D. G. 12).

Rosenberg még szemléltetőbben és erőteljesebben fejezi ki a faji lélek állandóságának tételét. A legfőbb germán isten, «Odin mint az északi fajú ember lelki őserőinek örök tükörképe ma is épúgy él, mint 5000 évvel ezelőtt. . . Ugyanez a lélek nyilatkozik meg újból a szabad, nagy keleti gótokban, a jámbor Ulfilasban ... a középkori lovagokban és a nyugati nagy misztikusokban s köztük a legnagyobbban, Eckhart Mesterben Ugyanez a lélek, amely egykor Odint szülte, megújultan fellevenedik Nagy Frigyes poroszaiban . . . Goethében. Ebből az álláspontból kifolyólag mélységesen jogos az az állítás, hogy egy északi hősrége, egy porosz katonai induló, egy Bach-szerzemény, egy Eckhart-predikáció, egy Faust-monológ csak különböző megnyilvánulása az egy és ugyanazon léleknek, ugyanazon teremtő akarat alkotása mindez, örök erők, amelyek először Odin neve alatt egyesültek s az újabb korban Nagy Frigyesben és Bismarckban öltöttek alakot» (Der Mythos des 20. Jahrhunderts, München, 1930, 679—680). Mivel «a világtörténelem a fajok története» (Mythus, 628; 2), azért az új faji világszemlélet felpattantja a történelem rejtélyeinek zárát és megmutatja, hogy a történelmi küzdelmek és feszültségek mélyén valójában milyen rejtett erők viaskodtak elkeseredetten egymással. Az egész német történelmen keresztül az erők rengésében a germán léleknek faj szerű «pozitív kereszténységei küzdött az idegen kultúrtalajról behozott «sémi-római» negatív kereszténység fertőzése ellen (Mythus, 215).

Rosenberg szerint tehát az ősök örök lelke a németség történelme folyamán újból és újból feltör a ráakott idegen kultúr-

hatások rétegei alól és követeli fajszerű jogait vallási téren is a «szír-zsidó» eredetű mérgezési folyamat végleges leküzdése céljából.

Hauer és Rosenberg a költői képzelet színes gazdagságával és lelkesülttségével az északi faj szeretetének elfogultságában túlegyszerűen képzelel el a faji lélek állandóságát. Az általuk vallott lelki állandóság, vagyis a lelki tulajdonságoknak öröklődő változatlansága *nem vonatkozhatik* a faj lelkivilágának *egészére*, hanem az örökléslélektan nyelvén szólva, csak az alapfunkciókra, amelyek t. i. öröklődnek. A vallási kvalitások pedig Pfahler szerint nem tartoznak az alapfunkciók hatáskörébe, hanem a perifériális diszpozíciókhoz, amelyek viszont nem öröklődnek. Az örökléslélektan e megállapítása következtében nincs alapja Hauer és Rosenberg fenti követelésének. Az öröklődő alapfunkciók és a nem-öröklődő perifériális diszpozíciók ugyanis össze nem téveszthető két külön terület. Tehát *a faji lélek feltételezett állandóságából nem vezethető le a faji vallás követelése*.

Ezért csak *mellékes jelentőségű* az a további kérdés, hogy csakugyan van-e a fajnak évszázadokon, sőt évezredekken keresztül nyomon követhető lelki állandósága. Hauer és Rosenberg a német évezredek múlt eszmeáramlataiban és vezető személyiségeiben fel-feltörő lelki azonosságot vél felfedezni. Ez a lelki folytonosság *valóban a faji lélek állandóságából* ered? Vagy kulturális hagyomány, tehát környezethatás folyamánya? Eddigi fejtegetéseink részletesen feltárták, hogy mily rendkívül nehéz feladat a faj öröklődő lelki vonásainak és a környezethatásnak szétválasztása. Éppen ezért nem tarthat számot tudományos elismerésre Hauer és Rosenberg merész vállalkozása, amely a német évezredekről elnagyolt vonásokkal áttekintő lelki képet fest. Másik kérdés, hogy a «német hit» koronatanúiként felsorolt szellemi mozgalmakban és kiváló személyiségekben *csakugyan meşvölt-e* az az összekötő rokongondolat, amelyet Hauer a «német hit» előzményének tekint. Ennek a kérdésnek eldöntése vallástörténeti és részben bölcsellettörténeti feladat, azért rá csak később¹ kerül sor. Itt most csupán a faji lélek állandóságának kérdésével foglalkozunk a fajlélektan területén.

Az előző fejezetben az alapfunkciókon keresztül vizsgáltuk a vallás és a faj viszonyát. A kérdést az örökléslélektani vizsgálódás területén le is zártuk. Pfahler és Petermann nyomán megállapítottuk, hogy az alapfunkcióknak csak a vallási tartalmak *átélésmódjában*, cselekedetre váltásában van szerepük.

¹ 385—387, 390—392, 407 skk.

Mivel Hauer és Rosenberg a faji lélek állandóságának kérdését felveti a vallási élményekben, vagyis a vallási tartalmak átélés- és kifejezőmódjában¹ szerepet játszó öröklődő alapfunkciók észbentartásával beható vizsgálat tárgyává tesszük a változatlan örök faji lélek kérdését. Ezzel kapcsolatban azonban még-egyszer hangsúlyozottan kiemeljük, hogy a vallás és a faj problémájának *lényegéhez* nem tartozik hozzá a faji lelki tulajdonságok állandóságának vizsgálata.

Hauer és Rosenberg fent ismertetett álláspontjából levont kérdésünk a faj lélektan nyelvén kifejezve így hangzik: *ugyanazok az alapfunkciók működnek-e közre ma is a germánság vallási élményeinek kialakításában, amelyek másfélezer év előtti időkben jelen voltak az ógermán vallási tartalmak élményeiben?* Hauer és Rosenberg elgondolásának megfelelően erre a kérdésre igennel kellene felelni. A faj lélektan viszont az erre a kérdésre adható feleletül elibénk tárja az öröklődő lelki változatosságoknak, a lelki idiovariációknak tekintetbe vételét. Ezek viszont a faji lélek állandósága alatt megingatják a talajt. Ily módon a germánság «ősakarataról» (Hauer) és az örök germán lélekről (Rosenberg) alkotott elképzelések elveszítik valóságosságukat. A fajlélektani kutatások egészen más megvilágításba helyezik a faji lélek állandóságának kérdését, mintahogy azt a faji gondolat rajongói, így Hauer és Rosenberg is elképzelik, ők ugyanis, midőn a germánság évezredes ősakarataról szólnak, nem veszik figyelembe, hogy lelki idiovariációk is vannak. Lássuk tehát, hogy a fajlélektan mit tud mondani a lelki idiovariációkról. Ezen az alapon pedig állapítsuk meg, hogy fenn tartható-e a faji lélek évezredekkel dacoló, örök változatlan állandóságának rajjongó állítása.

Lelki modifikációk.

A lelki átöröklés más természetű, mint a testi. Ebből pedig mint következmény előre várható, hogy a nem-öröklődő és öröklődő lelki változatosságoknak, az ú. n. lelki modifikációknak (paravariáció) és idiovariációknak is másnak kell lenniök, mint amilyenek a testi modifikációk és idiovariációk. Hogy van-e egyáltalán lelki idiovariáció, erre a kérdésre logikus következetességgel már eleve igennel kell válaszolnunk, hisz a

¹ A továbbiakban a vallási élményen Pfahler és Petermann fogalmazásának szellemében a vallási tartalmak átélésének és cselekedetre váltásának módját értjük.

testi jegyek állandósága sem abszolút, mert a környezet befolyása öröklődő, vagyis csiraplazmát érintő hatásokat tud előhozni. Fokozottabb mértékben várható lelki téren az idiovariáció a léleknek a környezethatással szemben mutatott nagyfokú engedékenysége és hajlékonysága miatt. Bár az örökléstan vizsgálati eredményei igazolják, hogy az egymásra következő nemzedékekben a faj típusos lelki vonásai megjelennek és Eickstedt szerint «ezzel a csoportlélek relatív kontinuitása biztosítva van (csoporton családot, tájtípust, népet vagy fajt értünk), ámde csak relatív ez a kontinuitás, nem csupán az itt is eleve várható mutációk miatt, hanem az egyedi léleknek a benyomások felvételére és ennek megfelelő változékonyságra való rendkívüli hajlandósága miatt is. A léleknek ezen az alakíthatóságán alapul a nevelés értelme és létjogosultsága».¹

A lelki modifikációk alapja «a lélek nagyfokú plaszticitása, amely a diszpozícióknak már ismertetett tág működési teréből (Spielraum) szükségszerűen következik. Ez áll azonos módon az egyénre minden életkorban és minden életkörülmények között..., hasonlóképpen egész embercsoportok típusos magatartására»² is. Az előző fejezetben láttuk, hogy a lélekben nincsenek kész «tulajdonságok» (második fenotípus), hanem csak kibontakozásra váró diszpozíciók (első fenotípus); sőt még a diszpozíciók sem velünk született adottságok, hanem csak mint reakció-lehetőségek, csiraszerűen lappangó képességek öröklődnek (genotípus). A reakció-lehetőségek kibontakozásának irányvonala a diszpozíciókon keresztül halad a tulajdonságok megjelenéséig. Mindehhez pedig a környezethatásoknak közreműködése szükséges, amelynek lelki téren uralkodó jelentősége sokkalta felülmúlja a testi fenotípust kialakító környezethatások szerepét. Említettük azt is, hogy a diszpozíciók kibontakozásának, akcióba lépésének irányvonala nem egy irányba van előre rendelve, hanem több irányba kormányozható, vagyis egy diszpozícióból a környezethatásoktól (és az akarattól) függően több tulajdonság, több konkrét magatartásmód is eredhet.

A környezetnek modifikációkat előhozó szerepéről az előző fejezetben már bőven szólottunk. Itt csak pár tekintélyi érvvel támasztjuk meg a mondottakat, mivel a faji gondolat rajongói a környezethatások módosító szerepének jelentőségét hajlandók erősen lecsökkenteni. Ezzel a törekvéssel szemben W. Jaensch

¹ E. v. Eickstedt: Grundlagen der Rassenpsychologie. Stuttgart, 1936. 127.

² Eickstedt: i. m. 32.

nyomatékkal hívja fel a figyelmet arra, hogy «a perisztatikus behatások a csiraanyag átöröklött adottságainak kibontakozására kimutatható módon egészen különösen mélyrehatók a lelki rétegekben, ha ez másként volna, minden nevelés értelmét veszítené».¹ Pfahler az alapfunkciók érvényesülését megköti környezethatásokról szólva, rámutat «a környezetnek az egész jellem kifeformálásában mutatkozó óriási jelentőségére».² Menghin a környezethatásnak lelki idiovariációkat is létrehozó szerepét ismételtén vallja, ezért a modifikációk keletkezésével kapcsolatban «sem állhat fenn kétség a környezetnek az embercsoportok szellemi arculatán módosító rendkívüli nagy jelentőségéről».³ Tehát nemcsak az öröklésanyag határozza meg a jellemet, hanem Peters szerint inkább «a tulajdonságoknak az adottságokból sarjadó kifejlődésére . . . a környezetnek elősegítő vagy hátráltató mozzanatai mértékadó. Az adottságok a környezethatás által különböző fokban fejlődhetnek ki, némelyek valószínűleg különböző módon is. Az adottságok . . . többirányúak, nem egyirányúak».⁴ Somogyi szintén kiemeli, hogy a különféle környezethatások révén és az akaratnak a külső behatások felvételéhez való hozzájárulása útján miként alakul ki eredeti, elsődleges jellemképünk fölött egy másodlagos jellemkép, úgyhogy teljes jellemünk ily módon egy öröklött, velünk született rétegből és egy föléje rakódott szerzett rétegből áll.» Tehát a diszpozíciók természete már maga is alapul szolgál a széles skálájú modifikációk gazdag lehetőségéhez. Azonban a diszpozíciókból eredő nagyfokú lelki változékonyságon (variabilitás) kívül még egész sereg lelki jelenség van, amelyet mint lelki modifikációt értelmezhetünk. Ide sorolható a «lelki struktúra lassú, de feltartóztathatatlan eltolódása. Az emberi élet lefolyását az egész lelki struktúra állandó finom eltolódása kíséri.» «A különböző lelki vonások kifejeződése az élet különböző körülményeiben és szakáiban igen jelentősen megváltozik. „Más emberré lett”, mondja a népies lélektan. Tehát a lelki struktúra egész

¹ W. Jaensch: Körperform, Wesenart und Rasse. Leipzig, 1934. 83.

² G. Pfahler: Vererbung als Schicksal. 61.

³ O. Menghin: Geist und Blut. Wien, 1934. 2. kiadás. 46.

⁴ W. Goetz, E. Kretschmer, W. Peters, E. Weidenreich: Rasse und Geist (4 előadás). Leipzig, 1932. 55. — V. ö. még W. Hellpach: Psychologie und Umwelt. Berlin, 1924. — H. Hoffmann: Charakter und Umwelt. Berlin, 1928.

⁵ Somogyi József: A faj. 123—133.

⁶ Eickstedt: i. m. 35. — V. ö. R. Rosemann: Landois Lehrbuch der Physiologie des Menschen. 16. kiadás. Berlin, 1919.

fenotípusa átalakulhat... Az egyes tulajdonságok megmásulásának szükségszerűen az egész struktúra kifejezésbeli megváltozásához kell vezetnie... Hasonlóképpen megváltozhatik az élet folyamán az öröklésadottságokon alapuló vonások kifejezésének formája is... Az életidő lefolyása közben a gyermeknek füllesztésre való hajlama az ifjú képzeletgazdagságává, a férfi kifejezőképességévé és az aggastyán csevegő kedvtelésévé alakulhat át».x Ebben az értelemben valóban igaz Háberlin mondása: «a jellem története a személy élettörténete».2

Az élet ívének hajlását végigkísérő jellembeli eltolódás végső elemzésben a belső elválasztású (endokrin) mirigyek váladékának, a *hormonoknak*⁹ hatására vezethető vissza. A testi növekedést, majd a testi erők teljes kifejlődését s végül hanyatlását a belső elválasztású mirigyek működése idézi elő.⁴ A hormonok hatása a hangulatok, érzelmek keletkezésére is nagy jelentőséggel van. Ez a tény különösen szembevetendő a kóros lelki jelenségeken és az életnek fiziológiailag döntő jelentőségű szakait (pubertás, klimaktérium) kísérő jellemváltozásokon.⁵

A hormonok a lelki modifikációk igen fontos okai. Rajtuk kívül azonban még más *anyagi természetű* okokat is megemlíthetünk. A trópusi, tengerparti, magaslati tartózkodás, általában az *éghajlati viszonyok*⁶ különféle erőhatásokat sugároznak a testi szervezetbe. Az időjárás változása (pl. a szirokkó), a légnyomás foka, a napfény ereje, a levegő páratartalma és villanyossággal való telítettségének mértéke, a hőmérséklet átlagos szintje és

¹ Eickstedt: i. m. 128.

² P. Háberlin: Der Charakter. Basel, 1925. 315.

³ A. Biedl: Innere Sekretion. 2. kiadás, 2 kötet. Berlin—Wien, 1916. — Klobusitzky: Hormonok és hormonhatások. Budapest, 1930. — Szondy L. dr.: A növekedés zavarai és a belső secretio. Budapest, 1920. — Dr. Venzmer Gerhard: A sorsdöntő hormonok. Budapest, 1937. (Fordítás.)

⁴ R. Rosemann: Landois Lehrbuch der Physiologie des Menschen. 16. kiadás. Berlin, 1919.

⁵ A. Binet: Les altérations de la personnalité. Paris, 1892. — Kraft-Ebing: Psychopathia sexualis. Budapest, 1894. Fordította Fischer József dr. — Else Croner: Die Frauenseele in den Übergangsjahren, Langensalza. 1928. — A. Hauptmann: Menstruation und Psyche. Arch. f. Psychiatrie. LXXI. 1924. 1—54. — J. Lange: Seelische Störungen im Greisenalter. M. Med. W. 1934. —J. Lange: Vortrag auf der Breslauer Tagung der Heilpsychologen. 1935.

⁶ B. Berliner: Der Einfluss von Klima, Wetter und Jahreszeit auf das Nerven- und Seelenleben. Wiesbaden, 1914. — W. Hellpach: Geopsychologische Erscheinungen. Leipzig, 1923. — E. Huntington: The Character of Races. New-York, 1925. — A. Mosso; Der Mensch auf den Hochalpen. Leipzig, 1899.

ingadozásának gyakorisága tájak szerint különböző módon van hatással az ember lelkivilágára. Az egyes évszakok időjárás-változásait bizonyos bűnöknek statisztikailag nyomom követhető, évről-évre hasonló számban visszatérő hullámmása kíséri.¹

A nagy természet különböző *tájak sajátságain* keresztül is színezi a lelki megnyilvánulásokat a szervezetre kifejtett hatások révén. Ismeretes pl., hogy a jódhiány a lelkiélet rendes folyására oly nagy hatással levő pajzsmirigy működését megnyire megváltoztatja. Bizonyos vitaminok hiánya viszont az idegrendszer működésére járhat súlyos következményekkel. Már pedig a jód- és vitaminhiány vidékek természeti adottságai (táplálkozási anyagok) szerint más és más, ezért a különböző vidékeknek a lelki megnyilvánulásokat módosító ereje is eltérő.

A lelki modifikációk *kulturális* okai között szerepelnek Eickstedt felsorolásában a nemzeti kultúra, vallás, nevelés, politikai iskolázás, mások példája, élmények, lelki megrázkódtatások és sorscsapások. A kultúra szerteáramló kihatása és erősugárzása nemcsak modifikációkat tud teremteni, hanem Menghin szerint idiovariációkat is. A szellemi hatóerők közé sorolja Menghin² az önbefolyásnak, *az akaratnak* szerepét, amely szerinte döntő súllyal hat a lelki idiovariációk kialakítására.

Lelki idiovariációk.

A modifikációt előidéző okok felvonultatásával elérkezünk ahhoz a rendkívül nehéz kérdéshez, hogy hol kezdődnek a lelki idiovariációk. Mi még modifikáció és mi tekinthető már idiovariációnak?

Menghin rámutat arra, hogy a fajismeret tudománya határozott választófalat nem tud húzni még a testi modifikáció és idiovariáció között sem. Ha pedig lelki téren merül fel a különbségtevés kívánalma, csak méginkább növekszik e bizonytalanság úgyannyira, hogy a fajpszichológusok nem is merik megkockáztatni a különbségtevést lelki modifikáció és idiovariáció között. Menghin e feladat nehézségét így tárja fel: «Miután már a testi élet területén a környezet befolyásának jelentőségét csak hatások és nem okok alapján állapíthattuk meg, ki merne még megkülönböztetni lelki idiovariációkat és

¹ Az erkölcsi statisztika csak a környezethatások erejéről számol be, de nem bizonyíthat a szabadakarat ténye ellen. V. ö. R. Michels: *Sittlichkeiten in Ziffern?* 1928.

² O. Menghin: *Geist und Blut.* 35, 48.

paravariációkat? És ki merné itt továbbá a lelki és testi faji jegyek stabilitását mint összemérhető valóságokat tárgyalni? Nem ajánlatosabb-e egyáltalán, hogy a lelkivilág finom problémáiban a növényeken és állatokon szerzett fogalmaktól inkább eltekintsünk? Ezzel egyúttal megmondottuk, hogy természettudományi módon egyáltalán nem tárgyalható az a kérdés, hogy az idiovariációk a lelki életben mennyiségileg mekkora szerepet töltenek be. Svédország lakói, akik még manapság is az északifajú vikingek fajilag legtisztább képviselői, két évszázaddal ezelőtti időkig ismételtelen rettegésbe hozták Európát, ma pedig kimondottan békeszerető nép. Lehet-e ennek a változásnak mibenlétét a «paravariáció» kifejezéssel elintézni? Vagy csak mixovariáció-e ez a folyamat, amidőn is a Finnországból beáradó vérkeveredés behatására gondolhatnánk? Nem valószínűbb-e, hogy lelki folyamatok változtatták meg e nép egész lelki struktúráját? Oly folyamatok, amelyeket szívesebben nem kényszerítene be az ember az örökléstan műkifejezései közé. És a kereszténység hatása a föld legkülönbözőbb népfajaira — paravariáció vagy idio variáció-e? — Nem kezdődnek-e itt meg újból a nevetségesség határán mozgó természettudományi túlkapások?»¹

Menghinnek e fejtegetése két fontos tényre hívja fel a figyelmet. *Először*: a modifikációk és idio variációk között lelki téren is azért nem tudunk határozott különbséget tenni, mert ezeket a jelenségeket csak mint hatásokat, okozatokat ismerjük; az idiovariációk előidéző okairól ugyanis csak igen kevés ismeretünk van. Nem tudjuk tehát, hogy hol kezdődik az idiovariáció, mit kell még modifikációnak tartanunk és mi már biztosan idiovariáció. *Másodszor*: a lelki idiovariációk vizsgálata elsősorban nem a természettudomány területére tartozik, hanem a szellemtudományokhoz, így pl. a történelemhez. A természettudomány számára a lelki idiovariációk kutatásában bizonyos ponton megvan a határ, amelyen túl «tovább nem mehet és legfeljebb a történelemtől várható feleiét»² a lelki idiovariációk keletkezésének tenyérére vonatkozólag. A történelem eseményeinek szemlélete során, midőn az idiovariációk okait kutatjuk, ahhoz a megállapításhoz jutunk el, hogy «a testi alapot huzamos szellemi önbefolyásolás, amelyben egy körülhatárolt embercsoport él, oly tartós módon megváltoztathatja, hogy a testi alap öröklődő lelki-testi reakció-formák hordozójává lesz. Ám ezzel egyúttal egy rendkívül fontos tényt állapítottunk meg,

¹ Menghin: i. m. 48—49.

² Menghin: i. m. 47.

azt ugyanis, hogy a szellemi környezetben — a kultúrában — megvan a képesség öröklődő lelki-testi reakció-formák létrehozására. Ezek pedig semmi mások, mint idiovariációk».¹

A lelki idiovariációk tárgyalása a természettudomány területéhez (a testi örökléstanhoz) csak abban a mértékben tartozhat, amennyiben a lelki idiovariációknak testi szubsztrátumában oly terjedelmű megváltozás keletkezik, hogy a testi szervezeten keresztül működő lélek jelenségeinek állandósága is megváltozik. Ebben az esetben az örökléstan tulajdonképpen csak testi variációt vizsgál, amelynek keletkezésében közreműködhetnek nemcsak különféle kultúrhatások, hanem a természettudomány vizsgálódása körébe tartozó anyagi természetű okok is és *ennyiben* illetékes a természettudomány (a testi örökléstan) is a lelki idiovariációk kutatására. A természettudomány illetékességének e körülhatárolása után másodrendű jelentőségűvé válik az, hogy a lelki öröklődő megváltozásokat a növényeken és állatokon szerzett tapasztalatok nyomán idiovariációknak nevezzük-e, vagy e fogalom megjelölésére más kifejezést használunk. A lényeg nem a (kétségtelenül megtévesztő és bántó) elnevezésen van, hanem a fogalmon, amelynek tartalma ez: az öröklődő faji lelki vonásokban oly változás történt, amely az előző állapothoz viszonyítva szakadást, átalakulást, mássá válást jelent, vagyis a faji lélek folytonosságának megszakadása állt elő; ez pedig egyértelmű a faji lélek állandóságának megdőltével.

További nehéz kérdés, hogy tud-e az örökléstan lelki idiovariációkat előidéző anyagi természetű okokat felmutatni. Eickstedt szavaiból² az tűnik ki, hogy a hormonhatás ily oknak tekinthető. És a táj különbségek? Bár Clauss műveinek iránya azt a benyomást kelti, hogy szerinte az egyes fajok lelkiképe megváltozhatatlanul különböző és ilyenek is marad, mégis Clauss a «Die nordische Seele» c. könyvének egyik fejezetében («Seele und Landschaft: Nordland und Mittelmeerland») önmagának ellentmondva a faji lélek állandósága ellen bizonyít, midőn az északi és földközi faj lelki különbözőségét az északi táj és a délvidék hatásának tulajdonítja.

Nem lehet feladatunk, hogy az idiovariációk szellemi és anyagi természetű okainak felderítését tovább folytassuk. Hisz ezen a téren a faj pszichológusok is csak szűkszavúan és nagy általánosságban nyilatkoznak. A mi feladatunk csupán az volt,

¹ Menghin: i. m. 48.

² Eickstedt: i. m. 34—37. és 129--130.

hogy megmutassuk: *vannak lelki idiovariációk*. Ennek következtében a faji lélek állandósága tudományos alapon nem állítható.

További fontos feladat lenne még a *lelki idiovariációk gyakoriságának* vizsgálata. W. Schmidt ítélete szerint: «Bár erre vonatkozólag a kutatásnak pozitív eredményei még nincsenek, azonban feltételezhetjük, hogy a szellem nagyobb mozgékony-sága következtében ... a lelki idiovariációk gyakoribbak, mint a testiak».¹ Ezzel összefüggő másik kérdés: *mennyi idő szükséges a faji lélek mutációs megváltozásához?* Évezredek? Vagy elégséges kisebb időszak is? Előre várható, hogy ezen a ponton is a lelki öröklésadottság nagyobb mozgékony-sága és változékony-sága következtében másnak kell lennie a vizsgálat eredménye-nek, mint a testi téren. Schröder ítélete szerint: «a környezet-hez simuló, irányított kismutációk halmozódása jelentékenyen rövidebb időszakokban folyik le, mint a testi folyamatoknál és ezért a lelki öröklődő megváltozások viszonylagosan gyorsabbak és mélyrehatók».² E nézet megokolása Eickstedtnél található: «a lélek összehasonlíthatatlanul alakíthatóbb, hajlékonyabb, simulékonyabb, engedékenyebb és lágyabb»,³ mint bármelyik testi jegy. Eickstedt egész sereg környezethatással szemlélteti a környezetnek a lelki magatartásmódokban megnyilvánuló alakító erejét, majd így nyilatkozik: «Mindez mutatja az örök-lődő diszpozíciók rendkívüli plaszticitását. Ekkora fokú változé-kony-ságra való képesség és a realizációs lehetőségek ily tág tere a testi öröklés-kutatásban ismeretlen».⁴ W. Schmidt ítélete sze-rint: «Hogy a lelki öröklésadottságok változhatóságát a szel-lemi környezet előidézheti, ezt a jövőben annál kevésbé lehet majd kétségbevonni, minél inkább nyilvánvalóvá válik a kör-nyezet jelentősége a testi öröklésadottságok befolyásolására vonatkozólag».⁵

A mondottak alapján a faji lélek állandóságának kérdése-ről szerzett ismereteink a vallás és a faj viszonyára vonatkozó-lag így foglalhatók össze. Vannak lelki idiovariációk. Ezért nem vallható a faji lélek állandósága. Tehát az öröklődő alap-funkciók nem változatlan és mindörökre megingathatatlan való-ságok. Következőleg a fajlélektan megállapításai alapján nem volna állítható az sem, hogy a germánság mai vallási élményei-

¹ W. Schmidt: *Rasse und Volk*. Salzburg—Leipzig, 1935. 51.

² Ch. M. Schröder: *Rasse und Religion*. München, 1937. 140.

³ Eickstedt: i. m. 33.

⁴ Eickstedt: i. m. 35.

⁵ Schmidt: i. m. 51.

ben ugyanazok az alapfunkciók lüktetnek, mint az ősgermánokéban. Nem fogadható el tehát, hogy «Odin, az északi fajú ember lelki őserőinek örök tükörképe ma is épúgy él, mint 5000 évvel ezelőtt» (Mythus, 679).

Ha a vallási kvalitások az alapfunkciók hatáskörébe tartoznának, még akkor sem lehetne az alapfunkcióknak idio-kinetikus változékonysága miatt a faji vallás követelésével elő-állni. A faji lélek *bizonytalan és ingatag alap*, ezért nem alkalmas arra, hogy évezredes időtartamra szóló vallást lehessen ráépíteni.

Egyébként pedig a lelki idiovariáció lehetőségétől eltekintve pusztán testi szempontból sem lehet azonosságot állítani a túlnyomóan északi fajúnak tartott ősgermánok és a mai germánság között. Köztudomású ugyanis, hogy pl. a mai német-ségben igen jelentős százaléku dinári, alpesi, keletbalti elemek szerepelnek, amelyek az eredetileg északi fajúnak feltételezett germánsághoz nem tartoztak hozzá. Különben is egy nép faji összetétele már önmagában, külső faji beszivárgás útján létre-jövő kereszteződés nélkül néhány nemzedék alatt is könnyű-szerrel jelentékenyen megváltozhat egyik vagy másik erőtelje-sebben szaporodó faji eleme javára.¹ A nép faji összetételének aránya ily módon eléggé rövid időn belül is belső eltolódás folytán átalakulhat. Indokolatlan eljárás volna tehát egy ma élő nép és évezredekkel ezelőtt élt ősei között faji azonosságot feltételezni.

¹ Somogyi József: Fajtság és magyar nemzet. Budapest, 1941. 30—31.

MÁSODIK RÉSZ.

**A VALLÁS ÉS A FAJ VISZONYÁNAK
BÖLCSELETI MEGÍTÉLÉSE.**

A FAJLÉLEKTAN METAFIZIKAI MEG- ALAPOZÁSA.

A fajlélektan bölcséleti elmélyítésének szükségessége.

A faji tulajdonságok mindenekelőtt mint öröklődő *testi* jegyek jelentkeznek a külső szemlélő előtt. Mikor azt kutatjuk, hogy a faj szerepe mennyiben nyilvánul meg az ember szellemi lelkében, ezzel a kérdéssel kapcsolatban felmerül a lélek és a test egymáshoz való viszonyának problémája, amely ajlegsúlyosabb és legvitatottabb bölcséleti problémák egyike. *Bölcséleti* ez a probléma, mert «a testi és lelkif jelenségek viszonyát sohasem lehet merőben tapasztalati úton eldönteni».¹ A bölcséleti embertan története e probléma megoldásának nagyszámú kísérletéről tud. Ezek közül itt hármat sorakoztatunk fel: Descartes lélektani dualizmusát, a monizmust és az aristotelesi-szenttamási bölcsélet lényegi-egység (unió substantialis) elméletét. Lássuk mármost, hogy e felsorolt három elmélet közül melyik ad kielégítő megoldást a felvetett kérdésre: *mennyiben nyilvánul meg a faj szerepe a szellemi lélekben.*

Helyes megoldást természetesen csak az az elmélet nyújthat, amely a lélek és a test különbözőségének fenntartásával és a lélek szellemiségének megóvásával tud helyet biztosítani a lélekben a faji sajátságoknak. Bennünket főképpen az aristotelesi metafizika álláspontja érdekel: Katolikus oldalról ugyanis érthető idegenkedés és bizalmatlanság nyilvánul meg a fajlélektan fiatal tudományával szemben, amelynek nem egy avatatlan vagy túlzó művelője a kutató munka metafizikai megalapozásának hiánya miatt a lélek szellemiségét a vérnek, vagyis a faji, testi értékeknek függvényévé teszi meg. Ezért van szükség arra, hogy a faji lelki megnyilvánulásoknak biztos metafizikai alapvetést adjunk.

¹ Schütz Antal: Karakterologia és aristotelesi metafizika. Budapest, 1927. 37.

E fejezet célja a fajlélektan bölcséleti megalapozása. Különösképpen pedig: Elismeri-e egyáltalán az aristotelesi metafizika azt, hogy vannak faji lelki sajátságok? Jogosulnak tartja-e, hogy a faji testi különbözőségek alapján nekik megfelelő lelki különbözőséget állapítsunk meg? Ha igen, további kérdések: Mennyiben, milyen terjedelemben lehetséges az emberi léleknek faji jellegzete? Mennyiben uralkodik a faj a szellemi lelken?

Ezzel a bölcséleti problémával kapcsolatban felmerülnek még egyéb bölcséleti feladatok is, amelyek szintén elengedhetetlenül szükségessé teszik a faj lélektani alapkérdések metafizikai megalapozását.

a) A fajlélektan elsődleges tárgya és kiindulópontja a konkrét egyedi jellem,¹ célja pedig azoknak az egyetemes jellemvonásoknak kikutatása, amelyek valamely faji testi típus-hoz tartozó embercsoport tagjainak egyedi jellemében mint közös faji vonások találhatók fel. Az egyedi jellem úgy jelenik meg a külső szemlélő előtt mint állapotok, élmények, folyamatok, magatartások élő egysége. A jellem sokszerű és gazdag változatossága élete szükségszerűen követeli, hogy ezt a sokszerűséget valami rejtett magra, a jellemvonásoknak valami mélyebb forrására, az *éniség középpontjára* vonatkoztassuk. Mi mármost ez a rejtett mag és középpont? Tisztára empirikus ismeretekkel és módszerrel e kérdés lényegét meg nem fejthetjük. Hiszen a jellemvonások, érzések, irányulások és hajlamok rejtett középpontja és élő forrása a tapasztalati tényeken túl levő, tehát metafizikai mozzanat. Ezért a jellem magvának keresése elkerülhetetlenül valamilyen irányú metafizikai állásfoglalást tesz szükségessé, amely viszont döntő jelentőséggel határozza meg a fajlélektani kutató munka irányát és eredményeit.

b) A karakterológia alapvető kérdése: miben áll az *egyéni* jellem? mi által lesz a közösből és egyetemesből egyed? E kérdés, vagyis az *egyediesítés elvének* (princípium individuationis) kérdése a legteljesebb mértékben metafizikai kérdés, amely szintén lényegesen meghatározza a fajlélektan eredményeit. A felvetődő összes fajlélektani kérdésekre ugyanis más feleletet ad az, aki az egyedi létet az Ősvaló ösztönös önkibontakozásának, az önmagában egy Valóság megnyilvánulásának tartja, mint az, aki az egyedi létet legalább viszonylag függetleníti az Abszolútumtól.² Itt csupán az aristotelesi metafizikának az egye-

¹ E. v. Eickstedt: Grundlagen der Rassenpsychologie. 1936. 24.

² Schütz: Charakterologia. 19.

diesítés elvéről alkotott állásfoglalására térünk ki. Célunk ezzel az, hogy bemutassuk a *philosophia perennisneka* faji lelki különbözőségek végső gyökerének kiásására való *alkalmasságát*, sőt igazi rátermettségét.

Descartes lélektani dualizmusa.

1637-ben tette közzé Descartes a *Discours de la methode*-t (*De methodo*), amely az európai kultúra történetében új utat nyitott meg. Descartes-ot az újkori bölcselet atyjának szokás nevezni, de a lefolyt háromszáz év beigazolta, hogy a bölcselet számára súlyos próbát is jelentett az ő fellépése. Descartes metafizikai elveivel szétromboló ja lett az antik kor és a középkor egységes emberképének.¹ Descartes az élő, szerves testeket és így az emberi testet is a szervesetlen világról szerzett elképzelése szerint mechanizmusként, fizikai és kémiai törvényektől irányított gépezetként fogta fel. Az állat Descartes szemében «reflexgépezet». Az emberi lélek pedig Descartes bölcseletében *res cogitans*-szá, gondolkozó lényé² zsugorodik össze. A lélek és a test csak külső dinamikus összeköttetésben áll egymással. Működésük egymástól elkülönítve folyik le. A test folyamatai a lélek közreműködése nélkül is lejátszódhatnak. E felfogás értelmében az ember szellemi lelke «tiszta szellemmé» lesz, amelynek fogalma méginkább összetöporodik azáltal, hogy Descartes e szellem lényegét a gondolkozásra, a puszta rációra korlátozza. Az érzéki- és tengőéleti működések a lélektől függetlenül folynak le (*De methodo*, V.; *De homine*, c. 12—14.) a testben, mivel a lélek működéskörébe csak a gondolkozás tartozik mint a lélek jellegzetes tevékenysége. A lélek és a test különbsége Descartes elgondolásában teljes létbeli másneműséggé fokozódik, köztük csak kölcsönhatás áll fenn. «A test, amelyet Descartes a *De homine* és *Passions* c. értekezéseiben többször is *gépezetnek* nevez, teljesen elkülönül a lélektől, amellyel csak egy ponton, a tobozmirigyben van összeköt-

¹W. Schöllgen: *Vererbung und sittliche Freiheit*. Düsseldorf, 1936. 9.

² *Gogito, ergo sum*. (*Principia philosophiae*, 1644, I. 7.; *Meditationes de prima philosophia*, 1641, II.; *De methodo*, 1637, c. 4.) — *Sum igitur praecise res cogitans*. Lásd bővebben: Descartes összegyűjtött munkáit Adam—Tannery kiadásában. Párizs, 1897—1909. 11 kötet. Azonkívül Ch. Adam: *Vie et oeuvres de Descartes*. Paris, 1910. — G. Brockdorff: *Descartes und die Fortbildung der Philosophie*. Descartes. München, 1921.

tetésben.»¹ A lélek jelen van ugyan az egész testben, de sajátosképpen és elsősorban inkább csak a tobozmirigyben (glandula pinealis). Ez, mint a lélek tulajdonképpeni székhelye, a testi-lelki kölcsönhatások kicserélődésének pontja. Rajta keresztül érintkezik egymással a lélek és a test. Descartes ezzel a felfogásával felbontotta a léleknek és a testnek lényegi egységét, amelyet addig az aristoteles-szenttamási metafizika hirdetett és ezzel megszüntette az ember fogalmának belső egységét. Az ember kettős lényé lett; az «én» mint «ego cogitans» értelmi énné, vagyis puszta szellemmé sorvadt, amelynek a test csak külső tartozéka. A lélek és a test közt ily módon felállított éles szétválasztás és szembehelyezés következményeképpen Descartes követői (Geulinx, Malebranche) már a lélek és a test kölcsönös egymásrahatásának lehetetlenségét is vallották.

Nyilvánvaló, hogy akik Descartes elképzelése szerint a lelket és a testet mint két teljes magánvalót (szubstanciát) fogják fel, amelyek csak külső dinamikus összefüggésben állnak egymással, azoknak következetesen *el kell utasítaniuk* a faji testi adottságok nyomán jelentkező *faji lelki jellemvonásokat*. Azonban a lélektani dualizmus álláspontja megdől azon a tényen, hogy a lélek és a test sokszorosan és mélységesen függ egymástól, amint azt a karakterológia bőségesen igazolja. A testi-lelki szoros, belső összefüggésről, az ember természeti egységéről egyébként tudatunk is tanúskodik.

A kartéziánus embertan következményei.

Mivel a lélektani dualizmus elutasítja a faji lelki különbözőségeket, nincs értelme, hogy ezen a ponton vele tovább foglalkozunk. Annál inkább ki kell térnünk a világtól és az élettől elszakadt kartéziánus embertannak végzetes következményeire. Árnya ott lebeg a lefolyt háromszáz év bölceletén. E következmények ellenhatásaként üti fel ma fejét a vér-materializmus és a túlzó fajbiologizmus. Mindkét irány történeti előzményeinek és gyökereinek ismerete végett éppen a faji lelki tulajdonságok tárgyalásával kapcsolatban különösen is szükséges *Descartes* bölceleti embertanának következményeiről *rövid áttekintést* nyújtanunk.

A kartéziánus bölceletnek a lélek és a test viszonyáról

¹ R. Allers: Bemerkungen zur Anthropologie und Willenslehre des Descartes, a milánói Szent Szív-egyetem kiadásában megjelent «Cartesio» c. gyűjteményes munkában. 1937. 8.

szóló téves felfogása nyomán az elmúlt három évszázadban az emberről alkotott nézetekben kétféle irány keletkezett. Az egyikben a testgépezet, a másokban pedig a tiszta szellem uralkodott mint vezérgondolat. Az előző felfogás elsősorban természettudományi irányú, a második pedig egyoldalúan szellemtudományi beállítottságú, amely az emberi test iránt kevés érzéket és méltánylást mutatott.

A természettudományi irány *az asszociációs lélektanban* (Hartley, Hume és a két Mills) a lelket atomszerű elemeknek a képzetársítás mechanizmusa alapján keletkező képződményeként fogta fel. Ezzel tulajdonképpen nem tett mást, mint csupán a világmindenség mechanizmusának a descartesi természetbölcseletben vallott elvét alkalmazta a lélekre. Erre a szemléletmódra következő lépés volt *a fiziológiai lélektan*, amely a lelket a test termékének és függvényének, a lelki tevékenységeket az agy és idegrendszer működésének tette meg (Vogt, Moleschott, Büchner). Ebben az anyagelvű felfogásban az emberből a szellem már teljesen eltűnt, csak Descartes «testgépezete» maradt meg, amely e felfogás következtében «embergéppé» változott.

A második irány útja a kartéziánus szellem-fogalomtól *a spiritualizmushoz és az értelem abszolutizmusához* vezetett. A francia forradalomnak racionalizmusa, felvilágosodása, értelmistenítése Kanton keresztül Fichte és Hegel idealizmusáig jutott el. Ez az irány szinte teljesen elhanyagolta az ember testi oldalát, konkrét vitalitását és az ember «a gondolkodó Én», «a logikai idea» vértelen elvont fogalmává lett.

A testi-lelki egység felbontásával és az embernek csak testi vagy csak lelki, egyoldalú elképzelésével kiáltó ellentétben áll az ember természetes valósága. Nem csoda tehát, hogy az egyoldalú spekulációk *ellenhatásokat váltottak ki*. Ilyennek tekinthető már Rousseau szentimentális természetrajongása, az emberi erők ősi romlatlanságába vetett derülátása, majd később Goethe mély természetszeretete és életérzéke. A felvilágosodás túlzott északultúrájával szemben még erőteljesebb tiltakozást jelentett a múlt század elején a romantika, majd a század közepén C. G. Carus, a szellemesen író orvos és pszichológus, aki megpróbálta visszaállítani az ember-fogalomban a testi-lelki összhangot. Hasonlóképpen Gobineau is kultúrbölcseleti fajelméletével kísérletet tett arra, hogy a népek történetében kimutassa a testi adottságoknak jelentőségét. Bár Carus és Gobineau felhívta a figyelmet a lelkiélet fiziológiai feltételeinek komoly figyelembevételére és kutatására, szavuk egyelőre hatás

nélkül maradt a delelőjén álló Hegel-féle értelem-abszolútizmus, majdpedig az ezután következő durva anyagelvűség uralma miatt.

Csak a századfordulón tűnt ki igazán, hogy a Descartes bölcselétéből sarjadt két iránynak tévedései milyen végzetes gyakorlati következményeket rejtenek magukban.

Legelőször az anyagelvűség mutatta meg következményeit és veszítette el ezzel hitelét. Az élet «racionalizálása» és a civilizáció ragyogó technikai alkotásai ellenére a valódi belső lelki és szellemi kultúra az anyagelvű életfelfogás következtében mélyre süllyedt. A kíméletlen szabadversenyben és osztályharcban, majd az ezt követő világháború borzalmaiban és a háború utáni nyomorúságos időkben az emberi méltóság oly nagyfokú megalázása következett be, amely felkeltette a lelkek vágyódását az embert árucikként kezelő, lelketlenül kiszípolozó anyagelvűségtől és mechanizálástól való szabadulásra.

De az értelem-abszolútizmus és az intellektualizmus túlhajtása ellen is keletkezett tiltakozás, amely a vértelen emberkép elutasításával *az élet és a természet értékelését* tűzte zászlájára. Bölcséleti téren Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Dilthey «*élefa-bölcselete*» szállt síkra az «életért», szemben a 19. század eszményével, a «géppel». Midőn napjainkban Klages «a szellemet mint az élet ellenségét» (Der Geist als Widersacher der Seele, 1929—32) vádolja, szeme előtt a pusztá értelemmé, a hideg rációvá zsugorított szellem-fogalom lebeg, amely Descartes óta uralkodik a bölcséletben. «A szellem mint az élet ellensége Descartes gondolatrendszerében hatalmas és egyben romboló démonná lett, amely létrehozta ugyan a modern technika csodás alkotásait, de értük az embernek lelkével kellett fizetnie, mert az ember a technika rabszolgája lett.»¹

Napjaink érdeklődése tehát újból megtanulta értékelni a testet. A faj és vér, az egészség és életerő, a természet és a népi értékek becslése s ápolása elfordulást jelent a múlt egyoldalúságaitól. Sajnos azonban a végleteket kergető túlzás felüti fejét a fajelméletben is, amely Gobineautól Chamberlainen keresztül Rosenberg és Hauer faji vallásáig jutott el azáltal, hogy a fajelmélet rajongói a szellemet a vitális életkörbe szándékozzák levonni és a faji értékeket a szellemi kultúra (tudomány, művészet, erkölcs, vallás) értékmérőjének és legfőbb meghatározójának akarják megtenni.

¹ Schöllgen: i. m. 10.

Monizmus.

A vér-materializmus a monizmus egyik alakja. Mindazok a biológusok, akik az emberi életjelenségekben kifejezetten vagy hallgatólagosan kizárólag *csak anyagi* folyamatokat látnak, különösképpen pedig az átöröklés terén csak a kromoszómákban és a csiraplazmában székelő, pusztán anyagi természetű örökléstényezők mechanizmusáról tudnak, letagadhatatlanul vér-materializmust vallanak. Mivel azonban az anyagelvűség manapság már kevés sikerre számíthat, azért napjainkban divatosabb és nagy külső elismeréssel díjazott irány a fajbiologizmus. Ennek felfogása szerint a faj is és az egyed is testi-lelki-szellemi együttes; öröklésanyag határozza meg magát az egész embert, sőt kultúráját és történelmét is. A fajbiologizmust nem szokás ugyan anyagelvűségnek nevezni, azonban a durva vér-materializmusához hasonlóan szintén monizmus. Az embernek szándékolt testi-lelki *egységét* testi-lelki *egyféleségnek* tekinti. Nem adja meg az emberi szellem sajátos mivoltának kijáró elismerést, mert az *egész* embert a természettörvények uralma alatt álló, tisztára biológiai lénynek nézi és így a szellemet is a vitális életkörbe vonja le.

Ezt az irányt képviseli — sajnos — Eickstedt is. Fajlélektanának első lapjait olvasva, csalódással jövünk rá, hogy még ő is monista. A lélek és a test problémájáról így ír: «A személyifügnek szokásos szétválasztása fiziológiai részre mint testre és intellektuális-jellembeli részre mint lélekre mesterséges szétválasztás ... A valóságban az emberi testi-lelki lény élettani alapegység, ahogy már Spinoza hirdette monizmusával (Spinoza—Kröner: Die Ethik, Leipzig, 1910. 315. 1.). . . Az ember nem más, mint a szerves életnek időben határolt megvalósulási formája (konkretizációja). Fölötte áll a tágabbkörű konkretizáció, ez a faj, a kollektívum ... A faj mint csoport... csak fokozatilag különbözik az egyedtől és mindketten az életmindenség kifejezésformái... A testi-faji formának . . . szükségszerűen sajátos lelki-faji forma felel meg».¹

Eickstedt tehát bevallottan Spinozát követi, aki szerint a lélek és a test egy gyökérnek két hajtása, egy valóságnak két oldala. Spinoza ugyanis azt tartja, hogy egy és ugyanazon valóságnak lehetnek kontrér ellentétben álló határozományai:

¹ E. v. Eickstedt: Grundlagen der Rassenpsychologie. Stuttgart, 1936. 11.

kiterjedtség és kiterjedésnélküliség, mert «ez a kettő — Eisler hasonlatával élve — egy gömbnek konkáv, illetőleg konvex oldala csupán»!¹ Hasonló gondolat motoszkál Rosenberg fejében is, amikor a lelket így határozza meg: «A lélek jelenti a fajt belülről nézve. És fordítva, a faj a léleknek külső oldala».² Az egy gyökérszerű valóság, amelyből a kettős hajtás, a lélek és a test kisarjad, az anyagelvű monizmus szerint az anyag, a spiritualista monizmus szerint pedig a szellem. A vér-materializmus anyagelvű monizmus. Szavakkal elismeri ugyan a lelket, de benne valójában csak a test önállóság nélkül való «epifénomenon»-ját, kísérőjelenségét látja, mikor mindig csak «vérhez kötött szellemiség»-ről beszél. A monizmus tehát embertanában arra a metafizikailag tarthatatlan állításra épít, hogy egyazon dolognak ellentmondó határozmányai is lehetnek, a kiterjedtség és kiterjedésnélküliség. Ám ha e határozmányok egymással kontrér ellentétben vannak, ahogy azt Spinoza is vallja, akkor a szubstancialitás elve értelmében nem lehet ezeket mint járulékokat ugyanabból a közös szubstanciából származtatni mint a járulékok létalapjából. Amilyenek ugyanis a megnyilvánulások, külső tevékenységek és tulajdonságok, ugyanolyan neműnek kell lennie metafizikai forrásuknak és létalapjuknak: a szubstanciának is.

A lényegi egység elmélete.

A lélek és a test létegyesége.

A két különböző jellegű folyamatsort, a lelket és a testet kétségtelenül két magánvalóra kell visszavezetni. Nem úgy azonban, ahogy a dualizmus teszi, amely a lelket és a testet *teljes* magánvalónak — *substantia completa* — látja. Ha ezt a két tényezőt a dualizmus felfogásának megfelelően csak külső összeköttetés fűzné össze, akkor megoldhatatlan feladat volna a két lényegesen különböző létező egymásrahatásának, tagadhatatlanul meglevő benső egységének és egymáshozhangoltságának megmagyarázása. Ezt a feladatot megoldja a skolasztikai metafizika lényegi egységelmélete, vagy más néven információs elmélete, éspedig azzal, hogy a lelket és a testet nem-teljes magánvalónak fogja fel és köztük mint két rész-magánvaló között lényegi egységet (unió substantialist) állapít meg. Mászóval, a két nem-teljes magánvaló egy magánvalóvá, egy

¹ Jánosi József: A szellem. Budapest, 1935. 176—177.

² Rosenberg: Mythus. 2.

lényeggé egyesül, és ez az ember. A két alkotóelem között lévő vonatkozás nem külső kölcsönhatás, hanem lébeli egységből forraszó együttműködés. A lélek olyan szellem, olyan magánvaló, amelynek természete követeli a testtel való egységet. Aristoteles-Szent Tamás álláspontja szerint a lélek mint az ember formai oka a testtel mint anyagi okkal egyesülve, neki létét, emberi szervezetségét adja meg (informálja) és a két alkotóelem együtt mint egy elv működik.

Mármost e szerint az elmélet szerint lehetséges-e a léleknek faji jellegzete? Eleve igennel felelünk a kérdésre, mert a lélek és a test a létegyeség erejével és a tevékenységek, egymásra-hatások területén, mint egyetlen erőközpont, mint egy természet működik.

A lelki átöröklés bölcseleti problémája.

A faji lelki tulajdonságok öröklődnek és így metafizikai megalapozásukra irányuló tájékozódásunknak a lelki öröklés tágabbkörű problémájának vonalán kell haladnia. A további kérdés tehát: *lehetséges-e a lelki átöröklés?* Első tekintetre úgy látszik, mintha lehetetlen volna. Az emberi lélek ugyanis szellemi való és ezért nem származhatik anyagi októl, a nemzéstől, hanem csak az Istentől, aki minden egyes ember lelkét külön teremti és a megfogamzás pillanatában a testtel egyesíti.

A lelki átöröklés ennél fogva kizártnak látszik. A lélek ugyanis *a szülők lelkével nincs öröklődési összefüggésben*, mert nem a szülők lelkétől származik. A szellemi lélek ugyanis egyszerű, nem áll részekből, mint az anyag. Esztelen gondolat volna tehát az az elképzelés, hogy a szülők lelke lelki kromoszómákat és lelki géneket tartalmaz, amelyek mint örökléstényezők a fogamzáskor összeolvadva adnák az ivadék lelkének öröklésanyagát. «Az Isten szerelmére — így kiált fel W. Schmidt —, mit tudunk e tekintetben a „lelki struktúráról”? Miféle Mendel végzett itt kísérleteket és mi ezeknek az eredménye?»¹ A lánggal égő tűzről vett ismert és sokat emlegetett hasonlat sem szólhat a mellett, hogy a gyermek lelke a szülők lelkétől származnék. A láng, bár nem oszlik meg, mégis tud új tüzet gyújtani és így e hasonlat szerint a szülőknek részekből nem álló, megoszthatatlan szellemi lelkéből is szakadhatna ki új lélek, a gyermek lelke. Első tekintetre látszik, hogy a hasonlat nem bizonyíthat semmit, mert a szellemi lélektől létfokban különböző anyag világából van véve. Az összehasonlításnak

¹ W. Schmidt: Rasse und Volk. Salzburg, 1935. 39.

nincs meg a közös alapja, mert a szellemi lélek és az égés mint kémiai folyamat létbelileg teljesen különemű való.

Mivel sem testi, sem lelki csiraalap (ha ugyan egyáltalán léteznék ez az utóbbi!) a lélek eredete szempontjából nem jöhet számításba, azért a lélek nem keletkezhetik nemzés útján, hanem *csak a teremtő Isten kezéből*. Ez esetben pedig kizártnak látszik a lelki átöröklés lehetősége, mivel nincs örökségi összefüggés a szülő és a gyermek lelke között. Ezért közvetlen átöröklésről nem is lehet szó, hanem csak *közvetetről*: a lelken a vele egyesült test közvetítése útján érvényesül az átöröklés.

Az egyediesítés elve.

Az aristoteles-szenttamási metafizikában a lelki átöröklést az információs elmélet egyenesen követeli: a lélek és a test közt a forma és az anyag viszonya áll fenn. A lélek mint a test lényegmeghatározó formája átjárja a testet. A lélek és a test egymáshoz van rendelve. E két alkotóelemet lényegi egység fűzi egymáshoz.

Azonban a lélek nem általában van szabva a testhez, hanem kifejezetten *ehhez* a testhez, *ennek* a testnek sajátos diszpozícióihoz és adottságaihoz.¹ Mivel minden lélek egy meghatározott testhez van rendelve és szabva már eredetében,² vagyis teremtésének pillanatában, azért sajátos vonásainak a test sajátosságaival teljes összhangban kell lenniök.

Szent Tamás a test mennyis anyagában (matéria quantitate signata) látja az ember egyediesítésének elvét. Aristoteles szerint minden természeti létező (szervetlen anyag, növény, állat, ember) két alkotóelv összetételéből áll. Az egyik lételv a létetadó forma, amely a maga mivoltát közli a másik lételvvvel, a forma meghatározását befogadó, önmagában közömbös és szenvedőleges anyaggal. «Az anyag és forma csak akkor egyesülhet, ha mindketten alkalmasak egymáshoz, ha a megfelelően előkészített anyag találkozik ennek az előkészületnek megfelelő formával.»³ Az emberben a forma és az anyag egységét a léleknek és a testnek egysége jelenti. «A lényegi egységbe összeforrott eme két alkotóelem egymásra van utalva és egymáshoz rendelten egymást szükségszerűen kiegészíti. Ezért az emberi individuum egyediségének a lélek és a test minden egyénben

¹ Szent Tamás: Quaest. disp. de spir. creat. a 9 ad 4.

² E. Welty: Gemeinschaft und Einzelmensch. Salzburg—Leipzig, 1935. 66.

³ Welty: i. m. 65.

más és más egyéni összeforrásából kell következnie: az, ami az embei'-ség léttartalmát jelenti, létbelépésének különböző esetei alkalmával mindig újabb és más „kiadásban” jelenik meg.¹ A szubstanciális lényegi formák általában — és így az emberi lélek is — közömbösek az iránt, hogy egyszer vagy többször, ebben vagy abban az alanyban létezzenek. A forma nemcsak egy, hanem számtalan egyedben lehet jelen, vagyis megsokszorozódhat. Sok egyednek alkothatja léttartalmát (pl. egy nyomdai öntőmintával sok nyomtatványt lehet előállítani). Ezért a forma species-szerű léttartalmában nem kereshetjük az egyediesítés elvét, hanem csak az anyagban, amely a léttartalmat magába fogadja. A test. anyaga a lélekkel ellentétben mennyis határozmányok birtokosa, osztható mennyiségekből áll és kiterjedettségénél fogva alkalmas arra, hogy a léttartalmat különbözőképpen fogadja magába, aminek következtében a való ezzé a valóvá lesz és nem mássá. A kiterjedés minden testi magánvaló alaptulajdonsága és egyben végső gyökere megoszthatóságának és sokszorosíthatóságának. Amikor az egyediesítés elvét keresve azt vizsgáljuk, hogy milyen létmozzanat teszi a valót ezzé a valóvá, el tudunk képzelni két olyan valót, amelyeket mindenben teljes azonosság jellemez (pl. két egyforma ízű, színű, alakú alma). Mégis egy létmozzanatban eltérnek egymástól: az egyik itt van, a másik ott. Nem lehetnek egyszerre egy helyen. Ám a helyben-levőség, az itt-lét a mennyiség folyamánya. *Ezért tehát a mennyiségben kell keresnünk az egyediesítés elvét.*

A mennyis anyag egyediesítő, azaz jellegadó tulajdonsága következtében a természeti lények mint ugyanahhoz a species-hez tartozó egyedek nagy számban létezhetnek a nélkül, hogy a speciesre jellemző léttartalomban köztük különbség volna. A lélek, miközben egyesül az egyénileg más és más előkészületű testtel mint formabefogadó szubsztrátummal, egyedi jelleget ölt magára, mert szabva kell lennie a test sajátosságaihoz. Aristotelesnek és Szent Tamásnak az egyediesítésről alkotott felfogását feltűnő módon igazolja a biológiai és pszichiátriai ismereteken nyugvó modern karakterológia. «Az endokrin mirigyeknek, nevezetesen a nemi, pajis-, thymus-mirigyeknek az egyedi pszichére való döntő hatása ma már szinte kísérletileg ki van mutatva. Kretschmer elmélete² a részletekben vitatható és meg-

¹ Welty: i. m. 65.

² E. Kretschmer: Körperbau und Charakter. Berlin, 1929 és Medizinische Psychologie. Leipzig, 1930. 16. 1.

támadható állításaitól eltekintve . . . nemcsak, hogy zökkenő nélkül beilleszkedik Aristotelesnek az egyediesítésről vallott felfogásába, hanem egyenest folyományaként jelentkezik.»¹ Kretschmer tapasztalati megállapításai tehát megerősítik az aristotelesi metafizikának azt a tételét, hogy egy meghatározott testalkatnak vele összhangban levő, meghatározott lélek felel meg.

Az ember egyediesítésének lefolyását következőképp kell gondolnunk. A szülők adják a nemzés útján egyesített csirasejtjeikben a szellemi lélek számára a lényegbefogadó anyagi szubsztrátumot. A megtermékenyült pete megszámlálhatatlan nemzedék öröklésanyagát rejtí magában. A benne lévő öröklés-tényezők minősége ugyancsak nem közömbös a beleteremtendő lélekre. A szülők nemző tevékenysége az Isten számára a tőle így megállapított rend szerint előkészület, hogy az anyagi szubsztrátumba beleteremtse a lelket és ily módon *ez* a lényegi egység, *ez* az ember keletkezik. «Isten, eltekintve teremtő tevékenységétől, a lelket az anyagtól teljes mértékben függő helyzetbe hozza, az anyaggal pedig mint hatóok a teremtmények tevékenysége rendelkezik.»² Bár a gyermek lelke az Istentől jó, mégis a szülőtől függ a gyermek lelkének egyedi jellege a Teremtőtől megállapított örök törvény szerint. «Sem a lélek szellemisége, sem isteni eredete nem változtat semmit az emberi karakternek az anyagtól való oki függésén. A léleknek közvetlenül Istentől eredő származása és az anyag fölött való minden felsőbbsege ellenére is a lélek mind keletkezésekor, mind pedig későbbi élete folyamán szüntelenül, belsőleg és külsőleg Jannak az anyagnak befolyása alatt áll, amelybe az Isten beleteremtette.»³ Sőt a halállal sem szűnik meg a lélek egyedi jellege. «Szent Tamás határozott tanítása szerint (Summa contra gént. II. 73. 4.) a testtől elvált lélek is egyedi létet folytat. Jóllehet ugyanis különvált a testtől, mely egyediesítésének elve, nem vált el azoktól a reális vonatkozásoktól, melyek ama testhez hozzárendelik.»⁴ Tehát a lelki különbözőségek a túlvilági életben sem szűnnek meg.

¹ Schütz: Charakterologia. 52.

² P. Matthias Thiel O. S. B.: Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen. Divus Thomas. 1928. évf. 195.

³ Thiel: i. m. 195.

⁴ Schütz: Charakterologia. 57.

Az egyedi lelkek szubstanciális különbsége.

A tisztára szellemi képességek egyedi különbségei és sajátos vonásai nemcsak külsőleg és közvetve függenek a testtől, tehát az értelem és az akarat egyedi jellege nemcsak azáltal jön létre, hogy e két képesség tevékenység közben rászorul a testre mint eszközre (agy, idegrendszer stb.), amelynek minősége, sajátos jellege visszatükröződik a szellemi képességek működésén. A szellemi képességek egyéni különbségeinek *közvetlen és mélyebb oka* is van; ez pedig az egyedi lelkeknek *szubstanciális különbsége*, amelyből következnek a szellemi képességek egyéni különbségei is.¹ Más Péter lelkének szubstanciája, mint Pálé, bár mindkét lélek egy specieshez tartozik. A tomista individualizmus nemcsak azt jelenti, hogy az «értelem és akarat, valamint a többi képességek az egyes emberekben különbözők és így különböző tökéletességűek, hanem ezen túl még azt is, hogy az ugyanazon specieshez tartozó egyéni magánvalók szubstanciálisan különbözők és szubstanciálisan különböző tökéletességűek».² A tomista individualizmus tehát nemcsak az egyedek tökéletességének *járadékokon* alapuló különbözőségében áll!

A lényegadó formának általában és így a léleknek különbözősége más és más az *ehhez* vagy *ahhoz* a testhez való szubstanciális hozzárendeltsége és alkalmazottsága szerint. Erre vonatkozik Szent Tamásnak e tétele: «Mennél jobban van a test diszponálva, annál jobb lélekben részesül»,³ azonkívül: a gyermekek hasonlítanak szüleikhez lelki téren is (II. C. G. 81.) és: «A jó testalkatnak következménye a lélek nemessége, mivel minden forma hozzá van mérve anyagához».⁴ Természetesen Szent Tamás a jó testalkaton (*bona complexio corporis*) nem a külső termetet érti, hanem azt, amit a biológia mai nyelvén a genotípus egészséges és minden szempontból kiváló öröklésanyagának nevezünk.

Első hallásra talán megütközést kelt, hogy az egyedek közt nem csupán járadékos, hanem szubstanciális különbség ural-

¹ Gum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo. S. th. I 85 a 7.

² Manser: Das Wesen des Thomismus. Freiburg (Svájc), 1935. 356.

³ Quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam. S. th. I 85 a 7.

⁴ Ad bonam autem complexionem corporis sequitur nobilitas animae, quia omnis forma est proportionata suae matériáé. Liber II de anima, lectio 19.

odik és arra gondolunk, hogy e tétel az ember-lényeg egyenlőségét bontja meg. Ám ettől nem kell tartanunk. «Hogy az egyedi ember szubstanciálisan többé vagy kevésbé tökéletes test és lélek szerint, ez a tény még nem változtat a *lényegen*, az embernek mint ilyennek fogalmi meghatározásán.»¹ Szent Tamás maga felel meg a felvetődhető aggodalomra: «A formának az a különbözősége, amely az anyag különböző diszpozíciójából ered, nem okoz specifikus, hanem csak számbeli különbséget; az egyes egyedeknek ugyanis egymástól eltérő formái vannak, amelyek csak az anyag szerint különböznek».² Az egyedi embertermészet egyedisége, soha vissza nem térő, más alanyban meg nem ismétlődő egyszerisége abban a sajátos jellegzetben áll, amellyel az ember-lényeg, az általános mivolt a különböző alanyokban megvalósul és kifejeződik. Nincs tehát alacsonyabbrendű és magasabbrendű ember oly értelemben, hogy a magánvalók közt levő különbség species-szerű fokozatot jelentene.³ «Mindenki közülünk csak relatív részesedés az eszményi emberből, vagyis a specifikus embertermészetből, amely mértéke az egész ember-ségnek; ebben csak a megtestesült *λόγος* mint ember részesült teljes tökéletességgel, mi viszont különböző fokban mindig csak in potentia maradunk az eszményhez. Itt van az igazi megoldása az 'Übermensch' problémájának, amelyet az alexandriai Philon a *ὑπεράνθρωπος*-ról szólva évezredekkel Goethe és Nietzsche előtt már felvetett».⁴

A mondottakat *összefoglalva*, az aristoteles-szenttamási metafizika szerint a lélek és a test lényegi egységéből következik, hogy a lelki sajátságok is öröklődnek. A szülők lelke azonban nem adhatja tovább az öröklődő lelki vonásokat, hanem csak a test, amelytől a gyermek lelkének egyéni, családi és *faji* jellegzete ered. A faji genotípustól *is* meghatározott testi öröklésalap a feltétele annak, hogy faji lelki vonásokról, vagyis *egy fajra jellemző lelki típusról*: a faji lélekről *jogosan beszélhetünk*.

Miközben azonban a tomista individualizmust hangsúlyozottan ismertettük, hogy a faji lelki tulajdonságoknak meta-

¹ Manser: i. m. 357.

² Differentia formae quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiáé, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum; sicut enim diversorum individuorum diversae formae, secundum materiám diversificatae. S. Th. I 85 a 7. — Szent Tamásnak e tárgyra vonatkozó egyéb tételeit összegyűjtve tartalmazza Rup. Klingseis: Eine metaph. Frage zur different. Psychologie bei den mittelalt. Scholastikern. Münster, 1923. 152. Lásd még Manser és Thiel i. m.

³ Welty: i. m. 64.

⁴ Manser: i. m. 361.

fizikai megalapozottságot adjunk, nem eshetünk viszont abba a tévedésbe, hogy a faji lelki tulajdonságok kedvéért megfeledezzünk *a lélek általános emberi mivoltáról*. Bár az egyediesítés révén a faji lelki tulajdonságok a lélek szubstanciális létét ragadják meg, azonban ennek a ténynek hangsúlyozott kiemelése által «semmikép sem becsüljük le a species fontosságát az emberi lélekben. A species szerepe minden egyes emberben alapvető és irányító jelentőségű».¹ Ennélfogva lehetetlen, hogy a faji tulajdonságok hatása nagyobb és hatékonyabb legyen a lélekben, mint az általános emberinek szerepe. A faji különbözőségeknek csak rész-jelentőségük van, ami semmiesetre sem lehet az általános emberi, a species-vonások érvényesülésének meggátlója. A faj jelentősége testi vonatkozásokban is csak szegélyként, keretként szerepel az általános emberi mellett, aminek jelentősége a lélek területén összehasonlíthatatlanul nagyobb és egyetemesebb jellegű, mint a testben.⁸

A tomista metafizika jelentősége a faj lélektan bölcseleti problémáinak megoldásában.

A tomista metafizika *jelentőségének*, időtálló érvényének és erejének bizonyítéka, hogy elvei erőltetés nélkül alkalmazhatók a lelki átöröklésnek és a faj lélektanának, a bölcseleti embertan e legújabb problémáinak megoldására. Mivel a lélek mint formai ok már eredetében hozzá van szabva a neki szánt testhez, a testi csiraanyag sajátos diszpozícióihoz, az egyediesítés elve értelmében a faji különbségek a lélekre is kiterjednek. Ezért a testi fajtabélyegek átöröklésével együtt jár a faji lelki különbségek átöröklése is. Tehát *a tomista metafizikába a faji lelki tulajdonságok problémája könnyűszerrel beiktatható* és a lélek szellemiségének veszélyeztetésétől való aggodalom nélkül behelyezhető.

Szent Tamás az egyediesítés elvének a mennyis anyagban való megjelölésével *a spiritualizmus és anyagelvűség* két véglete között *a középutat járja*. A mennyis anyagban megjelölt egyediesítés elve éles szembenállást jelent az emberi természet konkrét valóságától elfordult *spiritualizmus* minden árnyalatának egyoldalúságával. Szent Tamás nem ért el ugyan osztatlan elismerést azzal, hogy az egyediesítés elvéül a mennyis anyagot tette meg, sőt még rossz néven is vették ezt tőle, azonban nem adhatott más megoldást természetbölcséletének szellemében az

¹ Manser: i. m. 361.

² W. Schmidt: Rasse und Weltanschauung, a Kleineidam und Kuss: Die Kirche in der Zeitenwende című gyűjteményes munkában. Salzburg—Leipzig, 2. kiadás. 1936. 349.

emberre sem. A léleknek és a testnek mint formai és anyagi oknak mélységes kapcsolata következtében elgondolhatatlan, hogy ez a kapcsolat ne érintse a lelket is. A léleknek a testi diszpozíciókba való belegyökerezettsége miatt Szent Tamás felfogásával összeegyeztetetlen a hegeli bölcselet lélek-fogalma: az egyedi léleknek az általános, abszolút világszellem (Weltgeist) önkifejlődésének átmeneti állomásaként való elképzelése. Az emberi egyedek Hegel szerint csak járulékaik az általános világszellemnek, amely mint «általános magánvaló» létezik és az emberi egyedekben ébred tudatosságára, bár itt sem tökéletes módon. Ezek tehát az ő tökéletlen kifejeződései. Bennük ugyanaz a szellemi össz-magánvaló rejtőzik. Mivel Hegel egyedüli valóságnak a szellemet tartja, azonkívül az emberi egyedeket *ugyanazon* «általános magánvaló» kifejeződéseinek tekinti, ezért bölcseleti rendszerében az egyediséget és a lelkiélet fiziológiai feltételeit elhanyagolja.

Midőn az efféle felfogásokkal szemben Szent Tamás helyet biztosít a lélekben a testi különbözőségek befolyásának és ezáltal a faj szerepének is, nem vádolható meg viszont azzal, hogy az egyediesítés elveként a mennyis anyagot valló állásfoglalásával az *anyagelvűségnek* és a fajbiologizmusnak kedvez. Bár a lélek mint lényeg-meghatározó forma odasimul a neki rendelt testhez, azonban ez a függés és odarendeltség nem ölt oly mértéket, hogy a lelket az anyagban való elmerülés és feloldódás: az elanyagiasodás veszedelme fenyegetné. Annak ellenére, hogy e két tényező létegyeségben van összeforrvá, mégis mindegyik megtartja a maga mivoltát továbbra is. Az egyesülésnek tehát nem vallja kárát a lélek szellemisége. Az egyediesítés elve ugyanis nem jelenti azt, hogy az anyag hozza létre tevőlegesen az egyediesítést a lélekben. Hisz az anyag szenvedőleges és önmagában nem tevékeny. A forma viszont éppen ellenkező módon viselkedik: a léttartalmat közli az anyaggal. Ennek következtében az emberi lélek egyediesítése sem vezethető vissza az anyagra, hanem ez magában a lélekben történik meg, a lélek által, amely a testhez mint befogadó és hordozó szubsztrátumához alkalmazkodik. Röviden: az emberi lélek nem a *testből*, hanem a *testben* nyeri el egyediesítését!

A tomista metafizikát tehát az egyediesítésről vallott felfogása miatt nem fenyegeti a vér-materializmus tévedésének lehetősége. Csak annak útja torkollik ide, és pedig kikerülhetetlenül, aki a lélek *szubstanciális létét* tagadva, a lelket a test kísérőjelenségeként, pusztá tulajdonságaként fogja fel és ezzel szellemiségétől rabolja meg.

A jellem egységesítő középpontja.

Befejezésképpen az eddig mondottak kiegészítésül felelünk kell a fejezet elején felvetett kérdésre: *hol kell keresnünk a jellem egységesítő magvát, középpontját?* Ha a lélek a tomista metafizika szerint magánvaló, a jellemváltozásoknak mint járulékoknak hordozó alanya, akkor máris adva van kérdésünkre a kívánt felelet. A lelki megnyilvánulások színes sokadalmában és állandó hullámozása közepette kell egységesítő középpontot és a változásokon keresztül fennmaradó hordozó s birtokló alanyt keresnünk. A struktúras (szerkezeti) lélektan és az ember egységes lényegében megérteni akaró karakterológia iránya eléggé hangsúlyozza azt, hogy a jellemet csak mint egységes egész lehet megragadni. Nem igazolható az aktualitás-elmélet, amely a lélek-szubstanciát tagadva csak hordozó alany nélküli, lebegő tevékenységekről (aktusokról) akar tudni. A 18. század folyamán Angliában megalapított asszociációs lélektan az utolsó emberöltőben szinte már teljesen háttérbe szorító és vele szöges ellentétben álló struktúras lélektan meglepetésszerű közeledést jelent több pontban is az aristotelesi metafizika álláspontja felé. A lelki jelenségeknek a struktúra-fogalomban eleven, zárt egységként való felfogásával egyre inkább elénk tűnnek a tomista létbölcselet szellemének megfelelő értelemben a lélek-szubstancia körvonalai.¹

A lét egész területén minden való két létosztályba sorozható be. E két létosztály a magánvalók és járulékok. A magánvaló önmagában áll fenn, nincs ráutalva más létezőre mint létben tartó alanyra. A járulékok viszont csak más létezőn lehetnek, amely tartja, hordozza őket; rászorulnak önálló tartó alanyra, hogy egyáltalán létezhesenek (pl. az acél keménysége, az alma színe). Ha vannak járulékok, kell lenni magánvalónak is. Közvetlen tapasztalással ugyan nem foghatjuk meg a magánvalót, mintahogy a járulékokat, hanem csak belőlük következtethetünk létezésére és belső mivoltára. E járulékok ugyanis mint jelenségek (pl. fájdalom, íz) mindig «valaminek» jelenségei és önmagukban nem állhatnak fenn. (Senki sem tapasztalt még önmagában álló fájdalmat, hangot, színt stb.)

A lét nagy birodalmában az alapkategória nyilvánvalóan nem a járulékok, hanem a magánvaló, amely a járulékok létben

¹ Aristoteles és Szent Tamás egyéb metafizikai alapfogalmainak karakterológiai elismeréséről 1. bővebben Schütz: Charakterologia, 54. skk.

tartó, hordozó és birtokló alanya. Míg a járulékok változnak, eltűnnek, addig a magánvaló a változások során megmarad, vagyis állandó. A magánvaló nem áll külsőséges kapcsolatban a járulékokkal (ahogy pl. a szivacs a benne levő vízcseppek kel). Tehát a járulékok nem a magánvalóra ráaggatott, külsőséges létmozzanatok, hanem benne gyökerező létmozzanatok és módok. A magánvaló ezenkívül még mint középpont egységbe fogja, összetartja a tünékeny és szétfutó járulékokat.

A magánvaló-járulék tan a világmindenség egész egyetemességére vonatkozik, következőleg az emberre is. Testünknek vannak tulajdonságai (pl. hő, arcszín, fáradékonyság), amelyek önmagukban nem állhatnak fenn, hanem csak a test-szubstancián mint hordozó alanyon. Vannak bennünk lelki megnyilvánulások is. Ezek kiterjedésnélküliek (pl. a gondolat terjedelmét nem lehet méterrel mérni), egyszerűek és fizikailag felbonthatatlanok. Ezért nem eredhetnek az ellentmondó határozmányokat felmutató testből, az anyagból. Nem hordozhatja tehát a test mint anyagi természetű magánvaló a lelki jelenségeket mint nem-anyagi természetű járulékokat. Ezek csak velük egynemű magánvalóból fakadhatnak. Amilyenek a járulékok, olyan a forrásuknak, létalapjuknak belső mivolta is. A lelki-szellemi jelenségek tehát *kiterjedésnélküli, egyszerű és fizikailag felbonthatatlan magánvalót követelnek!*

Szent Tamás metafizikája a magánvaló és a belőle fakadó járulékok tanával a fajlélektan művelőivel szemben elodázhatatlanul követeli a lelki jelenségek számára létmivoltuknak megfelelő hordozó alany elfogadását. E követelés elől az anyagelvűségben való teljes elmerülés következménye nélkül kitérni nem lehet.

Azonkívül pedig, midőn a fajlélektan a lélekben genotípust és fenotípust különböztet meg és ezzel a *variáns-invariáns* kérdést felveti, ismét csak az aristoteles-szenttamási metafizika magánvaló-járulék tana nyújthat¹ megnyugtató magyarázatot a variáns-invariáns kérdésre: a lélek változatlan és változó elemeinek viszonyára.

Végül pedig az örökléslélektannak egyik legvitatottabb és legsúlyosabb problémája, az *öröklésbeli adottságok és környezethatások* viszonyának kérdése ismét előtérbe tolja a metafizikát. A lelki tulajdonságok kialakulásának értelmezését nem lehet maradék nélkül megadni ekét természet-jellegű jellemváltoztató tényező összeműködésének eredményéből, hanem — ahogy már

¹ Schütz: Charakterologia. 28—31.

említettük¹ — egy harmadik tényezőt is tekintetbe kell venni: *a szabadakaratot*, az önnevelésnek, vagy amint Menghin mondja, az önbefolyásolásnak szerepét. Márpedig e két természet-jellegű tényezőnek és az akaratnak mint szellemvilági tényezőnek viszonya során újból elutasíthatatlanul érdekközösség alakul ki a lélektan és a metafizika között. Így ezen a ponton is szükségessé válik a tényeknek a tapasztalat látóhatárán túlemelkedő metafizikai értelmezése.

Mindeme megfontolások és legújabbán nem egy faj pszichológusnak az anyagelvűségbe sodródó szomorú esete, valamint az ily módon okozott rombolás gyakorlati következményei újabb adatokat szolgáltatnak *a philosophia perennis* jelentőségének, időszerűségének és *fajlélektani használhatóságának* bizonyítására.

¹ 43—44. lap.

A VÉRVALLÁS BÖLCSELETI MEG- ÍTÉLÉSE.

A vérvallás bölcseleti alapja a biologizmus.

A keresztény bölcselet és a biologizmus emberképe.

Az előző fejezetben felvonultatott főbb emberfelfogások közt lévő ellentét nem pusztán elméleti jelentőségű, hanem tapasztalhatóan jelen van napjaink világnézeti küzdelmeinek hevében. Az ismertetett három bölcseleti irány közül az Aristotelesen továbbépítő keresztény bölcseletnek, a 13. század nagy skolasztikusainak, Aquinói Szent Tamásnak és Duns Scotusnak iránya az, mely a *legteljesebb emberképet nyújtja.*¹

Kiegyezteteti a merev dualizmus és a monizmus emberképe közt tátongó ellentétet. Egyoldalúságukkal szemben vallja az ember testi-lelki életkettősségét és egyben legszorosabb élet-egységét. A két létmozzanatot, a testet és a lelket ugyanis egymástól lényegesen különböző, de egymással mégis legteljesebb életegységbe összeszővődő tényezőként fogja fel. Ily módon «a szellemi lélek az anyaghoz való odarendeltsége miatt nem lesz maga is anyaggá; . . . nem az anyagból van, hanem az anyagban.² Mint a testnek lényegadó formája, a természeti élettörvények talajában mélységesen belegyökerezetten egyéni jellegzetében *magán viseli* a testnek és így a *fajnak vonásait is* a nélkül, hogy a testben elmerülne. A lényegadó formának és a test anyagának mély és szoros egységbe szövődése ugyanis nem maradhat nyom nélkül a szellemi lelken.

¹ Báró Brandenstein Béla: Az ember a mindenségben. Budapest, 1937. 3. kötet, 415. — Bernhart, Schroteler, Ternus, H. Muckermann: Wert des Leibes in der Antiké, Christentum und Anthropologie der Gegenwart. Salzburg, 1936. — Lásd főképpen J. Ternus cikkét: Die Wiederentdeckung des Leibes in der philosophischen Anthropologie der Gegenwart.

² E. Welty: Gemeinschaft und Einzelmensch. Salzburg—Leipzig, 1935. 70.

A bölcseleti embertan három legfőbb iránya közül a monizmus itt különös figyelmet érdemel. Ugyanis a vérvallás emberképének bölcseleti alapja¹ a monizmus, éspedig annak egyik fajtája, a *biologista monizmus*. Arra a kérdésre, hogy mi az ember lényege, Hauer ezt a választ adja: «az élet továbbvivő őshatalma a vér, a legmélyebb értelemben véve» (D. G. 49). A vér az, «ami nemzedéktől nemzedékre továbbcsörgedezik és az ember szellemi mivoltát meghatározza ... A szellem a vérben gyökerezik. Benne isteni parancs él, amely az embert sorsszerű létmódra formálja» (D. G. 45). A vér benső kényszertől hajtva faj szerű vallásformát kelt életre. Szükségszerűen már előre és végérvényesen mindörökké meghatározza a nép «hitsorsát» (D. G. 240). Az ember erkölcsi cselekvésének oka szintén a vér; a benne jelenlevő Isten cselekszik, tehát nem az ember, hanem az Isten a jónak és «a rossznak okozója» (D. G. 150). Ekként Hauer számúzi a szabadakaratot. Minden a világban sorszerűen meg van határozva és így az ember cselekvése is «oly hatalmak hatása alatt áll, amelyek meghaladják az emberi akaratot» (D. G. 166).

Bár Hauer szerint a vallás és az erkölcs feltételei közt ott szerepelnek a gazdasági és a szociális viszonyok is, azonban mind az egyén, mind a nép vallási tudatának fejlődésszakaszait döntő módon és bensőleg mégis a faj határozza meg. A faji őserő, a népnek «vallási őskarata» (D. G. 235) teremti a vallást. A vallástípusok különbözőségének végső alapja tehát a faj. A különböző vallásformák és erkölcsi felfogások objektív értelemben nem igazak és nem általános érvényűek, hanem mindenkor csak arra a fajra nézve igazak és érvényesek, amelyből sarjadtak. Ahogy a vallás és az erkölcs a fajnak organikus terméke, épúgy a történelemnek is legfőbb mozgatója a faj. A népek történelme organikus szükségszerűséggel nő ki belülről belőlük.

Midőn Hauer a «vért», a fajt teszi meg az ember legfőbb

¹ Studien zum Mythos des XX. Jahrhunderts. V. rész. Köln, 1935. — P. Simon: Mythos oder Religion. Paderborn, 1935. — H. Pfeil: Der Deutsche Glaube in philosophischer Sicht. Paderborn, 1935. — H. Pfeil: Die Grundlehren des Deutschen Glaubens. Paderborn, 1936. — D. Breitenstein: Houston Stewart Chamberlain. Warendorf, 1936. — D. Breitenstein: Die Deutsche Glaubensbewegung. Hildesheim, 1936. — Ph. Böhner: Vom Adél des Menschengestes. Warendorf, 1936. — F. Rüsche: Blut und Geist. Paderborn, 1937. — A. Hudal: Die Grundlagen des Nationalsozialismus. Wien, 1937. — Baudrillart párizsi bíboros előszavával a párizsi Institut Catholique tanárai: Racisme et Christianisme. Paris (Flammarion), 1939.

meghatározójának, valamint kultúrája és történelme döntő jelentőségű mozgatójának, ezzel a *biologizmus* («élet»-bölcselet, életelvűség) *álláspontjára helyezkedik*. Hauer metafizikájának alapvető hibája abban áll, hogy *félreismeri a szellemi élet sajátos mivoltát és öntörvényűségét*. Hogy a biologizmus tanítását a maga teljességében legalábbis főbb vonásai alapján megérthesstük, szükséges előzetesen a létfokozatokról szólni. Majd egybevetjük a biologizmust a korban előtte virágzott anyagelvűséggel. Ebből kitéjük, hogy mi a biologizmus tanítása.

Harc a létfokok körül.

A bölcseleti gondolkodást megelőző és minden ember számára magától értetődő igazság, egyszerű tapasztalati tény a létezőknek fokozatos, lépcsőszerű csoportosulása különböző léteosztályokra. Legalul található az anyagnak, a *szervetlen* világának létfoka a maga mechanikai, fizikai, kémiai energiáival, törvényeivel és működésével. Az anyag fölött helyezkedik el a *szerves* (organikus) vagy *tenyésző* (vegetatív) élet létfoka. Az anyagi lét elemeit, törvényeit és energiáit felveszi magába, a nélkül azonban, hogy megszüntetné őket; saját törvényei szerint átgyúrja és így illeszti be őket a maga felsőbb létmódjába. A szerves élet magát állandóan megújító életforma. Az élőlény újjaalakítja magát az anyagcsere folytonos hullámszava közepe, azonban anyagi alkotóelemeinek szüntelen változása ellenére is maga ugyanaz marad. Sérülések és zavarok folytonos leküzdése közben a szervezet állandóan újjaszületik, megifjodik. A szervezet az öfenntartáson kívül szaporodásra is képes; saját természeti típusát mint egészet a csiraplazmában továbbadja utódjának és így fajfenntartó tevékenységet végez. A növény a merőben tenyésző-szerves létfokon áll. A növényi létfokon felül helyezkedik el az állat szenzitív-vitalis léteosztálya. Ösztönös cselekvésében csodálatos célratörés fivelhető meg. Érzeki tudata is van már; a növényi létfok tevékenységeit, a táplálkozást, növekedést és szaporodást nemcsak végzi, hanem át is éli érzeki benyomásaiban és törekvéseiben. Az állat a növényi létfok álmából felébredt és «magához tért». — A merőben szerves létfokot és az érzéklő létfokot a vitalis vagy bioszichikai szóval szokás összefoglalni. A biosz elnevezés is ugyanezt jelenti és szintén a következő létfokkal, a szellemmel (logosz) való szembenállás kifejezésére szolgál.

Az ember létfokán találkozunk a *szellemmel*, de nem tiszta létmódjában, hanem a szerves testtel élet egységbe összeszövődve. A testhez kötött emberi szellem a természet fölé emelkedve, rajta

a kultúra világát építi ki. A többi élőlény létükéletessége fölött található tehát a kultúra birodalma: tudomány, művészet, erkölcs, vallás, továbbá a társadalmi tagozódás világa: család, törzs, állam és végül a történeti lét: a történelem eseményeinek hullámzása. Az ember számára szellemi képességei révén feltárul, a szellemnek az érzéki tudat előtt elzárt anyagtan világa. Mindezek a létfokok annyira világosan szemünk előtt vannak, hogy lehetetlenség a köztük lévő különbséget észre nem venni. A szerves élet nem anyag, az érzéki tudat nem merőben szerves élet, de szellem sem. A létfokok különbsége mint közönséges tapasztalati tény kiindulópont minden bölcséleti létmegragadó tájékozódás számára. A bölcsélet feladata abban áll, hogy a lehetőséghez képest belehatoljon a különböző létfokok tulajdonképpeni lényegébe, felderítse működésüket és törvényszerűségüket, megállapítsa kölcsönös vonatkozásukat és a világmindenségben elfoglalt helyükét. A bölcsélet-történet arról tanúskodik, hogy a bölcselők közt felbukkan olyan törekvés is, mely *a létfokokat elválasztó határvonal* elhalványítására vagy teljes *elmosására* irányul.¹ Ebben a törekvésben a világmindenséget egyetlen elvre visszavezetni akaró metafizikai igény nyilvánul meg. Az egyes létfokok szabatos elhatárolása nagyfontosságú az ember mivoltának meghatározása végett is. Ezért a létfokok lényegének megállapítása világnézeti téren elsőrendű jelentőségű. Manapság heves világnézeti küzdelem keretében egyre jobban tudatosá válik a szellemi létfok elválasztásának szükségessége a többi létfoktól. A harc nemcsak a bölcsélet területén folyik, hanem a szaktudományokban is feltűnő módon látható. A szellemtudományi és természet-tudományi irányok harca a bölcséletben és a szaktudományokban annak a kérdésnek tudatosulásából indul ki, hogy a szellemi létfok a többi létfoktól lényegesen különbözik-e vagy sem.

Anyagelvűség és biologizmus.

A létfokok közt lévő korlátok eltüntetésére irányuló kísérlet szélsőséges képviselője a *monizmus*. Arra a kérdésre, hogy mi az ember, az idealista-spiritualista monizmus így felel: szellem. Az anyagelvű monizmus az embert anyagnak tartja. Végül a biologista monizmus szerint az ember biosz, vitalitás, vér és élet. Mind a három monista felfogás az ember-

¹ J. Engert: Der naturalistische Monismus Haeckels, 1907. — V. Brander: Der naturalistische Monismus der Neuzeit. 1907. — M. br. Weiss: Monistenbund, Radikalismus und Christentum. 1907.

ben csak egy létfokot nagyít fel a többi jelentőségének csökkentésére vagy teljes tagadására. Az anyagelvű és a biológista monizmus közös vonása a természet és a szellem különbségének elmosása, ezért mindkét irány *naturalista* világnézet.

Az *anyagelvűség* világmagyarázata szerint a létfokok különbsége csak látszólagos, nem lényegbevágó; valójában az egész világ egy alkotóelemből áll és ez az anyag. A látszólag különböző létfokok csak az anyagnak lépcsőzetesen különböző fejlődésfokai. *Anyag és fejlődés*: ez a materializmus világmagyarázó jelszava. E szerint az anyagból ősnemződés útján kedvező környezethatások közepette kialakultak a legegyszerűbb organizmusok. Ez a folyamat azután megindította a növények, állatok és az ember évmilliók során létrejött fokozatos kifejlődését. A lelki és szellemi jelenségek is lényegükben csak anyagi folyamatok, mert az anyagi szerv, az agy működéséből maradéktalanul megmagyarázhatók. A szellemi élet kulturális, társadalmi és történelmi megnyilatkozásai is tisztán anyagi és gazdasági erők természetes kísérőjelenségei.

Ez az anyagelvű világnézet uralkodott a 19. század végén. A századforduló után követői egyre fogytak, viszont hasonló arányban emelkedett a helyébe lépő *biologizmusnak* tábora. Megalapítója a 19. század végén Németországban Nietzsche, Franciaországban pedig Jean Marié Guyau, a «francia Nietzsche».

A biologizmus az anyagelvűségnek a világmagyarázatra való alkalmatlansága felismeréséből keletkezett. Mindinkább megerősödött az a nézet, hogy az élőlények nem magyarázhatók meg maradék nélkül az élettelen anyag energiáiból és törvényeiből. Ezért az új világnézet hívei többé már nem az anyagban, hanem az életben látták a világmagyarázat elvét. Ennek megfelelően a létosztályokat is az élet folytonosan kibontakozó létfokainak fogták fei. A jelszó most ez lett: *élet és fejlődés!* A fejlődés vonala: növény, állat, ember. A létfokok között levő különbség csak fokozati, nem lényegbevágó. Hasonló értékelés fűzi fel egy vonalra a növények, állatok és az ember tevékenységét is. Mivel a biologizmus szerint az ember csak az állat továbbfejlődése, azért lényegét a növényhez és az állathoz hasonlóan a merőben organikus, nem-szellemi élet alkotja.

Hogy vélekednek a biologizmus szóvivői az *ember szellemi életéről*? Legtöbbjük a szellemi életet a szerves élet továbbfejlődésének, magasabbrendű ősztönnnek tekinti. Értékelésére nézve azonban eltérnek a nézetek. Egyesek a létért való küzdelemben a szerves élet fokozásának szolgálatában hasznos eszköznek tartják, mások szerint viszont a szerves élet kifejlődését

akadályozó káros, sőt végzetes képződmény. Van olyan nézet is, amely a szellemet nem a szerves élet továbbfejlődésének, hanem az emberbe kívülről betört életellenes erőnek tekinti (Klages); e nézet szerint a szellemet, ezt az ellenséges hatalmat meg kell semmisíteni és az embert a vitális életsíkra kell visszahelyezni. A biologizmus végzetes tévedése, hogy *az állat és az ember között csak fokozatos és nem lényegbevágó különbséget vall*, és pedig vagy úgy, hogy az emberben a vitális életkört döntő jelentőségűnek hirdeti, neki metafizikai elsőbbséget tulajdonítva (Nietzsche, Spengler, Freud, Klages), vagy pedig a szellemet már csiraszerűen az állatban is meglevőnek tartja (Bergmann).

A biologizmusnak ehhez a torz emberképéhez kapcsolódik hasonló irányú *etikája*, mely az életet tekinti legfőbb értéknek. E szerint mindaz jó, ami az ember életét fokozza és továbbfejleszti, hogy így az ember magasabbrendű élőlényé fejlődhessék. E felfelé törő fejlődés nem tűr útjában akadályokat, de nem ismer határt sem. Ezért személyes Istennek nem lehet helye a biologizmus gondolatrendszerében. A teizmust el kell vetnie és többnyire el is veti. A világegyetemet *fejlődéspanteizmus* értelmében mint önmagából örökké kibontakozó életmindenséget fogja fel. Ennek az isteni ős-életnek része az ember, maga is születő-alakuló isten; ezért saját törvényhozója, megváltója és bírója. Mindezek a gondolatok Nietzschénél találhatók meg legélesebben, valóságos profetikus tüzzel és hatalmas kifejezőképességgel előadva.

A biologizmus *szellem-tagadó naturalizmusának* talaján áll *Hauer* is faji vallásával. Ezért nem téveszthet meg bennünket azokkal a szavaival, amelyekkel ismételten vallomást tesz a szellem érdekében és a német nép lelkére köti: «nem szabad sohasem elfelednie, hogy legnagyobb tettei a szellem birodalmában keletkeztek és ezért a német nép önmagát adná fel, ha a szellemet megtagadná» (D. G. 156).

Rosenberg hasonlóképpen jár el. Bár a lélek szabadságát egyoldalúan csak biológiai ténynek tartja, «a fajhoz kötött lélek legfőbb értékének» (Mythus, 251), azonban e mellett elismeréseméltó bölcséleti érveket sorol fel (Mythus, 336) a lélek szabadságának megalapozására. A lélek szellemiségének minden biológiai mozzanat fölött álló voltát ismételten kifejezésre juttatja. Mindez azonban csak kiemeli ön ellenmondásokra épült gondolatrendszerét. Könyvének éppen a főhelyein ugyanis leplezetlenül a vér mítoszát hirdeti. Márpedig, aki az életet bálványozza, indokolatlanul hirdet harcot (Mythus, 136 skk.) Klages és más életbölcselek nézetével szemben.

Még a materialisták is gyakran emlegették magasztalva a szellemet *szavaikban*. Ez azonban nem változtatott a szellemet az anyagból megmagyarázni akaró szellem-tagadó *tanításuk* lényegén. Hauer a szellem javára tett ékesszóló vallomása ellenére is *tanításában* szintén tagadja a szellemet, amikor sajátos mivoltát félreismeri és a vérben, a vitális életkörben látja az ember lényegét. Biologizmusból erednek *alapvető eszméi*; 1. a vallás és az erkölcs a faj szükségszerű és organikus terméke, 2. a népek történelme belülről kibontakozó valóságos organizmus, 3. a végső Valóság magát a világban kiöntő örök életáram. A német hitet ezek az alaptételei elválaszthatatlanul összekötik a biologizmussal.

Mielőtt azonban a biologizmusnak, majd az itt felsorolt három némethitű alaptételnek megítéléséhez fognánk, nem lesz érdektelen a német hitnek beállítása bölcsellettörténeti környezetébe, így válik igazán érthetővé és szemléletessé a német hit jelentősége.

Az «élet»-bölcselet útja Nietzschétől Hauerig.

Nietzsche.

Az újpogányság tanítását ismerve, joggal lehet beszélni manapság *Nietzsche-renaisszánszról*, joggal nevezhető korunk «Nietzsche beteljesedésének».¹ Az újpogányság magáévá tette Nietzschének jellegzetes keresztényellenes álláspontját és torz biológiai emberképét. Így nemcsak a német irodalom és bölcselet terjeszti ma újból a nép között Nietzsche gondolatait: az embernek állati-ösztönös lényként való felfogását, a heroikus dacos evilági erkölcsöt, a dionysosi életérzést, «az élet egészének elragadott igenlését» (*Nietzsches Werke, Gross- und Kleinoktavausgabe, XVI., 387*). Hauernél szintén megtalálható «a föltétlen világ- és életigenlés, a vidám és bátor igenmondás a természetes létrendhez» (*D. G. 66*). Azonkívül pedig a német hitmozgalom emberképe alapvonásaiban szembetűnően hasonlít Nietzsche emberképéhez.

Nietzsche Frigyes bölcséleti fejlődésének harmadik szakaszában (1883—1889) alakult ki életbölcseletének sajátos színezete. *Az ember szerinte ösztönéletet élő vitális lény.*² «A test meg-

¹ F. Giese: *Nietzsche die Erfüllung*, 1934. — P. Simon: *Mythos oder Religion*, Paderborn, 1935. — E. Horneffer: *Nietzsche als Vorbote der Gegenwart*, 1934. — H. U. v. Balthasar: *Im Zeichen Nietzsches*, Salzburg, 1937 (Pustet).

² U. Steiff: *Friedrich Nietzsches Philosophie des Triebes*, Würzburg, 1940.

vetőihöz akarok szólni. . . Test vagyok én teljesen és semmi ezen kívül; és a lélek csak szó a testen lévő valami kifejezésére» (VI., 46—47; v. ö. XVI., 125). Nietzsche a testen a szerves, vitális életet érti, mely szerinte ösztönök nyalábja és «ösztonneink visszavezethetők a hatalom akarására» (XIV., 327). E szerint Nietzsche bölcséleti tevékenységének harmadik szakaszában így fogja fel az embert: *ember = élet = hatalom akarása*. Ez az utóbbi fejlesztette ki magának a szellemet. «Az alkotó test megalkotta magának a szellemet akaratának eszközéül» (VI., 48). Ezzel azonban az ember tévútra tért. A szellem megalkotása következtében «a legjobban elkorcsosult állattá lett, a legbetegebbé, ösztöneitől legveszélyesebben eltévedt» (VIII., 229) lénnyé. Ezért ne a szellemé legyen az elsőség az emberben, hanem az ösztöné: «A tehetség az ösztönben székel, a jóság szintén. Akkor cselekszünk csak tökéletesen, ha ösztönösen cselekszünk» (VIII., 230).

A jövő embereszménye az *emberfölötti ember*. Meghatározásában azonban Nietzsche nem egységes. Először Darwin gondolatainak továbbfejlesztéseképpen az emberfölötti embert fejlődés útján a jövőben kialakuló magasabbrendű emberként fogta fel. Később azonban Nietzsche gondolatvilágában háttérbe lépett a darwinizmus, ekkor az emberfölötti ember eszméje az embert testi és akaratati erő tekintetében messze felülmúló típussal volt egyenlő. Ez eddig csak mint kivétel tűnt fel időnkint, a jövőben azonban tervszerű tenyésztés útján gyakori jelenség lesz. Az emberfölötti ember eszméjének tartalmát a gyengét elnyomó, kizsákmányoló, ragadozó-ember fogalma alkotja. Az emberfölötti ember a nagy kizsákmányoló, mint amilyen volt az őskorban «a zsákmányra és a győzelemre leső kóbor, pompás, szőke bestia» (VII., 322) és mint amilyen típust képviselt a történelmi korban egy Borgia Cézár vagy egy Napóleon.

Az emberfölötti ember eszméjének elérése céljából az igaz és hamis, a jó és rossz, *a szent és nem-szent fogalmán kívül kell élni*; az életet, a vitális erőt, a hatalom akarását állandóan kell növelni. E végből csak azok a tanok fogadhatók el, amelyek életfejlesztők. Hogy igazak-e vagy hamisak, ez a kérdés nem játszik szerepet. «Valamely ítélet hamissága számunkra még nem ellenvetés ezzel az ítélettel szemben ... Az a kérdés, hogy mennyire életfejlesztő, életfenntartó, faj fenntartó, sőt fajfejlesztő; és hajlandók vagyunk alaptételként állítani, hogy a leghamisabb ítéletek legnélkülözhetetlenebbek, . . . hogy a hamis ítéletekről való lemondás az életről való lemondással volna egy-

értelmű» (VII., 12—13). «Az igazság próbaköve a hatalom növelése» (XVI., 45). Ez az egyetlen ok, amiért valamely cselekedetet erkölcsösnek mondunk. «Mi az objektív értékmérő? Egyedül a hatalom növelésének és organizálásának mennyisége» (XVI., 137). «Mi jó? Mindaz, ami a hatalom érzését, a hatalom akarását, magát a hatalmat az emberben emeli. Mi rossz? Mindaz, ami gyöngeségből származik . . . Nem megelégedettség, hanem több hatalom; nem általános béke, hanem háború; nem erény, hanem derekasság (erény reneszánsz-stílusban, virtú, erkölcsmentes erény). Ez az első tétele emberszeretetünknek: a gyöngék és a korcsok pusztuljanak el. És őket ehhez hozzá is kell segítenünk» (VIII., 218). Ez az *úri erkölcs*¹ mindenesetre csak a kevesek és a bátrak sajátja, a többinek ezentúl is a rabszolga-erkölcs való.

Ha az embernek a szent és nem-szent fogalmán túl kell élnie, akkor nem *létezhetik* számára Isten. Ha ugyanis az ember Istenben akarna hinni, ezzel akadályt gördítene a hatalom akarásának útjába, ezért az istenhít veszély az emberfölötti ember kifejlődésére. «Hogy nektek barátaim szívemet egészen kitárjam: ha istenek volnának, miként viselhetném el, hogy ne legyek isten! Tehát nincsenek istenek!» (VI., 124). Mostantól kezdve többé ne engedje magát az ember semmitől se megteveszteni a felfelétörés útjában. A szabad megismerés tengere tárul fel (V., 272). «Valaha azt mondotta az ember, ha a messze tengerre nézett, Isten; most azonban ezt tanítom nektek: emberfölötti ember ... Az emberfölötti ember szépsége árnyék-ként suhant hozzám. Oh, testvéreim! Mi közöm még — az istenekhez?» (VI., 123 és 126).

Nietzsche gondolatvilágának a torz biologista emberképéből kiindulva, szükségszerűen és következetesen el kellett jutnia az igazság pragmatikus értelmezéséhez, a viszonylagos erkölcsnélküliség² álláspontjához és Isten gyakorlati megtagadásához.³

¹ W. Spethmann: Der Begriff des Herrentums bei Nietzsche. Berlin, 1935.

² G. Kröpp: Nietzsches Zarathustra und die christliche Ethik. 1927. — P. Wolff: Friedrich Nietzsche und das christliche Ethos. Regensburg, 1940.

³ G. Siegmund: Nietzsche der «Atheist» und «Antichrist». Paderborn, 1937. — A. Hudal: Nietzsches Loslösung von Gott. Lobnig (Csehország), kiadó: E. Schlusche, 1937. — H. Pfeil: Die Tragik der Gottesleugnung, Katholische Missionsärztliche Fürsorge. Jahresbericht, 1939. 107. skk. — H. Pfeil: Nietzsches Gründe gegen Gott. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft-ban. Fulda, 1940. 45—61. 198—209. — Nem keresztény írók: Günther Augustin: Nietzsches religiöse Entwick-

így azután Nietzsche következetesen eljárva mindjobban beleélté magát az *Antikrisztus-szerepbe*. Ezt elősegítette, hogy a kereszténységet Schopenhauer és Wagner buddhista színezetű torzított formájában tartotta szeme előtt. Innét származik gyűlölete Krisztus-Istennel szemben. «A keresztény isteneszme — Isten mint beteg Isten . . ., Isten mint szellem — a legromlottabb isteneszme, mely valaha is volt a földön» (VIII, 235). Megvetése határtalan magával Krisztus személyével szemben is. «Az egész Újszövetségben csak egyetlen személy van, aki tiszteletet érdemel. Pilátus, a római helytartó. Zsidók civódását komolyan venni — erre ugyan nem kapható. Egy zsidóval több vagy kevesebb — bánja is ő» (VIII, 280—281). Nietzsche kiönti dühkitörését az Egyházzal szemben is: «Nevezem a kereszténységet az egyetlen átoknak, az egyetlen nagy legbensőbb romlottságnak . . ., az emberiség egyetlen halhatatlan szegényfoltjának». (VIII. 313).

Spengler.

Oswald Spengler (1880—1936), a sokat olvasott és vitatott¹ «Untergang des Abendlandes» (I. 1918, II. 1922) sötétlátó szerzője a Nyugat kultúrájának pusztulásáról írt jóslatával mély hatást keltett. Emberképe egészen Nietzsche emlékeztet. Spengler szerint az élők világában nincs lassú fejlődés az alacsonyabb formákból a magasabb felé, hanem mutáció, hirtelen beálló belső változás, mely az egyes típusok valamennyi egyedét érinti és hirtelen új fajjá alakítja őket. Ilyen módon keletkeztek a legegyszerűbb élőlényekből a növények és az állatok, az állatból pedig az ember. Az állatok lelküknek különbözősége szerint két csoportba sorolhatók: vannak növényevők és húsevők. Az ember is ragadozó állat. «Életének taktikája a pompás, bátor, ravasz, vérszomjas ragadozó állaté. Támad, öl és pusztít; ebből él. Uralkodni akar, ez a törekvése világéletétől fogva».² Már az első ember ismerte «annak az érzésnek mámoros szédületét, amikor a kés belevág az idegen testbe, amikor a vér szaga és a halálhörgés győzelemittas érzékeihez hatol».³ Ilyen természetű-ig. Stuttgart, 1936 (Hauernek ajánlva). — H. E. Schröder: Nietzsche und das Christentum. Berlin, 1937.

¹ A több mint félezer művet kitevő kritikai irodalmat összegezi M. Schroeter: Der Streit um Spengler. 1922. — Hasonló jó összefoglaló magyar tanulmány Thienemann Tivadar: O. Spengler és a Spengler-irodalom. Minerva. I. k. 1922. 324—361.

² O. Spengler: Der Mensch und die Technik, Beitrag zu einer Philosophie des Lebens. München, 1931. 23.

³ Spengler: i. m. 34.

nek maradt meg az ember mindenkorra, mert az élet folytonos küzdelem, «és pedig Nietzsche felfogásának értelmében a hatalom akarásából eredő harc, kegyetlen, kérlelhetetlen, irgalmat nem ismerő harca.¹

Ahogy az állatoknak két csoportja van, éppúgy kétféle az *etika* is: «egy ragadozó állat- és egy növényevő állat-etika».² Az ember etikája természetesen ragadozó állat-etika.

Ebből a biológista emberfelfogásból származik Spengler *biológista kultúra- és történelemszemlélete*. A kultúrák növények, csemelyek őserővel sarjadnak ki az anyaföld méhéből; ehhez van kötve szorosan létüknek egész lefolyása»,³ virágoznak, érnek és elhervadnak. Mindegyik kultúregységnek megvan a maga külön lelke («kultúralélek»). Ez figyelhető meg a maga sajátos szobrászatán, festészetén, matematikáján, bölcséletén, erkölcsén, vallásán stb. «Ezek a kultúrák, magasabbfokú élőlények, magasztos célnélküliségben nőnek fel, mint a mezők virágai.»⁴ Ha koruk lejárt, elvirágoznak és elenyésznek. Sorsuk ezzel beteljesedett.

Spengler biológista *naturalizmusa* a szerves élet fogalmival magyarázza a kultúra és a történelem értelmét és mivoltát. Elméletének történeti biológizmusa a szellemet biologizálja. Az egyéni kezdeményezés és az ember teremtő szabadsága nem kap helyet ott, ahol a kultúra és a történelem menetét a «kultúralélek» egymással vívott küzdelme határozza meg. A «kultúralélek» az erdőben együttélő növényekhez hasonlóan egymást elfojtani törekszenek. E közben azonban az egyén pusztá báb-figura marad. Spengler nem magyarázza meg közelebbről a tőle megszerkesztett «kultúralélek» fogalmát. Ennek a levegőben lebegő félelmgondolásnak azután napjainkban a *fajbiológizmus* adja meg befejezését azzal, hogy helyét a népek faji öröklés-anyagában jelöli meg. Így lesz a «kultúralélek» vér-szülte faji lélekké, mely a fajbiológizmus szerint a kultúra és a történelem döntő jellegű tényezője.

Klages.

Ludwig Klages *szellem-pesszimizmusa* szerint a mai ember az ész zsarnokságától magát egész létében fenyegetve érzi. «Az emberiség „történelmi» folyamatának (melyet „haladásnak” is neveztek) lényege a szellemnek az étellel vívott győzedelme-

¹ Spengler: i. m. 13.

² Spengler: i. m. 21.

³ O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*. München, 1923. 47. kiadás, 1. kötet, 28.

⁴ Spengler: i. 1. m. 29.

sen előrehaladó harcában áll, mely az utóbbinak logikusan előre-látható megsemmisülését hozza meg.»¹ A német idealizmustól egészen istenséggé felmagasztosított észnek fénye tehát veszedelmes előnyt jelent az ember számára az állattal szemben.

Ez elé a helyzet elé állít bennünket Klages háromkötetes főműve: *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929—32). Benne engesztelhetetlen gyűlöletet találunk a szellem és mindaz ellen, ami a szellemből származik. Míg Nietzsche² szerint a fogalmi gondolkodás az életnek betegsége, mely az egészséges emberség szabad kifejlődését akadályozza, addig Klagesnél az önmagának tudatára ébredt szellem már *az élet halálos ellenségévé?* szétromboló jává és megsemmisítőjévé lett.

Klages szerint a szellem a test-lélek poláris egységével szemben áll; az emberben ugyanis ellentét és poláris egység van. Ez az utóbbi a testnek és a léleknek egysége. Ez a két, egységbe forrott létmozzanat nem lényegbevágóan különbözik egymástól, hanem csak polárisán, ami annyit jelent, hogy a test és a lélek ugyanannak a vér-szötte életnek különböző kifejeződése. Ezzel a poláris egységgel, vagyis az étellel szemben éles ellentétben áll a szellem. Ekhez hasonlóan a test és a lélek közé hatolt, szétszakítva őket, aminek következtében a vér-szötte élet kettéhasadt, két világra. A nyugati szellem-kultúrában ez a széthasadás mindenekelőtt a lélek ellen irányult, azt szüntelenül öldösi; a testet pedig élettelené, holt gépezetté tette. A szellem magához ragadta az uralmat és léleknélküli kultúrát teremtett, midőn megsemmisítette fölvilágosodásának jelszavával a kép és a mítosz világát, amelyben addig a primitív ember és az állat háborítatlanul, gondtalanul élt. Az életet kieszelt merev formáiba akarja beleprésselni, hogy megfojthassa. Gyűlölete az élet ellen határtalan. Csupán hatalmi vágyból gondolta ki a természettudományt és a technikát; ezeket eszköznek szánta az élet leigázására és végül teljes kiirtására. A szellemnek ez a pusztító tevékenysége mindazzal együtt, amit mi szellemi kultúrának nevezünk, *beleértve a kereszténységet is*, az élet megmentése érdekében nem folytatható tovább.

¹ L. Klages: *Der Geist als Widersacher der Seele*. Leipzig, 1929. 1. kötet, 69.

² Klages főművében magát tudatosan Nietzsche hatása alatt állónak vallja, bár mesterét nem követi kritika nélkül, ami Klages egyik írásából (*Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*. Leipzig, 1926) is kiténik.

³ H. Bendiek Ö. F. M.: *Der Gegensatz von Seele und Geist bei Ludwig Klages*. Werl. i. W. 1935. — Noszlopi László: *A szellem vádlója*. L. Klages filozófiája. Budapest, 1934. (Minerva-könyvtár.)

Klages tehát a szellemet minden egészségtelen és káros hatalom foglalatának tekinti, életellenes démonnak, sőt gnosztikus gondolatokat felelevenítve és magáévá téve, a szellemben az *Ószövetség Istenét látja*, aki az ember paradicsomi ártatlanságának állapotába betört.¹ Másrészt Klages tudatosan és hangsúlyozottan pozitív értékelésben részesíti a lelket, a harmonikus ösztönös testet és az életet: a testnek és a léleknek ezt a poláris egységét. Szemléletében a szellem a test-lélek egységébe kívülről erőszakosan behatolt, tér és idő fölött álló akozmikus erő. Hogy hol tartózkodott a szellem előzőleg, mielőtt az ember életcellájába befészkelte magát, erről Klages mitsem tud mondani, azonban mindig újabb fordulatokban igyekszik megmutatni azt, hogy a szellem az élet szétrombolója; *de még lehetséges az élet felbomlásának gátat vetni*. E végből fel kell ismerni, hogy a szellem az életnek ellensége, ezért le kell győzni. Ennek módja pedig, hogy belemerüljünk a természet élő történéseibe, misztikusan elmélyedve behatoljunk a mindenség dionysosi életébe és így újból nem-szellemi, kiegyensúlyozott, természeti lényvé váljunk, mint amilyen a növény és az állat.

Klages nem áll egyedül szellem-pesszimizmusával a német életbölcselek között. Hasonló gondolatokat vet föl *Hermann Keyserling* gróf (szül. 1880) is. Negatív szelbm-metafizikájának kifejeződése a «Das Reisetagebuch eines Philosophen» (1918) c. könyve. Szerinte is a szellem betört az életbe, vagyis az ember biológiai életkörébe és az itt székelő lelket pusztulással fenyegeti. Még erőteljesebb módon utasítja el a szellemet *Theodor Lessing* «Europa und Asien, Untergang der Erde am Geist» és «Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen» c. munkájában. «Mindinkább szilárdabban kialakult az az alapgondolatom, hogy a szellem és törvényeinek világa csak nélkülözhetetlen pótléka az emberben beteggé lett életnek, pusztá eszköz a rövid éber öntudat után nyom nélkül viaszasüllyedő, a tudomány révén nagyzási hóborttól felfújt, önmagában kérdésessé vált ragadozó majomfajtának.»² Hasonló gondolatokat vall *Jean-Marie Guyau*, *Henri Bergson*, *William James*, *Georg Simmel*, *Leopold Ziegler*, *Hans Prinzhorn*, *Leo Frobenius*, *Richárd v. Müller-Freienfels*, *Max Scheler* és még sokan mások. *Sigmund Freud* és pszichoanalitikus iskolája az embert nemi állatnak tekinti, a kulturális tevékenységet pedig szublimált nemiségnek.

¹ L. Klages: *Der Geist als Widersacher der Seele*. 3. kötet, 815.

² Th. Lessing: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*. Leipzig, 1927. 4. kiadás, 28.

Klages és Lessing szellem-pesszimizmusának alapjellege a szellemnek minden rossz és baj elvéül való megtételében áll. Ebből következik az egész szellemi kultúra, tudomány, erkölcsi világ és vallás, mindenekelőtt a kereszténység átértékelésének követelése. Ezzel a törekvéssel másrészt párhuzamosan halad az egészséges életnek túlértékelése. Klagesnek és körének jelszava: elfordulás a szellemtől, visszatérés az élethez!

A német hitmozgalom.¹

A német népi mozgalom vallási irányzatában is uralkodó gondolat Klages jelszava: *vissza az élethez!* Azonban tévedés volna a német hitmozgalom vagy más új pogány vallási szövetkezés eszmerendszerében egyszerűen csak Klages negatív szellemmetafizikájának világnézeti és vallási lecsapódását látni. Klages műve nem ismeretlen a vérvallás élharcosai előtt, sokat el is sajátítanak belőle, azonban tudatosan megszürik Klages gondolatait.² Annál inkább akadály nélkül ömlenek át Nietzsche gondolatai az új pogányság eszmevilágába. Itt nincs helye a Klages-féle szellem és élet dualizmusnak. Az új pogányság a szellemet vagy tagadja, vagy pedig — ami egyre megy — az «élettel» azonosítja. A Klages-féle szellemet a vér elfajulásának tekinti, a Klages-től felvett «lélek» pedig a vér igazi kivirágzásává lesz. Eszméje tehát Klagesével azonos: a vér-szülte természetes élet.

Hauernek és Rosenbergnek már ismertett biológista világméppéhez hasonló a némethitűek szintén sokat szereplő másik vezéralakjának, a lipcsei egyetemen a bölcselet tanárának, *Ernst Bergmannnak* nézete. Szerinte is «a szellem a valóság világának (organikus) természeti jelensége».³ Az állatot és az embert «metafizikai lényüket tekintve alapvetően azonos szintre kell állítani».⁴ Az állat «értelmileg még el nem fajult és az indektől kedvelt féltestvére az embernek».⁵ Az ember «értelmi állat»,⁶ ezért szellemtörténetileg is természeti rendszerbe kell besorolni. Az alacsonyabbfokú állat világa ugyanis «színhelye a

¹ Klemm Kálmán: *Kereszténység vagy faji vallás?* Budapest 1937.

² A. Rosenberg: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts.* München, 1936. 91—94. kiadás, 136. skk.

³ E. Bergmann: *Die 25 Thesen der Deutschreligion. Ein Katechismus.* Breslau, 1934. 2. kiadás, 30. skk.

⁴ E. Bergmann: *Die natürliche Geisteslehre. System einer deutsch-nordischen Weltsinndeutung.* Stuttgart, 1937. 255.

⁵ E. Bergmann: *Der Geist des XIX. Jahrhunderts.* Breslau, 1922. 40.

⁶ E. Bergmann: *Die natürliche Geisteslehre.* 254.

természetes lélek-kialakulásnak, mely a szellem titkát már magában hordja», a magasabbfokú állat világa viszont már «a természetes szellem keletkezésének színhelye».¹ Bergmann szerint csak ma vagyunk képesek ezt a felismerést megérteni, mivel a szellem-kereszténység kétezer éven keresztül megakadályozta, «hogy emberi mivoltunkat megismerhessük, miközben azt hirdette nekünk, hogy lényegünk tisztára szellem és a testet sanyargatnunk kell».² Az embernél bűnről éppúgy nem lehet szó, mint ahogy nem tulajdonítunk bűnt a növénynek vagy az állatnak sem. Az ember tiszta, «mint a pillangó vagy mint a virág».³

Feladatunk a fejlődés. Ehhez szükséges, hogy «az emberré lett Isten legendáját magadtól elvesd és e helyett az istenné lett ember álmát és eszméjét ápold és kifejleszd magadban». Az embernek törekvése legyen magát magasabbrendűvé kitenyészteni, az istenekhez ily módon felemelkedni. «Az istenember eugenikájának ez a bennünk levő követelménye az örökléstan korszakában teljesen helyénvaló. Nemcsak az állatot és a növényt lehet tenyészteni, hanem az istenembert is».⁴ Bergmann ezt a nézetét az Egyház ellen engesztelhetetlen harccá élesíti ki, egyben pedig elveti az idegen Isten és idegen megváltó fogalmát. Mindenki legyen saját magának istene és megváltója I «Te Magad vagy, ha akarod, az élet nyomorából önmagad hatalmas megváltója, úgyhogy jól teszed, ha a Benned levő üdvözítőben hiszel, hogy ő tőled segítségét egyetlenegy napon és egyetlenegy esetben se vonja meg. Hívd Magadat segítségül a szükségben, akkor Te Magadat meg fogod menteni és Te Magadat dicsőíteni fogod».⁵

Az élet-bölcsélet érdemei.

A biológista emberfelfogás *megítélésekor* nem szabad elismerés nélkül elhaladnunk érdemei mellett. Ezek: az emberlét és a kultúra mechanizálásával szemben és az intellektuaiizmus túlhajtásával szemben támasztott jogos tiltakozás, a tőke, a gép, a racionalizmus senyvesztő uralma ellen hirdetett lázadás, továbbá a figyelem nyomatékos ráfordítása a harcoshősi élet-

¹ E. Bergmann: Die natürliche Geistlehre. 257.

² E. Bergmann: Die deutsche Nationalkirche. Breslau, 1934. 2. kiadás, 71.

³ E. Bergmann: Die deutsche Nationalkirche. 63.

⁴ E. Bergmann: Die 25 Thesen der Deutschreligion. 62—63. — E. Bergmann: Die Geburt des Gottes Mensch. Eine Philosophie der Religion und der Religionen. Leipzig, 1939.

⁵ E. Bergmann: Die deutsche Nationalkirche. 129.

felfogásra,¹ a lélek irracionális mélységeire, az élmény közvetlenségének jelentőségére, a vitális életkör fontosságára. Végzetes tévedése azonban a biologizmusnak, hogy az *ember és az állat közt csak fokozati* és nem lényegbevágó különbséget ismer el.

A *német idealizmus* a szellemről alkotott felfogásával az emberi értelmet istenivé, abszolút jellegűvé tette. Ily módon az emberi értelmet Isten szférájába, világon kívüli helyzetbe felemelve, hajlandó volt az anyag, a test és jogainak ellenséges lebecsülésére, sőt tagadására is. A német idealizmus az abszolút Én szubjektivizmusában a konkrét anyagi valóságot is a szellemből törekedett levezetni. Manapság viszont a biologizmusban a szellem szenvedélyes elvetését és az életnek éppoly szenvedélyes igénylését tapasztaljuk. Ebből a visszahatásból érthető meg az a hév, amely abszolútummá most az életet teszi meg, a vért, a fajt, a népiséget, a «romlatlan» primitív ösztönös ember érzésvilágát.

Az idealizmus és a biologizmus metafizikája egyaránt szélsőséges világnézet. Az idealizmus csak szellemről tudott, a meleg érzékelhető élet figyelembevétel nélkül, a biologizmus metafizikája viszont az életet magasztatja, de vak a lényegadó szellem valóságával szemben. A keresztény metafizika a két véglet között a középúton állva hirdeti az ember lényegét meghatározó, a testtel életegységbe szövődött szellemet.

Az ember lelkének szellemisége.

Bár a biologisták nézete nem mindenben teljesen egyöntetű, azonban mindannyian megegyeznek tanításuk lényegében: az ember mivoltának a vitális életkörbe való utalásában. Célkitűzésünknek megfelelően a *biologizmus bölcséleti megítélésakor* elsősorban Hauer torz emberképével foglalkozunk. Hauer alapvető életbölcseleti tévedése, hogy félreismeri az emberben a szellemi tényező sajátos jellegét. Ezzel a téves felfogással szemben feladatunk az ember és az állat közt levő *lényeges* különbség bizonyítása, az állati létfokkal szemben az ember szellemi lelkének mint gyökeresen más, külön világnak bemutatása.

Az emberi szellemben két képesség különböztethető meg:

¹ W. Spethmann: *Der Begriff des Herrentums bei Nietzsche*. Berlin, 1935. — E. Przywara: *Heroisch*. Paderborn, 1936 (főképpen Nietzsche-ről).

értés és akarás (e két terület egymásba válik); ez a két képesség viszont az éntudatosságon, a szellem elsődleges életjelen-ségén keresztül nyilvánul meg.

Szellemi ismerő tevékenység.

Az állat csak érzéklésre képes. Ennek útján fér hozzá a tapasztalati világhoz, a közvetlenül jelenvaló léthez. Külső ingerek hatására érzéki benyomások birtokába jut. Ezeket azután képzeletében és emlékezetében felidézni tudja, azonban szellemi jellegű ismerettartalmak alkotására nem képes. Nincsenek számolni tudó lovak, kutyák, stb. A legegyszerűbb elvonási: absztrakciós feladat felülmúlja a legfejlettebb majom képességét is; absztrakción alapuló oly egyszerű technikai feladatot sem tud megoldani, amelyet az egyéves gyermek már játszva elvégez. *Köhlernek* majmokkal végzett kísérletei ezt bebizonyították.¹ Belőlük kitűnt, hogy állatok csak érzéki tapasztalat-szerzésre és érzéki emlékezetre képesek, az absztrakció és a gondolkodás viszont már felülmúlja képességüket.

Ezzel szemben az ember tud végezni anyagi, érzékelhető és egyedi lét fölé emelkedő, vagyis szellemi jellegű ismerő tevékenységet. Többet lát, mint amit a dolgokról érzéki közvetlenül nyújtanak. Az egyedi és konkrét létből általános és elvont fogalmakat sző. Logikai ítéleteket alkot; az ítélésben *az alanyt és állítmányt egymáshoz vonatkoztatja, egységbe fogja*. Kérdéseket vet fel, lehetőségeket fontolgat, feltevéseket állít fel, a dolgokban oki összefüggésekre és új szempontokra jön rá. Mindezzel megnyitja a *haladás* és folytonos tökéletesedés, a felfedezések útját.

A fogalom-alkotáson alapul a *nyelv*; az ember tud beszélni. Az állati nyelv csak puszta élménykifejezés, érzelmi kitörés, vitális érzelmi és ösztönös állapotoknak a közlés szándéka nélkül való kitörése. Az ember beszéde viszont fogalmi nyelv, gondolatoknak, tárgyi ismereteknek, elvont fogalmaknak, a dolgok vonatkoztatásának közlése. Az emberi és az állati nyelv lényeges különbsége miatt nem is képes ősidőktől fogva egyetlenegy háziállat sem arra, hogy a tagolt szóképzésben és mondattani alakzatokban megnyilvánuló emberi beszédet elsajátítsa. Az ember viszont anyanyelvén kívül még más nyelveket is meg tud tanulni.

Az emberi értelem számára feltárulnak az érzékfölötti értékek és eszmények, a dolgok egyetemes és szükségképpen vonatkozásai. Mindennek következtében az emberi gondolkodás

¹ V. ö. Brandenstein: i. m. 3. kötet, 313.

nemcsak biológiai és pragmatikus, hanem *objektív értékű is*. Vagyis az ember nemcsak az ön- és fajfenntartásra hasznos ismeretekre képes, hanem objektív értelemben igaz és általános érvényű ítéletek megalkotására is.

Meg tudja alapítani a *tudomány* birodalmát a különböző tárgykörökben a dolgok közt megállapított egyetemes és szükségképpen vonatkozásoknak és igazolt ítéleteknek rendszerbefoglalása útján. Az ítéletnek igazság-jellege van. Az igazság viszont időtlen, egyetemes és egyszerű természetű; márpedig valamely létező cselekvéséből, megnyilvánulásából eljutunk a cselekvő léti mivoltának meghatározására («agere sequitur esse»). Így ennek az elvnek alapján nyilvánvalóvá válik, hogy az *érzéki lét fölé emelkedő* emberi ismerő tevékenység szellemi jellegű képesség.

A szellemi megismerés tehát, ami az ember sajátja, *lényegesen* különbözik az érzékléstől, ami az emberben és állatban egyaránt megvan. Az utóbbinak tartalma az egyedi és konkrét lét, az előbbié viszont általános és elvont tárgykör. Az ismerő alany a szellemi megismerés végzésében nem passzív, hanem aktív. A lényeges különbséget megalapozó jegyek következtében nem vezethető le a szellemi ismeret az érzéklésből, az értelem nem fogható fel a biologizmus elgondolása szerint a pusztán szerves élet termékeként. Az értelem a szerves élet fölött álló, spontán-szellemi képesség, mely lehetővé teszi az ember számára, hogy a valókat lényegükre tapintó megragadással úgy megismerje, amint vannak és hogy a tapasztalati lét világának talaján állva beleemelkedhessék az örökérvényű igazságok és egyéb érzékfölötti értékek rendjébe.

Szabadakarat¹

Ahogy a két különböző létfokhoz tartozó emberben megkülönböztethető érzéklés és szellemi ismerő tevékenység, éppúgy

¹ K. Gutberlet: Die Willensfreiheit und ihre Gegner. 1907. 2. kiadás — K. Schmid: Die menschliche Willensfreiheit nach Thomas von Aquin. Engelberg, 1925. — Nik. Hartmann: Ethik. 1926. 565—736. — F. Medicus: Die Freiheit des Willens und ihre Grenzen. 1926. — H. Schmidt: Die Freiheit des menschlichen Willens und seine Motivation durch das Erkennen. 1927. — J. Hessen: Kausalprinzip und Willensfreiheit. 1928. — I. Klug: Willensfreiheit und Persönlichkeit. 1932. — M. Planck: Vom Wesen der Willensfreiheit. 1936. 2. kiadás. — Th. Steinbüchel: Die philosophischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. 1938. — O. J. Most: Die Determinanten des seelischen Lebens. 1. k. Grenzen der kausalen Betrachtungsweise. 1939. — Lásd még a 43. lapon közölt címekeket.

helyezkedik el benne az állattal közös és a szerves élet szolgáltatásban álló érzéki törekvés mellett a szellemi létfoknak megfelelő törekvémód, az akarat. Ennek révén az ember felemelkedik a magabírási magaslatára, melynél fogva szabadon foglal állást és választ a felkínálkozó lehetőségek közt.

Az *érzéki törekvést* a vonzás és taszítás létszükségleti törvénye irányítja a szervezet célos fenntartása: teleológiája érdekében. Az állat nem tud választani. Ami kívülről vágyai vagy irtózást kelt benne, annak kényszerű megszerzésére vagy kerülésére törekszik az ön- és fajfenntartás törvényének megfelelően. Ösztönös cselekedetei tehát nem szabadok, hanem organikus szükségszerűséggel folynak le. A bámulatraméltó ügyességről tanúskodó ösztönöket az állat készen hozza magával a világra (a kis kacsa azonnal tud úszni a vízen) vagy legalább is működésük könnyen megindítható és általában fejlődésük köre nem nagy. Az ösztönös cselekedetek az egyed vagy a faj életét biztonsággal szolgálják. Hiányzik azonban belőlük az *egyéni megfontolás és az önkéntes elhatározás*. Az állatok bonyolult munkamenetben nem egy esetben gyakorlatilag rendkívül nehéz feladatokat (pl. méhek, hangyák, pók) játszi könnyedséggel oldanak meg a nélkül, hogy előzetesen a célt ismerték vagy a munkamenetben magukat gyakorolták volna. Nem tanulták a munka célja és lefolytatása közt levő ok- és célösszefüggéseket. A költöző madarak az ösztön kényszerítő parancsából, nem pedig meghányt-vetett megfontolás és döntés után kerekednek fel, hogy ismeretlen, messze tájakra szálljanak. Nincs «szülői szeretet» az állatvilágban, hanem csak a faj fenntartására irányuló ösztönös törekvés, mely megszűnik, ha már az ivadék magát fenn tudja tartani.

Az emberben is megvannak az organikus létfokra *jellemző* érzéki törekvés cselekedetei. Ezek nem szabad cselekedetek és csupán közvetve vannak az akarat hatalma alá vetve, de csak bizonyos határig. Ha ezt átlépték, ha a «szenvedély» és «indulat» láncát tépte, az akarat vajmi keveset vagy egyáltalán semmit sem tehet ellenük. Ily esetek az akarat szabadságát csökkentik vagy egészen felfüggesztik.

Az érzéki törekvés cselekedetei világosan megkülönböztethetők a *szellemi törekvés*, az akarat szabad cselekedeteitől. Az akarat szabadsága annyit jelent, hogy az ember bizonyos esetekben fontolgatás után külső és belső kényszer ellenére maga tud dönteni, hogy cselekedjék-e vagy ne, hogy ezt vagy azt tegye. Az ily cselekedete tehát lényegileg tőle függ, vagyis nem benne vagy kívül levő, de tőle független törvényszerűségből

ered. Az akarat szabadsága nem korlátlan, nem abszolút ugyan, hanem megvannak az előfeltételei. Ezek sokban korlátozzák, de lényegileg meg nem szüntethetik. A számára meghagyott lehetőségek körén belül az ember maga dönt, hogy melyik lehetőséget valósítsa meg. Sorsát saját elhatározásától és magabírásától függően önmagában hordja, maga veszi kezébe.

Az állat születésében készen kapja ösztönét. Az emberben az akarat szabadságának gyakorlása csak *csiraként* van meg. Folytonos erő kifejtést kívánó önneveléssel fejleszthető csak könnyed készséggé, melynél fogva az ember az erkölcsi törvényt megingathatatlan szolgálatban és biztosan teljesíti. Aki az önnevelésre gondot nem fordít, annak szabadakarati tevékenysége elcsenevészeseedik, belső és külső vágyak, befolyások hánytvetett labdájává lesz. Az ilyen egyénben uralomra jut az állatember ösztönössége és ez elborítja, megköti az akarat szabadságának gyakorlását.

Nem érinti az akarat szabadságát, hogy állásfoglalása szükségszerű értelmi belátások alapján *indítéktól* serkentve jön létre. Eppen az az akarat szabadsága, hogy az értelem útbaigazításától feltárt indítékok közül az ember bármelyiket választhatja irányítóknak.

A szabad cselekvés az értelem és az akarat együttes hatása-képpen megy végbe. Az értelem megjeleníti a tárgyakat mint jókat vagy rosszkat és így motiválva tárja az akarat elé, hogy válaszson. Értés és akarás tehát egybeválnak a döntés meghozásában. Már ez az *egy beválás, egymás kölcsönös és szoros átjárása is bizonyítja az értés és akarás szellemiségét*. Az egybeválás ténye, vagyis a térbeliség tagadása ismeretlen az anyagvilágban. Itt ugyanis csak a részek egymás mellett helyezkedhetnek el, nem pedig egymásban. Az anyag határozománya a kiterjedés, a helybenvalóság, amiből következik, hogy ahol jelen van az egyik anyagi való, nem lehet ugyanott a másik.

Az akarat szabadsága az emberi lélek szellemiségének bizonyítéka. Az állat érzéki törekvésével ellentétben az ember *nincs kiszolgáltatva* a vonzás és taszítás törvényének, hanem tud föléje emelkedni és spontán döntéssel tudja cselekvését meghatározni. A különböző akarati célok értékének vagy értéktelenségének ismerete alapján maga irányítja cselekedetét. Döntésében önként tud választani az erkölcsi jó és rossz között is; szabadon foglal állást az *erkölcsi érték* mellett vagy vele szemben. Ezért felelősséget visel cselekedetéért. Az *erkölcsi törvény* mint érzékfölötti való nem a fizikai vagy biológiai megkötöttség kényszeréhez hasonlóan érvényesíti erejét, hanem *ideális* követeléssel; vagyis szabadon értékelő állásfoglalásra hívja fel a

szellemet. A szabad állásfoglalás *az érdemnek vagy érdemtelenységnek* alapja. Ha az ember nem volna szabad elhatározásában, hanem kényszer hatása alatt állana, erkölcsileg jó cselekedetért nem tarthatna igényt elismerésre, rossz cselekedete miatt pedig nem érhetné elítélés, büntetés.

Ha az akarat lényegileg és bensőleg az anyaghoz volna kötve, mint az érzéki törekvés, akkor számára is elzárt világot jelentene az *anyagtalan-szellemi javak birodalma*. Működése az állat vitális törekvéséhez hasonlóan, csak az anyagi-vitális javak körére terjedne ki, számára is az értékek rangsorában az élet állana első helyen. Azonban az akarat tevékenysége kiterjedhet anyagtalan-szellemi javak és értékek megszerzésére is. Ezért az ember tud az igazság ismeretére és a jó birtoklására törekedni, tud esztétikai, erkölcsi és vallási életet élni. Saját jóléte ellenére is a vitális törekvés érdekével szemben tud magasabbrendű erkölcsi célok és eszmények érdekében áldozatot hozni, sőt a legnagyobb vitális értéket, a testi életet is odadobni az érzékfölötti értékek szolgálatában. Mivel pedig a cselekvés követi a létmivoltot, azért ebből a teljesen anyagtalan-szellemi cselekvésmódból következtetünk az akarat szellemiségére. Az emberi akarás szabadsága, amely az ember nagyságának, gyakran azonban tragédiájának is alapja, *lényegesen* más, mint az állat természet-kényszerítette, ösztönös törekvése.

Éntudat.

A szellem elsődleges tartománya, életjelensége az éntudatosság. Az én végső oka minden cselekvésnek, bár képességei (értelem, akarat) a közvetlen okok. Mindazt, amit a szellem megismerése és értéklése révén birtokába vesz, az énrre vonatkoztatva saját magából fakadó tevékenységként az én tudat-egységében fogja össze.

A növényi létfoktól eltérően az állatnak is van tudata. Azonban az állati és az emberi tudat között éles határvonalat kell vonni. A köztük lévő gyökeres, nem fokozati különbség jól lemérhető az idővel és térrel szemben tanúsított viselkedésmódjukban.

Az állatnak és az embernek *az időhöz és a térhez való* beállítottsága teljesen más. Az *állat* bele van zárva az idő és a tér keretébe. A pillanat foglya; az őt körülvevő térhez fűződő viszonya kiszolgáltatottság és odakötöttség. Környezetével annak részeként biológiai egységbe, szoros életkörbe összeforrott. Mindenkori idő-tér-helyzetébe bele van ragadva; hozzá van növe. Nem tud ebből a kötött helyzetből kiemelkedni. Bár az őt körülvevő tárgyakat felismeri, amennyiben életszükséglete szem-

pontjából számára fontosak, azonban nem tudja ezeket mint tárgyakat magától distanciálni, magával szembeállítani; nem képes a tőlük való távolságtételre. Ezért az állat nem uralkodik környezetén; vele igen szoros életkörbe összeolvadva működik. Nem áll függetlenül a környezet fölött, hanem a környezet fogja az állatot. Tud ugyan a világról és a vonzás-taszítás törvénye szerint él benne, de nem tudja, hogy ezt tudja és hogy vonzódik, illetve menekül a tárgytól. Az állat él, de nem tudja azt, hogy él, nincs birtokában életének és önmagának; ezért nem is tudhat soha önmagától életének végét vetni.

Egész más az *ember* helyzete; magatartása nem «világhoz kötött» függő helyzet. Az *idő* fölé tud emelkedni, az időt személyes magabírása következtében magával szembehelyezni tudja; a történelemben él. Élete jelenben folyik, de saját tudatos múltjának birtokában él és a jövőért dolgozik. Igazi gonddal és vágyódással tud a jövőbe tekinteni és kialakítandó jövő helyzetéért küzdeni. Jövője nem automatikusan alakul ki, hanem saját elhatározásától is függően. Igazi aggodás a jövő létért csak a szellemi létfokon található fel. Az állatnak jövőre szóló cselekedetét ösztöne határozza meg.

Éppúgy föléje emelkedik az ember a *térnek* is; azt önmagával szembeállítani tudja, mintegy kilép, kilendül belőle. Az állat a dolgokkal nem áll szemben, hanem az őt ért hatásokra csak reagál, visszahat. Az ember viszont nem sodródik kiszolgáltatottan, kényszerülten és ellenállás nélkül a hatások áramának hanyattatásában, hanem a hatások *állásfoglalásra* bírják és szembehelyezkedését hívják ki. A környezetében levő dolgokat mint tárgyakat különös módon szembeállítja az énnel mint alannal. Az ént megkülönbözteti mindattól, ami nem én, így mindeneke előtt a «te»-től. Tárgytudata és öntudata oly fokú, hogy magát is birtokolja, éspedig annyira, hogy ez *magabírássá* lesz. Míg az állat csak él, de nem áll fölötte életének és ezért tesszé szerint azt nem is vetheti el magától, addig az embernek megvan az a kétélű *kiváltsága*, hogy testi érdeke ellen is határozhat. Ura életének. Ezt kétségbeesésből vagy gyávaságból el is dobhatja magától, vagy magasabbrendű értékek szolgálatában fel is áldozhatja.

Az állati és az emberi tudat lényeges különbségének jellemzését Nicolai Hartmann¹ és Jánosi József² alapján a következők-

¹ Nicolai Hartmann: Das Problem des geistigen Seins. 1933. 9. fejezet.

² Jánosi József S. J.: A szellem. Budapest, 1935. 76—78.

kel tehetjük teljesebbé. Az állati tudat tisztára csak *az organikus élet szolgálatában áll*. Csak azokra a dolgokra terjed ki, amelyek az ön- és fajfenntartást előmozdítják vagy gátolják. Mindazok a dolgok iránt, amelyek ezen az érdekkörön kívül vannak, az állat egyszerűen nem érdeklődik, bár azok más állat vagy az ember számára életbevágóan fontosak lehetnek létszükségleti szempontból. Másszóval, az állat figyelmét csak az ön- és fajfenntartás céljából hasznos vagy káros dolgok kötik le. A többi, ami ezen túl van, — mondhatnók — nem is létezik az állat számára.

Ezzel szemben az ember szellemi tudata nem marad meg a vitális élet érdekkörében, hanem túlemelkedik rajta. A szervezet igényei, az ösztön céljai, vágyai fölé tud helyezkedni. Érdeklődésének területe sokkalta szélesebb kiterjedésű, mint amekkorát szerves élete megkíván; szinte nincsenek határai, jóformán vég nélkül tágítható. A szellem magatartása a világ iránt nem *biológiai többé*, lényegesen elüt az állat magatartásától. Az állati tudatból nincs átmeneti forma, lassú átmenet az emberi tudatformába.

Hellmuth Plessner (Die Stufen des Organischen und der Mensch, 1928) az állati tudat és az ember szellemi tudata közt levő lényeges különbséget elsősorban abban látja, hogy az állatot tudata mindig saját környezetvilágának középpontjába állítja. A szellemi tudatosság pedig feltárja a valós helyzetnek megfelelően, hogy az alany nem középpontja a világnak. A szellemi ennek nincs tehát középponti helyzete saját világában. Az állatnak csak *környezete* (Umwelt-je) van; az embernek pedig nemcsak környezete (amelyben ő a középpont), hanem igazi *világa* (Welt-je) is, amelynek ő csak egyik, de nem középponti helyzetű tagja. Ezért érthető, hogy az állat számára elégséges a tárgyknak káros vagy hasznos csoportba való osztályozása a szerves élet érdeke szerint. Ez azt jelenti, hogy az állat számára elegendő a biológiai hasznosság, vagyis az *életszükséglet célját szolgáló* «szimbolizált megismerés». A szellemi megismerésnek viszont nem ilyen viszonylagos és pragmatista értékű, hanem *tárgyi létismeretre* kell szert tennie, mert az ember csak ily módon találhatja meg a világban «középponton kívüli» (excentrikus pozíció) metafizikai helyét, amely mivoltának megfelelő.

Hányféle az ember világa? Többféle. Brandenstein¹ hármat különböztet meg és jellemez találó megállapításokkal. Egyik a *természet nagy világa*, amelyet az ember magától distanciál,

¹ Brandenstein: i. m. 3. kötet, 328—333.

magával szembeállít. Így jut el «középponton kívüli helyzetéhez, amelyet Plessner az emberre nézve annyira jellegzetesnek tart. Az ember a természet törvényeit kutatja és átfogó egyetemességgel látja meg a dolgok mélyén rejlő összefüggéseket. Ismeretüket saját céljai előmozdítására értékesíti, sokszor éppen a természet erői ellen; ezeket engedelmességre szorítja és ekkép úrrá lesz fölöttük értelmi és akarati erejénél fogva.

A természetben és a természet alapjaira építi fel az ember a természettől elkülönülő saját világát, a *kultúrát*. A szellemi jelentésű alkotások és berendezések bonyolult és gazdag szervezete ez. Nemzedékről-nemzedékre nő, rohamosan fejlődik. Az embertől alkotott, de tőle egyrej öbban önállósuló, később sokban tőle függetlenül megálló hatalmas világ a kultúra világa, felépítve választóul a természet és az építő ember között. Egyre-jóbban elválasztja az embert a természettől és így valósul meg a természet alapjain a már-már tiszta szellemiségnek természetén túl fekvő gazdag világa.

Legcsodálatosabb azonban az embernek önmagában kibontakoztatott világa, a *indatvilág*. A kultúra csak külsőleg tudja kifejezni, de sejtelmes lüktető életének kielégítő bemutatására nem képes. Már az egyszerű ember lelkiélete is bámulatotkeltő remekmű, gazdag változatosság, sokszerű képzet-gondolat-érzelem hullámozás, folyton alakuló sokrétű elevenség, de egyben mégis egyszerű egységesség. Az emberiség lángelméjű nagyjainak lelkiisége pedig mérhetetlenül hatalmas alkotóerőről tanúskodik. «A lelkiiség ilyen fokai előtt válik igazán nyilvánvalóvá sok modern, egyoldalúan biológista lélektani iránynak . . . tehetlensége: a lelkiiségnek ezt a fokát tulajdonképpen nem is tudja megfogni egy nem teljesen e lelkiiség sajátos természetéből merítő és fogalmait annak magának jelenségeiből és erőiből megalkotó kutatási irány.»^x

A biológista emberértelmezés csődje.

Eddigi megállapításaink eredményének összefoglalásaként félreérthetetlenül élénk tűnik az a kétségbevonhatatlan tény, hogy az *éntudatban feltáruó szellemiség gyökeresen különbözik a vitális élet létfokától*. Nem a természetből nő ki. Nem található mása a természet világában. A vitális létfok fölött álló sajátos létmivolta bebizonyul egyrészt képességeinek, az észnek és akaratnak működéséből, mely anyagtalanszellemi tárgykörre kiterjed. Másrészt az ember éntudatában magát bírja és a dolgoktól

¹ Brandenstein: i. m. 3. kötet, 333.

való távolságvételre képes, a tárgyi világgal önmagát szembeállítja. Az akarat viszont képes a természet vak ösztönös törekvésével szembehelyezkedni és magasabbrendű érzékfölötti értékekért a vitális életkör érdekeit, sőt magát az életet is áldozatul hozni. Az ember szellemi lelke tehát örökléslélektani és fajbiológiai törvények ketrecébe nem zárható bele. Nem a faj tükröződése, kivetítődése.

Az állati és az emberi létmivolt előbb ismertetett bővebb szembeállítására nyomán és valamennyi létfoknak e fejezet elején adott rövid jellemzése alapján az emberben és a világban levő létfokokról a következő megállapítások tehetők. Mindegyik létfoknak megvan a maga sajátos létmivolta és törvényszerűsége. Ezért a létfokok egymástól *lényegesen, áthidalhatatlanul különböznek*. Egyik a másiktól nem vezethető le, mintha egyik létrehozná a másikat, vagy azt mint kísérőjelenséget már tartalmazná. Ahogy nincs «ősneveződése» a szerves életnek a merőben anyagi, szervetlen létfokból, éppúgy lehetetlen a szellemnek ősnemződése is az érzéki-vitális létfokból. Senki sem adhatja azt, ami magának nincs. A létfokok közt levő gyökeres különbség *a keresztény bölcséleten¹ kívül is* tudatosan manapság. Különösen *Nicolai Hartmann*, a legbefolyásosabb mai német bölcselőik egyike emeli ki és különbözteti meg az egyes létfokokat. Szerinte mindegyik létfok valami újat foglal magában, ami nem magyarázható meg a létfoknak más létfokra való visszavezetésével. A szellem sem érthető meg és vezethető le más alsóbb létfokból; az anyagelvűség, biologizmus és pszichologizmus egyaránt téves elméletek.²

Csak elfogult és csődbejutott *világnézet elvakultsága* tagadhatja a szellemnek a növényi és állati létfoktól való gyökeres különbségét. A szellem tagadása a bölcsélet történetének időnkint felbukkanó válsága. Mivel azonban az ember lelkének szellemisége oly hatalmas valóság, azért minden szellemtagadó bölcséleti irány eleve pusztulásra ítélt sorsát keletkezésekor már önmagában hordja és idővel menthetetlenül el is múlik. Nyugat két és félezer éves szellem-valló bölcséleti gondolkodása fényesen tanúskodik erről.

A szellem ellen tusakodó bölcsélet a *tények erőszakos tagadásán* alapuló elmélet, azonkívül *önellenmondásokba* keveredik.

¹ G. Feckes: Die Harmonie des Seins. Ein Blick in das metaphysische Weltgebäude des Thomas von Aquin mittels seiner Seinstufen. Paderborn, 1937.

² N. Hartmann: i. m. 14. skk., 58.

Ez róla könnyűszerrel kimutatható. A szellemi létfoknak a vitális és vegetatív létfok fölött való *értékbeli felsőbbségéről* tanúskodik a szellemi megismerés, a szabadakarat és az éntudatosság. *A szellemi megismerés* az embernek mérhetetlen erejű és szinte félelmetesen nagyszerű segédeszköze. A megismerő személy mindinkább nagyobbfokú tárgyi látásra tesz szert, léte hihetetlenül gazdagodik. Valóban igaz, hogy a tudás hatalom, szinte végtelenül gyarapítható kincs. Már tudása révén sem tekinthető a szellem halvány, könnyed, lebegő illanékonyaságnak, hanem teremtő erejét, «súlyát», a testnél összehasonlíthatatlanul «súlyosabb», magvas és tevékeny valóságát tisztelettel és csodálattal el kell ismerni.

De nem lehet elsikkasztani a szellemet *szabadakaratának* tagadásával vagy elmagyarázásával sem. A szabadakarat tagadása csak úgy lehetséges, hogy egy önmagával ellenmondásba keveredett világnézet kénytelen ezt az álláspontot is vállalni — a tények nyilvánvaló bizonyító erejével szemben is. Ha nincs szabadakarat, akkor értelmes magyarázatot nem lehet adni az emberi élet számtalan mozzanatára. Mire való például a rábeszélés kísérlete. Így nem volna célja annak sem, hogy Hauer városról-városra utazva, hangos hírveréssel toborozzon híveket a német hit táborába. Ha az akaratnak nincs szabadon értékelő állásfoglalása, ha csak organikus szükségszerűséggel érvényesülő «hitsors» van, érthetetlennek és fölöslegesnek kell minősíteni Hauernek a német hit terjesztésére irányuló fáradozását.

Végül pedig az *éntudat* is bizonyítja az ember szellemi lelkének az állat fölé magasodó értékbeli felsőbbrendűségét. Az éntudat belső világosság, a létnek önfényében ragyogó definiálhatatlan és tovább nem magyarázható jelensége, alapvetően sajátos szellemi életmozzanat.

A létfokok lényeges különbségének ismerete alapján nyilvánvaló mindenféle *monista emberértelmezés* tarthatatlansága, a spiritualista, anyagelvű és biológista monizmusé egyaránt. Az utóbbi, hogy a kartézianus merev dualizmus egyoldalúságától megmentse az embernek szellemből és testből álló *egységét*, belőle a szellem-vér *egy féleségét* alkotja meg. Ez a naturalista magyarázat az emberben a szerves életnek metafizikai elsőbbséget tulajdonítva, az ember szellemi lelkét vagy a növényi szerves lét kategóriájának területére utalja (Spengler), vagy a vér és faj részének, önállóság nélkül való kísérőjelenségének, a faj «belső oldalának» (Rosenberg) tekinti.

Azonban mindenfajta monista emberértelmezés délibábos

képzelmével szembenáll a valóság, mely sokkalta gazdagabb és sokszerűbb emberlétről beszél, mint amilyent tévesen elképzelsz az embert egyetlen elvre visszavezetni akaró monizmus. Nemcsak a test, hanem a lélek is, sőt méginkább a lélek igen mély és súlyos realitás. A kettő nem egy. Lényegesen különböznek egymástól. A tapasztalat mutatja, hogy a testnek tulajdonságait, térben való kiterjedését, mozgását és méreteit nem lehet a lélekre alkalmazni. Ennek következtében az ember lelki-szellemi folyamatai más fakasztó, birtokló, hordozó és egységesítő alapot követelnek. Ez csak testetlen elv lehet, mely a testtel *együtt* van, de nem *arajta* levő valami» (Nietzsche), sem a test kísérőjelensége vagy létében tőle függő tartozéka, hanem *magánálló való*, vagyis szubstancia. *Ezt az anyagtalan szubstanciát nevezzük léleknek.*

A keresztény bölcsélet szerint az ember létegyiségében egymáshoz rendelt test és lélek mint két én-szubstancia illeszkedik össze és alkotja az önmagában zárt, teljes szubstanciát, az ember lényegét, az *emberi személy egészét*, összeforrvan egyetlen létbe, melynek *egységéről éntudatunk egysége tanúskodik*. Az én életünk változásai közepette mindig állandó, egy és ugyanaz marad.

Az éntudat egysége tiltakozik a bölcsélet története folyamán felmerült minden olyan törekvés ellen, mely *több lelket* különböztet meg az emberben. Manapság az ily törekvések fő képviselője Klages. Az ember lelkét szellemre és lélekre választja szét. A test- vagy vér-lélek (vitális lélek) és a szellem- vagy ész-lélek megkülönböztetése már régi. Megtalálható Platon, Poseidonios, Philon, Origenes embertanában, főképpen pedig a manicheusoknál és a gnóosztikusoknál. Míg azonban mindezek elsőbrendűséget a szellem-léleknek tulajdonítottak, addig Klages a vitális lélekben látja az ember főjelmét. Az ilyen lélek-kettősségnek azonban ellenmond saját belső világunkról szerzett tapasztalatunk. Egy és ugyanaz az én fogja egységbe anyagi, szerves-érzéklő és lelki-szellemi tulajdonságainkat. Az én mint alany elmondhatja: az én súlyom ennyi és ennyi kilogramm, én eszem és növekszem, én látok, hallok, én gondolkodom és akarok. «Két léleknek egy kebelben» észlelt harcát, vagyis az érzéki és a szellemi törekvés tusakodását egy és ugyanazon vonatkozási középpont, a mindig állandó én fogja egységbe. Természetesen, aki a lélek szubstanciális létét elejti, az csak lelki jelenségeket, megnyilvánulásokat lát. Ezeket nem tudhatja létbeli összekapcsolással hullámvázuk közepette is mindig állandó éntudatra mint alapra és középpontra vonatkoztatni.

így tehát nem értheti meg az embernek minden életkettőssége ellenére is meglevő, mélységesen egységes egészét sem.

Az anyagi test és a szellemi lélek közt időnkint tapasztalható összeütközés nem öldöklő harc, ahogy Klages gondolja, hanem alapjában véve termékeny feszülés, polaritás, élő és éltető ellentét. *Klages* az életréteg (biosz) és az észréteg (logosz) dualizmusának hirdetésével határozottan és erőteljesen *elítéli* Freudnek és a múlt században élt sok bölcselőnek és pszichológusnak *monizmusá*U mely lényegében rejtett anyagelvűség. Ennek ellenére *Klages emberképe mégis csak torz és egyoldalú*, mert az életrétegnek tulajdonít metafizikai elsőbbséget. Szerinte ebben rejlik valódi termő erő, egészséges, gazdag alkotni-tudás; a szellemnek pedig helytelenül tulajdonít csak sivár, rendező» racionalizáló szerepet. Az ember szellemisége nem meddő, senyvesztő, életet öldöső valóság, hanem aktív, eleven, éltető erő, fogékony-ság az értékrend iránt; az igaz, jó, szép, szent értéknek megvallását és megvalósítását tekinti feladatának, létét igazán betölteni tudó tartalmának.

H. Hoffmann, tübingai pszichiáter szembeszáll empirikus úton szerzett tapasztalatai alapján Klages bölceleti embertanával: «Oly gyakran esik szó a szellem életellenességéről, de alig lehet hallani az érzelmi gondolkodás életellenességéről. Aki a tények világát meghamisítja és elködösíti a nélkül, hogy képzelgésének tudatában volna, kárt okoz másoknak és önmagának. A tények bosszút állnak, ha az ember nem akarja figyelembe venni őket».¹ H. Hoffmann kereken elutasítja Klagesnek a szellemről adott negatív jellemzését és a szellemben a rend és a szabadság forrását látja: «Az emberben lévő legmagasabbfokú réteg a szellem ... Ez a tudatos akarásnak, a logikai gondolkodásnak, az önfegyelmzésnek és az eszményi kötelességteljesítésnek rétege».² Vagyis nem pusztító démon!

Egyébként a *biologizmus* a szellemről alkotott felfogása tekintetében kiküszöbölhetetlen *ellenmondásba* keveredik. *Nietzsche* és mások szerint a szellem magasabbrendű ösztön, a hatalom akarása fejlesztette ki s viszont mégis pusztító erő. Nem érthető meg, hogy az ösztönös életréteg, mely az egészség és termékenység igazi forrása volna, miért fejlesztette ki a saját magát öldöső szellemet. Ha az életréteg a szellem nélkül a tökéletesebb és kívánatos lét, miért kellett az embernek ezt a kiegyensúlyozott, ősi boldogító állapotot otthagynia a szellem uralma alatt álló,

¹ H. Hoffmann: Die Schichttheorie. Stuttgart, 1935. 24.

² H. Hoffmann: i. m. 37.

annyira ártalmasnak tartott mostani helyzetért? Ha pedig *Klages* szerint a szellem kívülről osont be az emberbe, akkor ez a felfogás egyértelmű annak megvallásával, hogy az élet világán kívül van egy másik világ, a szellemi lét világa; csak innét származhatik az emberi szellem. Ez esetben kell lenni a természet fölött elhelyezkedő *magánálló* szellemnek s így nem lehet elzárkózni az abszolút szellem: a személyes Isten kérdése elől. A biologizmus tehát több» szempontból is ellenmondásban szenved és a tények erőszakos elmagyarázásával menthetetlenül kudarcot vall emberértelmezésében.

Elégé el nem ítéhető téves álláspont a szellem megtagadása. A szellemi lét a tapasztalati világ többi lényeitől bennünket mint embereket megkülönböztető és jellemző lét. Ezért *a szellem-tagadás egyértelmű emberi mivoltunk megtagadásával. Egy nem-skolasztikus bölcselő, Eugen Diesel* joggal jegyzi meg: a szellem ócsárlása kereken kimondva azt jelenti, hogy az ember saját létmivolta, saját eszméje ellen indít harcot.¹ A szellem megvetése «önmagunk feladását»² jelenti. «A szellem nélkül saját létmivoltunk ellen vétkeznénk és nem járnánk azt az utat, amely számunkra ki van jelölve. Ezért minden út téves, mely a világ borzalmi és veszélyei miatt való kétségbeesésben a szellemmel meghasonlik és helyette valamilyen vak, tompa ösztönnek adja át az uralmat»³ az emberben. Lépjén tehát a szellem-tagadás helyébe «a helyesen felfogott szellem érdekében vívott küzdelem».⁴

Kultúra és faj.

A kultúra riem a faj organikus terméke, hanem a lélek szellemi tevékenysége.

A kultúra az emberi természetnek minden szempontból való kitökéletesülése.⁵ Mivel az emberi természet egyoldalúan nem fogható fel monista értelemben, vagy csak testként vagy csak lélekként, azért mindazok a javak és értékek, melyek az ember anyagi vagy szellemi természetének tökéletességéhez tartoznak, a kultúra lényeges összetevői. Következőleg kétféle

¹ E. Diesel: Die Stellung des Geistes im Weltbild der Gegenwart. Potsdam, 1936. 23.

² E. Diesel: i. m. 28.

³ E. Diesel: i. m. 41.

⁴ E. Diesel: i. m. 25.

⁵ Augustinus Fischer-Colbrie, Episcopus Gassoviensis: Quid S. Thomas de cultura doceat. Xénia Thomistica-ban, L, 533—551.

kultúrát kell megkülönböztetni: külső, anyagi vagy gazdasági kultúrát és belső, szellemi kultúrát. Itt csak az utóbbival foglalkozunk. Meghatározása: az igaz, jó, szép, szent értékeinek megvalósítása tudomány, erkölcs, művészet, vallás alakjában.¹ A szellemi kultúra föléje emelkedik a vitális életnek, ezt mutatja *eredete* és a benne megvalósított értékek *objektív érvényessége*.

A szellemi élet tartalmai a tudományban, erkölcsben, művészetben és vallásban az emberben levő szellemi erőnek megnyilatkozásai, ezért *a kultúra az ember szellemi lelkének értékeit valló és megvalósító, terv szerint szőtt és szabad ténykedése.*² Ez a megállapítás mint következmény önként adódik az előző lapok anyagából; ha az ember lelke szellemi való, kulturális megnyilatkozása is szellemi természetű. Hauer félreismeri a szellemi élet mivoltát és sajátos törvényszerűségét, mivel az organikus étellel azonos létmivoltú tényezőnek tekinti; következőleg félreismeri a szellemi élet kulturális megnyilvánulásait is, mert a szerves élet termékének tartja és így a növények s állatok természeti (naturális) mivoltú termékeinek, szüleményeinek színvonalára helyezi át őket. Ezért szükséges, hogy a természeti-organikus termékek és a kulturális tevékenységek közt levő lényeges különbséget élesen, határozottan kiemeljük.

A tisztán organikus, nem-szellemi élet oly dolgokat hoz elő, amik a természethez tartoznak. Működése *biológiai vagy organikus* szükségszerűség szerint folyik le. A növények a virágot és gyümölcsöt, a madarak a fészket, a méhek a lépet stb. nem saját elhatározásukból és szabadakarattal készítik, hanem egyszerűen kénytelenek kifejteni képességüket, erejüket («a virágnak megtiltani nem lehet. . .»), *és pedig pontosan olyan módon, ahogy bennük erre csiraszerűen megvan az adottságuk.* (A különböző madárfajták meghatározott alakú, szerkezetű fészket rak-

¹ Schütz Antal: A bölcelet elemei. Budapest, 1940. 2. kiadás, 544.

² P. Hinneberg: Die Kultur der Gegenwart. Sorozatos mű, 1907-től kezdve kiadva. — Christopher Dawson: Progress and Religion, 1929 és The Making of Europe, 1932. (Az első mű német fordításban: Die wahre Einheit der europäischen Kultur, a másodiké: Die Gestaltung des Abendlandes.) — F. Boas: Kultur und Rasse. Leipzig, 1914. — A. Dempf: Kulturphilosophie. 1932. — F. Maritain: Religion et culture. Paris, 1932. 2. kiadás (németül Paderborn, 1936). — R. Guardini: Auf dem Wege. 1923. — M. Grabmann: Die Kulturphilosophie des hl. Thomas v. Aquin. 1925. — A. Rademacher: Religion und Leben. 1929. 2. kiadás. — O. Menghin: Geist und Blut. Wien, 1934. — Br. Brandenstein Béla: Az ember a mindenségben. 3 kötet. Budapest, 1936—37. — Halasy-Nagy József: A kultúra. Megjelent «A mai világ képe» Budapest, 1938. (Egyetemi nyomda) c. gyűjteményes mű 1. kötetében. 85—176.

nak; a róka mindig róka-módon építi meg földalatti lakását és így ez mindenkor más, mint a vakondé stb.) Egész más a helyzet a kulturális tevékenységek keletkezése terén. Bár a szellemi erőknek is ki kell bontakozniuk, hogy kulturális alkotásokat hozzanak létre, azonban ez a folyamat nem organikus szükségszerűséggel következik be, hanem *spontán* módon jön létre, vagyis az embernek *saját megfontolásából és önálló elhatározásából ered*. A különböző elméletek és felfogások a tudomány terén, a különböző művészi alkotások, a különböző erkölcsi cselekedetek és vallási megnyilatkozások a szellemi erők spontaneitásának, szabad kifejtésének köszönhetik eredetüket. Nem úgy nőnek ki organikus kényszerűséggel a különböző embe-
rekből, hanem ezek szabadon fejtik ki szellemi képességeiket. A *kultúra-alkotás* maga mint eredmény *nincs* biológiai törvényszerűséggel *előre meghatározva*, hanem függ elsősorban attól, hogy a különböző emberek miként használják szellemi erejüket. Ezért azután az elért eredmények jelentősen különbözhetnek.

Hogy a kultúra szellemi tevékenység, ez kitűnik nemcsak eredetéből, hanem még a benne megvalósított *értékek objektív érvényességéből is*. A szerves élet termékeinek és tevékenységeinek csak biológiai vagy másként kifejezve *pragmatikus jelentősége* van; az ön- és fajfenntartás érdekét szolgálják. Ezért a célért van a gyümölcs kellemes íze, csábító színe, a pók kifeszített hálója, a madár fészke stb. Ezen a célon túl lévő önálló jelentősége nincs a szerves élet szüleményeinek. Lényegesen más a helyzet a szellemi élet kulturális tevékenységeinek terén. Kétségtelen, ezeknek is van *biológiai-pragmatikus vonatkozásuk*, azonban csak *másodsorban*; döntő fontosságú, hogy a kulturális tevékenységek az *organikus élet céljai fölé emelkedő*, objektív érvényességű értékek megvalósításai. Az ember szellemi lelke ugyanis mivoltánál fogva föléje emelkedik a vitális életnek, ahogy ezt az imént tárgyaltuk, tehát kulturális tevékenysége sem merülhet ki a biológiai célok szolgálatában. Csak szellemi tartalmak tölthetik be egészen a szellemi valót, ezek adhatják meg teljes értelmét szellemi tevékenységének is.

A kultúra-alkotásban megragadott és megvalósított *értékek objektív érvényességük*. Az értékek létrendjében átlagos egyöntetűséggel négy értéktartományt, *négy önálló alap- vagy főértéket szokás megkülönböztetni*.¹ Ezek, vagyis a logikai (igaz),

¹ Schütz: i. m. 248, 386. — J. Hessen: Wertphilosophie. Paderborn, 1937. (Benne további irodalom.) — M. Wittmann: Die moderne Wertethik, historisch und kritisch geprüft. München, 1940.

erkölcsi (jó), esztétikai (szép) és vallási (szent) értékek alkotják együttesen az értékrendet; minden más érték csak analóg értelemben nevezhető értéknek. Az értékrend határozmányai a *térfölöttiség és az időfölöttiség*. Elsősorban *negatív* értelemben nem állnak az értékekre a tér határozmányai, vagyis az értékek kiterjedetlenek, semmilyen mértékkel sem mérhetők, mennyiségi szempontból nem jellemezhetők (pl. Arany «Toldi»-jának szépsége, a felebaráti szeretet, az áhítatos imádság nem fejezhető ki hossz- vagy súly mértékkel). De nincsenek időhöz sem kötve, sem pedig alávetve az idő múlásának; az idők változása nem fog rajtuk. Bár nincsenek helyhez és időhöz kötve, másrészt *pozitív* értelemben mégis mindenütt ott vannak a térben és az időben (az irgalmasság, istenimádás stb. mindenütt és mindenkor érték).

Az értékek e mivoltuknál fogva csak *szellemi valók számára hozzáférhetőek*. Ekként az ember szellemi lelke rendelkezik fogékonysággal, megnyílottsággal az értékrend iránt. Az állat viszont nem tud vele mit kezdeni, nem *tud* érték-felismerő és -elismerő alany lenni, nem alkalmas értékteljesítésre: kulturális tevékenységre sem. Még maguk a háziállatok sem mutatnak érzéket a kultúra-alkotásokra, noha évezredek óta az ember társaságában és kultúrájának hatóterében élnek; ennek ellenére sehol és semmikor sem alkottak maguknak tudományt, erkölcsöt, művészetet és vallást. Az ember éppen az időtlen és kitérj edetien értékek iránt való fogékonyságánál és megnyíltságánál fogva emelkedik az állat fölé. Az értékek felismerésére, megváltására és teljesítésére az értékrendből kisugárzó felhívást csak személyes szellemi való foghatja fel és értékelheti. Mindezekből látható, hogy a kultúra szellemi tevékenység.

Faji értékrelativizmus.

Az értékek időtlen és kitérjedéstelen, változatlan mivoltuknál fogva *objektív érvényességűek*, vagyis önmagukban érvényesek tekintet nélkül arra, hogy az emberek elismerik-e őket vagy sem. (Pl. Pythagoras tétele.) Nem szubjektív szempontok szerint alakuló állásfoglalás dönt érvényességükről. (Pl. egy tudósnek világhírű felfedezése nem azért érték, mert Nobel-díjjal tüntetik ki, hanem mert objektív értéket jelent az emberiségnek, azért kapja a kitüntetést.) Vagyis az értékek függetlenek minden szubjektív értékelő állásfoglalástól és így a faji alapon történő értékeléstől is. Valamely tudományos igazság tárgyi nyilvánvalóságával elismertetését igényli mindenütt és mindenkor, mert az igazság minden körülmények között igazság

marad. Hasonlóképpen erkölcsileg mindenhol és mindenkor érték a tőlünk független, változatlanul és objektív érvényességében fölöttünk álló erkölcsi rendnek megfelelő cselekedet, így a veszélyt megvető bátorság, az egyeneslelkűség, a megingathatatlan hűség, az önmagát kiüresítő áldozatosság, az önfeláldozó szeretet, a faji sajtások ápolása, mind-mind olyan erény, amely minden körülmények között érték marad.

Az értékrelatívizmus — így a faji érték szemlélet is — nem ismeri el az értékek változatlan, objektív érvényességét és azt vallja, hogy a különféle korokban és a különféle népek, fajok, egyének szemléletében más és más volt érték. A faji érték-szubjektívizmus szerint az érték faji ízléstől függ. Nem nehéz azonban észrevenni ennek a felfogásnak alapvető tévedését: az értéket összetéveszti az értékeléssel. Nyilvánvaló, hogy az értékelés változékonyságából nem következik az értékrend változékonysága és viszonylagossága. Mindenfajta elfogultságtól mentes ítélkezés számára az érték végülis elkerülhetetlenül magától, önfényének ragyogásában felcsillan és így nyilvánvalóvá lesz, hogy miért is kell valamit objektív érvényességű értéknek tartani és hogy miért marad meg az érték minden körülmények között értéknek.

Ha a kultúra szubjektív-faji vitális képződmény volna, akkor a tudományban, művészetben, erkölcsben, vallásban nem lehetne többé objektív, minden faj számára érvényes szellemi tartalmakat és értékeket keresni. Ezekben a kultúrákban csak a mindenkori faj szerűség és faji hasznosság szubjektív érték-mérője uralkodnék irányadó elvként, vagyis e *pragmatizmus*¹ szerint igaz, erkölcsi!eg jó, szép, szent érték csak az volna valamely fajra nézve, ami faji igényeinek megfelel és fajfejlesztő, hasznos hatású. Mindez a faji értékrelatívizmus nyelvén kifejezve annyit jelent, hogy ami igaz, erkölcsileg jó, szép, szent érték az egyik fajban, az nem érték a másik faj számára (jól jegyezzük meg: nem érték, nempedig: azt a másik faj nem tartja értéknek).

Azonban a faji értékrelatívizmussal szemben kétségtelen, hogy *az értékek érvényessége objektív erejű*, nem döntheti meg szubjektív értékelés. Az értékek tehát a fajoktól is független eszmények. Pl. ha valamely faj egyedei akarják, hogy gondolkodásuk értelmes és ítéletük igaz legyen, alkalmazkodniuk kell az igazság objektív normájához. E mellett közömbös az igaz-

¹J. Hessen: Die philosophischen Strömungen der Gegenwart. Rottenburg a. N., 1940. 2. kiadás, 101.

ságra nézve, hogy milyen fajú ember gondolja el. Ugyanez a helyzet a többi értéktartományban is. Ha valakinek szenvedélytől és előítéllettől megszabadult érzéke van az igazság, a művészi, erkölcsi és vallási érték iránt, nem nyugodhatik bele abba, hogy ami itt és most igaz, jó, szép, szent érték, annak más-hol és máskor az ellentéte (téves, rossz, rút, nem-szent) érték legyen.

Tehát az értékek faji szemszögből nézve is objektív érvényességű normák; nemcsak erre vagy arra a fajra érvényesek, hanem valamennyire. Az egyes fajok az értékek felismerésében, megváltásában és megvalósításában *különutakat járhatnak*, tévedhetnek, állhatatlanok lehetnek, sőt szabad állásfoglalásukkal az értékekkel tudatosan szembefordulhatnak, mindez azonban nem érinti *az értékek fajok fölött álló objektív érvényességét*, így tehát a fajok különböző erkölcsi és vallási nézetei sem érintik az erkölcsi rend objektív érvényességét és nem dönthetik meg azt a *bölcséletileg* igazolt tételt sem, hogy *csak egy vallás megokolt*: mégpedig az egy igaz Istenről szóló igazság normájához igazodó vallás.¹

Ami pedig *az értékeknek hasznosságát, fajfejlesztő hatását* illeti, ezen a téren a faji értékszubjektivizmusnak tévedése és önámítása felől nem lehet kétség. A hamis ítélet, sőt a tévedés lehet ugyan hasznos és fajfejlesztő, ahogy Nietzsche (VII., 12—13) és Rosenberg (Mythus, 686) gondolja, azonban *legfeljebb pillanatnyilag*. Hasonlóképpen az erkölcsileg rossz cselekedet is szerezhet *időlegesen, látszat szerint* előnyt, hasznot (N. B. hasznosság és erkölcs nem azonos fogalom; ami hasznos, nem feltétlenül erkölcsös is). Azonban a kultúra a faj biológiai életét csak akkor mozdíthatja elő *tartósan és igazán*, ha megfelel az igazság, erkölcs stb. objektív normáinak. Ebben az esetben a kulturális tevékenységek pozitív-pragmatikus előnye sem marad el. Ellenkező esetben a kulturális tevékenységek az élet valódi és harmonikus fejlődésének útjában állnak.

Leese Hauer ellen írt tanulmányát ezzel a megállapítással fejezi be: Hauer teljesen figyelmen kívül hagyta a modern értékelméletet, de eljárása érthető, mert a faji vallás elméletére *végzetes hatású* az értékelmélet, e végből nem lehet eléggé nyomatékosan rámutatni N. Hartmann két alapvető művére (Ethik, 1926 és Das Problem des geistigen Seins, 1933).²

¹ Schütz Antal: A bölcsélet elemei. Budapest, 1940. 451.

² H. Leese: Das Problem des «Arteigenen» in der Religion. Tübingen, 1935. 50.

A faj szerepe a kultúrában.

Hauer felfogásával szemben a kultúrára vonatkozó megállapításainkat így összegezzük: tudomány, művészet, erkölcs és vallás nem az organikus életnek — Hauer kifejezésével élve: a vérnek — organikus szükségszerűséggel kibontakozó, természeti-jellegű, merőben pragmatikus jelentőségű terméke, hanem az objektív értékeket megvalósító szellemi léleknek *szabad, tehát szellemi* megnyilatkozása. Következésképp téves Hauernek az az alapvető tanítása, hogy a vér az ember gondolkodását és cselekvését *sorsszerűen* meghatározza és organikus kényszerűséggel *fajok szerint különböző* erkölcsi és vallási felfogásokat hoz létre, amelyeknek nincs általános érvényességük, hanem csupán faji érdekeket szolgáló pragmatikus jelentőségük.

Mindazonáltal mint minden tévedésben, éppígy *Háttérben is van némi igazság*. Ennek helyes megítélése lesz most itt a feladatunk.

Az ember nem tiszta szellem, hanem testi-lelki szubstanciális életegység. A szellemi lélek hozza ugyan létre a tudományt, művészetet, erkölcsöt és vallást, azonban e kultúraágak kialakításában közvetve *résztesznek* különböző környezethatások és öröklődő adottságok és így *a faji sajátosságok is*.

Mivel *a kultúra* a lélek szellemiségének megnyilatkozása, azért *nem öröklődik, hanem hagyomány adja tovább* nemzedékről nemzedékre. Egyetlen ember sem kapja készen leszármazásában kultúráját; nem úgy születik együtt az emberrel, hanem az egyén saját fáradtságával kapcsolódik bele az értékvilágba, saját erőfeszítésével teszi azt magáévá, saját képességeinek mértéke szerint dolgozza fel és fejleszti tovább. *Azonban ez a munka, mint általában a kultúrának és a szellemi életnek kialakítása és formálása az öröklésadottságok hatása alatt történik.*¹ Lelki téren az öröklött adottságok és így a köztük levő faji sajátosságok is érvényre jutnak a szellemi élet alakításában. Az öröklődő lelki alapfunkciók² révén fajok szerint másként alakul a szellemi élet arculata. Tehát nem az értékek objektív érvényessége, hanem csak mindenkori feldolgozásuk, formálásuk, alakításuk és elsajátításuk³ függ a nép vagy faj öröklésbeli sajátosságától. Ez pedig népek és fajok szerint különböző és így a faji különbségek szerint más és más színezetet kap a népek és fajok kultúrája.

¹ F. Rüsche: Blut und Geist. Paderborn, 1937. 142.

² G. Pfähler: Vererbung als Schicksal. Leipzig, 1932.

³ F. Rüsche: i. m. 147.

Azonban a fajnak ezen a téren megnyilvánuló szinte kizárólagos befolyásáról beszélni minden eszmélő ember előtt szembeötlő túlzás és egyoldalúság. A *faji adottságok* csak a *környezethatások* (éghajlat, táj; család, népi szokások, nemzet történelmi sorsa) keresztüzen át érvényesülhetnek. De nyilvánvaló az is, hogy az ember szellemi életének alakításában nem organikus szükségszerűséggel jutnak szerephez a faji sajátosságok és környezethatások, hanem csak a *szabadakarát* útján. Ez pedig — amint láttuk — minden külső és belső kényszer ellenére szabadon foglal állást, vagyis környezethatások (kívjáról) és faji sajátosságok (belülről) részéről jövő benyomások, irányítások ellenére is nem biológiai kényszerűséggel cselekszik, hanem szabadon dönt és adhat kultúrájának és történelmének előre nem látható fordulatot.

A szabadakarathoz hasonlóan a szellemi élet alakulásának *szintén a vitális életkör fölé emelkedő lényeges és döntő jelentőségű tényezője* az igaz, erkölcsi jó, szép és szent *értékek létrendje is*. Az értékek nem a természettörvény kényszerével lépnek fel, hanem a szabadakarathoz intéznek felhívást szabad értékmegvalósítás végett. Ezzel a vitális élet fölé emelkedő szellemi mozzanatot jelentenek a fajok kultúrájának és életsorsának meghatározásában. Midőn az ember az értékeket felismeri, vallja és teljesíti kultúrájában, ebben ily módon logikai, erkölcsi, esztétikai és vallási jellegű értékösszefüggések valósulnak meg, amelyek a faji lét adottságai fölé emelkedve, azokat szolgálataukba fogadják a nélkül azonban, hogy megszüntetnék őket.

Mindebből következik, hogy a *kultúrában* van valami — éppen a lényege —, *ami fölötte áll* a vér és faj hatáskörének, nem származik belőle. *Ez általános értékérvényességű* objektív szellemi tartalom, mely különböző népek, fajok és más körülmények (környezethatások, szabadakarát) szerint-elsajátításának, feldolgozásának és kifejezésének módjában más és más színezetet ölt. Benne egyetemes jellegénél fogva minden nép és faj összetalálkozhatik és egymást megértheti az elválasztó öröklésbeli, faji és népi különbségek ellenére is. Az összetalálkozás alapja az emberlét egésze, az ember lényege, mely magában foglalja ugyan a faji sajátosságokat is, de föléjük emelkedik. Benne a szegélyként szereplő faji sajátosságoknak csak részjelentősége van. *Az ember ugyanis lényegében minden népi, faji és egyéni eltérés ellenére mégis csak ember marad*. Hasonlóképpen az objektív érvényességű értékek minden faj szerű megjelenésmódjuk, kifejezésformájuk ellenére sem veszíthetik el objektív érvényességüket.

Mivel az egyetemes jellegű szellemi tartalom nem a vérből és fajból ered, azért nemcsak kizárólag egyik másik fajra érvényes, hanem az összesre. Ebből következik, hogy egyetlenegy kulturális alkotás sincs arra a népre, vagy fajra korlátozva, amelyben létrejött és fordítva, *egyetlenegy nép és faj sem lehet csak annak birtoklására szorítva, amit maga alkotott*. A szellemi gettó követelésének ellenmond a gyakorlat maga is. Bármily kiváló lehet is az északi faj, kulturális elszigeteltségének eszméje kivihetetlen. Már a múltban is átvett az északi faj mindenkori idegen származású kulturális javakat; ezektől való elzártságának követelése szellemi szegénység és egyhangú sivárság állapotát idézné elő.¹

Hogy valamely kultúrkincs idegen faj kebléről származik, *ez a tény maga még mit sem mond* érvényességére vonatkozólag és nem szolgálhat alapul annak eldöntésére, hogy e kultúrkincs igaz-e vagy téves, szép-e vagy rút, jó-e vagy rossz, szent-e vagy nem szent.

Fajilag közelebb álló népek kultúrájának kicserélése magától értetődően könnyebben történhetik meg, mert *az objektív érvényességű szellemi tartalom faj szerű forma ruhájába van öltöztetve* és így nem hat idegenszerűleg. Minden új ismeret és élmény ugyanis könnyebben jut be a lélekbe és maradandóbb hatású, ha már van ott valami hasonló, amihez mint alaphoz kapcsolódhatnak. Viszont *idegen* fajok szellemi tartalmának átvétele meg-
rázkódtatások nélkül, maradandó eredménnyel csak úgy lehetséges, ha az átvevő faj fajszerű formába öltöztetve helyezi el saját értékállományába. Így átgúrtnan válhatik csak igazán sajátjává.

A szellemi javak befogadásának, adopciónak azonban *nemcsak faji feltételei vannak*, hanem az adopciónak függ az előbb megnevezett környezethatások egész sorától, valamint főképpen a szabadakarat állásfoglalásától. Ha tehát a kereszténység lassan terjed távoli világrészek népei közt, ez nem a keresztény tan *tartalmának* fajidegenségét mutatja, hanem csak annak jele, hogy befogadásának kedvező feltételei még nincsenek mind együtt.

Faji vallás?

Hauer a faji vallás követelését a következő gondolatmenetre építi fel. Biologizmusában értelmében az emberi szellemet az organikus élet funkciójának tartja. Ezért szerinte az emberi

¹ Th. Litt: Der deutsche Geist und das Christentum. Leipzig, 1938.

megismerés nem szellemi képesség, amelynek segítségével az ember tudományos, vallási és erkölcsi téren a valókat úgy tudja megragadni, amint vannak, hanem az organikus élet megnyilatkozása; belőle organikus szükségszerűséggel a fajra hasznos vallási és erkölcsi képzetek sarjadnak ki. Hauer e felfogása alapján vallja, hogy az ember nem tud objektív értelemben igaz és általános érvényességű ismereteket alkotni Istenről, halhatatlanságról, erkölcsről stb., hanem bizonyos fajhoz való odatartozása következtében *egyszerűen kényszerül* merőben pragmatikus értékű és saját fajának megfelelő vallási és erkölcsi képzetek előhozására.

Hauernek ezt a gondolatmenetét *már részletesen cáfoltuk* és itt érvelésünk eredményét csak röviden *összefoglaljuk* a faji vallás követelésének elutasítása céljából. Megállapítottuk, hogy a szellemi lélek nem az organikus élet funkciója, hanem az ember egészének az organikus életkör fölé emelkedő sajátos létmivoltú és törvényszerűségű tényezője. Ezért az emberi megismerés sem organikus szükségszerűséggel lejátszódó, tisztára pragmatikus jelentőségű tevékenység, hanem spontán-szellemi képesség. Átala az ember nemcsak kizárólag saját fajára érvényes és hasznos ismeretekre, hanem *általános érvényességű* ismeretekre is tud szert tenni minden téren, tehát vallási és erkölcsi téren is.¹ Másrészt a szellemi lélek *szabadsága* ellenmond az organikus *szükségszerűséggel* sarjadó faji vallásról szóló elméletnek. Megállapítottuk azt is, hogy a kultúra általában és így a vallási és erkölcsi képzetek is csak akkor lehetnek *igazán és tartósan* hasznosak valamely fajra nézve, ha megfelelnek a fajok fölött álló objektív érvényességű vallási és erkölcsi normáknak.

Ezeknek az alapvető megállapításainknak észben tartásával Hauernek azt az álláspontját is tarthatatlannak ítéljük, amellyel a *kereszténységet* e megokolás alapján *elutasítja*: idegen fajból származó *vallási és erkölcsi képzetek kárára* vannak a fajnak, viszont saját vallási és erkölcsi képzetei javára szolgálnak; éld tehát fajod vallási és erkölcsi életét! Hauernek ezt a tanítását két tételre szétválasztva, vizsgáljuk először pragmatikus vallás- és erkölcsfelfogását, majd pedig ezt a tételét: valamely fajhoz tartozás abból a fajból származó faji vallás és erkölcs felvételére kötelez.

Hauer pragmatikus vallás- és erkölcsfelfogásának alapja a pragmatizmus. Ennek a jellegében («dollárbölcselet») és eredetében (William James 1842—1910) tipikusan amerikai böl-

¹ V. ö. 104—105., 116—119. lap.

celeti áramlatnak egyik előfutárja Nietzsche volt *Über Wahrheit und Lüge im ausermoralischen Sinne* c. értekezésével. A pragmatizmus szerint az ismeret igazsága nem az értelemnek az ismerettárggyal való megegyezésében áll, hanem az ismeretnek a gyakorlati életre való hasznosságában. A pragmatikus igazságfogalom: igaz = hasznos.¹ Hauer a pragmatizmusnak ezt az alaptételét teszi magáévá, mikor azt tanítja, hogy a vallási és erkölcsi felfogások *nem objektív módon igazak* és nem általános érvényességűek, *értékük* csak abban áll, hogy *hasznára* vannak annak a fajnak, amelyből származtak.

Megállapítottuk már, hogy szellemi megismerő tevékenységünk *objektív értelemben igaz és egyetemes érvényességű ismeretekre is képes* (amelyeknek van biológiai-pragmatikus vonatkozásuk is, de csak másodsorban). Ez a megállapítás alapvető jelentőségű a pragmatizmus cáfolatára. Mégis szükséges itt bővebb tájékozódás végett a pragmatizmust legalább főbb vonásaiban jellemeznünk.

A pragmatizmus egyik fajtája a tágabb körű *relatívizmusnak*, mely elveti az igazságnak minden megismerőre egyképpen érvényes, azaz objektív és abszolút megismerhetőségét. Kiindulását abból a tényből vezeti le, hogy vélekedések, ellenmondások és tévedések óriási zürzavara uralkodik az emberek között a világnézeti, erkölcsi, vallási, sőt tudományos kérdések területén. Ebből a tényből azt a messzemenő, hibás következtetést vonja le, hogy az igazság nem abszolút, hanem relatív értékű és érvényességű; csak a megismerők meghatározott körére áll, de nem mindenkire.

A relatívizmus a tárgyi igazságot *alanyi* tényezőtől teszi függővé (ezért álláspontja a szubjektívizmus), nem pedig a megismerés tárgyától. Holott az igazság az alanyi magatartástól függetlenül is megvolt már a megismerés előtt, tehát nem a megismerés révén jön létre, nem tőle függ, hanem fölötte áll. A *tárgy* határozza meg. (Ez az objektívizmus álláspontja.) *Az igazság a tárgynak értelmi megismerése*. Előfordulhat, hogy a tárgyat nem valamennyi megismerő alany ismeri meg helyesen. A megismerésben ugyanis bő lehetőség nyílik a *tévedésre* különféle okokból. Ilyen *hibaforrás* az elme véges, korlátolt volta,

¹ W. Switalski: *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus*. 1910. — Trikál J.: *William James bölcselete*. Budapest, 1912. — Felber Gy.: *James és Schiller pragmatizmusa*. Budapest, 1928. — R. Berthelot: *Le pragmatisme religieux*. Paris, 1922. — Erdey F.: *Az igazság birodalma és az ember a Katolikus írók új magyar kalauzában*. Budapest, 1940. 135—153.

az ismeretszerzésben alkalmazott kellő módszer, megfelelő gondosság és éles kritika hiánya, az emberi tudat határok közé szorított szűk volta, akarati és érzelmi tényezők befolyása, az akarat tétovasága, renyhesége, az érdekek, vágyak és szenvedélyek megismerést gátló ereje, sokszor a tárgy elvont, bonyolult, nehezen kiismerhető természete, vagy a megismerendő tényállásnak szinte kimeríthetetlen gazdagsága stb.

A tévedés lehetőségei azonban csupán azt bizonyítják, hogy néha a megismerés elé nagy nehézségek gördülnek. A *megismerés viszonylagosságából* nem következik, hogy az *igazság is viszonylagos*. A megismerés tartalmát ugyanis *a tárgy határozza meg*. Akik a tárgyat helyesen ismerik meg, vagyis úgy, amint van, azok szükségszerűen *egyformán* ismerik meg. Ezért a tárgy helyes megismerése egyaránt érvényes valamennyi értelemre, nemcsak a megismerek bizonyos osztályára (pl. faji embercsoportra), tehát egyetemes érvényességű.

Mivel *vannak egyetemesen kötelező erejű megismeréseink*, vagyis abszolút értékű ismerettartalmaink, ez a nyilvánvaló tény döntő módon megcáfolja a relativizmus álláspontját. Egyébként a relativizmus önmagában is megdől, mert logikai *önellenmondáson* alapul. Saját alaptételét — minden igazság relatív) abszolút értékű igazságnak, mindenkor, mindenhol, mindenkire érvényes elvnek jelenti ki. Vagyis röviden kifejezve ezt állítja: abszolút igazság az, hogy abszolút igazság nincs. Relativista alaptételének igazolása végett kénytelen elismerni az abszolút igazságot, vagyis éppen azt, amit tagad. A relativizmus tehát az abszolút igazság tagadásában az első lépést sem tudja megtenni a nélkül, hogy az abszolút igazság fennállását el ne ismerné. Gyöngye alapokon nyugvó bölcséleti irány az, melynek alaptételéről a logikai önellenmondás ilyen könnyűszerrel bebizonyítható.

A relativizmusnak ebben az általános jellegű elmarasztalásában osztozik sokféle megnyilatkozása; így a fajelméletbe,¹ főképpen pedig a faji vallás gondolatrendszerébe nagy mértékben beleépített pszichologizmus és pragmatizmus is.

A *pszichologizmus*² szerint az «igazság» az elgondoló tudattól, az ész sajátos «struktúrájától», a megismerő alany pszichofizikai berendezettségétől függ. Mivel pedig ez egyénenként más és más, azért eltérő «gondolkodási típusok» különböztethetők meg. A lelki berendezettség különböző fajtáihoz meghatározott

¹ Jánosi J.: Bölcsélet és valóság. Budapest, 1940. 367—9.

² H. Pfeil: Der Psychologismus im englischen Empirismus. 1934.

«igazság», világnézet, erkölcs, vallás stb. van hozzárendelve, mégpedig természeti kényszerűséggel. A különféle gondolkodási típusok kényszerülnek azt «igazságnak» tartani, amit ismeret-szerző lelki folyamatuk törvénye rájuk kényszerít. Másképp nem is gondolkodhatnak. Lehetséges ezért, hogy a néger mást tart igazságnak, mint az európai. Vagy még közelebbről: a faji vallás szóvivői szerint a zsidó más vallási igazságoknak organikus szükségszerűséggel történő kitermelésére van alkotva, mint az északi fajú ember. Mindegyikre csak saját vallási világa érvényes. A faji pszichologizmus tehát az «igazságot» faji különbségekre vezeti vissza.

A pszichologizmus is, mint általában a relativizmus nem a tárgytól, hanem *alanyi tényezőtől* (lelki típus, faji adottság stb.) teszi függővé az igazságot. A megismerő tevékenység lefolyása kétségtelenül bizonyos pszichológiai feltételekhez van kötve. Azonban, ha a megismerés tartalma megegyezik a tárggyal, a megismerés igaz és független attól, ki milyen pszichológiai feltételek mellett jutott el hozzá. A különböző gondolkodási típusok ítélete egyformán igaz, ha a tárgyat úgy ismerték meg, *ahogy van*, saját mivoltában.

A pszichologizmus az abszolút igazságot tagadva, önmagával *ellenmondásba* jut, mikor azt állítja, hogy az igazság alanyi mozzanatoktól függ. De akkor ez a tétel már egyetemes érvényességű igazságot igényel! Ugyancsak ellenmondásba keveredik a pszichologizmus, mikor arról beszél, hogy milyen más megismerőnek lelki berendezettsége. Ezzel hallgatólagosan vallja, hogy sikerült neki megismerni más ismerő alanyok lelki alkatát, az övétől eltérő «logikáját» úgy, *ahogy van*; tehát nem relatív értékű és nem csak a pszichológistára érvényes ismeret ez I

A relativizmus és a pszichologizmus elemzése után elégséges pár mondattal kitérni a *pragmatizmusra* (= cselekvési elv). Ennek álláspontja szerint sincs abszolút igazság, hanem <dgaz> az, ami hasznos a cselekvésre, ami életrevaló gondolat, ami a faj érdekét szolgálja. Mivel pedig a hasznosság egyének (vagy fajok) szerint más és más, az igazság is változó, tehát relatív.

A pragmatizmus mint a relativizmusnak egyik utilitarista megnyilatkozása az *elérendő céltől* (a cselekvés igazolása) teszi függővé az igazságot. Márpedig a megismerés tartalmát a tárgy határozza meg, nem pedig *alanyi tényező* (lelki alkat vagy hasznossági szempont). Ahogy a pszichologizmussal szemben az objektívizmus megállapítása az, hogy nem az ész teremti az igazságot, hanem már maga előtt találja és ráirányulással birtokába veszi, magáévá teszi, éppúgy nyilvánvaló a prag-

matizmussal szemben, hogy az igazság független a tárggyal közösségben nem lévő hasznossági szemponttól, ami t. i. az ismerő alany érdeke. A pragmatizmus igazságfogalma azért is téves, mert *a hasznosság és az igazság fogalmát egynek veszi*, pedig ez két különböző dolog. Egyébként pedig a pragmatizmus is beleesik a relativizmusnak önmagát megsemmisítő *önellenmondásába*. Azt a relativista alaptételét ugyanis, hogy minden megismerőre igaz az, ami hasznos, mindenhol, mindenkor és mindenkre érvényes, tehát abszolút igazságnak jelenti ki. Ugyancsak, amikor különböző hasznosságokat és faji érdekeket emleget, valamint mikor mivoltukat megállapítani igyekszik, hallgatólagosan vallja, hogy ezeket saját mibenlétük szerint megismerni tudja, vagyis úgy, ahogy vannak, tehát nem relatív értékű ismerettel.

Mivel a relativizmusról ellenmondása oly könnyűszerrel kimutatható, ez a tény érthetővé teszi, hogy miért jut két megnyilatkozásának, a pszichologizmusnak és a pragmatizmusnak oly fontos szerepkör az *irracionalizmus* alapján álló faji világnézetben. Azoknál nem meglepő az önellenmondásban szenvedő relativizmus uralomraj utasa, akik a logikus gondolkodást, az ész szerepét sutba dobva, a faji ösztön megérzésére hagyatkoznak.

A relativizmus cáfolatából levont ítéletünk így hangzik: az emberi elme megismerő ereje képes objektív módon igaz és egyetemes érvényességű ismeretekre. Ha elménk a tévedés okait kiküszöböli, természetszerűleg jut el az igazság birtokába. Megszabadultan a megismerés hibaforrásaitól, főképpen a szenvedély és érdek megismerést gátló hatásától, szomjúhozza, áhítja az igazságot és csak akkor nyugszik meg, ha birtokába jut, vagyis ha kizárólag a tényállást ragadja meg.¹ Az igazságért a tévedés ellen küzdeni kell!

Ha van is szellemi ismerő képességünk, ebből még nem következik, hogy az igazságot már meg is ismertük. Vannak tehát tudományos ismeretek, amelyeknek nincs birtokában valamennyi faj, hanem csak néhány, *esetleg csupán egy*; az, amelyik eljutott ahhoz a tudományos felfedezéshez, ismerethez. Vannak továbbá tudományos meggyőződések, amelyeket egyes fajok esetleg hosszabb ideig vallottak, később azonban sutba dobták őket, mert beigazolódott, hogy e meggyőződések tévesek.

Ugyanez a helyzet a vallás és erkölcs terén is. Vannak vallási és erkölcsi képzetek, amelyek nem mindenütt, hanem

¹ J. Hessen: Erkenntnistheorie. 1926.

csak meghatározott fajokban léptek fel és egyúttal objektív módon igazak, ami abból tűnik ki, hogy igazságuk kimutatható. Akadnak viszont más vallási és erkölcsi képzetek is, amelyek szintén csak bizonyos fajokra vannak korlátozva és tárgyilag tévesek, ami ismét abból látható, hogy tévességük bebizonyítható, így pl. nem általánosan elterjedt vallási tanítás két elvnek, a jónak és a rossznak a világmagyarázat céljából történő felvétele; ez a tanítás téves, mert megcáfolható. Ezzel szemben a világot teremtő és fenntartó egy, személyes Istennek hite objektív módon igaz és bölcséleti úton is megerősíthető, bár szintén nem valamennyi fajban egyformán elismert vallási igazság.

Nyilvánvaló tehát, hogyha több vagy *akár csak egy faj* van is vallási vagy erkölcsi igazság birtokában, ebből nem következik, hogy az az igazság nem lehet általános érvényességű. Ez a megállapítás a kereszténységre alkalmazva így hangzik: ha a kereszténység az előázsiai-szemita faj területén keletkezett is, ebből a tényből még nem vonható le az a következtetés, hogy igazsága nem lehet általános érvényű. *Ha tehát a kereszténység idegen faj területén keletkezett, ezen a címen nem utasítható el.* Milyen nevetséges és képtelen helyzet állna elő, ha idegen fajból származó minden kultúrkinccset el akarnánk utasítani csak azért, mert nem tőlünk származik! Ez az okoskodás kivihetetlen és természet ellenes magatartást követelne az emberiségtől! (Elutasítanók-e pl. egy japán tudóstól feltalált életmentő oltóanyagot, csak azért, mert japán eredetű?)

Egyébként ami a vallási és erkölcsi képzetek *hasznosságának* kérdését illeti, nem lehet ezen a téren kétség az iránt, hogy az egyes fajok kebelében keletkezett vallási és erkölcsi képzeteknek csak akkor lehet pragmatikus hasznos hatásuk az illető fajokra, ha igazak; viszont kárára vannak, ha tévesek. Hasonlóképpen: *idegen faj vallási és erkölcsi képzetei nincsenek kárára a befogadó fajnak, ha igazak.*

Élj fajod szerint, éld fajod vallási és erkölcsi életét! Mennyiben fogadható el Hauernek ez a felszólítása? Ilyen értelemben semmiképpen sem: valamely fajhoz tartozás abból a fajból származó faji vallás és erkölcs felvételére kötelez. A faj ugyanis nem hoz létre vallást és erkölcsöt. A faji vallás követelésének alapja Hauernek téves biológista emberképe; e szerint a vér alkotja az ember lényegét, ebből származik organikus szükség-szerűséggel művészete, vallása, erkölcsé és történelme.

Bizonyítottuk, hogy nem a vér az ember lényege; kultúrája sem a vérből származik. Mindazonáltal ennek a felszólí-

tásnak: élj fajod szerint! *van elfogadható értelme* is. A «vérnek», Hauer e jelképes kifejezésével jelzett *organikus életnek nagy jelentősége van* az emberben. Ennek elismerése komoly kötelességünk. Nem eshetünk ugyanis a biologizmussal ellentétes másik szélsőségbe, a racionalizmus tévedésébe. Ez kizárólag a szellemben látta az ember lényegét és kultúrájának alkotó okát. A biologizmus és racionalizmus emberképének csak rész-igazságot valló egyoldalúságával szemben *a teljes igazságot valljuk*: az ember sem nem kizárólag vér, sem nem merőben szellem, hanem a kettő együtt, test és lélek egy személy egységében összeforrvá. Bár a szellemi lélek a kulturális teljesítmények közvetlen valósító oka, azonban a vérnek fontos befolyása van a szellemi képességek irányára és ütemére. Fajok szerint különbözők az érdeklődésirányok, ízlések, a felvetett kérdések és problémák, valamint feldolgozásukra szolgáló energiák, források és módok, ahogy az általános érvényű értékeket az egyén megragadja és továbbépíti. Ezért az embernek kötelessége szívén viselni, hogy szellemi képességei kibontakozhassanak, e mellett azonban nem hanyagolhatja el faji sajátosságainak ápolását és cselekvéshez juttatását sem.

Ennek a *kettős kötelezettségnek* megfelelően kettős feladatot kell betöltenünk. Egyrészt a lélek szellemisségétől áthatott életet kell élnünk, másrészt legyen gondunk a kultúra faj szerű művelésére is. Faj szerű kultúra! Ez a fogalom nem érthető Hauer téves biologista világnézete szerint úgy, hogy csak azt szabad az embernek elismernie, ami saját véréből származik. A faj szerű kultúrát kívánó jogos követelésnek csak ez a helyes értelme: juttassuk faji sajátosságainkat szellemi tevékenységünkben is érvényre! A szellemi lélek általános érvényességű normáinak követelményei mellett számításba kell vennünk a vér individuális törvényeit is.

Ebben és csakis ebben az értelemben lehet *fajszerű* kultúráról¹ beszélni. A tudomány fajszerűsége tehát annyit jelent, hogy az objektív értelemben igaz és általános érvényességű ismereteket faj szerű módon kell elsajátítanunk és továbbfejleszteni. A művészet faj szerűsége az objektív és ezért az általános érvényességű szépnek faj szerű alakításában és élvezésében áll, a faj szerű erkölcs pedig az objektív és általános érvényességű erkölcsi jó faj szerű elismerését és gyakorlati életre való

¹ Figyelemreméltó tény, hogy a faj kulturális szerepkörének elhatárolása terén a kultúra faj szerűségéről szóló bölcséleti megállapításaink eredményével azonos álláspontra jut Pfahler az örökléslélektanban, Petermann a fajlélektanban; ezt már fent részletesen tárgyaltuk.

alkalmazását sürgeti. Végül a vallás faj szerúsége az egy, objektív értelemben igaz és mindenkire kötelező vallásnak faj szerű teljesítése. Mióta Jézus Krisztus a földön járt, nem ütközik leküzdhetetlen akadályokba az egyedül igaz és mindenkire kötelező vallás felismerése. *Bizonyos fajhoz való odatartozás nem kötelezhet tehát csak arra a fajra érvényes, ú. n. faji vallás felvételére, hanem az igaz és minden fajra kötelező vallás fajszerű élésére.*

Faji történetbölcsélet.

A faji történetbölcsélet jelentősége és kialakulása.

A fejezet elején említettük, hogy Hauer világnézetének lényeges tartozéka faji történet szemlélete és panenteista istenszémje. Mindkét tételről szükséges itt még szólnunk, hogy így átfogó képet kaphassunk a faji világnézet egészéről. Gyakorlati szempontból különösen fontos, hogy foglalkozzunk a faji történet szemlélettel. Mikor ugyanis Hauer a történelmet belülről kifejtő valóságos organizmusnak (D. G. 160), a különböző fajok organikus szükségszerűséggel bekövetkező kibontakozásának tartja, ezzel a felfogásával szelvény-hosszában elterjedt *típust¹ képvisel*; korunk világnézeti zürzavarának területén széles körben felszínre jutott véleményt, megfellebbezhetetlennek tartott meggyőződést vall. A faji történet szemlélet napjainkban épügy hatalmas tábort mondhat magáénak, mint a közelmúltban a marxista történelmi materializmus. *A faji történet szemlélet elméleti megalapozásának színvonalától függetlenül is komolyan számításba veendő erőt jelent a tömegek lelkében, ahol meggyőződésként gyökeret vernek a hangos hírverés folytonos pergőtüzében szünet nélkül ismételt jelszavak.*

Ma állandóan csak erről hallunk és olvasunk: a fajnak

¹ Hauer, Rosenberg és Bergmann említett könyvein kívül lásd még: E. Bergmann: Deutschland das Bildungsland der neuen Menschheit. Eine nationalsozialistische Kulturphilosophie. Breslau, 1933. — W. Ekkehart: Rasse und Geschichte. Grundzüge einer rassewertenden Geschichtsbetrachtung von der Urzeit bis zur Gegenwart, Bochum i. Westf., 1936. — G. Cogni: Il razzismo. Milano—Parigi, 1937. — R. L. Fahrenkrog: Europas Geschichte als Rassenschicksal. Leipzig, 1938. — Fr. Keiter: Rasse und Kultur. Eine Kulturbilanz der Menschenrassen als Weg zur Rassenseelenkunde. Stuttgart. 3 kötet. I. kötet, Allgemeine Kulturbioogie. 1938. — A. Pudélko: Rasse und Raum als geschichtsbestimmende Kräfte (Nationalsoz. Schulungsschriften H. 3). Berlin, 1939. — M. Wundt: Aufstieg und Niedergang der Völker. Gedanken über Weltgeschichte auf rassischer Grundlage. München, 1940.

uralkodó szerepe van a szellemi kultúrában (tudományban, művészetben, erkölcsi felfogásban, vallásban), gazdasági életben, politikában, jogi felfogásban, pénzügyben, technikában, hadvezetésben, gyarmatosításban stb., vagyis az egész történelemben. A céltudatos hírverés következtében a tömegek ajkán kórossá fokozódik fel a faj mindenk fölé való elismertetését követelő jelszó: *a faj mindenk fölé* (Rasse über alles!) Ebben a világnézetben a faj a látható világ értékeinek élén állva azt a forгатókönyvet jelenti, amely szerint organikus szükségszerűséggel kell lefutnia nemcsak a szellemi életmegnyilvánulások, hanem az egész történelem filmjének is. Nincs szabadakarat — mondja Hauer, minden a világban szüksége szerűen folyik le, az emberi cselekvés is «oly hatalmak hatóereje alatt áll, amelyek meghaladják az emberi akaratot») (D. G. 166). Mivel a faji történetbölcselet szerint a népek kultúrája és történelme vitális természeti törvényszerűséggel nő ki a faji öröklésalapból, azért a faji világszemléletben a különböző faji csirapályák útja az élet titkainak hordozója. *A fajok sorsa alkotja a történelmet.* Az öröklésanyag minősége szabja meg a fajok jövőjét. A történelem tartalma a fajok biológiai kifejlődése, keveredése, a létért egymás ellen folytatott küzdelme.

A faji kultúra- és történet szemlélet elindítójának a francia *J. Arthur de Gobineau grófot*¹ (1816—1882) szokás tekinteni. Szintén faji nézőpont szerint vizsgálta a kultúrát és a történelmet két német is a múlt század közepén: Gustav Klemm kultúrtörténész (tíz kötetes műveltségtörténete: Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit. Leipzig, 1843—52) és C. G. Carus² drezdai orvos és pszichológus (Über ungleiche Befähigung verschiedener Menschheitsstämme für höhere geistige Entwicklung. Leipzig, 1849). Azonban az utókor tanítója mégis, Gobineau lett. Főműve: *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853—55, németül 1898—1901, legújabb német kiadás Stuttgart, 1939). Gobineau-nak érdeme, hogy felismerte a fajok testi- lelki eltérését, de általában egyéb állítása manapság már tudományos elismerésre alig tarthat számot; Gobineau-nak inkább eredetisége, érdekessége és szellemessége az, amit írásaiban ma is elismerhetünk. Alap gondolatát, hogy a faj a történelem

¹ Kornis Gyula: Történetfilozófia. Budapest, 1924. 8990. — F. Hertz: Rasse und Kultur. Leipzig, 1925. 3. kiadás. 203—208. — Somogyi József: A faj. Budapest, 1940. 14—20. — Bartucz Lajos: Fajkérdés — fajkutatás. Budapest, 1940. 186—196.

² K. Nadler: Idee und Wirklichkeit des Lebens bei C. G. Carus. Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie-ban. (3), 1937, 141—165.

rugója, mások továbbfelemeztek. Köztük legismertebbé vált *Houston Stewart Chamberlain* (1855—1927) *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts* (1899) c. főművével.¹ Chamberlain könyve nagyhatású terjesztője lett a faji történetbölcselet eszméjének. Ennek előtérbe nyomulását még jobban elősegítette a múlt század végétől kezdve a mechanisztikus anyagelvésségből és az élet valóságától távolálló racionalizmusból való fokozatos kiábrándulás. Ezzel együttjárt, hogy az «*élehbölcselet* az életet állította az érdeklődés és az új bölcseleti iránykeresés homlokterébe. Mindehhez hozzájárult a *biológia fellendülése* és Mendel brünni ágostonrendi apátnak *Versuche über Pflanzenhybriden* (1866) c. nagyjelentőségű könyvében közzétett, de a közvéleménytől jóidőig figyelembe nem vett örökléstörvények újból való felfedezése (Correns, De Vries, Tschermak) a századforduló körül. Mendel alaptörvényei nyomán az *örökléskutatás* a faj fogalmának tisztázásához fogott. Ezzel együtt a faji világszemlélet a kultúrában és történelemben, majd főképp a világháború óta az *államvezetésben és politikában a faj jelentőségét messzemenően kiemelve*, benne minden kérdés zárjának kulcsát vélte felfedezni.

Míg a fajbölcselet gyakorlati téren *a politikai és szociológiai fajelméletben* fajbiológiai alapelvek szerint akarja átalakítani a népi és állami életet, addig *a fajbölcselet vallási színezetű változatai* (Rosenberg, Hauer, Bergmann, Ludendorffné, Reventlow stb.) a fajt téve meg a vallás legfőbb értékmérőjéül, a kereszténységet fajidegennek bélyegzi meg, helyébe az északi faj most kieszelt «mítuszát» szeretné tenni. A faj jelentőségének fokozódóan növekvő hirdetésével, a róla szóló cikkek és könyvek számának emelkedésével együtt járt a közölt tartalom minőségének selejtessége is.² A fajkérdés komolyságának rovására megy a túlzó és felelőtlen rajongás, a vitatott kérdésekben megnyilvánított, megdönthetetlennek vélt, tudománytalan nagyhangúság. Ez a megállapításunk különösképpen áll a faji történetiszemléletre. Mérhetetlen elfogultságról tesz tanúságot

¹ Klemm Kálmán: *Kereszténység vagy faji vallás?* Budapesti, 1937. 53—63. — D. Breitenstein: *Houston Stewart Chamberlain, Ein Wegbereiter des rassistischen Weltbildes.* Warendorf, 1936. — W. Vollrath: *H. St. Chamberlain und seine Theologie.* Erlangen, 1937. — H. Platz: *H. St. Chamberlain und die Mystik.* Hochland, 1941. (38. k.) 183—195.

² Th. Balk: *Races. Mythe et vérité.* Paris, Ed. Sociales Internationales, 1935. — J. Barzum: *Race. A study in modern superstition.* New-York, Harcourt, Brace, 1937. — E. Vermeil: *Doctrinaires de la Révolution allemande* (1918—1938), Paris (F. Sorlot), 1939. — D. A. Oepke: *Der Mythos. Rosenbergbetrachtungen.* Leipzig, 1940.

Rosenberg, mikor — szintén az említett típust képviselve — így ír: «Az egész földkerekségre az északi fajból sugárzott ki a 'világtörténelem értelme', melyet egy kékszemű szőke faj hordozott».¹

A faj történetalakító szerepének hangsúlyozása a történeti eszmetannal és a történeti miliő-elmélettel szemben.

Mindama sejtés és állítás, mely organikus szükségszerűségű, kizárólagos kapcsolatot lát a faj és a történelem között, messze túlmegy azon a határon, amely a fajt mint történelemalakító tényezőt igazán megilleti. A *történelem* ugyanis a benne működő *különböző hatóerőknek (Öröklésadottság, környezethatás, szabadakarai, eszmék és értékek, Isten) bonyolult szövedéke*. Ezért maga tiltakozik mindenféle egyoldalú és torz értelmezése, egy tényezőre való visszavezetése ellen. Túl egyszerű, ezért egyoldalú és téves a faji történet szemlélet alaptétele: «a világtörténelem a fajok története».² Nicolai Hartmann is a történelmet többretegűen felépített hatáseredménynek tekinti; a történelem «oly folyamat, amelyben valamennyi létfok tényezői meghatározó okként résztvesznek, oly folyamat tehát, amely — ha egyáltalán megérthető — mindenesetre csak mint folytonosan összecsapó, különböző létfokú tényezők együttes eredménye érthető meg.»³

Amint téves Hauernek az az állítása, hogy a kultúra általában és így a vallás és erkölcs is a fajnak organikus szükségszerűséggel kisarjadó képződménye, ép úgy nem fogadható el az az általánosabb körű tétele sem, hogy az egyén vagy a nép *történelme* biológiai alapból organikus szükségszerűséggel kibontakozó *organizmus*. A faji történetbölcselet azonban *tartalmaz el nem hanyagolható igazságot* is, amelyet *joggal hangoztat* két eddigi történetbölcselettel: a történeti eszmetannal és történeti miliő-elmélettel szemben.

A történeti eszmetan» vagy idealista történetbölcselet hajlandó volt a *racionalizmus* óta a kultúrában és a történelemben az ideáknak, vagyis a történetformáló eszméknek túlzott jelentőséget tulajdonítani. Legelőször a francia felvilágosodás szóvivői, mindenekelőtt Voltaire, hirdették, hogy lényegében a történelem eszmék története. A felvilágosodás, mint vérbeli

¹ A. Rosenberg: Der Mythus des 20. Jahrhunderts. 28.

² A. Rosenberg: i. m. 628, 2.

³ N. Hartmann: Das Problem des geistigen Seins. 17.

⁴ J. Goldfriedrich: Die historische Ideenlehre in Deutschland. 1902.

racionalizmus megingathatatlanul hitte, hogy eszméi a néptömegeket átjárva, magukkal ragadják a világot, megváltoztatják az egész társadalom berendezését és felfogását. A francia forradalom után kézzelfoghatóan beigazolódott, hogy az eszmék valóban nem szobatudósok szűk körére szorítózkodó ártalmatlan gondolat- és ábránszövegetések, hanem képesek egyre jobban megerősödni és hatalomhoz jutva félelmetes erővel fenekestül kifordítani a világot sarkaiból, hogy fölötté uralkodjanak. Az idealista történetbölcseletnek jellegzetes képviselője Hegel, szintén jól látta meg, hogy az eszmék történet-formáló erők, helyesen ismerte fel azt is, hogy az eszmék és értékek az emberi alanytól független, *objektív* törvényszerűségű és érvényességű hatalmak. Szerinte az eszmék a priori természetű történet-formáló hatóerők. Az egész történelmet, sőt a mindenséget Hegel egyoldalúan a Gondolatnak belső logikája és dialektikája szerint való kifejlődéseként fogta fel. Azonban *nem mutatott méltánylást* aziránt, hogy bármilyen eszmét csak *e'ő, húsból-vérből való emberek* meghatározott reális adottságaikkal és képességeikkel valósíthatnak meg konkrét helyzetben. A történelem reális lefolyását emberi cselekvés fogja kezében szabadakarat elhatározással, de a faji adottságok és a környezet hatásától befolyásoltan. Az öröklésadottságból kapja a népek kultúrája és történelme letagadhatatlanul meglévő *faji színezetét*.

Hogy kivételt nem ismerő általánosítással igazságtalanok ne legyünk a történeti eszmetan képviselőivel szemben, meg kell állapítanunk, hogy egyik legragyogóbb elméjű képviselője, L. Ranke vallotta azt, hogy az eszmék önmagukban véve még nem történet-formáló hajtóerők. Hogy mozgalmakat indítsanak el és teljesítményeket érleljenek meg, ehhez szükséges a cselekvő ember, először rendszerint a lángelme, a vezető ember, akiben az eszme, «a kor uralkodó tendenciája» megszületik, tőle kisugárzik a tömegre és hajtóerővé válik. Ranke történeti eszméi nem tekinthetők oly a priori természetűeknek, mint Hegeléi, nem is annyira titkos jellegű, valósággal misztikus hatalmak mint W. Humboldt eszméi. Azonban titokzatos mivoltukat Rankénél is megtartották. Mivel a történeti eszmetan képviselői általában híjával voltak a szükséges nemzetgazdasági képzettségnek, ezért gyakran még ott is eszméket szimatoltak, ahol kétségtelenül gazdasági erők és igények működése váltotta ki a történelmi eseményeket és a kezdeményezőknél tartott eszméket.

A történeti eszmetan túlzásba vitt árnyalatával szemben

az ellenkező szélsőséges álláspontot hirdeti *Marx*,¹ aki a történelem menetét kutatva, benne kizárólag a gazdasági szükségleteket és érdekeket tekintette egyedüli hajtóerőnek. Szerinte a gazdasági viszonyok alkotják azt a reális «alsóépítményt», amelyen függvényként helyezkednek el az «ideológiai» képződmények: a «felsőépítmény» (vallás, erkölcs, jog, tudomány, bölcsélet, művészet). Ezek tehát csak a gazdasági viszonyoknak megfelelő arculatú és belőlük folyó tudatformák. Bennük koronként változva visszatükrözi a kortársak tudata a gazdasági javak termelésének módját. A gazdasági tényezők hatása valóban letagadhatatlan a kultúra és a történelem alakulásában. Azonban szembeszökően túlzó és torz *Marx* felfogása, amely a szellemi élet és a történelem fejlődésének okát egyesegyedül az anyagi javakban és a termelési feltételekben keresi, úgyannyira, hogy a szellemi élet megnyilvánulásait csak másodlagos eredménynek, a gazdasági viszonyok pusztá vetületének, párlatának tartja.

Ez a felfogás félreismeri a szellemi élet sajátos mivoltát és törvényszerűségét.² Azonkívül a tények is igazolják, hogy az ember cselekvését legkevésbé sem irányítják mindig gazdasági indítékok, hanem gyakran a gazdasági életre kevésbé kedvező eszmék az uralkodók. A történelem számtalan nagyarányú mozgalmat és teljesítményt tud felmutatni a történeti anyagelvűség cáfolatára. Ha a kultúra a gazdasági viszonyok pusztá kísérőjelensége, hogyan magyarázható meg, hogy azonos gazdasági feltételek között élő népeknek más és más lehet a kultúrája, történeti fejlődése és társadalmi szerkezete?

Az anyagelvű történetfelfogás egyik változata csak a tágabb körű történeti *milió-elméletnek*. E szerint a *környezet*, mégpedig a gazdasági, társadalmi vagy kulturális környezet a történelem mozgatója és mindenható tényezője. Azonban nyilvánvaló, hogy sem a földrajzi, sem a gazdasági környezethatás, sem a kulturális, sem a társadalmi környezet nem lehet a történelem és a szellemi élet kizárólagos, döntő jelentőségű tényezője. *A környezetelmélet nem veszi figyelembe az ember öröklés-adottságát és szabadakarátát*. Az ember nem a környezethatások erővonalaitól irányított bábfigura, nem a környezettől akadály

¹ Kari Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, 1859 és Das Kapital, 1867—1885.

² Giesswein Sándor: Deterministische und metaphysische Geschichtsauffassung. 1905. — A. Etcheverry, A. Marc, B. Romeyer, G. Jarlot: La Philosophie du Gommunisme. Közölve Archives de Philosophie, 1939 (XV.), 119—395.

nélkül alakítható szenvedőleges tétlen tárgy, hanem eleven cselekvő alany. A környezethatásokkal szemben nem viselkedik tisztára befogadó módon, hanem öröklésadottságával és szabadakaratával tud velük szemben állást foglalni, védekezni és mint gondolkodó, akaró és érző alany céltudatosan szabad elhatározással rájuk vissza is hatni. A mindenkori környezet befolyása tehát nem akadálytalanul fejt ki erejét, hanem szembetalálkozik a velünk született faji alappal és a szabadakarral. Velük meg kell küzdenie.

A faji történetbölcsélet bírálata.¹

A faji történet szemlélet a történeti eszmetan és milió-elmélet szélsőségével szemben *méltán hangsúlyozza* a faji adottságok történet-alakító szerepét, azonban e közben maga is *szélsőséges túlzásba esik* a faj jelentőségének a neki kijáró működéskörön túl való kiemelésével és a szellem történet-formáló szerepének elsikkasztásával. Amikor Hauer a környezethatások elismerésének futólagos emlegetésével és az emberi szellemnek a vitális életkörbe való utalásával a fajt szinte kizárólagos történeti tényezővé magasztosítja, ennek a felfogásának következetes kifejezést ad azzal, hogy a népek történelmét belülről organikus szükségszerűséggel kibontakozó folyamatnak, a jövő fejlődést csiraszerűen magában hordozó valóságos organizmusnak tekinti. Monizmusából folyó következetes eljárásával az akarat szabadságát tagadva, végzetesen téved történelemértelmezésében.

A történelem nem oldható fel szinte maradék nélkül a faji történelmében. Az emberi szellem szabadságánál fogva kibúvik

¹ P. Barth: Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. 1922. 4. kiadás, 583. skk. — F. Hertz: Rasse und Kultur. 1925. 3. átdolgozott kiadás, 372—385. — E. Scilliére: Le Gomte de Gobineau et l'Aryanisme historique. 1903. — F. Sawicki: Geschichtsphilosophie. München, 1923. 105—113. — Komis Gy.: Történetfilozófia. Budapest, 1924. 87—90. — O. Menghin: Geist und Blut. Wien, 1934. — J. Zollschan: Le rôle du facteur racial dans les questions fondamentales de la morphologie culturelle. Paris, 1934. — W. Schmidt: Die Stellung der Religion zu Rasse und Volk. Augsburg, 1932. — U. a.: Rasse und Weltanschauung, Kleineidam-Kuss: Die Kirche in der Zeitenwende c. gyűjteményes munkában. Paderborn, 1936. 335—357. — U. a.: Rasse und Volk. Salzburg—Leipzig, 1935. — A. Mitterer: Rasse und Mensch nach Thomas v. Aquin. Schönerer Zukunft-ban. 1935. 48—51. sz. — W. Berger: Was ist Rasse? Wien, 1936. — F. Rüsche: Blut und Geist. Paderborn, 1937. 126—141. — Klemm Kálmán: Kereszténység vagy faji vallás? Budapest, 1937. — A. Oepke: Der Mythus. Rosenbergbetrachtungen. Leipzig, 1940. — Somogyi József: A faj. Budapest, 1940.

mindenféle merev történelmi determinizmus hálójából és éppen ezért rajta teljes exaktsággal nem érvényesülhet sem az örök-lődő faji adottságoknak, sem a környezetnek befolyása. Ha az éghajlat, föld és faj, továbbá a gazdasági, társadalmi és kulturális viszonyok az egyes ember és a nép történelmének meghatározásában szerepet is játszanak, mégsem tekinthetők sem egyenként a történelem kizárólagos tényezőjének, sem pedig együttvéve teljes magyarázatát adó összetevőinek. *Mindeme hatóerők fölött áll az ember*, aki nincs alávetve sem külső, sem belső kényszernek, hanem *szabadakarata*nak erejével irányítólag tud belenyúlni a természet anyagi és vitális folyamataiba és saját tervei, célkitűzései alapján tudja meghatározni a történelem menetét. Az ember, a történelem célkitűző és célokat megvalósító, szabadakarattal felruházott alanya nem esik sem mechanikai, sem gazdasági, sem faji törvénynek szükségszerűen érvényesülő és egyirányban meghatározó kényszere alá; történelmi léte más, mint az állat szerves élete. Az állat nem tűz ki célokat: ösztöne értelmi megfontolás és szabadakarati elhatározás nélkül célokat valósít meg a szervezet teleológiája érdekében.

Időtlen és tértelen *eszmék és értékek* mint a természet fölé emelkedő tényezők szintén belenyúlnak a történelem reális folyásába, és pedig az ember útján, aki felismeri, elismeri és teljesíti őket. Azonban ezek sem kényszerítik az embert, hanem szabadságának teret engednek. Az állat ösztönös élete beleiktatódik a természet folyamatainak rendjébe mint annak egyik merőben természeti jellegű mozzanata. Az emberrel viszont új világ jelenik meg a természetben és éppen az idő és tér fölött álló objektív érvényességű értékek felismerésével, megvallásával és megvalósításával emelkedik a merőben természeti-szerves lét fölé. Ennek a tevékenységnek alapja szellemi ismerő tevékenysége, szabadakarata és éntudatossága. Ezek különböztetik meg az állattól és teszik a történelem hordozó és cselekvő alanyává. Ily módon lesz tehát az ember történelmi lényé.

Az állatnak, a növénynek, az élettelen anyagnak csak múltja van, az embernek viszont *igaz történetisége*.¹ Ez abban áll, hogy az ember cselekvése nem magyarázható meg maradék nélkül biológiai és külső természeti hatásokkal, hanem szabad állásfoglalással alakítja önmagát és sorsát. «Csak a tények iránt vak, bár folyton a pozitív tényekre hivatkozó, szélső naturalizmus nézheti az emberi történetet pusztán a szükségképpeni ter-

¹ Jánosi: A szellem. 159—161.

mészeti processzusok láncolatának s követelheti a historikustól, hogy az emberiség történetét is úgy tanulmányozza, mint a természettudós vizsgálja bármely állatfajnak, például a hangyáknak életét. Ha az embert pusztán csak ösztönös, természeti lénynek tartjuk: akkor nem is beszélhetünk emberi kultúráról és történetről, akkor az emberre vonatkozó összes vizsgálat kimerül az ember természetrajzában, az antropológiában.»¹

Az emberi történelem tehát nem organikus törvényszerűséggel lejátszódó, *tisztára* természeti jelenségsor, hanem a különböző természeti tényezők hatása ellenére is a szabadakarattól döntő módon meghatározott *kulturális folyamat*, vagyis szellemi életnek kifejlődése és a természet világába való beszövése. Anyag és szellemvilág összefonódik benne. A szellem lényegmeghatározó tényezője a történelemnek szemben a pusztán természettel éppúgy, mint ahogy az ember lényegesen különbözik az állattól. Mindebből következik, hogy a történelmet nem lehet sem tévedhetetlenül kikövetkeztetni, sem már előre kiszámítani; nem magyarázható meg mechanikus módon, hanem csak a történeti eseménysor szellemi és teleológiai összefüggésébe behatoló *megértés* számára nyílik meg.

A történelemalakító tényezőket bogozgató és elemző *bölcselő* elme csak feltenni tudja a történelem értelmének kérdését, de nem tud rá teljes megoldást nyújtó feleletet adni. Eljut ugyan addig, hogy a történelem látszólagos összevisszaságában és az események gyakran értelemzavaró sokadalmában felismeri a történelemben mégis érvényesülő célgondolatot, mely célkitűző és célhoz vezető abszolút okot követel.² Azonban a történelem titkának igazi *teljes értelme* végül is csak a *hivő lélek* előtt pattanhat fel. A történelem nagy kérdésére csak a hit tudhat megnyugtató és teljesen kielégítő feleletet adni. Erre az *immanenciában megrekedt* történelemszemlélet képtelen. A faji történetbölcselet *csődjét* mi sem fejezhetné ki találobban, mint éppen Rosenberg szava, amely nem az abszolút Istenben, hanem minden képzeletet felülmúló göggel és rövidlátással «egy kékszemű, szőke fajban» látja a világtörténelem értelmét.

¹ Kornis Gy.: Történetfilozófia. Budapest, 1924. 144—145.

² Sehütz Antal: Isten a történelemben. Budapest, 1934. 33—125

Hauer isteneszméje.

Ellenmondó kijelentések Istenről.

Hauer könyvében, de a német hitmozgalom egyéb írásai-
ban is az Istenről szóló kijelentések alapvető ellenmondásról
tanúskodnak. Hauer szerint a végső Valóságról minden fajnak
különálló sajátos felfogása van. Így az előázsi-keresz-
tény vallási világ a mindig személyes, hatalmas akarató és világ-
fölötti Isten fogalmát alkotja meg. A német hit istenszemléle-
tében viszont a végső Valóság személyes és nem-személyes,
világban benn levő és világon kívüli, jó és rossz lény stb. Már-
most melyik isteneszme fejezi ki híven, igazán Isten valóságát,
a keresztény vagy a német hitű? Hauer így válaszol: *egyik
sem*. A végső Valóság szerinte *teljességgel kifürkészhetetlen*, az
értelem számára egészen hozzáférhetetlen, felfoghatatlan. Vala-
mennyi isteneszme csak a végső Valóságról az emberi értelem-
től alkotott jelkép, szubjektív értékű elképzelés. Egyik sem
objektív módon igaz, hanem csupán arra a fajra nézve igaz,
üdvös, hasznos és érvényes, amelyben keletkezett. *Nem vagyunk
képesek tárgyilag igaz és általános érvényességű istenismeretre jutni.*

Ezt a gondolatmenetet Hauer könyvében egy másik, ezzel
ellenmondó felfogás kereszteli. Hauer szerint a német hit Isten-
nek önmegnyilvánulása. Azonban ez nem a személyes, hatal-
masan akaró és világfölötti Istennek kinyilatkoztatása, hanem
azé a végső Valóságé, mely egyformán személyes és nem-
személyes, világban benn levő és világon kívüli, jó és rossz lény.
Ez a végső Valóság az egész világmindenségben, valamint a külön-
böző fajokban és ezek sajátos vallási világában kinyilatkoztatja
magát. *Hauer szerint van tehát valóban ilyen végső Valóság!*

Hauer egyrészt szembefordul az általános érvényességű
isteneszmével és csak fajonként különböző tartalmú és pragma-
tikus értékű isteneszmet fogad el, másrészt viszont panenteista
isteneszméjét pontosan körülvonalazva és megfogalmazva mint
tárgyilag igaz és általános érvényességű isteneszmet hirdeti.
Hauer tehát nemcsak szubjektivista vallásfelfogásnak vagy más-
képpen kifejezve vallási immanentizmusnak hódol, hanem emel-
lett önmagának ellenmondva, objektivista vallásfelfogást is
képvisel.

Panbiologizmus és panenteizmus.

Isten mint a vallási életnek tartalma és a vallási maga-
tartások célja minden kiépített bölcséleti rendszernek is magva
és betetőzése. Hauernek is az emberről, vallásról és történelem-

ről szóló tanítását befejezi a biológista panenteizmus, amely szerint a világ Istenből csírázott organizmus (D. G. 70) és az Isten magát a világban kiöntő örök életalap. Ez a vallásbölcseleti nézet mint Hauer életbölcseletének következetes végeredménye és koronája téves, mert nem magyarázza meg a világ mivoltát és létezés módját, azonkívül ellenmondást tartalmaz a lét két egyetemes törvényével szemben.

Mindenekelőtt a *panbiologizmus* nem elégséges magyarázata a világmindenség mivoltának. Hauer helyesen vallja azt, hogy a nyers anyagelvűség nem tudja megmagyarázni a világot, mert ha a világ az anyagelvűség elképzelésének megfelelően csak anyagból és anyagi erőkből állana, a világban tapasztalható élet megmagyarázatlan maradna; holt anyagból ugyanis soha élő nem keletkezhetik. Ahogy azonban az anyagelvűség nem adhat elégséges világmagyarázatot, éppúgy képtelen erre Hauer panbiologizmusa is, mely a mindenséget az *élet* folyamaként fogja fel. Ugyanis tapasztalatból tudjuk és már fent részletesen kimutattuk, hogy a világban nemcsak anyag és élet van, hanem *szellem* is. Ahogy az élet nem az anyag terméke, éppúgy nem lehet a szellem sem az élet szüleménye, következésképpen nem vezethető le az életből.

Amint a panbiologizmus a világban tapasztalható szellemet nem tudja megmagyarázni, éppúgy vall kudarcot a *panenteizmus* magyarázata a világ és a benne lévő tapasztalati lények léttartalmával és létezés módjával szemben.

A panenteizmus szerint *a világ a végső Valósághoz, az Istenhez tartozik*. Az egész világ Hauer szerint Isten birodalma, benne minden Istent nyilatkoztatja ki (D. G. 214). Az ember is végelemzésben mivolta szerint Istenhez hasonló. «Az alkotó életalap a mindenségben és az embernek örökösén alkotó lélek-mélye egy és ugyanaz» (D. G. 180). A férfi és nő szerelme is találkozás az Örökkévalóval (D. G. 130), a halál «isteni magától-értetődőség» (D. G. 94), a nép története «Isten-történet» (D. G. 65); «nem oly események sorozata, amelyek véletlenül működő erők hatásaképpen egymásután következnek, hanem örök Akaratból származó sarj adás, Istennek térben és időben történő megjelenése» (D. G. 153). Maga a rossz sem történik Isten nélkül, aki egyképpen a jónak és «a rossznak okozója» (D. G. 150).

Hauer panenteizmusa a világ dolgait Istenhez számítja. Azonban ismét csak tapasztalatból tudjuk, hogy a létezők a világban *léttartalmuk* tekintetében minden szempontból végesek, korlátoltak. Azonkívül valamennyi tapasztalati lény *létezése* módját tekintve mástól függő lénynek bizonyul. Léttartal-

muknak és létezésük módjának megokolását nem hordják önmagukban. Ez a tökéletlenségük nem szüntethető meg azzal, hogy összeadjuk őket és a világot mint ezek egészét vesszük szemügyre. Ha ugyanis az egyedek egyenként nem hordják magukban megokolásukat, akkor összességük, a világmindenség sem, hanem kiutal magából. Ha vannak tehát véges és másától függő létezők, *kell lenni* olyan lénynek is, mely léttartalom tekintetében végtelenül gazdag, létezőmód szempontjából pedig másra rá nem szorul fönnállásában. A lét teljességével rendelkező és független, vagyis e két szempont következtében önmagát indokoló lény az *abszolút Való, az Isten*. Mivel a panenteizmus a világot Istenbe tartozónak mondja, a világ végeességét és másától függő létét Istenbe beleviszi, ezzel magát Istent is végessé és esetlegessé teszi. Az ilyen «Isten» hiányosságának megokolását követelné, amelyet csak kívülről lehetne megtalálni, azonkívül fönnállásában másra rászorulna, ezért *nem volna abszolút lény, nem volna igazi «Isten»*. Következésképpen a panenteizmus nem ad kielégítő világmagyarázatot.

Ezenkívül a panenteizmus ellenmond a lét két egyetemes érvényességű törvényének. Hauer a végső Valóságot mint *örökös alakulás* ritmusát (D. G. 202) írja le. Az Isten Hauer szerint folyton *változik*. Egyszer egész világ, «a tejút sugárvilága, amelybe mi is beletartozunk, lobban ki belőle, máskor a belőle kiszakadt világ csillagporba szétbomolva visszatér ősokához, hogy újból keletkezhessek mint fénylő ködfelhő mérhetetlen számú fényéveken át» (D. G. 159). Ilyen Isten-világ szemléletből azt a következtetést kell levonni, hogy Isten, éppúgy, mint a hozzá számított világ dolgai, állandó keletkezésben és elmúlásban van, következőleg lényegének legveleje nem az abszolút lét, hanem az abszolút alakulás. Azonban «az abszolút alakulás» fogalma *ellenmond az okság elvének*. E szerint ugyanis, ami történik, annak szükségképpen van létesítő oka. Minden, ami változik, más lény változtató tevékenysége következtében válik mássá. Olyan való, amelyet állandó «alakulás» ténye jellemez, rászorul mindig valamely okra és ezért nem abszolút. Nem lehet «Isten», hanem feltételezi létesítőokát, amelynek köszönheti alakulását. Nem nevezhető «végső» Valóságnak. — Ha Isten változékony volna, mint minden változó, változása közben tökéletességet szerezne vagy veszítené, vagyis nem volna végtelen, gazdagságú léttartalom. Nem lehetne világfölötti lénynek sem nevezni, hisz sorsa osztozódik e világ legszembeesőbb mozzanatával, a változékonyssággal.

A panenteizmus ellenmond az *azonosság elvének* is. Eszerint

minden való önmagával azonos. Hauer végső Valósága viszont Önmagával is azonos, de *egyben* saját ellentétével is. Minden ellenmondás együttessége. A végső Valóság «az a hely, ahol minden ellentét összefut. Világ, világfölötti lét, személy, nem-személy, transzcendencia, immanencia, tervező akarat, őскеzdetű alakulás .. ., sőt jó és rossz» (D. G. 207). Mivel a világban minden hozzátartozik, azért ő egyképpen igaz és hamis, egyképpen jó és rossz, egyképpen Isten és ellenlábasa, hatalom és «ellenhatalom». Hauer ismételtén ösztönözve érzi magát arra, hogy az «ellenhatalmakról» szóljon, velük szemben egyénné és népként egyformán harcolnia kell; ezeknek az ellenhatalmaknak ártó működése miatt utasítja Hauer el az optimizmust és helyette «tragikus» világnézetet vall (D. G. 151, 161, 76 és máshol is). Azonban ezek az ellenhatalmak is beletartoznak a Minden-Valóságba, amint ezt Hauer nem tagadhatja, ezért a végső Valóság egyképpen «Isten» és Ellenlábasa («Anti-Gott»), sőt «ördög» (D. G. 76) is. E következmény folytán a panenteizmus az azonosság egyetemes érvényességű törvényének ellenmond és *az ellenmondást a lét legfőbb elvének teszi meg*. Önmagával ellenmondó Valóság nonszensz, merő képtelenség.

Tehát Hauer tanítása a végső Valóságról egészben véve téves. Részletekben nézve, amint a következőkben látni fogjuk, tartalmaz helyes gondolatokat is, azonban a tüzetesebb elemzés itt is felfedezi az alapvető elindulás tévességéből származó fogyatékossgot és ellenmondásokat.

Isten világfölöttiségének elhomályosítása.

Hauer joggal hangoztatja a világban lévő és világfölötti Istent. Szerinte Isten «mindig immanens és transzcendens» (D. G. 205). Azonban Hauer elveti a személyes és világfölötti Istent hirdető *teizmust*, mert ez szerinte kiszorítja Istent a világból (D. G. 78) és kizárólagosan Isten transzcendenciáját tanítja. (Ez azonban nem a teizmus, hanem a deizmus tanítása.) Hauer «a régi tiszteletreméltó jelképes szónak, .Istennek» használatát csak abban az esetben alkalmazza, ha biztos lehet a felől, hogy nem értik félre az ő végső Valóságát teista értelemben (D. G. 220). De elutasítja a *panteizmust* is, mely Istent és a világot egynek veszi és csak Isten immanenciáját ismeri. «Oly Isten, aki a világ-létebe elsüllyed, nem volna Isten . . . Számunkra az Isten nem végződik ott, ahol a világ, de nem is kezdődik ott, ahol a világ kezdődik» (D. G. 78).

Hauer áthatja a világban is és az emberi lélekben is mélységesen, legbensőbbben jelenlévő Isten gondolata. Isten imma-

nenciája isteneszméjének lényegesen meghatározó jellemzője. Ezt túlzottan is hangsúlyozza oly mértékben, hogy a világot Istenhez számítja és Istent ily módon tiszta világfölöttiségtől megrabolja. Ezáltal pedig a panteizmussal szemben hangoztatott kijelentései ellenére is menthetetlenül *a panieizmus felé sodródik, amelynek csak egyik árnyalata panenteizmus* (pan en theo = minden Istenben). Hauer nem képviseli tehát összehangoltan az antagonista mozzanatokat Istenben, ki átjárja ugyan mélysegesen a világot (immanens), de egyben világfölötti (transcendens) is, azaz gyökerestül más, mint a világ.

A panenteizmus alapjában véve téves elgondolása a végső Valóságnak, amint ezt az imént kimutattuk. *Nem magyarázza meg* a világ mivoltát és létezés módját, azonkívül pedig a lét két egyetemes érvényű törvényének ellenmond. Ha ugyanis a világ a panenteizmus tanításának értelmében az Istenhez tartozik, akkor a világnak véges és függő léte belekerülne Istenbe, aki ezzel a világ tökéletlenségében részesülve, maga is *végessé és esetlegessé válnék*. Azonkívül, mivel a világ *állandó létesülés*, keletkezés és elmúlás állapotában van és egyben *elleniéték* foglalatára, következésképpen az Istent is, ha a világot hozzá kell számítani, mint *abszolút alakulást* és mint abszolút *ellenmondást* kellene felfogni. Ilyen lény pedig tisztára képtelenség, ezért nem létezhetik.

A világ tehát nem számítható hozzá Istenhez, akinek immanenciája mellett vele *egyensúlyban* tartva mindig kell vallani transzcendenciáját is. Vagyis az Isten, bár legbensőbb jelen van a világban és azt áthatja, mégis tőle *lényegesen különböző*, mindenestül más.

Csak a *világ fölötti* Isten eszméje magyarázza meg a világ mivoltát és létezését. Ez az Isten léttartalom szempontjából a lét teljességének birtokában van, létezése módját tekintve pedig minden mástól független, magától-való. Tehát abszolút.

A világmindenség sem részeiben, sem teljes egészében megokolását nem hordja magában keletkezését és fönnállását tekintve, hanem kiutal önmagából, következésképpen *mástól lett*, olyan léttől, amely magától való. Ez a tapasztalati világnak elégséges oka.

Hauernek Istenről és a világról szóló panenteista eszméi és ontológiai elgondolásai megkísérelt bizonyításaival és ellenvetéseivel együtt mind-mind helyes nézőszöveget és megoldást, illetve visszautasítást nyernek az Aquinói Szent Tamás (Sum. Theol. I qu. art I és II) nyomán haladó keresztény bölcsélet sok évszázadra visszanyúló, példátlanul kifinomult disztink-

dóiban és megállapításaiban. *Isten és a világ dualizmusa és immanentizmusa* bírhatnak teljes helyes értelemmel, ha Isten és a világ fogalmait megfelelő léttartalommal telítjük és egymáshoz való vonatkozásukat az ok és okozat bizonyított adottságaira alapozzuk. Isten — mint a létteljesség abszolút birtokosa és mint minden rajta kívülállónak eredeztetője — ennek a világnak nemcsak az eszmei vonalon oka (*causa exemplaris*), hanem a létteljességből következőleg minden tökéletességnek létforrása is (*causa efficiens*).

A reális létezési mód azonban Isten és a világ tökéletességeinek elbírálásában nem állítható egy vonalba. Az Istenben levő létteljességnek szükségszerű velejárója, hogy Isten minden tökéletességet végtelen mértékben birtokol. Vele szemben a teremtményekben található különbözőségek, ellentétek, feszültségek, létproblémák mind-mind a határoeltság, a véges létezési mód bélyegét hordják magukon, aminek nyomán adódnak a tökéletlenségek és a fejlődésre való képességek. Isten és a teremtmények között levő végtelenül különböző létezési mód eredményezi, hogy — ámbár a teremtményi reális tökéletességek mind megvannak Istenben, mint az okozat szükségszerűen megvan az okban — a létezési módok különbözősége folytán mindezek csak analógiás értelemben vehetők és viszonyíthatók Istenhez.

A világ adottságairól állított ellentétes eszmék tárgyi alapjai mindig létvalóságot jelentenek és tökéletességeket jelölnek, amelyeknek tehát valamilyen módon (formaliter analogice vagy virtualiter eminenter a keresztény bölcsélet szóhasználata szerint) meg kell ugyan lenniük Istenben, de őbenne *a tapasztalati világ ellentétei és tökéletlenségei* a végtelen tökéletesség végtelen egyszerűségében *kiegyenlítődve*, a különbözőség és *ellentét fogalmát kizárva* mint az egyetlen abszolút létteljesség általunk tökéletlenül kifejezett, de önmagában tökéletes létmódjának egyetlen valósága jelentkeznek.

A személyes isteneszme tagadása.

Minden isteneszmében döntő kérdés, hogy a végső Valóság személyes-e vagy személytelen. Hauer erre a kérdésre két egymásnak ellenmondó választ ad. Egyszer azt a kijelentést teszi, hogy a végső Valóság egyképpen személyes és személytelen, másszor viszont azt állítja, hogy sem nem személyes, sem nem személytelen.

Az *első állítás* a panenteizmus hibás elindulásából folyó logikus következmény. Ha a világot Hauer Istenhez számítja,

következésként eljárva kénytelen a világban található ellentéteket Istenbe valósággal is belehelyezni. Mivel Isten «minden ellentétnek színhelye» (D. G. 207), azért személyes, de egyben személytelen is (D. G. 207). Azonban, amint már tárgyaltuk, ily önmagának ellenmondó lény az azonosság elve értelmében *képtelenség*, tehát nem létezhetik. Ami személyes, nem lehet személytelen, ami pedig személytelen, nem mondható személyesnek. (Nincs háromszögű négyszög, sem négyszögű háromszög, hanem csak háromszögű háromszög, vagy négyszögű négyszög. Vagy: nincs fából vaskarika.)

Hauer *másik állítása* szerint a végső Valóság *nem személyes és nem személytelen*. Ennek az állításnak az az alapja, hogy Hauer nyomatékosan hangsúlyozza azt, hogy Isten egészen más, mint a mi földi-emberi tapasztalatunk (D. G. 218); minden emberi fogalom és szó teljesen elégtelen Isten kikutathatatlan (D. G. 219) mivoltának megragadására. «Az örök Valóság léte és mivolta végeredményben oly mélység, amelyben minden fogalom eltűnik, mint a folyók a mély tengerben» (D. G. 219). Ezért a «személyes» és «személytelen» fogalom nem alkalmas Isten jellemzésére. «öt személyesnek nevezni éppen annyira megengedhetetlen, mint személytelen voltáról beszélni. Itt egész más léttel állunk szemben, valamiképp megsejtett, de soha meg nem értett lét van itt» (D. G. 207).

Hauer *joggal* emeli ki a végső Valóság *egészen más*» mivoltát. Joggal hangoztatja azt is, hogy emberi ismeret fel nem éri a felfoghatatlan Istent. Nem is lehet őt végtelensége, határtalan létgazdagsága miatt emberi fogalmakkal kimeríteni vagy szavakkal kifejezni. «Ki látta őt, hogy le tudná írni?» (Sirák, 43, 35.). Az emberi megismerés az ismerő alany véges mivoltának megfelelően szintén véges; csak Isten képes önmagát teljesen felfogni. Ha ez nekünk is sikerülne, máris nem volnánk véges emberek.

Itt mellékesen megjegyezzük, hogy Hauer Istenről mint «egészen más» mivoltú kifürkészhetetlen valóról tett kijelentésével *ellenmondva* mégis állít róla léthatározmányokat. A világot Istenbe számítja bele és ezzel belehelyezi a véges változó és ellentéteket tartalmazó világ meghatározottságait. Azonkívül «örök életalapnak» (D. G. 86), életforrásnak nevezi, amelyből minden származott és a jövőben is származni fog. Továbbá tartalmat kifejező, ily állításokkal határozza meg Isten lényegét: élet, akarat, alakulás, tett (D. G. 202).

Azonban ettől a következtetlen eljárástól eltekintve, Hauer *joggal* hangsúlyozza a végső Valóság felfoghatatlanságát. Am

ezt tévesen olyannyira felfokozza, hogy minden emberi fogalmat kivétel nélkül *teljesen* alkalmatlannak ítél az «egészen más» végső Valóság jellemzésére és így erre a célra a személyesség fogalmát is éppúgy elégtelennek tartja, mint a személytelenség fogalmát. Nyilvánvalóan téves ez a következtetés, mert Istennek valamilyen ismeretére mégis csak eljuthatunk, annak ellenére is, hogy Isten egészen más, mint a világ. Köztük hasonlóság (analógia), bizonyos rokonvonás állapítható meg; a világ ugyanis Istenből lett és így a tapasztalati világban Isten teremtő eszméi tükröződnek vissza. Isten a tőle eredt világnak nemcsak létesítő oka és vég-oka, hanem minta-oka is; vagyis a teremtő eszméket önmagából veszi. A teremtett világban önmagát mintázza meg. Így a véges valók meghatározottságai közvetlenül utalnak az Isten abszolút tulajdonságaira és *a világból mint képből elfuthatunk Isten léttartalmának és létmódjának valamilyen képes, analóg pozitív ismeretére*. A lét analógiáján mint lépcsőn át az okság elvének segítségével felemelkedhetünk az abszolút Való egészen más mivoltának valamelyes ismeretéhez.

Erre a célra azonban fogalmaink úgy, ahogy vannak, alkalmatlanok, mert a véges lét tapasztalatából szereztük őket. Ezért a magasztos ismerettárgynak megfelelő módon átformálásra szorulnak. Negatív kifejezési módjuk helyes értékelése mellett pozitív tartalmukat kell kidomborítani és az abszolút Valóra természetének megfelelő módon alkalmazni.

Először is a tapasztalati lét fogyatékoságait tagadjuk Istenről. Ez a *tagadás útja* (via negationis) az istenismeretben. Isten ugyanis végtelenül tökéletes és magától való, vagyis abszolút, mivel továbbá gyökerestül más, mint a világ, vagyis transzcendens, azért kell róla tagadni a tapasztalati léthatározmányok véges és esetleges voltát. Ezen az úton járva megsejthetjük Isten határtalanul gazdag léttartalmának végtelenségét és magától való létmódjának fönséget.

Majd az *állítás útján* (via affirmationis, causalitatis) fogalmaink tökéletességet kifejező tartalmát állítjuk Istenről, ezzel róla pozitív színekkel képet festünk. Ennek az eljárásnak alapja az a tény, hogy Isten a világnak teljes oka, vagyis minta-oka is. Saját teremtő tökéletességeinek utánzataképp alkotta meg művét. Ezért a világ létmozzanatai utalnak Isten létmozzanataira. Mivel a világ létmozzanatai Isten mivoltának egy-egy képyonása, szabad, sőt kell is ezeket képes értelemben, a hasonlóság alapján (analóg értelemben) Istennek tulajdonítani. Azonban csak analóg értelemben, nempedig teljes azonosság (univoce) állításával, ami ellenére volna Isten abszolút és transzcendens mivoltának.

A *fokozás útjának* (via eminentiae) az az indokolt alapja, hogy a világ tökéletességei megvannak Istenben mint ezek minta-okában, de ezeket Isten kiválósága összemérhetetlenül felülmúlja. Ezért a fokozás útja a teremtett tökéletességek lehető legnagyobbfokú, határolás nélküli nagyításával próbál Isten végtelen tökéletessége felé emelkedő ismeretet közvetíteni.

Ezt a három utat *egyszerre* kell járni, hogy minden oldalról kiigazított méltó istenismerethez juthassunk. Bár Isten «egészen más» való, analógiás ítéletekkel mégis lehet annyi tulajdonságát megragadni, amennyi elégséges a panenteista, panteista és a deista isteneszme tévességének, valamint a teista isteneszme igaz voltának bebizonyítására.

Különösképpen lehetséges és szükséges is a teremtett kiválóságok közül a *személyes lét* fogalmát Istenre alkalmazni az istenismeret három útjának követésével. Ily módon analóg értelemben Istennek személyes létet tulajdonítunk minden *antropomorfizmus elkerülésével*, mert nem azt állítjuk, hogy Isten éppen olyan személy, mint az ember, hanem hogy a személyes lét adja azt az irányt, ahol az abszolút Valót keresnünk kell. *Az Abszolútum csak mint személy gondolható el.* Egyrészt ugyanis az okság elvének alkalmazása útján belátjuk, hogy a létező szellem abszolút okának is szellemnek kell lennie, mert alacsonyabbrendű ok nem hozhat létre magasabbrendű okozatot. Másrészt a világmindenségben uralkodó *törvényszerűség* szellemi megnyilvánulás, tehát elégséges okát csak rendező abszolút Értelemben találhatjuk meg; azonkívül a világ folyamatát irányító és az élettelen elemek és az élők világának létét teljesen átjáró (nem kívülről ráaggatott) *célirányosság* elégséges oka csak értékelő és céltudatosan irányító abszolút Akarat lehet. Értés és akarás a szellem jellemzője. A szellemnek sajátos létmódja viszont a személyesség; különben e nélkül értelmi és akarati működésének nem volna középpontja és irányítója. Ezért a világrendező abszolút Értelme és a világfolyamatot céltudatosan irányító abszolút Akarat csak személyes Való lehet.

A «tragikus» világnézet.

A magára álló ész az elégséges megokolás és okság elvének segítségével el tud jutni Isten ismeretére. A világban tapasztalható *létből, törvényszerűségből és célirányosságból* kiindulva az okság lépcsőjén felemelkedik a magától való *Lét*, az abszolút *Értelme és Akarat* megismeréséhez. Ily módon megalkotja az *abszolút, transzcendens és szellemi-személyes* Való fogalmát. Az Isten mint abszolút Értelme mindentudó és bölcs, mint abszolút

Akarat pedig etikai szempontból jóságos, igazságos, végtelenül szent. Benne az emberi elme megtalálja a világban észlelhető ellentétek kiegyenlítését, valamint a kínzó problémák és rejtélyek megoldását. Benne elcsitul a lélek minden fájdalma és megnyugszik az igazságot kereső vágy, mert az Istenben metafizikailag hiánytalanul megoldott problémák az emberi ész számára is *megoldottakká válhatnak*.

Hauer elutasítja a kiegyensúlyozott derülátó világszemléletet. Panenteizmusa beleviszi az Istenbe nemcsak az ellenmondást, hanem a kint és tragikumot is. Hauer biológista-panenteista isteneszméjét összekapcsolja a különféle életfilozófiákra jellemző *tragikus világnézettel*. Elutasítja az optimizmust, de ennek ellenére az életet igenli (D. G. 151), és hangoztatja a titokzatos, sötét ellenhatalmakkal (D. G. 76, 151) szemben való küzdelem követelményét. Noha a világ és az ember isteniségéről meg van győződve, mégis számára «a szörnyűség, a félelmetes elem és a borzadály a történelemben nem marad elrejtve» (D. G. 215). Következőleg nem ámítja magát «az emberlét tragikuma és az ellenhatalmakkal szemben való harc szükségessége felől» (D. G. 191). Ezért elutasítja a szerinte szegényes és kicsinyes optimizmust és ezt vallja: «A mi világnézetünk tragikus, mert mi tudunk a világban uralkodó rejtélyről és ellenmondásról» (D. G. 76). A világmindenségben és az emberlétben felbukkanó problémák megoldásának kísérletét is elutasítja (D. G. 76). Elve: vállalni kell a lét tragikumát!

Azonban hiábavaló az optimizmus elutasítása ellenére is hangoztatott életigenlés álláspontja, hiábavaló az ellenhatalmakkal való bátor szembeszállás dacos hősiessége, hiábavaló az embersors tragikumának keménylelkű vállalása. Mindez nem takarhatja el a mélyebbreható elemzés elől azt a tényt, hogy a *tragikus világnézet* álláspontja alapján véve a *létértelmezés csődje*.

HARMADIK RÉSZ.

**EURÁZIA
FŐBB KULTÚRNÉPEINEK
FAJTÖRTÉNETE.**

A FAJTÖRTÉNETI KUTATÁS SZEMPONTJAI ÉS NEHÉZSÉGEI.

Az eddigiekből megérthető módon kitűnt, hogy a vallás és a faj kérdésének megoldása elsősorban a bölcsélet területére tartozik. Mindazonáltal ennek a szerteágazó kérdéscsoportnak fajtörténeti és vallástörténeti vonatkozásai szükségessé teszik a probléma megvilágításának és megoldásának empirikus-történelmi úton való keresését is. Az első: a bölcséleti út ugyan feltétlenül célhoz vezető, de a második: az a posterioris út napjaink világnézeti harcaiban hatásosabb és eredményesebb. A továbbiakban tehát erről az oldalról közelítjük meg a bonyolult kérdést.

Mindenekelőtt a fajtörténeti ismeretek előrebocsátása lesz feladatunk (III. rész); csak ezután kerül sor (IV—VI. rész) a vallástörténeti anyagnak fajtörténeti szempontok figyelembevétele alapján haladó csoportosítására és összehasonlítására. A vallás és faj kérdésének vizsgálatához tervbevetett európai és ázsiai kultúrnépek fajtörténetének egyenként való ismertetése előtt a kívánatos tájékozódás céljából elengedhetetlenül szükséges, hogy először áttekintést nyújtsunk az emberfajok kialakulásának és vándorlásának legősibb koráról. Ezek a faji mozgalmak részben a történelmi idők előtt, részben pedig a történelem hajnalán folytak le. Alapul szolgáltak a későbbi korokban elkülönült népek faji viszonyainak kialakulására. Ezért Eurázia legkorábbi faji mozgalmainak ismerete nélkül nem tudnánk hozzáfogni a vallás és faj kérdéstömbjének boncolgatásához.

A fajtörténeti előismeretek szélesebbkörű tárgyalást igényelnek. Egyrészt főfeladatunknak, a vallás és faj problémájának megoldása végett lényeges feltétel előzetesen annak megállapítása, hogy milyen fajúak voltak Eurázia főbb kultúrnépei, mert azonos fajú népek vallásának összehasonlítása útján lehet csak vizsgálni a vallásnak állítólagos függését a fajtól. Másrészt, ahogy

főképpen az indogermánok őshazája körül folyó vita ismertetése közben majd látjuk, a faj történeti kérdések tárgyalása mellett magátólértetődően ki kell térnünk őstörténeti, etnológiai, vallástörténeti jelenségekre is. Vagyis a faj történeti rész azért is terjedelmes, mert oly adatokkal van teletűzdelve, amelyek későbbi tárgyalásunk során mindvégig ismételten előkerülnek. Ami különösképpen az indogermán őshaza vitájának hosszabbra nyúló feltárását illeti, ez csak alkalom arra, hogy az indogermánok eredetének széles kiterjedésű kérdéséről ízelítőt adva, napjainkban újból felvetett tudományos vita keretében kritikai állásfoglalással bemutassuk az ősi indogermánok faji, őstörténeti, etnológiai (gazdasági, társadalmi, vallási) és nyelvi helyzetét.

Az ókori nagy birodalmak faji összetételének kikutatására vállalkozva, tudatában kell lennünk az elénk tornyosuló nehézségeknek. Ezek egyrészt abból származnak, hogy a fajkutatás még viszonylagosan fiatal tudományterület; módszerei és eredményei tekintetében még sok a bizonytalanság. Másrészt a jelenben élő népek faji összetételének megállapítása is komoly, fáradtságos feladat; ezek a nehézségek az ókori népek fajiságának felderítésekor csak fokozódnak. Hisz már ekkor is megvolt a faj keveredés ténye egy-egy nép kebelében a vándorlások és a háborúk következtében. Ezért az ókori népek faji viszonyainak területén megalapozott ítéletek kimondása rendkívüli nehézségekkel van összekötve. Ebben a munkánkban útmutatásul szolgált elsősorban Eickstedtnek a fajok történetéről összefoglaló áttekintést nyújtó főműve: *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit* (Stuttgart, 1934). E mellett tekintettel voltunk itt-ott a fajkutatás szélsőséges irányzatának (H. F. K. Günther) felfogására is. Mindenütt a vitás részleteknél kritikai állásfoglalást nyújtva, azzal az őszinte és szerény megállapítással kellett beérnünk, hogy véglegesnek mondható, leszűrt ítéletek mellett nem egy helyen bizonytalanság uralkodik.

Az indogermánok történetének kibogozása során az északi faj észrevehető módon kihangsúlyozottan szerepel. Erre sajátos célkitűzésünk szempontjából: az északi faj rajongói ellen írva volt szükség; vájjon így a számukra legkedvezőbb esetben is bizonyítható-e majd az általuk feltételezett panteista északi fajú indogermán vallástípus? Egyébként természetesen nemcsak Günthernek nézetei kérdőjelezhetők meg, hanem még a különben általánosságban elfogadott Eickstedt is sok olyan nézetet képvisel, amely még csak feltevés, vagyis koponyaletek és etnológiai tények közt tátongó úr áthidalására szolgáló elképzelés. Fajt és etnikumot a régi csontvázleletek alapján összekapcsolni

ma még tényleg problematikus vállalkozás; kevés hozzá a minden kétséget kizáró hiteles antropológiai lelet. Nyilvánvaló azonban, hogy az ókori népek fajiságának megállapítására a csontvázleletek vizsgálatán kívül vannak még más adatok és támaszpontok is, amint majd látni fogjuk. Mindazonáltal a szaktudós (régész, antropológus, filológus stb.) az ebben a III. részben közölt, néha elvitathatatlan ténynek látszó állításokat lapról-lapra széljegyzetekkel kísérheti. Hogy tehát a be nem avatottak előtt ne tűnjék fel biztos tudományos tétel mezében egy-egy merő elmélet vagy munka-hipotézis, azért szükségesnek mutatkozik, hogy itt előjáróban már az egész III. részre vonatkozólag nagy kérdőjelet tegyünk. Ezzel a köteles tartózkodással természetesen nincs szándékunkban minden sorra kerülő állítás hitelét megingatni; óvatosságunk csupán a figyelem felkeltését szolgálja a szóban övő kérdések sokszor nagyon is problematikus volta tekintetében. A felsorolt nehézségek azonban nem riasztottak vissza bennünket az ókori népek faj történetének kibogozásakor jelentkező hálátlan és fáradságos feladat vállalásától, mert különben a vallás és a faj sokágú kérdéséhez empirikus úton hozzá sem férhetnénk.

ÁTTEKINTÉS AZ EMBERFAJOK KIALAKULÁSÁNAK LEGŐSIBB KORÁRÓL.

A legrégebbi embertípusok.

Hogy a fajoknak a történelem előtt végbement kialakulásáról és a történelem hajnalán lefolyt változásairól időpontokhoz rögzített áttekintést¹ szerezhessünk, ehhez szükséges a megfelelő *geológiai* korszakok² ismerete. A (vízözönről elnevezett) diluviumon vagy a (nagy jégképződésről elnevezett) jégkorszakon belül négy kisebb jégkort és három jégközi kort szokás megkülönböztetni. Az alluviumot viszont két korra osztjuk fel; egyik a jégkorszak utáni (posztglaciális) kor, másik pedig a jelenkor. Nem tudjuk, hogy a megismétlődő jégkorok mindörökké elmúltak-e. Nem lehetetlen, hogy jelenleg is jégközi korban élünk és így megeshetik, hogy a mostani fajok nagyrésztét egy elkövetkező újabb jégkor el fogja pusztítani. — Az európai

¹ E. v. Eickstedt: *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*. Stuttgart, 1934. — E. Fischer: *Anthropologie*. Leipzig—Berlin, 1923. — H. F. K. Günther: *Rassenkunde des deutschen Volkes*. München 1933. 7. kiadás és *Rassenkunde Europas*. München. 1929. 3. kiadás. — G. Kraitschek: *Der Mensch und seine Entwicklung*. Berlin—Leipzig, 1929 és *Rassenkunde mit besonderer Berücksichtigung des deutschen Volkes*. "Wien, 1924. — J. Deniker: *Les races et les peuples de la terre*. Paris, 1926. 2. kiadás. — A. C. Haddon: *The races of man and their distribution*. Cambridge, 1924. 2. kiadás. — G. Montandon: *L'ogenése humaine*. Paris, 1928. — W. Z. Ripley: *The races of Europe*. London, 1900 — H. Weinert: *Die Rassen der Menschheit*; Leipzig, 1935. — Gáspár János: *Fajismerét*. Budapest, évszám nélkül. — Bartucz Lajos: *Fajkérdés — fajkutató*. Budapest, 1940.

² E. Süss: *Das Antlitz der Erde*. Wien, 1892—1900. 4 kötet. — T. C. Chamberlain and R. D. Salisbury: *Geology*. New-York, 1905. — W. Köppen und A. Wegener: *Die Klimate der geologischen Vorzeit*. Berlin, 1924. — P. Woldstedt: *Das Eiszeitalter, Grundlinien einer Geologie des Diluviums*. Stuttgart, 1929. — Gaál István: *A föld és az élet története*. Budapest, 1939. (Természettudományi Társulat kiadása.)

EURÓPA ÓSTÖRTÉNETÉNEK IDŐBEOSZTÁSA.

(Eickstedt szerint.)

Hozzávetőleges évszámok Kr. e.	Geológiai formációk	Geológiai korszakok	Kulturális korszakok	Kulturális korok és fejlődésfokok. (Nem-európaiak zárójelben)	Összefüggő tömegben fellépő fajok Európában	
500	A l l u v i u m	jelenkor	vas-korszak	Hellász		
1000			bronz-korszak	(árják Iránban és Indiában), (hikszoszok Egyiptomban), harang-serleg kerámia		
2000		jégkorszak utáni kor	neolitikor	zsinóros kerámia, megalitkultúra, szalagos kerámia	dinári északi	
2500		litorina-kor	mezolitikum	kjökkenmööddinger, cölöpépítők, azílien, tardenoisien	alpesi földközi	
3000		ancylus-kor				
4000		Bühl-kor	újpaleolitikor	magdalénien	cromagnoni	
8000	Würm II.	solutréen		chanceladei grimaldi-i		
10.000	aurignaci ingadozás	aurignacien		aurignaci		
14.000	D i l u v i u m	Wü r m I.	ópaleolitikor	moustérien	neander-völgyi	
20.000				Riss—Würm jégközti kor	acheuléen	
30.000				Riss-jégkor		
120.000				Mindel—Riss jégközti kor	chelléen	heidelbergi
250.000				Mindel-jégkor	praechelléen	
				Günz—Mindel jégközti kor		
				Günz-jégkor		

műveltség kialakulására nézve nagy fontosságú tény, hogy miközben Európában még a jégkorszak következtében kedvezőtlen volt az időjárás, addig a Földközi-tenger partjain enyhébb éghajlati viszonyok uralkodtak, az ú. n. esős időszakok,¹ vagyis tetemes mennyiségű csapadékban bővelkedő korok. Ennek a körülménynek óriási jelentősége van a műveltség történetére. Az esős időszakokban ugyanis a mai északafrikai és előázsiai terméketlen sivatagos területek vadban gazdag termékeny vidékek voltak. Az ember letelepedését lehetővé tették, vándorlása számára nem jelentettek akadályt.²

Az őstörténelem a *műveltség* egyes fejlődésfokainak megfelelően az embertől használt eszközök anyaga és megmunkálása szerint elnevezve, a következő korszakokra tagozódik: 1. régi vagy csiszolatlan kőkorszak (ez ismét két részre oszlik: ó- és új paleolitikorra), 2. új vagy csiszolt kőkorszak (más néven neolitikor), 3. rézkorszak, 4. bronzkorszak, 5. vaskorszak. A patintás útján tűzkőből készült kőeszközöktől jellemzett csiszolatlan kőkorszak műveltségében különböző fejlődési irányokat, fokokat és korokat találunk; ezeket lelőhelyük alapján francia műszavakkal (praechelléen-tardenoisien) szokás megnevezni.

Európa geológiai és kulturális időbeosztásának *táblázatát* Eickstedt³ összeállítása nyomán mellékelten közöljük. Ez a táblázat egységes történeti összefüggésbe fogja a faj ok történetének fontos adatait is. Róluk világos áttekintést ad és azért nem lesz haszon nélkül, ha később a táblázat beosztását fellapozva ismételten áttekintjük. Természetesen Eickstedt táblázata is csak kétségbevonható értékű puszta tervezet. Milankovicnak csillagászati számítások alapján készült időbeosztása lényegesen különbözik⁴ Eickstedtétől; mégis ennek alkalmazása volt indokolt, mivel legfőképpen Eickstedt könyvének adatai szolgálták alapul az ókori népek fajtörténetének megírásában.

A jégkorszak emberének⁵ Európában talált legrégibb lelete

¹ V. ö. M. Blanckenhorn: Die Steinzeit Palästine-Syriens und Nordafrikas. Leipzig, 1921. — St. Gsell: Histoire ancienne de l'Afrique du Nord. Paris, 1913.

² O. Menghin: Weltgeschichte der Steinzeit. Wien, 1931. 25.

³ E. v. Eickstedt: Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. Stuttgart, 1934. 258.

⁴ Milankovic: Mathematische Klimalehre. 1930. V. ö. Bacsák György: A diluvium utolsó szakának kronológiája. Budapest. Barlangvilág, 1940. (X.) 3—4. füzet.

⁵ J. Bayer: Der Mensch im Eiszeitalter. Leipzig—Wien, 1927. — M. Boule: Les hommes fossiles. Paris, 1923. — W. Scheidt: Die Rassen der jüngeren Steinzeit in Europa. München, 1924. — H. Weinert:

a *heidelbergi* (mauri) ember (*Homo heidelbergensis*) vagy, ahogy Eickstedt nevezi, a heidelbergi *Praehomo europeus* (*Vormensch* = előember). A 23 méter mélységben felfedezett lelet megközelítő pontossággal egyik jégközti korszakba helyezhető; éspedig biztosan a másodikba, vagy talán már az elsőbe is. Valamivel régibb a heidelberginél a jávai lelet,¹ a *Pithecanthropus erectus* vagy Eickstedt szerint újabb elnevezéssel *Praehomo javanensis*. Fiatalabb ennél a kettőnél az 1929—1930-ban Peking mellett felfedezett *Sinanthropus pekinensis*. A két utóbbi leletnek Eickstedt a *Praehomo asiaticus* (ázsiai előember) nevet adja. Nagy meglepetést jelentett a tudományos világban, hogy az emberi műveltség maradványait (kőeszközök, tűzgyújtás) is megtalálták ugyanazokban a rétegekben, amelyekből a testileg primitív *Sinanthropust* kiásták.²

Ezek a leleteken kívül vannak még egyéb régi leletek is (piltowni, rhodesiai). Koruk megállapításában a kutatók véleménye eltérő és ezért nem látszik szükségesnek bővebb ismeretetésük.

Ezek a leletek kevés számú, de nagy jelentőségű maradványok, amelyek a több százezer évvel előttünk élt előemberekről nyújtanak felvilágosítást.

A rájuk következő ismert embertípus az 1856-ban először felfedezett *neandervölgyi* (Düsseldorf és Elberfeld között) ősember (*Urmensch*), a *Homo neanderthalensis* vagy *Homo primigenius*. Több tízezer évig élt Eurázia nyugati részén. Ez is, mint elődje, a heidelbergi ember egyik meleg jégközti korszakban jött Európába. A legutolsó nagy eljegesedés idején (Würm I. jégkor) már itt tartózkodott. Minden hiteles lelete a moustérien-kultúrával kapcsolatos.

Az új paleolitikor elején Európában főképpen két nagy jelentőségű faj tűnik fel, amelyek a neandervölgyi után követ-

Menschen der Vorzeit. Stuttgart, 1930 és Ursprung der Menschheit. Stuttgart, 1932. — H. Obermaier: Urgeschichte der Menschheit. Freiburg, 1931. — Hillebrand—Bella: Az őskor embere és kultúrája. Budapest, 1921. — Hillebrand J.: Az őskör története. Budapest, 1934. — Zborovszky: Az őskor embere, kultúrája, vallásav/Budapest, 1926. — Lambrecht Kálmán: Az ősember. Budapest, 1926. — Hajós József: Az ősember. Budapest, 1913. — R. Broom: Les origines de l'homme. Paris, 1934.

¹ F. Dubois: *Pithecanthropus erectus*. Batavia, 1894.

² Abbé H. Breuil: Le feu et l'industrie de pierre et d'os dans le gisement du «*Sinanthropus*» á Chou Kou Tien, *L'Anthr.* XLII., 1932. 1—17; v. ö. *Anthropos*, 1933. (28. k.) 203. — Eickstedt (i. m. 411) is meglepően fejlettnak látja a *Sinanthropus* műveltségét.

kéznek: az *aurignaci* és a *cromagnoni* faj. Az aurignaci fajt legtöbb, legrégebb és legjellegzetesebb leleteinek helyéről még brünni fajnak is szokás hívni. A cromagnoni faj neve pedig franciaországi lelőhelyéről (Crö-Magnon a Vézérvölgyben) származik. Mindkettőn olyan jegyek vannak, amelyek a ma élő emberen is megtalálhatók és ezért nem is sorolják már ezt a két fajt a *Homo primigenius* csoportjához, hanem a ma élő emberhez (*Homo sapiens*). Különösen a cromagnoni ember hasonlít nagyon a Skandináviában (dali faj) és Nyugat-Németországban (fali faj) élő mai embertípushoz. De nyomai az Atlanti-óceán partjain is megtalálhatók egészen Nyugat-Afrika északi csücskéig, a Kanári-szigeteken, sőt Korzikában is, úgyhogy ez az embertípus az európai fajok általános alapelemének tekinthető.

A cromagnoni típus elterjedésének területe Európában majdnem, teljesen megegyezik az aurignaci emberével. Mindkettő kelet felől nyomult be Ázsiából Európába.¹ Schuchhardt² viszont azt állítja, hogy az aurignaci faj Afrikából vándorolt be. Míg Menghin szerint az aurignaci faj európai megjelenésének ideje a Kr. e. huszadik évezred,³ addig a cromagnoni faj nagyobb tömegekben csak a Kr. e. tizedik évezredben, a magdalénienkorban lép fel. Ennek az utóbbi típusnak elterjedési területe egybeesik a megalitkultúra északnyugateurópai elterjedésének területével. Midőn a cromagnoni faj számára gyenge termékenységű és hideg északeurópai hazája szűknek bizonyult, megindult e faj dél felé irányuló áramlása. Mivel a megalitkultúra Ázsiának távoli vidékein is feltalálható (Elő-India, Hátsó-India), azért közte és a cromagnoni faj között kizárólagos összefüggést nem lehet feltételezni. Azonban az északeurópai cromagnid népeségnek kétségtelenül része volt a megalitkultúra elterjedésében. Épp ezért nem tekinthető véletlennek, hogy ugyanabban a korban, amidőn Észak-Afrikában feltűnnek a dolmenek, a négy-szögű alap körül rakott hatalmas kövekből és felső zárókőből álló sírok, megjelenik egyúttal a hosszúkoponya is Északnyugat-Afrika földközi és negroid fajú ősi népelemei közt. A mai algíriek szőke haja és kék szeme a dáli-északi faj maradványának tekinthető.⁴

A neandervölgyi, aurignaci és cromagnoni típus Európának

¹ Eickstedt: i. m. 421. — Fischer és Klaatsch hasonló véleményen van.

² C. Schuchhardt: *Alteuropa. Kulturen, Rassen, Völker.* Berlin—Leipzig, 1935. 3. kiadás. 316.

³ O. Menghin: *Weltgeschichte der Steinzeit.* Wien, 1931. 43.

⁴ Eickstedt: i. m. 453—4, 360 skk.

három egymásra következő emberalakja. Differenciálódásuk helyét lakóhelyükön kívül kell keresnünk, vagy Délkelet-Európában, vagy pedig valószínűbben Ázsiában.

Az europid fajkör északi ágának kialakulása.

Mielőtt a legutóbbi típusnak, a cromagnoninak további fejlődésére rátérnénk (az indogermánok eredetéről szóló következő fejezetben), előzetesen Ázsiának, az emberiség bölcsőjének faji viszonyairól kell szólnunk, hogy ily módon megismerhessük az egész emberiség legősibb faji mozgalmait.

*Szibéria*¹ mai alakja valószínűleg a geológiai harmadkorból (tertiérkor) származik. A rákövetkező jégkorszakban (diluvium) Szibéria északi részét egészen 60°-ig jég fődte. Nyugatról, keletről és délkeletről át járhatatlan gleccserek és hegyek zárták el az utat, délnyugatról pedig az akkor összefüggő Aral-tó, Kaspi-tó és Fekete-tenger. Így Szibéria minden oldalról el volt zárva a külvilágtól. Nem nyílt lehetőség az itt lakó europid fajkörhöz tartozó embereknek más ázsiai embertípusokkal való érintkezésre. Ez az állapot több tízezer évig tartott. A jégkorszaki emberiségnek az elzárt Szibériában lakó részén különleges életviszonyainak következményeképpen egészen egyedülálló biológiai jelenség alakult ki, a depigmentáció: a festékanyagok eltűnése (kék szem, szőke haj, fehér bőr).²

Szibéria a kékszemű szőke *északi típusnak* legősibb hazája (Eickstedt szerint).

Megváltozott Szibéria elzárt helyzete, amikor a gleccserek olvadni kezdtek. Az Aral- és Kaspi-tó viiáek fokozatos visszahúzódásával délfelé a turáni steppéken kedvezőbb élettér nyílt Szibéria őslakosságának. Míg tehát Szibéria délnyugati sík területe az északi faj specializálódásának helye, addig a vele közvetlen összeköttetésben álló Túrán az északi faj elterjedésének, megszorodásának ősi területe. Az impulzív turáni fajnak ugyanis nem Túrán az őshazája, hanem az Altaj és Tiensan hegység vidéke. Az északi fajnak a turáni füves puszták (steppék) felé irányuló lenyomulását elősegítette és siettette a litorinaoiban beállott enyhe időjárás alkalmával a délről Szibériába

¹ Eickstedt: i. m. 260. — W. Obrutschew: Geologie von Sibirien. Berlin, 1926.

² Eickstedt: i. m. 260, 271. — V. Lebzelter: Rassengeschichte der Menschheit. Salzburg, 1932. 46—48. — W. Sieglin: Die blonden Haare der indogermanischen Völker des Altertums. München, 1935. 8 skk.

behatoló életerős turáni és tungid faj. Ennek a néphullámnak lehengetelő ereje kettéosztotta Szibéria europid őslakosságát. Egyik rész Turánba szüremkedett le, a másik rész pedig a közbe-ékelődő turáni és tungid nyomás hatása alatt kelet felé vetődött Kínába, Japánba, Kamcsatkába, sőt a Bering-szoroson keresztül Amerikába is.¹

Ennek a néprétegnek maradványa a Japán szigetvilágába kiszorított *ajno*-nép, — Paudler szerint — «a sötét színeződésen átment világos cromagnoni faj».² De az Amur folyó vidékén és Mandzsúriában is megtalálhatók az ainuid néprétegek annak bizonyosságául, hogy Szibéria déli szegélyének mongolizálása előtt, vagyis a tungúzok felnyomulása előtt Ázsia északi övének europid fajok voltak a legrégebb lakói.³ A keletre dobott europid hullám — részben nyom nélkül — beleolvadt a mongoiid nép-terbe.

A mongolid fajkor.

Az emberi fajok kialakulására nagyjelentőségű a mongolid fajkörnek⁴ szerepe. Kelet-Ázsia felől már a jégkorszak végétől kezdve egészen a legutolsó századokig időszakonként megismétlődött a sárga embertömeg nyomása, amely Indiáig, Turánig ért el közvetlenül, közvetve pedig a turáni fajon keresztül Európába is.

Ázsia keleti fele az europid-mongolid vérkeveredésből származó szibiridektől és a csekély számú ajnóktól eltekintve, a mongoiid fajkörhöz tartozik. A sárga embercsoport faji elkülönülésének helye Délkelet-Ázsia. Innen nyomultak a sárgák északra és szétszórták Szibéria őslakosságát. A jégkorszakban több tízezer éven keresztül végbement nagyarányú elterjedésük típusokra való elkülönülést eredményezett. Leginkább differenciálódott az északra nyomult *tungid* és *szirtid* faj. Viszont a Délkelet-Ázsiában maradt és a környező szigetekre kivándorolt *palemongolid* faj, ami a testi fejlődését illeti, még jelenleg is igen primitív és ebben a tekintetben kevés előrehaladást mutat fel. E három faj közül leginkább a tungidokon fejlődtek ki a mingo-

¹A kontinensek eltolódásának elméletéről. A. Wegener: Die Entstehung der Kontinente und Ozeane. Braunschweig, 1929. 4. kiadás.

²Fr. Paudler: Die hellfarbigen Rassen und ihre Sprachstämme, Kulturen und Urheimaten. Heidelberg, 1924. 122 skk. 235, 239.

³Eickstedt: i. m. 271—2, 276, 285, 189—190. Ázsia népességének faji eloszlásáról világos áttekintést nyújtanak az Eickstedt művében (240. 1. és legvégén) közölt faji térképek.

⁴Eickstedt: i. m. 190—192, 205, 286—292.

lid fajkör jellegzetes fajtabélyegei: a rövid koponya, ferde szem, kiálló járomcsont, mongolredő (a belső szemhéj fölött az orrháthoz hídszerűen átívelő bőrredő), főképpen pedig a széles és *feltűnően lapos arc*, amelyből a lapos, nyomott orr alig emelkedik ki. Ezért a tungidokban kell keresnünk a mongolid fajkör magvát.

A jégkorszakban Eickstedt szerint több tízezer évig volt elzárva a mongolid fajkör Ázsiának másik két fajkörétől, az europid és negrid fajkörtől. Választófalat alkotott nyugat felől a Tiensan és Altaj vonulat, délről pedig a Himalája keleti nyúlványainak sziklarengetege. Ez alatt az idő alatt folyt le a mongolid fajkör specializálódása.

A jégkorszak vége felé a Góbi sivatagban és az Altaj hegyláncban nyugati irányba kapuk nyíltak. Rajtuk keresztül megkezdődött a tungid áradat lezúdulása a szomszédos népekre. Nem volt még egyetlen hasonló faj a földkerekségen, amelynek aktivitása, nyugtalansága és feszítő ereje akkora lett volna, mint a tungidoké (északi mongolidok, köznyelven «nongolok»). De viszont nem volt még egyetlen olyan faj sem, amelyet annyira megrostált és irtott volna az időjárás, továbbá az életviszonyoknak mostohasága, mint éppen a tungidokat. Faji elkülönülésük helyéről, az Észak-Kínában (Ordosz, Szanszi, Hopei tartományok) fekvő őshazájukból fergetegként rajzottak ki dél, de főként nyugat felé, vérfürdőket rendezve, amerre elhaladtak. Észak-Kínát a viharok birodalmának szokás nevezni. Azonban ez a táj nemcsak a pusztító homok- és hóviharoknak, de egyben az orkászerűen lezúduló embertömegeknek birodalma is. Lakói a kemény életviszonyoktól űzve, előzönlöttek Turkesztán virágzó területét.

A történelem előtt és a történelmi időkben ismételtlen megkísérelték szétfeszíteni életlehetőségeik szűk határát. Félelmetes szükségszerűséggel időszakonként megismétlődött a nomád mongolok áradatának pusztítása. Hogy barmaik számára legelőt keressenek, a világtörténelemben egyedülálló *vérfürdőket* rendeztek; ezért nagy terjedelmű virágzó vidékek lakosságának kellett kegyetlenül kipusztulnia.

A jégkorszaknak vége felé a tungid faj lököereje először csapott rá a turáni fajra, ez pedig tovább adta a lökést a turáni steppékre leszivárgott északi fajnak.

De délfelé irányuló terjeszkedésre is tettek kísérletet a mongolok. A Kr. e. első évezredben Észak-Kína súlyos csapásokat állott ki a mongol betörések következtében. Ezért azután később Si-Huang-Ti (246—210 Kr. e.) császár megépítette a

Nagy Falat,¹ a földkerekség legnagyobb építményét a szinid faj védelmére az északról behatoló barbárok, a tungid testvér faj ellen. A következő mongol támadások beleütköztek a Nagy Falba, ezért más kiutat kerestek, és pedig nyugat felé, úgyhogy a hun-tatár európai betöréseknek a kínai Nagy Fal a távolabbi oka.

A tungid és turáni faj Európa felé irányuló törekvésének a történelmi időkben lejátszódott nagyszabású jeleneit véres csaták jelzik. Az Eurázia egész népességét megmozgató támadásoknak óriási erejét eléggé szemlélteti az az áttekinthetetlen távolság, amely Mohi-pusztá és a régi mongol főváros, Karakorum, vagy pedig a mongol településnek keleti felén fekvő Vladivosztojk között van. Nem véletlen az sem, hogy e három hely egy földrajzi övben fekszik! Ugyanis nemcsak Attilának, Dzsingisz kánnak vagy Tamerlánnak hadvezéri tehetsége és becsvágya irányította így az ázsiai néptenger áramlását, hanem a steppék hajtóereje is.

Az europid fajkör középső és déli ágának kialakulása.

Az Altaj és Tiensan hegyvidék mozgékony őslakossága: az *europid faj körhöz tartozó*,² de mongolid vérkeveredésen átment *turáni (turánid)* faj nemcsak a turáni steppékre ereszkedett le, hanem a Tiensan másik oldalán kelet felé is lenyomult a Tarim-medencébe, onnan pedig, bár nem nagy számban, egészen Kínába is.³ Azonban nyugat felé a turáni steppéken nagyobb élettér nyílt számára. Az Arai-, Kaspi-tó és Fekete-tenger vizének fokozatos apadásával továbbfolytatódott a turáni alföld kialakulása. Innen a turáni faj kiszorította a már előzetesen Szibériából ide lehúzódtól északi fajt, majd mikor pedig ez továbbvándorolt az Arai és Ural közt megnyílt óriási kapun Dél-Oroszországba, hatalmi helyzetének a nyomában járó turáni faj itt is véget vetett.⁴

Nagyjelentőségű még a turáni fajnak délfelé irányuló terjeszkedése is. Szintén a jégkorszak után foglalta el és tartja ma is megszállva Észak-Íránt. Ez alkalommal alakult ki Anatóliában a turáni fajból az emberi műveltségnek történetében később

¹ W. E. Geil: The Great Wall of China. London, 1909.

² Eickstedt: i. m. 170.

³ Eickstedt: i. m. 278—9 és 174. — J. J. M. de Groot: Die Hunnen der vorchristlichen Zeit. Berlin—Leipzig, 1921.

⁴ Eickstedt: i. m. 280—81, 283.

oly nagy szerepet játszott *armenid* (más neveken előázsiai vagy anatóliai) faj, amely átmenetet alkot a turáni és a dinári faj között. (Elterjedésének területe ma Kaukázus és Elő-Ázsia.)

A turáni faj Iránba nyomulva beleütközött a földközi faj őseibe, a protomediterránokba, akik valószínűleg egyik jégközti korban itt specializálódtak ki.¹ A protomediterránok az *europid fajkör déli ága*. E hosszúkoponyájú és sötét színeződésű csoport specializálódása folyamatában a következő három fajra bomlott szét. Mikor Irán egy újabb jégkorban lakhatatlanná vált, a protomediterránok keleti része Indiába Vonult le: ez lett az *indid* faj. (Mai lakóhelye Afganisztán, Beludzsisztán és Elő-India). A középső rész az arábiai félszigetet foglalta el: ebből alakult ki az *orientalid* vagy szemita faj. (Mai lakóhelye: Arábia, Mezopotámia, Észak-Afrika, Szíria, szemita a zsidóság nyugati, szefárdi típusa is). Végül a protomediterránok nyugati része, a *földközi faj* Észak-Afrikán és Gibraltáron keresztül eljutott mai területére: a pireneusi félszigetre, Dél-Franciaországba, Anglia nyugati részébe (Anglia akkor még összefüggött Európával),² Dél-Itáliába, Dél-Balkánba.³ A regáti oláhok és Triernekn, a régi római császárvárosnak környékén élő lakosság szintén a földközi fajhoz tartoznak. A földközi faj ősei a Kr. e. 5000. év körül érkeztek Európába.

A Kr. e. 4000. év körül Elő-Ázsiából a rövidkoponyájú *alpesi* faj beszivárgott Európába. A Balkánon, Morvaországon keresztül az Elba és Odera között eljutott Skandináviába, föl, egészen a gleccserekig. Kulturális szempontból Svájc az alpesi faj leghíresebb településhelye. *A svájci cölöpépítőök* a tavak sekélyes vize fölé építették biztonsági okokból cölöpökön álló lakásukat. Kultúrájuk, háziállatállományuk, az Európába magukkal hozott eke bizonyítja előázsiai származásukat. Skandináviába a gleccserek tövéig nem önszántukból nyomultak fel az alpesi fajú hullámnak ma is ott élő maradványai: a lappok, hanem az utánuk nyomuló *északi faj* szorította fel őket erre a megélhetést alig-alig nyújtó hideg, kietlen területre.⁴

¹ Eickstedt: i. m. 308.

² A. Wegener: Die Entstehung der Kontinente und Ozeane. Braunschweig, 1929. 4. kiadás.

³ Eickstedt: i. m. 308 és 147. V. ö. G. Sergi: Ursprung und Verbreitung des mittelländischen Stammes. Leipzig, 1897.

⁴ Eickstedt: i. m. 436—443, 455—456, 460.

AZ INDOGERMÁN NÉPCSALÁD EREDETE, VALLÁSI ÉS KULTURÁLIS HELYZETE.

Kik az árják?

Az északi faj Európába való benyomulásának megemlítésével eljutottunk az indogermán népcsalád eredetének kérdéséhez. Kissé behatóbban kell foglalkoznunk e kérdéssel, hogy megismerhessük a vallás és a faj problémájának eldöntésében a Hauertől oly fontosnak tartott indogermán népek kultúráját, vallását és faji összetételét.

Az indogermán szó a múlt századból származó¹ nyelvtudományi kifejezés. Az indogermán nyelvközösség tagjainak megjelölésére szolgál. Nem lehet tehát indogermán fajról beszélni. Árjáknak is szokták nevezni az indogermánokat. Ám a legrégebb időben csak az indogermán népcsalád keleti ágát, ' az indek és a perzsák közös őseit hívták árjáknak (Aryas); innen ered az «Árjaföld» (Irán, régiesebb alakban Eran) elnevezése is. Ezért az árja szó szorosabb értelemben csak az indoirániak megnevezésére használható, mert bebizonyítani nem lehet, hogy árjának nevezték volna valaha az egész indogermán ősnépet.² (Az elmúlt évtizedben keletkezett az a faj történeti szempontból telytelén szokás, hogy az árja kifejezést a nem-szemita európaiak megjelölésére alkalmazzák.)

Az indogermán, árja és germán kifejezések tehát nyelvtudományi megkülönböztetések. Ilyen nevű fajok nincsenek. Ezért «az az etnológus, aki árja fajról, árja vérről, árja szemről és hajról beszél, akkora hibát követ el, mint az a nyelvész, aki hosszúfejű szótárról vagy rövidfejű nyelvtanról szól».³

¹ Klaproth: Asia Polyglotta. 1823.

² H. Güntert: Der Ursprung der Germánén. Heidelberg, 1934. 14—15.

³ G. Elliot—Smith: Az árja-kérdés, — Kutatás az ember ősei után. Fordítás angoltól. Budapest, 1936. 5.

Az indogermán őshaza kérdésének története.

Hogy *nyelvileg* a görögök, rómaiak, germánok stb. az indek rokonai, ez a kérdés már 150 év óta ismeretes a tudományos világ előtt. Az első tudós, aki ezt a nyelvrokonságot felfedezte, Coeurdoux (f 1779) francia jezsuita, indiai hithirdető volt. A párizsi akadémiának 1767-ben küldött emlékiratában rámutatott a görög, latin és az óind nyelv rokonságára; belőle az ezeket a nyelveket beszélő népek közös őshazájának állítását vonta le. A szanszkrit nyelv tanulmányozása a 18. század végén a nyelvtudományi érdeklődés előterébe került. Az első szanszkrit nyelvtant P. Paulinus a S. Bartholomaeo (1748—1806) osztrák karmelita, indiai hithirdető írta. A katolikus hithirdetők indiológiai úttörő munkáját két angol tudós, William Jones (t 1794) és Henry Colebrook († 1837) továbbfejlesztette. 1816-ban jelent meg a mainzi Franz Bopp nagyjelentőségű műve: *Über das Konjugationssystem des Sanskrit in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*. Fr. Bopp ezzel a művével megalapítója lett az összehasonlító nyelvtudománynak: bebizonyította, hogy az említett nyelvek közös ősnyelvből származnak, nemcsak szókincsük, hanem nyelvszerkezetük rokonsága következtében is.

A 19. század kezdetén megindult a mindmáig eldöntetlen vita az indogermán nyelvközösség kialakulásának helyéről, vagyis az indogermán népcsalád őshazájáról. Két vélemény küzd egymással. Egyik Észak-Európát jelöli meg az indogermánok őshazájának, a másik pedig a nyugatázsiai és déloroszországi steppék mellett foglal állást. Főképpen a század végefelé lángolt fel erősen a küzdelem. Ekkor jelent meg K. Penka két műve: *Origines Ariacae* (1883) és *Die Herkunft der Arier* (1886). K. Penka Észak-Európát, Skandináviát tekinti az indogermánok őshazájának. Legnevesebb követője a filológusok közül H. Hirt: *Die Indogermanen* (2 kötet, Strassburg, 1905—7), az őstörténeti archeológusok közül pedig M. Much: *Die Heimat der Indogermanen im Lichte der urgeschichtlichen Forschung* (Berlin, 1902), továbbá fia R. Much: *Deutsche Altertumskunde* (1920) és G. Kossinna: *Die indogermanische Frage, archäologisch beantwortet* (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1902). Kossinna és Much az Északi- és Keleti-tenger partjain feltételezett indogermán őshaza mellett kardoskodik, bár Kossinna M. Much érveit a leghatározottabban elveti (G. Kossinna: *Die deutsche Vorgeschichte, Mannus Bibliothek*, 9, 1919).

Az északkeurópai indogermán őshaza-elmélettel szemben Penkával egyidőben a filológus O. Schrader Dél-Oroszországnak Ázsiához csatlakozó steppéin kereste e hatalmas népcsalád kiindulásának területét. *Sprachvergleihung und Urgeschichte* c. 1883-ban megjelent műve rövidített összefoglalásban *Die Indogermanen* címmel 1935-ben (Leipzig) már negyedik kiadást ért el. Ugyancsak nagy siker kísérte az 1901-ben kiadott két-kötetes művét: *Reallexikon der indogermanischen Altertums-kunde* (második kiadás A. Nehring átdolgozásában 1917—1923-ban). Nevesebb követője S. Feist:; *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, Berlin 1913. Ennek az iránynak sokat, olvasott képviselője a jelenben H. Güntert: *Der Ursprung der Germánén*, Heidelberg, 1934. A kiváló vallástörténész, Fr. R. Schröder (C. Clemen: *Die Religionen der Erde*, München, 1927, 243.) szintén a déloroszországi őshaza-elméletet vallja.

A filológusok tehát körülbelül egyforma arányban két táborra oszlanak Hirt, illetve Schrader vezérlete alatt. Az őstörténészek nagyobb részét viszont M. Much és G. Kossinna tekintélye egészen a legújabb időkig az északkeurópai őshaza-elmélet mellett sorakoztatta fel.

Az elmúlt években azonban az őstörténészek közt irányváltozás történt a déloroszországi-turkesztáni elmélet javára. Említésre méltók a következő művek: J. de Morgan: *La Pré-histoire Orientale*, Paris, 1925. — J. Charpentier: *The Originál Home of the Indo-Europeans*, Bull. Oriental School, London (IV. kötet), 1926, 147—170. — O. Rydbeck: *Stenalders havets nivaförändringar och Nordens öldsta bebyggelse*, Lund, 1927—28 és *The earliest settling of man in Scandinavia*, Acta Archaeologica (1. kötet), 1930, 70 skk. — G. Rosenberg: *Kulturströmungen in Európa zur Steinzeit*, Kopenhagen, 1931. — B. Wahie: *Deutsche Vorzeit*, Leipzig, 1932. — J. V. Forssander: *Die schwedische Bootsaxtkultur und ihre kontinentaleuropáischen Voraussetzungen*, Lund, 1933 és *Zur Kenntnis der spätneolithischen Streitaxtkulturen in Mittel- und Nordeuropa*, Meddelanden fran Lunds Universitets Historiska Museum, Lund, 1924. 99—142. — Ch. Dawson: *The Age of the Gods*, London-New-York, 1933. — Iván Borkovskij: *Smiro va keramika na Ukraje*, *Obzor prehistoricky* (9. kötet), 1930—31. Praha, 1931.; és *Origin of the Culture with Corded Ware in Central Európa* (Proceed. First Intern. Congr. Prehist. Protohist. Sciences, London), 1934. 211—13. — H. Kühn: *Herkunft und Heimat der Indogermanen* (Proceed. First Intern. Congr. Prehist. Protohist. Sciences. London), 1934. 237—241. — J. L. Myres:

The Ethnology, Habitat, Linguistics and Common Culture of Indo-Europeans (European Civilization, its Origin and Development, OxfordLondon, 1934. 1. kötet), 226. skk. — O. Rydbeck: Das Pferd als Transport- und Kampfmittel in den Völkerwanderungen der Ganggräberzeit, Meddelanden fran Lunds Universitets Historiska Museum. Lund, 1934. 77—98.

A bécsi kultúratörténeti iskola követői szintén a déloroszországi steppéket tekintik az indogermánok őshazájának.¹

O. Menghin (Weltgeschichte der Steinzeit. Wien, 1931), bár a bécsi kultúratörténeti iskola módszerét követi az őstörténeti kutatás eredményeinek etnológiai csoportosításában és felhasználásában, mégis az északeurópai elméletet vallja archeológiai megfontolások alapján. Ugyanebben az irányban dolgozik Fr. Kern: Stammbaum und Artbild der Deutschen. München, 1927. — Fr. Flór: Haustiere und Hirtenkulturen (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, 1. kötet, 1930) 157. skk., 192. skk. és C. Schuchhardt: Alteuropa. Leipzig, 1935. 3. kiadás.

Eickstedt nézete az északeurópai őshaza-elmélet javára szól, de nem kizárólagosan, úgyhogy a másik irányzat képviselői is hivatkozhatnak rá (Güntert és Schmidt).²

Az eddigi kutatások eredményeit összefoglalóan tartalmazza két újabb gyűjteményes munka. Az egyiket *Helmut Arntz* tette közzé: *Germánén und Indogermanen. Volkstum, Sprache, Heimat, Kultur. Festschrift für Hermanrt Hirt*, Heidelberg, 1936, 2 kötet. A másik gyűjteményes munka pedig mintegy feleletül az előzőre *W. Koppers* neve alatt jelent meg: *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, Salzburg, 1936. Koppers művében a keleti őshaza elméletéről, a Hirt-Festschriftben pedig az északi elméletéről felhozható összes őstörténeti, fajtörténeti, etnológiai és nyelvészeti érvek megtalálhatók. *W. Koppers* műve kilenc értekezést foglal magában. Nevesebb munkatársai: *A. Nehring*, *W. Brandenstein*, *Amschler* és az angol *Childe*. A Hirt-Fest-

¹ Fr. Graebner: Die melanesische Bogenkultur, *Anthropos* (4. kötet). 1909, 1030. és Thor und Maui, *Anthropos* (14—15. kötet), 1919—20, 1116. — W. Schmidt: Völker und Kulturen. Regensburg, 1924, 197 skk. és Rasse und Volk. Salzburg, 1935. — W. Koppers: Die Indogermanenfrage im Lichte der vergleichenden Völkerkunde, *Anthropos* (30. kötet), 1935. 1—31; v. ö. W. Koppers: Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen, *Anthropos* (24. kötet). 1929.1073—1089. — W. Brandenstein: Die erste indogermánische Wanderung. Wien, 1936.

² Güntert: i. m. 183. és Schmidt: Rasse und Volk, 157—158.

schriftben Menghin, Eickstedt, Günther, Flór, Arntz stb. írt. Hauer Ch. M. Schröderrel szemben folytatott vitája alkalmával kitért az indogermán őshaza kérdésére (J. W. Hauer: Glaube und Blut, 1938), majdpedig újból ösztönözve érezte magát az északi faj iránt érzett rajongástól eltelten az északi őshazaelméletet legélesebben képviselve, hogy W. Koppersnek és munkatársainak gyűjteményes munkája fölött ítélkezzék (J. W. Hauer: Zum gegenwärtigen Stand der Indogermanenfrage, Archiv für Religionswissenschaft, 1939, 36. kötet, 1—63.).

Az *északi elmélet* képviselőinek véleménye általánosságban a következő. Az indogermánok az északi fajhoz tartoztak, amely Észak-Európában vagy Közép-Európában keletkezett (előzetesen ide bevándorolt típusokból). Az indogermánok őshazáját tehát itt kell keresni. Innen rajzoltak ki az egyes indogermán népek dél felé (görögök, rómaiak) és kelet felé a Balkánon s Kis-Ázsián keresztül Iránba és Elő-Ázsiába (perzsák, indek). A vándorlás következtében ezeken a területeken kisebb vagy nagyobb fokú fajtisztaságban az indogermán nyelvet hordozó északi faj is megjelent. Mindenütt a bennszülött lakosság fájával összekeveredve virágzó kultúrákat alkotott, de kisebbségben lévén, felszívódott a már előzetesen ott lakó fajba, ami mindegyik indogermán országban a kultúra hanyatlását idézte elő.

A *keleti elmélet* képviselői szerint az indogermán népek faji összetétele, nyelve, kultúrája és történelme jobban megfejthető a nyugatázsiai-déloroszországi őshazával és az innen kisugárzó terjeszkedéssel. A Kaspi-tó északi oldala felől Dél-Oroszországba benyomuló indogermán pásztornépekkel egészen a Kaukázustól északra eső területig együtt haladtak az árják: az indek és a perzsák ősei, de itt a népcsalád törzséről leválva, a Kaukázuson és Turkesztánon keresztül keleti irányban vándoroltak. Nemsokára a szkíták és trákok is elszakadtak a továbbhullámzó indogermán népközösségtől. Majdpedig a hetiták elődjei különültek el és déli irányba, Kis-Ázsia felé vették útjukat. A Kárpátoktól északra és északkeletre eső vidékeken az európai indogermánok keleti csoportjának törzsei vonultak fel. Belőlük lettek később a litvánok és szlávok. Ezek a satemnyelvcsoport tagjai. Az indogermánokat nyelvi szempontból ugyanis két főcsoportra szokás osztani: kentum- és satemnépekre. A megnevezés alapja a két főcsoport nyelvi különbségének egyik jellegzetes példája: a száz (100) szónak nyelvi fejlődése. Az első főcsoportba tartoznak a germánok, kelták, italog, görögök, hetiták, tocharok és vénetek; a másodikba pedig a szlávok, baltiak, trákok, irániak és indek. Az európai

indogermánok *nyugati* részének, a kentum-nyelvcsoporthoz törzsei a magyar Alföldig húzódtak, ahonnan a görögök dél felé tértek le, míg a többiek Dél-Németorszáig érkeztek el. Itt szétszakadtak. Az italogok délre, a kelták nyugatra nyomultak, míg a megmaradt rész, a germánok elődjei északabbra is terjeszkedtek és az ott lakó cromagnoni elemekkel összeolvadtak. Ebből a keveredésből keletkeztek a germánok.¹

Az indogermánok őshazájának megállapítása nehéz és bonyolult feladat. Mindkét elméletnek vannak érvei és sebezhető pontjai. A *legújabb* fajtörténeti, őstörténeti, etnológiai és nyelvudományi kutatások eredményei valószínűbbé teszik a keleti őshaza elméletét. E négy tudományág érvei alapján fogjuk ismertetni a következőkben az indogermán népek kialakulásának történetét.

Milyen fajúak voltak az indogermánok történetük kezdetén?

Az indogermán őshaza helyének megállapítása körül folyó vita hevét erősen csökkenti a szaktudósoknak² az az általánosan érvényesülő felfogása, hogy az ősi indogermánok túlnyomóan *északi fajúak* voltak. Koponyaleletek, fennmaradt rajzok és az egyes indogermán népek nemesi vezetőrétegeinek leírása egybehangzóan azt bizonyítja, hogy az indogermánok külső megjelenésükben magasnövésű, kékszemű, szőke és hosszúkoponyájú emberek voltak. Sőt, az egykorú írók hasonlóképpen jellemzik nemcsak a germánokat vagy keltákat, hanem a trákokat és szkítákat is.

Az indogermán őshaza helyéről alkotott két ellentétes felfogás közt bizonyos mértékű kiengesztelést és közvetítést jelent Eickstedtnek álláspontja az északi faj szibériai keletkezéséről és a turáni steppékről történt kiindulásáról. Güntert ebben saját felfogásának helyességét látja igazolva.³ A két szembenálló tábor között a közeledést elősegíti Eickstedt állásfoglalása nyomán az a tény, hogy az ősi indogermán nyelvcsaládnak, ennek a vándorló pásztornépnek nagykiterjedésű őshazája dél-

¹ Güntert: i. m. 109—116 és Schmidt: Rasse und Volk, 152.

² Güntert, Günther, Eickstedt, Fischer, Koppers, Kossinna, Menghin, Schuchhardt, Wahle; velük szemben az ősi indogermánokat rövid fejűeknek tartja Gh. de Ujfaly: Le berceau des Aryas d'après les ouvrages récents, 1884. G. Sergi olasz antropológus (L'Uomo, 1911 és Gli Arii in Europa e in Asia, 1903) szerint az indogermánok eredetileg barnák és hosszúfejűek voltak, mint a földközítengeriek.

³ Güntert: i. m. 183.

nyugatázsiai és észak európai is egyben, mert a turáni steppékről kiindulva Dél-Oroszországon, Morvaországon, Lengyelországon keresztül egészen Németországig, Európa szívéig ért el.

Eickstedt az *északi faj vándorlásának* okait és időszakait a következőképpen írja le. A jégkorszak megszűntével az európai éghajlat fokozatos enyhülése lehetővé tette az Európától keletre és délkeletre lakó típusok beszivárgását az elszórt telepeken élő, cromagnoni fajú vadásznép közé. Legelőször a földközi faj tűnt fel dél felől a tardenoisien-korban. Nyugat-Európát, megszállva, a partvidék meleg óceáni időjárása következtében el tudott jutni északra egészen Angliáig. Nemsokára az Elő-Ázsiából jött rövidkoponyájú alpesi faj is megjelent Európában és a Balkánon keresztül Közép-Európába, sőt északra egészen a visszahúzódó gleccserek lábáig nyomult fel (lappok Skandináviában). Utána következett az északi faj behatolása a rövidkoponyájú faj vándorlásának irányától észak felé eső területekre.

Az északi faj elődjei, miként már említettük, nem önként jöttek Európába. Szibériai specializálódási területükről a turáni steppékre leszorította őket a turáni faj terjeszkedése és az érhető mongolid faj közvetett nyomása. De a turáni steppéken sem maradhattak nyugton. A turáni faj innen is kiszorította őket Délkelet-Európa felé, majd midőn az északi fajnak maradványait magába olvasztotta és «az északiak nyelve Turánban végkép megszűnt, nyomukat követve a déloroszországi steppék útjain át Európa közepe felé haladt».¹ Az északi fajúak uralmának tehát Dél-Oroszországban is véget vetett a turáni faj. Így «a Kr. e. harmadik évezredben megjelennek az indogermán népek Európában, velük együtt új — a mai európai — nyelvek, új társadalmi berendezkedés (atyajog) és a már itt élő gyér északi fajú néprétegekhez csatlakozó újabb túlnyomóan északi fajú tömegek». A szőke népek tehát Szibériából hozták magukkal nyelvüket és az atyajogú társadalmi rendszert.²

Az Európában legelőször feltűnt hosszúkoponyájú elemek, a mai teuton-északi faj³ elődei ugyanis még nem voltak indogermánok. Ezek már az ancylus-korban, a 6. évezredtől kezdve szivárogtak be keletről és összeolvadtak a velük biológiaiilag közeli rokonságban lévő, de önálló cromagnoni faj észak európai településeivel. Az ancylus-korra következő időszakokban foly-

¹ Eickstedt: i. m. 283 és 267.

² Eickstedt: i. m. 481 és 267.

³ H. Bryn: *Der nordische Mensch*. München, 1929. — W. Kruse; *Die Deutschen und ihre Nachbarvölker*. Leipzig, 1929. — Eickstedt.; i. m. 349—364.

tatódott az északi faj elődjeinek beszivárgása Észak-Európába. A neolitikorban már tömegekben jelentek meg kelet felől, Dél-Oroszország irányából benyomulva. A harmadik évezred felétől kezdve pedig mindinkább nagyobbodó számban találhatóak hosszúkoponyájú leletek. Tehát a hosszúkoponyájú embertípus első előőrsei, «a régebbi északeurópai-kultúrák északi fajú hordozói nyelvileg még nem voltak indogermánok, hanem csak egy keletről jövő újabb északi fajú hullám hajtotta végre Európa indogermanizálását».¹

Miután Eickstedt vázolta a túlnyomóan északi fajú indogermán népeknek Délnyugat-Ázsiából történt bevándorlását, az indogermán őshaza-elméletekkel foglalkozva így nyilatkozik: «De hol terült el az indogermánok őshazája, az az őshaza, amelyről már annyit írtak és vitatkoztak? E kérdés talán nincs is egészen helyesen feltéve. Mit kell ugyanis érteni az 'őshaza' fogalmán? Ezzel kapcsolatban a jégkorszak utáni emberiségnek egymásra következő időszakokban lefolyt vándorlásáról lehet csak beszélni. A kérdés magától megoldódik, ha térképre rárajzoljuk a különböző őshaza-elméletek által vallott helyeket. Jellemző, hogy nagyjából ezek az őshazák alapos érvekkel bizonyíthatók. Ez azonban nem jelent ellenmondást, mert ezeknek az őshazáknak öve Turánból Dél-Oroszországon keresztül Skandináviáig, majd innen Észak-Franciaország, Németország, a dunai országok és Kis-Ázsia felé húzódik. Ez az irány pedig semmi más, mint az indogermánok útja különböző szakaszaiban, vagyis nem más, mint a Turánból kiinduló vándorlás vonala».²

Az indogermán őshaza kutatásának mai állását jól megvilágítja Menghin nézete. Menghin Eickstedt nagy művének bírálatával kapcsolatban az indogermán kérdésről ezeket a megjegyzéseket teszi: «Az indogermán kérdést a mű észrevehető tartózkodással tárgyalja. Természetesen Eickstedtnek igaza van, ha azt állítja, hogy az őshaza kérdésének boncolgatásakor a jégkorszak utáni emberiségnek egymásra következő időszakokban lefolyt vándorlásáról lehet csak beszélni. Hogy a történelemelőtti időkben fennállott elő-indogermán őshazát is Ázsiába kell helyezni, ebben sincs kétség. Ezzel azonban még semmit sem nyert a tulajdonképpeni indogermán kérdésnek, vagyis annak a problémának megfejtése, hogy hol fejlődött ki a nyelvtudomány által megállapított indogermán nyelvközösség. Ennek a

¹ Eickstedt: i. m. 460 és 450—451; 456.

² Eickstedt: i. m. 461.

nyelvtörténeti folyamatnak valamilyen területén és időben kellett végbemennie. Az időt a 3000. év elé és után helyezhetjük, — a helyet viszont még keressük».¹

W. Schmidt véleménye szerint Menghinnek abból a megjegyzésből, hogy «a helyet még keressük», az következtethető, hogy Menghin már nem tartja oly határozottan Észak-Európát az indogermánok őshazájának. Másrészt viszont, ha Menghin szerint is az indogermánok elődeinek őshazáját Ázsiában kell keresni, alig állítható az, hogy «ezzel az indogermán őshaza problémájának megfejtése még semmit sem nyert». Három kérdés merül fel itt: 1. mennyire indogermánok már a Menghintől előindogermánoknak nevezett népek, vagyis mekkora fejlődésfokon áll náluk az indogermán nyelv? 2. milyen területre nyomultak ezek a népek nyugat felé őshazájukból kiindulva? 3. mikor történt ez?

Ezekre a kérdésekre az őstörténeti archeológia, továbbá az etnológiai és nyelvtudományi kutatások legújabb eredményei adják meg a feleletet.

Az őstörténeti archeológia bizonyítékai az indogermánok dél-orszországi őshazája mellett.

Nagyobbrészt E. Wahle heidelbergi őstörténész kutatásainak eredményeire² támaszkodva lássuk a következőkben, hogy milyen volt az indogermánok őstörténeti helyzete. Az őstörténeti archeológia adatai alapján Észak-Európában kereshető-e az indogermánok őshazája?

Kjökkenmöddinger-kultúra.

Az ó- és újkőkorszak közti időben, a középső kőkorszak (mezolitikum) második felétől kezdve, a litorina-korban, a Kr. e. 4000. évtől kezdve az újkőkorszakig a dán szigetvilágon és a környező partokon az ú. n. kjökkenmöddinger-kultúra található. Kjökkenmöddinger: ez a furcsahangzású dán szó a magyarban konyhai hulladékdombot jelent. A kjökkenmöddinger-kultúra ugyanis elnevezését azoktól a hatalmas kagylóhéj-domboktól kapta, amelyek helyenként 150 m hosszúságot, 50 m szélességet és 2 m magasságot is elérnek. Ezek őstörténeti településhelyei az itt

¹ Menghin szavait W. Schmidt: i. m. 158. idézi. Az eredeti szöveg helye Wiener Prahistorische Zeitschrift, 1934 (31. k.), 142.

² E. Wahle: Deutsche Vorzeit. Leipzig, 1932.

élt vadász- és halásznépnek. A kagylóhéj-dombok nagyobb részét az elfogyasztott osztrigák halomra hányt héja alkotja. E műveltség hordozói az ú. n. «magasabbfokú gyűjtők» (*höhere Sammler*) műveltségfokán állottak. A férfiak vadászattal és halászattal foglalkozva szereztek meg a táplálkozáshoz szükséges húst, a nők pedig a növényi táplálék gyűjtésével járultak hozzá a család fenntartásához. Bizonyos mértékig növénytermesztéssel is foglalkoztak e vadász- és halásznépek. Szarvasmarha tenyésztésével azonban még nem. Biztosan csak az állapítható meg, hogy a kutya háziállatuk volt. (A kutya az ember legrégebb háziállata.) Ennek a kultúrának hordozói kelet felől, Ázsiából vándoroltak be;¹ hosszú koponyájukból következően a cromagnoni fajhoz tartoztak.² Az indogermán-őshaza kérdésére nincs közvetlen jelentőséggel a kjökkenmööddinger-kultúra fejlődése és hordozóinak faji hovatartozása.

Szalagdíszes agyagművesség.

A rákövetkező észak európai műveltségfok az «eke-kultúra», a földművelés. Ezt jellemzi a szarvasmarhával vontatott eke és szekér, továbbá a háziállat-állomány: szarvasmarha, sertés, juh, kecske. Mindezek Wahle és mások felfogása szerint Elő-Ázsiából származnak.³ Az «eke-kultúra» a mai Németországba két irányból nyomult be; egyrészt Észak-Németországba (és Skandináviába) a Földközi-tenger partjain Spanyolországon, Portugálián, Franciaországon és a Brit-szigeteken keresztül arisztokratikus hajóstörzsek révén; másrészt pedig Dél-Németországba a Balkánon keresztül és a Duna mentén a termékeny lösz területeken felfelé haladva. Östörténetileg az előző néphullámot a halottak számára emelt hatalmas kőépítmények jellemzik, innen származik e műveltségfok neve: *megalit-kultúra*. A Duna mentén élt földművelő nép kultúráját pedig agyagedényeinek csigavonalú, tekergőző és meander-díszítményes szalag-motívuma⁴ alapján *szalagdíszes agyagművesség* (Bandkeramik) kultúrájának hívjuk. Mindkét esetben gyarmatosító földművelő lakosság terjeszkedéséről lehet szó, nem csupán nép tői-néphez terjedő műveltség-hullámról.

¹ Wahle: i. m. 36—38. — O. Menghin: Weltgeschichte der Steinzeit. Wien, 1931. 253—261.

² Eickstedt: i. m. 450.

³ E. Hahn: Die Entstehung der Pflugkultur. Heidelberg, 1919. — A. Hettner: Der Gang der Kultur über die Erde. Berlin—Leipzig, 1929. 2. kiadás. 50 skk. — Wahle: i. m. 5, 45—49.

⁴ V. G. Childfi: The Danube in prehistory. Oxford. 1929.

A szalagdíszes agyagművesség népének központi területe a Duna középső folyásának vidékén feküdt (e kultúra egyik helyi változata hazánkban a Bükk-hegység barlangjaiban naggyá fejlődött ú. n. bükki kultúra), de elnyúlt Sziléziáig, Lengyelországig és Dél-Németországon át egészen a Rajnáig. A szalagdíszes agyagipar népe nyugat felé terjeszkedve beleütközött a nyugateurópai kultúrákör előcsapataiba, az ú. n. michelsbergi emberekbe. Az északi indogermán őshaza-elmélet képviselőinek nagyobb része is elismeri, hogy a szalagdíszes agyagipar népe nyelvét tekintve nem volt indogermán.¹ Fajlag pedig az alpesi és cromagnoni típus keveredéséből keletkezett.²

Megjegyzendő még, hogy az ekekultúra előázsiai származásával szemben az ősrégészek nagy csoportja ellentétes véleményen van. Így többek között a magyar kutató, Tompa Ferenc³ azt a véleményt vallja, hogy a szalagdíszes agyagművesség kultúrái (t. i. több csoportja van) nem bevándorolt kultúrák, hanem helyben, és pedig Közép-Európában fejlődtek ki. Tompának ezt a nézetét az ősrégészek általában magukévá tették.⁴

Az északeurópai megalitkultúra.

A nyugati földművelő népek *megalitkultúráját* ugyanazok a háziállatok és növények (az Elő-Ázsiából származott búza és árpa) jellemzik, mint a dunamenti földművelő népek mezőgazdaságát. Nyugaton azonban az agyagedényleteken hiányzik a díszítményes szalag; helyette függőleges-vízszintes irányú vonalakkól álló egyszerűbb díszítmény található. Hihetőleg vesszőfonatos edények vonalainak mintája nyomán keletkezett ez a motívum.⁵ A megalitkultúra valószínűleg Észak-Afrikából⁶ származott, ahonnan a mai Portugáliába ment át. Virágzását Spanyolországban és Nyugat-Franciaországban (a

¹ Eickstedt: i. m. 459—460; így G. Kossinna (Ursprung und Verbreitung der Germanen in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. Leipzig, 1928.) is, aki pedig előzetesen ezt a népet a keleti indogermánok (satemnépek) közé sorozta.

² Eickstedt: i. m. 458.

³ Fr. Tompa: Die Bandkeramik in Ungarn. Arch. Hung. V—VI. Budapest, 1929, 48—60.

⁴ Hubert Schmidt: Cucuteni. Berlin—Leipzig, 1932. 82 skk.; azonkívül H. Seger az Altschlesienben (1931. évf.) és H. Kühn az I. P. E. K.-ben.

⁵ G. Schuchhardt: Alteuropa. Berlin—Leipzig, 1935. 3. kiadás. 147—150.

⁶ O. Menghin: Weltgeschichte der Steinzeit. Wien, 1931. 363, 405.

3000. év körül) érte el, részint ezeknek a területeknek termékenysége miatt, de az újpaleolit korban már ugyanitt fennállott és különféle színekben pompázó barlang-festményeiről¹ ismert, jellegzetes műveltség miatt is. Megvolt a lehetőség ugyanis> hogy az újabb műveltség a régebbinek alapján továbbfejlődhessék. A pireneusi félsziget lakossága már a megalitkultúra előtt is foglalkozott ércbányászattal. A megalitkultúra terjedésének további folytatólagos iránya: Bretagne, Brit-szigetek, Dél-Skandinávia, Észak-Németország, Hollandia.² Az észak-európai megalitkultúra tehát kétségtelenül a nyugateurópai kultúrákörből származik.³

A megalitkultúrát legfőképpen a hatalmas sziklatömbökből összerakott megalitsírok jellemzik. Először csak kisebb kamrák (dolmen; lényeges eleme a föléje hantolt domb) voltak e sziklasírok, később a jólét növekedésével, a család és törzs tagjainak szaporulatával folyosósírokká, földalatti járatokká fejlődtek. A mauzóleumok mellett gyakran ott található a néha 4—5 m magas kőoszlopok, kőtömbök: menhirek, amelyeket a lélek lakóhelyeként fogtak fel. A megalitkultúra népeinek hite szerint vallásos ünnepek alkalmával a lélek—főképpen madáralakban — a menhireken foglal helyet. A mauzóleumokon és menhireken kívül voltak még más építmények is: kövekkel (menhírekkel) szegélyezett hosszú utak vezettek a köralakú vagy félköralakú kultusz-színpadokhoz (cromlech és stonehenge), ahol táncokat és különféle játékokat, versenyeket adtak elő a halottak tiszteletére. Ezek az építmények a megalitvallás erősen kifejtett halott-kultuszáról tanúskodnak. A köralakú kőépítmények, tornyok, kupolasírok megtalálhatók» mindenütt a megalitkultúra elterjedésének területén az argolisi Tiryns-ben és Mykenében, Máltán, Szardiniában, Korzikában, Bretagneban és a Brit-szigeteken (New-Grange). Még nincs kikutatva eléggé a megalitkultúrának az emberi műveltség kezdetére vonatkozó jelentősége, de kétségtelen, hogy belőle származnak

¹ Barát B. —Éber L.—Felvinczi Takács Z.: A művészet története. Budapest, 1939. 13—16. — Gaál István: A föld és az élet története. Budapest, 1939. 325—343.

² Wahle: i. m. 55 skk. — Eickstedt: i. m. 458. — N. Aberg: Das nordische Kulturgebiet in Mitteleuropa während der jüngeren Steinzeit. Uppsala, 1918. — R. A. S. Macalister: The archaeology of Ireland. London, 1928. és Ireland in preceltic times. London—Dublin, 1921.

³ Menghin: i. m. 424.

⁴ Menghin: i. m. 405. A megalitvallás eszmevilágáról és fennmaradt emlékeiről, (dolmen, menhir, crdmlech stb.) tárgyal G. Schuchardt: Alteuropa. Leipzig, 1935. 3. kiadás. 89—104, 236, 260.

az egyiptomi obeliszkék, az antik kupolasírok, a félköralakú és köralakú görög színházak és stadionok, stb.¹

A tenyészetnek-enyészetnek gondolkörében mozgó *megalitvallás* nagy hatással volt főképpen a görög és germán vallásra. Az ősök tisztelete és a termékenység gondolköre szorosan összetartozik a földművelő nép eszmevilágában. A termőtalajból, amelybe a halottakat teszik, sarjad tavasszal az új vetés. Az anyaföldből származik minden jó az ember számára. Így fejlődik ki az a hit, hogy a törzs földbetemetett tagjai, a családi ősök küldik az áldást utódaiknak a föld alatt lévő tartózkodási helyükről. Ily módon a mauzóleumok a vallásos tisztelet közép-pontjaivá lesznek.

A földművelő népek legnagyobb élménye a tenyésző-enyésző természet évenként visszatérő váltakozása: a nyári termés és a téli pusztulás örökös körforgása. A nyár az élet, a tél a halál az emberi életben: ez az alapgondolata az élet és halál örökös körforgását hirdető kisázsiai és görög misztériumvallásoknak is, amelyek nemcsak ezt az alapgondolatot vették a megalitvallásból, hanem a kultuszhelyül használt boltozatos épületeket és földalatti helyiségeket is.²

A megalitvallásban a tavaszi első szántás istentiszteleti cselekmény. A föld felhasítását a phallusként felképzelt ekével és bevetését maggal az ősi primitív vallásos gondolkozásmód az emberi nemzessel hozza kapcsolatba: az anyaföldnek a tavaszi nap hatása alatt pezsdülő élete a Földanyának és a napként sugárzó ifjonti tüzes termékenységistennek (Frühlingsgott) frigye, amelynek köteléke azonban ősszel meglazul, télen meg is szűnik (Persephoné, Balder leszállása az alvilágba), hogy tavasszal azután új életre keljen. Tavasszal a föld termékenységének élőmozdítására és fokozására különböző szertartások szolgálnak, így pl. szarvasmarhákkal vontatott kocsira trónust helyeztek. Ezen ülve képzelték el a termékenységet hozó női istenséget (v. ö. Nertus kocsija a germánoknál). Szokásban volt

¹ R. Heine—Geldern: Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien. *Anthropos*, 1928 (23. k.), 276—315. Heine-Geldern az őstörténeti kőkor és a görög agora építészeti és eszmei összefüggéséről azt vallja, hogy «az agora nemcsak tanácskozó és ítélkező hely volt, hanem egyúttal tánchely is, és mint ilyen, a tragédiák legkorábbi előadásának színhelye; az agorából később — valószínűleg a VI. század előtt aligha — kialakult a színház. Az a körülmény, hogy a tragédiák előadása a heros-sírokat magában rejtő agorán folyt le . . ., azt a feltevést igazolja, hogy a tragédia a halottak kultuszából ered». Heine-Geldern: i. m. 310.

² Güntert: i. m. 65.

hasonló módon kocsin a meghalt fejedelmet körülhordozni az országban, hogy a mezőkre áldást hozzon.¹

A megalitkultúra őstörténeti helyzetének és vallásának ismerete alapján lehetetlenség hordozóit indogermánoknak tekinteni. Nyugat-Franciaországban és Spanyolországban kimutathatóan az indogermánok csak később tűntek fel.² Másrészt viszont a megalitkultúra északeurópai és délnyugateurópai emlékeinek összefüggése, valamint délről észak felé történt vándorlása elvitathatatlan tény!

Fontos feladat a megalitkultúrát hordozó nép faji hovatartozásának megállapítása. Biztosan megállapítható, hogy e nép több faj keveredéséből származott.³ A faji alapot a jégkorszak vége felé (Bühl-kor; Kr. e. 10.000. év körül) Európába bevándorolt cromagnoni típus adta, amelyhez csekélyebb mértékben a földközi fajnak (Nyugat-Európa) és a dinárinak («harang-serleg» kerámia népének) vére is keveredett. Ezért a megalitkultúra népe cromagnoidnak, azaz túlnyomóan fali (dali) fajúnak nevezhető. » «A megalitkultúrának első hordozói, akik a földművelést Kis-Ázsiából az afrikai partok szegélyén Nyugat-Európába vitték, a földközi fajhoz tartoztak. Itt nyugaton azonban, ahol a megalitkultúra virágkorát érte el, csakhamar az új paleolitikori cromagnoni faj tagjai vették át a vezetést. Mint hajós nép fiai nemcsak Észak-Európába vitték el ezt a kultúrát, hanem — onnan a gyenge termelési viszonyok miatt visszafelé áradva — a harmadik évezred közepe táján Afrikába, Palesztinába és Abesszíniába is eljutottak tengeri útjuk során. A szőke bербerek és kabilok ezzel a nyugateurópai cromagnoni fajjal hozhatók összefüggésbe, de a Kanári- és Azori-szigeteken és Korkikában is élnek a cromagnoni fajnak leszármazottjai. Az indogermánok nyelvéhez eredetileg a cromagnoni fajnak éppen olyan kevés köze volt, mint a (később ugyancsak indogermánna lett) földközi fajnak. Az Észak-Európából Északnyugat-Afrika felé és innen keleti irányban haladó cromagnoid népesség útjának jelei és kilométerkövei a kőépítmények és dolmenek. Ezt a vándorlást elősegítette az ekekultúrának előzetesen keletről nyugat felé történt áramlása.»⁵

¹ Güntert: i. m. 100—103.

² Wahle: i. m. 98, 254.

³ Eickstedt: i. m. 458. — W. Kruse: Die Deutschen und ihre Nachbarvölker. Leipzig, 1929. 232 skk.

⁴ Eickstedt: i. m. 458.

⁵ Güntert: i. m. 180—181. V. ö. Eickstedt: i. m. 359—364 és 453-454.

A zsinórdíszes agyagművesség népe.

A megalitkultúra parasztnépe legyőzte a kjökkenmööddinger-műveltségfok vadász- és halásznépét; uralkodóréteggént föléje telepedett. Uralmát azonban a csiszolt kőkorszak vége felé megdöntötte a következő műveltségfok népe: a csatafejszések.¹ Velük új temetkezésmód kezdődött. A dolmenek, a közös törzsi és családi temetkezőheiyek eltűntek; helyükbe egyes sír következett, benne kőfejsze és zsinórdíszes benyomásokkal rovátkolt agyagserlegek. Innen e műveltségfok neve: csatafejszések (Streitaxtleute) vagy *zsinórdíszes agyagművesség* (Schnurkeramik). A harmadik évezred végén jelent meg Észak-Európában ennek az új műveltség hullámnak keletről jött, csatacsákányt (harci szekercét) forgató, hosszúkoponyájú,² harcias népe. Véget vetett a megalitkultúrának és elemeit saját műveltségébe olvasztotta bele. Együtt jött ezzel a néppel Európába a megszelídített ló, amely harcikocsi elé fogva és hátasló gyanánt használva gyors győzelemre segítette a csatabárdosokat. Földműveléssel csak kisebb mértékben foglalkoztak. Vagyonuk alapja az állattenyésztés volt: nagy gulyák és juhnyájak.» A zsinórdíszes agyagművességnek népe az általánosan elfogadott nézet szerint *indogermán nyelvei beszélt és túlnyomóan északi fajú volt.*» Az északkeurópai indogermán-őshazaelméletnek képviselői szerint az indogermán nyelvcsalád egyes népei a megalitkultúrának ugyancsak hosszúkoponyájú cromagnoni fajú népével összeolvadva, innen az északkeurópai faji «viharsarokból» (Rassenpol; Unruhezentrum) rajzottak ki. A gyengébb termékenységű hideg északi hazából kiűzöttek állandóan nyugtalanították, majd előzőnlötték déli és délkeleti irányba haladva a déli és délkeleti tájak földművelő lakosságát, így jutottak el Kis-Ázsián keresztül egészen Indiáig.

A keleteurópai őshaza-elmélet szerint az indogermán törzsek vándorlása északi és északnyugati irányba haladt tovább. A zsinórdíszes kerámia egyik népcsoportja Tübingiából az északi kultúrákör területére hatolt be, ahol összeolvadt a régebbi vadász- és halásznép felett uralkodó megalit-szabadparaszsággal. A kétféle kultúra és faj összeolvadásából egységes nép keletkezett: *a germánok.*⁵ Kialakulása a bronzkorszak kez-

¹ Wahle: i. m. 68 skk. és 73 skk.

² Eickstedt: i. m. 458.

³ V. ö. Caesar, bell. Gallic. VI., 1, 22 és 29.

⁴ Eickstedt: i. m. 458.

⁵ H. F. K. Günther: Herkunft und Rassengeschichte der Germa-

detén már teljessé vált. Ettől az időtől kezdve lehet csak biztosan az északon lakó germánokról beszélni.¹ Lakóhelyük egybeesik az északeurópai megalitkultúra elterjedésének területével. A Duna felső folyásának vidékén, vagyis Dél-Németországban a nyugati indogermánok összekeveredtek a szalagdíszes edényművesség népével. Ebből a keveredésből eredtek a *kelták*, akik azután a burgundiai kapun keresztül Kelet-Franciaországba hatoltak le. — Az *illírek* a Cseherdő és Odera között egészen Bécs vidékéig eső területen alakultak ki. — Egy további indogermán csoport ezektől a törzsektől délre helyezkedett el és betört Svájc területére. Itt szembekerült a cölöpépítőkkal, akik a szalagdíszes agyagművesség nyugatra nyomult népéből és a nyugateurópai kultúrák köré keletre szivárgott előcsapataiból (michelsbergi ember) keletkeztek. A cölöpépítők ellenállása végülis összeomlott; kultúrájukat átvették az indogermánok. Mivel ezen a vidéken nem nyílt bőséges lehetőség a fejlődésre és megélhetésre, továbbá a terjeszkedés útját nyugatra és északnyugatra a kelták elzárták, ezért a zsúfoltan élő indogermán cölöpépítő törzsek az Alpokon keresztül Felső-Olaszországba nyomultak. Ide magukkal vitték jellegzetes településmódjukat, a cölöpépítkezést. Ezek a törzsek voltak a legrégebb *italok*. A különböző keveredésekből idővel mindenütt új nyelvek és népek keletkeztek. Az uralkodó réteg beszédmódja megváltozott a beolvasztott másnyelvű nép nyelvi sajátossága következtében.

A keleti és északi őshaza-elmélet legvitatottabb pontja a *zsinórdíszes agyagművesség népének származáshelye*. Menghin-től² az északi haza mellett felhozott érvek lényege abban áll, hogy a kőfejszés nép vándorlása 2500 körül Jütlandból kiindulva terjeszkedett északra, de méginkább Dél- és Kelet-Európa felé, ahonnan behatolt Ázsiába. Ezzel a nézettel szemben W. Koppers joggal jegyzi meg,³ hogy Oroszország déli területe még őstörténetileg nincs eléggé kikutatva — ezt egyébként Menghin is elismeri — és ezért a csatafej székek mozgásának iránya még biztosan nem állapítható meg.⁴ Kétségtelen másrészt, hogy

nen. München, 1935. — C. Schuchhardt: *Alteuropa*. Berlin—Leipzig, 1935. 3. kiadás és *Vorgeschichte von Deutschland*. München—Berlin, 1935. 3. kiadás.

¹ Schmidt: i. m. 121.

² Menghin: i. m. 579 skk, 59 skk. 74 skk.

³ W. Koppers: *Die Indogermanenfrage im Lichte der vergleichenden Völkerkunde*. *Anthropos*, 1935. (30. k.) 1—31. és *Die Indogermanen und Germanenfrage*. Salzburg, 1936.

⁴ Koppers: i. m.

Észak-Európában ez az új műveltségfok hirtelen tűnik fel előzetes fejlődés nyomai nélkül és egyszerre szünteti meg a megalit-kultúrát. Schuchhardt¹ azon a véleményen van, hogy a zsinórdíszes agyagművesség keletkezéshelyét és így az indogermánság ősi fészket Közép-Németországban, mindenekelőtt Tübingiában és Szászországban kell keresni. A valósággal csak annyiban lát>szik megegyezőnek ez a vélemény, hogy az indogermánok Északi Európába valóban erről a vidékről jöttek közvetlenül. Azonban a zsinórdíszes kerámiának nem őshazája Tübingia és Szászország Eickstedt szerint sem.² Forssander O. Rydbeck kutatásaira támaszkodva azt vallja, hogy a jütlandi csatafejszés kultúra nem kiindulópontja a tübingiai-szászországinak, hanem éppen ellenkezőleg, ennek leszármazottja.³

A tübingiai-szászországi kultúra I. Borkovskij,⁴ V. Gordon Childe⁵ és G. Rosenberg⁶ kutatásai szerint déloroszországi ukrán területről származik (Dünen-Schnurkeramik). A középeurópai zsinórdíszes agyagművesség legrégebb leletei teljesen kiképzett formákat mutatnak, amelyeknek Közép-Európában nem található meg a fokozatos fejlődésen keresztülment előzetes átmeneti alakjai. Az európai zsinórdíszes agyagművesség terjedésének területe háromszöghöz hasonlítható, amelynek nyugat felé mutató hegye Közép-Európát érinti, többi része pedig Kelet-Európát takarja nagykiterjedésű területeken.

A csatafejsze és zsinórdíszes edényművesség eredetét továbbkutatva, J. L. A. Myres a *Kaukázus lábánál* fekvő halmok (a mi kunhalmainkhoz hasonló) hatalmas sírdombjainak (kurganok) őstörténeti leleteiben látja az európai csatafejsze és zsinórdíszes agyagipar közvetlen elődjait. A kurganok azonban nemcsak csatafejszét és zsinórdíszes agyagedényeket rejtenek magukban, hanem a holttestek vörös vas-okkerrel történt festésének nyomait is. Okkersírok csatabárddal és zsinóros kerámiával találhatók elszórtan Svédország déli részén, Jüt-

¹ C. Schuchhardt: Alteuropa, 150 skk.

² Eickstedt: i. m. 460.

³ J. V. Forssander: Zur Kenntnis der spätneolithischen Streitaxtkultur in Mittel- und Nordeuropa. Lund, 1924. 108 skk.

⁴ I. Borkovskij: Origin of the culture with corded ware in central Europe. Proc. First Int. Congr. Preh. Protohist. Sciences, London, 1934. 211—213.

⁵ V. G. Childe: The forest cultures of northern Europe. A study in evolution and diffusion. Journal of the Royal Anthropological Institute Of Great Britain and Ireland, 1931 (56. k.), 325—348.

⁶ G. Rosenberg: Kulturströmungen in Europa zur Steinzeit. Kopenhagen, 1931. 24, 89, 97 skk.

landban, az Elba-medencében és Észak-Németországban is.¹ Myres nyomatékosan hangoztatja azt is, hogy a déloroszországi kőfejsze alakja függ a mezopotámiai rézcsatafejszétől. Güntert szerint is a mezopotámiai rézcsatafejsze mintájára készítették Dél-Oroszországban kőből az itt található csatafejszét; így válik érthetővé a fejsze rokonhangzású elnevezéseinek történeti összefüggése a görög (pélekys), óind (parasu) és akkád (pilakku) nyelven.²

A Kaukázus lábánál fekvő *Maikop* kurganjaiban talált leletek kora Fr. Flór szerint is 3000—2500-ra tehető. Mivel pedig Menghin a németországi zsinórdíszes agyagművesség kezdetét 2500-ról 2200-ra szállította le,³ ezáltal lehetővé válik, hogy a korábbi maikopi leletektől származzanak a későbbi németországi leletek. A köztük fennálló időköz (2500—2200) elégséges arra, hogy a lóháton járó indogermán pásztornép Dél-Oroszország steppéiről északnyugati irányba haladva, 2200—2000 körül Lengyelországon és Közép-Németországon keresztül Észak-Németországba és Skandináviába érkezzék. Itt van e hatalmas kulturális áramlat végső állomása, nempedig keletkezéshelye, ahogy az északi őshaza elméletének képviselői hirdetik. Igen találó Güntert megjegyzése: «A legteljesebb mértékben elképzelhetetlen, hogy Észak-Németország vagy az őserdőkkel borított Közép-Németország kiindulópontja annak a hatalmas népmozgalomnak, amelyet az indogermánok vándorlása jelentett, mikor Ázsiában kezdettől fogva kimeríthetetlen tömegű néptartalék hullámozott. Az északi őshaza elmélete szerint is egészen érthetetlen, miért jutottak el indogermán törzsek Közép- és Dél-Ázsiába, miközben a szomszédos Franciaországban a történelmi időkig oly sok nem-indogermán nép {aquitánok, ibérek} lakott... Az ázsiai népek, hunok, mongolok, törökök és az indogermán szkíták mind keletről áramlottak nyugat felé és nem fordítva vándoroltak».⁴

Az indogermán őshaza helyét pontosabban a déloroszországi őstörténeti leletek határozhatják meg. A harmadik évezredben, még a csiszolt kőkorszak idejében Ukrániának a Prut, Bug és Dnyeper közé eső vidékén Tripolje középponttal helyben

¹ J. L. Myres: The ethnology, habitat, linguistics and common culture of Indo-Europeans. European civilisation-ban. Oxford—London, 1934. 1. k.

² Güntert: i. m. 117.

³ Schmidt: i. m. 143.

⁴ Güntert: i. m. 120. — V. ö. Z. B. Hettner: Der Gang der Kultur über die Erde. 36 skk.

lakó nem-indogermán nyelvű földművelő lakosság élt. A Közép-Európa felé továbbvándorolt alpesi faj nyomában jött a *tripoljei műveltség*¹ dinári fajú² (rövidkoponyájú) népe erre a területre. Festett edényművességének leleteit díszítőmennyes szalag (Bandkeramik) ékesíti.³ E műveltség hirtelen megsemmisült a harmadik évezred végén⁴ virágzásának delelőjén, mikor a vele összefüggő égési műveltség hasonló jellegű edényművességének még csak kezdetei jelentkeztek. Keletről jött nomád hullám, az *okkersirok népe* volt a tripoljei műveltség elpusztítója.⁵

Az okkersirokban talált leletek azt bizonyítják, hogy ez a nép ismerte a szarvasmarhán kívül a lovat is, agyagedényeinek készítésekor zsinóros díszítéseket alkalmazott,⁶ csatafejszét használt.⁷ Ebből a déloroszországi csatafejszéből vezethető le az északeurópai.⁸ Az ásatások nagyszámú hosszú koponyát hoztak felszínre, ami az északi faj itteni elterjedtségét bizonyítja. Menghin szerint: «Az északi faj mindenütt ott van Európában, ahol a zsinórdíszes agyagipar nyomai fellelhetők, különösen nagymértékben a déloroszországi okkersirokban (kurgan-faj)».⁹

Mindezen adatok alapján csak egy valószínű magyarázat lehetséges: az okkersirok népe keletről benyomuló, északi fajú indogermán nép volt, a harmadik évezred közepe táján¹⁰ jött Európába. A kutatók egyöntetű véleménye szerint az indogermán nyelvközösség felbomlása a neolitikor vége felé¹¹ történt meg. A jelek szerint a Kaspi- és az Aral-tótól északra eső steppekről ekkor nyomultak be az indogermán népcsoport kötelékeinek meglazulása után a különböző indogermán törzsek a mai Dél-Oroszország steppeire.

¹ E. v. Stern: Die prámykenische Kultur in Südrussland. Moskau, 1906. — W. Kozłowska et P. Kourinn: Tripolska Kultúra na Ukraini. Kiew, 1926.

² Eickstedt: i. m. 287—9, 316, 462.

³ Eickstedt: i. m. 258.

⁴ Güntert: i. m. 117.

⁵ M. Ebért: Südrussland im Altertum. Bonn—Leipzig, 1921.

⁶ Menghin: i. m. 581.

⁷ Menghin: i. m. 454, 459. — Menghin szerint azonban a déloroszországi csatabárd a jütlanditól származik (Menghin: i. m. 454). Menghinnek erre vonatkozó érveit W. Gordon Childe nem tartja meggyőzőnek (W. Gordon Childe: The Aryans, 199).

⁸ W. Gordon Childe: The dawn of European Civilisation. London, 1925. és The Aryans. London, 1926.

⁹ Menghin: i. m. 581. — H. F. K. Günther: Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens. München, 1934. 19.

¹⁰ Güntert: i. m. 117.

¹¹ Güntert: i. m. 62, 26.

Az indogermán és altáji népcsalád azonos etnológiai jelenségei.

Az indogermánok eredetének szerteágazó, bonyolult kérdésében a döntő szó nem lehet egyedül az őstörténeti kutatásé. Az Európába bevándorló indogermánok műveltségének meghatározására csatabárdjuknál és agyagiparuknál nagyobb jelentőséggel van etnológiai helyzetük, más népekkel ezen a téren fennállott kapcsolatuk. W. Koppers¹ az elmúlt években etnológiai kutatásainak felhasználásával kísérelte meg az indogermán őshaza kérdését megoldani. Szerinte az ősi indogermánok kultúratörténe tileg a belsőázsiai *állattenyésztő nomádok nagycsaládú-atyajogú kultúráköréhez* tartoztak, mielőtt behatoltak volna nyugatra vándorolva a földművelő kultúrákörbe. Az altáji és indogermán népek azonos kulturális vonásainak egész sora csak közvetlen szomszédságukból magyarázható meg: az altáji népeknek Délnyugat-Ázsiáig és Dél-Oroszorszáig terjedő lakóhelye érintkezett az indogermánok délorszországi őshazájával. A kulturális megegyezés² főképpen három pontban kétségbevonhatatlan: e két népcsoport gazdasági, társadalmi és vallási rendszerében.

1. Az altáji és az indogermán lótenyésztő pásztornépek *gazdasági rendszerében* a következő azonos vonások találhatóak meg. Túlnyomórésztben állattenyésztők (szarvasmarha, ló, juh) voltak. Földműveléssel csak mellékesen foglalkoztak.³ Legeltetés miatt folytonosan vándoroltak. Az állattenyésztés nem kötötte őket állandó lakóhelyhez, mint a helybenlakást igénylő földművelés. Büszkeségük a nagy gulyák és juhnyájak voltak. Ezek alkották vagyonuk alapját (latinul pecus — barom, innen pecunia — pénz; hasonlóképpen a gót skatts, az ófriz sket és az ószláv skotu szavak jelentése barom és pénz).⁴ A sertést az indogermánok nem ismerték. Mikor nyugatra vándorolva eltanulták a földművelést, csak akkor vezették be a sertésenyésztés-

¹ Koppers idézett gyűjteményes műve. — W. Koppers: Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde. Anthropos, 1935. (30. k.) 1—31.

² Az altáji és indogermán nomádok műveltségének összefüggését Menghin is elfogadja (Menghin: i. m. 556), azonban ezt a két népcsaládnak későbbi érintkezéséből magyarázza. Menghinnel szemben felhozható Eickstedt, aki szerint a szóke indogermánok Szibériából hozták magukkal az atyjogú-társadalmi rendszert (Eickstedt: i. m. 381. és 267.).

³ Ezt egyébként az indogermánokról Fr. Kern is elismeri (Die Anfänge der Weltgeschichte. 163.)

⁴ Güntert: i. m. 103.

tést. Ezt elősegítette az európai hatalmas erdőségek bőséges makktermése is.

Az indogermánok legjellegzetesebb állata a ló, amely mint megszelídített háziállat az indogermánokkal¹ együtt tűnt fel először Európában. Hogy mily jelentősége volt gazdasági és hadászati szempontból, ezt az a tény mutatja, hogy az indogermánok vallásukban áldozati állatként használták. Megszelídítése Ázsia steppéin történt meg, ahol a török-tatár és mongol törzsek, majd az indogermánok háziállattá tették ezt az értékes, nemes állatot. Az ősi indogermánok még csak lovaglásra és harcikocsik húzására használták, de teherhordásra nem. A lósportot már kezdetben kedvvel üzték. Gyakoriak különösen az áráknál és a görögöknél az olyan személynevek, amelyek a ló szó összetételéből származnak (óind Asvaszena, óperzsa Vistaszpa, görög Philippos, Hipparchos, gall Epo-pennus, angolzász Éomoer, német Marlieb, Dietmar).²

Az északi őshaza képviselői láthatóan zavarban vannak az indogermán lótenyésztés eredetének magyarázásakor. Egyesek az indogermánokat parasztnépnek akarják feltüntetni, amelynél az állattenyésztés, főképpen pedig a lótenyésztés nincs nagy jelentőséggel. Az északi elmélet védői közül Menghin világosan lát, mikor az újkőkorszaki európai lótenyésztést távoli kultúrából, a hatalmas déloroszország-középázsiai síkság steppe-kultúrájából származtatja. Menghin szerint a ló az okkersírok kultúrájának kezdő fejlődésfoka alkalmával került Délkelet-Európán keresztül Észak-Európába.³ A lóleletekben gazdag maikopi sírok okkerrel történt temetkezésmódjának származás-helyéül Menghin szintén Közép-Ázsiát jelöli meg.⁴ O. Rydbeck hangoztatja, hogy a csatafejszések kultúrájában a ló jelentős szerepet töltött be. Szerinte a vádló már az ancylus-korban feltűnt Skandináviában, azonban az itten megszelídített és tenyésztett ló nem az ancylus-kori vádló utóda, hanem a délkeletről jött csatabárdos népek hozták magukkal,⁵ midőn a

¹ F. Frh. v. Oppenheim: *Der Teli Halaf*. Leipzig, 1931. 139.; v. ö. W. Amschler: *Die altesten Nachrichten und Zeugnisse über das Hauspferd in Europa und Asien, Forschungen und Fortschritte*-ből 1934. (10. k.), 298., 299. és a Koppers-féle gyűjteményes munkában.

² H. Baltzer: *Rasse und Kultur*. Weimar, 1934. 71. — Güntert: i. m. 49.

³ Menghin: i. m. 414, 554, 556.

⁴ Menghin: i. m. 457.

⁵ O. Rydbeck: *Das Pferd als Transport- und Kampfmittel in den Völkerwanderungen der Ganggraberzeit (Meddelanden fran Lunds Universitets Historiska Museum. Lund, 1934. 77—98.)*.

második évezred elején Skandináviába bevándoroltak. O. Rydbeck álláspontja értelmében magyarázza J. V. Forssander¹ és V. Gordon Childe² is a zsinórdíszes agyagművesség és a csatafejsze gyors elterjedését, a közép- és észak-európai leletek formai azonosságát: a hódító csatafejszés nép lóháton képes volt rövid idő alatt nagy területeket bejárni és műveltségét messzire elvinni. Míg tehát a zsinórdíszes agyagművesség és a csatafejsze Dél-Oroszország felé mutat, addig a lótenyésztés még távolabbra, vagyis Közép-Azsia délnyugati steppéire, ahol az indogermánoknak szomszédjai voltak az elsőfokú (primer) lótenyésztő és *csak*³ lótenyésztő török-tatár nomád népek. Tehát az indogermánok gazdasági helyzete a déloroszországi őshaza javára szól!

2. Az indogermánok *társadalmi helyzetében* nem található meg a totemizmus, sem az anya jog, hanem az atya jog a patriarkális nagycsaláddal, az elsőszülött fiú jogi elsőbbségével, a nőnek a birtoklásból és Öröklésből való kizárásával. Ugyanez az atyajogú társadalmi berendezkedés jellemzi a mongol lovas-törzseket, viszont a különböző ősi európai népeknél az anyajog vagy legalábbis az anyajogú hatás mutatható ki.

3. Az indogermánok és az altáji népek etnológiai megegyezése legszembevetőbb *vallási téren*: az égi isten tisztelete, hajlandóság az égi isten tulajdonságainak önálló isteni személyekre való elkülönítésére (hiposztazis-képzés), a Dioskur testvérpár tisztelete, a lóáldozat (egyéves, lovaglásra még be nem fogott, fehér vagy tarka lovat áldoztak) gyakran trágár termékenyszerszertartásokkal, részegítő áldozati itallal (kumy» az altajiaknál, szoma az árjáknál) és végül a tűzkultusz.

Az anya jogú vallási felfogásban, mint amilyen az észak-európai megalitvallás is, egészen más eszmevilág uralkodik: a tenyészet-enyészet gondolkör és a Földanya tisztelete. Az indogermán nomád népeknél viszont nem az anyaföld áll a vallási gondolkodás középpontjában, hanem *a fény* és tűz. Vándorlásuk közben mindig ugyanaz az ég borult följük és kísérte őket. Életüket a szabad ég alatt töltötték. Így az indogermánoknál is, mint a többi állattenyésztő nomád pásztornépnél, az őskultúrák vallásának *nagyistene* lassankint égi istenné lett.⁵ Az eget az indogermánoknál a vallásos képzelet a hiposztazisz-

¹ I. E. Forssander: Die schwedische Bootaxtkultur. Lund, 1933.210.

² V. G. Childe: Antiquity. 1934, 122.

³ Schmidt: i. m. 150.

⁴ Menghin: i. m. 528.

⁵ W. Schmidt: Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Münster, 1930. 279, 161.

képzés következtében az emberek iránt jóakarátú istenekkel népesítette be. Azonban az égi isten többé-kevésbé még megtartotta felsőbbiségét. A div (fényleni) töből származó neve¹ az összes indogermán törzsek nyelvében fellelhető: Dyauspitar (óind), Zeus patér (görög), Jupiter (latin), Ty(r), Tiewaz, Ziu (germánok), Diwas (litván), Deews (lett).

Az indogermánok vallásában a fény mellett a tűz is fontos vallási eszmék alapja. Régi mondák beszélik el, hogy a *tűz* miként jött le az égből a földre az emberekhez. A tűz istene a ház meghitt, kedves vendége. A tűzhely kultusza főképpen az esküvői szokások alkalmával a családi szentély bensőségéről és tisztaságáról szóló mély értelmű jelentéstartalmak kifejezője. Egyébként az indogermán tűzhelykultuszhoz nagyfokban hasonló a finn-ugor népcsalád vallási felfogása és esküvői szertartása.² A pásztorkodó indogermánoknál a tűz istene éjtszaka elriasztja fényével a nyáj ellenségeit, a sötétség szörnyetegeit. Az áldozati adományokat az indogermánok tűzbe helyezik, hogy fellobbanó lángja vigye a légszerűvé vált áldozati adományokat az istenek színe elé. A *halottégetés* szokása az indogermán törzsek körében nem a halottak ártó, ellenséges szándékának ártalmatlanná tételét szolgálta, hanem éppen ellenkezőleg a halott különös megtisztelését, amely elsősorban csak fejedelmeknek járt ki. Az indogermánok hite szerint az elégetés alkalmával a felcsapó lángok az elhunytak porhüvelytől megszabadult elszálló lelkét az örök fény hónapába vitték. Ily módon az előkelő halott nem került be az alvilágba: a többi halott szürkületi sötétségű szomorú árnyékvilágába, hanem a kiválasztottak világos ragyogó másvilági tartózkodáshelyére.³ A tűz az eleme a napnak is, amelyet korongnak gondoltak. A bronzkorból származó trundholmi (Seeland) napkorong hatkerekű szekéren van elhelyezve, a két első tengelyen arannyal bevont ló áll. A lótól húzott napszekér ellenpárja a neolitikori földistennő tehenektől vontatott kocsijának. Nincs kizárva, hogy a *napkultusz* összefüggésben van a halottak pirosra festésével, amelynek célja a halottaknak hasonlóvá tétele az örökké ifjú

AZ INDOGERMÁN NÉPCSALÁ¹

G.

Sturtevant Hopkins: *Indoeuropean deivos and related words*
Philadelphia, 1932.

² L. v. Schroeder: *Die Hochzeitsgebräuche der Esten und einiger anderer finno-ugrischer Völkerschaften im Vergleich mit denen der indogermanischen Völker*. Berlin, 1888.

³ Güntert: i. m. 105—106.

⁴ Kühár Flóris: *Egyetemes vallástörténet*. Budapest, 1936.
1. kötet, 208—9.

naphoz. Valószínű azonban az is, hogy a piros festékekkel, a vörös vas-okkerrel csak az élet pírját akarták a halott fakó arcára rá vinni.

Az összes altáji és indogermán népek számos etnológiai elemének megegyezése gazdasági, társadalmi és vallási téren csak a régmúlt időkben fennállott közeli szomszédságukból magyarázható meg. Mivel pedig az altajiak lakóhelye nem toltódott el lényegesen nyugat felé, ebből következik, hogy az indogermánok őshazáját is itt¹ a közelben kell keresni. Lehetetlenség ugyanis, hogy a felsorolt számos és jelentőségteljes etnológiai mozzanat meglegyen az altajiaknál és az összes indogermánoknál, ha az utóbbiak őshazája Jütlandban feküdt volna.

Az ősi indogermánok nyelve.

Az altajiak és indogermánok etnológiai kapcsolatán kívül még az indogermán nyelv szókinccse is Ázsia felé mutat. Másrészt viszont a germán nyelv belső szerkezete is ellene szól annak a feltevésnek, hogy az indogermán népcsalád Észak-Európában keletkezett. Ennek a kettős megfontolásnak megfelelően két csoportra oszthatók az északi őshaza-elmélettel szemben H. Güntert által felhozott nyelvtudományi érvek.²

1. Az indogermán és az ázsiai nyelvek szókinccse közt fennálló kapcsolatok nem egyeztethetők össze az északi őshaza-elmélettel.

Különösen feltűnő az indogermán nyelvcsalád számos szavának megegyezése a *finn-ugor nyelvcsalád*³ szókinccsével. Ennek bizonyítására Güntert több példát sorol fel. A mézet és a belőle készített italt mindkét nyelvcsalád ismerte. Méz = *μελι* (görög), mel (latin), milith (gót) stb. — meszi (finn), méz

¹ M. H. Kuczynski: *Steppe und Mensch, Kirgisische Reiseeindrücke*. Leipzig, 1925. — F. V. Schwarz: *Turkestan. Die Wiege der indogermanischen Völker*. Freiburg, 1900. — K. Hildén: *Anthropologische Untersuchungen über die Eingeborenen des Russischen Altai*. Helsingfors, 1920.

² H. Güntert: *Der Ursprung der Germanén*. Heidelberg, 1934. — V. ö. O. Schrader: *Die Indogermanen*. Neubearbeitet von H. Krahe. Leipzig, 1935.

³ Vannak kiváló nyelvészek, mint Collinder és Jacobson, akik az indogermán és finn-ugor nyelvcsalád ősi rokonságát állítják. Güntert ezt a feltevést elutasítja. — B. Collinder: *Indo-Uralisches Sprachgut. Die Urverwandtschaft zwischen der indoeuropäischen und der uralischen (finnisch-ugrisch-samojedischen) Sprachfamilie*. Uppsala, 1934. — V. ö. M. Jacobson: *Arier und Ugrofinnen*. Göttingen, 1922.

(magyar), med (mordvin), mietta (lapp), my (cseremis), mau (vogul), ma (zürjén), ma (osztják). Hasonló érdekes megegyezések figyelhetők meg a két nagy nyelcsalád szókincsének egyéb szavain is (pl. név, víz, só, vezetni, stb.). Márpedig a finn-ugor népeknek biztosan nem őshazája a Keleti-tenger vidéke, ahova a finnek és esztek bebizonyíthatóan csak később vándoroltak be. A szókölcsonzések tehát nem volnának megmagyarázhatók, ha az indogermánok őshazája Észak- vagy Közép-Európában lett volna.

Fontos következtetéseket nyújtó vonatkozás észlelhető az indogermán és a *szemita* nyelvek között. Már a múlt század végén J. Schmidt¹ bebizonyította, hogy a közös indogermán tizes számrendszerbe még az indogermán törzsek együtt-tartózkodása idején beleszővődött a babiloni tizenkettes számrendszer. Ezt a kapcsolatot fokozza még az indogermán és szemita hatos és hetes szám neveinek teljes megegyezése. De vannak az indogermán nyelvben még egyéb szemita eredetű kölcsönzött szavak is (pl. csillag, bika). A szemita nyelvek hatása a szemiták és az indogermánok közt még Ázsiában fennállott kereskedelmi összeköttetésükből magyarázható meg. Ha az indogermán népcsalád a Keleti-tenger partjain alakult volna ki, nehezen lehetne megérteni a szemita nyelveknek az indogermán nyelvben előidéztet hatását.

Megfontolást érdemlő kapcsolatai vannak az indogermán nyelvnek a különböző *mongol és török* nyelvekhez. Főképpen állatneveket vettek át az indogermánok ezekből a nyelvekből. Pl. bika, bak, ökör (a magyarban is!). Az újfelnémet Ochse összefüggésben van a kalmük ükür, az ómongol ok'ar, az oszmán öküüz és a kirgiz ögüz szavakkal. Az újfelnémet Bock szó egybevethető a mandzsu buka (= ürü), a kalmük buga, a tunguz buka és a török boga (= bika) szavakkal. Több indogermán szónak (így pl. kutya, szarvasmarha, lúd, ló) megegyezése vagy legalábbis gyökerüknek azonossága észlelhető a nekik megfelelő kínai és egyéb keletázsiai szavakkal.

Különösen feltűnő az indogermán és *koreai* nyelv szókincsének meglepő hasonlósága. Ennek alapján bebizonyított-nak vehető, hogy az indogermán nyelv hatott a koreaira.²

Minden nép történetének közvetlen forrása a nyelve, amely nemzedékről-nemzedékre évezredekken keresztül áthagyományozza az átélt történelmi eseményeknek és a kívülről

¹ J. Schmidt: Die Urheimat der Indogermanen und das europäische Zahlensystem. Berlin, 1890.

² Güntert: i. m. 179.; v. ö. Koppelman, Anthropos. 1928. (23. k.f. 199. skk. és G. Montandon: Au pays des Ainou. Paris, 1927.

jött hatásoknak nyomait. A nép szelleme és sorsa, az ősök tapasztalata és bölcsesége kiérezhető az anyanyelvből. Az indogermán ősnyelvnek viszonya a finn-ugor, szemita és keletázsiai nyelvekhez felvilágosítást nyújt e népek közt évezredekkel ezelőtt fennállott összeköttetésről. Az összehasonlító nyelv-tudomány által bizonyított szókölcönzések és érintkezések alapján el kell fogadnunk az indogermán nyelv ázsiai eredetét. Ellenkező esetben megfejthetetlen rejtéllyel állunk szemben.

2. Az indogermán ősnyelv és a vele érintkezésbe került ázsiai nyelvek szókincsének összehasonlításánál is jobban megvilágítja az indogermánság eredetét a *germán nyelv belső természetének* vizsgálata.

Güntert szerint: «ha a Keleti-tenger vidékének (Svédország déli része, dán szigetek) közelében terült volna el az indogermánok őshazája, akkor az összes indogermán népek között a germánok legtovább maradtak volna eredetük helyén vagy csak jelentéktelen eltolódással vándoroltak volna odább, miközben a többi rokon törzs messzire eltávozott. E feltevés szerint a germánok volnának a keveredésen keresztül nem ment indogermánok utolsó maradványai».¹ Ebből következnek, hogy nyelvüknek is legközelebb kellene állnia az indogermán ősnyelvhez.

Ezzel szemben a helyzet az, hogy az indogermán ősnyelvtől egy indogermán nyelv sem távolodott el² annyira, mint a germán. Az elkülönülés nemcsak a nyelv szókincsére,³ mássalhangzók megváltozására és szóképzésre terjed ki, hanem a nyelv legbelsőbb természetére is. Ez az utóbbi mélyreható változás a szóhangsúlynak a tő magánhangzójára történt visszahúzása által ment végbe, aminek következménye volt egyrészt a ragok fokozatos elhalkulása és elsorvadása, másrészt új prefixumrendszernek bevezetése, amely az indogermán nyelvben teljesen hiányzik. Ennek a folyamatnak előidéző oka volt az északi fajú indogermánoknak összekeveredése a megalit-kultúra cromagnoni fajú népével, amelynek más volt a gondolkozása, nyelvérzéke és szájjállása. Így a jáfeti nyelvet⁴ beszélő megalit-paraszt nép

¹ Güntert: i. m. 27.

² Güntert: i. m. 28—42.

³ S. Feist: Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen. Berlin, 1913. — A kölcsönzések a hajózással és a tengerrel kapcsolatos fogalmakra vonatkoznak. Feist azonban még nem tudta megállapítani, hogy milyen nép nyelvéből valók e kölcsönzések.

⁴ Európában az indogermánok bejövetele előtt a kaukázusi nyelvekkel rokon, ú. n. jáfeti nyelv volt különösen elterjedve. A már kihalt pelasg, etruszk és a ma is élő baszk nyelv tartozott e nyelvcsaládba. —

az átvett indogermán nyelvet jelentékenyen átalakította. Güntert az indogermán ősnyelv és a germán nyelv összehasonlításának végső eredményét így adja elő: «A germán nyelvnek az indogermán nyelv ősi alakjához való viszonyát vizsgálva összefoglalóan megállapítjuk, hogy a germán nyelvben igen nagy mértékben mélyreható újítások történtek a mássalhangzóknak épúgy, mint a szóhangsúlyban. Ezek az újítások mindenütt ... az áthagyományozott nyelvformától való tudatos eltérésekben jelentkeznek ... A nyelv története bizonyos értelemben szellemtörténet ... Ha változás történik a beszédmódban, ennek okát nem magában a nyelvben kell keresni, hanem az illető nyelvet beszélő emberekben, akik beszéd közben állandóan újat alkotva átalakítják a nyelvet. A germán beszédmódnak elkülönülése az indogermán ősnyelvtől szükségessé teszi azt a feltevést, hogy maguk a beszélők változtak meg. Ezt a változást viszont nem lehet megérteni, ha az északeurópai őshaza-elmélet szerint a germánság az őshazában maradt indogermánoknak fajkeveredésén keresztül nem ment, végső csoportja volna.»¹

Az északi őshaza elméletének képviselői az összehasonlító nyelvtudomány e felsorolt megállapításait nem fogadják el. A Hirt—Festschrift munkatársai közül Arntz, Karstein, Ammann és Devoto (Pádua) elvetik a fenti nyelvtudományi ellenvetésekből az északi őshaza-elmélettel szemben levont következtetést és megállapítják, hogy 1. a germán nyelv elégségesen hű maradt a régi indogermán beszédmóddhoz; 2. a germán nyelv mássalhangzóváltozásai alapján véve nem különböznek a többi indogermán nyelvben történt hasonló változásoktól; 3. az állítólag veszendőbe ment germán nyelvformák sohse voltak meg, hanem inkább a görög és indiai nyelvben keletkeztek új képződmények.

Az indogermánok jelentősége.

Az indogermán kérdés egyéb részleteivel nem foglalkozhatunk tovább. Midőn W. Schmidt és W. Koppers tekintélye alapján a keleti őshaza-elméletet tartottuk *valószínűbbnek*, egyúttal tartózkodtunk az ellenkező felfogás teljes elutasításától.

N. Marr: Der japhetische Kaukasus und das dritte Element im Bildungsprozess der mitteländischen Kultur. Berlin—Leipzig—Stuttgart, 1923. — Fr. Braun: Die Urbevölkerung Europas und die Herkunft der Germánen. Berlin—Leipzig—Stuttgart, 1922. — W. Schmidt: Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. Heidelberg, 1926. 68 skk.

¹ Güntert: i. m. 36—37.

Ebben a vitatott és bonyolult kérdésben ugyanis végleges állásfoglalás még nem lehetséges.

Mindazonáltal a szerteágazó vita menetének vázolója nem történt cél és eredmény nélkül. Az indogermánok eredetét vizsgálva ugyanis az volt a célunk, hogy e világtörténelmi jelentőségű népcsalád őstörténeti helyzetének feltárása útján megismerjük faji összetételét és vallási, kulturális viszonyait. Az indogermánok fajukat tekintve túlnyomóan az északi fajhoz tartoztak — ebben megegyezik mindkét szembenálló fél véleménye —, vallásuk lényege pedig fejlődésének legősibb fokán a kultúri a történeti iskola szerint egy istenhit volt, amely azonban tisztaságából és erejéből idők folyamán egyreinkább veszített.

Az indogermán népek további történetével foglalkozva látni fogjuk, hogy *fajiságukat tekintve* sorsuk a germánokat kivéve mindenütt ugyanaz lett. Mint hódítók föléje helyezkedtek a másfajú és vallású legyőzött népeknek. Ezeket azonban nem irtották ki. A földművelést velük végeztették, a belőlük származott iparosokat és művészeket továbbra is alkalmazták. A hódítók, hogy a legyőzöttekkel szemben megőrizték felsőbbségüket és különállásukat, hierarchikus tagozódású nemesi osztályokba, kasztokba tömörültek és a bennszülöttekkel nem keveredtek. A lassú felszívódás folyamata azonban idővel mégis megindult. Az északi fajú uralkodórtegek egyre pusztultak különféle okok miatt. Háborúk sorozata, trópusi éghajlat (ind>ik), gyermektelenség (görögök és rómaiak) állandóan fogyasztotta a testi munkától tartózkodó és ekként elsatnyult vezetőréteget. Sport és vadászat nem tudta nekik megadni azt az acélos erőt, amelyre őseik a steppék kemény, edzett életmódja útján tettek szert. A leigázott másfajú bennszülöttek forradalmi vagy törvényes úton végülis elérték a számarányuknak megfelelő érvényesülésüket a közéletben. Ezentúl mint egyenjogú polgárok összeházasodtak a vezetőréteggel. Ezáltal méginkább meggyorsult az északi fajú úri osztály végleges felszívódása.

Az indogermánok megjelenése Európában *kulturális tekintetben* mérhetetlen jelentőségű. Több szempontból fölényben voltak a már itt élt földművelő lakossággal szemben. Lelkileg is fölényben állónak érezték magukat tisztább és magasabbrendű vallásuk, rendezett családi életformájuk következtében.¹ Szélsebesen száguldó lovasseregük és harcikocsijuk félelmetessé tette őket a nehezen mozgó, földhöz kötött földművelő népek

¹ Schmidt: Rasse und Volk. 73.

előtt. Mozgékonyságukat és hadászati erejüket csak fokozta az a körülmény, hogy gazdagságuk alapja hatalmas gulyáikban és nyájaikban volt. Óshazájuk, a steppék beláthatatlan messzesége a nagyság iránt való érzéket, szélesebb látókört adott nekik és ösztönzést nagyszabású hódító hadjáratokra, majd óriási birodalmak alapítására.

Mindezek a kiváló tulajdonságok képessé tették őket arra, hogy kitűnő szervezőerejükkel a leigázott népek műveltségének addig különálló elemeit: a kisebb körben és terjedelemben folytatott kulturális tevékenységeket erős, átfogó állami és gazdasági rendszerbe egységesítsék. A steppék pásztorai a népek pásztoraivá lettek! A hódítás ugyan pillanatnyilag sok kulturális kincset pusztított el, de azután csakhamar belátták a hódítók, hogy a legyőzötteknek és műveltségüknek kiirtásával saját pusztulásukat készítik elő. Engedményeket tettek tehát a legyőzötteknek kulturális szempontból.

Így kerültek bele *az indogermánok vallásába* a legyőzött népek vallásának elemei. Ezek azután az indogermánok vallásával úgy összeszövődtek, hogy a két forrásból eredő elemek szétválasztása sok esetben egyáltalán nem lehetséges. De nem is szükséges ez a vallás és faj viszonyának tárgyalása céljából. Az északi fajú nemesség ugyanis csakhamar *sajátjának érezte és vallotta* a kölcsönvett vallási tartalmakat. A két népnek kultúrájából és vallásából kialakult új kulturális és vallási felfogás szerint szervezte meg az északi fajú uralkodórét a nyelvében is indogermánná lett új nép társadalmi életét. Ekként alakultak ki az elsőfokú kultúrák összeolvadásából a nagy kultúrák mindenütt, ahova az északi fajú indogermánok eljutottak. Az állattenyésztő indogermánok atya jogú műveltsége a legtöbb esetben földművelő anyajogú társadalmi rendszerrel egyesült.

INDIA.

Az indoárják benyomulása Indiába.

Az indogermán ősnép felbomlása a Kr. e. harmadik évezred elején történt meg. Az árják, az ind és iráni nép elődjei a főtörzsről való leválásuk után egységes népként együttmaradtak még évszázadokon keresztül. Együttelésük az ind törzs elvándorlásakor, a Kr. e. 2000. év körül szűnt meg. Az *árja* szó eredeti jelentése szövetséges társ, törzshöz tartozó, barát, úr — szemben a törzs kötelékén kívül élő rabszolgákkal és leigázottakkal. Az *ind* név pedig az Indus-folyóval függ össze, amely ősidőktől fogva Elő-India nyugati határát alkotta. Az iráni-perzsa kiejtésben a folyó ősi neve Hindu volt. Amikor a kisázsiai jón-táj szőlést beszélő görögök az indekről tudomást szereztek, Indoi-nak nevezték őket, mivel a h-t nem ejtették ki. Így keletkezett a rómaiak közvetítésével az India és ind elnevezés.¹ A magyar nyelv a szabályos perzsa kiejtés szerint használja a hindu szót. Mivel az indogermán nyelvet beszélő mai *hinduk csak nyelvükben utódai* az óind népnek, fajilag azonban nem, helyénvalónak látszik e megkülönböztetés végett India legelső indogermán lakosságának jelzésére csak az ind szót használni. Az óind nyelvből keletkezett az irodalmi használat által kisimított *szanszkrit*. A ma élő árja eredetű indiai nyelvek között általában hat nagyobb nyelvcsoporthat különböztetnek meg. Dél-India lakosságának nem-árja eredetű nyelvét a dravida vagy dékáni nyelcsalád névvel szokás megjelölni.

Az indoárják Indiába való bevándorlásának időpontja körül eltérők a vélemények.² Az általános nézet szerint több,

¹ Güntert: i. m. 15.

² R. v. Heine—Geldern: Zur Chronologie der arischen Einwanderung in Indien, Zeitschrift für Rassenkunde-ben, 1935 (1. k.), 209—210 és Zur Rassen- und Urgeschichte Indiens, Zeitschrift für Rassenkunde-ben, 1936 (3. k.), 248—252. — A. Hillebrandt: Die Anschauungen über das Alter des Rigveda, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft-ban, 1927 (6. k.), 46—77. — Panchanan Mitra: Prehistoric

egymásután nagy időközökben lefolyt vándorlással történt meg az árják behatolása Indiába. Már a 17. században elfoglalták a győztes hódítók az «öt folyó országát», a mai Pandzsáb tartomány területét, amelyet nyugatról és északról a hegyek, keletről a Dzsamuna (Yamuna), a Gangesz mellékfolyója határol. A 14. század körül folyt le a Gangesz mentének elfoglalása. Megközelítő pontossággal a 17—12. század közti időbe helyezhető el az árják indiai benyomulása és végleges uralomrajutása. A hódító árják egymást követő néphullámai Turánból a Hindukus- és Pamir-hegységen keresztül vagy más vélemény szerint a Kaukázuson és az iráni fennsíkon át¹ ereszkedtek le az Indusnak és öt nagyobb mellékfolyójának (Dzselam, Csinab, Ravi, Biasz és Szatledzs) területére. Bármelyik vélemény is a valóságnak megfelelő, biztos, hogy az indoárják közvetlenül a mai Afganisztánból az afgán-indiai határhegység kopár, vad sziklarengetegének szorosain át szüremkedtek be az *Indus* felső folyásának területére. Itt keletkezett a *Védák kultúrája*. Az Indus középső folyásának területéről nyomultak azután az indek a *Gangesz* és a *Dzsamuna* felső folyásának vidékére, amely viszont a *brahmanizmus* és az *Upanisadok* tanításának keletkezéshelye.

India őslakossága.

India népességének faji összetétele már az árják beözönlése előtt igen tarka képet mutatott. «A fajok története szempontjából nincsen a világnak még egy annyira fontos felvilágosítókat nyújtó területe, mint India. Itt együttélnek gyakran egészen kis területen, sőt néha egy és ugyanazon faluban a világ három nagy fajkörének képviselői. Sehoh a földkerekségen nincs ehhez hasonló jelenség. India a világ faji csomópontja.»² Mivel a három fajkör rétegei többszörösen is összeolvadtak, ezért Elő-India faj történetének felderítése nagy nehézségekbe ütközik.³

Elő-India legősibb lakossága a negrid fajkörhöz tartozó

India. Calcutta, 1923. — G. Dunhar: Geschichte Indiens von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. München, 1936 (fordítás angolból).

¹ Sten Konow: The Aryan gods of the Mitanni people. Christiania, 1921.

² Eickstedt: i. m. 221.

³ *India történetéről* V. A. Smith: The early history of India. Oxford, 1924. 4. kiadás. — E. Schmidt: Geschichte Indiens. R. Schrader által javított kiadásban. Leipzig, 1923. — A. Váth: Die Inder. Freiburg i. Br. 1934. — H. Niggenmeyer: Totemismus in Vorderindien. Anthropos, 1933 (28. k.). *India fajtörténetéről* H. Risley: The people of India, Calcutta, 1915. 2. kiadás. — Eickstedt: i. m.

melanid faj. Rokonai a Fülöp-szigetek, az Andamán-szigetek és a Malakka-félsziget törpetestalkatú negritói. A melanid faj tagjai ma legfőképpen az előindiai félsziget délkeleti részén, Madrasz tartományban és Ceylonban élnek, ahova az Indiába bevándorló europid fajok nyomása szorította le őket.¹ India ősi lakója a melanid faj mellett az europid fajkörnek fejlődésben leginkább visszamaradt, legprimitívebb típusa, a lelkileg-testileg gyermekded vonásokat mutató *veddid* faj. Tagjai húszt millió főből álló tömeget alkotnak. Mint a low casthoz tartozó páriák, a hindu társadalom kivetettjei. Két alcsoportra tagozódnak. Egyik a gondid faj, amely — mint a neve is mutatja — a közép-indiai gond törzsek közt van képviselve. A másik alcsoport a délnyugati partszegélyen élő malid faj. Testi specializálódás tekintetében ez az emberiségnek legprimitívebb faja.²

A melanid és veddid faj mostani lakóhelyére, Elő-India középső és déli részére, továbbá Hátsó-Indiába és a világtól távoleső indonéziai szigetekre az *indid* faj nyomása következtében szorult le. Ennek a nyúlánk, de közepes testmagasságú» hosszúkoponyájú fajnak elődjei, a protomediterránok keletre szakadt tagjai az utolsó jégkor előtt nyomultak le a hidegre fordult időjárás következtében lakhatatlanná vált Iránból Indiába, amelynek északi részét már az árják bejövetele előtt megszállva tartották. A *palemongolid* faj Dél-Kínából Indiáig húzódo néprétegei szintén már az árják előtt behatoltak India északkeleti területére.

Indusvölgyi műveltség.

Még mielőtt az árják megjelentek volna az Indus völgyében, itt már a harmadik és második évezred között korábbi eredetre visszanyúló virágzó műveltség állott fenn. Származása még bizonytalan.³ Azonban J. Marshall ásatásai⁴ Harappában (Montgomery kerület, Pandzsáb tartomány) és Mohendzsodaróban (Larkhane kerület, Szind tartomány) új megvilágításba helyezik India legősibb műveltségét és faji viszonyait. Az ása-

¹ Eickstedt: i. m. 221 skk.

² Eickstedt: i. m. 175 skk., 310.

³ Güntert: i. m. 115.

⁴ Marshall: Mohenjo-daro and the Indus civilization. 3 kötet, London, 1931. — G. Slater: The Dravidian element in Indian culture, London, 1924. — S. Levi, J. Przyluski and J. Bloch: Pre-Aryan and Pre-Dravidian India. Calcutta, 1929. — E. Mackay: The Indus civilization. London, 1935. — E. Mackay: Die Induskultur. Ausgrabungen in Mohenjo-daro und Harappa. Leipzig, 1938., fordítás angolból.

tások adatai szerint az Indus-műveltség *sumér* eredetre vall, amit a kiásott ékszerek, agyagedények, házépítésmód, csatorna-rendszer, fürdők bizonyítanak. Az óriási templomalapzatok teljesen a sumér templom-metropolisok mintájára készültek. Az indusmenti műveltségnek még megfejtetlen írása¹ szintén rokonságot árul el a sumér ékírással. Valószínűnek látszik tehát, hogy az Indus-műveltség az Indus-városok lakói és a sumerok közt fennállott állandó kereskedelmi kapcsolatok közvetítésével Babilóniából eredt.

Az Indus-kultúra vallásának férfiistenében Siva ősalakja ismerhető fel. Azonkívül szerepet játszott még női istenség is: a mindenség anyja, valamint a fáknak és állatoknak tisztelete.

Az indusvölgyi műveltség hordozói nem sumerok voltak, ahogy C. L. Wolley² gondolta, hanem keveréklakosság, amely nagyrészt indid fajú³ elemekből állott, de képviselve volt egyúttal a veddid és palemongolid faj is.

Bár a Rigveda, az indek legrégebbi irodalmi emléke csak az Indus-völgybe benyomuló árják harcairól szól, az ott talált műveltségnek feldúlásáról pedig hallgat, mégis valószínűnek látszik, hogy az árja hódítóknak valamelyik hulláma pusztította el az indusmenti műveltséget. Ennek romjain épült fel azután a Védák kultúrája.

Az északi fajú népréteg lassú kipusztulása.

Az Indus völgyén kívül az indek «csak vékony uralkodóréteget alkottak, és pedig annál vékonyabbat, mennél inkább előrenyomultak a bejövetelüket követő századokban kelet és dél felé ... Elő-India tulajdonképpen félszigetét tehát a századok folyamán az indeknek uralkodóvá lett indogermán *nyelve* hatotta át, *jajuk* azonban nem».⁴

A túlnyomóan *északi fajú* indogermán ősnépből kiszakadt indoárják szintén északi fajúak voltak. Bár valószínűleg vettek fel más vért is, mire az Indus völgyébe elérkeztek, mégis na-

¹ G. R. Hunter: The script of Harappa and Mohenjodaro, and its connection with other scripts. With introduction by S. Langdon. London, 1934.

² C. L. Woolley: The Sumerians. Oxford, 1929.

³ R. B. S. Sewell és B. S. Guha cikke Marshall: Mohenjo-daro and the Indus civilization című művében. 2. k., 599—648. — H. F. Friederichs és H. W. Müller: Dei Rassenelemente im Indusland während des 4. und 3. vorchristlichen Jahrtausends. Anthropos, 1933 (28. k.), 383—406.

⁴ H. F. K. Günther: Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens. München, 1934. 25.

gyobbrészt¹ mint északi fajú nép hódították meg az öt folyó országát. «Tudomásunk szerint ugyanis az indogermán ősnép felbomlása és az indek bevándorlása közt eltelt időben az árjak nem voltak kiteve másfajú népekkel való jelentősebb keveredésnek.»² Ha nem is tartoztak tisztán az északi fajhoz, de biztos, hogy csak kisebb mérvű keveredésen mentek keresztül. India sötétbőrű őslakosságától színükben is erősen különböztek. Többségük szőke volt. A Kr. e. 800. év körül bevezetett kasztrendszer⁸ faji különbségeken alapul, amit egyébként a kaszt neve is megerősít (várna = szín).⁴ Hogy az indoárjak túlnyomóan az északi fajhoz tartoztak, ez a tény kitűnik a Rigvédának és Manu törvénykönyvének számos kijelentéséből, előírásából, amelyeket Günther állított össze az indek faji összetételének vizsgálata céljából.⁵

Idők folyamán az indek a kasztrendszer minden védelme ellenére összekeveredtek főképpen az indid fajú bennszülöttekkel. «Az árja nyelvű keveréknép mint vízcepp eltűnt az indid tengerben.»⁶ Meggyorsította ezt a folyamatot India forró éghajlata. Az északibb égövről származó indogermánok nem voltak képesek alkalmazkodni a bágyasztó trópusi időjáráshoz, tetterejük ellankadt, lassankint kipusztultak. Ezt elősegítették az ind törzsek közt ismételten fellángolt harcok, véres belviszályok is.

Mindez azután előidézte az északi fajú elemek teljes kipusztulását, úgyhogy Buddha korában (a Kr. e. 6. sz. közepe—5. sz. eleje) már az árja vezetőrétegnek a sötétbőrű őslakosságba való felszívódása feltartóztathatatlan volt. A Kr. e. századokban az északi fajú árjak teljesen eltűntek.

Összefoglalóan megállapítható, hogy az India északnyugati tájain lakó indek, a Védák, brahmanizmus és az Upanisadok vallásának és kultúrájának hordozói túlnyomóan északi fajúak voltak.⁷

¹ Günther: i. m. 34—37. Günther véleményétől eltérőleg Eickstedt az ind műveltségnek (ha nem is kizárólagos) hordozóját az indid fajban látja (Eickstedt: i. m. 328.), bár India földjének régi népességében az északi faj hatását nem tagadja (Eickstedt: i. m. 321.). Eickstedttel szemben Günther véleménye alapján haladunk. Egyébként pedig Eickstedt álláspontja még Güntherénél is lesújtóbb Hauerre nézve, mert Eickstedt állításának helyessége esetében Hauer nem kereshetne összefüggést India indogermán nyelvet beszélő, de indid fajú lakosságának és a többi északi fajú indogermán népnek vallása között.

² Ch. Schröder: Rasse und Religion. München, 1937. 98.

³ B. Datta: Das indische Kastensystem. Anthropos, 1927 (22. k.), 142—159. — E. Senart: Les castes dans l'Inde. Paris, 1896.

⁴ H. Baltzer: Rasse und Kultur. Weimar, 1934. 83.

⁵ Günther: i. m. 34—37.

⁶ Eickstedt: i. m. 329.

⁷ Schröder: i. m. 98.

IRÁN.

A perzsa nagyhatalom.

Míg az indek már a második évezredben megjelentek a történelem színpadán, addig az iráni testvérnép¹ csak jóval később lépett elő az ősidők homályából. A Kaukázus felől jövő perzsák bevándorlása Iránba az indek terjeszkedéséhez hasonlóan nem egyszerre történt meg, hanem egymást követő hullámokban. A Kr. e. első évezred elején az Urmia-tó környékén (Aszerbeidzsán) tartózkodtak. Innen nyomultak Irán felé, ahol rátámadtak a velük rokon indogermán *médekre* és országukat elfoglalták. De legyőzték Irán őslakosságát is, amely valószínűleg előázsiai fajú volt. A Kr. e. hetedik században a perzsák uralma kiterjedt egész Nyugat-Iránra.

600 körül a perzsa törzsfők közül egy nagykirály emelkedett ki, aki a perzsa törzseket egységesítette és ezáltal erejüket összefogva, a perzsa népet nagyobb haditervek végrehajtására is képessé tette. Ennek folyományaképpen Kyros (559—529) alatt Perzsia nagyhatalommá lett. Kyros 550 körül végleg megdöntötte a médek hatalmát, majd pedig Babilon—Lydia—Egyiptom perzsaellenes hármasszövetségét törte meg. Először (546) Lydiát (királya: Krözusz) igázta le, majd pedig Babilónia fölött lett úrrá (539), úgyhogy egész Elő-Ázsia Egyiptom határáig neki hódolt. Fia, Kambyzes (529—522) Egyiptomot is

¹ G. C. Cameron: History of early Irán. Chicago, 1936. — H. F. K. Günther: Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens. München, 1934. — G. Hüsing: Der Zagros und seine Völker. Leipzig, 1907—8. Der alté Orient-ben.—J. Strzygowski: Altai-Irán und Völkerwanderung. Leipzig, 1917. — E. Herzfeld: Archáologische Mitteilungen aus Irán, Berlin, 1929—32. 6 kötet és Archaeological history of Irán. London, 1935. — Fr. W. König: Aelteste Geschichte der Meder und Perser. Leipzig, 1934., Der alté Orient-ben. — E. Meyer: Geschichte des Altertums. Stuttgart—Berlin, 1909. 2. kiadás. — J. Markwart: Wehrot und Arang. Untersuchungen zur mythologischen und geschichtlichen Landeskunde Ostirans. Leiden, 1938. — Lázár Gyula: Kyros és a régi perzsák története. Budapest, 1878 (Franklin).

legyőzte; a perzsa nagyhatalom ekkor már a Nílustól és Boszporusztól az Indusig terjedt. I. Dárius (521—485) erős kézzel kormányozta e hatalmas birodalom vazallus-államait. De Dáriust érte sikertelenség is: a görögök Marathonnál hadvezéreit megverték. Fia I. Xerxes (485—465) még nagyobb kudarcot szenvedett a görögöktől Salamis vizein. Uralkodása idején már megkezdődött a perzsa hatalom fényének elhomályosulása. Xerxes és elpuhult utódai érzéki örömeikben keresték boldogságukat, közben pedig egymást érték a véres palotaforradalmak, cselszövésék és a szatrapák (helytartók) lázadásai. Egymásután szabadították fel a görögök az egész szigettengert, majd kisázsiai parti városaikát. A perzsák hanyatlása egyre nagyobb méreteket öltött. Végülis Nagy Sándor 330 körül véget vetett a birodalomnak.

Nagy Sándor nagyszabású államalkotó képessége a görög-macedon birodalom kulturális kincseit elvitte a perzsák közé. *A hellenista műveltséget* összekötő és összeolvasztó erőnek szánta hatalmas birodalmának sokféle népe között. Korai halála (323) azonban megghiúsította világraszóló terveit. Birodalma széthullott alkotóelemeire. Perzsia maga 312-ben Szíriához, vagyis a Seleukos Nikatortól alapított szeleucidák birodalmához került. Kb. 250-től 500 éven keresztül a parthusok királyai, az arszacidák uralkodtak a perzsák fölött. Utánuk a szasszanidák (Kr. u. 226—651) alatt ismét feltámadt a perzsa birodalom hatalma. Azonban a perzsa nép függetlenségét 651-ően az arabok hosszú időre megszüntették.

Irán őslakosságának és a perzsáknak fajisága.

Az Iránba benyomuló perzsák az északi fajhoz tartoztak. Némi keveredésen is mentek keresztül. Ennek ellenére mégis *túlnyomóan* északi fajúak voltak. A görög, római és a legrégebb perzsa írók feljegyzéseinek alapján következtethetünk erre.¹

Irán őslakossága különböző törzsekből (amardok, kaspiak, tapurok, elamiták) állott. Mindezeket a görög geográfusok anariake, azaz nem-árja gyűjtőnévvel foglalták össze. Valószínűleg nagyjából *előázsiai* fajúak voltak.² Wesendonknak az az állítása, hogy az áryák nem igázták le a bennszülötteket, hanem kiűzték őket, nem fogadható el.³ A hódítók idővel össze-

¹ A bizonyítékokat összeállította H. F. K. Günther: Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens. München, 1934. 112—118.

² V. ö. A. Ungnad: Subartu. Berlin—Leipzig, 1936. 21.

³ O. G. v. Wesendonk: Das Weltbild der Iranier. München, 1933. 54.

keveredtek az őslakossággal, bár a bevándorlásukat követő első századokban a fajkeveredés nem ölthetett nagyobb arányokat. Azonban Kyros (559—529) szelíd uralkodása alatt megnyílt a lehetőség a perzsa nagyhatalom északi, előázsiái és orientálid fajú népeinek messzemenő összeolvadására. Kr. u. 651-től az arabok révén az orientálid faj aránya jelentékenyen emelkedett. Perzsiában manapság jórészt az előázsiái és orientálid faj keveréktípusai élnek. Hasonló faji összetételűek a Bombay környékén élő parszik, akik ide Kr. u. 636-ban az arabok ellen vívott *kadissziyai* szerencsétlen kimenetelű csata után vándoroltak ki. Azonban az északi faj maradványai is megtalálhatók *szépszámmal* Iránban. Egész vidékek vannak, ahol gyakoriak a kékszemű, vörösszakállú egyedek. Más vidékeken pedig északi fajú keveréktípusok fordulnak elő, azonban nem ritkák közöttük a tisztafajú szőkék sem. Az achemenidák, még Dárius is, a szőke északi fajhoz tartoztak.¹

A felsorolt adatokból összefoglalásként az a tény tárul elénk, «hogy a perzsák a Kr. e. hatodik században még túlnyomóan északi fajúak voltak».² Ez pedig vallástörténeti szempontból annyit jelent, hogy az indogermán irániak «Zarathustra³ fellépésének korától — ami a nyolcadik század elejére tehető — és a mazdaizmus kezdetétől egészen az achemenidák koráig túlnyomóan északi fajúak voltak».⁴

¹ Eickstedt: i. m. 322.

² Günther: i. m. 118.

³ Wesendonk joggal jegyzi meg (Wesendonk: i. m. 56), hogy Zarathustra faji hovatartozásának megállapítására nincs semmi adat, sőt még működésének helyére vonatkozólag sem tudunk semmi biztosat.

⁴ Ch. M. Schröder: Rasse und Religion. 101.

HELLÁSZ.

A krétai műveltség.

A harmadik évezredben az Égei-tenger medencéjében (Kis-Ázsia nyugati, Hellász keleti partja és a közbeeső szigetek) virágzó műveltség volt elterjedve. Fő fészkeről krétai műveltségnek szokás hívni. Elterjedésének köréről pedig égéi műveltségnek. Kezdetre a negyedik évezredbe nyúlik vissza. Vallásának kapcsolata Mezopotámia Magna Mater kultuszához¹ szembeeső. Azonban F. Kern szerint a krétai vallás nem Mezopotámiából származik, hanem a *tauruszi népek* ősi vallásának hagyományait örökölte a Bálkán-félsziget éppúgy, mint (részben) Mezopotámia. Egyébként Mezopotámia városkultúrájának kisugárzása termékenyítőleg hatott nem csupán Elő-Ázsiára, hanem Dél-Európára és a Földközi-tenger partvidékére. Itt Kréta kulturális hatalommá nőtte ki magát. Nem csupán az Égei-tenger szigeteinek és a görög félszigetnek városkirályságait vonta hatáskörébe, hanem egész Európában is, föl Skandináviáig feltalálhatók a krétai vagy más néven minoszi (Minós a mondában szereplő krétai király) műveltség elemei.²

A krétai műveltséget *anyajogú* társadalmi rendszer jellemezte. Vallásának lényegét női istenség, Magna Mater tisztelete alkotta. Számatalan kis bálvány: idol maradt fenn róla. Egyszer mezítelen felsőtesttel és hosszú szoknyával, kezében kígyóval (nemi erő jelképe) ábrázolják, máskor pajzzsal és dárdaival. Legnevezetesebb ábrázolásmódja két oroszlán között mint az «állatok úrnője», hasonlóan a kisázsiai Kybeléhez. A krétai vallás istentiszteleti cselekményeinek egy része — főképpen a körtánc és körmenet — a szabadban játszódtott le. Az istentiszteleti jelenetek ábrázolása azt mutatja, hogy a nők jelentős szerepet tölthettek be az istentisztelet végzésében.

¹ Menghin: i. m. 352, 448, 437, 334.

² Menghin: i. m. 475—6.

A görögök bevándorlása.

Ezt az anyajogú társadalmi rendszert¹ megszüntette és az égéi kultúrákör területén indogermán nyelvet terjesztett el a görögöknek² a harmadik évezred végén megkezdődött bevándorlása a mai Görögország területére. A Balkán-félsziget déli részének indogermanizálása a görög törzsek több, egymást követő vándorlásának következménye. Általában három görög néphullámot szokás megkülönböztetni.

Legelőször jelentek meg a *fonok*. 2200 körül jöttek Görögországba a turáni steppékről kiinduló nyomás hatása következtében.³ Legrégibb történetükről keveset tudunk. Valószínűleg csak kisebb létszámú nemzetségekből állottak.

A másik két hullám azonban már számbelileg jóval erősebb volt. Beloch⁴ véleménye szerint ezek a görög telepesek a Morava völgyén fölfelé, majd innen a Vardar-folyó mentén jutottak el az Égei-tengerhez és először Thesszáliában laktak.

Innen telepítették be azután Kr. e. 1800 körül⁵ az *achajok* vagy aiolok (eolok) a görög földet egészen Peloponneszsig. Itt beleütköztek a már előzetesen bevándorolt jónokba. Leigázták, majd Attikába és az égéi szigettengerre szorították ki őket, maguk pedig azután Peloponneszből Kréta szigetére is átmentek.

Az achajok vándorlása magával hozta a nyugati indogermánok jellegzetes megaronházát. Az égéi műveltség kőalapzatú házával szemben a megaronház derékszögű alapon épült. A hosszénégyszögű főterem (megaron) közepén alacsony tűzhely állt. A főterem mennyezetét négy oszlop tartotta. Ugyanaz a ház tehát, amely már a kőkorszakban megtalálható Német-

¹ W. Schmidt und W. Koppers: Völker und Kulturen. Regensburg, 1924. — E. Kornemann: Die Stellung der Frau in den vorgeschichtlichen Mittelmeerkulturen, Orient und Antiké, IV. 59. Heidelberg, 1927.

² U. Wilcken: Griechische Geschichte im Rahmen der Altertumsgeschichte. München, 1931. 3. kiadás. — G. Busóit: Griechische Geschichte bis zur Schlacht von Cháronea. Gotha, 1893—1904. 3 kötet. — H. Berve: Griechische Geschichte. Freiburg, 1931—33. 2 kötet. — P. Kretschmer: Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache. Göttingen, 1896. — O. Montelius: La Grèce préclassique. Stockholm, 1924—28. 2 kötet. — Kerényi K.: Az ókor története. Budapest, 1935. 151—373.

³ Eickstedt: i. m. 461.

⁴ K. J. Beloch: Griechische Geschichte. Strassburg, 1912 (1. k.), 68.

⁵ C. Schuchhardt: Alteuropa. 234.

országban, típusa lett Trójában, Tirynsben, Mykenében az uralkodócsalád palotájának. (Az oszlopos előcsarnoka megaronból fejlődött ki később a görög templom alakja.)

Az achajok teremtették meg tehát a végkép még ki nem aludt korábbi minoszi-krétai műveltség alapjain a *mykenéi műveltséget*¹ (1400—1200). Benne érvényre jutottak a földközi-tengeri műveltség lényegesebb elemei is. Kitűnő példa erre a tiryinsi vár, ahol az északi hódítók megaronházai alatt két méterrel az ásatások a pelaszgok nagy köralakú építményének alapjait hozták napvilágra. «A mykenéiek az égéi műveltség napos melegségével töltekeztek . . . Krétából hozták először maguknak a művészeket, majd később saját kezükbe vették a szerszámokat, hogy annál beszédesebben fejezhessék ki saját érzésüket és akaratukat. A mykenéi művészet energikus és férfias jellegével szembenáll a lágyabb krétaival. A mykenéi vadászatot és háborút, a férfítettek dicséretét emeli ki, a krétai viszont a kényelem és a jólét, a játék és a női kultusz ábrázolásában leli kedvtelését. A mykenéi művészet világtörténeti hivatásának tudatában levő fiatal nagyratörő népről tesz tanúságot.»²

1200—1100 körül³ újabb északi hullám érkezett a félszigetre. Ezek a *dórok*. Először Macedóniában, Dél-Epiruszban és Thesszáliában volt lakóhelyük, majd Peloponneszba nyomultak. Athén kapui alól Kodros visszaverte őket, úgyhogy Attika jón állam maradt. Peloponneszban azonban Spárta középponttal erős államot alapítottak. Az achajokat leigázták és mint szabad, de adófizetésre kötelezett periököket felvették államukba. A periökök vagy periökök (= körülakó) elnevezés onnan származik, hogy a város körül laktak, a hódítók viszont benn, az elfoglalt városban.

A dórok vándorlásának iránya egybeesik a dipylon-kultúra (lelőhelyéről: Dipylonról elnevezve) elterjedésével.⁴ Erre szintén az északi magastetőzetű megaronház jellemző, derékszögű alappal, előtte kétoszlopos előcsarnok. A dórok szétrombolták a mykenéi műveltséget és északi jellegüket kímélet nélkül erőteljesebben érvényre juttatták, mint az előbbi görög törzsek. Hatszáz évig tartott ez az időszak, majd

¹ H. Schmidt: Troia-Mykene-Ungarn, Z. f. Ethnologie, 1904. 608—656. — D. Fimmen: Die kretisch-mykenische Kultur. Leipzig—Berlin, 1924.

² Schuchhardt: i. m. 263.; v. ö. 186, 313, 234, 239.

³ Eickstedt: i. m. 461. — Schuchhardt: i. m. 234. és 266.

⁴ Schuchhardt: i. m. 267 skk.

a Kr. e. hetedik században a félsziget régi lakosságának világfelfogása újból felszínre tört az élet minden vonalán, művészetben, túlvilági hitben.¹

A dórok Peloponneszról kirajzottak és megtelepedtek Kréta,» Kythera, Melos, Thera szigetén, valamint Kis-Ázsia délnyugati partján és az előtte fekvő szigetvilágon.

A pelaszgok és a görögök fajisága.

Görögország faj történetére² nagyfontosságú a görögök előtt már itt élt őslakók faji összetétele. A görög történetírók általában *pelaszgoknak* nevezték őket. *Jáfeti* nyelvet beszéltek. Rokonaik voltak az ibérek, ligurok és etruszkok. Az indogermanizált félszigeten eltűnt az őslakók jáfeti nyelve és csak mint megvetett tájszólás élt tovább Lemnosban. A jáfeti nyelv általános vélemény szerint eredetileg kaukázusi, vagyis armenid nyelv volt. Innen érthető, hogy a jáfétiek két főbb hatalmának és műveltségi középpontjának: Krétának és Etruriának népessége között *armenid* fajú rétegek is találhatóak voltak. A lakosság zöme azonban Görögországban és Etruriában egyaránt a *földközi fajhoz* tartozott. Armenid hatásról tanúskodnak a görög nyelvnek a szemita nyelvekből vett elemei és számos kisázsiai eredetű hegy-, folyó- és helynév Görögországban.³

A bevándorló görögök az *északi faj* nyugtalan hódító embertömegéből szakadtak ki.⁴ Görögország legrégebb indogermán hódítóinak faji hovatartozását koponyaleletekből nem lehet megállapítani, mert ilyenek a halottégetés szokása következtében nem maradtak fenn. A korai hellén költészet és szobrászat emlékeiből azonban arra következtethetünk, hogy a görögök valóban az északi fajhoz tartoztak. Ilias és Odyszeia istenei,

¹ Schuchhardt: i. m. 234.

² K. J. Beloch: Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt. Leipzig, 1886. — E. Pittard: Les peuples du Balkan. Lyon, 1920. — I. R. Mucke: Die Urbevölkerung Griechenlands und ihre ailmähliche Entwicklung zu Volksstämmen. 2 kötet. Leipzig, 1927. — J. L. Myres: Who were the Greeks? Berkeley (California), 1930. — H. F. K. Günther: Rassengeschichte des hellenischen und des römischen Volkes. München, 1929.

³ Eickstedt: i. ni. 434—435. — Menghin: i. m. 541—545. — Schuchhardt: i. m. 230, 233. V. ö. még Ribáry: A pelaszg kérdés mai állása és a jobbágyi viszony a helléneknél és rómaiaknál. Budapest, 1884. R. Fick: Vorgriechische Ortsnamen als Quellen für die Vorgeschichte Griechenlands. Göttingen, 1905.

⁴ Eickstedt: i. m. 462.

félistenei és hősei átlagosan kékszeműek, szőkék és magas növésűek. Pindarosnál és Herodotosnál hasonló értelmű kijelentések találhatók koruk görögjeiről.¹ Természetesen a szobrok tanúságának elbírálásában óvatosan kell eljárni,² mivel a földközi és északi faj koponyája rendkívül hasonló és így meg van a veszély összetévesztésükre. Azonban a korai hellén kor ismert személyiségeiről szobraik után kétségtelenül megállapíthatók az északi fajra jellemző vonásaik. Sokátmondó a szem szivárványhártyájának görög elnevezése is: iris = szivárvány. Feketeszemű földközi fajú népnek sohase jutott volna eszébe, hogy szemét a szivárvány világos színeihez hasonlítsa.

A túlnyomóan északi fajú hódítók idővel összeolvadtak a földközi és előázsi fajú őslakossággal. Ez a folyamat valószínűleg nem tartott hosszú ideig a gyér településű jónoknál. Az achajok is már erősen összevegyültek a pelaszgokkal, amidőn a dórok bevándoroltak. Ezek viszont hosszú ideig szigorúan őrizkedtek a másfajúakkal való keveredéstől. Spártában tilos volt házasodni a periökökkel, akik pedig valószínűleg ugyanabból a fajból származtak eredetileg, mint az újonnan jött hódító dórok. Azonban ezeknél is bekövetkezett a faji átalakulás a peloponneszosi testvérháború (431-től) súlyos vérveszteségei következtében. Perikies (t. 429) korában a görögség északi fajú rétegeinek pusztulása már nagy mértéket öltött. Időszámításunk kezdetén az északi faj szinte teljesen eltűnt Hellász aranylángolású ege alól, úgyhogy a mai görögységben az északi faj hatása egészen csekélye.

Mindezekből megállapítható, hogy a görögség még túlnyomóan északi fajú nép volt Homeros eposzainak megfogad mázasakor és a hellén műveltség virágbaborulásának századaiban (mintegy 1000—500 körül Kr. e.).

¹ Günther: i. m. 18 skk. — W. Sieglin: Die blonden Haare der indogermanischen Völker des Altertums. München, 1935. 39—50.» 60—95.

² Schuchhardt: i. m. 317.

³ Eickstedt: i. m. 401.

RÓMA.

Az italog behatolása az Appennini-félszigetre.

Az indogermán őshaza kérdésének tárgyalásakor említettük, hogy a nyugati indogermánok egyik része előrenyomult Svájcig, ahol összetalálkozott a cölöpépítőkkal, majd 2000 körül Felső-Itáliába húzódott le, mivel Svájc szűk volt a letelepüléshez. Itália első indogermán telepeseit az őstörténészek «*halott-égető italognah*» nevezik, mivel halottaikat elégették és a hamvakat urnában őrizték. Ezek a legrégebbi italog¹ nagyjából *latin* törzsek voltak. Először a Pó-síkságon telepedtek le, majd délre vonulva Toscanát, Umbriát és a későbbi Róma vidékét foglalták el, végül pedig lassú terjeszkedéssel betöltötték szinte az egész Appennini-félszigetet. Bár a hozzájuk csatlakozott alpesiek magukkal hozták jellegzetes településmódjukat, a cölöpépítkezést² (Felső-Itália), azonban az indogermán telepéseknek saját kultúrája, az ú. n. villanovai kultúra nem a cölöpépítőknél fejlődött ki, hanem szálai a Duna mentén Dél-Oroszország és Kaukázus felé nyúlnak vissza.³

Általában két indogermán hullámot szokás megkülönböztetni⁴ Itáliában. A második 1200 körül érkezett meg. Ezek voltak az *umbriai és szabell* törzsek. Az őstörténészek *tföldbetemetkező italognah* hívják őket. A Keleti-Alpok alacsonyabb szorosain át jöttek be és megszállták a félszigetnek a korábbi italog törzsektől betelepítetlenül hagyott hegyes vidékeit.

¹ O. Montelius: *La civilisation primitive en Italie*. 2 kötet. Stockholm, 1895—1910. — T. E. Peet: *The stone and bronze ages in Italy*. Oxford, 1909. — H. Nissen: *Italische Landeskunde*. 2 kötet. Berlin, 1883—1902. — D. R. Mac Iver: *Villanovans and early Etruscans*. 1924.

² F. Messerschmidt: *Bronzezeit und frühe Eisenzeit in Italien, Pfahlbau, Terramare, Villanova*, Berlin, 1935.

³ Schuchhardt: i. m. 128.

⁴ H. Güntert: *Der Ursprung der Germanen*. Heidelberg, 1934. 20.

Etruszkok.

Egész Itáliában már indogermán törzsek éltek, amikor a Kr. e. évezred kezdetén megjelentek a tyrrének vagy más néven etruszkok.¹ Eredetük és nyelvük manapság is rejtély. Vannak, akik indogermánoknak tekintik őket (Niebuhr, Goldmann),² az umbriai, szabell, oszk és latin törzsek Alpesekből jött nyelv-rokonainak. Mások³ viszont (Körte, Furtwangler) Herodotos véleménye alapján az Égei-tenger keleti részéről a 10. és 8. század között tengeri úton jött, nem-indogermán nyelvű bevándorlóknak tartják őket. Biztos azonban, hogy az etruszk nép nem mint egységes nemzet költözött be a maga egészében Itáliába.⁴ Schuchhardt szerint az etruszkok testi szempontból hasonlítanak az alpesi népekhez (Retia), továbbá műveltségükben olyan sajátosságok vannak, amelyek Nyugat-Európából történt bevándorlásukra mutatnak. Ezért Schuchhardt az etruszkok alapját alkotó népességben a jégkorszak után Nyugat-Európából a Földközi-tenger mentén kelet felé vándorolt népcsalád maradványát látja.⁵ A legújabb összefoglaló nézetet P. Ducati könyve tartalmazza. E szerint az etruszkok tengerentúlról, a kisázsiai partokról jött gyarmatosok, akik Etruria umberlakta területét foglalták el. Ezt a feltevést az az archeológiai tény igazolja, hogy az etruszk műveltség a Villanova-műveltségre rétegződött, ennek hordozói viszont az umberek voltak.⁶

Az etruszkok Közép-Itáliában laza kapcsolatú városzövetségen alapuló hatalmas országot alapítottak, ahonnan délre és északra is terjeszkedtek, állandóan veszélyeztetve az indogermán Róma kulturális és politikai önállóságát. Fénykoruk

¹ F. Schachermeyr: *Etruskische Frühgeschichte*. Leipzig, 1929. — G. Schuchhardt: *Alteuropa*. 125 skk. — K. Pfister: *Die Etrusker*. München, 1940. — L. Homo: *Római kultúra*. Budapest, 1938. (Athenaeum, fordítás.)

² E. Goldmann: *Beiträge zur Lehre vom indogermanischen Charakter der etruskischen Sprache*. 2 kötet. Heidelberg, 1929—30.

³ S. Brügge: *Das Verhältnis der Etrusker zu den Indogermanen und der vorgriechischen Bevölkerung Kleinasien und Griechenlands*. Kiadta A. Torp. Strassburg, 1909. — Az etruszk nyelv kutatásának mai állását összefoglalóan ismerteti B. Nogara: *Gli Etruschi e la loro civiltà*. Milano, 1933.

⁴ A. Akerström: *Studien über die etruskischen Gräber*. Uppsala, 1934.190.

⁵ Schuchhardt: i. m. 130, 134.

⁶ P. Ducati: *Le problème étrusque*. Paris, 1938.

a 8—6. század volt. Belőlük került ki Róma patriarkális királyai közt a három utolsó (Tarquiniusok). A köztársaság bevezetése óta (510 Kr. e.) az etruszk befolyás fokozatosan csökkent Rómában. Végülis Róma teljesen úrrá lett fölöttük, de nyomtalanul nem tűntek el teljesen. Firenze még manapság is őrzi az etruszk nép kulturális és faji jellegét. Etruria mostani lakosságának rövid, kövér nyaka és kerek koponyája emlékeztet még manapság is a pingues et obesi Etrusci vonásaira.¹

Az északi fajúak vezérszerepe.

Ezeknek a népmozgalmaknak története azt mutatja, hogy Itália² nem volt már lakatlan terület, amikor az első indogermán törzsek ide benyomultak. Valószínűleg itt is a görög félszigethez hasonlóan armenid keveredésen keresztülment földközi fajú őslakosság élt. Mivel a legősibb italok halottégetők voltak, koponyaleletek nem maradtak utánuk; ezért csak úgy következtethetünk faji hovatarozásukra.

Svájcban az északi fajú indogermánok alpesi fajú cölöp-építők közé hatoltak be. Bizonyos fokú keveredést el nem kerülhettek, azonban Itália meghódításakor feltétlenül túlnyomóan északi fajúak voltak, *talán inkább*, mint a hasonló faji környezetben kialakult és *jóval később* (Kr. e. 550—400) Itáliába nyomult rokon kelták. Ezeknek főcsapatai és vezetőrétegei még ekkor is északi fajúak voltak, azonban hozzájuk csatlakoztak másfajú munkások, telepések és leigázottak.⁸ Biztosra vehető, hogy a büszke és öntudatos ital nemesség a földközi fajú Itáliában is távortartotta magát a leigázott és lenézett őslakókkal való keveredéstől. A második indogermán hullámról hasonló megállapítások tehetők.

Az etruszkok fajilag nem voltak egységesek. Alapelemüket földközi fajú népesség alkotta, bizonyos százalékú armenid keveredéssel. Schuchhardt szerint az etruszkok ereiben tekintélyes mennyiségű alpesi vér is folyt⁴.

¹ Schuchhardt: i. m. 133.

² H. F. K. Günther: Rassengeschichte des hellenischen und des römischen Volkes. München, 1929. — F. v. Duhn: Italische Gräberkuhde. Heidelberg, 1924. — G. Sergi: Arii e Italici. Torino, 1898. — A rómaiak történelméről Th. Mommsen: Römische Geschichte. 3 kötet. Berlin, 1888—1898. 8. kiadás. — F. Altheim: Epochen der römischen Geschichte. 2 kötet. Frankfurt a. M., 1934—35.

³ Eickstedt: i. m. 462.

⁴ Schuchhardt: i. m. 133.

Fajkeveredés Rómában.

A vallás és faj kérdésének szempontjából fontosak Rómának faji viszonyai. A várost a monda szerint 753 április 21-én alapították latin és szabin eredetű törzsek. Legrégibb lakói minden valószínűség szerint túlnyomóan északi fajúak voltak. Az etruszok ugyan egyideig fennhatóságuk alá vonták a várost, azonban nem gondolható, hogy az etruszok hatása faji szempontból mélyreható lett volna.¹

A városalapító italok utódai a patríciusok. Velük szemben alakult ki már kezdetben a plebejusok alacsonyabb társadalmi osztálya. Ezek valószínűleg nagyjából a földközi fajból kerültek ki. A két szembenálló társadalmi réteg között a házasság eleinte tilos volt. Csak Kr. e. 445-ben — a politikai viszonyok nyomása következtében — ismételtek el a patríciusok érvényesnek a plebejusokkal kötött házasságot. Hatása faji szempontból végzetes lett az északi fajú nemesi osztály további sorsára.

Ehhez járult még, hogy a római birodalom növekedésével Rómában a világtörténelemnek egyik legnagyobb arányú fajkeverése következett be, ami a rómaiak északi fajú elemeinek majdnem teljes eltűnését idézte elő. Rómának világhatalma idején már a birodalom hatalma, amelynek megalapítása valószínűleg az északi fajúak szerepének tulajdonítható, túlnyomóan földközi fajú népességen nyugodott.² A földközi faj tehát nagy hódításokat tett ekkor Dél-Európától észak felé, azonban itt «a földközi faj hatása távolról sem mérhető össze az északi fajnak a földközi fajú Itália népességében előidézett hatásával, ami az északi faj biológiai és történelmi jelentőségét szembe-tűnően bizonyítja. A nyugtalan, hódító faj Európában nyilvánvalóan ősidőktől fogva az északi faj volt».³ Bár az európai faji mozgalmak történelmének kezdetén a földközi faj Itáliában is számottevő arányban vett fel északi fajú vért, azonban manapság a Pó-síkság kivételével csak kis számban találhatók meg Itáliában az északi faj maradványai.⁴

¹ Günther: i. m. 75.

² Eickstedt: i. m. 434.

³ Eickstedt: i. m. 359., v. ö. 432.

⁴ Eickstedt: i. m. 463, 402, 358, 359.

GERMÁNOK.

Mivel az indogermán őshaza kérdésének tárgyalásakor már részletesen ismertettük a germánok történetét és faji összetételét, itt elégséges a megállapított tényeknek egészen rövid összefoglalása.

A germánok 2000 körül az északnyugateurópai megalitkultúra szabadparasztságának (Bauernadel) és a zsinórdíszes agyagművesség indogermán népének (Kriegeradel) összeolvadásából keletkeztek. Az előbbi alkotóelem túlnyomóan *fali* fajú volt csekély alpesi kereszteződéssel, az utóbbi pedig szinte teljesen *északi fajú*. A germánság faji összetételében az északi faj többséget alkotott.

Ez a két alkotóelem: a fali (dali) és az északi faj évszázadok alatt kedvező és egymást kiegészítő öröklésadottságok és jellemtulajdonságok, gazdasági, társadalmi és kulturális értékek zavartalan, nyugodt összeolvadása folyamatában lassanként néppé egyesült. Benne a nehézkes, keménykötésű és kitartó fali fajú szabadparasztság szívóssága összeforrott a vezetésre és szervezésre termett, harcoss északi fajú pásztornép mozgékonyágával és tetterejével. A jellegzetes indogermán vándorlókedvnek gátat vetett az erős megalit-törzsek paraszti meg gondoltsága és földhözkööttsége: a hódítók maguk is állandósult telepesekké lettek.¹

De nemcsak társadalmi és gazdasági, hanem vallási téren is bekövetkezett az összeolvadás folyamata: a megalitkultúra földműveseinek vallását (a Wané-istencsaládot) átjárta és idővel háttérbe szorította a benyomuló indogermán csatafej székek harcoss-jellegű vallása (az Ások csoportja).²

¹ H. Güntert: Der Ursprung der Germánén, Heidelberg, 98—108.

² W. Schmidt: Rasse und Volk, Salzburg, 1935. 164—169,

BABILÓNIA.

A földközi faj Babilónia földjén a legősibb műveltségnek megalapítója?

A mai Irak állam, az Eufrátesz és a Tigris völgye a Kr. e. évezredekben nagyszabású csatornarendszerrel öntözött, áradmányos keletkezésű termékeny terület volt, az emberiség műveltségének egyik legősibb fészke j¹ manapság azonban a hosszú török uralom hanyagsága következtében nagyrészt sivatagos vidék. Az ószövetségi Szentírás Sennaár (Szineár) néven említi (Mózes I. 11, 2.) Dél-Babilóniát. A görögök az asszírek nyomán Folyamköznek: Mezopotámiának nevezték a két folyó középső folyásától körülzárt területet egészen addig a részig» ahol a két folyó a mai Felludza és Bagdad között először közeledik egymáshoz. Ez a terület, amelyet az arabok ma el-Dzsezirének: szigetnek hívnak, a tulajdonképpeni Mezopotámia; manapság azonban a Mezopotámia elnevezést tágabb értelemben véve szokás kiterjeszteni a két folyó egész völgyének elnevezésére. Az Eufrátesz és a Tigris vize Baszra fölött Satt el-Arab néven egyesül, valamikor azonban külön-külön ömlött a Perzsa-öböl-nél a tengerbe. A Kr. e. negyedik évezredben Eridu városa a

¹ L. Delaporte: *Die Babylonier, Assyrer, Perser und Phöniker, Die Völker des antiken Orients* c. műben. Freiburg, 1933. — F. Hömmel: *Ethnologie und Geographie des alten Orients*. München, 1926. — B. Meissner: *Babylonien und Assyrien*, 2 kötet. Heidelberg, 1920—25. — K. Bittel: *Prähistorische Forschung in Kleinasien*. Istanbul, 1934. — Dávid Antal: *Bábel és Assur*. Budapest, 1926—28. és *Az ókor történetében* (szerkesztette Kerényi K.). Budapest, 1935. 46—145. — V. Christian: *Altertumskunde des Zweistromlandes von der Vorzeit bis zum Ende der Achámenidenherrschaft*. Leipzig, 1940. 2 kötet. — Fr. Hrozny: *Die älteste Geschichte Vorderasiens*. Prag, 1940. — A. Ungnad: *Subartu. Beiträge zur Kulturgeschichte und Völkerkunde Vorderasiens*. Berlin—Leipzig, 1936.—A. Götze: *Hethiter, Churriter und Assyrer*. Oslo, 1936. — C. L. Woolley: *Ásatások Ur területén*. Budapest, *Archeológiai Értesítő*, 1935. 1—15.

tenger partján feküdt, ma viszont romjai 150 kilométeres távolságra vannak a tengertől.

Babilónia kulturális fejlődésének megértése végett tudnunk kell, hogy az iráni fennsík a legutolsó jégkor idején lakatlan volt. Ekkor ugyanis Közép-Ázsiának az emberi letelepedés számára alkalmatlan területe Iránon és Anatólián keresztül továbbfolytatódott egészen a Kaukázusig. A felgyülemlett víztömegek, amelyeknek utolsó maradványai a Van- és Urmia-tó, egyszer vagy talán többször is áttörték gátjukat és óriási területeket borítottak el. Az utolsó jégkor alatt ezek a keleti-nyugati irányú, nagykiterjedésű természetes akadályok (hegyek, jégár, belső víztömegek) lehetetlenné tették a népek vándorlását. Az európai fajkör északi és déli csoportja, vagyis Szibéria lakói és a déli sötétbőrű protomediterránok egymástól teljesen elválasztva éltek.¹

Elő-Ázsia területén a legrégebbi neolitikori műveltség többek között az iráni fennsík peremén (a későbbi) Szuzá és Anau vidékén található. Szuzá településhelye a Perzsa-Öböl fölött északi irányban a mai Kuzisztanban fekszik, Anaué pedig Irántól északra, a mai Turkesztán előhegyeinek lábánál. Míg a hegyekben a jégtakaró fent Skandináviában csak Kr. e. 5000 körül tűnt el, az iráni fennsíkon ez a folyamat már a nyolcadik évezredben megtörtént. Azért az Irán körüli neolitikor a hatodik évezredben már biztosan elkezdődött. Anau műveltségének kiindulása az ötödik évezred végénél korábbra nem tehető,³ a negyedik évezred elején vagy közepén azonban már megvolt.⁸ A negyedik évezredben Babilónia földjén hirtelen kibontakozott nagykulturát az iráni fennsík peremén már több évezredes zavartalan fejlődés előzte meg, amelynek hordozói Eickstedt szerint túlnyomóan földközi fajúak voltak.

Azonban, úgy látszik, Babilónia földje nemcsak az iráni fennsík pereméről kapott kulturális hatást. Szintén fontos neolitikori műveltség virágzott a Folyamköz északi részén fekvő Teli Halaf (az Eufrátesz felső folyásától körülkerített vidéken fekszik) környékén is az ötödik évezred kezdetén.⁴ V. Christian szerint ekkor már viszonylagosan sűrű telepeken *állandósult* földművelő népesség lakta Mezopotámia északi részét. Valamivel később délen, vagyis a későbbi Babilónia területén is felütek az állandó telepek. Ennek a településnek legősibb nyo-

¹ Eickstedt: i.'m. 305.

² Eickstedt: i. m. 308.

³ Menghin: i. m. 302.

⁴ F. v. Oppenheim: Der Tell Halaf. Leipzig, 1931.

mai az ú. n. Ubaid-korszak kultúrájához tartoznak és a Teli Halaf környéki kultúrával vannak távoli rokonságban. Az Ubaid-kultúra virágzása a negyedik évezred második felére esik.¹

Eickstedt szerint az europid fajkör legősibb kultúraalkotó faja a földközi faj.² Anau és Szuza földközi fajú lakossága anyajogú társadalmi rendszerben földművelésből élt. Önálló városfejedelemségeik feje papkirály volt. Az *anyajog* (matriarchátus) hatása mindmáig megvan keleten. Pedig már a sumér Lagas városának királya, Urukagina 2800 körül azzal dicsekedett, hogy ő a (anyajogú) poliandriát megszüntette.³ A Földanya tisztelete, a szent bika kultusza, a hold-szimbolika és egyéb anyajogú vallási elemek eljutottak a földközi faj vándorlásának területére és évezredekken keresztül megmaradtak még a legnyugatibb részekben is.⁴ A spanyolországi és délfraanciaországi földközi fajú lakosságnak még ma is ünnepi élménye az évről-évre megrendezett bika viadal. Anyajogú kulturális hatás a férfiak szoknyaviselete. Az égéi műveltségéből vették át ezt a görögök és rómaiak. Maradványa a mai görögök kis szoknyája, a fusztanella és a skótok szintén közismert hosszabb szoknyája.⁵

Sumerok és akkádok.

Amikor a földközi faj az Eufrátesz és a Tigris völgyét elhagyta és nyugatra vándorolt Észak-Afrika felé, maradványait szétmorzsolta⁶ Babilónia földjének későbbi lakossága, az előázsiai (armenid) és orientálid faj. A földközi fajnak hatása a későbbi néprétegek faji összetételében — legalábbis számbavehető mértékben — nem mutatható ki. Így hát a sumérakkád babiloni birodalomnak alapját már nem a földközi faj, hanem az orientálid keveredésen keresztülment előázsiai faj alkotta.

A turáni fajból kiszakadt előázsiai faj azonban már a sumérságnak Dél-Babilóniába a negyedik évezredben történt bevándorlása előtt bent élt Dél-Babilóniában. A legősibb sírok-

¹ V. Christian: *Altertumskunde des Zweistromlandes*. Leipzig, 1940. 8—9.

² Eickstedt: i. m. 313.

³ W. Schmidt und W. Koppers: *Völker und Kulturen*. Regensburg, 1924. 281.

⁴ W. Schmidt und W. Koppers: i. m. 793.

⁵ W. Schmidt: *Rasse und Volk*. 119. — Eickstedt: i. m. 434. — Güntert: i. m. 126.

⁶ Eickstedt: i. m. 168.

ban megtalálhatók az előázsiai faj koponyaleletei.¹ Már a negyedik évezredben, vagy előbb is lassú beszivárgás útján jelent meg Dél-Babilóniában ez a faj, magával hozva a réz ismeretét.² Vándorlását a turáni faji viharokból kiindult és a további évezredekben állandóan megismétlődött nyomás idézte elő. A babiloni műveltség teljes kibontakozását a *sumérek*³ alatt érte el. A sumérek ékírását átvették a később bevándorolt és a sumérektől északra letelepült szemiták, az akkádok (nevüket városuk, Agadé nevétől kapták). A tőlük később legyőzött és szemitizált suméreknek nyelvét mint holt nyelvet csak a liturgiában őrizték meg. A babiloni vallás szent nyelve az ősi sumér volt még évezredekken keresztül a sumérek és akkádok összeolvadása után.

Nem könnyű feladat a sumérek fajiségének megállapítása.⁴ Koponyaleletek, domborművek, szobrocskák, terrakotta-fejek egybevetett tanúságából mégis megállapítható, hogy a sumérek túlnyomóan az előázsiai fajhoz tartoztak, de orientálid vér is vegyült beléjük. Sőt Babilóniának a szemiták *előtt* fennállott legrégebb kultúrájában — legalábbis a vezetőrétegekben — kimutathatóan megtalálható az orientálid fajkeveredés. Ez annyit jelent, hogy az orientálid *faj* nyomása megelőzte a szemita nyelvű, orientálid fajú *nép* bevándorlását.⁵ Bár a sumérek bejövetele műveltségi és vallási szempontból nagyfontosságú esemény Babilónia történelmében, fajilag azonban nem. A földközi faj után Babilóniába benyomult előázsiai fajú őslakosság faji összetételét a sumérek jelentősen nem változtatták meg.

Ugyanezt kell mondani a 3000 körül⁶ az arabiai félsziget északi részében levő őshazájukból bevándorolt *szemita*⁷ törzsek-ről is, akikből lettek az Észak-Babilóniában letelepült akká-

¹ Menghin: i. m. 591, 547.

³ Eickstedt: i. m. 316.

³ H. Frankfort: Archaeology and the Sumerian problem. New-York, 1933. — L. W. King: A history of Sumer and Akkad. London, 1910. — E. Meyer: Sumerier und Semiten. Berlin, 1906. — C. L. Woolley: The Sumerians. Oxford, 1929. és Ur of the Chaldees. London, 1929. — Ennek német fordítása: Ur und die Sintflut. Leipzig, 1930.

⁴ H. F. K. Günther: Rassenkunde des jüdischen Volkes. München, 1931. 49.

⁶ Eickstedt: i. m. 314.

⁶ Menghin: i. m. 549.

⁷ A. Ungnad: Die ältesten Völkerwanderungen Vorderasiens. Leipzig, 1923. — H. Winckler: Auszug aus der vorderasiatischen Geschichte. Leipzig, 1905.

dok és még északabbra: Mezopotámiában gyökeret vert asszírek. Valahányszor Arábiában az időnkint megismétlődött száraz időszakok és homokviharok megnehezítették a megélhetést, mindannyiszor szükségszerűen bekövetkezett az állattenyésztő szemita pásztornépek előrenyomulása a két folyó völgyének termékeny földje felé. A Folyamköz történelmében a szemiták 2600 körül léptek fel komoly küzdőfélként. A suméreknek önálló és szabad, földművelő városállamait a harmadik évezred első felében egyesítette az egyik sumér papkirály, Lugal (= király) Zaggiszi. Ezzel megnyitotta az egymást követő előázsiai nagy birodalmak hosszú sorát. Lugalzaggiszi után az akkádi dinasztia megdöntötte a sumérek uralmát. A szemiták legyőzve a suméreket, nagy, erős birodalmat alkottak és megalapították Akkád (Agadé) városát. Lassankint a szemita uralkodók hatalmukba kerítették egész Elő-Ázsiát és mindenütt elterjesztették az ősi sumér műveltség elemeit. Közben a suméreket nyelvileg szemitizálták és — amint említettük — a sumér nyelvet csupán kultusznyelvként hagyták meg az istentiszteletben. Tehát az évszázados harcok a sumérek és a szemiták között végülis a sumér nép hatalmának és nyelvének eltörlését eredményezte. Az armenoid lakosság és a benyomult orientálid fajú hódítók fajilag összekeveredtek. Az így keletkezett *babiloni* népfajti összetételét tehát erős orientálid keveredésű előázsiai fajjal jellemezte, ami azután Hammurabi uralkodása után (2000 után) sem változott meg lényegesen.

Hammurabi az asszír-babiloni történelem legnagyobb egyénisége. Nevéhez fűződik Sumér (Sennaár) és Akkád végleges egyesítése és az addig kevésbé jelentős Babilonnak (= az isten kapuja; a város nevének héber formája Babel, görögül Babilón) a birodalom fővárosává tétele. A második évezred első negyedében a hetiták fosztogatták a birodalmat, majd visszavonultak; később pedig a kassziták zsarnokoskodtak.

A hetiták és kassziták (kosszeusok vagy kassuk) uralma kisebb mértékben északi fajú elemeket is kevert Babilóniának addigi előázsiai-orientálid fajú lakossága közé.

Asszíria.

Asszíriának első uralkodói a második évezred első felében a mitanniak közül kerültek ki. A második évezredben a mitanni birodalom és Babilónia között az Amarna-korban, 1400 körül Asszíria mint ütköző állam szerepelt. Azonban egyik uralkodója, Adadnirari (1310—1281) szétrombolta a mitanniak biro-

dalmát. A legismertebb asszír uralkodónak, Asszurbanipalnak (668—627) érdeme az ágyagtáblákból álló hatalmas ninivei könyvtár megalapítása. Halála után Nabopalassar, kaid eredetű hadvezér uralmába kerítette Babilont, leigázta Asszíriát, feldúlta Ninivét (612) a médek királyának, Kyaxaresnek segítségével. A tőle alapított kaid (új babiloni) uralkodócsalád alatt Babilonra új fénykor virradt: újból Elő-Ázsia szellemi és politikai középpontja lett. Azonban az *új babiloni birodalom* még száz évet sem tudott megélni. 539-ben Cyrus (Kyros) perzsa király legyőzte és beolvasztotta birodalmába. Ezzel Babilónia önállósága véglegesen megszűnt. Mikor pedig Dárius székhelyét Babilóniából Szuzába tette át, ez a változás a városnak magának, Babilonnak sorsát pecsételte meg: jelentéktelenségbe süllyedt.

Szubartu.

Babilónia és Asszíria fajtörténetének nagyobbrészt Eickstedt felfogása nyomán összeállított fenti jellemzésével *megegyezik A. Ungnad* álláspontja. Szerinte az Elő-Ázsiában ma is honos előázsiai (armenid, taurid) fajnak évezredekkel ezelőtt élt elődjai az ősi Szubartu lakói voltak. A babiloniaktól (a szemita akkádoktól) *Szubartunak nevezett terület* az Eufrátesz és a Tigris alluviális földjétől északra fekvő (tulajdonképpen) Mezopotámiát és az ezt nyugatról, északról és keletről környező vidékeket foglalta magában. A szubareusok vagy szubariták, akik fajuk, nyelvük, kultúrájuk és politikai fejlődésük tekintetében a szomszéd népektől határozottan megkülönböztethetők, őslakói nemcsak Mezopotámiának, hanem az általuk lakott terület kelet felé a perzsa határhegységig, nyugat felé pedig a Földközi-tengerig (Ugarit) és azonkívül egészen Kappadócía belsejéig húzódott, északról viszont Armenia földje is hozzátartozott.

Elő-Ázsia *kultúrája* semmiképpen sem kizárólag a sumérek alkotása; ezeket megelőzően már Szubartunak fejlett, önálló kultúrája volt, amelynek csúcspontját a Teli Halaiban végzett ásatások tárják szemünk elé. Ennek a kultúrának kétségtelenül nagy része van Elő-Ázsia kultúrájának kifejlődésében. Nemcsak Asszíria köszönheti kultúrája nagy részét Szubartunak, amelynek területén feküdt az asszír birodalom középpontja, hanem jóval korábban Babilóniában is a kultúra első megindítói Ungnad szerint az előázsiai-szubareus fajú telepések voltak. Ezek népesítették be először tartós eredménnyel az Eufrátesz és a Tigris alluviális földjét, amint ez a tengerből kiemelkedett

és az emberi letelepülés számára alkalmassá vált. Ez a föld a tőle északra fekvő Szubartunak valósággal a kapujában feküdt; a szubareusoknak csak meg kellett indulniok a folyók irányát követve, hogy ezt a termékeny földet kezükbe vegyék.

A később ide benyomuló sumérság nem irtotta ki az *előázsiai-szubareus fajú őslakosságot*, hanem összekeveredett vele, úgyhogy az előázsiai típus továbbra is feltűnő módon észlelhető Babilónia ősi lakosságán.¹ Ehhez járult azután az *orientalid fajú szemiták* fokozatos beszüremkedése. A. Götze szerint is a Kr. e. harmadik évezred a szír-arab steppék nomádjainak Babilóniába történt benyomulása jegyében folyt le, aminek következtében sumérek és szemiták egymással összeolvadtak. A második évezred kezdetén viszont a két folyó közét északról és keletről övező hegyek népei indultak meg; népvándorlás-szerű hatalmas rajokban behatoltak a két folyó völgyébe. Ez a folyamat sajátos jelleget adott a Kr. e. második évezred Elő-Ázsiájának. Ezeket a sorozatos élénk néphullámokat északi fajú indogermánok vezették, akik mint uralkodórétég a másfajú bennszülött lakosságot leigázva és megszervezve, vele folytonosan újabb és újabb hódító hadjáratokra indultak.²

A második évezred kezdetén tűnik fel Szubartu lakosságára vonatkoztatva a *hurru* elnevezés, amelynek jelentése: szövetség, egyesülés. A hurrita szó tehát nem népnév, nem is földrajzi, hanem politikai fogalom: a második évezred elején az északi fajú árjától megszervezett előázsiai fajú szubareusok államszövetségének kifejezésére szolgál.³ Ilyen államalakulat volt a mitanni birodalom is: az északi fajú uralkodórétégtől vezetett mitanniak által leigázott és megszervezett, addig szétforgácsoltán élő szubareusoknak állama, amely a második évezred folyamán egy ideig hegemoniát gyakorolt a többi hurrita ország fölött.⁴

Ami *Asszíria* faji összetételét illeti, Eickstedt felfogásával megegyezően Ungnad szintén azt vallja, hogy Asszíriában előázsiai (armenid) fajú szubareus őslakosság keveredett össze az *orientalid fajú szemitákkal*.⁵ Az asszírek nemcsak kultúrájuk-

¹ A. Ungnad: Subartu. Berlin—Leipzig, 1936. 196.

² A. Götze: Hethiter, Churriter und Assyrer. Oslo, 1936. 26—39. — Ungnad: i. m.. 157.

³ Ungnad: i. m. 134—135, 162, 197.

⁴ Ungnad: i. m. 132, 135.

⁵ Ungnad: i. m. 176, 194. Megjegyzendő, hogy O. Reche Ungnad álláspontja szerint is túl egyszerűen látja a szemiták faji viszonyait, mikor őket egy fajhoz, a homo mediterraneus var. orientalishoz sorolja

ban köszönhetnek sokat Szubartunak, hanem ennek acélos emberanyaga tette lehetővé később is Asszíria folytonos megújulását, majd világhatalommá való kifejlődését.¹

(Ebert-féle Reallexikon der Vorgeschichte 5. kötetében). Eltekintve attól, hogy a szemiták eredeti fájának ez az elnevezése ma már elavult, kétségtelen, hogy a szemiták államokat alkotva az előázsiai fajú szubareus őslakossággal kereszteződtek.

¹Götze: i. m. 119, 128, 175.

IZRAEL.

Palesztina őslakossága.

Palesztina földjének faj története¹ lényegében megegyezik Babilónia faji mozgalmával. Ezért a zsidóság faji összetétele is nagyjában hasonló a babiloniakéhoz: Palesztina előázsiái fajú őslakossága is erős orientálid keveredésen ment keresztül.

Palesztina legrégebb lakója a *neandervölgyi* ember volt. A Genezáreti tó mellett (Tabgha), főképpen pedig a Karmel-hegy barlangjaiban találták meg leleteit. Azonban a későbbi lakosság faji összetételére a neandervölgyi embertípus nem volt hatással.² A ma élő fajok közül Palesztinában is Babilóniához hasonlóan a földközi faj képviselői jelentek meg először, de innen is kiszorította őket az *előázsiái* faj, maradványait pedig magába olvasztotta. Ezért a földközi faj «emlést érdemlő arányban az újkőkorszakon túl nem maradt fenn»³ Palesztinában.

Az armenoid lakosság idők folyamán több irányból ki volt téve idegen faji behatásoknak, túlsúlyát azonban ezek nem

¹ R. Kittel: Geschichte des Volkes Israel. Stuttgart, 1. kötet, 7. kiadás. 1932.; 2. kötet, 7. kiadás. 1925.; 3. kötet 1. része, 2. kiadás. 1927. 3. kötet 2. része, 2. kiadás. 1929. — A. Jirku: Geschichte des Volkes Israel. Leipzig, 1931. — E. Sellin: Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes. 2 kötet Leipzig, 1924—32. — B. Maisler: Untersuchungen zur altén Geschichte Syriens und Palastinas. Giessen, 1930. — S. Spinner: Herkunft, Entstehung und antiké Umwelt des hebräischen Volkes. Wien, 1933. — J. Wellhau&en: Israelitische und jüdische Geschichte. Berlin, 1914. 7. kiadás. — E. Auerbach: Wüste und Gelobtes Land. Geschichte Israels von den Anfängen bis zum Tode Salomos. Berlin, 1932. — FI. Petrie: Palestine and Israel. London, 1934. — J. Benzinger: Hebräische Archaologie. Leipzig, 1927. 3. kiadás. — H. F. K. Günther: Rassenkunde des jüdischen Volkes. München, 1931. 2. kiadás. — G. Kittel: Die historischen Voraussetzungen der jüdischen Rassenmischung. Hamburg, 1939. — R. Köppel: Zur Urgeschichte Palestinas. Rom, 1937 (Scripta Pont. Inst. Bibl.).

² Eickstedt: i. m. 307, 347, 415.

³ H. F. K. Günther: Rassenkunde des jüdischen Volkes. München, 1931. 2. kiadás. 41.

tudták megdönteni. *A bibliai korban is* Palesztina népességének faji alapját az orientálid fajjal keveredett előázsiai faj alkotta.¹ Eickstedtnek ezt az álláspontját Ungnad is megerősíti.²

A harmadik évezred közepe táján Palesztinában is megtalálható a *megalitkultúra*. Elterjesztőit az őstörténészek közül egyesek³ indogermánoknak tekintik. Ez a nézet azonban nem fogadható el, mert a harmadik évezred legvégén jelentek meg először az indogermánok Elő-Ázsiában. Csak a cromagnoni és a földközi faj jöhetne számításba. Azonban egyik fajnak sem lehet kimutatni számbavehető hatását Palesztinában az akkori lakosságon, ellentétben Egyiptommal, ahol ugyanakkor e két faj keveredése megtalálható.⁴ Ezért állítható, hogy Palesztina virágzó (5300 dolmen!) megalitkultúrája inkább eszme-, mint népvándorlás következménye.⁵ Hordozója a bennszülött arme-noid népesség volt, amely a negyedik évezredben vagy előtte is már megjelenhetett Palesztinában Babilóniához hasonlóan.⁶

Ahogy az orientálid faj a negyedik évezredtől kezdve beszivárgott Babilóniába, éppúgy Palesztinában is lejátszódott ez a folyamat. A harmadik évezred közepe felé⁷ már nagyobb tömegű szemita hullám érkezett Szíriába és egészen a tengerpartig nyomult. Ez az ú. n. amorrita-kanaánita vándorlás. Günther az amorritákban némi északi fajú keveredést próbál⁸ kimutatni. Állítása azonban megdől azon a tényen, hogy az indogermánok Elő-Ázsiában pár száz évvel később tűntek csak fel.

Palesztina faji viszonyai a Kr. e. második évezredben.

Nagyjelentőségű esemény Palesztina további történetére a *hikszoszok* betörése. A legújabb időkig sűrű homály fedte származásukat. Ma már annyit tudunk, hogy túlnyomóan előázsiai fajúak⁹ voltak mitanni vezetés alatt. Mivel a mitanni felső-

¹ Eickstedt: i. m. 169.

² A. Ungnad: Subartu. Berlin—Leipzig, 1936. 194.

³ F. Wilke: Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa. Leipzig, 1923.

⁴ Eickstedt: i. m. 324.

⁵ C. Watzinger: Denkmäler Palestinas, Eine Einführung in die Archäologie des Heiligen Landes. Leipzig, 1933. 1. kötet. 22.

⁶ Eickstedt: i. m. 316.

⁷ Menghin: i. m. 549.

⁸ Günther: i. m. 54—58.

⁹ Ungnad: i. m. 161. Ungnad szerint a hikszoszok árijáktól vezetett előázsiai fajú szubareusok voltak.

rétegben indogermán elemeket meg tudunk állapítani, feltételezhető, hogy kevés északi vér is folyt a hikszoszok ereiben. A hikszoszok vitték Egyiptomba az indogermánok jellegzetes állatját, a lovat.¹ Palesztinát 2000 körül foglalták el, majdpedig a fennhatóságuk alá vont *szemita törzsekkel* együtt Egyiptomba betörték és ott a 18—16. században uralkodtak. Erőszakos uralmukat a tizennyolcadik egyiptomi uralkodóház egyik tagja, Amosis valószínűleg Kréta támogatásával törte meg (1580). A hikszoszok betörése nagy fordulatot idézett elő Egyiptomban. Az addig békés földművelő nép a hikszoszok embertelen uralkodásának hatása alatt harcias hódító állammá lett. Az egyiptomiak legelőször magukon a hikszoszokon próbálták ki hadierőjüket. Lépésről-lépésre kiszorították Alsó-Egyiptom kíméletlen zsarnokait és egész Szíriáig üldözték őket. Mindent, ami a hikszoszokra emlékeztetett, elpusztítottak; ezért tudunk ma oly keveset a világtörténelem legnagyobb rablódhadjáratát megszervező, fáraó-sírokat kifosztó hikszoszok nyelvéről, műveltségéről és származásáról. I. Thutmosis (1557—1501) és III. Thutmosis (1481—1450) alatt egyiptomiak uralma alá került egész Palesztina, Szíria az Eufráteszig. Azonban hatalmukat Palesztinában nemsokára megingatták az északraól lefelé nyomuló hetiták.

Túlnyomóan előázsiai fajúak voltak a *hetiták*.² Günther szerint nagyobb mennyiségű északi vért is vettek fel, amire Günther a hetita nyelv indogermán jellegéből következtet.³ Mivel a faj és nyelv között nincs mindig kizárólagos vonatkozás, azért nyelvi érvek nem lehetnek döntők valamely nép fajiségának meghatározására. A hetiták kisázsiai birodalmában a legkülönbözőbb nyelveket beszélték. Maga a keverék hetita nyelv szerkezetét tekintve kétségtelenül indogermán; szókinccse azonban legnagyobb részben más (kaukázusi) forrásokból származik.⁴ Valószínű, hogy a hetitákat indogermán uralkodóréteg szervezte meg és tette Kis-Ázsiában a második évezred folyamán nagyhatalommá. Ezért az armenoid hetita népben feltétlenül volt északi vér is. Ungnad szerint a hetita birodalom keleti fele

¹ Eickstedt: i. m. 317—318.

² Eickstedt: i. m. 168,164. — E. Fischer: Anthropologie. Leipzig, 1923. 170. — E. Meyer: Reich und Kultur der Chetiter. Berlin, 1914. — A. Götze: Das Hethiterreich. Heidelberg, 1928. — A. E. Cowley: The Hittites. London, 1920. — A. Ungnad: Subartu. Berlin—Leipzig, 1936. 175—176, 199.

³ Günther: i. m. 50—54.

⁴ Güntert: i. m. 21. — E. H. Sturtevant: A comparative Grammar of the Hittite Language. 1933.

feltétlenül előázsiai fajú volt. Itt ugyanis a hetita uralom nagy területeken előázsiai fajú szubareus őslakosságra terjedt ki.¹

Történetükről a mai Boghazköiben (Kis-Ázsia; Ankarától keletre) egykori fővárosuk: Hattusa helyén 1905/7-ben kiásott agyagtáblákból álló könyvtárak nyújt felvilágosítást. Ez a könyvtár templomi levéltárból, az 1300 körüli időkből származik. A hetiták 2000 körül tűntek fel először. Eredeti hazájuk Kappadócia. A második évezred első felében — egyidőben és okozati összefüggésben a hikszoszok egyiptomi betörésével — elfoglalták Babilóniai, az amorrita Hammurabi-uralkodóháznak véget vetettek. Babilónia meghódítása után azonban lassanként visszahúzódtak Kis-Ázsiába. Utánuk pedig a szintén idogermán kassziták hatszáz éven keresztül uralkodtak Babilóniában. 1200 körül hirtelen eltűnt a hetita nagyhatalom. Indogermán népek (égéi vándorlás!) törtek be ebben az időben Kis-Ázsiába és a hetita uralmat megdöntötték. Végülis II. Szargon 717-ben a karkemisi csata után teljesen megszüntette a hetiták birodalmát.

Az *egyiptomiak* hatalmát a hikszoszoknak Egyiptomból történt kiűzése óta Palesztina még évszázadokig érezte. Főképpen a megiddoi csata (1479) szilárdította meg Egyiptom hatalmát Palesztina földjén. Hetiták és egyiptomiak századokon keresztül küzdöttek egymással, miközben Palesztina az egyiptomi sereg számára felvonulási terepül szolgált. Végülis 1290 körül az Orontesz-nél vívott és eldöntetlenül végződött csata után a hetiták és az egyiptomiak békét kötöttek. Később azonban Egyiptom hatalma egyre erősödött Palesztinában, a hetitáké viszont Szíriában.

A *mitanniak* birodalma a második évezred közepe táján, az Amarna-korban, 1400 körül szintén érezte hatalmát és befolyását nemcsak Asszíriában, hanem Szíriában és Palesztinában is. A 15—14. században megírt és Tell-el-Amarnában (Egyiptom) feltalált levelek Szíriának és Palesztinának számos mitanni eredetű kissejtelméről tesznek bizonyosságot. A hetitákhoz hasonlóan a mitanniak is indogermán uralkodórétegtől kormányzott előázsiai fajú nép voltak.²

Az egyiptomiak hatása Palesztina faji összetételére egyrészt nem tekinthető jelentősnek. Másrészt pedig kevés negroid behatástól eltekintve, idegen faji elemeket nem adott hozzá Palesztina addigi faji összetételéhez. Egyiptom ugyanis a második évezredben már túlnyomóan orientálid fajú volt.³

¹ Ungnad: i. m. 176, 199.

² Eickstedt: i. m. 168. — Ungnad: i. m. 135.

³ Eickstedt: i. m. 323 skk.

Az izraeliták beköltözése.

Az orientális faj emberanyaga nem fogyott el, hanem folytonosan megismétlődő hódításokra indult. Egyik raja a kanaániták. Valószínűleg legelőször az amorriták után a harmadik évezred második felében jelentek meg dél felől Palesztinában. Déli részén telepedtek meg. Saját hagyományuk szerint (Herodotos 7.89) a Vörös-tenger mellől jöttek. Egy részük a Földközi-tenger partján egészen az Eleutheros: a mai Nahr el-Kebir folyó torkolatáig nyúló sávot választotta lakóhelyül. Ezeket a törzseket nevezték később föníciaiaknak.

A szemita néptenger egymást követő hullámai közé tartoznak a *khaborik* (= átmenők) is.¹ Belőlük származtak később valószínűleg az Ószövetség héberjei.² Délfelől nyomultak Kánaán felé és 1200 előtti évtizedekben (Menephta fáraó uralkodása idején, 1220 körül) elfoglalták azt. Némi néger vért is hoztak magukkal Egyiptomból, ahol a hikszoszok idején jól ment dolguk, de a hikszoszok kiűzése után elnyomottakká lettek.

Már I. Sethos (1308—1298) és II. Ramses (1298—1232) alatt említés történik arról, hogy Palesztina északnyugati részében van Aszer földje. Vájjon Aszer azonos az egyik zsidó törzsnévvel, Áser-rel, vagy talán Izra(el) névvel? E szerint tehát a Babilóniából Kánaánba bevándorolt Ábrahámnak ivadékai közül egy rész nem ment Egyiptomba. A *khaborikkal* szokás kapcsolatba hozni az aperu-kat, akiket Egyiptomban lakó népként említik a II. Ramses, III. Ramses (1198—1167) és IV. Ramses (1160 körül) uralkodása idejéből származó egyiptomi feliratok. Így tehát úgy látszik, hogy nem minden aperu vándorolt ki Mózessel Egyiptomból.³

Kánaán elfoglalása után a hódítók lassankint összeolvadtak a legyőzött rokon törzsekkel és a hetitákkal (Mózes I. 10, 15; 23, 3; Kir. III. 9 és 11). Mivel a héberék is orientális fajúak

¹ Eickstedt: i. m. 325. — A. Götze: Hethiter, Churriter und Assyrer. Oslo, 1936. 162.

² A. Jirku: Die Wanderungen der Hebraer im dritten und zweiten vorchristlichen Jahrtausend. Leipzig, 1924. — A. Alt: Die Landnahme der Israeliten in Palastina. Leipzig, 1925. — F. Nötscher: Kanaan vor der israeliUschen Einwanderung, Theologie und Glaube. 1926 (18. k.), 535—547. — F. Schmidtke: Die Einwanderung Israels in Kanaan. Breslau, 1933. — A *khabori-k* létezéséről a 3. és 2. évezredben babiloni, hetita és kanaánita (Tell-el-Amarna) ékiratos emlékek tudnak.

³ F. Feldmann: Geschichte der Offenbarung des Alten Testaments bis zum Babylonischen Exil. Bonn, 1930. 3. kiadás. 54.

voltak, bevándorlásuk Kánaán lakosságának faji összetételén nem változtatott lényegesen.

A héberekkal egyidőben vándoroltak be a *filiszteusok*.¹ Mint érdekesség említhető meg, hogy a Palesztina elnevezés éppen a zsidók ellenségeinek, a filiszteusoknak nevéből származik. Őshazájuk valahol az Égei-tenger partján feküdt. A palesztinai partok mentén telepedtek le. További terjeszkedésük megakadályozása végett az izraeliták véres harcokat vívtak velük. Dávid végülis legyőzte őket, de úgy látszik, hogy a következő időben békés úton mégis csak beszivárogtak Palesztina földjére.

A filiszteusok és az izraeliták harca politikai szempontból íptos, fajilag azonban jelentőség nélküli. A filiszteusok ugyanis, bár eredetileg indogermánok voltak, de Palesztinába mint északi fajú vérrel kevert, túlnyomóan orientálid fajú nép vándoroltak be. Günther szerint a filiszteusokkal való összeolvadás a héberek számára nem jelentett számbavehető eltolódást faji összetételükben, mivel mindkét keverék nép valószínűleg ugyanazoknak a fajoknak összetételéből állott. Különbség közöttük csak annyiban volt, hogy a filiszteusokban az északi faj elemei hihetőleg jóval nagyobb arányban fordultak elő, mint a héberekben. Legfeljebb a két nép keveredése folytán az északi elem aránya kissé emelkedett a héber népben.²

Összefoglalóan megállapítható, hogy Palesztina lakossága a 13. századtól kezdve — eltekintve a kisebb jelentőségű északi (hikszosz, hetita, mitanni, filiszteus hatás) és negroid (egyiptomi hatás) elemektől — előázsiai fajú volt, amihez azonban nagymérvű orientálid vérkeveredés járult.

¹ E. Staehelin: Die Philister. Basel, 1918. — R. A. S. Macalister: The Philistines. London, 1914. — Schuchhardt: i. m. 263.

² Günther: i. m. 141. — Egyébként Günther a zsidóságban az északi fajnak arányáról más véleményen van, mint ahogy mi ismertettük Palesztina faj történetét. (Lásd Günther: i. m. 105., 107.)

KÍNA.

Kína és a Japán faj történetét Eickstedt csak vázlatosan közli. Mivel az eddigi kutatások eredményei még csak nagy vonásokban vetítik elénk a két hatalmas keletázsiai kultúrnép faji mozgalmainak lefolyását, ezért meg kell elégednünk faj-történetüknek rövid és vázlatos feltárásával.

A történelem homályából Kr. e. 2000 körül kiemelkedett kínai nép¹ Észak-Kína termékeny síkságain, a két hatalmas folyó: a Hoangho és Jangcekiang vidékén földműveléssel foglalkozott. Ezt lehetővé tette a végeletatlan löszterületeknek gazdag termékenysége. Amint egy régi kínai krónika mondja: «a tengertől keleten egészen a futóhomokig nyugaton» (Gobisivatag) elterülő löszmezőkön szaporodott el a *szinid* faj, a keletázsiai földművelő kultúra hordozója. A második évezred vége felé szűk lett a hatalmas löszterület a már kulturális szempontból is kiváló fajnak és ezért dél felé nyomult, ahol beleütközött a vele fajilag rokon, de régi europid maradványokkal való keveredésen keresztülment tai és miao délkínai törzsekbe, Kína legnagyobb ellenségeibe. Ezek mellett Dél-Kínában felbukkantak még az Észak-Kínában nagyobbbrészt már a szinidek közé felszívódott, de köztük végleg meg nem semmisült *palemongolidok* is. A szinidek a palemongolidokat részint kiszorították lakóhelyükről, részint velük összeolvadtak.

¹ D. L. H. Buxton: China, The land and the people. Oxford, 1929. — E. Erkes: China. Gotha, 1919. — F. v. Richthofen: China. Berlin, 1877—1912. 4 kötet. — K. S. Latourette: The Chinese, Their history and Culture. 2 kötet. New-York, 1934. — A. Conrady: Geschichte Chinas. 1910. — A. Forke: Geschichte des chinesischen Kulturkreises. 1927. — Chi Li: The formation of the Chinese people, an anthropological inquiry. Cambridge, 1928. — A. Forke: Die Völker Chinas. Berlin, 1907. — U. a.: Der Ursprung der Chinesen. Hamburg, 1925. — D. Black: Humán skeletal remains of Shao Kuo T'üii and Jang Shao. Peking, 1925. — Matthias Hermann S. V. D.: Chinas Ursprung, Yenchowfu (China). 1935. — W. Koppers: Die Frage des Mutterrechts und Totemismus im alten China. Anthropos, 1930 (25. k.). — A. Rosthorh: Geschichte Chinas, Hartmanns Weltgeschichte. Stuttgart, 1923.

A *délkínaiak* europid alkotóeleme valószínűleg az *ajnök* rokonaitól származik, akik Szibériából a Baikál-kapun keresztül jöttek az Amur-folyó vidékére és Mandzsúriába, innen pedig mindenekelőtt Japán szigeteire, de e mellett még *dél felé*, Kínába is beszivárogtak. A szinidek száma nem lehetett igen nagy a paleomongolidok között, mert itt faji hatásuk manapság csekély. A kínai birodalomnak három és félezeréves történetén keresztül politikai és kulturális szempontból a rendkívül tehetséges szinid faj volt a képviselője. Az új Kína lakosságának zöme ma is ide tartozik, főképpen Észak-Kínában, míg Délen nagyobbrészt paleomongolidok laktak.¹

Észak-Kína lakosságát is érte a történelem hajnalán *europid* faji és kulturális hatás. Kr. e. 3000-től kezdődően az europid faj óknak keletre vetődött kulturális elemeit tartalmazó jang-sao-kultúra virágzott a Hoangho könyökben: Sanszi, Szenszi tartományokban és egészen a délmandzsúriai határig. Agyagművészete rokonságban állott Anau és Szuzsa, továbbá az ukrániai Tripolje agyagművészétével, főképpen csigavonalú, tekergőző díszítményekben és edényformákban.² Az europid fajkörnek ezt a kulturális hatását a *turáni faj*³ közvetítette Kínába a Tiensan-hegységen, majd a Tarim-medencén át, a jümönn-kapun keresztül. A turániak némi északi fajú vérell kerestezetten szivárogtak be Kínába. E faji hatás a szinideket átjárta ugyan fajilag, azonban a turániak a később hasonlóképpen Észak-Kínába nyomult tungidok sorsára jutottak: eltűntek a szinidek milliós tömegeiben.⁴ A turáni fajt Eickstedt az europid fajkörhöz számítja, mások viszont, mint Menghin, a mongolid fajkörhöz sorolják. Mivel a két faj kör ütközőpontján feküdt őshazája (Tiensan és Altaj hegység), azért kialakulásában mindkét fajkörnek szerepe volt. Így tehát a Kínába beszivárgott turániak faji hatása nem nevezhető egyszerűen europid besugárzásnak, bár kétségtelen, hogy a szinid faj elsősorban éppen tőlük szerezte az europid fajkörre emlékeztető vonásait. A turániaktól, közvetített kulturális hatás sem tekinthető oly mértékűnek, hogy el lehetne vitatni az önállóságot a kínai kultúrától, amely kétségtelenül lényegében egészen sajátos jelenség. A turániaktól és turáni-északi keverék-néphullámoktól előidézett legjelentősebb változás az ősi Kína *anyajogú* társadalmi rendszeré-

¹ Eickstedt: i. m., 202—203, 292, 197.

² Menghin: i. m., 289—291. — Eickstedt: i. m. 295, 278—9.

³ J. J. M. de Groot: Die Hunnen der vorchristlichen Zeit (Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens. 2 k.). Berlin—Leipzig, 1921.

⁴ Eickstedt: i. m. 283, 278; v. ö. 296.

nek megszüntetése, ami valószínűleg a második évezred elején történt meg.¹ Akkor vezették be az egynejű házasságot, míg előzetesen Kínában «az emberek csak anyjukat ismerték».²

Kína fajtörténete tehát vallástörténeti szempontból azt mutatja, hogy a kínai nép a birodalmi vallás, a konfucianizmus és taoizmus korában túlnyomóan szinid fajú volt.³ Dél-Kínában inkább a palemongolid faji elem uralkodott. Azonban elsősorban Észak-Kína, a kulturális szempontból is vezetőszerepet játszó szindek földje volt a vallási mozgalmak súlypontja.

¹Eickstedt: i. m. 294, 310.

² W. Koppers: Tungusen und Miao. Ein Beitrag zur Frage der Komplexität der altchinesischen Kultur, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft. Wien, 1930 (60. k.), 306—319. — W. Schmidt und W. Koppers: Völker und Kulturen. Regensburg, 1924. — W. Koppers: Zur Frage des Mutterrechts und des Totemismus im alten China. Anthropos, 1930 (25. k.), 981—1002.

³ Ch. M. Schröder: i. m. 118.

JAPÁN.

Felületes szemlélet hajlandó volna Kína és Japán¹ népének faji összetételét hasonlónak látni. Pedig nem lényegtelen a közöttük fennálló különbség.

Japán legősibb lakosságának az *ajnök*² tekinthetők. Mint már említettük, az europid fajkörnek ezt a legkeletibb ágát Észak-Szibériából a tunguzoknak délről történt felnyomulása dobta keletre.

A *szinidck* már ősidóktól fogva Kínából bevándoroltak Japán szigetvilágába és összekeveredtek az ajnökkel. Később ugyancsak az Észak-Kínából kiindult és Dél-Kína felé irányult szinid nyomás következtében a japán szigetekre délfelől beszivárogtak a *palemongolidok*, majd lassanként egészen ellepték Japánt. Az ajnök e miatt egyreinkább észak felé húzódtak vissza (főképpen Jesszo és Szahalin szigetére). Azonban már kezdetben jelentős arányban hozzájárultak a japán nép faji jellegének kialakításához. Ugyanez áll a szinidekről is. De manapság már ezek elsősorban a felsőbb társadalmi osztályokban vannak képviselve.³

Kínához hasonlóan Japánt is érte *europid kulturális halas*. Az ószibériai agyagművesség vándorútja az ősi Japánba is elért, sőt primitív kőbalta-formákban Japánnak Babilonnal is van kapcsolata.⁴

Attól az időtől kezdve, hogy a japán nép foghatóbb alakban feltűnik, vagyis a Kr. e. második évezred végétől egészen időszámításunk kezdetéig — tehát vallástörténetileg szólva az őssinto idején — a japán nép fő alkotóeleme a palemongolid faj volt, amelyhez jelentős ainuid és szinid vérkeveredés járult.⁵

¹ N. G. Munro: Prehistoric Japan. Yokohama, 1908. — Hisho Saito: Geschichte Japans. Berlin, 1912. — O. Nachod: Geschichte von Japan. 2 kötet. Leipzig, 1906—1930. — Koziki: Aelteste japanische Reichsgeschichte. Berlin, 1940. fordítás.

² L. Sternberg: The Ainu-Problem. Anthropos, 1932 (27. k.), 755—799.

³ Eickstedt: i. m. 213.

⁴ Menghin: i. m. 294. — Eickstedt: i. m. 295.

⁵ Ch. M. Schröder: i. m. 118.

NEGYEDIK RÉSZ.

**EURÁZIA
FŐBB KULTÚRNÉPEINEK
VALLÁSTÖRTÉNETE.**

A VALLÁSOK TÖRTÉNETÉNEK ISMERTETÉSÉBEN ALKALMAZOTT VEZÉRELVEK.

Eurázia főbb kultúrnépeinek fajtörténeti vizsgálata a következő eredménnyel zárult.

Az indek a Védák korában, majd a Brahmana-korban és az Upanisadok idején túlnyomóan északi fajúak voltak. Az irániak Zarathustra előtt és után az első achemenidák uralkodásáig túlnyomóan az északi fajhoz tartoztak. A görögöket Homeros eposzainak keletkezéskor és Hellász műveltségének virágbaborulásakor szintén nagy fokban az északi faj jellemezte, a rómaiakat is hasonlóképpen a Kr. e. első század közepéig.

A babiloni és a zsidó nép faji alapját az armenid (elő-ázsiai) faj alkotta; hozzá azonban mindkét népnél erős orientálid (szemita) fajú vérkeveredés járult.

A kínaiak az államvallás, a konfucianizmus és a taoizmus idején túlnyomóan a színid faj kötelékébe tartoztak. A japán nép jellegét viszont az ős-sinto korában fajkeveredés adta meg; ebben az alapot a palemongolid faj szolgáltatta erős színid és észrevehető ajnó kereszteződéssel. Mivel azonban a palemongolid faj főképpen Dél-Kína lakosságában is jelentős mértékben előfordult, azért a két keletázsiai nép faji összetételét, ha nem is tekinthetjük nagy fokban azonosnak, mégis hasonló alkotóelemekből állónak kell mondanunk.

A fajtörténet útmutatása nyomán tehát *végeredményként* kitűnt, hogy a kínai és a japán nép hasonló faji elemekből állott» a babiloniakat és a zsidókat nagy fokban azonos faji összetétel jellemezte, az indogermánok pedig történelmük bizonyos korszakában túlnyomóan vagy nagy mértékben északi fajúak voltak.

Itt most *az a feladat* merül fel, hogy ismertessük ezeknek a népeknek történelme során, illetve az indogermán népeknél történelmüknek az északi fajtól meghatározott korszaka idején

kialakult vallási helyzetét. E végből az egyes népek vallási képének megrajzolásakor nem lehet célunk, hogy a szóba kerülő vallásoknak *egész* történelmét feltárjuk teljes terjedelmében részletekbe menő, kimerítő ismertetéssel. Nem volna ennek értelme feladatunk megoldása végett. Ezért a nagy fokban vagy túlnyomóan azonos fajiságú, illetve a nagy mértékben hasonló faji összetételű népek vallásának csak *azt a korszakát* tárgyaljuk, amelyben a fajrokonság egy-egy népcsalád tagjai között kimutatható volt. Csak ilyen alapon lehet ugyanis a vallás és a faj között fennálló állítólagos kapcsolatot megkeresni. Közlebbtről: amikor idővel az eredetileg rokonfajú indogermán népek fajisága idegenfajú népelemek felszívásával lényegesen megváltozott vagy meg is szűnt, nem jogosult már attól a kortól kezdődően a rokonnyelvű, de eltérő fajiságú indogermán népek vallásának *faji alapon* történő vizsgálata — összehasonlítás céljából, a vallás és a faj viszonyának kikutatása végett.

Egyébként az egyes vallások történetének kibogozásakor törekvésünk az illető vallás *eredeti* eszmevilágának kidomborítása. Ahol azonban idegen vallási képzetek kerültek beleje és adopcio útján meghonosodtak, ezt a tényt is külön megemlítjük, ha erről biztos tudomás szerezhető.

A vallások jellemzésében szemünk előtt tartjuk Heiler figyelmeztetését: «Egy vallást nem elfajulásának jelenségein keresztül, hanem legmagasztosabb és legmélyebb gondolatainak tükrében kell megítélnünk».¹ Nem lehet az sem feladatunk, hogy feltárjuk a mítoszok ágas-bogas szövedékét, jelentéktelen és bonyolult istentiszteleti szabályok minden csínját-bínját, a vallástörténeti kutatáshoz csak segédeszközül szolgáló filológia részletkérdéseinek adathalmazát. Messzire vezetne az ilyen munkamódszer és csak fölöslegesen megduzzasztaná a tárgyalás anyagát. E helyett az egyes vallások *lényegét, alapvonásait* igyekezünk megrajzolni a mellékes jelentőségű mozzanatok elhagyásával. Egy-egy vallás lényegén természetesen nemcsak teológiai tanrendszerének rövid foglatát értjük, hanem ezen belül még a vallás vezérgondolatait, központi eszméit, magvát, magának a vallásnak *igazi lelkét, szívverését*, megkülönböztető sajátosságát.

¹ F. Heiler: Die Mission des Christentums in Indien. Gothá, 1931. 14.

INDIA.

Szentkönyvek.

Az ind vallás¹ legrégebb alakja a Védák vallása. A véda szó eredeti jelentősége «tudás» (veda, videó). A Védák négy gyűjteményből állanak: 1. Rigvéda, a «versek tudása», a legrégebb rész, 1028 himnusz gyűjteménye. 2. Száma véda, a «dallamok tudása», a papok énekkönyve. 3. Jadzsurvéda, az áldozati szövegek tudása, szertartáskönyv. 4. Atharvavéda, varázsszertartások szövegének könyve. A Védák keletkezésének kora bizonytalan. Valószínűleg Kr. e. 1500-ban már megvoltak. Nyelvük szanszkrit. Terjedelmük a bibliának kb. ötszöröse. Güntert a Rigvéda legrégebb himnuszainak keletkezését a Kr. e. 2. évezred első felére teszi, amikor az ind nép még a tulajdonképpen India küszöbén állott az Indus-folyó vidékén.²

A Védák himnuszgyűjteményéhez csatlakozik mint prózában írt magyarázat és összefoglalás a Brahmanák, azonkívül az Aranjakák (erdei könyvek), vagy Upanisadok (ülések) és

¹ A. Barth: Les religions de l'Inde. Paris, 1914. 2 kötet. — E. W. Hopkins: The religions of India. Boston, 1895. — H. Jacobi: Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern und deren Beweise für das Dasein Gottes. Bonn—Leipzig, 1923. — Sten Konow: Die Inder. Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte. Tübingen, 1925. 2. kötet, 1—198. — O. Strauss: Indische Philosophie. München, 1925. — A. B. Keith: The religion of the Vedas and Upanisads. Cambridge, 1925. — H. Oldenberg: Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brahmanatexte. Göttingen, 1919. — A. Hillebrandt: Vedische Mythologie. Breslau, 1927—1929. 2. kiadás. 2 kötet. — H. Oldenberg: Die Religion des Veda. Stuttgart—Berlin, 1917. 2. kiadás. — R. Ottó: Gottheit und Gottheiten der Arier. Giessen, 1932. — P. Deussen: Philosophie der Upanishads. Leipzig, 1899. — P. Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1922. 2 kötet. Fordítások: K. F. Geldner: Der Rigvéda. Göttingen—Leipzig, 1923. — Fr. Rückert: Atharvavéda. Hannover, 1923. — A. Hillebrandt: Aus Brahmanas und Upanishaden. Jena, 1921. — P. Deussen: Sechzig Upanishad's des Veda. Leipzig, 1921. 3. kiadás.

² H. Güntert: Der Ursprung der Germanén. Heidelberg, 1934. 16.

Szutrák (vezérfonal, emlékeztető mondások) hittudományi és bölcséleti tárgyú irodalma.

A Védák vallásának legfontosabb és legősibb forrása a Rigvéda. Sok ellenmondástól tarkított, száraz és sok helyütt homályos szövegéből élénk tárul az ősi indek sokistenhitű, optimista vallása.

A Védák és a rajtuk alapuló további vallási irodalom jelzi az indek vallástörténetének két főkorszakát: a vedizmust és a brahmanizmust.

A Védák vallása.

A védavallást elsősorban a népes istensereg jellemzi. Az istenek száma 33; az ég, levegő és föld szférájában 11—11-es így a mindenségben összesen 33 isten helyezkedik el. Ám e 33 isten nem sorolható fel, mert az egyiknek alakját nehéz elhatárolni a másiktól: gyakran egymásbaolvadnak. Az istenek szilárdan megállapított rendszerének hiánya ellenére határozott vonásokkal tűnnek fel a főistenek: Agni, Indra és Varuna.

A Védákban jelentéktelen szerep jut a devák (istenek; deva a div, fénylő tőből származik) fénylő égben székelő atyjának, *Dyauspitarnak*.

A Védák istenei egyrészt az áldozattal összefüggő spekulációkból keletkeztek, de nagyjából természetesi jelenségek megszemélyesítései. Nevük is ezt mutatja. Pl. Usasz (hajnalpír).

A legtöbb himnusz *Agni-nák*, a tűzistennek (v. ö. latin ignis) személyéhez szól. A tűz égi eredetű, napban székelő isteni lény; napsugár és villám alakjában összeköti az ég és föld szféráját. Ezért Agni mint a szférákat összekötő elem az ég és a föld között, az istenek és az emberek között követ és közvetítő. Mint áldozati tűz az emberek áldozati adományát és imáját az istenek elé viszi. Az isteneket pedig levezeti a földre az áldozati lakomának elköltésére és a növényi eredetű áldozati italnak, a szórának elfogyasztására. Agni egyben a házi tűzhelynek és így a családi jólétnek és gyermekáldásnak istene. Másodsorban pedig mint az áldozati tűz istene a varázsszavak és a bölcsesség ura is egyúttal.

A másik, sokszor megénekelte isten *Indra*, a harcos. Eredetileg a zivatar és az eső istene volt. Az Indiába benyomuló árjak a háború istenének tették meg Indrát, aki legyőzi Vritrát («ellenség»), a folyókat elzáró kígyóalakú szörnyet és ezáltal a folyóvizet megnyitja az ország számára. Feltételezhető, hogy Indra és Vritra küzdelme az India sötétbőrű őslakóit legyőző árjak diadalát jelképezi. — Míg Agni a papok istene,

addig India elsősorban a fejedelmeké és harcosoké. A szómat igen kedveli.

, A két említett istennél is jelentősebb *Varuna* (és a vele rokon *Mitra*). Mindent tud, ismeri a felhők, szelek és az emberek útját. Semmi sem maradhat előtte elrejtve. Alakja messze kimagaslik az erkölcsileg eléggé közömbös jellegű isteni sokadalomból. Az igaz Isten magasztos vonásai megvannak benne. Indrával ellentétben fenséges nyugalom ömlik el alakján. Ő az őrzője a világ szilárd rendjének, a ritának. Etikai jelentősége abban áll, hogy mint bíró büntet és a bűnbánónak irgalmaz.

Az embernek a *ritához* kell igazodnia cselekedeteiben, hogy megállhassori *Varuna* előtt. A rita szerint kell lefolynia egyaránt a nagyvilág és a kisvilág: a lélek életének. A rita tehát világtörvény és erkölcsi törvény is egyben. A *Varuna*-tisztelethez kapcsolódik a túlvilági életnek, a személyes halhatatlanságnak hite.

Az istenek és az emberek között a viszony barátságos-optimista. A Védák korának kultusza imádságból és az egyre nagyobb szerepet betöltő *áldozatból* állott. Az áldozat következményeképp az istenek és emberek egyformán jól járnak. Az istenek jóllaknak, megerősödnek a lakomától, néha megrészegednek a szoma-italtól; az emberek pedig a *do ut des* elvén alapuló áldozat nyújtás révén elnyerik a kívánt földi jókat (lovakat, teheneket, gyermekáldást). A Védák vallásában egyképpen előfordult a véres áldozat (szarvasmarhák, bárányok, kecskék, lovak) és vér nélküli áldozat (tej, vaj, rizs). Italáldozatként szerepelt a szoma. Az áldozatbemutató színhelyeül fűvel benőtt térség szolgált, ahol tűz lángolt. Kezdetben a családfő mutatta be az áldozatot, de később egyre inkább a papok, a brahmánok, akik külön kasztot alkottak.

Brahmanizmus.

A harcok megszűntével a vezetőszeret a hősköztől a papok vették át, akiknek hatalma mindegyre növekedett. A Védák természetvallása helyébe következett a Brahmanák külsőséges és aprólékos *áldozatvallása*. Míg a Védá-himnuszok keletkezésének helye India északnyugati része, addig a Brahmanáké Észak-India közepe (Gangesz völgye). A Brahmanák az áldozati szertartások végnélküli fejtegetései. A vedizmus népvallás volt, a *brahmanizmus* kimondottan *papi vallás*, amely az ind;vallás előző fejlődésfokával szemben hanyatlást jelent. Természetesen a Védák vallását és a brahmanizmust élesen

szétválasztani nem lehet, hisz megszakítás nélkül való átmenet, fokozatos alakulás köti össze a két vallásformát. Már a *Rigvédában* megtaláljuk a külön kasztta tömörült, apáról fiúra szálló papirendet. Majdpedig egyrejobban előtérbe nyomul az *áldozatnak* és az áldozatot kísérő imának, szónak (brahman) *rendkívüli jelentősége*. A hangsúly a vedizmus és brahmanizmus közötti átmenet fokán nem a kultuszcselekményt kísérő belső lelkiütemen van már, hanem az áldozat külső szertartásán, amelynek hatása a legkisebb részletekig pontosan előírt szabályok megtartásától függ.

Az áldozat és a papság jelentőségének emelkedésével egyreinkább homályosodik és háttérbe szorul a Védák isteneinek hatalma. Az áldozat mindenható erejében rejlik a lét titka, a világ tulajdonképpen és egyedüli értelme; tőle függnének az istenek is. A *kultuszcselekmény isteniése* a mágia nagyarányú felburjánzását eredményezte. A *Rigvédában* az istenektől függnének az emberek, a brahmanizmusban fordítva van a helyzet. A varázsformulákat mondó és varázsfogásokat végrehajtó brahman hatalma korlátlan, a mindenséget irányítja, az istenek fölé emelkedik. Ezért a brahmánok magukat ember-isteneknek mondják, akik szintén igényt tarthatnak arra, hogy nekik is áldozatot mutassanak be, mint az isteneknek.

A vedizmusban az áldozatot bemutató földi halandó kívánsága evilági javak elnyerésére irányult, a brahmanizmusban pedig már túlvilági javak megszerzésére. A Védák korában a léleknek a halál után folytatódó élete magátólértető meggyőződés volt. A másvilági életet a földi élet örömeinek és veszedelmeinek folytatásaként képzelték el. Ebben a korban még a későbbi nézetekkel ellentétben a másvilági életről alkotott felfogás vidám és bizakodó volt. De már a *Rigvédában* is előfordul az evilági lét mintájára elképzelt másvilági életben bekövetkező *újrameghalás* (punarmityu) hite. A másvilági életet a *Rigvéda* egyes himnuszai a földi életben véghezvitt jótettek utóhatásaként fogják fel és így már a *Rigvéda* szerint is idővel a földi jótettek által szerzett kincs felemésződik, a túlvilági élet elfogy és ezért újra meg kell halni.

A Brahmanákban egyreinkább előtérbe nyomul az újrameghalás gondolata. Jelentősége párhuzamosan növekszik a pap és az áldozat hatalmának növekedésével. A Brahmanákban kifejezett felfogás szerint az áldozat képes a túlvilági létet jó irányba befolyásolni. Ezzel a tannal a papirend a túlvilágra méginkább kiterjesztette hatalmát. Az újrameghalás gondolatából alakult ki idők folyamán az *újraszületés* hite. Az ezáltal

keletkezett új lét azonban nemcsak egyféle lehet. A lélek *vándorol* a halál után, különféle létezmódokon megy keresztül. Lehet növényé, állattá, emberré, szellemi lényé, istenné.

Hogy mi lesz az ember sorsa, azt a *karmán* határozza meg. A karmán tettet, cselekvést jelent, azután a cselekvés (jó vagy rossz) minőségét, amely mint finom anyagszerű elem a lélekhez tapad a halál után és a lelket a folytonos újraszületésre, az életnek és a létmódoknak *körforgására*»: a *szamszárára* készíti. A karman-tan szerint az ember cselekedetei döntenek el, hogy milyen lesz sorsa a halál után. Amilyenek a cselekedetek, olyan lesz az újjászületés. A karmán a Brahmanákban elsősorban csak a kultuszcselekményt (áldozat, ráolvasás) jelenti, később az *Upanisadokban* fogalmi bővülés következtében más közömbös cselekedetet is.

A karman-tan lassankint elkülönül a személyes istenekben való hittől, az evilágot és a túlvilágot, minden létezőt irányító, a szamszárát folytonosan végrehajtó, önálló hatalommá válik: *falummá*.

Az a gondolat, hogy újból és újból meg kell halni, félelmetes végzetként nehezedett az ind lélekre és az élet sötétlátó felfogását idézte elő. Az egész világ az Upanisadok szerint «örömtelen és vak sötétséggel van befedve», «a halálnak étke». A testi élet és az emberi test is ú'álatos, rút és visszataszító. De a halál sem szabadít meg a n'ügös földi élet szerencsétlenségétől, mert a Szamszára által újra vissza kell térni hozzá. A szamszára tehát méginkább megsokasítja a kétségbeesítő kínokat. Az *üdvösség után való vágy* gyötri az embert: megszabadulni minden újjászületéstől, megszabadulni a karmantól, *elérni a halálnélküliséget* (amritatva).

Az örökös körforgástól való megváltás (moksa) a *brahman-atman*-tanban van, az Ős-Egy, az Ős-Valóság felértésében. Az Upanisadokon végigvonul a brahman és atman eszméje, benne a sokistenhitben ellenmondást látó gondolkodó elme az istenség egységéhez jutott el. Ez az egység azonban nem monoteista, hanem panteista. Minden jelenség mögött rejtőzködő Ős-Valóság a *Brahman*, a Világlélek. Ennek tisztelete pedig a brahmanizmus.

A brahman a Rigvédában eredetileg imát jelentett, majd az imádkozót, és pedig a papot, akinek legtöbbet kell imádkoznia, később magát az erőt, amely az áldozat és egyéb szertartások szent szavaiban rejlik. Ez az erő pedig mindennél nagyobb, így a brahman-fogalom, a papi kultuszcselekmény mágikus ereje lassankint a világ központi összetartó erejévé, a mindenség

egységévé vált, az Abszolútummá. A Brahman a világ személytelen ősalapja, ősoka.

A brahman-fogalom párja az atman, régebbi kifejezéssel: prána. Eredeti jelentése lélek, lehellet (v. ö. a német Atem), később pedig minden való belső magvát, énjét értették rajta. Ezzel a jelentésváltozással az atman alkalmassá vált arra, hogy vele a mindenség ősei vét, őseréjét jelöljék. A Brahman és Atman egyaránt meghatározhatatlan. Tapasztalat köréből vett határozmány nem alkalmazható rájuk. Csak annyi állítható róluk, hogy neti, neti, vagyis nem ilyen és nem olyan. Az egységre törekvő ind gondolkodás egynek tette meg ezt a kettőt: Brahman és Atman ugyanaz a való, a személytelen Abszolútum.

Az Upanisadok tanítása arra kötelezi a hívőt, hogy at ma ttjának: belső egyéni énjének keresésére és felismerésére törekedjék. Ha ez sikerült, akkor rájön a hívő arra is, hogy brahman és atman egy való, sőt ezen az ismereten túl felismeri azt is, hogy a saját atmanja és a mindenség Atmanja azonos, az egyéni atman része a mindenség Atmanjának, amelyből ered minden. «Tat tvam aszi» = az vagy te; Brahman vagy te.

Ez a belső és mély élmény, az Abszolútummal való egység felismerése szabadítja meg az embert a karmantól. Az *atman-tudás* megadja a megváltást a szamszárától. Aki erre az ismeretre eljutott, megszabadul a kívánságoktól, brahmanná lesz és egyéni-ségét elvesztve, a Brahmanba, az Abszolútumba beleolvad. A személytelen Brahmanba való visszatérés maga a boldogság. A hívőt eltölti a megszünhetetlen isteni léttel való egység tudata és annak felismerése, hogy a világ és fájdalmai csak látszat, csalódás, varázskép («maya») és nem-lét. A megistenülés bizonyosságával és öntudatával állíthatja: «aham Brahma aszmi» (Brahman vagyok).

Az atman felértésének és megtalálásának eléréséhez előkészület szükséges. *Előkészületi cselekmények*: az áldozat, a vagyoni-nak, házaséletnek és családnak elhagyása. Továbbá az aszké-tikus gyakorlatok és magábaszállás különböző módszerei. Amíg az ember meg nem szabadult attól, ami földi, nem juthat el az atman-ismeretre. Csak az képes erre, aki kioltotta szívében a kívánságokat. Mindaz pedig, aki sem a cselekedetek által, sem pedig atmanjának felismerése által nem járja az üdv útját, nem menekszik meg a szamszárától és halála után belejut az újrameghalások és újraszületések örökös körforgásának kínjába.

A cselekedetek és a tudás által történő üdvkeresésen kívül még egy harmadik utat is ismer az indek vallásának története, a *bhakti*, az Istenhez való bizodalmas odafordulást, az odaadó

Isten-szeretetet. Ez a szív áhítatának és a jámborságnak útja. Mivel a nagy tömeg számára túl nehéz a mindenről lemondó életesménynek és az értelmi spekulációk módszerének elérése, azért a nagy tömeg ezen a harmadik úton kereste az üdvösséget.

Az üdvkeresés hármas útja a további vallásalakulásban.

Az indiai vallás történetében tehát háromféle mód merült fel a megváltás elérésére: 1. *Karmamarga* (a cselekedetek útja). Eredetileg a karmán a tettet, az áldozati cselekményt jelentette, később (a brahmanizmus kifejeletekor) az aszkétikus lemondásokat, önsanyargatásokat és egyéb erkölcsi gyakorlatokat. 2. *Dnyanamarga* (írva: jnanamarga), a tudás útja; e tudás a Brahman-tudás, a világ végső okának, az Abszolútumnak ismerete és a benne való módszeres elmélyedés. 3. *Bhaktimarga* a személyesnek felfogott istenség iránt való bizalom, odaadás és a szeretet útja.

A vedizmust az első vallástípus jellemzi, a brahmanizmust a második és a hinduizmust a harmadik. Azonban egyik korszakban sem fordul elő kizárólagosan a reá jellemző vallástípus, hanem egymással keverve. Így a bhakti már az Upanisadokban is jelentkezik, sőt első nyomai a Rigvéda Varuna-himnuszaiiban is világosan feltalálhatók.

Az ind vallás ismertetése során eljutottunk ahhoz az időponthoz, amelyen túl a vallásalakulás további sorsát már nem követhetjük nyomon, mivel a további fejlődésfokok az ismertett fajtörténeti nézőpontból nem jöhetnek számításba. Megemlíthető azonban, hogy az üdvösség hármas útja a későbbi fejlődésfokokon is különféle árnyalatokban újból és újból felszínre tör és ekkép a vallás további átalakulásának kiindulási alapja lett. Így az a hatalmas gondolatkincs, amely már együtt volt az Upanisadokban, csak módosulásokon, csoportosításokon ment később keresztül. Hogy csak a legnevezetesebb áramlatokat említsük: a buddhizmus¹ dnyanamargán indult el, majd főképp a Mahajánában bhakti-elemekkel bővült, a Vedanta tisztára brahman-atman misztika, a hinduizmust pedig túlnyomórészt bhakti-jámborság jellemzi. Tulajdonképpen csak az üdvösségkeresés régi hármas útja ismétlődik meg a vallás átalakulásának újabb fokain.

¹ F. Heiler: Die buddhistische Versenkung. München, 1922. 2. kiadás. — H. Oldenberg: Buddha. Stuttgart, 1923. 12. kiadás.

IRÁN.

Aveszta.

Fajttörténeti nézőpontunknak megfelelően a perzsa vallás¹ történetének csak azt a fejezetét fogjuk vizsgálni, amely Zarathustra működése és az első achemenidák uralkodása közé esik. Egyrészt ugyanis az irániaknak Zarathustra fellépését megelőző vallásáról vajmi keveset tudunk. Másrészt pedig Kyros uralkodása idején (559—529) már nagymértékben megindult az iráni árvák fajiségének megváltozása.

Az iráni vallás szentkönyve az *Aveszta* (= tudás, alapszöveg), összegyűjtése a Kr. u. 3. században ment végbe, végleges rendezése és az eretnek irányzatokkal szemben kanonikus szentkönyvként való érvényre jutása azonban csak a 4. században történt meg. Öt részből áll. A három főbb rész: Jaszna, Vendidat (helyesebben Videvdat, «a devák, vagyis az ördögök ellen adott könyv»), Jast-ok; két kisebb rész: Viszpered és Khorda Aveszta. Az eredeti Avesztának csak kisszámú töredéke lelhető fel a mai Avesztában. Zarathusztra tanításának alapvonásait az Aveszta legrégebbi részei, a Jaszna-ba beledolgozott *Gathák* tartalmazzák. A *Gathák* «dalok», tanítóköltemények;

¹ J. Darmesteter: Ormuzd et Ahriman. Paris, 1877. — Chr. Bartholomae: ZarathuStra's Lében und Lehre. Heidelberg, 1924. — A. V. W. Jackson: Zoroaster, the prophet of ancient Irán. New-York, 1928. 2. kiadás. — E. Lehmann: Die Perser. Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte. Tübingen, 1925. 2. kötet, 199—279. — U. a. ZarathuStra. 2 kötet. Kopenhagen, 1899—1902. — H. Lömmel: Die Religion ZarathuŠtras. Tübingen, 1930. — J. H. Moulton: Early Zoroastrianism. London, 1926. 2. kiadás. — R. Pettazzoni: La religione di ZarathuStra nella storia religiosa del Irán. Bologna, 1920. — O. G. v. Wesendonk: Das Weltbild der Iranier. München, 1933. — Az Aveszta szövegének fordítását adják: Chr. Bartholomae: Die Gatha's des Avesta. Strassburg, 1905. — F. Wolff: Avesta, die heiligen Bücher der Parsen. Strassburg, 1910. — J. Darmesteter: Le Zend-Avesta. Paris, 1892—93. 3 kötet. — H. Lömmel: Die YáSts des Avesta. Göttingen—Leipzig, 1927.

valószínűség szerint magától Zarathustrától származnak. Benünket az Avesztából Zarathustra eredeti tanának ismerete végett elsősorban csak ezek érdekelnek. Azonban ebből a célból nem hagyhatók figyelmen kívül az Aveszta későbbi részei sem, amelyek a Gathákat: a próféta intelmeiből és Ahura Mazdával folytatott párbeszédeiből álló töredékes régebbi szövegeket tartalmilag némely pontban kiegészítik.

Zarathustra.

Az iráni vallást istenéről mazdaizmusnak, megalapítójáról, helyesebben reformátoráról zoroasztrizmusnak, mai követőiről, a Bombayben és környékén élő 100.000 parsziról parszizmusnak szokás nevezni.

Zarathustra nem az egyedüli és valószínűleg nem is az első az iráni vallás reformátorai között. De még az ő személye is erősen elmosódott és élete legendákkal átszőtt, mégj őbban, mint Buddháé. Történeti létezése azonban kétségbevonhatatlan. Életének időpontjáról is eltérő nézetek uralkodnak. A Zarathustra szó jelentése: tevében gazdag. A név görögös formája *ZCDQOáargrjg*, ebből ered a név ismert alakja: Zoroaster.

Zarathustra vallását a monoteizmus és az etikai dualizmus, valamint az erősen eschatologikus szellem jellemzi.

Monoteizmus.

A monoteizmus Ahura Mazdának tiszteletében lép elénk. Az Isten neve, amelyből lett később az Ormazd alak, Bölcs Urat jelent (Ahura = úr, mazda = bölcs, mindentudó). Zarathustra érdeme abban áll, hogy az indogermánok ősi égi isteneknek, a Mennyei Atyának alakját újból a vallási tudat középpontjába helyezte és tiszteletét az idők folyamán felburjánzott sokistenhit leküzdésével újból visszaállította. Zarathustra Ahura Mazdát mint az öröktől fogva létező, egyedüli Istent hirdeti, aki a világot a semmiből teremtette és az embereknek törvényt adott. Mazda a magasságban, az örök fény honában lakik; tőle származik minden fény, minden élet és minden jó. Mindezeknek foglalatja és teljessége ő. A látható világ és a szellemek egyaránt őt dicsérik teremtőjüknek. Jellemében az igaz Isten legfőbb vonásai ott vannak: erős, szent és mindentudó. Ő teremtette az asát, helyesebben olvasva az urtát: a jogrendet és igazságot. Akaratát az emberiség számára prófétájának, Zarathustrának szavai által nyilvánítja ki, valamint a világfolyamat eseményein keresztül.

Kételvűség.

A Gathák egyistenhitének tisztaságát nem homályosítja el a *dualizmus* (etikai és nem metafizikai dualizmus). Ennek tárgya egyrészt a szellemi és az anyagi világ, másrészt a jó és a rossz ellentéte.

A *szellem és az anyag* világa között lévő ellentét nem ellenséges. Hisz Ahura Mazda teremtette a fényt és a sötétséget, az ébrenléletet és az alvást, a nappalt és az éjtszakát. A szellemi és az anyagi lét egymást kiegészíti. A Gathák tanítása szerint a tökéletességnek legfőbb foka is testi-lelki jellegű.

De a *jó és a rossz* kételvűsége sem zavarja Zarathustra vallásának monoteizmusát. E kételvűség ugyanis nem abszolút. A rossz elvet megszemélyesítő gonosz szellem, *Angra Mainyu* (későbbi neve: Ahriman) nem áll hatalomban egyenlő fokon Mazdával, aki mindentudó és mindenható. Angra Mainyunak nincs előretudása a jövőt illetőleg, csak a jelent ismeri. Működése alá van vetve Ahura Mazdának. A köztük fennálló küzdelem végülis Ahura Mazda győzelmével fog végződni.

A jó és a rossz elvét igazában Angra Mainyunak és iker-testvérének, Szponta Mainyunak alakja képviseli. E két szellem-testvér a kezdet kezdetétől fogva ellenségesen áll egymással szemben (Jaszna, 30, 3). Életük kezdetén szabad elhatározással (Jaszna, 30, 5; 45, 2) egyikük a halált, a poklot és a gonosz szellemeket választotta osztályrészül, a másik pedig az életet, a jót és Mazdának szolgálatát. A Gathákban Angra Mainyu mint tulajdonnév még nem fordul elő, hanem csak a későbbi Avesztában; a gonosz szellem elnevezése még egyszerűen csak druj, a hazugság, a gabság. A későbbi Aveszta Angra Mainyut a kíséretéhez tartozó gonosz szellemek, a devák (Zarathustrától lefokozott istenek) teremtményének, a sötétség urának, általában pedig, minden rossz, tisztátalan és baj ősoának teszi meg.

Angra Mainyuval szemben Ahura Mazdának legfőbb segítője a jó elvét megtestesítő *Szponta Mainyu* («szent, kegyes szellem»). Rajta kívül még a Gathák hat jószellemről, illetőleg isteni lényről tudnak, az ú. n. *amurta szpontákról*¹ (amesa szponták), «szent halhatatlanokról». Ezek a Gathákban még elvont fogalmak, Ahura Mazda funkciói, tulajdonságai (pl. igazságosság, halhatatlanság). A későbbi Avesztában már teljesen önállósulnak, megszemélyesített égi erőkké, arkangyalokká

¹ B. Geiger: Die Amesa Spontas. Wien, 1916.

lesznek, a föld, tűz, víz stb. védőszellemeivé. Ahura Mazda Szponta Mainyu és az amurta szponták által uralkodik.

Az egyistenhiten kívül Zarathustra reformjának érdeme még az irániak vallásának kifejezetten *etikai jellegűvé* tétele. Zarathustra az embert beleállítja abba a harcba, amely a jó és a rossz elvét megtestesítő Szponta Mainyu és Angra Mainyu közt dúl. Ahogy a jó és a rossz e két szellemtestvér szabad választása által jött a világba, hasonlóképpen az ember is szabadakaratával (Jaszna, 30, 2) határozhatja el, hogy a küzdő felek közül melyiknek pártjára áll; elhatározásáért felelős az Istennek, aki a jó és a rossz cselekedeteket számontartja.

A jó és a rossz között dúló küzdelem tehát nemcsak a világmindenség nagy harcterén folyik, hanem minden egyes ember lelkében is. Ebben a küzdelemben a földi halandó kötelessége az ármánnyal, a hazugsággal és a hamis látszattal szemben való állásfoglalás. Az erkölcsös magatartásnak jó gondolatokban, szavakban és cselekedetekben kell megnyilvánulnia (Jaszna 36, 4; Jast 13, 84).

Mivel Zarathustra a világfolyamat céljának teljessé válását földi teokráciájának eljövendő győzelmes megvalósulásában látja, ennek megfelelően mint *társadalmi reformátor*¹ jócselekedetként előírja a földnek szorgalmas művelését, a szarvasmarha tenyésztését és a sokgyermekes családi életet. Mindezek vallásilag érdemszerző cselekedetek. Zarathustra azonban nem csupán társadalmi újíto, aki népét magasabb életszintre akarja emelni azáltal, hogy a nomád életmóddal szemben a telepes földművelő életet szorgalmazza, hanem népének erkölcsi tanítója is. E kettős szerepe különösen a tisztaságnak mint jócselekedetnek előírásában mutatkozik meg, amelyben a szószerinti tisztaság mellett áll a magasabb értelemben vett tisztaságnak, az igazságnak mint a hazugság ellentétének szolgálata. Az igazmondás erényének hangsúlyozása és a hazugságnak mint legfőbb bűnnek tilalma sokszorosán előfordul Zarathustránál. Ez érthető, hisz a perzsák kétszínűsége való hajlamukról minden időben híresek voltak.

A végső dolgok.

A mazdaizmusnak az egyistenhiten és a kételvűségen kívül harmadik jellemző vonása eschatologikus jellege. A halál és a túlvilági élet, valamint a világmindenségnek értelme és eljövendő sorsa a mazdaizmus eszmekörében jelentős szerepet

¹ G. Hermes: Zur Soziologie der Lehre Zarathustras. Anthropos» 1938. (33. k.), 181—194; 424—444.

tölt be. A végső dolgokról szóló tanok két gondolatcsoportra vonatkoznak, az egyes lélek túlvilági sorsára és a világ végére.

Az ember lelkére a halál után *különíélet* vár, amely abban áll, hogy jó és rossz cselekedeteit, szavait és gondolatait mérlegre teszik. Egyik serpenyőben foglalnak helyet a jó, a másikban a rossz cselekedetek. A lélek túlvilági sorsát a csalhatatlanul ítélő mérleg dönti el; az igazak a paradicsomba, az örök fény országába jutnak, a gonoszok pedig a pokolba, ahol kimondhatatlan kínokban lesz részük.

A lélek végső sorsát azonban csak a világ végén bekövetkező *végítélet* határozza meg mindörökre. A jók és gonoszok egyaránt feltámadnak. Ezt követi már a Gathák tanítása szerint is a tűz által történő istenítélet. Ennek képe a zoroasztrizmus későbbi átalakulása során még jobban kiszíneződött; tüzes meteor fogja a világ végén megolvasztani a hegyek méhében rejlő ércet, a föld egész felszínét előnti az égő fémfolyam. Ezen át kell haladniuk az embereknek. Az igazak a tüzes fémet meleg tejnek fogják érezni, a gonoszok pedig emésztő gyötrő tűznek. Az Ahura Mazda és Angra Mainyu között folyó világdráma egy utolsó döntő harcban Ahura Mazda győzelmével végződik. A világfolyamatot bevégzi a *frasokereti*, a «beteljesülés», azaz a világnak újjáalakítása; minden ember a tűztől megtisztulva részévé lesz a halhatatlanságnak és a mennyei tökéletességnek.

A Gathákban ez az apokatastasis, vagyis az összes lelkek megtisztulása és visszatérése Istenhez még nem található meg; itt még az ellentét az igazak és gonoszok közt áthidalhatatlan, ezért Mazda ellenségeinek sorsa az lesz, hogy «mindig és örökre az ördöggel fognak lakni» (Jaszna, 46, 11).

Az eddig ismertett tanokból sikerült fogalmat alkotnunk Zarathustra vallásának lényegéről. A tanfejlődés *további* folyamán a kételvűség Ahura Mazda és Angra Mainyu között egyre élesebbé vált; Angra Mainyu hatalma megnövekedett azáltal, hogy — amint említettük — a gonosz szellemek teremtését is neki tulajdonítja a későbbi Aveszta. A Zarathustra előtti régi vallási képzetek felélednek és újból szerephez jutnak; főképpen Mitra, az eredeti működési területének, az igazság, a szerződések és a jogrend őrzésének megfelelően mint bíró ítélik meg a megholtaknak a Csinvat-hídon áthaladó lelke fölött. A végső dolgokról szóló nézetek egyreinkább bővültek; a befejező világdrámáról szóló elbeszéléseket a jámbor szemlélődés és a teológiai spekuláció egyaránt kedvvel szövögette és fejlesztette tovább. A kultusz mindinkább bonyolultabb lett; ágas-bogas ritualizmussá alakult át idővel.

HELLÁSZ.

Két vallástípus.

A görögök vallását¹ a sokféleség jellemzi. Ez a jelenség magyarázható egyrészt a görög szellem nagyfokú alkalmazkodóképességéből és fogékonyságából, amellyel a görögök az idegen elemet tanulékony lélekkel átvették és sajátjukká alakították; de másrészt ezt az egybeolvasztó folyamatot érthetővé teszik a történeti okok is: a görögöknek rajonként és hozzá még nagy időközökben lefolyt bevándorlása, valamint önálló városállamokban történt politikai tagozódása. Ma már némelyik pontban szinte lehetetlen az eredeti görög és az idegen vallási elemeket teljesen szétválasztani. De erre nincs is szükség. A kétféle vallási elem a görög géniusz összeolvasztó tevékenysége folytán egybe-

¹ F. M. Cornford: Greek religious thought. London, 1933.—J. E. Harrison: Prolegomena to the study of Greek religion. Cambridge, 1922. 3. kiadás. — G. v. d. Leeuw: Goden en Menschen in Hellas, 1927.—W. Nestlé: Griechische Religiosität. Berlin—Leipzig, 1930—34. 3 kötet. — M. P. Nilsson: Die Griechen. Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte. Tübingen, 1925. 2. kötet, 280—417. — W. F. Ottó: Die Götter Griechenlands. Bonn, 1929. — E. Rohde: Die Religion der Griechen, 1894, Kleine Schriften-ben. Tübingen, 1901. 2. kötet, 314—339. — E. Samter: Die Religion der Griechen. Leipzig, 1914. — U. v. Wilamowitz—Moellendorff: Der Glaube der Hellenen. 2 kötet. Berlin, 1931—32. — L. v. Schroeder: Arische Religion. Leipzig, 1914—16. 2 kötet. — E. Rohde: Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Tübingen, 1925. 9—10. kiadás. — A. Dietrich: Mutter Erde. Leipzig, 1925. 3. kiadás. — G. Finsler: Homer. Leipzig, 1918. 2. kiadás, 1. kötet. — O. Seemann: Mythologie der Griechen und Römer. Leipzig, 1924. 6. kiadás. — O. Kern: Orphicorum fragmenta. Berlin, 1922. — O. Kern: Orpheus. Berlin, 1920. — Piukovits S.: Az orphicus cultus vázlatos áttekintése. Budapest, 1901. — J. Leopold: Dionysos (Angelos-Beiheft 3.). Leipzig, 1931. — Fr. Gumont: Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Leipzig, 1931. — K. Reitzenstein: Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen. 1927. 3. kiadás. — Lajti István: Az óskréta vallás. Egy. Phil. Köz., 1921. 177—194. — Techert Margit: Iráni vallásos elemek a plotinosi psyche fogalmában. Egy. Phil. Köz., 1929.

illeszkedett azzá, amit mi sajátosan görög vallásnak ismerünk. A görögök nemcsak isteneket vettek át a krétai vallásból,¹ hanem még a régi kultuszhelyeket (pl. Delphi, Eleusis) is meghagyták a vallási élet középpontjaiként, bár néhol a kultusz jellege átalakult.

A görög vallásban *két típust* különböztethetünk meg; az egyik a klasszikus göröggként ismert olymposi vallás, a másik pedig a Földanya és Dionysos tisztelete, azonkívül az orfizmus világtagadó, eksztatikus üdvösségtana. Az első típust jellemzi a hybris-tan: a földi halandó ne merje átlépni az isten és az ember közt lévő határvonalat; ne kívánjon arra törekedni, hogy az istenekhez hasonlóvá lehessen. A másik vallástípus a hybristől való félelem ellentétekképpen az embernek az istenséggel való belső egyesülését hirdeti és boldog túlvilági életet ígér.

Az olymposi vallás.

Főbb istenek.

Az *olymposi vallás* legfőbb *forrása* Homeros két eposza, az Ilias és az Ódysseia. Homeros vallását továbbfejlesztette és elmélyítette Herodotos, Pindaros, Aischylos és Sophokles. Homeros két eposza a királyi és a fejedelmi udvarokban szereplő dalnokok költeményeiből alakult ki. Mindkét eposzban vannak régebbi és újabb részek. Keletkezésüknek ideje a Kr. e. 1000—

65—80 és 1930. 123—126.. — Fr. Rüsche: Blut, Leben und Seele. Paderborn, 1930. — Kallós Ede: Görög-római vallástörténet és mitológia. Budapest, 1927. — Kerényi Károly: Gondolatok Dionysosról. Pécs, 1935. — K. Kerényi: Apollón. Wien, 1937. — O. Kern: Die Religion der Griechen. Berlin, 1926, 1935, 1938. 3 kötet. — F. Dornseiff: Die archaische Mythenerzählung. Folgerungen aus dem homerischen Apollonhymnos. 1935. — V. ö. ehhez Marót Károly cikke: Die Antiké und Orient. Egy. Phil. Közi., 1935. 184—191.; erre Dornseiff válasza u. o. 289—290. — Kerényi Károly: Pythagoras és Orpheus. Athenaeum, 1938. 4—37. — Trencsényi-Waldapfel Imre: Görög-római mythologia. Budapest, 1936. — Kerényi K.: Halhatatlanság és Apollon-vallás. Athenaeum, 1933. — U. a. Orfikus lélek, u. o. 1934. — E. Peterich: Die Theologie der Hellenen. Leipzig, 1938. — Simon Sándor: Clemens Alexandrinus és a mysteriumok. Budapest, 1938. — Kerényi Károly újabb németnyelvű munkái: Pythagoras und Orpheus. Amsterdam, 1939; Das göttliche Kind. Amsterdam, 1940; Die antiké Religion. Amsterdam, 1941; Das göttliche Mädchen. Amsterdam, 1941. Pantheonkiadóvállalat.

¹ G. Karo: Die Religion des agaischen Kreises. Leipzig, 1925. — M. P. Nilsson: The Minoan—Mycenaean religion and its survival in Greek religion. Lund, 1927.

700. évekre tehető. Kétségtelen azonban, hogy a homerosi vallást a költők nem úgy találták ki, hanem megvolt már előttük is a nép hitében; bár az is bizonyos, hogy a költészet a nép régi hitén sokat alakított. Ez az átalakítás főképpen a híressé vált homerosi racionalizmusban és az isteneknek túlon-túl emberies vonásokkal történt megrajzolásában nyilvánul meg. Valószínű, hogy a homerosi istennevek és mítoszok jórésze (és így a két eposz régebbi elemei) már a mykenéi kultúra korában (1400—1200) kialakult, amit azután a dórok bevándorlása teljessé tett.¹

Az *Olympos nagyobb istenei* számbelileg kevesen vannak; mindössze tizenketten. Hozzájuk csatlakoznak azonban a félisteneknek (herosoknak) és a számtalan helyi istennek áttekinthetetlenül nagy csoportja. A tizenkét olymposi isten neve: Zeus, Héra, Poseidon, Demeter, Apollón, Artemis, Hermes, Hestia, Ares, Aphrodité, Hephaistos, Athene.

Valamennyi istent messze felülmúlja hatalomban, bölcseségben és jóságban *Zeus*, az Olympos főistene, az istenek és az emberek atyja. Neve az ősi indogermán korra mutat vissza: Dyaus pitar = *Zeug narijo*; a görög törzsek vallásában is égi isten. Az égben, illetve az Olympos égbenyúló csúcsán székel. Az erkölcsi rendnek és az eskünek őre. Alakja méltóságteljes és erkölcsileg kifogástalan; a róla szóló szerelmi történetek csak a költői képzelet későbbi hozzáadásai.

A királyok és a fejedelmek dalnokai az istenek törvényes viszonyát a városállam (*πόλις*) mintájára képelték el. Ahogy, a fejedelmek tanácsát (*βουλή*) a király magához hívja és megvendégeli, éppenúgy jönnek a nagyobb istenek Zeus elé, hogy résztvegyenek a közös lakomán és megtárgyalják az emberek cselekedeteit. A földi népgyűléseknek (*ἀγορά*) is megvan az égi hasonmása az összes isteneknek alkalomszerűen összehívott tanácsában.

Zeus után a legelőkelőbb isten *Apollón*, aki Zeussal együtt: megtestesítője a görög hit szellemének, az istenek általános jellemvonásainak, a görög nép vallási eszmevilágának. Míg Athene az államot kormányzó bölcsesség megszemélyesítője, addig Apollón az isteni akarat kinyilatkoztatója. Mindkét gyermekét Zeus igen kedveli; Apollón mint a fény és a nap istene nemcsak gyógyító isten (mint a napsugár), hanem egy-

¹ Fr. Pfister: Griechische und römische Religion. — C. Clemen: Die Religionen der Erde c. gyűjteményes művében. München, 1927. 183. — Schuchhardt: i. m. 234.

úttal a szellemi tisztánlátás, a megfontoltság, az összhang és a mértékletesség képviselője. A szépségnek, a műveltségnek, főképp a művészeteknek védője és ápolója, a műísák vezére. Örökké ifjú. A férfi ifjúság eszményképe. Tiszteletének eltérj ed attségét bizonyítja kétszáz ismert kultuszneve. Leghíresebb kultuszhelye a delphi-i jóshely.

Emberszabású isteneszme.

A többi homerosi isten alakján is többé-kevésbé megtalálható az apolloni fény, a letisztult gondolkodás és egyensúly. Mindazonáltal Homeros istenei lúlon-túl emberek; oly mértékben, hogy a vallástörténelem nem tud felmutatni sehol ennyire emberszabású¹ isteneket. Mily különbség van a primitív népek mély istenfélelmet visszatükröző elbeszélései és a homerosi istenek házasságtöréséről, házi perpatvarairól és egyéb kalandjairól zengő, választékos hangú hexameterek szelleme közt!

Az Olympos istenei testi alakban lépnek elének. Járnak-kelenek; egyik helyről a másikra utaznak. Magasabbrendűek és hatalmasabbak ugyan a földi halandóknál, de mégis csak hasonlók hozzájuk gondolkodásban és cselekvésben, jóban és rosszban, erényben és bűnben, örömben és szenvedélyekben. Az istenek és az emberek egyaránt az Égnek és a Földnek gyermekei, vagyis azonos származásúak. *Nem felsőbbrendű gondolkodás és erkölcsiség* emeli az isteneket az emberek fölé, hanem csak hatalom és halhatatlanság. Ez utóbbi sem természetük velejárója, hanem ételüktől, a halhatatlanná tevő ambróziától származik. Az istenek is születnek, mint az emberek és úgy lesznek csak halhatatlanokká. De az emberek is elnyerhetnék a halhatatlanságot, ha isteni eledellel, ambróziával élhetnének.

Az istenek hatalma kiterjed az égre, földre és az összes elemekre; azonban a látható világnak nem teremtői az istenek. Nemcsak a nagy természetben uralkodnak, hanem az ember életét is kormányozzák és védik. Bizonyos esetekben csodát is művelnek, hogy akarataikat kinyilvánítsák az emberek előtt vagy hogy kedvenceiket megvédjék. Miattuk néha viszályba is keverednek egymással.

Az ember mindent az isteneknek köszönhet. Tőlük származik az élet, minden földi jó, a testi erő és szépség, az anyagi javak éppúgy, mint a szellemiek: az okosság, akaraterő, stb. Néha az istenek szeszélyesek és kiszámíthatatlanok, sőt az emberi

¹ F. Heiler: Das Gebet, 199.

szívet rosszra is indítják; akit az istenek el akarnak veszteni, azt vakká teszik.

Azonban még az istenek hatalma sem végtelen, hanem alá van vetve egy felsőbb személytelen hatalomnak, a *Végzetnek*, a */ioíga-nak*. Ez a helyzet logikus is; ha ugyanis az istenek Homeros szerint teljesen emberiek, akkor életük folyásának és a világmindenségnek nem lehetnek teljes hatalmú kormányzói, hanem sorsuk is emberi sors; nem áll módjukban rajta változtatni. Ezért az istenek a földi halandók közül választott kedvenceiket sem tudják megmenteni a rájuk leselkedő haláltól vagy a *Végzet* egyéb sötét intézkedésé tői.

Életeszmény.

A görög lélek álláspontja a kiszámíthatatlan és elkerülhetetlen *Végzettel* szemben azonban nem az indek reménytelen resignációja, hanem a rövid földi élet munkás és az örömeiben is mértéket tartó leélése. Ezt a felfogást fejezik ki Delphiben az Apollon-templomra bevéselt szavak: «Nem sokat» (*μηδὲν ἄγαν*), «Ismerd meg magadat» (*γνώθι σεαυτόν*); másszóval az ember ismerje fel arasznyi létének múlandóságát, erejének korlátolt voltát. Ne felejtse el azt, hogy ember. Ne törekedjék többre, mint ami megilleti. A földi halandó az isteneknek van alávetve, tőlük függ; erről nem szabad soha megfeledkeznie. Ne próbálja tehát a közte és az istenek közt levő korlátot átlépni. Ha mégis megtenné, ezáltal elkövetné a vakmerő elbizakodottság bűnét, a *ἕβρις-ι*, amely akkora bűn, hogy joggal felkelti az istenek hígségét és rettentő bosszúját (Niobe-monda).

Legyen azért a *hybris* ellentétképpen az életben a legfőbb erény a *σωφροσύνη*, a józan higgadt megfontoltság, mellette még a *μέτρον*, a mértéktartás és az *εὐσέβεια*, az isten iránt való odaadó lelkület, az a jámborság, amely a vallásos kötelességeket híven teljesíti. A *sophrosyné* minden korú, nemű és rangú embertől megköveteli az állapotának megfelelő viselkedésmódot és kötelességteljesítést. Így a *sophrosyné* hú kifejezője a görögök aktív erkölcsi felfogásának.

Ellentét az irodalom és a nép vallása között.

Homeros eposzaiban az istenek az erkölcsi rend őrzői és a bűnök büntetői. Ezzel természetesen kiáltó ellentétben áll, hogy míg sújtó kézzel bosszulják meg az emberek bűneit, maguk viszont büntetlenül vétkezhetnek; őket nem köti erkölcsi rend. A homerosi isteneszme, amelyet a nemesi udvarok gondtalan urainak szájaíze szerint alkotott meg a költői képzelet, méltán

keltette fel a későbbi korban a nagy görög gondolkodók, de minden jóézésű és komolyan vallásos ember megbotránkozását. Többek közt Platón egyenesen meg akarta tiltatni, hogy Homeros eposzait az ifjúság olvashassa, mert «amit az ifjúság ebben a korban az istenekről képzeletébe felvesz, azt rendesen nehéz kitörölni és megváltoztatni. Amilyen az Isten valójában, olyannak is kell mindig ábrázolni, akár eposzt költenek róla, akár dalokat vagy tragédiáta. (Platón: Az állam, 2. könyv, 17. és 18. fejezet.)

Homeros vallása sohasem lett igazában népvallássá. Mindig mély szakadék választotta el attól a vallástól, amelyet a nép egyszerű fiai, a halászok, hajósok, pásztorok, földművelők és kézművesek hittek. Az irodalomban és művészetben élő olymposi istenhit a fejedelmek és nemesek világa, akik jól élnek, gondtalanul töltik napjaikat. Előkelő elzárkózottságukban magasan a köznép fölött érzik magukat éppúgy, mintahogy az istenek az emberek fölött állnak. A nép viszont hű maradt az indogermánok ősi nagyistenhitének emlékét őrző Zeushoz, akinek tiszteletéhez járult az égéi kultúra hagyományaképpen a Földanya tisztelete. A nép lelkében csak annyiban élt elevenen az olymposi istenhit, amennyiben az egyes olymposi istenek a különböző vidékeken a helyi kultusz tárgya voltak.

Nem-hivatalos vallásformák.

A hivatalos államvallás mellett, amelynek tanai jórészt Homeros eposzaiban gyökereznek, párhuzamosan végigvonnak a görögök egész vallástörténetén a nem-hivatalos vallásformák: *a Földanyának és Dionysósnak tisztelete*, majd később az *orfizmus*. Mind a három vallási áramlat lassan, észrevétlenül azzal szerzett mindegyre több követőt magának, hogy az embereknek a túlvilági élet felé irányuló reménykedését ki-elégítette, amit az olymposi vallás nem tudott megtenni.

A halottak tisztelete.

Homeros túlvilági hite szegényes és vigasztalan. Az ünnepi hexameterek vidám úri hallgatósága a földön érezte jól magát és nem vágyódott túlvilági boldogság után. Achilles szívesebben élne itt e földön napszámosként, mint a túlvilágon az elköltözött lelkek seregeinek uraként.¹ Hades birodalma, az alvilág sötét és örömtelen. Az elköltözőitek félig öntudatlanul, mintegy

¹ Odysseia, 11., 489. skk.

élettelen álomszerű állapotban szomorú árnyként tengődnek. Csak az istenek néhány kiválasztott kegyeltjének van más sora az elysiumi mezőkön.

Természetes, hogy e túlvilági kép sivársága miatt az emberek vágyódása a túlvilági boldogság után egyrejőbben növekedett és a három misztérium-vallástól nyújtott vigasztalás felé fordult. Ezzel együtt újból erőre kapott a Homeros előtti korban, a mykenéi vallásban szokásos halotti áldozatok gyakorlata. Az elhunyt temetésekor pedig sírjába tették fegyvereit, ékszereit. A halottak tiszteletével kapcsolatban szokás volt ételt és italt bocsátani csöveken keresztül a sírba, illetve a hamvvederbe.¹ Mivel a nép hite szerint a halottak hatalmasabbak az élőknél, hasznos tehát velük jóban lenni, barátságukat, támogatásukat megszerezni és ártó szándékukat elhárítani.

Földanya.

Különösen a pásztorok és földművelők körében volt elterjedt a halottak tisztelete, amely összefüggésben állt az Anyaföld kultuszával: az ember a föld terményeiből él, halála után a földbe tér vissza. A föld — az égéi kultúrákör vallásának szemlélete szerint — anya, amely szüli és táplálja gyermekeit: a növényt, az állatot és az embert. Ez a gondolat és vele a Földanya tisztelete örökségképpen átment a görög nép hitébe is. A nép állandó kapcsolatban élt foglalkozásából kifolyólag a földdel, ezért a Földanya és Dionysos tiszteletét a munka vallásának lehetne nevezni, az olymposi istenhitet viszont a háborús erények és a gondtalan úri élet vallásának.

A *Földanya* Démétér (*ffj /irrg; dfj — yff*) a termőföld és termékenységnek szelíd, jótékony istennője. Leánya Persephoné (Proserpina vagy Koré = leány) pedig megszemélyesítője a természet évszakonként megismétlődő életének, amely tavasszal virágba borul, nyáron termést hoz, télen pedig elhal, ősidőktől már a görögök előtt *Eleusisban* (a salamisi öböl partján, Athéntől 20 km-re) Demeter nagy tiszteletnek örvendett. A kultusz-hely vonzóereje a 7. században megnövekedett, amikor Eleusist

¹ Az újkőkorszaki megalitsírokkal kapcsolatban majdnem mindeütt, ahol Európában e sírok előfordulnak, kőből készült áldozati csészék találhatók. Rendeltetésük az volt, hogy bennük időről-időre az elhunytak folyékony eledelt szolgáltak fel. Eléggé elterjedt sajátossága a megalitkultúra temetkezésmódjának a sír üregét elzáró kőlapon alkalmazott köralakú nyílás, az ú. n. léleklyuk, rendeltetése azonban ismeretlen. — Menghin: *Weltgeschichte der Steinzeit*. Wien, 1931. 405. Schuchhardt: *Alteuropa*. Leipzig, 1935. 75.

Athén elfoglalta. Az 5. században pedig világhírnévre emelkedtek az *eleusisi misztériumok*, amelyeket szintén ősidőktől fogva minden év őszen ünnepi szertartások közt több napon keresztül szoktak megtartani Demeter tiszteletére.

Az ünnepségeken a szertartások tárgya volt Demeter-Koré történetének drámai bemutatása a zarándokoknak messze földről összegyűlt tömege előtt, továbbá egyes kiváló egyéneknek (pl. Sophokles, Platón, Aristoteles) beavatása a misztériumba: a Demeter-Koré mítosz mélyebb értelmébe, melyet a beavatatlanok előtt titokban kellett tartani. A mítosz tartalma: Korét virágszedés közben elrabolja Hades és az alvilágba magával viszi feleségül. Hermes Korét megszabadítja. A felmerült viszályt Zeus akként intézi el, hogy tavasztól őszig Koré fönt élhet a földön, de ősszel ismét vissza kell térnie Hadeshez az alvilágba, majd tavasszal újra előjöhethet. A mítosz tehát a természetnek ősszel elhaló, de tavasszal ifjúi erőben és szépségben visszatérő váltakozását jelképezi. Az avatandók, (mystes-ek) az avatás jelképes szertartásaiban felejthetetlen emlékként átélték azt, hogy az emberi élet is hasonló a természet körforgásához; Koré tavaszi feléledésének szemlélete alapján remélték a halál után újrakezdődő életet. A hellenista korban dionysosi és orfikus elemekkel egyre jobban átszőtték az eleusisi szertartásokat, amelyek ily módon főképp a római világbirodalom idején az egész kultúrvilágra nagy vonzóerőt sugároztak ki.

Dionysos.

Demeter tiszteletéhez hasonlóan szintén a tenyészet-enyészet gondolatkörben mozog Dionysos (Jakchos, Bakchos, Zagreus) tisztelete is, amely Tiákiából¹ jött át Hellászba. Dionysos a szenvedő, meghaló és feléledő isten a tüzes italt adó szőlőnek, általában pedig a termékenységnek és a vidám életörömöknek istene. Borostyánnal és repkénnyel díszített fővel járja a vidéket táncoló, bortól mámoros szatíroktól, bacchansnőktől kísérvé. Jelvényei: phallus, venyige, thyrsosbot (repkénnyel és szőlőlombbal díszített nádbot). Az olymposi istenek sorába nem emelkedhetett fel ugyan soha, de viszont a nép

¹ W. F. Ottó vitatja a Dionysos-tisztelet trák eredetét és azt állítja könyvében (*Dionysos, Mythos und Kultus*. Frankfurt a. M., 1933), hogy a Dionysos trák származására eddig felhozott érvek nem döntőerejűek, Dionysos már a Kr. e. második ezredév végén ismert volt a görögök előtt. Valószínű azonban, hogy Ottó véleménye sokáig nem tarthatja magát és ezért Dionysost a régi általános vélemény szerint trák származásúnak kell továbbra is tartanunk.

közt jobban gyökeret vert kultusza, mint az olymposiaké. Tiszteletére három évenként messze vidékről asszonyok és lányok sereglettek össze, hogy Dionysost éjtszakai orgiák közepette ünnepeljék a hegyek tetején. Tüzes bortól, vad forró táncból és szilaj zenétől megrészedve, magukból kikelve rohantak az éjtszakában, minden nőiességet levetkőzve. Eksztatikus őrjöngésük tetőfokán bikát vagy kecskét (Dionysos jelképei) téptek szét. Húsát nyersen-véresen azon melegében megették, hogy ily módon elérhessék az istennel való egyesülést (enthousiasmos) és erejével töltekezve részesedjenek a halhatatlan isteni létben.

Dionysos vad és erkölcstelen kultusza kezdetben heves ellenállásra talált Görögországban. Hogy honosságot nyerhessen, meg kellett szelídülnie.¹ Ennek ellenére még görög földön is az orgiazmus mindig 1 isérő jelensége maradt. «Ha a dionysosi orgiazmus a görögökhöz kívülről jött is, mégis az enthusiasmos nem volt számukra idegenszerű, mintahogy egy népnek sem az. A görögökben is élt a hit, hogy lehetséges az istennel belsőleg egyesülni és az isteni erőben részesülni, akár a nemi érintkezés által, akár az evés és ivás, akár a táncnak és zenének eksztázisa útján.»²

Dionysos³ mindannak ellentéte, ami Apollont jellemzi. Dionysosból az összhang, mértéktartás és kiegyensúlyozottság hiányzik. Ennek megfelelően viszont vadul tombol benne a túláradó öröm és fájdalom. Nincs az istenek közt egy sem, aki hozzá hasonló lenne a vidámságban és az életörömök szilaj habzsolásában, de egyet sem szaggat akkora kín, őrlő gyötrődés és halálos fájdalom, mint Dionysost. A gátat nem ismerő öröm kicsap medréből, de a féktelen őrlő szivedély szertelen áradását foghatatlan kín követi, hogy ismét helyet adjon a felszapó érzelmek szédületének, a tobzó, kavargó gyönyörök bódult viharzásának. A dionysosi fékétvesztett őrlő azonban nem a betegség jele, hanem éppen ellenkezőleg, az étellel és erővel telítettségnek; a termékenységnek és egészségnek kimeríthetetlen gazdag túlcsoordulása. Dionysosban tehát együtt-

¹ Kynast: Apollón und Dionysos. München, 1927 Homeros apolloni vallását az északi faj csúcsteljesítményének tekinti, az éjtszakai tobzó Dionysos-tiszteletet pedig a görögök előtti pelaszg-ardenid fajú néprétegek szellemi megnyilvánulásának, amely eredetileg fajidegen volt a görögség számára.

² Pfister: i. m. 202.

³ Dionysos jellemzése W. F. Ottó: Dionysos. Mythos und Kultus. Frankfurt a. M., 1933.

van a legszélsőbb fokban mindaz az öröm és fájdalom, amely a születés és a halál, az életkedv és reményvesztett letörtség jelenségeiben végigkíséri a földi életet. A dionysosi őrjöngés és mámor utolsó szava azonban mégsem a lemondás és a végső enyészet, hanem az élet és halál szemléletéből merített remény a halál után megújuló életről.

Annak ellenére, hogy Dionysos mindenben ellentéte Apollonnak, mégis összeférnek egymással a görög lélekben. Delphi egyformán kultushelye mindkét istennek; a templom egyik oldalán Apollón van ábrázolva a múzsák csoportjában, az ellenkező oldalon pedig Dionysos a kíséretével. Apollón papnője, Pythia, mikor jóslásba kezd, háromlábú székre ül, az égő gabona és babér felszálló mámorító füstjét beszívja és az isten közelségét feszült lélekkel, felajzott idegekkel várja. Bódító babért rág, hogy az isteni ihletet megkaphassa. Majd bódulatában összefüggéstelen szavakat mond: jósol. Ezek az eksztatikus vonások idegenszerűek Apollón kultuszától és Dionysos-hatásra vallanak. Ily módon fonódik egybe a görög jóshelyen Apollón és Dionysos tisztelete, mintahogy a görög lélekben is együttlakik az apolloni fény és összhang a dionysosi sötéttséggel és szertelenséggel.¹ Güntert találóan így jellemzi a görög lélek kettős arculatát: a görögöknél az életvidám, evilági gondolkozású égeiek hatása világosan észlelhető; ezt a lelki típust az indogermanizálás által fegyelmezettségre való törekvés, mértékudó világosság hatja át: így keletkezik az «apolloni» vonás, amely szembehelyezkedik az alsó néprétegek ellentétes irányú «dionysosi» vonásával. A görög szépségeszmény nem az északi fajú uralkodórétegtől származik, hanem az égési kultúra szelleméből vezethető le. Az indogermán fegyelmezettség csak megtisztította és átalakította. Majdnem valamennyi görög isten, úgymint Apollón, Athene, Aphrodité, Hephaistos, Artemis nem az indogermán örökségből való; az indogermán hódítók úgy vették csak át őket.²

Orfizmus.

Az orfikusok szektája először Athénben bukkant föl, ahol Peisistratos idejében (560—527) Onomakritos orfikus tanokat hirdetett. A szekta tagjai tanaikat Orfeustól, a mitológiai trák

¹ A görög léleknek az apolloni derű és világosság mellett kétségtelenül volt sok sötét vonása is. Gondoljunk többek közt a görögöket jellemző kegyetlenségre: a spártai ifjaknak például egyik kedvenc szórakozása volt, hogy szabadjára engedett rabszolgákra tartottak vadászatot.

² H. Güntert: *Der Ursprung der Germanén.* Heidelberg, 1934. 132.

dalnoktól származtatták, akit a mítosz szerint bacchansnök téptek szét. A neki tulajdonított költemények, a különböző istenekhez szóló 88 himnusz szerzőjének Aristoteles Onomakri-tost tartja.

Az orfizmus¹ követői a görög nép vallásától teljesen elütő tanokat hirdettek. Teogoniájukat a görög vallás panteista értelmezése jellemzi. Bár a mindenség egyedüli urának Zeust vallották, azonban *a világ igazi istenének* mégsem őt, hanem Zagreus néven *Dionysost tartották*, akinek vad kultuszát is átvették, de megszelídítve átszellemesítették. Az orfikusok szerint Zagreust, Zeus és Persephoné gyermekét a titánok széttépték és megették. Zeus erre haragjában agyonsújtotta villámával a titánokat. Testük hamvából teremtette az embereket, akik e szerint két elemből vannak összegyúrva. Egyik elem titáni, földi: a test, a másik dionysosi, isteni: a lélek. A kettő közt teljes ellentét uralkodik. A lélek a test börtönében sínylődik. Ez a létmód természetének és isteni eredetének ellenére van. De a halállal sem szűnik meg a nyomorúságos kínos lét, mert a léleknek új testbe kell átmennie, hogy most itt folytatódjék kilátástalan gyötrődése; majd újabb halál után ismét más testbe költözik át. Ily módon a lélek sorsa a születés és halál örökös körforgása (*κύκλος τῆς γενέσεως* = a születés köre).

A halál után folytonosan megismétlődő *újjászületés gondolata* tulajdonképpen nem más, mint a *lélekvándorlás tana*, amely az orfizmus előtt görög földön ismeretlen volt. A test és a lélek viszonyának orfikus elképzelése szerint a lélek a születés körforgására azért van kényszerítve, hogy szenvedjen a testben elkövetett bűnökért; ha pedig teste meghal, újra kell a léleknek születnie, hogy ismét testben folytathassa bűnhődését.

Ettől a kínzó körforgástól a szabadulást a lélek megtisztulása készíti elő, amely rituális mosakodások és egyéb orfikus tisztálkodási szertartások által, de főképpen az aszkézis útján érhető el. Mindazonáltal ezek az eszközök önmagukban még nem elégségesek a körforgástól való megmeneküléshez; az ember önerejéből képtelen a megváltás megszerzésére. Ezt végső fokon a megváltó «istenek kegyelme» adhatja csak meg.² A szigorú aszkétikus élet («orfikus élet») és az isteni kegy révén végleg megszabadul a lélek a titáni, földi elemtől, egyesül az istennel, boldog halhatatlan létben istenné lesz.

¹ M. J. Lagrange: L'Orphisme, Paris, 1937.

² E. Rohde: Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Tübingen, 1921. 8. kiadás, 2. kötet, 124.

Az orfizmus általános véleménye szerint a lélekvándorlás tanának hazájából, vagyis Indiából jött. «Íránon keresztül jutott el a Fekete-tengerig előrenyomult görög telepesekekhez, akik megismerkedtek az ind műveltség eszméivel.»¹

Az orfizmus misztikája hatással volt Pindarosra, de főképpen Platonra, aki az ember megistenülésének tanát elmélyítette. Szerinte az enthousiasmost az értelem (*νοῦς*) erejével lehet elérni; a lélek annál nagyobb mértékben lesz részese az isteni életnek, mennél inkább töltekezik az igazság és az örökkévaló lét ismeretével. Platonon keresztül az orfizmus szálai egészen az újplatonizmusig nyúlnak el, amelyben a Platónról megnevezett orfikus-dionysosi misztika világjelentőségre tett szert.

Az orfizmussal rokon a *pythagoreizmus*. Pythagoras, az «orfikus életbölcseiségnek» első neves képviselője az orfikusokhoz hasonlóan férfiakból és nőkből álló vallási társaságot alapított DéHtáliában Kr. e. 500 körül. Lélekvándorlást is tanított: «Ne üsd meg a kutyát, egy barátod lelke lakik benne, felismerem a hangját»). — Az orfikusokat, Bakchos tisztelőit és a pythagoreusokat már Herodotos (kb. 490—425) egy kalap alá veszi.

Monoteizmus felé.

Az orfizmus ismertetésével elérkeztünk a Kr. e. 500. évhez, amellyel faj történeti nézőpontunknak megfelelően le is zárjuk a görög nép vallástörténetének vizsgálatát. Az 500. éven innen eső időről vázlatosan annyit jegyezhetünk meg, hogy a legnagyobb görög szellemek éles bírálat tárgyává tették Hellász valamennyi vallástípusát és az igazi Istent keresve egyre jobban eljutottak a monoteizmus irányára felé. *Az egy Isten után való vágy* a görög vallástörténetben eddig is már fel-felbukkant. Az olymposi istenek tarka serege mögött már Homeros is hajlandó gyakran² egy egységes isteni hatalmat látni. Az általános isteni hatalomnak *τὸ θεῖον* vagy *τὸ δαιμόνιον* volt a megnevezése. Benne a görög gondolkodás «nem ugyan az egy isteni személyt, hanem a sok istenben egyformán élő istenséget, az egy általános isteninek fogalmát látta».³ E mellett azonban az ősi indogermán égi isten, a Mennyei Atya — tehát a személyes Isten — hitének emléke is ott élt a görögség lelkében, ha el-

¹ F. Kern: Die Welt, worein die Griechen traten. Anthropos, 1929. (24. k.), 213.

² Ilias: 7, 101; 9, 49; 17, 99. — Odysseia: 1, 267; 2, 372; 5, 531.

³ E. Rohde: Die Religion der Griechen. 321.

mosódottan is az évezredes vallásalakulás következtében. A görög szellemóriások alkalmilag *θεός-nak* vagy Zeusnak szokták nevezni az istenséget. Mikor pedig a gondolkodó értelemben problémaként felmerült az Isten és a Moira viszonya, a problémát Aristoteles olyképpen fejtette meg, hogy Zeusba helyezte bele mint az ő természetéhez tartozó vonást a *εἰμασμένη-t*, a Végzetet, az örök Rendeltetést.

A bölcseleket a polis vallásának bírálata miatt az ateizmus vádjával illették a sokistenhíthez: a múlt üressé vált hagyományához görcsösen ragaszkodó polgártársak. Pedig egy Sokrates, Platón és Aristoteles mélyen istenhívő ember volt; mindegyik az eljövendő igaz vallás előkészítője és — mint Sokrates — vértanúja. Érdemük éppen abban állott, hogy az egyistenhitnek bölcséleti alapvetést adtak. Ily módon a görög nép vallási fejlődésének útja a sokistenhitből az egyistenhit felé haladt. Ezt a vágyat végülis a kereszténység fellépése teljesítette be.¹

¹ Pfister: i. m. 205.

RÓMA.

A római vallás eredeti alakja.

A rómaiak vallása¹ már fejlődésének legkorábbi szakaszában is ki volt téve etruszk és görög hatásnak, mely azonban a királyok korában még nem volt számottevő. Később, amikor a példátlanul nagyarányú fajkeveredés megbontotta a római nép faj tisztaságát, az idegen faji elemek beszivárgásával párhuzamosan haladt az etruszk,² görög,³ majd keleti⁴ és egyiptomi⁵ vallások hatásának nagymértékű, akadálytalan beáramlása is. Ez a folyamat felismerhetetlenségig elváltoztatta a római vallás eredeti jellegét. A római faj keveredés megindulásától kezdve fajtörténeti nézőpontunk értelmében nem lehet már célunk, hogy a rómaiaknak erre a korra eső vallását is vizsgáljuk. Így tehát vizsgálódásunk köre csak a római vallás legősibb vonásainak megállapítására szorítkozhatik.

Hosszú időn keresztül tudományos körökben is a rómaiak

¹ F. Altheim: *Römische Religionsgeschichte*. Berlin, 1931—32. 3 kötet. — C. Bailey: *The religion of ancient Romé*. London, 1907. — E. Bickel: *Der altrömische Gottesbegriff*. Berlin, 1921. — L. Deubner: *Die Römer*. Chantepie de la Saussaye: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Tübingen, 1925. 2. kötet, 418—505. — G. Wissowa: *Religion und Kultus der Römer*. München, 1912. 2. kiadás. — C. Koch: *Gestirnverehrung im altén Italien*. Frankfurt a. M., 1933. — K. Kerényi: *Die antiké Religion*. Amsterdam, 1941.

² C. Clemen: *Die Religion der Etrusker*. Bonn, 1936.

³ F. Altheim: *Griechische Götter im altén Rom*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Giessen, 1930.

⁴ Fr. Cumont: *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*. Leipzig, 1910. — F. Altheim: *Terra Mater*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Giessen, 1931. — Fr. Saxl: *Mithras*. Typengeschichtliche Untersuchungen. Berlin, 1931. — Kühár Flóris: *Mithras és Krisztus*. Kat. Szemlében, 1930.

⁵ Dobrovits Aladár: A római császárkori Osiris-vallás megértéséhez. *Egy. Phil. Közli.*, 1933 (LVII), 221—228; 1934 (LVIII), 58—76, 165—176. — Alföldi András: *Isis-szertartások Rómában a IV. század keresztény császárai alatt*. Budapest, 1937.

vallását a görög vallás hasonmásaként, vagy egyszerűen utánzásaként fogták fel. Csak az utolsó évtizedek szorgos kutatómunkája következtében vált lehetővé a két vallás között fennálló «alapvető különbségek»¹ felismerése és az órómai vallás eredeti hamisítatlan lényeges részeinek elválasztása az etruszk, de méginkább a görög hatástól.

Főistenek.

Természetesen a római és görög vallás közt van a közös indogermán leszármazásból eredő hasonlóság is. Az indogermán népcsaládtól származó örökség a rómaiak vallásában *Jupiternek* a többi istenek közül Zeushoz hasonlóan kimagasló alakja. Jupiter neve, mint általában az isteninek megnevezése (deus, divus, divinus) a div tőből ered (Diu = Ju és páter) és az indogermánok közös égi atyjának emlékét őrzi. Jupiter egyéb nevei Diovis, Jovis, Diespiter (v. ö. az ind Dyauspitar). Az órómai nép által és az összes óitáliai törzsek által tisztelt égi atya alakja magasztos és tiszteletreméltó. Távol áll tőle mindaz, ami Zeus tekintélyét lej aratta: Zeus szerelmi kalandjai, a titánokkal vívott harcai, atyjának letaszítása a trónról. Jupiter régi nagyisten-jellegét bizonyítja az is, hogy kezdetben még nincs felesége. Juno, az égi királynő éppen úgy, mint Minerva, a művészetek védője etruszk eredetű. Juno Vejiből, Minerva pedig Faleriiből származott.

Jupiter a fény istene (Jupiter Lucetius). Személye szinte azonosult lakóhelyével, az éggel (innen e kifejezés: sub jöve = sub divo «a szabad ég alatt»). Neki van szentelve a holdtölte napja is. Vagyis Jupiter nemcsak a nappali, hanem az éjtszakai fénynek istene is. Papja a Fiamén Dialis naponta fehér juhot áldozott neki a Mons Capitolinuson levő várban. A jótékony termékenyítő esőt ő küldi (Jupiter Pluvius és Tonitruális). Legrégibb temploma, amelyben mint Jupiter Lapist kép és szobor nélkül tisztelték, a Capitolium déli csúcsán feküdt. Benne volt elhelyezve Jupiter jelvénye, az ősrégi tiszteletnek örvendő kő, a szent mennykő, amelytől ered a Jupiter Lapis elnevezés. Ez a kő félelmetes fegyvere Jupiternek, aki villámával agyonsújtja (Jupiter Feretrius) a gonoszokat. Az eskünek, hűségnek, szövetségnek istene ő (Jupiter Fidius), továbbá a jogi és erkölcsi rendnek őrzője. A határvövek elmozdíthatatlanságát is az ő személye biztosítja (Jupiter Terminus). Szigorúságához

¹ Pfister: i. m. 210.

azonban a segítő és gondoskodó égi atya jósága is társul; ezt a vonást a későbbi eredetű Jupiter Optimus Maximus elnevezés örökíti meg (és a «joviális» szó).

Az ódon esküformák Jupiter nevét együtt említik *Marséval* és *Quirinuséval*. Mars eredetileg zivataristen lehetett, majd a háború istene lett. Nagyon elmosódott az alakja a nemzeti istennek, *Quirinusnak*. Annyira kevés benne a személyes vonás és jellegzetesség, hogy későbbi korban Romulusszal, Róma alapítójával azonosították, hogy árnyszerű alakját ily módon elevenné tegyék.

Az órómai áldozati és imaformulákban az istenekhez intézett megszólítások *Janus*¹ nevével kezdődnek, *Vestáéval* végződnek. Janus a kezdetnek és végnek, a halálnak és holdnak (a telihold és sötéthold) kétarcú (bifrons) istene. Míg Janus a ház ajtajának (ianua) őrzője, addig *Vesta* a házi tűzhelyé. Vestának jelképe a szent tűz, amelyet előbb a királyi palotában őriztek, később pedig a neki szentelt Vesta-szüzek a tiszteletére épített templomban. Mindkét istenség nemcsak a magánkultuszban foglalt el fontos helyet, hanem a hivatalos állami kultuszban is. Janus templomát háború esetén nem zárták be, hogy a kapu nyitva álljon a háborúból való szerencsés hazatérésre. Vesta istennő szent tűzének jelentése .bővített értelemben a házi tűzről a nemzeti tűzhelynek, a nemzeti érzéseknek szent tűzére ment át és a hazaszeretet lángjának kifejezője lett.

Házi istenek.

A penates, a házi élelétárnak (penus) istenei először szintén csak házi tiszteletben részesültek, de később a Vesta-templomban mint a nemzeti jólét védőinek egyúttal hivatalos állami tisztelet is kijárt nekik. *Házi istenek* voltak a *lares*² is, a házaknak, mezőknek, utaknak, keresztutaknak, a község területének, határanak védői. Később működésük köre kiterjedt; innen a megkülönböztetés a *lares familiares* és *publici* között. A *penates* és a *lar familiaris* (a családi őszelleme) felé irányult az egyszerű római nép mély vallásosságának legszebb, legbensőségesebb megnyilatkozása: a mindennapos házi ájtatosság, amely a ház középpontjában, az átriumban folyt le a reggeli és a déli étkezés alkalmával. A családátya összegyűjtötte családját és rabszolgáit, velük imádkozva az étel egy részét az

¹ O. Huth: *Janus*. Bonn, 1932.

² E. Tabeling: *Mater Larum*. Frankfurt a. M., 1932.

átriumban álló természetes oltárnak, a tűzhelynek lobogó lángjába öntötte áldozatul, hogy ezzel kifejezze háláját a házi istenek iránt.

Minden egyes személy és család még egy külön isteni védőszellem, a *genius* oltalma alatt állott. A *genius* eredetileg a férfiú nemző erejét jelentette (a *gignere* igéből). Mint ilyen a nászágynak oltalmazója volt, de jelentette másodlagosan a férfiú életerejét, éltető elvét, szellemét, jobbik énjét, vagyis azt, ami isteni az emberben. Ahogy minden férfiúnak volt saját *geniusa*, éppúgy oltalmazott minden nőt saját *junója*. A háznak, a családnak *geniusa* adta a gyermekáldást és életerőt. Később minden közületnek (pl. a légióknak), városnak, népnek (pl. *genius populi Romani*) volt *geniusa*, a *genius publicus*, sőt egyes helyeknek is (*genius loci*).

A *genius*, vagyis ami isteni eredetű a halandóban, nem pusztul el a halállal, hanem továbbél. Ebből a hitből származik a családtagoknak az a kötelessége, hogy az elköltözött lelkeket, az *ősök szellemeit* (*Di parentum*) házi tiszteletben részesítsék. (Ünnepük a *parentalia* februárban.)

A *Di Manes*, a «jóságos istenek» kezdetben alvilági hatalmak voltak általában. Csak a császárság korában lettek az elhunytak szellemeivé. De nem minden alvilági lélek jóságos; akad közöttük sok nyugtalan ártó szellem is. Ezek a *lemures* vagy *larvae*; távoltartásukra ünnepüknek, a *lemuriának* éjtszakáján a családtagja kilencszer fekete babot szórt áldozatul a földre.

A *geniusok* és *larok* idővel mindinkább egybeolvadtak működésük körének fokozatos azonosulása következtében, hasonlóképpen elenyészett a *lares* és *penates* között levő különbség is.

A római istenek ködszerű jellege.

A pásztorkodással, földműveléssel és katonáskodással foglalkozó egyszerű római nép vallását a görög nép vallásával szemben száraz egyhangúság, a *képzeleterő hiánya* jellemzi. Istenei inkább szellemek, numenek. Hiányoznak belőlük a személyes tulajdonságok és emberi vonások. Eredeti lényük bizonytalan, ingadozó, légnemű. Egyéni jellegzetesség kevés van bennük, általánosak és elvontak. Lényük határozatlansága következtében összeolvadnak, ahogy ezt a *penates*, *lares*, *genii* és *manes* ismertetésénél láttuk. Hozzájuk hasonló alak nélküli, halvány és elmosódott körvonalú istenség Janus és Vesta is. Mars vérszegény alakjában is kevés a tartalom. Quirinus pedig tel-

jesen ködszerű. Sőt még Jupiter alakja is eléggé elvont és teljesen mítosz nélkül való. Az istenek határozatlan lényével függ össze, hogy képpel, szoborral nem ábrázolták őket egészen 509-ig, Jupiter Optimus Maximus capitoliumi szentélyének etruszk hatásra történt felállításaig.

Hiposztazis-képzés. Fogalmak megszemélyesítése.

A római istenhit másik jellemzője az egyes istenek hatalmának és tulajdonságainak felaprózása, az isten funkcióinak ízekre szedése és ami ezzel együtt jár: különisteneknek alkotása a különböző életviszonyok, foglalkozási ágak, tevékenységek, igények, alkalmak és szükségletek körének megfelelően. Így pl. Ceres és Tellus, a gabona és a föld istennőjének bemutatott áldozat alkalmával a Fiamén Cerialis, Ceres papja még tizenkét kisebb istent hívott segítségül, hogy biztosítsa a földművelés és a terménybetakarítás tizenkét mozzanatának kedvező alakulását, szerencsés kimenetelét. E kisistenek neve már jelzi működésük körét. Sterculus a föld trágyázásáról gondoskodik, Vernactor a szántásról, Insitor a vetésről, Nodotus a gabona szárának erős csomóképződéséről, Lactans a tej érésben levő gabonaszemekről, Matúra a kalász teljes beéréséről stb. Külön istensége van a szarvasmarhaállománynak — Bubona, a lovaknak — Epona, a méhállománynak — Melonia.

Az egyes istenek működésük körének szétforgácsolására, szétosztására való hajlamból vallástörténészek, így Hermann Usener,¹ megfontolást érdemlő következtetéseket vonnak le a sokistenhit keletkezéséről. Elméletük helyességét mutatja az a tény, hogy a rómaiaknál nem tekinthetők mindig teljesen önálló isteneknek az egyes szétdarabolt tevékenységek égi védői, hanem inkább egy istenség többirányú működéséről szóló litániaszerű felsorolásként (indigitamenta). Ez viszont istentiszteleti célból keletkezett.

Különös sajátossága még a római vallás szellemének az *elvont fogalmak megszemélyesítése istenekké.*» Már a legrégebb időben tiszteletnek örvendett Fides, a Hűség. Majd oltárt és külön kultuszt kaptak más erények is: Concordia, Pudicitia, Pietas, Aequitas; később pedig Constantia, Liberalitas, Provi-

¹ H. Usener: Götternamen. Bonn, 1929. 2. kiadás. — J. A. Ambrosch: Ueber die Religionsbücher der Römer. Bonn, 1843.

² H. L. Axtell: The deification of abstract ideas in Roman literature and inscriptions. Chicago, 1907.

dentia stb. Az elvont fogalmak megszemélyesítésének lélektani okát abban kell keresnünk, hogy a római megkülönböztetetten nagyobb tiszteletben akarta részesíteni egyik vagy másik istenének legkiválóbb erényeit és tulajdonságait, amelyek ekként a többiek közül kiemelve, lassankint önállósultak és külön istenekké váltak.

Áldozati szertartások.

A vallási élet középpontjában a rómaiaknál nem fejlett és bonyolult tanrendszer, sem gazdag költői képzelettel szőtt mitológia állott, hanem a *kultusz*: az imának és áldozatnak évszázadokon keresztül változatlanul megőrzött bonyolult szertartásai. Lelkiismeretes megtartásukban az egyént és az államot egyaránt gyakorlati szempont: a hasznosság vezérelte. A római nem volt bölcselő és elmélkedő lélek, hanem talpraesett katona és paraszt, hidegen számító jogász, gyakorlati érzékű körültekintő államférfiú és józanul gondolkodó politikus. Vallásosságát is gyakorlatiasság irányította.

Ahogy a rómaiaknak erősen jogi berendezettségű államában az élet minden vonatkozását pontosan megállapított jogrendszer szabályozta, éppúgy az istenek és az emberek közt levő viszony is egyszerű *jogügylet* volt, két szerződő félnek, az istenek és az államnak, a hasznosság elvétől vezérelt jogviszonya.¹

Ahogy az istenek működése pontosan megállapított területen mozgott, épp olyan szigorúan kellett az embernek is megtartania velük szemben az előírt ünnepeket, áldozatokat és imádságokat. A kölcsönös jogviszony abban állott, hogy «az állam vagy az egyes ember jogérvényes formában kötelezettséget vállalt egyszeri vagy többszörösen ismétlődő szolgálat végzésére, másrészt pedig a szolgálat lelkiismeretes megtartása által az istenség is kötelezve volt a megfelelő ellenszolgálat teljesítésére».² A római jogi érzék azután gondosan ügyelt arra, hogy az isteneknek a törvény szerint kijáró kultuszt a legkisebb részletekig híven teljesítsék. Büszkék is voltak erre a rómaiak, egyben pedig hálásak az istenektől nyújtott ellenszolgálatokért: «a jámborság és az istenek iránt tanúsított helyes magatartás által győztük le az összes törzseket és népeket» (Cicero: De haruspicum responso. 19.).

A vallás jogi jellegének folyamányaképpen a *ius sacrum*

¹ G. Wissowa: Religion und Kultus der Römer. München, 1912. 2. kiadás, 380—381, 394.

² Wissowa: i. m. 380—381.

előírásait egészen az aggályosságig menő lelkiismeretességgel és *pontosággal* — rite — kellett megtartani. Ez főképpen az áldozat és imádság szertartásaiban figyelhető meg, ahol minden kézmozdulatra, a legkisebb részletre és jelentéktelennek látszó mozzanatra is gondosan kellett ügyelni, különben az áldozat vagy az imádság hatását veszítette volna. Ha tehát az áldozatbemutatás szertartása közben bármilyen hiba, kihagyás, helytelen mozdulat történt, az előírásokkal szemben elkövetett sérelem megsemmisítette az áldozat értékét és erejét. Ezért az egész áldozatot meg kellett ismételni. A szertartás közben a kellő komolyság és méltóságteljes magatartás fontos követelmény volt. Míg az áldozatbemutatás és az ima ideje alatt a görög födetlen fővel tekintett fel az istenhez (v. ö. Kor. I. 11,4), addig a római hátulról előre húzott tógával elfödte fejét, hogy így a külső összeszedettséget biztosítsa. Erre szolgált az áldozás szertartásának megkezdésekor a csend megőrzésére figyelmeztető felhívás is.

Imádság.

Az imádságban¹ még jobban előtűnik a római jogi szellem, mint az áldozati előírásokban. Hűvös kimértségével megfagyasztja az imádság melegségét és közvetlenségét. A római fel fogás szerint ugyanis az imádság nem a szív érzelmeinek szabad és önként folyó kiáradása, nem meghitt társalgás és személyes érintkezés az istennel, vagyis nem az egyéni vallásosság megnyilatkozásának ténye, hanem «az istentiszteleti cselekményhez szükséges szóbeli nyilatkozat, amely a szent jogügyletet a halandó részéről teljessé teszi és, ha helyes formában ment végbe, egyúttal az istenséget a jogügyletbe való belépésre kényszeríti».²

Kezdetben a rómaiak vallásossága — elsősorban a házi ájtatosság — tele volt bensőséggel, meghatóan szép istenfélelemmel, a rómaiakra annyira jellemző gyengéd *pietással*. Azonban a Tarquiniusok alatt történt capitoliumi templomépítés óta a hideg, kínosan pontos és a betűkhöz ragaszkodó állami kultusz a maga áldozati és engesztelő szertartásaival mindinkább háttérbe szorította a mély bensőséggel telített házi ájtatosságot. Az egyéni, személyes elem az áldozatot kísérő imádságból egyreinkább eltűnt. Ezzel előtérbe nyomult az áldozónak a szí-

¹ G. Appel: De Romanorum precatationibus. Giessen, 1909. — F. Heiler: Das Gebét. 150 skk.

² Wissowa: i. m. 397.

lárda lerögzített imaformulákhoz való szoros megkötöttsége. Az istentiszteleti cselekmények érinthetetlen, szent rítussá áüandósultak. E megmerevedés folyamata magával rántotta azután az istentiszteleti cselekménnyel együttjáró imádságot is.

Ekképpen az *imádság az áldozat szent jogügyletének sorsára jutott*. «Az ember az istenekkel jogviszonyban áll, amelyben a szolgálat és ellenszolgalat pontosan meg van határozva. Az ima az istentiszteleti cselekményhez tartozó közjegyzői okmány, amelyet a jogászai tárgyilagosság, elméi és szárazság fogalmazott meg és egy hivatalos személy olvas fel.»¹

Fontos azért, hogy az *imádság szövege változatlanul megmaradjon*. A pontosan megrögzített és írásba foglalt formulát a hagyomány évszázadokon keresztül érintetlenül adta tovább, úgyhogy a császárság korában az ólatin imádságokat már maguk a papok sem értették teljesen.² Szükséges volt, hogy az imaszöveg felolvasása közben semminemű változtatás, kihagyás, nyelvbtlés ne történjék, mert különben az imádság hatástalanná vált; a szövegtől való eltérés az egész istentiszteleti cselekményt érvénytelenné tette. Cicero szerint a rómaiaknál közmondás volt: «Si aedilis verbo aut simpupvio aberraverit, ludi non sunt rite facti».³

Az imaszöveg hibátlan előadásán kívül még különös gondot fordítottak a *megszólításra*, az isten helyes nevének és címének használatára. Ha az isten nem kapta meg a neki kijáró címetek vagy pedig nem helyes néven szólították meg, akkor a szent cselekmény nem járhatott eredménnyel és mindent előlről kellett kezdeni. Mivel pedig a rómaiak nem voltak bizonyosságban az isten helyes neveit és címeit illetőleg, azért elővigyázatosságból az *invocatiohoz* hozzáfűzték ezt a mondatot: Sive Deus es sive dea es, vagy: sive mas sive femina. A nevek, jelzők és címek felsorolását pedig ezzel a befejezéssel egészítették ki: seu quo nomine vis appellari. Szokásos volt még mindezekon kívül a generális invocatio hozzáfűzése: di deaeque omnes ceteri di ceteraeque deae, vagypedig: di omnes caelestes vosque térrestres vosque inferni.⁴ Ilyen nagyfokú elővigyázatosság folyományaképpen azután bizvást remélték a rómaiak, hogy a tiszteletadásnak kellőképpen eleget tettek és az isten elfogadja az áldozatot.

¹ Heiler: i. m. 155.

² V. ö. Quint. inst. or I 6, 40: «Saliorum carmina vix sacerdotibus satis sünt intellecta».

³ Gic. De har. resp. 23.

⁴ Egyéb megszólításmódok található G. Appel: De Romanorum precationibus. Giessen, 1909. 75 skk. Ugyanitt a rómaiak imaformuláinak teljes gyűjteménye.

A vallásos élet hanyatlása.

A római vallás lényege tehát lassankint körülményes és szigorúan meghatározott *előírások lélek nélküli megtartásává* lett. Az istenekhez vezető utat a bonyolult szertartási szabályok ezernyi drótakadálya szegélyezte. Ezek az egyén tevékeny részvételének kikapcsolását, majd az istenekhez fűződő eleven viszony elhidegülését idézték elő. Ekképpen az egész vallás mint száraz és hideg jogrendszer, Cicero találó meghatározásában mint *iustitia adversus deos*¹ és mint külsőséges terméketlen formalizmus állott a hívő előtt, akinek idővel már semmit sem tudott mondani.

Az egy helyben maradás és a megkövesedés folyamata következtében a római vallás nélkülözte a rugalmasságot és fejlődésképességet, ami kezdetben csak akadályozta, később pedig teljesen *lehetetlenné tette a belső fejlődést*. Így a hagyományos keretekhez görcsösen ragaszkodó és aggályosan pontos ritualizmus nem tudta megadni a megváltozott életviszonyokkal és a kulturális fejlődéssel járó új vallási igények kielégítését.

A későbbi korok embere nem értette már az ódon hagyományokat, üressé vált régi szertartásokat és imákat. Megtartásukat céltalan tehernek érezte és ezért túltette magát rajtuk. A fogadalmi kötelezettséget nem tartotta meg. A templomok omladoztak. Némelyik isten kultusza teljesen feledésbe ment. A tiszteletükre rendelt papi testvérületek kihaltak, elenyésztek, sőt még Jupiter papjának, a Fiamén Dialisnak régenre annyira előkelő tisztsége is Kr. e. 87-től kezdve betöltetlen maradt. Az augurok nem tudták a nélkül végezni manipulációjukat, hogy nyilvánosan ki ne nevéssék őket. A házi ájtatosság fokozatos háttérbe szorulásával eltűnt a római vallásból a melegség és a bensőség. A nyűgössé vált *ius sacrumot* már senki sem tanulmányozta, mégkevésbé követte.

A római világbirodalom növekedésével párhuzamosan haladt a provinciák népének: katonáknak, kereskedőknek, rabszolgáknak beözönlése Rómába. Ezzel együttjárt az *idegen kultuszok* nagymérvű térhódítása is. A nemzeti érzés kezdetben még tiltakozott, majdpedig végkép megadta magát a görög, egyiptomi és a különféle ázsiai vallásoknak. Terjedésük megakadályozására a régi vallásnak már nem volt ereje. Ezért ered-

¹ Cic. de deor. nat. I, 41 és Cic. part. orat. 78.

ménytelen próbálkozás és romantikus kísérlet maradt Augustus vallásújítása. Ez csak mégjobban utat nyitott a hellenizmus terjedésének. A nép továbbra is a chald csillagjósoknál, azonkívül Kybele, Isis és Mitras misztérium-vallásában kereste szenvedélyes, kielégítetlenül maradt vallási sóvárgásának és emésztő vágyának teljesedését. Mindez azután végleg megpecsételte a régi római vallás sorsát.

GERMÁNOK.

Írásos források.

Mivel a pogány germánok időszámításunk kezdetén az írást még nem ismerték, azért a vallásukról¹ szóló első írásos feljegyzések nem tőlük származnak, hanem görög és latin (Caesar², Tacitus,³ Strabo, Svetonius, Ammianus Marcellinus)

¹ Leopold von Schroeder: Arische Religion. Leipzig, 1914—16. — E. H. Meyer: Mythologie der Germánén. Strassburg, 1903. — Chantepie de la Saussaye: The Religion of the Teutons. Boston and London, 1902. — G. Neckel: Die altgermanische Religion. Berlin, 1932. — K. Helm: Die Entwicklung der germanischen Religion. Heidelberg, 1926. — U. a.: Altgermanische Religionsgeschichte. Heidelberg, 1913. — F. v. d. Leyen: Die Götter der Germánén. München, 1938. — E. Mogk: Die Menschenopfer bei den Germánén. München, Abh. d. sächs. Ak. d. W. 27. kötet, 1909. — U. a.: Germanische Religionsgeschichte und Mythologie. Berlin, 1927. 3. kiadás. — K. Maurer: Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentum. München, 1856. — Axel Olrik: Nordisches Geistesleben. Heidelberg, 1908. — P. Hermann: Nordische Mythologie. Leipzig, 1903. — B. Kummer: Midgards Untergang. Leipzig, 1935. 2. kiadás. — R. Meissner: Die Nordgermanen und das Christentum. Bonn, 1929. — W. Baetke: Art und Glaube der Germánén. Hamburg, 1934. 2. kiadás. — U. a.: Germanische Religion in Quellenzeugnissen, Frankfurt, a. M., 1936. — U. a.: Arteigene germanische Religion und Christentum. Berlin—Leipzig, 1936. 2. kiadás. — A. Stonner: Von germanischer Religion und Geistesart. Regensburg, 1934. — A. Heusler: Germanentum. Heidelberg, 1934. — H. Naumann: Germanischer Schicksalsglaube. Jena, 1934. — A. Closs: Germanisches Heidentum. Salzburg, 1939. — J. de Vries: Altgermanische Religionsgeschichte. Bonn—Leipzig, 1935—7. 2 kötet. — C. Clemen: Altgermanische Religionsgeschichte. Bonn, 1934. — W. Grönbech: Kultur und Religion der Germánén. Hamburg, 1937—9. 2. kiadás, 2 kötet. — *Források*: Thule: Altnordische Dichtung und Prosa. Jena, 1911—30. 1—24 kötet. — W. Baetke: Bauern und Helden (Einzelausgaben von Isländersagas mit Einführungen und Erläuterungen) 10 kötet. Hamburg. — F. R. Schröder: Quellenbuch zur germanischen Religionsgeschichte. Berlin—Leipzig, 1933.

² Caesar: Bellum Gall. 6, 21.

³ Tacitus: Germania (98-ban Kr. u.); azonkívül Annales 1, 51; 2, 12; 13, 55 57 és Hist. 4, 14 22 61 65 73; 5, 22 skk.

íróktól, akik viszont nem értették meg teljesen vagy már eleve bizonyos elfogultsággal szemlélték a számukra idegen germán kultúrát. Ugyanez áll a germán pogánysággal szemben elutasító álláspontot valló keresztény hithirdetőkről és írókról¹ is (Caesareai Procopius, Toursi Szent Gergely, Beda Venerabilis,² Paulus Diaconus,³ Jordanes, Korvey-i Widukin⁴ és Brémai Ádám).⁵ Ezért a germánok vallásának ismeretére nézve fontosabbak a germán szerzőktől eredő források, mégha keletkezésük, illetve összegyűjtésük későbbi korra esik is, a kereszténység felvétele utáni időkre.

E források az *Edda-dalok és az izlandi Saga-k*. Az ú. n. régebbi Edda⁶ az istenekről és hősökről szóló himnuszok gyűjteménye. E himnuszok a 9. és 10. században keletkeztek Izland szigetén és kisebb részben Norvégiában. Fontos kiegészítője ezeknek a himnuszoknak a prózában írt ú. n. újabb Edda (másnéven Snorra Edda), Snorri Sturluson (1178—1241) izlandi költő és államférfiú műve; a skaldok (izlandi udvari dalnokok) művészetének szabálykönyve és mint ilyen gazdag mitologikus anyagot tartalmaz. Az Eddáknál is nagyobb jelentőségűek az izlandi Sagák, amelyek híven visszatükrözik egészen a vikingek koráig az északi germánoknak mind külső életét, mind pedig belső lelkületét. Bár a kereszténység hatása már erősen észrevehető rajtuk, mégis alapjában véve a bennük szereplő emberek lelki alkata még kifejezetten pogány. Schol sem jutunk a déli kultúrától még érintetlen pogány germán lelkülethez oly igazi közelségbe, mint a Sagákban.⁷ Természetesen a skandináv pogányság összes írásos emlékeinek értékét is csökkenteni az a körülmény, hogy nem vallásos jellegűek. Az Edda himnusai éppúgy, mint Homeros eposzai nem istentiszteleti célból keletkeztek, hanem a fejedelmi udvarok és a lovagi összejövetelek

¹ R. Meuss: Die altgermanische Religion nach kirchlichen Nachrichten aus der Bekehrungszeit der Südgermanen. Bonn, 1932. — W. Boudriot: Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert. Bonn, 1928. — R. Schomerus: Die Religion der Nordgermanen im Spiegel christlicher Darstellung. Leipzig, 1936.

² Beda: Hist. Ecclesiastica gentis Anglorum (8. sz. első feléből).

³ Paulus Diaconus: Hist. Langobardorum (a 9. sz. végéről).

⁴ Res gestae Saxonicae (10. sz.).

⁵ Gesta Pontificum Hamburgensium (11. sz.).

⁶ Magyar fordítása Szász Bélától. A Magy. Tud. Ak. kiadása. Budapest, 1938.

⁷ W. Baetke: Arteigene germanische Religion und Christentum, 9; v. ö. J. de Vries: Altgermanische Religionsgeschichte. Bonn, 1935. 1. kötet, 41.

szórákoztatására. A már keresztény Snorri művén pedig meglátszik a tudatosan gyűjtő tudósnek rendszerező munkája. Snorri keresztény szellemben változtatásokat végez és átalakítja az anyagot a sokszor ellenmondásokat tartalmazó mítoszok összeegyeztetése végett.

Mindennek ellenére az Eddák és a Saga-irodalom kincsei megbíráható képet adnak az északi germánok vallásáról, melyből következtetéssel fogalmat alkothatunk a déli germánoknak nagyjából csak római forrásokból ismert vallásáról is. A germánok vallása egészen a kereszténység felvételéig lényeges vonásaiban azonos maradt, miközben az Európa déli részéből jövő hatásokat is fajszerű módon áthasonította. Ezt az állítást az a tény bizonyítja, hogy a görög és római íróknak az első századokból származó adatait sokszor meglepő módon erősítik meg a későbbi északi források.¹

A három főisten.

A germánok három legfőbb istenének neve Tiu, Donar és Wodan.

Tiu nevében könnyű felismerni az indogermánok közös égi istenét, akinek neve több változatban is előfordul: Tiwaz, Tiu, Ziu, Tyr, Ty. A svábokat még egészen a középkorig *ciuvarinak*, *Ziu-tisztelőknak* nevezték. A bajoroknál *Ziu Er* néven volt ismert, a szászok pedig *Saxnotnak* nevezték és még a 8. században is így esküdtek a keresztelés alkalmával: Ellenmondok Donarnak, Wodannak és Saxnotnak. *Tiu*, ül. *Ziu* a germánok harcias lelkületének megfelelően a háború istenévé alakult át. Tacitus interpretatio romanával Marsnak nevezi. Jelképe a rövid kard, a sax; innen a szász neve: Saxnot = «Schwertgenosse». Még a szemnonok őrizték meg legjobban a régi nagyistenben való hitet és istenüket (valószínűleg *Ziut*) mint «mindenek fölött uralkodó istent» tisztelték, akinek «minden alá van vetve» (regnator omnium deus, cetera subiecta atque parentia. — Tacitus: Germania, 39).² *Tiu* tisztelete azonban mindinkább letűnőben volt és Wodan térhódítása miatt lassankint háttérbe szorult.

A régi nagyisten alakjára emlékeztet *Donar* (északon *Thor*), a zivatar és mennydörgés istene. Az ősi indogermán égi isten

¹ Baetke: i. m. 10.

² H. Hommel: Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus. Archiv für Religionswissenschaft, 1941. 144—173.

esőt küldő szerepköre Donarban külön személylé önállósult¹ (v. ö, Jupiter tonans). Thor villámával lesújt az ellenséges hatalmakra. A jognak, eskünek, a szerződéseknak és a házasságnak őrzője. Az északi mitológia leírása szerint mint a mennydörgés istene fáradhatatlanul küzd az óriásokkal. Az emberek iránt viszont mint a termékenységet hozó eső istene atyai jóságot mutat. A hegyek és a felhők fölött nyargal kecskebakoktól vontatott kocsiján. Hosszú és vörös szakála van. Szent fája a tölgy. A geismari tölgy ledöntésével (725-ben) bizonyította be Szent Bonifác a pogány germánoknak, hogy Krisztus «erősebb», mint Donar és szent fája. Norvégiában Donar főisten volt. Az upsalai pogány templomnak Brémai Ádámtól (1070 körül) reánk maradt leírása szerint Donar szobra állt a templom főhelyén, mellette kétoldalt pedig Wodan és Fricco (Frey) szobra. Az egyszerű földművelő népnek e nyers és esetlen, de jószívű és hűséges istene nagyon kedvelt volt Izland szigetén is. Itt a települések negyedrészenek (kb. 1000) nevében *Thor* neve szerepel különféle alakban és összetételben.

E barátságos paraszti istentől elütő vonások jellemzik *Wodant* (északon *Odin*), a «dühöngőt» (Wut-Wodan). Elsősorban a szélvihar és a zivatar istene. Mint ilyent nemcsak a földművelők tisztelik, hanem méginkább a hajósok, a vikingek. A *halottak istene* is egyúttal (a szél zúgásában a megholtak lelke sír?). Birodalma a Walhall, az 540 kapus óriási vár, ahol a csatában meghalt hősök továbbélnek.

Tehát Wodan a *harc istene* is. Az ég viharos felhőiben éjtszaka a sebes nyíl süvítő gyorsaságával száguld nyolclábú lován, a Sleipniren, nyomon követik a tomboló orkán zúgásában a síró-üvöltő lelkek; azok, akik erőszakos halál következtében hagyták el a földet és e miatt soha nyugtot nem találnak. Wodan testesíti meg a harc dühét, amely a küzdő feleket eltölti, midőn mint a vadkanok és dühös kutyák a röpülő dárdának (Wodan jelvénye) és a szélvésznek gyorsaságával vadul egymásra törnek, vagy pedig mint a bikák és medvék (Berserker gang = medvealakban) egymást marcangolják vérbenforgó szemekkel, önkívületi állapotban. Wodan segít a harcban, de néha még kedveltjeit is hirtelen cserbenhagyja és a gyávák pártjára áll, vagyis kiszámíthatatlan, hamis és szeszélyes. Néha tehát kedves és jótékony, máskor kegyetlen, félelmetes és igazságtalan. Ravaszága a titkos bölcsesség és a varázstudomány birtoklásában is megnyilvánul. *Mint varázsló* széles nagy kalapot és kék-

¹ W. Schmidt: Rasse und Volk. Salzburg, 1935. 167.

színű bő köpönyeget hord; egyszemű, magastermetű öreg vándorként jár körül a világban. Tapasztalt életbölcseyével minden ügyben tud tanácsot adni. Ismeri azonkívül az istenekről és a hősökről szóló mondákat, jártas a skaldok művészetében úgy, mint senki más.

Wodan kultuszának virágzása a vikingek korába esik, a 8. század utáni időkre.

Wane-istencsalád.

Donar és Wodan az isteneknek *As nevű déli csoportjához* tartozik. Az Ásóknak eredetileg Tanakviszlótól (a Don elágazása) keletre volt hazájuk. Innen úgy vándoroltak fel északra, ahol a *Wane-istencsaládot* háttérbe szorították. Míg az Ások mítoszai-ban az ég, zivatar, harc és varázslat az uralkodó eszmék, addig a Waneok a szerelem, termékenység, születés és halál gondolatát személyesítik meg; erősen emlékeztetnek a kisázsiai tejiyész-etenyészet kultuszokra. Ha tőlük közvetlen függő viszony nem is állapítható meg, a gondolkör közössége nem vitatható.¹

A Wane-csoport legelőkelőbb tagja *Frey* (Freyr, Fricco, Frö = Ūr), a termékenység szép és délceg istene. Tisztelete főképpen Svédországban volt elterjedve, ahonnan Norvégiába és Izland szigetére átvándorolt. Brémai Ádám az upsalai templom leírása közben így emlékezik meg Svédország isteneiről: «Ha pestis és éhínség fenyeget, Thornak mutatnak be áldozatot, ha háborús veszély van, Wodannak, ha lakodalmat ülnek, Fricconak». Ugyancsak Brémai Ádám beszéli el, hogy téli időben Frey tiszteletére körmeneteket tartanak a mezőkön, az isten képét körülhordozzák, hogy a föld termékeny legyen. Frey jelvénye a phallus.

Frija (északon Frigg) istennő Odin felesége. Házasságtöréstől sem szokott visszariadni. Tisztelete az összes germán törzseknél megvolt. Nevének hasonlósága miatt később gyakran összetévesztik vele az izlandi költészetben előforduló *Freyát*, a szerelem és szépség istennőjét.

Freyhez hasonlóan a termékenység istene *Njord* is, aki a bőséget és gazdagságot inkább a hajózás és kereskedelem által adja meg tisztelőinek, míg Frey a földművelés által.

¹ V. ö. H. Naumann: *Der Mythus vom Gotte Balder und das altgermanische Lebensgefühl*. Frankfurt a. M., 1931. — G. Neckel: *Die Ueberlieferung vom Gotte Balder*. Dortmund, 1920. — F. R. Schröder: *Germanentum und Hellenismus*. Heidelberg, 1924. — U. a.: *Altgermanische Kulturprobleme*. Leipzig, 1929.

Njordnak névben és hatáskörben megfelelő nőnemű istenség *Nerthus*, akinek mint Terra maternek kultuszát Tacitus írja le (*Germania* 40). Tacitus szerint a longobárdok körül lakó összes törzsek tisztelik az istennőt. Szent ligete az Óceán egyik szigetén (a mai dán Seeland szigete) fekszik. Az istennő lepellel letakart szobrát tehenekkel vagy ökrökkel vontatott kocsiján (külsőleg hajóhoz hasonló jármű; Isis hajójára emlékeztet) körmenetben körülhordozzák. Egyik helységből a másikba viszik. Ezt az alkalmat a nép mindenütt fényes lakomákkal üli meg. Ahova az istennő eljut, oda a termékenység áldását viszi magával. Mielőtt az istennő visszatérne szentélyébe, egy rejtett helyen fekvő tó vizében rabszolgák megmossák a kocsit és a szobrot. Mivel a rabszolgák látták a fátyol nélküli istennőt, meg kell halniok, ezért vízbefojtják őket.

A Wane-csoport legkedveltebb istene *Balder*. Eredetileg Freyhez hasonló tenyészet-isten volt. Később mítosza a misztérium-kultuszok hatása alatt a kozmikus világfolyamat magyarázatává lett, mint ahogy Keleten (Kis-Ázsia, Babilon) és Görögországban is átalakultak a földművelés gondolkörében mozgó termékenységkultuszok a régi szertartások változatlan megtartásával az élet és a halál körforgását szemléltető vallássá, így lett Balder halála is a kozmikus világtörténet közép-pontjává.

A több változatban élő mítosz elbeszélése szerint az ifjú szép Balder — Odin és Frigg fia — halálának közeledtéről álmódott. Anyja, Frigg, nyugtalanságtól úzve megesketett minden létezőt, hogy nem fognak ártani fiának. Csupán csak a fagyöngyöt hagyta ki jelentéktelen volta miatt. Ámde éppen ez lett Balder halálának okozója. Löki ugyanis, az alattomos és rosszakarátú isten a fagyöngy ágát a vak Hod (Hödr) ijijára teszi. Hod halálra sebzí Baldert, aki az alvilág istennőjének, Heinék (Löki leánya) birodalmába költözik. Hermodr, Odin másik fia vállalkozik arra, hogy testvérét kiszabadítsa az alvilágból. Kilenc éjtszakán át lovagol, míg végre megérkezik Helhez. Ez azonban csak azzal a feltétellel engedi ki Baldert a felső világba, ha minden lény a földön kivétel nélkül sírni fog Balder miatt. Hermodr visszatérése után az Ások mindenfelé követeket küldenek, hogy minden ember és állat, föld és kő, fa és érc sirassa Baldert. Ez meg is történik. Csupán csak a Thokk nevű óriásasszonynak alakjába rejtőzött Loki nem sírt, mire az istenek fiának, Narwinak beleivel a földre kötik és az idők végéig ott tartják, amidőn Balder vissza fog térni.

Világvég.

A germán mitológia szerint az emberek fölött uralkodó kiszámíthatatlan Végzet eléri egyszer az isteneket is, akik az idők végén bekövetkező világegés alkalmával az ellenséges szándékú óriásokkal harcra kelnek. Ezeket elpusztítva, maguk az istenek is meghalnak. A világ vége a *ragnarok* (az istenek végzete), vagy későbbi elnevezéssel *ragnarok* («az istenek alkonya»).

Szörnyű idő lesz az! Löki két teremtményével (gyermekével), a Midgard-kígyóval és a Fenrir-farkassal az Ások ellen támad. A Walhall kapui feltárulnak, hősei kivonulnak a harcra. A tengert a Midgard-kígyó felkorbácsolja, de Thor megöli; a kígyó mérgétől azonban maga is meghal. A Fenrir-farkassal pedig Odin küzd meg; itt is mindkét küzdőfél elpusztul. Tűz borítja el a földet és a lángok az égig csapnak. A nap elhomályosul, a föld a tengerbe süllyed és az égről lehullanak a csillagok. Majd a világpusztulás lefolyása után a vizekből újból kiemelkedik a föld, magától zöldelni kezd és vetetlenül kalászatot terem. Életre kelnek az istenek. Balder visszatér és új világ kezdődik.

Az istenek és az emberek viszonya.

A germán vallás értelmezése körül a német vallástörténészek körében az újabb időben *heves harcok* dúlnak. Az ellentétes vélemények felvonultatására ki kell térnünk, mert ismeretük fontos a vallás és a faj viszonyának tárgyalására nézve. Az új-pogányság képviselői ugyanis elsősorban Kummer: *Midgards Untergang* (Leipzig, 1927) c. műre hivatkozva szeretnék megmásítani a germán vallást. Ezt teszi Hauer is, midőn az általa elképzelt panteista indogermán vallástípusba csak akképpen tudja besorozni a germán vallást, ha misztikus-panteista vallásnak tünteti fel. Kummer művének legfőbb állításait a tudományos kritika (A. Heusler, F. Genzmer, Fr. Kauffmann, H. Haas, E. Mogk, W. Baetke) egyöntetűen elutasította. A. Heusler, akit Hauer a pogány germánság írásos emlékeinek kiváló ismerőjeként ünnepel, Kummer művéről ezt az ítéletet mondja: «E könyv állításai erősen érezhető módon az író egyén elgondolásából és vágyálmából születtek. Sajnálatos volna, ha a laikus olvasó a könyvben foglalt szövegeket magáévá tenné.»¹

¹ A. Hausler: *Deutsche Literaturzeitung*, 1928. 33 skk.

A germán vallásban az *embernek az istenhez való viszonya meghitt és bizalommal teljes*. Az izlandi Sagák több telepesről is elbeszélik, hogy kivándorlásuk alkalmával Norvégiából, régi hazájukból magukkal hozták Thor otthoni templomának szét-szedett faoszlopait. Midőn Izland felé közeledtek, a hajóról vízbe dobták az oszlopokat és Thorhoz imádkoztak, hogy mutassa meg nekik, hol kell letelepedniük. Ahol az oszlopokat partra vetette a hullám, azon a helyen építették fel Thor templomát és közelében az új családi hajlékokat. E telepesek életét teljesen átjárta a Thor iránt érzett bizalom, amely a «fulltrui» szóban fejeződött ki legszebben. Fulltrui olyasvalakit jelent, akibe az ember egész bizalmát helyezheti. Ezzel a szóval nevezte az izlandi az istenét, mert tudta, hogy minden körülmények között nyugodtan ráhagyatkozhatik. Thor soha semmi körülmények között sem tagadja meg hűségét, baráti kéznyújtását és gondviselő segítségét a bajokkal küzdő embertől. Az Eddában a Hymir-himnusz Thort «az emberek barátjának» hívja. Az egyik izlandi telepes, Thorolf, aki szintén Thor útmutatása nyomán kötött ki Izland partján és épített a partraszállás helyén Thornak templomot, a Saga elbeszélése szerint «Thornak nagy barátja» volt.

E *bizalmas baráti viszony* (ahogy a német vallástörténészek nevezik: Freundgott-Glaube vagy Fulltrui-Glaube) és szeretetteljes ragaszkodás az isten iránt kétségtelenül a pogány germánok vallásosságának egyik lényeges vonása. Helytelen eljárás volna azonban a fulltrui-hitben a germán vallás *kizárólagos meghatározóját* látni, ahogy Kummer és G. Neckel¹ teszi. Szerintük a germán az istenség iránt *más magatartást* tanúsított, mint amilyent a zsidó és *keresztény vallás* követel; a germán vallásból hiányzott a függés és az alávetettség érzése, az isten és az ember közt levő viszony a barátságon, a kölcsönös megbecsülésen és tiszteleten alapult. «Gyakran hangoztatott vélemény — mondja Neckel —, hogy az alávetettség és függés érzése, az alázatos feltekintés az istenséghez általános emberi vonás, amely a vallás lényegével együttjár. Ez azonban tévedés ... A pogány északi germán, bár nem kételkedik abban, hogy az istenek többre képesek, mint ő, azonban ez a tudat egyáltalán nem indítja arra, hogy az istenségnek belsőleg és külsőleg magát alávesse, ahogy a zsidó és keresztény ezt teszi.» Hasonló véleményen van Kummer követője, Hanns Rückert is.

¹ G. Neckel: Die Ueberlieferung vom Gotte Balder. Dortmund, 1920.

A germán vallás «az istent fulltruinak, vagyis az ember barátjának és bizalmasának tekinti. A köztük levő kapcsolat szabad szerződéses viszony, amelyben ugyan az isten az erősebb fél, és ennek megfelelően tiszteletben részesül, ami azonban az alávetettségnek még a nyomát sem tartalmazza. Az isten és az ember között félelemtől mentes, szép, nyílt, egészen józan viszony áll fenn, én-te kapcsolat. . . , amely az ember mivoltát meg nem törí, le nem alázza, hanem inkább a fulltruinak testvéri segítsége kiegészíti és tökéletessé teszi».¹

A *fulltrui-hitnek túlértékelése* a germán vallás egyoldalú magyarázatából, teljes félreismeréséből ered. Kummer, Neckel és Rückert kísérlete a germán vallást komolyságától és mélységétől fosztaná meg, mert minden vallás lényegéhez hozzátartozik az istenfélelem és az ebből fakadó szent megilletődés az isteni fenség előtt, akinek az ember halandó létének tudatában aláveti magát. A germánok sem állottak egyenlőségen alapuló baráti viszonyban istenükhöz, hanem a bizalommal teljes ragaszkodás és az isteni gonviselésbe vetett hit mellett nagy mértékben megvolt lelkükben az *istenfélelem és a függés érzése is*. «Thor-hit nem értelmezhető pusztán egyoldalú fulltrui-hitként; ennek az eljárásnak az a célja, hogy az északi germán vallást az ószövetségi istenhittel szembe lehessen állítani. A fulltrui-hit távolról sem egyenlő a germán vallásosság lényegével, amelyben isten félelme is kifejezetten jelentőséggel van.»² Erről a források bőségesen tanúskodnak.

Az izlandi Sagák nem egy helyen említik, hogy a jámbor germán a templomban az oltár előtt vagy Thor szobra előtt földre vetette magát és arcát a földre téve imádkozott.³ Ismételten szólnak a Sagák az istenek haragjáról is. «Ha a germán imádkozott, meghajolt vagy térdre omlott, sőt teljesen földre vetette magát a templomban vagy az isten szobra előtt»; «az istenek haragjától való félelmet a Sagák különböző helyei világosan kifejezik».⁴ A déli források az északiakkal megegyezően beszélnek a germánok istenfélelméről: az istenséghez a halandó csak félelemmel és reszketéssel közeledhetik. Tacitus írja le (*Germania* 39) a szemnonoknak (a svábok elődjeinek) istentiszteletét:

¹ H. Rückert: *Die Christianisierung der Germanen*. Tübingen, 1932. 17.

² K. Leese: *Das Problem des «Arteigenen» in der Religion*. Tübingen, 1935. 22.

³ Thule: *Altnordische Dichtung und Prosa*. Jena, 1911—30. 8. kötet, 251. V. ö. 7. kötet, 19—20; 9. kötet, 38.

⁴ Fr. von der Leyen: *Die Götter und Göttersagen der Germanen*. München, 1924. 97. skk.

«senkinek sem szabad a szent ligetbe lépni másként, mint bilincsekbe vereten, hogy egyben az isten hatalma előtt alávetettségét bizonyítsa. Ha valaki a földre esik, nem szabad felemelkednie és felállnia, hanem a földön hempergetve magát» kell elhagynia a ligetet. Hasonló félelem járja át Nerthus tiszteletét is; a rab-szolgáknak meg kell halniok, akik az isten képét látták. Ezekből az adatokból Chantepie de la Saussaye¹ joggal következtet arra, hogy a germánok az istenek iránt inkább félelmet és borzadást (awe and fear) éreztek, mint bizalmat; az isteneket sötét titok vette körül, kultuszukat pedig rémület és rettegés jellemezte.

A függésérzet és a félelem különösképpen az *emberáldozatokban* nyilvánult meg, amelyeket Kummer és az egyoldalú fulltrui-hit egyéb hirdetői elméletük megmentése végett szeretnének teljesen letagadni vagy a germán vallás késői jelenségeként és a pogányság belső felbomlásának tüneteként magyarázni. Velük ellentétben az összes források Tacitustól kezdve (Strabo, Procopius, Jordanes, Orosius, Sidonius, Apollinaris stb.) megemlékeznek az emberáldozatokról, amelyek szinte az összes törzseknél, a keletieknél, a délieknél és északiaknál egyaránt szokásban voltak a legkorábbi időktől fogva. Strabo élénk színekkel írja le, hogy a kimbereknél ez a borzalmas istentiszteleti cselekmény miként ment végbe. A harcoló csapatot kísérő őshajú papnők fehér ruhában a hadifoglyokhoz léptek, fejükre koszorút tettek és az áldozati üsthöz vezették őket. E fölött torkukat átvágva, az üstbe folyó vérükből jósoltak. Majd az áldozatok hasát felmetszve, beleikből hirdették övéiknek a diadalt.

Azt az állítást, hogy az emberáldozat a germán vallás belső felbomlásának és elfajulásának tünete volt, bőségesen megcáfolják a források adatai, amelyek mindinkább gyakoriabbak, ahogy a germánok történetében visszafelé haladunk. Az északi források Snorri és az izlandi Sagák is beszélnek Odinnak mint a halottak és a háború istenének rendszeresen bemutatott emberáldozatokról, sőt még Thornak, a «baráti isten nakw tiszteletére is végeztek ki embereket: az áldozat hátgerincét az áldozati kövön eltörték. Brémai Ádám (1070) és Marseburgi Thietmar szintén felemlíti, hogy Upsalában és Lethrában {Leire) vallási ünnepeken emberáldozatokat mutattak be. Baetke megjegyzése szerint: «Az emberáldozatok a pogány vallási felfogás lényegéhez tartoznak s a görögöknél is megvoltak.

¹ Chantepie de la Saussaye: The religion of the Teutons. Boston—London, 1902. 326.

Nem bizonyítanak semmi mást, mint azt, hogy a félelmetesség, a szent rémület, a *mysterium tremendum* a germán vallásban sokkal jobban uralkodott, mint ahogy azt általában elképzelni szeretnék. Az istenség ott, ahol élő a vallás, sohasem volt olyasvalami az emberek számára, amivel tréfálni lehetett. Az istenséghez a hívő reszketéssel és félelemmel közelít ... Az emberáldozatokból minden barbárságuk ellenére is az a mély vallási igazság beszél, hogy minden élet, az egyes emberé és a közösségé áldozatból ered és áldozat nélkül fenn nem tartható. Az áldozatbemutatás meghódolás az isteni hatalom előtt, aki a halált és az életet kezében tartja . . . Ezért az áldozat gondolata minden igazi vallás középpontjában áll».¹

A szeretteijes ragaszkodás és a félelemérzet tehát egyaránt megvolt a germán vallásban is. Míg az előbbit, a *mysterium fascinosum*ot Thornak, a hűséges, igazságos, baráti és jóságos istennek tisztelete testesítette meg, addig az állhatatlan, két színű, titokzatos és kegyetlen Odin tisztelete a fenséges és kifürkészhetetlen istenség előtt való meghódolásnak és félelemérzetnek, a *mysterium tremendum*nak kifejezője. Ahogy a *fascinosum* és *tremendum* ellentétpár, a szeretet és az istenfélelem együtt van a germán lélekben és összhangba olvad, úgy tartozik egybe Thor és Odin is. Ellentétes voltuk miatt egyik nem zárja ki a másikat, hanem kiegészítik egymást és ketten együtt képviselik a germánok vallásának teljes és igazi arculatát.²

Misztikus panteizmus volt-e a germán vallás?

A germán vallás eddigi ismertetéséből elegendő világossággal kitűnik, hogy az istenek, akikhez a germán szeretettel és félelemmel közelít, akiknek imával és áldozatbemutatással hódol, *természetfölötti és személyes* hatalmak. Ezért tarthatatlan az a felfogás, amely újabban feltűnő figyelemnek örvend és amelyet a faj szerű északi hit követői oly nagy buzgalommal hirdetnek. «E felfogás terjesztői a germán léleknek az istenhez való viszonyában a zsidó-keresztény dualizmussal kifejezett ellentétben álló unió mystica-t akarnak látni.»³ A szentírási isteneszme ellen indított hajsza — mert végeredményben ez itt a cél — két vallástörténésznek, V. Grönbechnek és követőjének, Kummernek állításaiból meríti érveit. Grönbech szerint

¹ Baetke: i. m. 20.

² H. Naumann: Germanischer Schicksalsglaube. Jena, 1934. 36.

³ Baetke: i. m. 21.

az ógermán vallási felfogásban az isteneknek «nem volt az ember lelkén kívül létezésük» és csak «a halandóknak életenergiájától függöttek».¹ Kummer pedig Rosenberget megelőzően azt a nézetet vallja, hogy a német lélekben a kereszténység felvétele óta két isten harcolt egymással: a jutalmazó és büntető Jahve, a akiken kívül levő» úristen és a lelkiismeretben megszólaló, «a lélekkel veleszületett» baráti isten, a f ulltrui. Ez utóbbi semmi más, mint az egyes emberben bennlakó életerő és a közösség életében lakó és működő istenség. Az ógermán vallás következőleg misztikus panteizmus; sokistenhite semmit sem változtat «a jámbor szívbe beleszületett istenfogalom»: ez pedig «kimondottan szellemi elvont istenfogalom».² A germán ember vallásossága alapján véve semmi más, mint «önnön lelkében való önkéntes elmélyülés.»

Nyilvánvaló, hogy az ilyen állítások a germán vallás forrásainak erőszakos félremagyarázásán, tartalmuknak célzatos-ságtól vezérelt megmásként alapulnak és ezért a germán vallás valódi szellemének semmiképp sem felelnek meg. Az ily kísérlettel szemben, mondja Baetke, amely «a modern misztikus-panteista érzelmi-vallás visszavetítése a germán ókorba, józan tárgyilagossággal meg kell állapítani, hogy a forrásokban nyoma sincs az ily panteista germán vallásnak. Ez csak modern rajongók romantikus álmképe! A pogány germán nem a keblében lakozó istenhez imádkozott, hanem az istenekhez, akik kívülre és fölötté voltak; félve tisztelte őket és áldozatot mutatott nekik . . . Kummer adós maradt állításainak bizonyításával. . . A források tanúságtétele következtében lehetetlenség a germánokról bármilyen fajta misztikus vallást állítani... A szemita és az indogermán vallás közt elképzelt fenti ellentét a germán források elfogultságtól mentes tanulmányozása előtt nem állhat meg . . . Alap nélkül való eljárás a germán sokistenhitben monizmust látni, mely ellentétben volna a zsidó-keresztény dualizmussal ... A germán istenek ugyanis kifejezetten személyes jellegűek; Odinnak és Thornak személyes akarata van, amelyhez imával és áldozatbemutatással fordul a halandó . . . Még-kevésbé található itt az, ami minden misztikus vallásnak törekvését alkotja: az istenbe való beleolvadás, az ének megsemmisülése és a személyiségnek feladása».³

¹ V. Grönbech: Die Germanen. Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte 2. kötetében, 579.

² Kummer: Midgards Untergang, 84.

³ Baetke: i. m. 22—23.

Sorshit.

A germán vallásnak egyoldalúan monista fulltrui-hitként való értelmezése miatt Kummer kénytelen Odint és vele kapcsolatban a sorshitet a késői idők vallási szétesésének, felbomlásának jeleként felfogni. A *sorshitnek* idegen hatásból való származtatását és *valódi germán* eredetének elvitatását már Hauer is megsokalja: «Kummerrel történt levélváltásom és beszélgetésem alapján tudom, hogy ma már ő maga is belátja azt, hogy az északi sorshit megítélésében nem járt el helyesen. Meg is ígérte nekem szóbelileg, hogy könyvének második kiadásában nézetét majd helyreigazítja» (D. G. 284).

Valóban a sorshit a germánok vallásának lényeges tartozéka. E tény ellen nem bizonyít az a körülmény, hogy a régebbi források nem említik meg közvetlenül a sorshitet. Ez érthető, hisz kultusza nem volt és így az idegen szemlélő figyelmét elkerülhette. Tacitusból és más forrásokból azonban lehet közvetve következtetni meglétéről az előjeljóslásból, amely bizonyos kapcsolatban volt a sorshittel. Tacitus leírása szerint a germánok a szent ligetekben tartott fehér lovak nyerítését mint jövőt jósoló előjelt figyelték; Strabo görög történetíró pedig azt írja le, hogy a kimberek papnői miként jósoltak a feláldozott hadifoglyok belső részeiből. Az áldozati jósláson kívül szokásban volt a sorsvetés útján történő jóslás is; ima kíséretében földre dobtak mágikus jelekkel, az ú. n. «runákkal» megkarcolt botocskákat, hogy ezekből a jelekből megtudják a jövőt. Az északi források közül a Sagák, amelyek ugyancsak régiek, számos bizonyítékot hoznak fel arra, hogy a germánok hittek a Sors kiszámíthatatlan, kikerülhetetlen és kegyetlen intézkedéseiben.

Ez a hit azonban *nem bénította meg küzdőképességüket*, nem nevelte őket fáradt, lemondó sötétlátásra, hanem inkább minden veszélynek megvetésére és akaraterejük megfeszítésére. A három norma csendben fonja a lét fonalát és belőle az élet történésének szövedékét. Ezt földi halandó át nem tekintheti. Néha ugyan a hős csendes panasszal ajkán és nehéz szívvel fogadja a Végzet csapásait, de még ekkor is férfiasan, dacosan, egyenes fővel és nyugodt szemmel tekint az elkövetkező szenvedés vagy halál elé. Az Eddában a Hamdir-himnusz haldokló hősének szavai így hangzanak: «Hősi hírnevet szereztünk, meghalunk ma vagy holnap: senki sem látja meg az estét, ha a norma szól». Az ehhez hasonló kijelentésekben a szenvedéssel és halállal szemben tanúsított hősiek magatartás nyilatkozik

meg és így a sorshit a germánság bátor életfelfogásának hű kifejezője.

A sorshit szoros kapcsolatban van az *Odin-mitosszal*, amelynek mélyebb kialakítása a vikingek korszakába esik. Ez a kor pedig ugyancsak nem volt alkalmas arra, hogy édes vallási érzelmek táplálója legyen. A mostoha megélhetési viszonyok által a 9. és 10. században hazájukból kiűzött vikingektől az állandó veszélyek és vakmerő vállalkozások¹ haláltmegvető férfias bátorságot követeltek és ugyancsak próbára tették a testi erőkön kívül a hit erejét is. Ezért akadnak «istentelen» és meghasonlott lelkű vikingek is, akiket a hitetlenség nyugtalan-sága űz.

E vészteljes életviszonyok közt a Sorstól sújtott ember megoldást keresett a sokszor oly érthetetlen és kegyetlen csapások kérdésére. A hűtlen, titokzatos és kegyetlen Odin kivételével egyik sem volt alkalmas az istenek közül arra, hogy a kiszámíthatatlan Sors megtestesítője legyen.² Odin már eredetileg a halottak és a harc istene volt. Így a vele kapcsolatos gondolatkörbe a halál és a Sors eszméjének összefüggése miatt a sorshitet könnyen bele lehetett illeszteni.

A *Sors megszemélyesítése* által lehetővé vált, hogy az emberi élet kínzó értelmetlenségei, sötét és gyötrő kérdései megvilágítást kapjanak. Az Odin-mítosz a ragnarök eljövendő katasztrófájának leírásában isteni világtervvé tágu: érthetővé lesz, hogy miért buknak el a bátrak, miért győznek a gyávák és gonoszok, miért kell a jóknak oly korán elhagyniuk a földet és övéiket. A magyarázat a következő: Odin, aki egyedül tud az elkövetkező világpusztulásról, errevaló tekintettel, előrelátó gondoskodásból magához hívja a Walhallba a csatatereken elesett daliákat (Einherier), hogy segítségére legyenek a ragnarök végső küzdelmeiben az istenek és emberek iránt ellenséges érzületű óriásokkal szemben. A sorshitnek e befejező gondolata isteni kéz vezetésének tulajdonítja a világ sorsának alakítását. Minden történés e végső cél felé irányul, amelyben ily módon értelmet kap az egyes emberi életnek itt a földön nem mindig látható célja.

¹ Megalapították az orosz birodalmat, megszabadították Sziciliát az arab uralomtól, gyarmatosították Izlandot és Grönlandot, sőt kalandos tengeri útjaik során 1000 körül felfedezték Észak-Amerikát.

² H. Naumann: *Germanischer Schicksalsglaube*. Jena, 1934. — H. Ninck: *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*. Jena, 1935.

BABILÓNIA.

A babiloni vallás forrásai és korszakai.

Mivel a kutatók ásója a babiloni műveltség elfeledett, homokkal eltemetett emlékeinek csak egy részét hozta eddig napfényre, azért a babiloni vallásra¹ vonatkozó ismereteink *nem teljesek még* manapság. Vallástörténeti szempontból a legfontosabb felvilágosításokat Asszurbanipal (668—627 Kr. e.) könyvtára adja. Ez és egyéb lelet azonban többé-kevésbé csak véletlenül felfedezett tanúsága a Folyamköz rég letűnt vallásának; ezért nincs kizárva, hogy újabb szerencsés ásatások ezen a téren még bővebb adatokat szolgáltathatnak. Mindazonáltal az eddig kiásott és feldolgozott ismeretanyag lehetővé teszi, hogy a babiloni vallásról eléggé biztos összefoglaló képet alkothassunk magunknak.

A babiloni vallás történetében három időszakot szokás megkülönböztetni: *az óbabiloni, a babiloni-asszír és az újbabiloni kort.* Az első kor a Hammurabi uralkodásáig terjedő időt foglalja magában. Bár a babiloni vallás négyezer éves története folyamán «lényeges pontokban egységes képet»² mutat és benne

¹ P. Dhorme: La religion assyro-babylonienne. Paris, 1910. — M. Jastrow: Die Religion Babylonien und Assyriens. Giessen, 1905—12. 2 kötet. — Ch. F. Jean: La religion sumérienne. Paris, 1931. — P. Jensen: Die Kosmologie der Babylonier. Strassburg, 1890. — F. Jeremiás: Semitische Völker in Vorderasien. Die Babylonier und Assyrer. Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte, 1. kötet, 498—607. — B. Meissner: Babylonien und Assyrien. Heidelberg, 1925. 2 kötet. — W. R. Smith: The religion of the Semites. London, 1927. 3. kiadás. — Dávid Antal: Babel és Assur. Budapest, 1926—28. Szent István Könyvek, 32. és 54—55. szám. — Fr. Nötscher: Ellil in Sumer und Akkad. Hannover, 1927. — Fordítások: St. Langdon: Sumerian and Babylonian psalms, 1909. — F. Schrader: Keilinschriftliche Bibliothek. Berlin, 1889 skk. — F. Thureau-Dangin: Die sumerischen und akkadischen Königsschriften. Leipzig, 1907. — A. Ungnad: Die Religion der Babylonier und Assyrer. Jena, 1921. — H. Zimmern: Babylonische Busspsalmen. Leipzig, 1885.

² A. Ungnad: Die Religion der Babylonier und Assyrer. Jena, 1921. 10.

még a Hammurabi után hatszáz évig tartó kasszita uralom, majd később a kaid invázió sem tudott észrevehető változást előidézni,¹ mégis a babiloni vallásról szóló *ismertetésünk* elsősorban csak az *óbabiloni korra szorítkozik*. Ez a kor tükrözi vissza ugyanis leghívebben a sumér-akkád nép vallási felfogását.

Mellékesen jegyezzük itt meg, hogy a sumér-szemita Babilónia vallásához hasonló volt a szemita *Asszír*ia vallása. Különbség köztük főképpen abban mutatkozott, hogy az utóbbiban a babiloni istenekkel azonos istenek (Anu, Szin, Samas, Istar stb.) élén Assur, a nemzeti isten állott, továbbá nem volt Asszírriában az a nagy hatalommal rendelkező és az államügyekre oly döntő befolyással levő papság, mint Babilóniában. Asszíria királyai a legfőbb papi méltóságot maguk számára tartották fenn. Asszíria bukásával és Ninive megsemmisítésével eltűntek az asszír vallás sajátosságai. Assur istenről többé nem történik említés. Az újkald birodalom uralkodói a babiloni vallást vették át teljesen.

Asztrális mitológia.

A babiloni vallásban a természetmitológia egyik faja, az ú. n. *asztrális mitológia* lép előtérbe. A csillagok az emberszabásúnak gondolt és ábrázolt isteneknek képmásai. A panteont a csillagászati rendszer képviseli. Az istenek azonban, bár nagyrészt kozmikus és asztrális jellegűek, nem egyenlők a természeti jelenségekkel és a csillagokkal, hanem a világ folyását kormányzó személyes lények. Ez a csillagászati világkép hosszú fejlődés útján alakult ki, de már mint egységes világfelfogás *megvolt jóval Hammurabi előtt* a sumér-akkád nép vallásában. Eszerint az istenek a világmindenség különböző jelenségeiben, de főképpen a csillagos ég által nyilvánítják ki akaratukat és hatalmukat. Az istenek a természeti jelenségek mögött azonban elrejtve láthatatlanok maradnak.

A babiloni vallásban az asztrális világfelfogásból két főgondolat emelkedik ki:

1. A lét egész teljességét *isteni működés hatja* át és rendezi olyképpen, hogy a földi dolgoknak megvan az égiekben az előképük, párhuzamuk. Mindenegyed földi lét és esemény összefügg és arányban áll a neki megfelelő égi léttel és eseménnyel. A földi világ oly viszonyban van az égihez, mint a tükörkép az eredeti, a valóságos léthez.

¹ F. Jeremiás: i. m. 503.

2. Az égi és földi világ közt szoros összefüggés és összhang uralkodik oly mértékben, hogy a földi események az égiekben már előre elhatározva és jelezve vannak. A *csillagos ég* mint az istenek kinyilatkoztatásának legkiválóbb helye a *sors könyve* a világ eseményei számára. Belőle kiolvasható minden, ami történni fog. Az istenektől előzetesen elhatározott világ-eseményeket előre megmutatja és jósolja az égitestek járása és egymáshoz való helyzete. Előre hirdeti az egyes emberek életfolyását is. Az ember, a mikrokozmosz beilleszkedik szerves részként a makrokozmoszba. Ezt és az egyedi, személyes létet is minden mozzanatában az istenek előre meghatározzák.

A jövő eseményeknek, főképpen az egyéni élet alakulásának ismerete végett nagyfontosságú, hogy az ember értelmezni tudja az égitestek járását. Ehhez értenek a papok; titkos tudományuk az *asztrológia*.¹ Ez minden tudás forrása. Az asztrológia, vagyis a csillagvilág változásainak rendszeres megfigyelése segédeszköze csak az asztrológiának. Ez és egyéb *előjeljóslás* fontos szerepet töltött be a babiloni vallásban. A különböző előjelekből történő jóslások közt leggyakrabban alkalmazták az állatok belsőrészeinek, főképpen a májnak vizsgálatát a jövő események felfedése céljából. Az előjeljóslás, különösen pedig a csillagjóslás a babiloni vallásban nem babonáságból eredt, hanem mélységes hitből: a csillagokba írt és kinyilatkoztatott isteni akarat kutatására és hódolatos elismerésére irányuló törekvésből.

Kozmikus triász.

A babiloni vallás kozmikus és asztrális jellegét a főisteneknek, elsősorban az istenek élén álló két triásznak vonásai szemléltetik. A három részre (ég, föld, vizek mélysége) osztott világ-mindenség ura az első triász, amely a babiloni vallás kozmikus jellegét tárja elénk, míg a második triász az asztrális világképet.

Az első triász tagjai Anu, Enlil és Ea. *Anu* az ég istene. Az égboltozat fölött levő fényes égben lakik. Az istenek atyja. Szavára engedelmeskedniök kell az isteneknek. Leborulnak előtte, hogy alávetettségüket kifejezzék. Az istenek gyűlésén az ő szava döntő. *Enlil* a föld és levegő ura. Nevezik egyszerűen Bél-nek, azaz «*Űr*»-nak is. Kultushelyén, Nippur városában álló templomának neve «*É-kur*», «*Hegyház*». Jelentősége Anuét megközelíti. A forgószelenek és zivatarnak is ura. Személyében kétféle vonás egyesül, a jóságos és az éhínséget hozó, rontó

¹ F. Boll: Stern Glaube und Sterndeutung. Leipzig, 1918.

isten. *Ea* (En-ki) birodalma a földet körülvevő és föld alatt áramló mély vizek, továbbá az égi óceán (apszu = abyssos). Mivel a vizek mélységeiben titkok laknak, azért *Ea* ura a rejtett és kifürkészhetetlen bölcseségnek és varázstudásnak is. Minden tudomány, művészet, kézművesség tőle származik. Bölcsesége következtében ő az istenek nagymágusa, továbbá az istenek és az emberek tanácsadója. Az emberek iránt jóakarató baráti módon viselkedik, főképpen tanácsai által. Anu és Enlil viszont gyakran ellenséges érzületű az emberekkel szemben.

Az első triász isteneinek személyében az *ősi nagyisten* vonásai fedezhetők fel. Ezek is a babiloni panteon többi istenéhez hasonlóan eredetileg csak helyi kultuszban részesültek, mindegyik saját városában. Így egyéniségükben a nagy isten alakja lassankint elkülönült és átalakult Anuban égistenné, Enlilben zivataristenné, Eaban varázsistenné.

Mikor Hammurabi Babilont (Bábelt) tette meg birodalma székhelyévé, ezzel együttjárt, hogy Babilon városának istene, *Marduk* a babiloni világbirodalom főistenévé lett. Hammurabi azzal magyarázta meg *Marduk* felemeltetését, hogy Anu és Enlil *Marduk*nak átadták hatalmukat a népek fölött, a három főisten erejét, bölcsességét és hatalmát ezentúl *Marduk* fogja gyakorolni.

Asztrális triász.

Az első triásznál népszerűbb volt és a vallási tudatba mélyebb gyökeret eresztett le a második triász tagjainak, Szinnek, Samasnak és Istarnak tisztelete.

Szin (Nannar: a «Világító»), a Holdisten mint telehold bárkaként úszik az égen; az újhold sarlóját pedig *Szin* kosarának vagy hajójának nézik. Bár férfiú, mégis ő az életadó «anyaméh, mely mindent szül». A csillagok az ő hadserege; ő a pásztoruk, királyuk. Mint Samas atyja megelőzi éjjeli fényével fiának, a napnak felkeltét. Jóságos, irgalmas atyja az embereknek és országoknak. Neve magában rejti a kozmosz minden titkát. Samas, a bíró fölé emelkedik hatalomban. *Szin* fölött nincs bíró. Az évszakok változásával foglalkozó természetmítosz a folytonosan visszatérő újhold szemléletéből kiindulva *Szint* a termékenység istenének teszi meg.

Samas, a Napisten az asztrális rendszerben *Szin* alá van rendelve; rangsorban *Szin* után következik. A minden sötétet eloszlató, mindent átható tiszta nappali fény istene. Ezért alakjában a mindent látó, tévedhetetlen bíró lép előtérbe. Az isteneknek is bírója. Az embereknek ő adja a törvényt. Hammurabi

is tőle kapja törvénygyűjteményét. Hammurabi oszlopának domborműve éppen ezt a jelenetet ábrázolja; Samas trónszéken ülve nyújtja át a törvény tekercset az előtte álló uralkodónak. A tolvajok és gonoszok, a tilos utakon járók félnek Samastól. Fényével minden bűnt felderít és behatol a titkok rejtekébe. Jövőbe lát. A törvény megtartói iránt jóságos. Védője az elnyomottaknak és gyengéknek. Meggyógyítja a betegeket. A költészet ábrázolásában Samas napszekéren ide-oda nyargal. Más költői elbeszélés szerint Samas íjász, aki tüzes nyilait kilövi. Fénye örömet hoz, gyógyulást és üdvöt: ez az alaphangja a Samas-himnuszoknak.

Istar; az Est-Hajnalcsillag istennője. A legyőzött anyajogú kultúrából származik. Személyében összeolvadnak a régebbi helyi kultuszok magna materjei. A babiloni panteonban Istar Szin leánya lett, később pedig Anu felesége és mint ilyen az ég és csillagok tisztaságos királynőjének méltóságát kapja. Bár a tisztaság asszonya lett, azonban elsősorban mégis csak az maradt, aki mindig is volt: a szerelem és termékenység istennője. Istar egyúttal a háború és a vadászat úrnője is. Számos kedvese van. Rájuk sorra romlást, teljes pusztulást, halált hoz. «Báránnyvadászatra induló sakál vagy te» — mondja róla egyik himnusza. Mint a háború istennője a csata hevében elégíti ki féktelen vérszopó harci kedvét; a harcosok tetemeit halomra dobálja, könnyörületet nem ismer. Mint a termékenység istennőjének jelképe a tehén. Gudeának, a lagasi papkirálynak (Kr. e. kb. 2350) így mutatkozik be: «Én vagyok a szent tehén, mely mint asszony szül». Templomában a phallus-kultusz és a szakrális prostitúció nagy mértékben dívik.

Istar gazdag mítoszába beletartozik szerelmestársa, Tammuz is (sumér nyelven Dumu-zi-abzi = a mély vizek igazi fia). Az egyiptomi Izisz és Ozirisz mítoszához hasonló Istar és Tammuz története. A természet tavaszi virágborulását és újjáéledését jelképezi Istar és Tammuz szerelme; de Istar szerelmének perzselő heve, a nyár, megöli Tammuzt, aki az alvilágba kerül.

A Tammuz-kultusszal összefüggő elbeszélés, *Istar pokolra szállása* elmondja, hogy Istar lemegy az alvilágba; feltevés szerint az élet vizét akarja ott megszerezni, hogy vele életre keltse Tammuzt. Hét kapun kell áthaladnia, mindegyiknél oda kell adnia valami értéket, először ékszereit, majd végül ruháját. Teljesen mezítelenül lép az alvilág ellenséges érzületű istennője elé. Eltűnésével megszűnik a földön minden új élet fakadása, minden növekedés és nemzés. Szárazság uralkodik a föl-

dön. Az istenek követet küldenek az alvilágba, aki fuvolajátékával megnyeri az alvilág istennőjét. Ez kénytelen Istart meghinteni az élet vizével és szabadon engedni. Istar visszatér a földre.

A természetmítosz gondolkörében az ékes ruhába öltözött és a ruhájától megfosztott Istar a két főévszakot, a termő és elhaló természetet jelképezi. Istar-Tammuz története a földművelő kultúra tenyészet-enyészet eszmekörét képviseli. Benne egyúttal az érzéki szerelem is helyet foglal, de azonkívül az az erkölcsi igazság is, hogy a mértéktelen érzéki élet halálhozó.

Babiloni isteneszme.

A főbb istenekon kívül a babiloni *panteonban* még számos isten foglal helyet; összesen $60 \times 60 = 3600$, vagyis megszámlálhatatlanul sok. Az összes istenek általános jellemzője, hogy sok kiváló tulajdonságuk következtében messze felülmúlják a halandókat. Hatalmukat főképpen azáltal gyakorolják, hogy évenként újevkor összegyűlnek és megállapítják előre az egész világnak és így az egyes embereknek sorsát. A csillagokba írt sors tehát mérlegelő és ítélő személyes istenek műve. A jövőt csak az istenek képesek előre látni és előre már meghatározni. Kozmikus és asztrális jellegük ellenére is emberszabású lények.

Bár halhatatlanok és nagyhatalmúak, azonban nem mentesek a szenvedélyektől és szembeszökő hibáktól. A *halandók módjára élnek* és cselekszenek. Lelki életükben is hozzájuk hasonlítanak. Szeretik a jó ételeket és italokat, a szép ruhákat és vidám lakomákat, sőt a dőzsöléseket is. Éhségüket és szomjúságukat az emberek által az adott jókért, főképp az élet nagy adományáért áldozatul bemutatott ételek és italok elégítik ki. Az áldozat babiloni felfogás szerint «égi étel», melyet az istenek fogyasztanak el. Már az égőáldozat felszálló illata is felcsigázza étvágyukat; «mint a legyek» sereglenek az áldozat körül, hogy élvezzék jószagú párolgását. Igényesek is; nem kedves nekik akármilyen minőségű áldozat, hanem csak a hibátlan növény, erős testalkatú és jól meghízlalt állat. Istar a maga módja szerint különösen válogatós; egyik himnuszában jellemzően így finnyáskodik: Nem akarok én kövér marhákat, hizlalt juhokat enni; adjanak nekem pompás testű nőket, szép férfiakat.¹

¹ F. Jeremiás: Die Babylonier und Assyrer, Chantepié de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte-ben, I. kötet, 498—607.

A legtöbb isten nem volt meg a világ kezdetétől fogva, hanem csak úgy *teremtették őket később a főistenek*, elsősorban Anu és Enlil. Ezért mindkettőjüknek kijár a kitüntető jelző: az istenek és emberek atyja. A babiloniak az isteneket halhatatlanoknak tartották, azonban az ellenkező felfogás sem volt előttük ismeretlen. A birodalmi istenné emelt Marduk dicsérő énekében szó van arról, hogy Marduk újból életre keltette a holt isteneket. Az *emberszabású isten-elképzelés* megvolt a babiloni vallás egész történetén keresztül. Midőn később a babona és varázslás dudvája felütötte fejét, akkor is mesterkéeltség nélkül való egészséges elemet jelentett az emberszabású istenekben való hit a zürzavaros mágia felburjánzásával szemben.

Az istenek és az emberek viszonya.

Bár az isteneket erősen emberi vonások jellemezték, a babiloniak mégis érezték, hogy az *istenektől függenek* életük minden mozzanatában, születésüktől halálukig; nekik köszönhetik a hosszú életet, a jó egészséget és egyéb földi javakat. A baj, szerencsétlenség és betegség oka a bűn, amely felkelti az istenek bosszuló haragját.

Az istenektől való függésnek és ebből kifolyólag a bűnnek és bűnhődésnek tudata járja át az emelkedett szellemű *bűnbánati zsoltárokat*. Könyörgő alázattal fordul a bajtól sújtott ember a haragvó istenhez. Sírása és panasza olyan, mint «a fuvola, bűgő galamb, nyögő nádszál vagy a vadtehen» hangja. «Sírás az étele, felhőnyi könny az itala mindaddig, míg az isten haragszik, míg végre mondani fogja: Béke legyen szívedben.» A haragvó isten tehát végül megengesztelődik; irgalmas szívvel, kegyelmével újból a töredelmes bűnbánó felé fordul. Ez pedig a meghallgattatásért hálából bőkezű áldozatbemutatással nyújt ellenszolgálatot.

Azonban bűnbánati könyörgésnek akkor lesz csak biztosra vehető foganatja, ha *közvetítő* viszi az isten elé a kérdést. Ilyen közvetítő a pap, továbbá a király, aki a nép képviselőjében mint bűnbánó közbenjár az isteneknél. Van adat arról is a legrégebbi sumér időkből, hogy az egyes uralkodócsaládoknak saját házi védőistene vitte a könyörgést a város istene elé. Sőt ebben a korban nemcsak az uralkodóháznak, hanem mindenegyes embernek is volt saját védőistene (istennője). A közvetítés gondolatában kifejezésre jut az istenek és az emberek közt levő különbség tudata. Oly nagy ez a különbség, hogy eredményesen csak közvetítő hidalhatja át. A bűnbánati zsoltárokból a bűnös

mint szolga alázkodik meg isten előtt. Az alávetettség és függés érzése következtében «az ember úgy van az istenhez kötve, mint a rabszolga urához».¹

Azonban az úr és rabszolga közt levő viszony gondolatánál régibb az atya és gyermek közt fennálló kapcsolat elképzelése. Az ember az isten «képmása», gyermeke. Eredetileg² tehát csak ez az elgondolás fordult elő az imaszövegekben. A későbbi időkben sem csökkent jelentősége; legalább volt akkora, mint a szolgálai alávetettség érzületét tolmácsoló kifejezéseké.

¹ F. Heiler: Das Gebet. München, 1923. 5. kiadás. 144.

² Heiler: i. m. 144.

IZRAEL.

A kinyilatkoztatás és a profán vallástörténeti szemléletmód.

Mielőtt a zsidó vallás ismertetésére áttérnénk, előzetesen a *tárgyalás módszere* tekintetében éles és alapvető szakelhatárolást kell tennünk. Az Ószövetség vallását a kereszténység isteni kinyilatkoztatásból eredőnek vallja. A vallástörténelem viszont az összes vallások tárgyalása során csak az embertől függő mozzanatokot vizsgálja és a vallásokat emberi alkotásnak veszi. A kinyilatkoztatás kérdésében a hittudomány illetékes. Ha tehát az ószövetségi vallás történetének ismertetésekor tekintettel volnánk a tulajdonképpeni értelemben vett természetfölötti kinyilatkoztatás tenyérére, vagyis (a kinyilatkoztatott vallásban) a lényegadó isteni elemre, akkor ennek következtében a hittudomány módszereit kellene most itt alkalmaznunk; ami viszont nem illeszkedhetik bele eddig követett eljárásunk rendjébe: a profán vallástörténelmi alapszemléletbe. Ez okból kénytelenek vagyunk a hittudományi szempontoktól való módszeres tartózkodással élni és a zsidó vallást a vallástörténelmi alapszemléletnek megfelelően az emberiség egyetemes vallástörténetének egyik fejezeteként, részeként tárgyalni.

Nem lehet kétség aziránt, hogy a kinyilatkoztatás kérdésének módszeres okokból történő kikapcsolása, vagyis az ószövetségi vallásban az isteni eredetnek tekintetbe nem vétele nem jelenti magának a kinyilatkoztatásnak kétségbevonását. Hisz nyilvánvaló, hogy az Ószövetség története az emberi történelemhez *is* tartozik és így vele kapcsolatban jogosult a történelmi szemlélet *is*. Ezért az embertől is függő, az emberhez is tartozó tények vizsgálatára szorító, leszűkített körű tárgyalásmód nincs ellentétben a hittel, illetve az Ószövetségről alkotott, hittől átszőtt vallástörténelmi meggyőződéssel. Ha ugyanis a gondolkozó elme már végigjárta a kinyilatkoztatott vallás fejlődésének összes állomásait a Genesisztől a Titkos Jelenések Könyvéig és összehasonlította a kinyilatkoztatott vallás alapvető

eszméit a pogány vallások tévelygéseivel, vallási zűrzavarával, állatképű isteneivel, akkor ez a *pusztán történelmi szemléletmód* már magábanvéve is szükségessé teszi, hogy a gondolkozó elme az Ó- és Újszövetség magasztos vallási szintjének megmagyarázására transzcendens okot is keressen: az önmagát kinyilatkoztató Istent.

Kánaán vallása.

A Jahve-vallás kezdete a zsidóknak Egyiptomból történt kivándorlásával (13. sz. Kr. e.) függ össze. Ekkor alkotta meg Mózes a zsidó nép intézményes, alapított törvény-vallását a zsidóság népies jellegű korábbi vallásából: az ősatyáktól áthagyományozott hitből. Tehát a mózesi reform nem jelenti új vallásnak kezdetét, hanem csupán a zsidó nép ősvallásának intézményes továbbépítését.

Mózes törvényhozásának ismertetése előtt ki kell térnünk Kánaán vallásának¹ rövid vázolására is, hogy megérthessük a Jahve-vallásnak a kanaánita kultuszokkal vívott hosszú, elkeseredett harcának jelentőségét.

Kánaán földje, a babiloni és egyiptomi műveltség érintkezésének pontján feküdt. Átvonultak rajta a nagy kereskedelmi utak, amelyek Északot Déllel, Keletet Nyugattal összekötve, Elő-Ázsia népei és Egyiptom között kapcsolatot teremtettek, így érhető Kánaán területén a babiloni és. egyiptomi vallás hatása, aminek következtében itt kimondottan keverék» vallás keletkezett. Panteonjában képviselve voltak elsősorban a babiloni istenek (Samas, Nergal, Szin), de az egyiptomiak is (Ammon, Hathor, Ozírisz). Az ősi kanaánita-föníciai vallásban azonban az idegen hatások mellett és ellenére is megtartotta központi helyét az *Él-Asera (Átirat) és a Baál-Anat* istenpár. Él az ősi szemita nagyisten. Asera viszont a földművelő anyajogú kultúrából származik. Él-Aséra megduplázása a Baál-Anat istenpár. Baál (Úr) személyében az ősi égisten fonódott össze a tenyészet-enyészet gondolatkör férfi istenének alakjával, akinek

¹ J. Leipoldt: Sterbende und auferstehende Götter. Leipzig, 1923-e. M. J. Lagrange: Études sur les religions sémitiques. Paris, 1905. -H. Fr. Cumont: Die orient. Religionen im rom. Heidentum. Leipzig, 1931. —+ F. Kern: Die Welt, worenin die Griechen traten. Anthropos, 1929. —V Aistleitner J.: Rasz Samra. Theologia. Budapest, 1935.

² A kanaáni-föníciai, de általában a nyugatsémi vallásról legújabbban feltárt, rasz-samrai ásatások adatai szerint. Lásd Aistleitner József.: Rasz Samra. Theologia, 1935 (III.). —Aistleitner József: Az istenfogalom egy elfelejtett nép hitregéibeh, Schütz Antal-émlékkönyvben. Budapest, 1940. 5—14. Itt bővebb irodalom.

női párja Anat, a mezők úrnője. Mítoszuk Istar-Tammuzéhoz hasonló.

Baál és Asera a termékenység életvidám istenei. Tiszteletük nagy népszerűségnek örvendett a kanaániták előtt. A helyi Baál erejének székhelyét az oszlopszerű szent kövekben (masz-széba) látták, Asera lakóhelyét pedig a szent faoszlopokban (asera), amelyeknek faragott csúcsa az istennő fejét ábrázolta.¹ A Baál-Asera természetvallásban a lombos fák, források, magaslatok (bámák), sírok tisztelete is fontos szerepet töltött be, különösen pedig a nemi bódulat tüzetől fűtött fékétvesztett tánc, az istenség tiszteletére férfiak és nők prostitúciója (Mózes V. 23, 18; I. 19, 5; IV. 25, 1 skk.) és az emberáldozat (Mózes III. 18, 21). A természetvallás vonzóereje állandó veszedelmet jelentett a beköltözött izraeliták hitére. Hogy mily mélyreható gyökeret eresztett Kánaán földjébe a természetvallás, azt mutatja Jeremiásnak még a Kr. e. 7. században is jogosan vádló szava: Izrael «elment minden magaslatra és minden lombos fa alá, hogy ott paráználkodjék» (Jer. 3, 6).

Az ősatyák vallása.

Az ősatyák vallása² megőrizte az ősi szemita nagyistennek, Élnék tiszteletét. A szemita népek vallástörténetének tanúsága szerint Él (a babiloni ilu) megtalálható a zsidókon kívül a többi szemita (őskánaáni, föníciai, arab stb.) népnél is. A nagy szemita népcsoportnak törzsek szerint történt széttagozódása után az ősi nagyisten törzsi istenné lett. Személyében azonban a törzsi elkülönülés után a zsidó népen kívül is még itt-ott feltalálhatók a régi nagyistenre emlékeztető tulajdonságok: az esztendő atyja, az istenek és a világ ura, a teremtés teremtője.³ Az Él szó jelentése: a hatalmas, az erős.

A kultúratörténeti iskola felfogása szerint az ősatyák nagy-

¹ M. J. Lagrange: i. m. 119—216.

² H. Luken: *Die Traditionen des Menschengeschlechtes*. 1869. — J. Nikel: *Die biblische Urgeschichte*. 1921. 4. kiadás. — F. Feldmann: *Israels Religion, Sitté und Kultur in vormosaischer Zeit*. 1917. — R. Kittel: *Die Religion des Volkes Israel*. Leipzig, 1929. 2. kiadás. — E. Sellin: *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*. Leipzig, 1933. — G. Beér: *Welches war die älteste Religion Israels?* Giessen, 1927. — H. T. Fowler: *The origin and the growth of the Hebrew religion*. Chicago, 1920. — C. Toussaint: *Les origines de la religion d'Israel*. Paris, 1931. — A. Alt: *Der Gott der Väter*. Stuttgart, 1929. — P. Heinisch: *Theologie des Altén Testamentes*. Bonn, 1940.

³ Aistleitner J.: i. m. *Theologia*. 1935 (III.), 196.

családú, nomád pásztorfejedelmek voltak. Társadalmi életformájuk is megegyezik a nagycsaládú pásztorkultúra jellegzetességeivel. Az elsőszülöttség jogán öröklődő családfői méltóság, a tekintély elve, az ősök emlékének ápolása és a családi hagyományok tiszteletben tartása biztosította a nagycsalád belső összhangját, rendjét, szervezettségét, az áthagyományozott életforma megőrzését. Az ősöktől örökölt hagyományok tiszteletben tartása lehetővé tette, hogy tisztán fennmaradhatott a kései ivadékok lelkében is a hit az emberiség világalgató ősi nagyistenéről, kinek személye ott él a mai primitív népek hitében is.

Az ősatyák vallásának lényegét Él, Elohim Istennek tisztelete alkotja. A természet jelenségei fölé emelkedő Isten ő, az égnek és földnek teremtője. Tulajdonságai: személyes, mindentudó, mindenható, jóságos, a jót megjutalmazza, a gonosz bünteti, gondviselő akaratával intézi a világ sorsát. Rajta kívül az ősatyák még más szellemi lényeket is ismertek, angyalokat, akik az embereket védelmezik és gonosz lelkeket, akik viszont az embereknek ártanak. Az ember Isten képére és hasonlatosságára van teremtve, hogy úr legyen a tenger, levegő és szárazföld minden állatja, az egész teremtés fölött (Mózes I. 1, 26).

A papi tisztséget a családfő töltötte be. Az istentisztelet imából, fogadalomból, esküből, a szombat megtartásából, de főképpen a primitív kultúrákat jellemző zsenge áldozat bemutatásából állott. Ábrahám, Izsák és Jákob Istene mindenekelőtt El roi, a látó Isten (Mózes I. 16, 13), továbbá El ólam, örökkévaló Isten (Mózes I. 21, 33), El saddaj, mindenható Isten (Mózes I. 17, 1; 28, 3; Mózes II. 6, 3) és El eljön, felséges Isten (Mózes I. 14, 18 skk.).

Mózes vallásreformja.

Ábrahám a Kr. e. második évezred kezdetén költözött ki Mezopotámia területéről Kaldeának Ur városából. Jákob Egyiptomban telepedett le, ahol családja idők folyamán egész néppé szaporodott. Miután Mózes¹ 1250 körül kivezette a zsidóságot Egyiptomból, az ősatyák megőrzött hagyományain nyugvó

¹ H. Gressmann: Moses. Göttingen, 1913. — P. Volz: Moses. Tübingen, 1907. — A. Sanda: Moses und der Pentateuch. 1924. — F. Feldmann: Geschichte der Offenbarung im Altén Testament. Münster i. W. 1930. 3. kiadás. — Radó Polikárp: A kereszténység szentkönyvei. Budapest, 1928—9. 2 kötet.

népvallást intézményes törvényvallássá, államvallássá tette. Valási reformjának az volt célja, hogy kigyomlálja a népvallás tiszta istenhitéből az addig belejutott varázslatot és természetkultuszt. Jahvének a néppel kötött szövetsége biztosítéka lett a nép iránta való örök hűségének a környező pogány kultuszok csábításával szemben.

Jahve, a szövetség Istene azonos Elohimmal. A csipkebokor jelenetnél maga nyilvánítja ezt ki: «Én vagyok az „Aki vagyok» ... Ezt mondd Izrael fiainak: Az Úr, atyáitok Istene, Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákob Istene küldött engem hozzátok» (Mózes II. 3, 14—15. — v. ö. Mózes I. 26, 24; 28, 13; 31, 42).

A mózesi vallásreform tehát nem szakította meg az ősatyák hitének folytonosságát. Jahve is a *természet fölé emelkedő úr* annak ellenére, hogy égő csipkebokorból nyilatkoztatja ki magát és a Szinai hegyéről természeti jelenségek ünnepélyes külsősége közepette, égzengéssel és villámlással hirdeti ki akaratát népének. Jahve a *történelem Istene* is marad. Ahogy eddig is irányította gondviselő vezérlésével az ősatyák életét, most szintén történelmi eseményben mutatja meg hatalmát: csodálatos módon kiszabadítja népét az egyiptomi rabságból és az ígélet földjére vezeti el. Később is a próféták ezt a nagy történelmi tényekben megnyilatkozó, világsorsot irányító Istent hirdetik. Így emlékeztetik vissza a népet a szövetség iránt való hűsége.

Az ősatyák kizárólagos *egyistenhitét* a mózesi vallásreform mégjobban elmélyítette. Az egy igaz Isten mellett nem lehetnek «idegen» istenek. Ez az Egy a teljes embert követeli magának. Feltétlen hűség, egy Cél szolgálata, egy bizalom, egy elhatározás, egy odaadás töltheti csak be az embernek egy életét itt a földön. A tízparancsolat első két parancsolata ezt a fenntartást nem ismerő szolgálatot írja elő: «Én, az Úr, vagyok a te Istened Rajtam kívül más istened ne legyen» (Mózes II. 20, 2—3).

Az ember meghódolása Isten előtt az élő, személyes Lénynek szól. A mózesi vallást *etikai* monoteizmusnak is szokás nevezni. Az ember meg nem oszthatja lelkiismeretét és szolgálatát, hanem kizárólagos erkölcsi kötelessége az engedelmesség az élő személyes Isten parancsainak. Istennek egy és abszolút mivoltához társul erkölcsi jellege is. Azonban figyelmet érdemel az a tény, hogy Isten szentsége mint az ószövetségi vallás egyik központi tanítása tulajdonképpen nem etikai, hanem ontológiai fogalom: Isten megközelíthetetlen felsőbbrendűségének, ki-

mondhatatlan fönségének kifejezője.¹ Isten kérlelhetetlen akaratának végrehajtásában; könyörületet, elnézést nem ismer parancsolatainak teljesítése terén. «Megtorlom az atyák vétkét azoknak a gyermekein, meg a harmadik és negyedik nemzedékén, akik gyűlölnék engem, de irgalmasságot gyakorlok ezredízigen azokkal, akik szeretnek engem és megtartják parancsolataimat (Mózes II. 20, 5—6). Minden ember előtt ott áll az erkölcsi tökéletesedés követelménye: «Szentek legyetek, mert én az Úr, a ti Istenetek, szent vagyok» (Mózes III. 19, 2; 11, 44).

Az Isten és az ember közti viszony.

A szentség elérésére irányuló törekvés azért is kötelessége az embernek, mivel Istennek gyermeke és Istennek képmására van teremtve; szükséges tehát, hogy hozzá egyre jobban hasonlóvá váljék. *Az Isten és az ember között levő viszonyt² gyöngéd kapcsolat: az istengyermekség* gondolata jellemzi, azonban e mellett megtalálható az istenfélelem és a szolgálai alázat vonása is. A végtelen szentség magasztos fényében tündöklő örök Istenhez csak félelemmel és mélységes tisztelettel közeledhetik az ember. «A bölcsesség kezdete az Úr félelme» — hirdeti a későbbi korban is a Példabeszédek könyve (Péld. 1, 7). Az Istentől való távolság és függés tudata az alázatosságnak oly nagy fokát éri el, hogy a jámbor zsidó Jahve *szolgájának*, ill. szolgálóleányának tekinti magát. A végtelen Istennel szemben érzi az ember saját kicsiségét, mégis *bizalommal és bátorsággal* mer szólni hozzá: «Hadd szóljak Uramhoz, noha por és hamu vagyok» (Mózes I. 18, 27), mondja Ábrahám. Később a Zsoltárok Könyvében is kifejeződik ez a gondolat; a felséges és hatalmas Isten, a csillagos ég alkotója mily nagy szeretettel tekint a parányi emberre! «Mi az ember, hogy figyelemre méltatod, És mi az emberfia, hogy meglátogatod? Kevésbé tetted őt kisebbé az angyaloknál, Dicsőséggel és tisztelettel koronáztad meg, És kezéd művei fölé állítottad» (Zsolt. 8, 5—7). Legyen tehát tudatában a földi halandó, hogy Isten kezéből került ki mint teremtménye. Ezért lelkében együtt van a két ellentétes

¹ Iványi János: A hatnapi teremtéstörténet. Theologia, 1936. 141 skk.

² J. Hempel: Gott und Mensch im Altén Testament. Stuttgart, 1926. — H. Duhm: Der Verkehr Gottes mit den Menschen im Altén Testament. Tübingen, 1926. — H. W. Hertz berg: Prophet und Gott. Eine Studie zur Religiosität des vorexilischen Prophetentums. Gütersloh 1923.

érzés: a végtelen, megnevezhetetlen Istentől való függés és távolság tudata, de egyben a vele való kapcsolaton, a hozzátartozáson alapuló bizalom és biztonságérzet is.

Próféták.

A mózesi vallás tisztasága a Kánaánban történt letelepedés után veszélybe került. A nép rákapott a vonzó Baál és Asera kultuszra. Velük a Jahve-vallás több, mint félévezreden keresztül megszakítatlan harcot vívott. A Jahve-vallás helyzete különösen az ország kettészakadása után vált súlyossá. Nemcsak Izrael királyai pártfogolták a Baál-kultuszt, hanem még Judáé is. Ácház, Juda tizenkettedik királya (736—721) «szobrokat öntetett a Baáloknak .. . Áldozott és illatot gyűjtött a magaslatokon, a halmokon s mindenféle lombos fa alatt» (Krón. II. 28, 2—4). A Baál-kultusz felszívta volna a Jahve-vallást, ha idejében ellenhatás nem támadt volna a bálványimádás behatolásával szemben.

Mindenekelőtt a *próféták*¹ voltak azok, akik a mózesi vallás hamisítatlansága érdekében felvették a harcot. Tüzes szavú beszédükkel fáradhatatlanul irtogatták az ismételten felburjánzó bálványimádást. Mint az Úrtól rendelt őrállók (Jer. 7, 17) küzdöttek a magaslatokon Baálnak tiszteletére épített oltárok, a búbájosság és varázslat ellen (Jer. 3, 13; Ózeás 4, 13; Krón. II. 33, 2—7) s a Molochnak bemutatott borzalmas gyermekáldozatok ellen (íz. 57, 5). A Jahvétől való hitbeli elpártolást nyomon követte az erkölcsi romlás; «mindannyian megromlottak» (Jer. 6, 28). Ezért a nép megérett a pusztulásra. A fogság előtt élt próféták megjósolták Izraelnek leigázását Asszíria által (Iz. 7, 17 skk.; Óz. 10, 6; 11, 5) és Judáét Babilónia által (íz. 39, 6; Mik. 4, 10; Hab. 1, 6 skk.; Jer. 19—21).

Bár a próféták szerint a pogány népeket a történelmet irányító Isten büntető igazságszolgáltatás eszközeként használja fel a zsidósággal szemben, bűnhődésüket, sőt megsemmisítésüket ezek sem kerülhetik el istentelenségük miatt; különösen Babilónia nem. Bálványai nem menthetik meg (íz. 13; 14; 21; 46; 47. Jer. 50; 51). A babiloni fogság célja a zsidóság erkölcsi megtisztítása, nempedig megsemmisítése, azért hetven év leltével a fogságba hurcolt nép vissza fog térni (Jer. 29, 10).

A babiloni fogság üdvös hatással volt a zsidókra: a politeiz-

¹ A. Eberharter: Die soziale und politische Wirksamkeit des at. Prophetentums. 1924. — P. Volz: Prophetengestalten des Altén Testaments. Stuttgart, 1938.

musból végérvényesen kigyógyultak. A hazatértek az otthonmaradottakkal egyesülve *teokratikus államot alkottak*, amelyben Jahve volt az egyetlen isten. A Baál-kultusz pedig végleg megszűnt.

Messiás.

A zsidóságban mindig meglevő eschatologikus várakozás, jövőváró reménykedés új tűzzel lángolt fel a *babiloni fogság után*. Feltűnt a jövő távlatában a messiási ország képe. Királya a fogságból visszatért Zakariás próféta szerint a béke fejedelme lesz, összetöri a harci szekereket és íjakat, «békét hirdet a nemzeteknek; és uralkodik tengertől tengerig» (Zak. 9, 10).

A Messiás¹ alakja csak lassan, fokozatosan bontakozik ki az ősatyáknak adott ígéretek nyomán. Noé áldást adva Jáfetre, megjövendöli, hogy utódai Szem sátrában fognak lakni (Mózes I. 9, 25—27), vagyis részesévé lesznek a Megváltótól a szemiták révén közölt üdvösségnek. Ábrahám ígéretet kap az Úrtól: (óvadékosban nyer áldást a föld minden nemzete» (Mózes I. 22, 18). «Az Elküldendő, akire a népek várakoznak» (Mózes I. 49, 10) a haldokló Jákob jóslása szerint Dávid nemzetségéből fog majd akkor születni, amikor a fejedelmi pálca elvétetik Dávid leszármazottjaitól.

A messiási országban új törvény, új papság és új áldozat lesz (Jer. 31, 31—33; íz. 66, 21; Mai. 1, 10). A Messiás nemcsak mint király fog uralkodni (Zsolt. 109, 1—3), hanem prófétai méltóságot is visel és főpap lesz Melkizedek rendje szerint (Zsolt. 109, 4): napkelettől napnyugatig minden helyen be fogják mutatni tiszta áldozatát (Mai. 1, 11). Mint az «Úr szolgája» (íz. 42; 49; 50; 52) szenvedni fog; megalázott és az emberek megvetettje lesz. A mások bűneiért (íz. 53, 4—5) vállalt szenvedésének, halálának és megdicsőülésének mozzanatait íz. 53 és Zsolt. 21 részletekig menő pontossággal jövendöli meg.

Az ószövetségi vallás jelentősége.

A zsidó nép vallása messze kimagaslik az ókor többi vallása közül. Kiválóságának alapja elsősorban a *monoteista istenezsme* a maga tisztaságával, megalkuvást nem ismerő kizárólagosságával, erkölcsi jellegével, a tér és idő (történelem) megkötöttségét

¹ L. Dürr: Ursprung und Ausbau der isr.-jüd. Heilandserwartung, 1925. — H. Gressmann: Der Messiás. 1929. — W. Staerk: Soter. 1933. — E. Abegg: Der Messiasglaube in Indien und Irán. 1928.

és határait legyőző emelkedettségével. A *messianizmus* viszont az üdvösségnek az egész emberiség számára megígért egyetemes-ségét hirdeti. Ezzel a parányi zsidó nép vallásának fejlődése a nemzetek határait áttörő világvallás magaslatára ért el. Ha a zsidó nép vallása csak a természetes vallásalakulás útján járt volna, nem tudott volna ellentállni az egyiptomi, majd a kánaáni és babiloni természetvallások hatásának és így a szinkretizmus több oldalról is fenyegető veszedelmének.

KÍNA.

Természeti erők tisztelete.

A természeti erőknek, az ősöknek és az égnek tisztelete alkotja a birodalmi vallás lényegét, amely egészen a jelenkorig, a kínai monarchia megszűntéig (1912) szinte változatlanul fennmaradt. Az ősi időktől fogva fennállott és később Konfuciusztól megújított birodalmi vallás mellett még ki kell térnünk a taoizmus ismertetésére is, hogy teljes képet kaphassunk a kínaiak vallásáról.¹ A birodalmi vallást, vagyis a konfucianizmust és a taoizmust a felületes szemlélet teljesen ellentétes rendszernek látja, főképpen a történelem folyamán egymás ellen vívott harcuk miatt. Azonban eredetileg köztük ellentét nem volt. Mindkettő ugyanabból a forrásból származik, egyformán kifejezője az ősi kínai vallásos gondolkodásnak. Hogy ennek jellegzetességét megismerhessük és a két egymással szembenálló rendszer viszonyát megérthessük, szükséges, hogy a kínai vallástörténetet egészen a buddhizmus behatolásáig nyomon kövessük. Faji szempontból ennek a vizsgálati módnak akadálya nincs, mert a tekintetbe jövő századok alatt a kínai nép faji összetétele jelentősen nem változott meg.

¹ R. Dvorak: Ghinas Religionen. Münster i. W. 1885—1903. 2 kötet. — O. Franké: Die Chinesen. Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte. Tübingen, 1925. 1. kötet. 193—261. — J. J. M. de Groot: Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas. Berlin, 1918. — U. a.: The religion of the Chinese. New-York, 1910. — W. Grube: Religion und Kultus der Chinesen. Leipzig, 1910. — H. Hackmann: Chinesische Philosophie. München, 1927. — G. de Harlez: Les religions de la Chine. Leipzig, 1891. — F. E. A. Krause: Ju-Tao-Fo. Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens. München, 1924. — A. Réville: La religion Chinoise. Paris, 1889. — V. v. Strauss und Torney: Der altchinesische Monoteismus. Heidelberg, 1885. — B. Schindler: The development of the Chinese conceptions of supreme being. 1923. — A. Rosthorn: Geschichte Chinas, Hartmanns Weltgeschichte. Stuttgart, 1923.

A természeti erők tisztelete fontos alkotóeleme a nagyjából földműveléssel foglalkozó ősi kínaiak vallásának. Az időjárás változásai ráirányították a figyelmet az ég és a föld jelenségei közt fennálló összefüggésre. Ily módon a nap, hold, bolygók, csillagképek, illetve a bennük elképzelt *szellemek* működése vallásos tiszteletben részesült. Hasonlóképpen a föld, folyók, völgyek, fák, sziklák, eső, szél, mennydörgés is a vallásos tisztelet tárgyává lettek.

A természet jelenségei között legnagyobb tisztelettel vette körül a kínai vallás az eget. Neve tien {ég} és sang-ti (a magasság ura) vagy hoang tien sang-ti (uralkodó fent a magas égben). Ezek az elnevezések arra utalnak, hogy a kínaiak vallásában valamikor megvolt a világot teremtő és kormányzó nagyisten hite. *Sang-ti* az első és második szentkönyv (Su-king és Si-king) számos helyén úgy szerepel mint élő személyes Isten,¹ aki a világ rendjére szigorúan felügyel. Ismeri az emberi szíveket, jutalmaz és büntet. Fölötte áll a természeti és erkölcsi világrendnek (a taonak). Elnevezéseiből és működéséből világosan látszik, hogy személye a látható anyagi égtől különbözik. Csak a tiszta egyistenhit elhomályosulása következtében azonosult Sang-ti az anyagi éggel (tien). Hatalmán egyre jobban megsztosztak az eget és a földet benépesítő *szellemek és világtáj-istenek*.

Még Sang-ti lényén sem nagyon tűnnek fel emberszabású vonások, örökösei pedig az ősi kínai vallás felfogásában személytelen erők és hatalmak. Általánosságban mozgó lényükről szemléletes képet nem lehet alkotni.

Ősök tisztelete.

Az ősök tisztelete szoros összefüggésben van a természeti erők szellemeinek tiszteletével. Az elhunytak szelleme hozzátartozik a családhoz, láthatatlanul résztvesz utódai életének mozzanataiban. A családi tanácskozásokon jelen van, tudomást szerez utódai sorsáról. A *hsiao*: a társadalmilag egybetartozók között megnyilvánuló *pietas* szabályozza az ősök tiszteletének módját. Az élő hozzátartozók gondoskodni tartoznak az elhunyt családtagokról; nekik áldozatot adnak: ruhát, ételt, értéktárgyakat, amit viszonzásképpen az elhunytak védelem és áldás nyújtásával hálálnak meg. De bosszút is állnak hozzá-

¹ Jogosan alkalmazták tehát a Kínába behatoló jezsuita hithirdetők Sang-ti nevét a keresztény isteneszme jelzésére.

tartozóikon, ha elhanyagolják az ősök tiszteletével járó kötelességüket.

Aki nem teljesíti ezen a téren kötelességét, *árt a közjónak is*. A legnagyobb bűn az ősök ellen a gyermektelenség. Ezáltal ugyanis megszűnik a nemzedéksor és egyben az ősök tiszteletének folytatóságossága. A szellem-ősök éhesen, ellátatlanul körüljárnak, bolyonganak, miközben mindenféle módon ártanak az élőknek. Ennek megakadályozása végett az állam rendel el rendszeres áldozatbemutatást a gyermektelenül elhunyt nemzetiség szellemeinek megbékítésére és ártalmatlanná tételére.

A kínaiak vallásába nemcsak a természet és az ősök tisztelete tartozik bele, hanem a társadalmi etika előírásai is. Ezek ötféle társadalmi viszonyra vonatkoznak: apa és fiú, idősebb és fiatalabb testvér, férfi és nő, fejedelem és alattvaló, barát és barát. Az illem követelményei, az udvariasság formái, a társadalmi magatartásmódok nemcsak a neveléshez tartoznak, hanem a vallási életnek is lényeges részei. A *li* tehát nemcsak illemet jelent, hanem szinte egyértelmű a vallás (religio) fogalmával.

A *li* szertartást is jelent, meghatározza az ősök emlékét ápoló kultusz végzésének módját. A kínai vallásban erősen ki-domborodó vonás a természeti erők és az ősök tiszteletéből, valamint az embertársi vonatkozásokból folyó kötelességek pontos szabályozására irányuló törekvés, miközben a belső érzület kívánalma mellett a hangsúly a külső magatartáson, a külső formának szigorú megtartásán van. A külsőségek pontos végrehajtása a *ritualizmus* szembezőkően jelentős kialakítását idézte elő. «A kínai vallásosság legsajátosabban nem a hitben mint ilyenben fejeződik ki, hanem a rituális előírások megtartásában . . . Egyáltalán az egész kínai életet jellemzi, hogy a külső forma a belső lényegét jelentőségében felülmúlja. Ezért kell azután a vallásban is a szertartásos elemnek a legkiemelkedőbb helyet elfoglalnia.»¹ A ritualizmus az istentisztelet két főcselekményében, az imában és az áldozatban nyilvánul meg szembe-tűnően. A legkisebb részletekig szabályozott istentisztelet kizárólag államügy volt. Már jóval a Kr. e. 6. század előtt külön minisztérium látta el a szertartások ügyét. Papságot ugyanis a kínai vallás nem ismert. Az előimádkozás és áldozatbemutatás állami hivatalnokok feladatkörébe tartozott. Az előimádkozó hivatalnoknak gondosan kellett ügyelnie arra, hogy mindegyik felsőbb lénynek megadja az imában a helyes megszólítást és

¹ F. E. A. Krause: Ju-Tao-Fo. 51.

címet.¹ Az egyik szentkönyv, a Li-ki részletesen és pontosan előírja az áldozatbemutató bonyolult szabályait, ami a kínaiaknak a ritualizmus iránt való előszeretettel világosan szemlélteti. Sang-tinek csak a császár áldozhatott; a téli napfordulat alkalmával mutatta be neki az áldozatot termékeny esztendőért Peking déli részén álló hatalmas áldozati helyen: «az ég oltárán».

Ég tisztelet.

A természet és az ősök tisztelete mellett a kínai vallás lényeges eleme az *asztronomikus-kozmozgonikus* égtisztelet. A csillagok világának megfigyelése Kínában már a legrégebb időkben fejlett volt. Eredete nem állapítható meg biztosan, de a babiloni csillagászathoz való feltűnő hasonlatossága miatt az a feltevés is felmerült, hogy valószínűleg Babilonból származott, Kínában azonban sajátos képet öltött.

A kínai égtiszteletnek az az alap gondolata, hogy a csillagok világának mozgása nemcsak a természeti jelenségeknek szabályszerű és változatlanul megismétlődő lefolyását idézi elő, hanem összefüggésben van az államok és egyes emberek sorsával, sőt az erkölcsi világ törvényeivel is. Az embernek cselekedeteiben alkalmazkodnia kell a természetben uralkodó rendhez és törvényszerűséghez. A világmindenségnek és a helyes emberi életnek törvényei azonosak, egymással összhangban vannak. A kínai *univerzizmus* szerint a világmindenség egységet alkot. A nagy természetbe, a makrokozmoszba beletartozik, szerves részként beleilleszkedik az egyedi embernek fizikai, szellemi és erkölcsi élete. Az ég és a föld, bennük minden történés egy elvnek különböző megnyilatkozása. Ennek a ténynek felismerésével és tudatosításával megtalálja az ember a helyes utat, amelyen életében járnia kell.

A helyes út neve kínai nyelven *tao*. Elnevezése és fogalma megvolt már az ősidőktől fogva, tehát Lao-ce előtt is. Eredetileg az égitestek útját jelentette és így egyben «azt az utat és módszert, amely a túlvilág és a jelenvilág közt az összhang megőrzésére szolgál azáltal, hogy a földi cselekvésnek teljesen meg kell egyeznie a túlvilági lét követelményeivel».² A tao tehát kozmikus értelemben világrend és a mindenségben megnyilvánuló bölcsesség, erkölcsi értelemben pedig az ember cselekedeteinek, ítéleteinek, viselkedésmódjának legfőbb szabálya. Az erkölcsi

¹ F. Heiler: Das Gebet. 153.

² H. Hackmann: Chinesische Philosophie. München, 1927. 26.

törvény csak másik oldala a természettörvénynek. Az erkölcsi tao megnyilvánul az igazságosságban, emberszeretben, a szer-tartások előírásainak megtartásában és a tudományban. Ezek együttvéve alkotják az «erényt» (te).

Hogy a tao parancsait végre lehessen hajtani, vagyis hogy az ember a helyes úton járhatson, figyelnie és kutatnia kell a nagy természet taoját. A természet jelenségeinek állandó változásaiból, vagyis a nap és éjszaka, a holdtölte és újhold, a vetés és aratás, továbbá az évszakok folytonos változásaiból a kínai lélek két kozmikus erő működésére következtetett. Nevük *jang* és *jin*. Ezek az őserők ellentétes tulajdonságúak, egymást kölcsönösen kiegészítik és az ily módon történő összeműködésükből keletkezik minden létező. Ahol bárminő változás jelentkezik, ott a két őserő, az alkotó pár, a szerves egységbe forró kettőség működése tapasztalható. Nemcsak a természetben tehát, hanem az emberek társas vonatkozásaiban is a jang- és jin-elemek egybeolvadása ötlük szemünkbe. Jang-elemek közé tartozik minden nemző, aktív, alkotó, meleg, fényes, száraz elem; jang a fejedelem, férfi és férj. Jin-elemek nőies, passzív, hideg, sötét, lágy, engedékeny elemek; jin az alattvaló, nő és feleség. Jang és jin ellentéte nem a jó és rossz elv erkölcsi szembenállása, hanem erkölcsileg közömbös kozmikus erők ellentétessége.

A jang-elemeket az ég, a jin-elemeket pedig a föld képviseli. Az ember az ég és a föld szülötte. Benne összekeveredett a jang-lélek és a jin-test. Az ég, föld és az ember a világmindenség három fölénye (szan-tszai). Köztük összhangnak kell ural-kodnia, amit azáltal ér el az ember, hogy a világmindenség törvényéhez, a taohoz mint világregndhez alkalmazkodik. Minden erkölcsileg helytelen cselekedet viszont károsan visszahat a világharmóniára. Az ősi kínai metafizika szerint a tao-tan és jang-jin-tan eredetileg összetartozott,¹ a tao a kétféle elem összeműködésében áll.

Az «ég fia» és az államvallás.

A kínai vallás három eleme, a természeti erők, ősök és ég tisztelete idővel egyrej óbban összeforrott. Főképpen az ősök és az ég tisztelete közt fejlődött ki szoros összefüggés. Ez a folyamat a Kr. e. 12. század utolsó negyedében következett be, amikor a Csou uralkodócsalád őse az «ég társának» rangjára emelkedett. Ettől fogva minden kínai császári család őseinek

¹ F. E. A. Krause: Ju-Tao-Fo. 28.

székhelye az ég lett, sőt az ég maga vált az uralkodó család ősevé. A császár ennek következtében tien-cse, az «ég fia» méltóságát kapta. Mint ilyen, mikor az égnek áldozott, egyben tulajdonképpen saját őseinek áldozott és közvetítő szerepet töltött be a világtörvény és az emberiség között. Az ő joga lett egyedül, hogy mint pontifex maximus birodalma és az egész földkerekség nevében az éggel érintkezzék. Hatalma isteni eredetű, sőt családjának kijár az isteni tisztelet. Idővel tehát a birodalmi vallásban a császár nemcsak mint az összes emberek ura szerepelt, hanem az *istenek urává is lett*. Parancsszava isteni rangra emelt kiváló államférfiakat vagy más erényes embereket.

Idők folyamán az *államvallás* mindinkább átalakult *terjedelmes és bonyolult rituális szabályok rendszerévé*. A császár, fejedelmek és hivatalnokok által üzött hivatalos vallási ténykedések egyre jobban elszakadtak a néptől és bensőséget nélkülöző kultuszcselekményekké merevedtek. A vallás közép-pontjában a szigorú előírásokkal és szertartásokkal körülvezetett morális állameszme állott.

Ez az állapot csak rosszabbodott a régi Csou-uralkodó-család hatalmának hanyatlásával és feudális államrendszerének a Kr. e. 8. és 7. században bekövetkezett szétesésével. A Csou-háznak valamikor szilárd központi ereje árnyékhatalomra lett, amivel együttjárt *a hűbéres fejedelmek túlkapásainak növekedése*. A birodalom kisebb államokra esett szét. Az egymással marakodó hűbérurak kiskirályokként kényük-kedvük szerint jártak el a néppel szemben. A birodalom egységének megrendülése, a hűbéruraktól szított háborúságok, a hivatalnokok önkénye és visszaélései zűrzavaros helyzetet teremtettek. A *rend felbomlott*, a folytonos bizonytalanság következtében a nép erkölcsileg eldurvult és az ég örök igazságosságába és rendjébe vetett bizalma megingott. A szertartásokat mindenütt elhanyagolták. A hűbérurak az áldozat bemutatására vonatkozó császári előjogokat bitorolták. A birodalmi vallást már-már a *pusztulásnak és felbomlásnak veszélye fenyegette*.

Megmentésére két kiváló bölcselő vállalkozott: Kong-fu-ce és Lao-ce. Feladatuk nem volt könnyű; a népet arra az erkölcsi színvonalra kellett felemelni, amely a «régii jó időketa, a szent törvényektől vezetett egységes birodalmat jellemezte. Kína két reformátora a 6. és 5. században élt, tehát abban a korban, midőn Jeremiás, Buddha és Sokrates megújítólag hatottak népükre.

Kong-fu-ce.

*Kong-fu-ce*¹ (Kung mester) vagy a jezsuita hithirdetőktől latinizált nevén: Konfucius (551—478) átérezte a pusztuló állami élet bajait és a nép erkölcsi eldurvulását. A bajok megszüntetése céljából mint népének erkölcsi tanítója a régi időknek általa elképzelt boldog állapotára és erkölcsi szigorúságára mutatott vissza. Az ősi szentkönyveket (Su-king, Si-king, Ji-king stb.) összegyűjtötte és céljának megfelelően átrostálta. Ami ily módon belőlük keletkezett, inkább tükrözte Kung mester eszményi elgondolását, mint a multat a maga történeti hitelességében. Nem volt azonban szándéka újat alkotni, hanem az ősi szertartások és a múlt tanulmányozásán fellelkesülve, csak Kína szent hagyományait, az ősiségét akarta megvédeni és újból életalakító erővé tenni. Nem volt vallásalapító, hanem csak erkölcs-tanító. Nem akart «szent» lenni, hanem csak becsületes, nemesen gondolkodó és gyakorlati ember, a jó kínainak mintaképe.

Vallási téren működése arra szorítkozott legfőképpen, hogy az ég és az ősök tiszteletével járó előirt szertartások szigorú és betű szerinti megtartását szorgalmazza. Maga is messzemenő aggályossággal alkalmazkodott az előírásokhoz. Anyja halála után a huszonhét hónapra terjedő gyászidőt megtartotta. Sajat temetéséről is a legkisebb részletekig rendelkezett. Ennek ellenére a legfontosabbról: az élő istenhitről megfeledkezett. Mint józan és hűvösen gondolkodó társadalmi újíta és erkölcs-tanító csak az állam sorsának javítására, az emberek társas együttélésének emelésére gondolt; hangsúlyozta a fejedelem és alattvaló számára az állam belső életében megnyilvánuló taonak, az államrendnek tiszteletben tartását, azonban a mélyebb metafizikai kérdések elől kitért. Amidőn egyik tanítványa megkérdezte őt a szellemek szolgálata felől, csak kelletlenül válaszolt: «Te még az embereknek sem bírsz szolgálni, miként akarsz a szellemeknek szolgálni?» Midőn pedig ez a tanítvány a halálról szerette volna hallani véleményét, Kung mester így felelt: «Még az életet sem ismered, hogy akarsz ismerni a halált?»

¹ R. Wilhelm: Kung-tse. Stuttgart, 1925. — E. Schmitt: Konfuzius. Berlin, 1926. — H. Haas: Konfuzius in Worten aus seinem eigenen Munde. Leipzig, 1920.— R. "Wilhelm: Kung-Fu-tse. Gespräche, 1923.

Konfucius kiváló politikus, erkölcsstanító és mélyre tekintő emberismerő volt; vallási tekintetben azonban korántsem az a nagyság, akinek őt a világ köztudata tartja. Nem akart ő mást, mint az ősi vallás hitének és szokásainak megőrzését oly korban, amidőn a birodalmi vallást a felbomlás veszélye fenyegette. Ez volt az ő érdeme. Személyisége félreismerésének tudható be, hogy halála után, bár nagysokára, mint vallásújítót az ú. n. *konfucianizmusnak* megalkotóját ünnepelték és tisztelték. Lao-cével vagy más kínai bölcselővel összehasonlítva, egyáltalán nem látszik annak a kimagasló egyéniségnek, akivé lett idők folyamán.

Lao-ce.

Kína másik nagy tanítója *Lao-ce*,¹ az «öreg mester». Egy időben élt Kong-fu-cével. Valamivel azonban idősebb volt nála. Szent Márk evangéliumához hasonló terjedelmű könyvének címe: Tao-te-king, «könyv a világtörvényről és működéséről» (Franké) vagy más fordítás szerint «könyv a legfőbb lényről és legfőbb jóról» (Grill). Lao-ce jelentősége abban áll, hogy a kínai vallás és erkölcs ősrégi tao-tanát elmélyítette. Tehát Lao-ce nem megalkotója a tao-tannak. Míg Kung mester a gyakorlati élet embere és elsősorban az államrendben, az uralkodó helyes intézkedéseiben megnyilvánuló taot vizsgálja, addig Lao-ce inkább elméleti érzékű és így a benső szemlélődő életre irányítja figyelmét. A tao-tannak misztikus oldalát emeli ki.

Lao-ce a taot, a világmindenség útját, a világrendet személytelen őselvként, *panteista* ősrtelemként fogja fél. Szerinte kétféle tao van: névtelen, meghatározhatatlan és megnevezhető, megismerhető tao. A névtelen tao minden lét forrása, maga az Abszolútum, a dolgok ősoka, a világmindenség ősalapja és minden érték mértéke. Bár mindent magában foglal és minden ellentét benne egyesülve van, mégsem állíthatók róla tulajdonságok; tehát színtelen, hangtalan, kiterjedése nincs, láthatatlan. Üresség, mégis a legteljesebb tartalom és létgazdagság. Noha csak negatív értelmű szempontok sorolhatók fel róla, mégis maga a legfőbb pozitívum.

Ez a megnevezhetetlen, megfoghatatlan tao működik a világmindenség minden részében, állatban, emberben egyaránt. Működése alapján megismerhető és megnevezhető. Min-

¹ J. Grill: Lao-tses Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut. Tübingen, 1910. — R. Wilhelm: Lao-tse und der Taoismus. Stuttgart, 1925. — V. ö. A. Forke: Chinesische Mystik. Berlin, 1922.

den belőle van, minden hozzá tér vissza, maga pedig semmiből lett. A tao működése a világban a *fe*, ami elsősorban cselekvést, teljesítőképességet jelent, másodsorban pedig — mivel a teljesítmények rendszerint értéket képviselnek — erényt, derekasságot.

Az embernek kötelessége, hogy a taot, a világtörvényt utánozza, elsajátítsa, vagyis a taot önmagában érvényesülni engedje. Azáltal, hogy az ember a természetben működő tao tulajdonságaihoz, a természeti törvényekhez alkalmazkodik, maga is birtokába jut a te-nek, az erénynek. Arra kell tehát törekednie, hogy erkölcsi cselekvései egybehangzók legyenek a taoval, a világmindenség ősválójával, vele maga is eggyé legyen.

Nem engedi a taot, a természet őseréjét érvényesülni önmagában az az ember, aki az önző vágyak és szenvedélyek, vagyis az érzékiség, kapzsiság és uralomvágy által megakadályozza a tao működését. Ha az ember boldog akar lenni, akkor a káros szenvedélyeken úrrá kell lennie. Ennek az állapotnak elérésére vezet a *vu-vei*, a nem-tevés. Visszavonultság, alázat, passzivitás az alapja a lelki nagyságnak és békének. A víz, a taonak jelképe nem küzd, nem erőszakoskodik, hanem mindig alázatosan a legalacsonyabb helyet foglalja el, a mélységet és mégis éppen e szerénysége teszi hatalmassá. A nő is alávetettsége, szelídsége által uralkodik az erősebb férfi fölött. A tao is ily észrevétlenül, tartózkodó visszavonultsággal, az elrejtőzést keresve működik minden létezőben ezen a világon. Aki a taot magába akarja fogadni, tegye üressé szívét a romlást hozó szenvedélyektől; lássa be azt, hogy minden csak semmiség, értéktelenség, az *érzékek csalódása*. Minden törtetés, kezdeményezés, a külvilágra irányuló terv és aktivitás legyen távol a szívtől. Az ember ne a külvilág felé forduljon erejével és figyelmével, hanem belső világa felé. «A tevés legyen nem-tevés, *vu-vei*, a cselekvés nem-cselekvés, az élvezet nem-élvezet.»¹ Az ekként kiüresített és szenvedélytől, kívánságoktól mentes szívnek kapui bezárulnak a világ számára, de feltárulnak a tao előtt, hogy bevonuljon rajtuk és mostmár végérvényesen uralkodjék az emberben, önmagához hasonlóvá tegye. Ily módon tehát az embernek metafizikai mivolta lassankint azonosulni fog a világfölötti névtelen taoval. A világmindenség őseréjével, az Abszolútummal való egyesülés, vagyis unió mystica révén isteni erő száll az emberbe; ennek következté-

¹ Tao-te-king. 63.

ben az ember maga is átváltozik isteni lényé és tökéletességgé.

Lao-cének ez a finom misztikája nagy hatással volt a kínai életfelfogás alakítására. Kínának legmélyebben gondolkodó szellemei Lao-ce misztikájából merítettek állandóan, így tehát ez a tudósok, művészek, költők vallásává lett. Lao-ce követői,¹ a taoista misztikusok továbbfejlesztették Lao-ce tao-tanát.

A konfucianizmus és a taoizmus harca.

Az a népvallás, amelyet ma *taoizmus* néven ismerünk, teljes ellentéte és eltorzulása Lao-ce és követői tanításának; nem más, mint zűrzavaros misztika, mágikus okkultizmus, bűbájosság és babona. Lao-ce misztikája legfőképpen a buddhizmusnak behatolása (Kr. u. 61) után és következtében változott át ily mélyreható módon és tért el eredeti alakjától. Hogy a taoizmus a buddhizmus tanaival szemben a harcot eredményesen felvehesse, kénytelen volt belőlük több vonást kölcsönvenni. A taoizmus *buddhista hatás alatt* lett vallási közösséggé és hozzá még papi főség alatt szerzetesi intézménnyel; mindez a tiszta kínai vallásban ismeretlen volt.

A joga-szekták befolyásából érthető az is, hogy a taoisták részint a hindu joga-gyakorlatokkal (lélekzés-gimnasztika), részint technikai eszközökkel (pl. napfény vagy holdfény bevetítése tükörrel a testbe) akarják a taot magukba sugároztatni. Mindeme sajátságai miatt a taoizmus egyreinkább mint elfajult buddhizmus tűnt fel a kínai államvallás követői előtt. Ezért a buddhizmussal szemben táplált gyűlöletet a konfucianisták kiterjesztették a taoizmusra is és ez idézte elő a konfucianizmus és taoizmus közt fellángolt elkeseredett küzdelmet.

Pedig, amint már említettük, Kong-fu-ce és Lao-ce tanítása között eredetileg nem volt ellentét. *Mindkét gondolatrendszerben közös elem* a tao-tan, a világmindenségről való jellegzetes felfogás, a világfolyamat és emberi élet kölcsönös függésének gondolata, a természet és erkölcsi élet törvényének összekapcsolása. Mindez a kínai *univerzizmus* fogalmával foglalható össze, amely egyképpen benne van Kong-fu-ce és Lao-ce tanításában. Kong-fu-ce is a taot az univerzum jelenségeit átható őserőnek, őselvnek tartja. Kong-fu-ce szerint is a tao-val való összhangra kell az embernek törekednie. Megtalálható továbbá Lao-cének

¹ Leghíresebb volt köztük Dzsung-ce. V. ö. R. Wilhelm: Dschuang-dsi. Jena, 1920,

a vu-vei tanításában erősen hangsúlyozott quietizmusa Kong-fu-cénél is.¹ A legnagyobb dicséretet, amelyet Kong-fu-ce az ő eszményi uralkodójáról, Sun császárról tud mondani, így hangzik: «Aki nem-tevés (vu-vei) által uralkodott, az Sun volt».² A vu-vei tanítása Kína mindkét nagy tanítója előtt már megvolt mint a kínai vallásos gondolatkincsnek egyik ősi eleme. Hogy a konfucianista rendszer és a taoizmus között később oly mélyreható ellentét és harc keletkezett, ennek oka egyrészt a dogmatikailag megcsontosodott és az állami politika szolgálatába vont³ konfucianizmus, másrészt pedig Lao-ce tiszta és fennkölt misztikájának eldurvulása, varázslattal és idegen buddhista elemekkel való töltekezése. Ez az ellentét a Kr. ü. századokban éleződött ki a történelmi fejlődés következtében, addig mindkét rendszerben benn élt még a közös származás és eszmei egybetartozás tudata.

¹ R. Wilhelm: Lao-tse und der Taoismus. 14.

² Lun-jü. XV. 4.

³ A Hán-uralkodócsalád a 2. században Kr. e. a konfucianizmust hivatalos államvallássá tette, minden más tant pedig a nyilvános életből való száműzésre ítélte. V. ö. O. Franke: Geschichte des Chinesischen Reiches, 3 kötet. Berlin, 1930—37.

JAPÁN.

Az eredeti sinto.

Japán nemzeti vallásának¹ kezdetben nem volt neve. Csak a buddhizmusnak behatolása után a Kr. u. 6. században kapta kínai eredetű elnevezését: *sin-to*, «az istenek (szellemek) útja (tao)», ellentétben a buddhizmus kínai-japán nevével: Butszu-do, «Buddha útja». Mivel a kínai *sin* (szellem) szó jelentése japánul *kami* (felül, innen: felsőbb lény, szellem, isten), ezért japán nyelven az «istenek útja» *kami no-micsi*. A sinto eredeti tanítását nem könnyű különválasztani a már korán belevegyült kínai, majd buddhista elemektől. A konfucianizmus hatása a Kr. u. második századtól kezdve érte a sintot. A Kínából jövő buddhizmus pedig a Kr. u. 5. században jelent meg Japánban, de főképpen az 552. évtől kezdve vált egyreinkább veszélyes ellenfelévé és vetélytársává az ősi japán vallásnak. 552-től a 9. század elejéig e két vallás egymással súlyos harcot vívott. A sintoból *ryobu-sinto* néven a 9. században buddhista tanokkal összeolvadt keverékvallás keletkezett. A tiszta sinto pedig csak néhány helyen maradt fenn eredeti hamisítatlan alakjában, így főképpen a két ősi nemzeti szenthelyen: Iszeben és Idzumoban. A 9. századtól 1868-ig, a császárhelyettes sogunok hatalmának bukásáig a buddhizmus, helyesebben a *ryobu-* vagy *zokusinto*-nak nevezett keverékforma volt az uralkodó vallás.

¹ M. Anesaki: *History of Japanese religion*. London, 1910. — W. G. Aston: *Shinto, the way of the gods*. London, 1905. — K. Florenz: *Die Japaner*. Chantepie de la Saussaye: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Tübingen, 1925. 1. kötet. 262—422. — W. Gundert: *Japanische Religionsgeschichte*. Stuttgart, 1935. — E. Schiller: *Shinto. Die Volksreligion Japans*. Berlin, 1935. 2. kiadás. — G. Schurhammer: *Shinto. Der Weg der Götter in Japan*. Bonn—Leipzig, 1923. — M. Anesaki: *Religious Life of the Japanese People — Its present status and historical background*. Tokyo, 1938. 2 kötet. — Fordítás: K. Florenz: *Die historischen Quellen der Shinto-Religion*. Aus dem Altjapanischen und Chinesischen übersetzt und erklärt. Göttingen und Leipzig, 1919.

A 18. század végén erős nemzeti-vallásos ellenhatás keletkezett az addigi kínai és buddhista befolyással szemben. Japán ősi történetét és nemzeti műveltségének kincseit kutató tudósok, mint Motoori († 1801) és Hirata († 1843) voltak a zászlóvivői a nemzeti újjászületés gondolatának. A császárság valóságos hatalmának visszaállítása után (1868) a nemzeti újjászületés a sintot államvallássá tette. A vallásszabadság megadása (1889) után is megmaradt a mesterségesen feltámasztott sinto hivatalos jellege; érdekében 1889 óta az állam széleskörű propagandát folytat.

A sinto eredeti alakjának kihámozása az idegen elemekből azért is nehéz, mert kezdetben nem volt a japán népvallásnak szentkönyve. Kr. u. az 5—7. században vitték be Japánba a Koreából áthajózó szerzetesek az írás tudományát. Csak később, a 8—10. században történt meg a sintoizmus ősi mítoszainak és istentiszteleti szabályainak írásba foglalása. Mitológiai, történelmi tárgyú anyagot tartalmaz a *Kodzsziki* és *Nihongi*, szertartásokat a *Norito*. Természetesen még a sintoizmusnak e legrégebbi írásbeli emlékei is kétséget hagynak nem egy helyen a felől, hogy mi bennük a japán népvallás eredeti kincse és mi írható a kínai vagy buddhista behatás számlájára.

További feladat lenne annak felderítése, hogy a japán szigetország lakosságának három népeleme, vagyis az ajnó, koreai mongol és óceániai-maláji néprétegek milyen arányban járultak hozzá ősi vallásukkal a sintoizmus keletkezéséhez. Ennek a feladatnak megoldása lehetetlen, mivel a szentkönyvek megfogalmazása előtt legalább ezer évvel már megtörtént a háromféle vallási forrás összefolyása. De nem is szükséges szétválasztásuk a vallás és a faj viszonyának vizsgálata szempontjából, mivel az ősi japán vallás alkotóelemei ugyanattól a három népelemtől származnak, amelyekből alakult maga a japán nép. Azonban a konfucianista és buddhista hatást az utolsó évtizedek kutatómunkájának eredménye után külön lehet és kell is választani az ősi sintótól.

Természeti erők tisztelete. Emberszabású istenezsme.

A japán népvallásnak leglényegesebb eleme a *természeti epök és jelenségek* tisztelete. Nihongiban olvasható, hogy a világot egy isteni házaspár, Izanagi és Izanami teremtette. (Bennük valószínűleg a világalkotó nagyisten olvadt össze az őskultúrákban szereplő ősemberpár később istenné vált személyével.) Először a japán szigeteket nemzették, majd az istenek egész

sorát, így *Amateraszut*, a napistennőt és Szuszanovot, a viharistent. Az istenek részint a mennyben laknak, részint az alvilágban, de a legtöbb istennek lakóhelye a föld. Hivatásuk, illetve működésük szerint az istenek különbözők, így vannak hegy-, folyó-, állat-, szél-, mennydörgés-istenek. A napnak, holdnak, csillagoknak, tengernek is megvannak a maguk istenei. A japán ősvallás tehát istenként tisztelt mindent, ami az ember előtt titokzatos és hatalmas volt vagy ami életviszonyaival valamilyen összefüggésben állott. Az istenek száma «yao yorozu», vagyis nyolcvan miriád.

Bár a japán istenek lényege majdnem kizárólag a természeti erők tisztelete éppúgy, mint a kínai vallásban, azonban a japári istenek nem személytelen elvont erők, hanem személyes emberszabású felsőbb lények. Az isten: *kami* és az ember közt nem áll fenn lényegbevágó különbség, hanem csupán fokozati. Az isten csak abban különbözik az embertől, hogy hatalmasabb nála és halhatatlan. Bár ez az utóbbi tulajdonság sem khit alapja a megkülönböztetésnek, mert vannak elbeszélések arról is, hogy némelyik istennek meg kellett halnia. Az istenek nem mindentudók. Nekik is úgy kell megszerezniük ismereteiket. Hogy a földön lejátszódó eseményekről értesülést kaphassanak, hírnököket kell leküldeniök a földre. Erkölcsi tekintetben sem kifogástalanok. A Kodzsikiben és Nihongiben leírt mítoszok egyáltalán nem épületesek, sőt néha annyira sikamlósak, hogy a Kodzsiki fordítása közben B. H. Chamberlain¹ szükségesnek látta a kényes részleteknek latin nyelvre fordítását.

Az ősi japán vallás tehát az isteneket az emberekhez teljesen hasonlónak festi. A sinto istenei és istennői házasságot kötnek, gyermekeket hoznak a világra, ugyanolyan fájdalmaik, örömeik, szükségleteik és gondjaik vannak, mint az embereknek. A japán vallás nem ismer sem az emberek, sem az istenek számára az erkölcsi jó és rossz közt abszolút ellentétet. Az istenek tudnak jók és kegyesek lenni az emberekhez, de gonoszak és igazságtalanok is.

Istentisztelet, ősök.

Az istenek tiszteletének helye az ősi sintóban ott volt, ahol az istenek lakását gondolták, vagyis folyók mentén, hegyeken, ligetekben stb. Templomépítés időszámításunk kezdetén jött szokásba. Azonban a sinto-templom, a mi-ya (szekrény)

¹ B. H. Chamberlain: *Kojiki or records of ancient matters*. Yokohama, 1882.

nem volt más, mint a cölöpökre épített ősi japán faház. A tiszta sintoizmus ezt az egyszerű templomépítésmódot nagyjából még akkor is megtartotta, amikor a buddhista ryobu-sinto a középkortól kezdve a díszes buddhista templom (tera) mintájára kezdett magának istentiszteleti helyet építeni.

Az istentisztelet legfőképpen *imádságból és áldozatbemutatóból* áll. Hierarchikus tagozódású papság végezte ősi idők óta fogva a nyilvános istentiszteletet, még korábban pedig a nemzetségek fejei. Az imádság tárgya nagyjából földi javak, siker, egészség, gyermekáldás. Áldozatul pedig étel, virág és hasonló tárgyak szolgálnak. Régebben azonban embert is áldoztak. A nőknek is jutott jelentős szerep az istentisztelet végzésében. Manapság azonban már csak annyi, hogy a templom szolgálatára rendelt 10–12 éves lányok adják elő a pantomimikus eksztatikus istentiszteleti táncot, a *kagurát*. Az ősi Japán anya jogú kultúrájának maradványa a ma is meglévő phallus-kultusz és szakrális prostitúció. A leglátogatottabb és legszentebb sinto-zarándokhelyek manapság is tele vannak bordélyházakkal. A *phallus-kultusz* nem jelentett a régi japán felfogásban valamilyen trágár célzatú intézményt, hanem a phallus mint a nemző erő jelképe a halál és rombolás hatalma ellen az életelv és erő kifejezője, hirdetője volt.

Az istenektől földi javakat nemcsak imával és áldozati adományokkal lehet elnyerni, hanem azáltal is, hogy az ember elkerüli azt, amit az istenek különösen megvetnek: a tisztátalanságot. Ennek fogalmán azonban csaknem kizárólagos értelemben testi tisztátalanságot kell érteni és csak másodsorban lelki, erkölcsi szennyet.

A tisztátalanságot különösképpen a halottak érintése idézi elő. A hulla tisztátalan. A japán vallásban a holtak tiszteletének indítóoka nem a családi együvértartozás érzése volt, mint Kínában, hanem éppen ellenkezőleg a halottaktól való elkülönülésre való törekvés. Tiszteletükkel akarta a japán nép a holtak félelmetesnek hitt szellemét megnyerni. A rituális tisztátalanság megszüntetését előírt szabályok és szertartások alkalmazásával lehet elnyerni. Az egész nép bűneinek kiengesztelésére évenként két nap szolgál, a hatodik és tizenkettedik hónap utolsó napja, amikor felolvassák a nép erkölcsi, szociális és *tabu-bűneit*. Az emberi cselekvésekért járó túlvilági jutalom és büntetés gondolata az ősi sintoból teljesen hiányzott.

Császárkultusz.

Mindennemű szennyeződéstől elsősorban a császárnak, a mikadónak kellett legszigorúbban őrizkednie. A természet tisztelével szoros összefüggésben állott a császár tisztelete. A mítosz szerint ugyanis Amateraszu napistennőtől származott az állítólagos első japán császár, Jim-mu Ten-no, aki a japán birodalmat alapította és a mai császári háznak is ősatya. A mítosz szerint tehát a japán császári család megszakítás nélkül tudja felvezetni családfáját Jim-mu Ten-nohoz és így rajta keresztül a legfőbb természeti istenséghez, Amateraszuhoz. Eltekintve attól, hogy az egymásután következő uralkodók közt a vérségi kapcsolat többször megszűnt és a folytonosságot csak örökbefogadás útján lehetett a családban fenntartani, mégis a mitologikus ősatyától való származás hite biztosította mindenkor a nép előtt a császári ház (dsteni eredetét) és ezzel összefüggő óriási tekintélyét. A császári házon kívül még *más nemesi családok* is, a legrégebbek és legelőkelőbbek szintén valamelyik természeti istenségtől vezetik le családfájukat.

A császár őseinek isteni tisztelet jár ki. Azonban más közönséges halandó ősei is tiszteletben részesülnek. Bár a sinto-ban is, mint a legtöbb primitív vallásban megvolt már kezdettől fogva az ősöknek bizonyos fokú kultusza, azonban a történeti tényeknek nem felel meg az a pár évtized óta hivatalosan is erősen terjesztett és támogatott állítás, hogy a sinto kezdettől fogva lényegében az ősök kultuszából állott. *A sinto lényege a természeti istenek imádása volt, mellette csak egészen alárendelt szerep jutott az ősök kultuszának.* Ez csak a kínai műveltségnek Japánba történt átvándorlása után emelkedett jelentőségben konfucianista és buddhista hatás alatt. Ugyancsak ebből a két forrásból származott a legújabb időknek az a nézete is, hogy minden megholt kamivá, istenné lesz.

ÖTÖDIK RÉSZ.

**A VALLÁS ÉS A FAJ VISZONYA
VALLÁSTÖRTÉNETI ÖSSZE-
HASONLÍTÁSOK MÉRLEGÉN.**

A VALLÁSOK ÖSSZEHASONLÍTÁSÁBAN KÖVETETT SZEMPONTOK.

Az előzőekben Eurázia főbb kultúrnépeinek vallástörténetét tártuk fel. Tárgyalásunk közben faj történeti szempontból alap-
elvként a következő gondolatmenetet tartottuk szemünk előtt. Ha a faj a vallás *szükségszerű* és legfőbb meghatározója, akkor ennek a kapcsolatnak, vagyis a vallás és a faj között feltételezett *közvetlen* viszonynak *szembe is kell tűnnie* a vallások története során; másszóval a faj állítólagos döntő jelentőségű hatásának meg is kell mutatkoznia a rokonfajú népek vallásában, éspedig elvitathatatlanul, vagy Hauer kifejezésével élve: *szükségszerűen*. Ennek a tételnek megfelelően vallástörténeti vizsgálódásunkban *ezt a fajtörténeti nézőpontot* alkalmaztuk feladatként: meg-
rajzolni azoknak a vallástörténeti korszakoknak alapvonásait, amelyekben az ezeket a vallásokat hordozó népek túlnyomóan azonos fajiságúak vagy — mint a keletázsiaiak — nagy mértékben hasonló faji összetételűek voltak.

Csak e szükséges előmunkálat után érkeztünk el most a *vallás és a faj viszonyának tulajdonképpeni vizsgálatához*. Ezt csak a vallások alapvonalainak megrajzolásában követett fajtörténeti nézőpontunk szerint lefolytatott anyaggyűjtés teszi lehetővé. Különböző faji szempontból vallástörténeti összehasonlításunk nélkülözne a szilárd, fogható alapot és teljesen a levegőben lebegne. Gyökértelen volna miatt semmiképp sem volna alkalmas arra, hogy a vallás és a faj kérdésére feltelet tudjon adni.

Ha az új pogányság álláspontja szerint a vallás a faj függvénye vagy másszóval a faj a vallásnak döntő jelentőségű meghatározója, akkor a túlnyomóan vagy nagy fokban *azonos* fajiságú, illetve nagy mértékben *hasonló* faji összetételű népek vallásának az összehasonlítás során lényegbevágó, mélyreható *megegyezéseket* kell felmutatnia. Másrészt viszont *különböző* fajú népek közt vallásilag is lényeges eltéréseknek és *ellentétek-*

nek kell uralkodniok. Ha az összehasonlításnak ez lesz a végeredménye, akkor valóban a vallás a faj vetülete. Ha viszont az ellenkező eredményre jutunk, akkor nem lehet azt állítani, hogy faji adottságok determinálják a vallást.

Ebből a megfontolásból kifolyólag két vizsgálatmód áll elénk megvalósítandó feladatul. Először összehasonlítjuk a túlnyomóan vagy nagy fokban azonos fajú indogermán és szemita, illetve nagy mértékben hasonló faji összetételű keletázsiai népek kebelén keletkezett vallásokat — egy-egy népcsalád keretén belül (Lángs-Vergleich: hosszanti irányú összehasonlítás). Majd másodsor különböző népcsaládok vallásait mérjük össze, hogy ily módon keresztmetszetben vizsgálhassuk egymástól távoleső fajú népek vallásának viszonyát (Quer-Vergleich: harántirányú összehasonlítás). A hangsúly természetesen az első összehasonlító módon van. Ezt bővebben is tárgyaljuk, a másodikat viszont rövidre fogva. Majdpedig, mivel a két vizsgálatmód egymástól teljesen el nem választható, külön fejezetben összekapcsoljuk őket egy különleges, leegyszerűsített, de bőanyagú vallástörténeti szempont szerint haladó kérdéscsoport átvizsgálásában.

Egyébként pedig a vallások összehasonlításakor egy-egy vallást mint *egész* vetjük össze a másikkal. Két-két vallás között az egybevetés folytán előtűnt egyezéseket vagy ellentéteket mindegyik vallás egészéhez kell mérnünk és csak ennek a viszonynak mérlegelése alapján lehet megítélni az egyezés vagy eltérés jelentőségét. Azonkívül pedig a vallások összehasonlítása helytelen vágányra tévedne, hogyha mellékes fontosságú mitologikus képzetek, jelentéktelen rituális előírások és vallási szokások stb. kifürkészését és egybevetését tekintené szerepkörének. Ezzel csak felszínen mozgó és téves következtetésekhez jutna el, a vallások *lényegének* magvának, szíverésének egybevetését pedig figyelmen kívül hagyná. Pedig az összehasonlításnak célja éppen a vallások igazi jellegzetesége, lényege közt uralkodó viszony felderítése.

AZ INDOGERMÁN VALLÁSOK ÖSSZEHASONLÍTÁSA.

Az ind és az iráni vallás.

A Védák és a Zarathustra előtti irániak vallása.¹

A két árja nép vallásának ezen az ősi fokán meglátszik a közös indogermán eredetnek és a két nép hosszas együttélésének nyoma. Az istenek nevében és a szertartásban több hasonlóság mutatkozik.

Mitrát egyformán tisztelték a Rigvéda ind népe és az irániak Zarathustra előtt, sőt a mitanniak is. (Mint mitanni istent Miidraassuil néven említi egy Kr. e. 1400-ból származó Kis-Ázsiában talált lelet.) Ugyancsak megegyezik a sárkányölő szerepben a Védák Indrája a perzsa Vurthragával (Verethragna).² Névbeli megegyezés köti össze az ind Jámát, a halottak birodalmának királyát az iráni Jimával, az ősi boldog aranykor királyával. Az ősi indogermán tűztisztelet nyoma mindkét vallásban megmaradt. A tűz istene az indeknél Agni, az irániaknál Atar; a tűz papjait az indek athravannak hívták, az irániak viszont athravannak. Az ősi indogermánok részegítő áldozati italának neve az indeknél szoma, az irániaknál haoma.

A közös árja származás meglátszik az isteni lényeknek, az istenek általános megjelölésén az ind deva, aszúra (= úr; v. ö. a germán Ase istencsalád) és a nekik megfelelő iráni ahura, daeva szavakban. E szavak eredeti árja jelentésében később változás állott be olyképpen, hogy a Védák későbbi himnuszai aszuráknak nevezik a deva-istenektől csellel háttérbe szorított

¹ H. Lömmel: Die Religion Zarathustras. Tübingen, 1930. 255 skk. — H. Oldenberg: Die Religion des Veda. Stuttgart—Berlin, 1917. 2. kiadás, 24 skk. — O. G. v. Wesendonk: Das Weltbild der Iranier. München, 1933. 40 skk.

² E. Benveniste et L. Renou: Vrtra et Vrthragna. Paris, 1934.

rossz szellemeket. Viszont a Zarathustra vallásújítása következtében beállott jelentésváltozás által az irániaknál daeva lett a rossz szellemek, az ördögök közös neve; az ahura szó pedig a perzsa monoteizmus Istenét illette.

Mikor a *régi indogermán nagyisten alakja* az indeknél¹ (Diauszpitar; Dyausz Aszúra = égi úr) elhomályosodott, a Védák korában helyette Varuna lép előtérbe. Varuna mint legfőbb lény, mint a világ ura és kormányzója magasztos méltóságában igen közel áll az óperzsa Ahura Mazdához.² Azonos eredetüket két egészen jellegzetes hasonlóság mégjobbban megerősíti: 1. mindkettő Mitrával szoros viszonyban áll, nevükről Mitrával együtt szokott említés történni, úgyhogy Varuna és Mitra személye a Rigvédában már egészen összeolvad³; 2. Varunához és Ahura Mazdához közeli kapcsolatban van a hét égi fényisten is. Nevük az ir.deknél Adityák (kötetlenek, korlátlanok), az irániaknál amurta szponták (amesa-szpenták).⁴ Az utóbbiaknak hatalmi köre és működése nagyrésztben a minden más felsőbb lény közül Zarathustra vallásújítása által kiemelt Ahura Mazdára ment át,⁵ de maguk azért továbbra is megmaradtak mint Ahura Mazda kísérete. Az Aditya⁶ istencsoport valószínűleg szintén a régi nagyisten tulajdonságainak szétforgácsolódásából és önállósodásából keletkezhetett. Az Aditya hetes csoport egyik tagja maga Mitra. Az indeknél Mitra a baráti és szövetségi hűség őrzője; az irániaknál viszont vallásuk harcossalapvonalának megfelelően harcossalisten, aki véres bosszút áll a hűség megsértéséért. Eredetileg Mitra minden jel szerint az indogermán nagyisten egyik tulajdonságának: a hűséget, barátságot és szerződést őrző szerepkörnek önállósulásából keletkezett.

Az ősvallás lényeges része volt a világrendnek, a jognak, a nagy világot és a társadalmi életet szabályozó törvénynek képzete. A Védákban a *világtörvény* neve rita. Varuna és Mitra törvénye ez, a világfolyamat csak megjelenési formája. Mögötte rejtve ott működik a tulajdonképpen rita, a világmindenségnek,

¹ L. v. Schroeder: Arische Religion. Leipzig, 1914—16. 1. kötet, 315 skk.

² J. Darmesteter: Ormuzd et Ahriman. Paris, 1877. — B. Geiger: Die AmeSa-Spentas. Wien, 1916. — H. Oldenberg: Die Religion des Veda. Stuttgart—Berlin, 1917. 2. kiadás. — L. v. Schroeder: Arische Religion. Leipzig, 1914—16. 2. kötet.

³ Schroeder: i. m. 1. kötet. 367 skk.

⁴ V. ö. H. Lömmel: Die Religion ZarathuStras. 270 skk.

⁵ Schroeder: i. m. 1. kötet. 441 skk.

⁶ Schroeder: i. m. 1. kötet. 354 skk., 384—438.

az égitesteknek, a természet téli-nyári váltakozásának kormányzó és mozgató ereje. Az erkölcsi világtörvényt az Aveszta urta (asa) névvel jelöli. Ahura Mazda teremtette az urtát. Rita és urta fogalma közt jelentéskülönbség áll fenn; ritának inkább rituális-kultikus, urtának pedig mindenekelőtt erkölcsi értelme van.

A két árja testvérnép vallásának ez az ősi foka tehát sok tekintetben hasonlít egymáshoz. Talán még több hasonlóságot sorolhatnánk fel, ha jobban ismernők az iráni vallásnak Zarathustra vallásújítása előtt fennállott formáját. A felsorolt azonos vagy hasonló vonások azt mutatják, hogy a két testvérnép vallása szétválása után több pontban megtartotta a közös származás nyomát, de különutakat kezdett járni a vallásalakulásban, amire már az imént rámutattunk a megegyező jelenségek közt fel-feltűnő eltérések hangsúlyozásával. A felsorolt hasonlóságok nem nyújtanak elégséges alapot arra, hogy a két vallás alapvonásainak általános megegyezését vallhassuk a vallásalakulásnak ezen az ősi fokán, de nem állíthatjuk másrészt azt sem, hogy köztük gyökeres különbség van.

Kétségtelen azonban, hogy átalakulásuk közben gyors iramban távolodtak el egymástól, úgyhogy az egyes fejlődésfokok egymástól is lényegesen eltérnek. Így tehát tulajdonképpen nem két, hanem *több vallást kell összehasonlítanunk egymással* a következőkben, hogy az ind és iráni vallás párhuzamba állításából e két nép vallásának viszonyáról teljes képet kaphassunk.

A két testvérnép ellentétesirányú további vallásalakulása.

A Védák és Zarathustra vallása. A Védákban már az áldozat és a vele kapcsolatos spekulációk fontos szerepet töltek be. Az üdvösség módja a vedizmusban a karmamarga, a cselekedet (eredetileg az áldozati cselekmény) útja, A nagyszámú istenek egy része az áldozattal van kapcsolatban, az áldozati spekulációkból keletkezett, más részük a természeti erők tiszteletéből. Ezek a vallási elemek Zarathustra egyistenhitű vallásából hiányoznak, úgyhogy a két testvérnép vallásának hasonlóságáról többé már nem beszélhetünk. «A Védákban és az Avesztában két teljesen elkülönült nép lezárt, sajátos jellemkialakulását találjuk. A két könyv eszmeköre alapján különböző.»¹

1 » R. Pischel und K. F. Geldner: Vedische Studien. Stuttgart, 1889. 1. kötet. XXIX.

A *Brahmana-korban* méginkább mélyül a szakadék az ind vallás és a zoroasztrizmus között. Az ind áldozateszméből sarjadt torz képzetek, az egész elfajult aprólékos és külsőséges papi vallás gyökeres ellentéte Zarathustra vallásának.

Az Upanisadok és Zarathustra vallása közt teljes az ellentét. Világ- és élettagadás, a születés és meghalás örökös körforgásának, a lélekvándorlásnak képzete, az aszkézis, az én személyes életének feladása, a személytelen végtelen megnevezhetetlen és mozdulatlan Ős-Egybe való beleolvadásra törekvés jellemzi az Upanisadok misztikáját. Zarathustra vallásában viszont uralkodó eszmék: a törhetetlen tetterő, az életigenlés, a gyakorlatias gondolkodás, a földi életnek és a munkának megbecsülése, a személyes cselekvő ítélő Istennek személyes szolgálata, a tőle való különállás, távolság tudata, szabadakarat elhatározásból vállalt küzdelem a jóért a rosszal szemben. Az ind misztikus életútja az akarati erő csendes elpihentetése.¹ Számára életművészet a világ észrevételétől való elszigetelődés, nyugvó szemlélődés, a befeléforduló elmélkedés. Az ind misztika «a végtelenség és aszkézis vallása».² A mazdaizmus viszont «a harc vallása».³ Dualizmusa szerint mind az egész világnak, mind pedig az egyes embernek élete szakadatlan harc és tevékenység. A földi élet célja küzdeni az erkölcsi jó uralomrajutásáért és Ahura Mazda örök országának felállításáért. A túlvilági élet nem a személyiség megszűnése, mint az indeknél, hanem tevékeny személyes továbbélés. Az ind misztika életeszmeje az aszkézis, az önként vállalt szegénység és a házasságról való lemondás, a kultúrától és az életörömtől való elfordulás. Ezzel szemben «a mazdaizmus a kultúra értékelését a leghatározottabban hangsúlyozza. Eschatologikus gondolatvilága ellenére a zoroasztrizmus a kultúroptimizmus vallása».⁴

A *bhakti-jámborság*, az ind vallás üdvkeresésének harmadik útja ismeretlen az iráni vallásban, annak ellenére, hogy a bhakti is *személyes* istenhez irányuló szeretet, odaadás és bizalom. Ahura Mazdát és a földi halandót is én-te viszony köti össze, ez azonban egészen más jelenség, mint a bhaktinak⁵ lényegét alkotó, rajongó, érzelmes szeretet és teljes odaadás.

* * *

¹ R. Otto: West-östliche Mystik. Gotha, 1926. 290.

² G. van der Leeuw: Phanomenologie der Religion. Tübingen, 1933. 594.

³ Leeuw: i. m. 571.

⁴ F. Heiler: Das Gebét. München, 1923. 278.

⁵ Heiler: i. m. 335.

Az ind és az iráni vallás összehasonlításának végleges eredménye ez: a véda-vallás és a Zarathustra előtti iráni vallás több tekintetben megegyezik egymással, ami a közös származásból érthető is; alakulásuk többi fokán azonban teljes ellentét keletkezett köztük.

Az ind és a germán vallás.

A két sokistenhitű vallásban bizonyos hasonlóság tapasztalható az istenekről alkotott felfogásban. Azonban a Védák korában már annyira előtérbe nyomult *papi kaszt* és az *áldozatnak* már megkezdődött *istenítése* hiányzik a germán vallásból. Míg Indiában — főképpen a Brahmana-korban — az áldozat mindenható erejű, fölötte áll az isteneknek, *tőle függenek* és így az ember által véghezvitt istenített kultuszcselekmény az isteneket kényszerítheti, addig a germán vallásban az ember függ az istenektől. A germán lélek fölött ott lebeg vésztojósloán az elkerülhetetlen Sors; könyörtelen, sötét hatalmának *kiszolgáltatottja* az ember. A Sors-hit kemény jellemeket nevel, hősiességet, törhetetlen magatartást a fájdalommal és a halállal szemben. A Sagák és a hősi dalok hangja azokban a jelenetekben emelkedik legmagasabb szintre, ahol a haldokló dacosan, sőt mosolyogva fogadja a halált és közben lehetőleg még a bosszúra is gondol.¹ Ez a tragikus és mégis aktív életfelfogás szembe helyezkedik a Védák áldozatvallásának optimizmusával és eudaimonizmusával, de méginkább az ind lélek későbbi ernyedte energiátlanságával és lágy pesszimizmusával.

Az ind és a germán vallás lényeges ellentétét főképpen az Upanisadok misztikája vetíti elénk. Hauer az ind misztikában látja az általa feltételezett indogermán vallástípus legjellegzetesebb kifejezőjét és őstípusát. Elgondolásának megfelelően a *germán vallást is misztikus panteista vallásnak* tartja, ezért éppen itt, e két vallás összehasonlítása alkalmával különösen helyénvaló, hogy Hauerrel szemben (részben ismételtén) felhozzuk *W. Baetkének*, a germán vallás kiváló ismerőjének és forráskutatójának *véleményét* erről a kérdésről: «Alap nélküli eljárás a geimán sokistenhitben monizmust látni... A germán istenek ugyanis kifejezetten személyes jellegűek ... A germán vallás a személyiségnek és nem a végtelenségnek vallása ... Mégkevütbé található itt az, ami minden misztikus vallásnak törekvését alkotja: az istenbe való beleolvadás, az ennek meg-

¹ W. Baetke: *Arteigene germanische Religion und Christentum*. Berlin—Leipzig, 1936. 25—26.

semmisülése, a személyiségről való lemondás ... A germán vallás forrásaiból merített beható ismeretünk kifejezetten arra kényszerít bennünket, hogy közte és az árja vallás őstípusaként felfogott ind vallás között választóvonalat húzzunk. A germán vallás abban különbözik az ind tőli, hogy az életet és a világ-folyamatot is nem értelem és végcél nélkül való örökös körforgásnak fogja fel, hanem teljesen történelmi szemlélettel nézi. A világnak vége lesz; ez a vég az istenek és a démonok közt fellángoló döntő harc. Erre irányulnak az összes emberi és az összes kozmikus történések és ezek általa kapnak értelmet, — bár tragikus értelmet».¹

Az iráni és a germán vallás.

A germán vallás élesen szembehelyezkedik *emberszabású sokistenhitében* Zarathustra vallásának *elvont egyistenhitével*. Ahura Mazdáról a germán istenek gazdag mitológiájával ellentétben nem szólnak mítoszok; fölötte áll minden mitikus elbeszélésnek.²

Azonban a két vallásban mégis jelentkezik némi hasonlóság az istenek és az emberek között lévő viszony elképzelésében. A fulltrui-hit lényegét a bizalom és a ragaszkodás közvetlen, meleg kapcsolata alkotja. Az iráni vallásban hasonló meg-hitt magatartásmód tapasztalható Ahura Mazda iránt is. De ebben a hasonló vonásban is mutatkozik eltérés. Az iráni vallásban az Isten és az ember között lévő *nagy, elvlasztó távolságnak éles tudata* más jelenség, mint a Thorhoz fűződő baráti, bizalmas viszony. — Az emberek életét a germán vallás felfogása szerint a kiszámíthatatlan, könyörtelen és elkerülhetetlen Sors irányítja. A Sors-hit megtestesítője a szintén szeszélyes, hűtlen és igazságtalan Odin. Ezzel a felfogással szemben az iráni vallás tanítása összehasonlíthatatlanul emelkedettebb: *szabadakarati elhatározással* dönt a halandó földi életének alakulásáról és ennek megfelelően túlvilági sorsáról; a halál után pedig az igazságos és bölcs isteni ítélet határozza meg a szerzett érdemek alapján, hogy kinek-kinek mi jár ki a túlvilágon.

Míndkét vallást életerős és *harcos szellem* hatja át. Világ-megvetés és élettágadás mindegyikből hiányzik. Életigenlés, a világ és a föld pozitív értékelése viszont annál inkább megvan

¹ Baetke: i. m. 24.

² W. Schmidt: Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Münster, 1930. 43.

bennük. A perzsák és Észak germánjai előtt «az élet harc». A perzsa hite azonban a munkásembernek az az egyszerű, világos hite, hogy erőfeszítése megtermi majd gyümölcsét. Az északi germán lelkén viszont az a gondolat uralkodik, hogy minden el fog pusztulni». ¹ A világ és az élet végső kifejtéről tehát eltérő módon gondolkozik a perzsa és a germán. Bár mindkettő harcnak képzei el az életet, a világfolyamat befejeződését pedig szembenálló ellenséges hatalmak döntő küzdelmének, ² azonban e küzdelem alapgondolata más és más.

Az iráni vallás szerint a végkifejlet, de maga az egész élet is a jó és rossz hatalomnak, illetőleg elvnek küzdelme. A harc tehát az *etikai kételvűség jegyében* folyik le. «Az emberben már ez a harc születésétől fogva megkezdődik . . . Minden munka, elsősorban a földművelés az Úr szolgálatára végzett munka; az erény is munka, harc ... Az Isten országának neve *varga*, „az, amit választani kell”; a hit megjelölésére szolgáló szó jelentése nem meggyőződés vagy hasonló értelmű kifejezés, hanem „állásfoglalás, akarati elhatározás”. A vallás viaskodás.» ³ Ezzel szemben a germán vallásban a világtörténelmet befejező csata nem *etikai jellegű*, csupán az istenek és az óriások, vagyis az emberek iránt jóindulatú és ellenséges érzületű hatalmak *mitologikus jelentőségű* harca. Bár a Walhall daliái (Einherier) kivonulnak a Fenrir-farkassal szemben a viadalra, ám sem a Völuspa, sem Snorri nem mond semmit sem a viadalban való részvételükről. A valóságban tehát csak az istenek harcolnak; legyőzetésük következménye a világpusztulás. Ragnarök (az istenek végzete) nem végső ítélet. Semmilyen vonatkozásban sincs a végkatasztrófa az emberek erkölcsi cselekedeteivel. Igazában az emberek a világpusztulásakor egyáltalán semmilyen szerepet sem játszanak, ez viszont annyit jelent, hogy a ragnarök-gondolatnak nincs vallásos, hanem csak mitologikus jelentősége. Vallásról ugyanis csak ott beszélhetünk, ahol az ember és az emberi élet közvetlen viszonyban van az istenséggel. ⁴

Míg tehát az iráni vallás egész alapértelme az etikai küzdelem, addig a germán vallásban az erkölcsi jellegű világrendnek nyomát sem találjuk. «Ennek a hiánynak mélyebb oka-

¹ A. Olrik: Nordisches Geistesleben. Heidelberg, 1925. 25.

² Nem lehetetlen, hogy az iráni eschatologia hatással volt a germánra. V. ö. W. E. Peuckert: Germanische Eschatologien. Archiv für Religionswissenschaft, 1935. (32. k.) 1—37. — R. Reitzenstein: Die nordischen, persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang. Vorträge der Bibliothek Wartburg, 1923—4. 1926.

³ Leeuw: i. m. 572.

⁴ Baetke: i. m. 34.

abban rejlik, hogy a germán vallásban az ember erkölcsi magatartása nincs vonatkozásban az istenség akaratával. Bár az istenek őrzői a társadalmi rendnek és jogrendnek, azért az esküformulában nevüket tanúságul hívják, azonban a germán istenek nem szentek abban a legfőbb értelemben, amelyet az abszolút erkölcsiség fogalma magában foglal. A germán vallásban sem a Sors és az istenség, sem pedig az erkölcsiség és az istenhit nem olvadt össze vallásilag megnyugtató egységbe. Mindkét jelenség szorosan összefügg egymással. Az istenek éppoly kevésbé voltak „szentek”, mint mindenhatók. Sem az egyik, sem a másik értelemben nem voltak abszolút lények.»¹ Tehát az első pillanatra hasonlónak látszó két harcos vallásban a mélyebbre hatoló vizsgálat lényegbevágó eltérésekre mutat rá. Szórványos egyező vonások ellenére nyilvánvaló, hogy köztük áthidalhatatlan ellentét uralkodik.

A görög és a római vallás.

A régi nagyisten alakja mindkét nép vallásában megtalálható. Zeus² személyiségét meg kell csak tisztítani a költői képzelet-szötte későbbi mítoszok torz és szabados vonásaitól, így azután felismerhetően előtűnnek Zeus személyiségében is a nagyistenre emlékeztető tulajdonságok: az istenek és emberek atyja, első és legnagyobb uralkodó, a világrend őrzője, az ég ura, zivataristen. Az ősi primitív vallási képzelet a legfőbb Lény egyik fontos szerepkörének fogta fel az áldásthözó és egyben romboló zivatarinak küldését villámmal, mennydörgéssel és felhőszakadással. A görögöknél és a rómaiaknál ez a szerepkör a főisten működése területén megmaradt, úgyhogy náluk külön zivataristen nem fejlődött ki.³ Az italog főistene *Jupiter*;» Zeusnál sokkalta magasztosabb személyiség. Mint «Optimus Maximus» a fenség, a hatalom és az atyai jóság legnagyobbfokú megtestesítője. Hatalma és jelleme biztosítja az erkölcsi és jogi rend zavartalan fennállását. A nagyisten atyai vonása annyira megmaradt Jupiterben, hogy nevének is állandó tartozéka lett (Ju + piter = páter).

A görög és a római vallás megegyezéséről természetesen nem beszélhetünk a Zeus—Jupiter vagy más, jelentéktelenebb

¹ W. Baetke: i. m. 34. — V. ö. W. Baetke: Art und Glaube der Germanen. Hamburg, 1934. 2. kiadás. 56.

² Schroeder: i. m. 1. kötet. 445 skk.

³ Schroeder: i. m. 2. kötet. 592 skk.

⁴ Schroeder: i. m. 1. kötet. 467 skk.

hasonlóság alapján. G. Wissowa, akinek köszönhetjük az órómai vallásról szóló alapvető ismereteinket, a két nép vallásának viszonyáról nyilatkozva «alpvonásaik különbözőségéről»¹ beszél.

A rómaiak vallásos gondolkodásának legszembetűnőbb eltérése a görögökétől a *képzeleterő hiánya*. A római istenek árny-szerű erők, *szellemek* (mimének) vagy elvont fogalmaknak megtestesítői. Kevés rajtuk az egyéni jellegzetesség és a személyes vonás. Nem szólnak róluk gazdag mítoszok. *Ködszerű* halvány lényükről képszerű ábrázolás nem készült az ősi időkben, csak később etruszk és görög hatásra. Sok római isten karakterisztikus személyé sohasem fejlődött ki. Ezek az istenek megmaradtak mindvégig alak nélküli szellemnek. A vértelen, elmosódott körvonalú római istenekkel ellentétben a görögök istenei *emberszabású* és eleven személyiségek. A friss képzeleterő egyéni tartalommal tölti meg minden isten alakját. A rómaiak mitikus hagyományainak szegényességével, sőt — valószínűbben — teljes hiányával szemben a görög képzeleterő a mítoszok gazdag, színes és mozgékony világában bontakozik ki.

A római vallás másik jellemző vonása: *a ritualizmus*, a vallási előírások szigorú és aggályosságig menő pontos megtartása a görög vallásból hiányzik. «A görög vallás elevenességével és bensőségével nem fért össze az ima és a szertartás megmerevedése. Bár Hellaszban is voltak szilárdan meghatározott imaformulák, amelyeket a nyilvános istentisztelet alkalmával használtak, azonban a római vallással ellentétben az ima meghallgatása nem volt kötve a szöveg szigorú megtartásához., A hellén vallás személyes jellege nem tűrte, hogy az ima élő szövege holt, személytelen varázsformulává korcsosuljon. A görög vallás nem vált bonyolult szertartás-rendszerré.»² A római vallásban az alaphangot az államvallás-jelleg adja meg. Ennek megfelelően pontosan és szilárdan rögzített előírásokban szabályozva és meghatározva van az ünnepek megülése, az áldozat és az imák végzése, az egyes istenek tevékenységének köre. Szórszálhasogató és kínos aprólékoskodásban nyilvánul meg szemléletesen a római vallás jogi szelleme. A *ius sacrum* folyamánya a száraz és külsőséges *formalizmus*, az egyhangú, hűvös kimértség, ami a vallásból a közvetlenségnek és bensőségnek, továbbá az egyéni személyes elemnek kiszorítását eredményezte. A görög vallásban viszont uralkodik a *szabadság és*

¹ G. Wissowa: Religion und Kultus der Römer. München, 1912. 2. kiadás. IX.

² F. Heiler: Das Gebet. 194.

a kötetlenség, a személyiség varázsa, az egyéni elemek előtérbe lépése, az alkotókedvű *gondtalan természetesség*. «A görög istenek mindig személyes, gondolkodó, akaró és érző lények voltak. Emberszabású lényük miatt velük az ember személyes viszonyba léphetett... A görög ember viszonya istenéhez baráti viszony. A hellének virtuózai voltak a barátságoknak.»¹ A rómaiak viszont mint politikusok és jogászok hidegen számító, gyakorlatias gondolkodásukkal tűntek ki. Virtuózai voltak vallási tekintetben is a gyakorlatiasságnak és a fejlett jogi érzéknek. Ennek megfelelően istentiszteletük pontosan meghatározott szent jogügylet, vallásuk pedig a hasznosság elvétől vezérelt száraz és jözön jogrendszer: *iustitia adversus deos*.

A római vallásban államvallás jellegének megfelelően középponti helyet foglalt el a kultusz, a *rite* véghezvitt istentiszteleti cselekmény. Ez szolgált a rómaiaknál az istenség megjelenítésére az emberi lélekben — szemben a görögök vallásával, ahol ezt a feladatot a mítosz színes elbeszélése és a művészet szemléltetése töltötte be. A római vallásból viszont a mítosz hiányzott, ahogy azt már G. Wissowa megállapította.² C. Koch szerint a római kultusz szemellátható módon került a mítikus elemek alkalmazását a liturgikus énekekben és formulákban, még az átvett görög istenekkel elválaszthatatlanul összekötött mondaszerű képzeteket is tudatos és kiszámított hallgatással mellőzte. Ennek oka pedig C. Koch szerint az volt, hogy a jogi jellegű római államvallás felfogásában az isten és az ember közti pontosan megállapított jogviszonyban a mítosz a bizonytalanság elemeként és magánjellegű vallási elemként tűnt fel. Ezért a mítosz az isten és az ember közti jogviszonyra szigorúan ügyelő, reális szellemű államvallásban nem szerepelhetett.³ Kerényi Károly pozitív vonásokkal jellemzi a valóban mítosz-talan római vallást. Szerinte, míg a görög vallás mítosz és művészet útján jelenítette meg az istenséget az emberi lélek számára, addig ezt a célt a római vallás kultusszal érte el. Közelebbről: a fiamén Dialis, Juppiter papja életének *bemutatásával*. A fiamén Dialis élete ugyanis mint állandó ünnep jellemezhető. A fiamennek nem volt szabad dolgoznia, sőt dolgozó embereket sem pillanthatott meg. Pontosán előírt és szigorúan megtartott különféle életszabályok rögzítették meg ennek a hétköznapi is ünnepi életnek mozzanatait és biztosították állandó ünnepi jellegét. A görög vallás mítoszban *elbe-*

¹ Heiler: i. m. 199—200.

² Wissowa: i. m. 26.

³ C. Koch: *Der römische Juppiter*. Frankfurt a. M., 1937. 30, 84.

szélte, a művészetben pedig szemléltette az istenek életét, a római vallás viszont eleven életben, időbeli «anyaggal»: a fiamén Dialisnak mint Juppiter élő szobrának életével ábrázolta, mutatta be a kozmikus élet joviális mivoltát és kifejetét.¹ — íme tehát a mítoszتان római vallás lényegesen különbözött a gazdag mítoszok által jellemzett görög vallástól.

A görögök *nem-hivatalos vallásformái*: a földanyának és Dionysosnak tisztelete, a világtagadó misztikus orfikus üdvösségvallás, azonkívül az anyaföld tiszteletével összefüggésben álló *erősen kifejezett* sajátos görög halott-kultusz hiányzik a rómaiak vallásából. Nincs is benne a felsoroltakhoz hasonló jelenség. Különösképpen nem illik bele a józan és száraz rómaiak vallásába a Dionysos-tisztelet: a lét ős-vadságának, ős-fájdalmának és csapongó örömeinek túláradó érzelmhullámokban kifejezésre jutó tobzódása.

Az ind és a görög vallás.

A Védák és az Olympos világa.

Némi hasonlóság észlelhető a Védák és az Olympos isteneinek *emberszabású* elképzelésében. Azonban e hasonlóság ellenére is azonnal látható, hogy a Védák vallásának szelleme, egész alapérzése elüt az Olympos előkelő és kissé ledér világától. A Védák vallásában az *áldozat* kiemelkedő jelentősége szembezőkő. Ez a jelenség az olymposi vallásból hiányzik. A fennálló ellentétet méginkább fokozzák a Brahmana-kornak az áldozattal összefüggő torz spekulációi.

Az Upanisadok misztikája és a Dionysos-kultusz.

Az Upanisadok misztikájának nincs meg a megfelelő párhuzama az ógörög vallásban, de nem találhatók meg itt a bhaktinak nyomai sem. *Dionysos tiszteletét* szokás tágabb értelemben vett misztikának nevezni,² mivel az embernek az istenség erejében való részesedést ígér. Azonban a Dionysos-tisztelet nyers érzékisége, vadul tobzódó mómora más vallási élmény, mint az Upanisadok misztikájának csendes szemlélődő és tisztult istenátélése. A Dionysos-tisztelet tehát semmiképp sem sorolható be a misztika körébe.

¹ K. Kerényi: Die antiké Religion. Amsterdam—Leipzig, 1941. 174—219.

² E. Rohde: Psyche. 2. kötet. 14 skk. — Tiele—Söderblom: Kompendium der Religionsgeschichte. Berlin, 1931. 6. kiadás. 248.

A Dionysos-tisztelet és a vele rokon kultuszok ősi alakjának orgiasztikus misztika elnevezéssel illetése — alakulásuk minden időrendbeli megszorítása nélkül — helytelen. Ennek bizonyítása céljából lássuk¹ az alábbiakban a Dionysos-tisztelet eredetét és alapértelmét.

A Dionysos-tiszteletnek *eredetét* tekintve nincs köze az indogermánokhoz. Ez a vallásforma a Taurusz lábánál és a Nyugat-Szíria termékeny területén élt tauruszi népcsoport vallásának egyik változata. A tauruszi fajnak (ma élő leszármazottjai az előázsiai és dinári faj) vallása termékenység-vallás volt. Kialakulása a tulajdonképpeni történelmi kor kezdetén történt meg a tauruszi faj által lakott területen a jégkorszakban már több tízezer éven keresztül virágzott vallásformákból mint előzményekből. A *tauruszi kultúra* már Kr. e. 3000 előtt kisugárzott Krétára, majd a Balkánra. Így lett uralkodóvá Délkelet-Európa szárazföldjén és szigetein a Magna Mater-tisztelet és vele a tenyészet-enyészet gondolkörében mozgó termékenység-vallás. Az indogermán trák-frig nép átvette a Balkánon a tauruszi néphullámokkal kevert bennszülöttektől a termékenység-vallásban mellékalakként (az istennő férfikísérője) szereplő férfiisten tiszteletét. «És Trákiából Dionysos, a misztérium-isten lényének csiszolatlan eredetiségében betört az eleusisi Földanya szelídebb kultuszától már előkészített Hellaszba ... A görögökhöz Dionysos az idegenszerűség varázsával jött; ennek ellenére rokon vallási elemekre talált. A görög talaj át volt itatva tauruszi örökséggel.»²

A (formai szempontból megkülönböztetett) *jegyves misztikában* (Brautmisztika) a misztikus élményt a nemi életből vett kifejezések írják körül (szerelmi gyönyör és fájdalom, enyeltetés, csók, ölelés, szerelmi nász stb). A Dionysos-tisztelet és a vele rokon termékenység-kultuszok (eleusisi Földanya, szíriai Baál és Asera kultusza stb) középpontjában a termékenység-vallás lényegének megfelelően a nemiség áll. E kultuszok az istenség erejével való töltekezést nemi egyesülésként fogják fel éppúgy, mint a jegyves misztika. Ezért is szokás hívni Dionysos tiszteletet és a többi rokon kultuszt orgiasztikus misztikának. Azonban «az ember és az isten nemi egyesülésének eszméje nem eredeti elgondolása a misztikának, hanem már a vallás primitív fokán megvolt».³ A nemi egyesülés gondolata az *anyagjogi társadalmi*

¹ F. Kern: Die Welt, wovon die Griechen traten. Anthropos, 1929 (24. k.) alapján.

² Kern: i. m. 212.

³ Heiler: i. m. 331.

rendszer vallásából származik. Innen eredt a kisázsiai termékenység-vallásoknak orgiázmusa, továbbá a kegyetlen emberáldozatokban megnyilvánuló vérszomj, az őrzöngés, az alkohol és a tánc mámor.

Mindezek a jelenségek az ősi anyajogú társadalomban a nők uralmi helyzetének csökkentésére alakult titkos férfiszövetségek körében voltak szokásban. A jégkorszaki földművelő kultúra vallásában erősen kihangsúlyozott nemiségkövetkeztében a vallás keretén belül nyílt alkalom a túlfokozott nemiség kiélésére, sőt ennek elfajulásaira is. «A tauruszi vallás középponti helyein minden leánynak szüzességét az „istennek»» kellett áldoznia. A nagykultúra ebből a szokásból az állandó templomi prostitúciót fejlesztette ki. A féket nem ismerő nemi ösztönök gyakran fiúgyermek is áldozatul estek. A nemi ösztön felkorbácsolásának és a marcangolásra vágyó vérszopó bódulatnak összekapcsolódása egészen az öncsonkítás visszatartó szokásává fokozódott. A nagy istennőnek herélt papjai vannak, közlények a férfiak és a nők között.»¹

Az anyajogú földművelő kultúra vallásának említett vonásai örökségképpen szilárdan fennmaradtak és átszármaztak a belőle eredt termékenység-kultuszokra (a babiloni templomi prostitúció, Kybelének eunuch papjai, a kisázsiai emberáldozatok, a Dionysos-tisztelet orgiázmusa és ekstázisa). A dionysosi istenkeresésben «nem a csendes misztika, hanem az örömujjongás és a vágy űzi a vezérszólamot; tánc, színlelt párviadatok és autoszugesztív felajzottság hozzák létre az istentől való megszállottság érzetét. Dionysos őrzöngővé teszi az embereket»². Az ünnep mámoros elragadtatottsága nem ritkán vérben, ittasságban vagy fékét vesztett nemi kicsapongásban tombolta ki magát, vagypedig mind a háromban».³

Az anyajogú vallásban az istenséggel való nemi egyesülésnek *áldozati és varázs-jellege* volt. A szüzesség feláldozása egyrészt az istenség kegyének megszerzése és haragjának távoltartása végett történt. «A varázs-mozzanat azonban jelentősebb az áldozati jellemnél. Az ember az istenség emberi képviselőjében vagy phallikus jelképében jelenlevő titokteljes isteni varázshatalmat (mana), az istenség életerejét és halhatatlanságát akarja megszerezni. A szűz az istenséggel való nemi egyesülés útján házassága termékenységét, a mystes pedig a szent *συνουσία*

¹ Kern: i. m. 196.

² P. Browe S. J.: Zur Geschichte der Entmannung. Eine religions- und rechtsgeschichtliche Studie. Breslau, 1936.

³ Kern: i. m. 194.

(vagy *ἔρως γάμος* — szent nász) által az örökéletet és az örök boldogságot óhajtja magának biztosítani.»¹

Tehát a termékenység-vallásban és így a Dionysos-tiszteletben is a lényegét a nemi egyesülés alkotja. Ezzel ellentétben a jegyes misztika különböző fajaiban az erotika a misztikus élménynek nem áll középpontjában, hanem csak külső szélén.² A misztikus lelkében az ekstázist mint érthetetlen csodát fogja fel. Megmagyarázása végett «a naiv ember, aki... ezt az élményt elemezni nem tudja, az az emberi életből vett tapasztalati hasonlósághoz nyúl. A legfőbb Értékben való teljes feloldódásnak, az Én és Te teljes egybeforrásának és az ebből eredő boldogságnak hasonlósága a nemi egyesülésben található meg».³ A misztikus élmény analógiás magyarázata tehát érthetővé teszi a jegyes misztika erotikus szóhasználatát. Meg kell jegyeznünk, hogy az Upanisadok bölcséleti irányzatú végtelenség-misztikája mentes minden erotikus mozzanattól.⁴

A termékenységet erőteljesen kifejező Dionysos-tisztelet eredetének és a lényegét alkotó nemi egyesülés áldozati és varázsjellegű alapértelmének felderítése, valamint az Upanisadok személyiséget eltüntető erotikamentes misztikájának a Dionysos-tisztelettel történt egybevetése feljogosít arra az összefoglaló megállapításra, hogy indokolatlan eljárás az ősrégi eredetre visszanyúló Dionysos-tiszteletet a nálánál újabbkeletű és másnemű misztika nevével illetni. A Dionysos-tiszteletnek és az Upanisadok misztikájának egybevetése az ind és a görög vallás közt fennálló ellentétet még jobban megvilágítja.

Orfizmus.

Van azonban a görögök vallásában egy párhuzamos jelenség az Upanisadok misztikájával. Ez az orfizmus. Indiai származásához alig férhet kétség⁵; tanainak megegyezése az Upanisadok misztikájának eszmevilágával szemmelátható. Mindkét vallásforma a földi létnek a születések örökös körforgásában megnyilvánuló gyötrelmétől megváltást ígér. *Az orfizmus a görög föld misztérium-vallásának és az ind misztikának összeolvadásából keletkezett.* Istene Dionysos lett. Az ind misztikában nem volt megváltó isten; a hívő a helyes utasítás birtokában maga váltja meg önmagát az előírt életmód megtartása útján.⁶ Az orfizmus szerint viszont a földi lét gyötrelmeitől a

¹ Heiler: i. m. 331.

² Heiler: i. m. 335, 337.

³ Heiler: i. m. 334.

⁴ Heiler: i. m. 334.

⁵ Kern: i. m. 213—216.

⁶ Kern: i. m. 215.

szabadulást isteni kegy adja meg. Azonban ettől az eltéréstől eltekintve az orfizmus *lényeges*¹ vonásaiban megegyezik ind eredetijével.

Dionysos tisztelete tehát csak a 6. század közepén vett fel az orfikus vallásújítás által misztikus elemeket. *Ettől a kortól fogva már indokolt az így átalakult Dionysos-kultusznak a misztika körébe való utalása.* Azonban «a régi, hamisítatlan misztérium-vallást nem szabad a megváltás-vallásokhoz számítani. Nem hirdette ugyanis célként a világtól való szabadulást, hanem transzcendentális viszonylatban csak a földi létnél jobb túlvilágot ígért követőinek az istenség erejében való részesülésnél fogva».² Azonban az orfikus tanokkal összeolvadt Dionysos-tisztelet eredeti alakjától eltérőleg misztikus megváltás-vallássá lett.

Az orfizmusnak a görög lelkiséghez való viszonyáról nem egészen helytálló Söderblom ítélete: «az orfikus-platoni misztika éppen annyira valódi hellén, mint az olymosi istenhit».³ Söderblom állítása legfeljebb csak arra a tényre vonatkozhatik, hogy az orfizmus idővel a görögök vallási felfogásába belenőtt. Az «orfikus élet», a szigorú aszkézis, a földi lét megvetése, az élettagadás és az istenülés gondolata a legteljesebb ellentéte az olymosi vallás életigenlésének és hybris-félelmének.

Söderblom nézetével szemben álljon itt az orfizmus és általában a görög vallás tárgykörében annyira kiváló O. Kern ítélete: az orfizmus «a hellén nép előtt teljes idegem» tanítás. F. Heiler véleménye szerint: «a görög vallás nem ismeri az egészséges érzelmi élet megkötését és az aszkétikus világmegvetést, mint az indiai megváltás-vallások ... A valódi görög vallásosságban ismeretlen az istennel való eksztatikus, boldog egygyéválásra és az egyéni tudatélet megszüntetésére irányuló misztikus törekvés: μέτρον (mérték) és σωφροσύνη (megfontolt-ság) a görög vallás eszménye».⁵ W. F. Ottó az ind misztikát «mágikus gondolkodásnak nevezi és ezt a nézetet vallja: «Akinak ... a világfelfogások alapvonásainak meglátására érzéke van, annak el kell ismernie, hogy a görög gondolkodás a mágikus gondolkodással szemben egészen különös mértékben elutasítóan

¹ Heiler: i. m. 233.

² Kern: i. m. 197.

³ N. Söderblom: Das "Werden des Gottesglaubens. Leipzig, 1926. 2. kiadás. 284.

⁴ O. Kern: Orpheus und die Orphiker. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. kötet. 789.

⁵ Heiler: i. m. 193.

viselkedik.»¹ E. Rohde is hasonlóképpen nyilatkozik: «A misztika idegen vércsepp volt a görög vérben».² W. Nestlé a görög vallás történelmi alakulásával foglalkozva arra az eredményre jut, hogy az orfizmus «az igazi görög életfelfogás teljes megmásítása».³

A görög géniusz átalakító ereje azonban az orfikus tanokat magáévá tudta tenni. Ennek következtében azután az orfizmus a görög vallás keretébe beilleszkedett.

Az orfizmus a görög vallás történetében csak *részjelenség*. Közte és az ind misztika között fennálló mélyreható megegyezés semmikép sem elégséges arra, hogy a görög vallás *egészének* és az ind vallásnak lényegi megegyezéséről szó lehessen. Az orfizmusnak ind eredetijével való nagyfokú, szemellátható megegyezése mit sem változtat «az ind és a görög szellem gyökeres ellentétén».⁴

Az orfizmus történelmi közvetítés útján jutott el Indiából Hellászba. Hogy ennek a ténynek a vallás és a faj viszonyának szempontjából mi a jelentősége, erre a kérdésre alább³ válaszolunk.

Az ind és a római vallás.

A rómaiak istenei nagyobb részben inkább szellemek, mint istenek. Alakjukban háttérbe szorul a személyes és egyéni elem. Sok római isten lényegileg nem más, mint egy-egy *elvont* fogalom megtestesítője. Ennek az istenfelfogásnak élénk ellentéte a véda-vallás isteneinek és óriásainak, tündéreinek és manóinak *emberszabású* színes világa.⁶ A rómaiak vallása távolról sem közelítette meg az *áldozat* jelentősége tekintetében a Védák vallását. Itt az áldozat rendkívüli fontosságú; minden jó csak az áldozattól várható. Már a Rigvédában is fel-felhangzik a brahman, a kultuszcselekményt kísérő ima rendkívüli szentiségének és hatalmának dicsérete.

¹ W. F. Otto: Die Götter Griechenlands. Bonn, 1929. 10.

² E. Rohde: Die Religion der Griechen. Kleine Schriften-ben. Tübingen, 1901. 2. kötet. 338.

³ W. Nestlé: Griechische Religiosität von Homer bis Pindar und Aschylos. Leipzig—Berlin, 1930. 92—93.

⁴ G. v. d. Leeuw: Phänomenologie der Religion. Tübingen, 1933. 594.

⁵ 393. lap.

⁶ A Védák vallásában van ugyan néhány elvontjellegetű isten. Azonban ezek az emberszabású többséghez viszonyítva, vagyis a véda-vallás egészét tekintve, elenyésző jelentőségűek. V. ö. H. Oldenberg: Die Religion des Veda. Stuttgart—Berlin, 1917. 2. kiadás. 60 skk.

A Brahmana-korban már mutatkozik némi megegyezés a két vallás között, mégpedig az aprólékos és *külsőséges szabályok* pontos és szigorú megtartása tekintetében, bár a rómaiaknál az aprólékoskodás összehasonlíthatatlanul nagyobbfokú, mint az indeknél. Ez a megegyezés azonban nem vonatkozik a brahmanizmus lényegére. Az *ind áldozat-eszméből eredt spekulációknak*, továbbá a brahmánok által gyakorolt és az Atharvavéda titkos szent tudásán alapuló fekete mágiának megfelelő párhuzam nincs a római vallásban.

Az *Upanisadok misztikája* még világosabban megmutatja a két vallás szellemének különbözőségét. Világ- és élettágadás, az újjászületések örökös körforgásának képzete, a szemlélődő elvonultság és aszkézis, a személyesség kioltására és az istenséggel való eggyéválásra irányuló törekvés ismeretlen vallási jelenség a józan, száraz, gyakorlatias római gondolkodás előtt. A bhakti-jamborságról is csak ugyanez a megállapítás mondható.

Az iráni és a görög vallás.

Mindkét vallásban megegyező vonás a világ és az élet igénylése és pozitív értékelése. Ennek módjában azonban már eltérés van köztük. Az iráni szüntelen harccal vívja ki magának földi és túlvilági boldogulását; eszménye a kemény harcos élet. A görög viszont az istenektől ajándékként kapott¹ arasznyi földi lét örömeit józan mértéktartással és higgadt megfontoltsággal akarja élvezni; törekvése a szépet és jót meglátni és élvezni tudó kiegyensúlyozott mértéktartás.

Ahura Mazdának fenséges alakja mellé állítva kirívó ellentétként hat az Olympos isteni sokadalmának túlon-túl emberi, zabolátlan szellemű világa. Elvont jellegű *egyvistenhil* és *ember-szabású* sokistenhit áll szemben egymással. Az *erkölcsi életben örökös felkészültséget és harcot parancsoló etikai kételvűség és az eschatologikus várakozás*, az iráni vallásnak másik két fővonása hiányzik a görögök vallásából. Az iráni számára viszont ismeretlen vagy egészen érthetetlen a Földanya-tisztelet, a jellegzetes görög halott-kultusz; a csiszolt és letisztult apolloni életfelfogás, a mámoros, tobzódó Dionysosnak végleteket hajszólo világa, valamint az orfizmus eksztatikus üdvösség-vallása a maga élettágadó, szemlélődő és a személyesség feladása révén istenülést hirdető tanával.

¹ E. Rohde: Religion der Griechen. Kleine Schriften-ben. Tübingen, 1901. 2. kötet. 323.

Az iráni és a római vallás.

Az első szembeötlő eltérés a két vallás között az iráni egyistenhit és a római *sokistenhit* tényében mutatkozik. Míg Zarathustra vallásújításának célja az egy istenhit tisztaságának megőrzése, addig a római vallás szelleme egyre több és több istent teremt: új ktilönisteneket az új igények, tevékenységek, helyek, események és életviszonyok számára. Az iráni vallás alaphargját megadó etikai kételvűség a jó és rossz örökös küzdelmét hangsúlyozza és vetíti bele az élet minden vonatkozásába. A római viszont nem harcnak, hanem szolgálaton és ellenszolgálaton alapuló jogügyletnek fogja fel a vallást, az istenek és az emberek közt levő viszonyt. Ennek a jogi gondolkodásmódnak folyománya a kínosan pontos ritualizmus és a külsőségeket mereven őrző, megtartásukra gor dosan ügyelő formalizmus; ezeknek viszont Zarathustra vallásában nincs meg a párja. Az iiániak gazdag túlvilág-hite, *az érdem és a jutalom* gondolata, az egyes ember életét, majdpedig a világfolyamat végét befejező és a teremtmények sorsát örökre meghatározó *isteni ítélet* képzete ismeretlen jelenség a római vallásban.

Ezek az eltéréseken kívül felbukkan egy nem lényegtelen megegyezés a két vallásban: hajlandóság *az istenség elvont elképzelésére*. A római istenek nagyrészben általánosak; elvont fogalmaknak megtestesítői. Az egyetemes vezérelv: a szigorú szabályszerűség és a következetes egyformaság fel-feltűnik a legtöbb római istenben. Ahura Mazda és szűkebb kísérete: az amurta szponták szintén elvont jellegűek. Ez a közös vonás a rómaiaknál erőteljesebben jut kifejezésre mint vallásuk egyik főjellemvonása. Az iráni vallásban viszont csak alsóbbrendű szerepet játszik. A megegyező vonást tehát mindegyik vallás *egészéhez* kell mérnünk és ennek a viszonynak mérlegelése alapján mondhatunk csak ítéletet a megegyezés jelentőségére vonatkozólag.

Természetesen ez az egy — bár nem lényegtelen — közös vonás nem elégséges arra, hogy a két vallás általános hasonlóságára gondolhassunk.

A görög és a germán vallás.

Egymás mellé állítva a görög és a germán vallást, köztük több feltűnő hasonlóság figyelhető meg, éspedig *lényeges* vonásokban is. Az istenek és az emberek kapcsolatát mindkét vallás *baráti viszony*nak képzei eJ. Ez a germánoknál elsősorban a

kedvelt parasztisten, Thor irányában megnyilvánuló fulltruihitben fejeződik ki. A görögöknek az istenséghez való viszonyát «férfias-szabad, nyílt magatartása jellemzi. Tiszteletteljes becsületadáshoz kimért, méltóságteljes önértzet társul. Ez a magatartás imaközben már a testtartásban is megmutatkozik: térdelő helyzet vagy a testnek teljes földrevetése ismeretlen a görög előtt; állva emeli fel imaközben kezét a segítségül hívott istenekhez. A velük való érintkezésben is megtartja a mértéket, kerüli a szélsőségeket. Szolgai alávetettséget, koldusra jellemző megalázó hízkelkedést mint barbár tulajdonságot a hellén megveti. Ámde azért önértetének is van határa: a *hybris* a legsúlyosabb vétség az istenekkel szemben a bűnök bűne. Jaj annak, aki az istenekhez hasonló akar lenni: *φτj náxevs Zevg yevéoftai* (ne törekedj Zeus-szá lenni).¹

Nem hagyható azonban figyelmen kívül, hogy a germánoknál az istenek és az emberek viszonyának nem volt általános érvényű jellemzője a fulltrui-hit. Az istenektől való *függés* érzete és az *alávetettség* megnyilvánult a görögök előtt ismeretlen hódolatnyilvánításban: a jámbor germán Thor szobra előtt földre vetve magát, arcát a földre téve imádkozott. A Nerthus-tiszteletet is mélységes félelem jellemezte (Nerthus ligete; a kocsiját mosó rabszolgáknak meg kellett halniok); Wodan félelmetes és kiszámíthatatlan személye rettegést, sőt borzadályt keltett. Látnivaló tehát, hogy a görög és a germán vallásnak az istenek és az emberek viszonyáról alkotott felfogásában jelentős eltérés is mutatkozik.

Némi megegyezés tapasztalható *Wodan* és *Dionysos* között. Mindkettőben közös vonás, hogy ellentétek feszültségét hordják lényükben. Azonban *Dionysos* élveteg tobzódása teljesen elüt *Wodan* személynének harcos alapjellegetől.

Mindkét vallásban megvan a kikerülhetetlen, kiszámíthatatlan és könyörületet nem ismerő *Sors hite*. De teljes azonosságról itt sem beszélhetünk. Baetke szerint «a germánok sorshite nem vonatkozik az istenekre, mint a görög tragédiákban . . . Ha az istenek a ragnarökben el is pusztulnak és ily módon elérik végzetüket, azonban ez a vég egyúttal a világnak és minden történésnek is vége. Sorsról pedig csak addig beszélhetünk, ameddig a világ fennáll. Míg fennáll, addig uralkodnak az istenek is».» Vagyis működésükben nincsenek alávetve a Végzetnek, mint a görög istenek.

¹ Heiler: i. m. 200. — V. ö. Herodotos, VII. 10: *φιλέει γὰρ ὁ θεός τὰ ἐπερέχοντα πάντα κολύειν.*

² Baetke: i. m. 26.

A felsorolt hasonlóságok esetében sem állítható a két vallás *általános* lényegi megegyezése. Mindegyiknek más az eszmevilága, más az egész felépítettsége, úgyhogy alapjellegük szemelláthatóan elütő. A homerosi vallás derűje, az apolloni tisztult fény, összhang és kiegyensúlyozottság, a görög jámborság bensőséges volta és elevensége, a földi lét és a nagy természet minden helyzetéből és állapotából pozitív gondolatokat merítő alkotókedv idegen vonás a germánok vallása számára. Másrészt viszont a görög vallásban nem lép előtérbe a germánokat jellemző dacos kemény acélosság, az életküzdelem fájó tragikumának átérzése, a fatalizmussal határos, de alapjában véve mégis életigenlő, világpusztulást váró hangulat.

Van még egy hasonlóság a két vallás között. A görögök *chthonikus* vallása (Földanya és a halottak tisztelete) lényeges vonásaiban megegyezik a *Wane-ok* vallásával. A chthonikus vallás tauruszi eredetéről már szoltunk.¹ «A germán vallásnak a tauruszi valláshoz hasonló jelenségei, mint a Balder- és a Freyr-kultusz, a tauruszi vallás elődjéből, a jégkorszaki földművelő vallásból leszármazott hagyományok lehetnek, amelyek a tauruszi népcsoporttól függetlenül benyomultak a germánok vallásába.»² A Wane-vallás a megalitkultúra anyajogú földműveseinek vallása.³ A bőség és termékenység békés, szelíd vallása ez. Főistene a fegyver nélküli Freyr (= úr; v. ö. a szír Baál). A holtakat nagy tisztelet övezi, sírkamrákba temetik őket, de fegyvereket nem raknak melléjük. A földbe temetett ősök a földnek termékenységét biztosítják. Nerthus (Herta) istennő személyében könnyű felismerni a Földanyát. Szentélye: a szent liget azoknak a kíséző jelenségeknek egyike, amelyek az indogermánok bejövetele előtt Dél-Európában a nagy istennő tiszteletéhez tartoztak.⁴

A görögöknél Demeter leánya, Koré (vagy Persephoné) száll le az alvilágba, a germánoknál viszont egy ifjú, Balder.

¹V. ö. 332—333. lap.

²Kern: i. m. 198.

³W. Schulz: *Archaeologisches zur Wodan- und Wanenverehrung*. Wiener Prahistorische Zeitschrift, 1932. (19. k.) 160—172. — A. Closs: *Neue Problemstellung in der germanischen Religionsgeschichte*. Anthropos, 1934. (29. k.) 477—496. — Ugyanaz a *Kirche in der Zeitenwende* c. gyűjteményes munkában. Paderborn, 1934, 174—189. — W. Schmidt: *Rasse und Volk*. Salzburg, 1935. 2. kiadás. 165—169, 205. — O. Almgren: *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*. Frankfurt a. M., 1934.

⁴A. Lesky: *Hellos—Hellotis*. Wiener Studien. Z. f. ki. Philologie, 1926—7., 1928.

A távozásukat kísérő fájdalom az őszi pusztulást, a tél terméketlenségét jelképezi. Visszatérésük pedig a tavasz lágy, termékenyítő fuvallatát, a nagy természetben zsendülő új életfakadást hozza meg.

A termékenység-vallás nem indogermán eredetű. Egyképpen előfordul az előázsiai-orientalid fajú Babilonban és Kis-Ázsiában, az előázsiai fajjal kevert dinári és földközi fajú Balkánon (Trácia, Hellász) és Nyugat-Európa ősi földközi és fali fajú lakossága körében. Mivel az északi fajú atyajogú görögök és germánok csak örökségképpen kapták földjük megelőző anyajogú kultúrájától a közös vonásokat tartalmazó termékenység-vallást, azért ez nem jöhet számításba annak a kérdésnek vizsgálatakor, hogy volt-e indogermán vallástípus.

A római és a germán vallás.

Mivel már előzetesen bőven ismertettük mindkét vallást, azért összehasonlításukra nem szükséges sok szót vesztegetnünk. Az előzmények ismerete után nem állítható róluk lényegi megegyezés. A germán vallásnak imént jellemzett eszmevilága lényegbevágó ellentéte a rómaiak szigorú és merev ritualizmusának. Azonkívül pedig a germán mitológia gazdagsága szembenáll a római vallás mítosz nélküli jellegével. Végül gyökeres eltérés mutatkozik a germánok emberszabású istenei és a rómaiak elvont isteneszméje között. Látnivaló tehát, hogy semmi jelentős és jellemző megegyezés nincs a két vallás lényegében.

A SZEMITA VALLÁSOK ÖSSZE- HASONLÍTÁSA.

Panbabilonizmus.

Mióta a panbabilonizmus hívei Babilon nagyműveltségű kultúrnépét az ókori Elő-Ázsia tanítómesterének kiáltották ki vallási téren is, sokan közülük néhány kivételtől (így a két Jeremiás testvér) eltekintve nemcsak a kisebb szemita népek vallásában, hanem a bibliában is a babiloni asztrális világnézet hatását próbálták kimutatni. A Fr. Delitzschtől felvetett (1902) Babel-Biblia (Babel-Bibel) kérdés sok fölösleges zavart keltett, főleg a laikusok között. Jensen már oly mértékben terjesztette ki a panbabilonizmus elméletét a bibliai vallásra, hogy Mózes, Jézus és Szent Pál életét egyszerűen a Gilgames-eposz változataiként tüntette fel (Jensen: «Moses, Jesus und Paulus, drei Sagenvarianten des Gilgamesch»). A heves viták elmúltával e kérdés elfogultságtól mentes vizsgálatára manapság már nyugodtabb a légkör. A vallástörténet is a panbabilonizmus egészét a maga érdemei, illetve bebizonyítatlan feltevései szerint megillető helyen ítéli meg és helyezi el a többi vallástörténeti elmélet között.¹ A bibliára is ráhúzott panbabilonizmus lényegét tekintve, ma már meghaladott álláspont. Utólag megállapítva, a vita hasznos is volt: Mezopotámia történeti irodalma a történelemkutatás adataival az ősidők kódéből kiemelte és megerősítette a biblia elbeszéléseit, szavahihetőségét, történeti hitelét, a korabeli vallási, társadalmi, kulturális állapotok rajzát. Azonkívül az összehasonlítások az ószövetségi vallás ismeretére termékeny szempontokat vetettek fel.

A vita tárgyát alkotó hasonlóságok mindenekelőtt a bibliai őstörténet és a párhuzamos babiloni szövegek összefüggésére vonatkoznak. A párhuzamos babiloni szövegek elsősorban a

¹ W. Schmidt: Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte Münster, 1930. 94—99.

következők. 1. A világteremtés költői elbeszélése, más néven Marduk eposz vagy Enuma elis eposz. 2. Az Adapa-mítosz. Adapa, Ea fia visszautasítja az Anutól neki felajánlott élet-ételt és élet-italt. Ezért Adapa a halhatatlanságot nem kapja meg. 3. Különböző korból származó elbeszélések a vízözönről. Legismertebb ezek közül Asszurbanipal könyvtárából a Gilgames eposz tizenegyedik tábláján megörökített elbeszélés.

A hasonlóságok jelentőségének elbírálásakor kétségbevonhatatlan tényként kell elismerni, hogy a bibliai elbeszélések nemcsak az *isteneszmében.*, hanem más *lényeges* vonásokban is messze felülmúlják a babiloni elbeszéléseket. Így pl. a bibliai elbeszélések teremtéstörténetet, a babiloni szövegek viszont teogóniát adnak elő. Belőlük tehát a lényegbevágó különbségek miatt a bibliai elbeszélések nem származhatnak,¹ hanem közös forrásra kell visszamennünk, mindenekelőtt közös szemita forrásra. Ezt legtisztábban a biblia őrizte meg. De az őstörténetre vonatkozó elbeszélések (a világ és az ember teremtése, bűnbetés és vízözön) a földkerekség más népeinél² is fellelhetők, néha ugyancsak elhomályosodott alakban, máskor viszont a biblia elbeszéléseinek részleteivel is egybevágó módon. Ezek a népek nagyrészen még manapság is az *őskultúra* fokán élnek. Ezért nem vehetők Babilon *későbbi fejlődésfokú* kultúrájából vallásuk alapelemeit.

Alább fogjuk látni,³ hogy az emberiség őskorára vonatkozó elbeszélések közös ősi forrásból, közös *őshagyományból* erednek. Ennek egyik változata az őszemíták vallásában is továbbélt, amelyet a biblia híven megőrzött, Babilon pedig mitikus vonásokkal eltorzított a kultuszhely külön istenének és uralkodó-családjának javára, kedvüket-kegyüket keresve.

A babiloni és bibliai isteneszme ellentétes vonásai.

A babiloni és bibliai vallás hasonlóságainak szemmel-tartása esetében is nyilvánvaló, hogy «nagy a különbség a babiloniak polidémonizmusa és Izrael teizmusa között».⁴ Hehn a

¹ J. Nickel: Genesis und Keilschriftforschung. Freiburg i. Br., 1903. 184 skk. — M. J. Lagrange: Études sur les religions sémitiques. Paris, 1905. 342—395. — Iványi J.: A hatnapi teremtéstörténet. Theologia, 1936.

² R. Andree: Die Flutsagen ethnographisch betrachtet. Braunschweig, 1891. — J. Feldmann: Paradies und Sündenfall. Münster i. W., 1913.

³ 448 skk.

⁴ St. A. Cook: Semiten. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 5. kötet. 424.

két szemita vallás egybevetése alapján arra az összefoglaló eredményre jut, hogy «Bábel és Izrael között alapvető különbség áll fenn».¹ Főképpen az isteneszmében mutatkozik a leglényesebb ellentét.

Az ószövetségi egyistenhit legszembetűnőbb vonása a kizárólagosság. Jahve föltétlen meghódolást, odaadást és fenntartás nélküli szolgálatot kíván. Az egy Istenen kívül a zsidó nép nem szolgálhat «más» isteneknek. Félelmetes az Úr beszéde, amellyel a Szinai hegyen cikázó villámok, mennydörgés, harsonazengés közepette tudomására hozza a népnek (Mózes II. 19, 16—20) azt az akaratát, hogy rajta kívül más istene ne legyen (Mózes II. 20, 2—3). Haragjának rettenetes volta érvényt szerez minden körülmények között akaratának, hogy ő legyen mindörökké Izrael egyedüli Istene. A próféták is hirdetik: «A seregek Urát, Őt valljátok szentnek. Csak tőle remegjetelek és csak tőle rettegetek!» (iz. 8, 13.) Bár bosszúja megtorolja az atyák vétkét a negyedik nemzetségben is, de irgalmassága haragjánál nagyobb (Mózes II. 20, 5—6). Gyöngédsége népe iránt megható melegséggel nyilatkozik meg: «Örök szeretettel szerettelek téged. Azért könyörületességemben magamhoz vontalak téged» (Jer. 31. 3).

Az egy Istennek e fölséges képe ismeretlen Babilonban. Bár itt is találhatóak a vallásban «egyistenhitű áramlatok»² és «egyistenhitű mozzanatok»,³ azonban Izrael egy Istenének magasztosságát hiába keresnök a babiloni népes istenvilágban. Itt istenek *születnek és elmúlnak*. Egymással szeretkeznek, viszálykodnak és harcolnak. Hatalmuk tekintetében alá- és fölérendeltség viszonyában állanak egymással. Az isteni sokadalomból egy sem volt képes kizárólagos és teljes hatalmú istenként a többi fölé emelkedni.

Jahve nemcsak kizárólagosan egy Isten, hanem a babiloni istenekkel összehasonlítva egészen *másnemű és egészen sajátos jellegű*. A babiloni vallás *természetvallás*; istenei természeti jelenségek útján, elsősorban a csillagos ég által nyilatkoznak meg. Jahve viszont világ- és időfölötti Isten. *Feltétlen* ura a természetnek. Kezében tartja a világ sorsát. Irányítja nemcsak Izrael-

¹ J. Hehn: Die biblische und die babylonische Gottesidee. Leipzig, 1913. 272.

² A. Jeremiás: Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion. 1905. — W. Beentsch: Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. 1906. — A. Edelkoort: Monotheisme in Assyrie. Nieuw theol. Tijdschrift. 1920. 9. kötet.

³ Hehn: i. m. 96.

nek, hanem a többi népnek történelmét is. A babiloni *mítoszok* elbeszéli az istenek életének folyását, alakulásukat: fejlődésüket vagy bukásukat. Az istenek sorsa a világ és az emberek sorsává lesz. A teogóniák egyúttal kozmogóniák. Jahve viszont *transzcendens* Isten; teljesen más, mint a világ, az idő és az emberek, hisz teremtőjük. Teljesen¹ más, mint a történelem, hisz teljes hatalmú irányítója.

Bár időfölötti és kívül áll a világ folyásán, mégis *közel* van az emberhez. Még parancsolatai által is az emberi szívben lakik, nempedig messze távolban, a magasságban vagy a tengeren túl (Mózes V. 30, 11—14). A *transzcendens* isteneszmét könnyen fenyegeti az a veszély, hogy a természetfölötti jelleg hangsúlyozása által az Istenből pusztá eszme, elvont bölceleti fogalom lesz. Jahve azonban sohse távolodik el a világmindenség végtelenbe vesző ködébe. Az Ószövetség istenhite megtartja mindenkor bensőséges és közvetlen mivoltát, mert Jahve mindig élő, személyes Isten marad, akihez az ember beszél, akihez imádkozik, aki felé száll a földi halandó lelkéből a bizalom és vágy, a kérő fohász és a dicsérő ének. Bölceleti fogalomhoz nem tud az ember imádkozni, *csak élő, személyes* Istenhez.

Bár Jahve élő, személyes Isten, *mégsem emberszabású*, mint a babiloni istenek. *Nincs alakja* és látható külseje. A Szinai hegyen felhőből és homályból hangzott le az Úr szava, de alakot nem látott a nép (Mózes V. 4, 11—12). A hang azonban, amely az istenhegy félelmetes sötétjéből tör elő, benne cseng az emberi szívben; azért oly félelmetes, mert annyira közel van. A Jahvevallás nem ismeri az Isten képszerű ábrázolását. Ezt szigorúan megtiltja az első két parancsolat. A kultuszban az áldozat az Úr fenségének elismerése, továbbá hálaadás, kérés és engesztelés, nem pedig — mint a babiloniaknál — istenetetés. Az Ószövetség Istene *tiszta szellem*.

Egyéb ellentétek és eltérések.

A babiloni és az ószövetségi isteneszme különbözősége meglátszik a két vallás egész eszmevilágán. Babilon *kozmikus-asztrális* világfelfogása szembenáll az Ószövetség *történelmi* jellegű gondolkodásával.¹ A babiloni vallás lényegét az asztrális vonás határozza meg. Ehhez hasonló jelenség nincs Izrael vallásában. A bonyolult asztrológia teljesen ismeretlen itt. Jahve

¹ J. Hempel: *Altes Testament und Geschichte*. Gütersloh, 1930. — A. Weiser: *Glaube und Geschichte im Altén Testament*. Stuttgart, 1931.

mint Teremtő természeti jelenségeken keresztül is kinyilvánítja akaratát népe előtt a nélkül, hogy — ellentétben a babiloni istenekkel — az a látszat keletkezne, mintha személye összeolvadna a természeti jelenségekkel. Azonban Jahve elsősorban történelmi tények útján nyilatkozik meg. Egyiptom fogságából kiszabadítja népét; az egész világ történelmét, a nagy impériumok sorsát is irányítja mindenható erejével.

Lényegbevágó eltérés a két szemita vallás között, hogy Izrael vallása kifejezetten *etikai* vallás. Babilonban is átszövi az államnak és az egyes embernek életét az igazságosság, az erkölcsi törvények tisztelete; az istenek közül főképpen Samas őrzője az állam, a törzs és a család törvényeinek. Mindazonáltal a sokistenhitű vallás istenei csak annyiban erkölcsi jellegűek, amilyen mértékben ténylegesen erkölcsi értéket képviselnek. Az erkölcsi elem nem alkotja személyiségük lényegét. Jahve viszont maga a szentség. A babiloni mítoszok fejlődése nem juthatott el az etikai egyistenhitig, az egy, szent, parancsoló Isten hitéig. Istenei természet- és sorsistenek, fejlődésük ezért a fokozatos átmenet útján nem érkezhettek el a szent Egyhez.

Míg Izraelben a vallásos életnek lényegéhez hozzátartozik az erkölcsi törvények megtartása, addig ezt Babilonban nem tekintik ily alapvetően fontosnak. A törvény megtartása az ószövetségi vallás főkövetelménye és a vallási élet alapértelme, egyúttal «feltétele Jahve jóakarátának és a nép jólétének. Az áldozat és minden vallási gyakorlat értéktelen, ha az erkölcsi cselekvésmódban hiány mutatkozik».¹

Vallástörténészek, mint Söderblom és Heiler szerint a szemiták vallásában *az istenség és az ember viszonyának elképzelése* azonos elgondolásból indul ki. Söderblom: «A szemiták felfogásában az istenség, ahogy már az istennevek is kifejezik, úr, uralkodó; a jámbor hívő viszont szolgál».² Heiler elismeri, hogy a szolgál-elképzelés más vallásokban, így többek között az indogermánokéban (görögök) is előfordul, azonban «sehol nem játszik az istenséghez való alárendeltség viszonya oly jelentős szerepet, mint a szemita vallásokban, noha bennük is az isten-gyermekség gondolata volt az eredeti elképzelés».³

¹ J. Hehn: Die biblische und die babylonische Gottesidee. Leipzig, 1913. 346.

² Tiele—Söderblom: Kompendium der Religionsgeschichte. Berlin, 1931. 6. kiadás. 61.

³ F. Heiler: Das Gebét. München, 1923. 5. kiadás. 144. — V. ö. C. P. Thiele: Grundzüge der Religionswissenschaft. Tübingen, 1904. 18—19.

Bár kétségtelen, hogy a szemita vallások általánosságban az istenség és az ember viszonyát az úr és szolga kapcsolataként fogták fel, azonban még ebben a pontban is található számottevő különbség a babiloni és az ószövetségi vallás között. Az utóbbi élénkebb színekkel festi a szolgálai viszonyt; ami érthető is, hiszen az egy és örök Isten végtelen fölsége előtt nagyobb alázattal és rettegéssel kellett meghajolnia a földi halandónak kicsinysége, teremtett volta tudatában. Ezért a szolga-viszony ily erőteljes kiemelése nem is annyira általánosan a szemita vallásoknak, mint inkább az Ószövetség vallásának lényeges jellemző vonása. Ezzel ellentétben a babiloni vallásban az istengyermekség eszméje uralkodik jobban, mint a szolga-viszony gondolata. Ha másrészt a babiloni vallásban hangsúlyozottabb is az istengyermekség, nem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk azt, hogy Babilon isteneinek *antropomorfizmusa* miatt ez az istengyermekség nem ugyanazt jelenti, mint Izrael *szent* Istenének vallásában.

Az istenségnek és az embernek úrként, ill. szolgaként történő elgondolásában található megegyezés és eltérés nem változtathat a két szemita vallás összehasonlításából leszűrt általános megállapításon: lényegbevágó és áthidalhatatlan a közöttük levő különbség.

A KELETÁZSIAI VALLÁSOK ÖSSZE- HASONLÍTÁSA.

Az indogermán és szemita vallások párhuzamba állítása után további feladat számunkra az ősi kínai és japán vallási felfogás összehasonlítása.¹ Mit tár elénk e nagy mértékben hasonló faji összetételű két keletázsiai nép vallásának egybevetése? Hasonlóságokat vagy ellentéteket?

A távoli és felszínes szemlélet előtt talán hasonlóknak látszik a természeti erők, az ősök és a császár tiszteletét feltüntető két keletázsiai vallás, pedig valójában két ellentétes vallási világ áll itt szemben egymással. Azért az ebben a kérdésben szaktekintély Krause joggal beszél² «a japán vallásnak az ókínai vallási képzetekkel szemben való alapvető különbségé»-ről.

Mindenekelőtt a *természeti erők* tisztelete lényeges különbségről tanúskodik a két nép vallásában. Kína istenei általában *elvon*t testetlen erők, halvány vértelen szellemek. Japánban viszont Kínával ellentétben kezdettől fogva kifejezetten személyes és *emberszabású* isteni lények uralkodnak. Annyira emberszabásúak, hogy a mítoszok néha egyenesen megbotránkoztató, istenekhez nem illő dolgokat mondanak el róluk. A képzeleterő egyéni tartalommal, karakterisztikus és szemléletes vonásokkal festi meg az istenek alakját. Kínában a természet rendjének megfigyelése és az emberi élet mozzanatainak a természettel való szoros vonatkozásba állítása irányítja a vallási képzetek keletkezését, Japánban viszont a gyermeki csapongó képzelet és a naiv mese.

Nem kevesebb ellentét mutatkozik az *ősök tiszteletében*. Lényeges különbség uralkodik a kínaiaknál és a japánoknál az ősök kultuszában. Míg ezt Kínában a kegyeletes megemlékezés és a családi *együvértartás* tudatának ápolása, valamint a hol-

¹ Irányelvül szolgált F. E. A. Krause: Ju-Tao-Fo, München, 1924 és u. a.: Japanische Religion, a C. Clemen: Die Religionen der Erde, München, 1927. c. gyűjteményes munkában, 273—280.

² F. E. A. Krause: Ju-Tao-Fo. München, 1924. 241.

taknak a természet erőkkel átjárt egészébe való belesorozása hozta létre, addig Japánban a holtaktól való félelem és *elkülönülésre* irányuló törekvés volt e kultusz keletkezésének oka. A főszenpont a holtaktól való tartózkodásban a tisztátalanságtól, beszennyeződéstől való félelem. A holttetem tisztátalan; ezért a halál beállta után a hozzátartozók elhagyták a házat. Az uralkodók is a legrégebbi időkben ezért változtatták állandóan székhelyüket. — Egyébként az ősök kultusza Kína vallásában lényeges mozzanat, az ősi Japánban viszont mellékes jelentőségű szerepet töltött be.

A *világmindenség* iránt való beállítottságban eltérő a két nép gondolkodása. Kína *univerzális* szemlélettel nézi a mindenséget; mindent kormányzó és átjáró világtörvényről, világtrendről tud, az egyes ember életét is kozmikus vonatkozásba szövi bele. Ezzel az egyetemesre tágitott, széleslátókörű szemlélettel szemben áll a japán vallásnak kifejezetten *nemzeti* és így természetszerűleg szűkebbkörű jellege. Az embereket is e szorosabb kapcsolat jobban összeköti. A japán istenek nem a természet általános jellegű és hatalmú urai, hanem éppen csak Japán istenei. Nem a mindenséget bevilágító napnak istenét találjuk meg Japánban, hanem csak japán napistennőt, mellette japán tengeri istent, azután a Fu-dzsi hegyóriás istenségét, vagy a japán rizstermelés istenét stb.

Ez a szűkebbkörű, erőteljesen nemzeti szemléletmód ütközik ki a *császár-kultuszban*. Kínában a császár mint «az ég fia» a *Világértelem képviselője* a földön, Japánban viszont *csupán egyik istenségnek, a napistennőnek, Amateraszunak leszármazottja*. Az ősidőkben a császári ház őse, Jamato földjének uralkodója lassankint politikai elsőbbséghez jutott; a többi fejedelem közül mint primus inter pares kiemelkedve az egész szigetvilágnak császára lett. Ezzel Jamato védőistenége, Amateraszun napistennő is legnagyobbfokú kultuszban részesült minden más főnemesi család, illetve országrész különistene fölött.

De vannak még Kína vallásában *egyéb vonások* is, amelyeknek nincs meg Japánban a párhuzamuk. Ilyen az emberi életnek a világtörvényhez való alkalmazkodása mint a halandó legfőbb kötelessége. Ilyen a mindenségben megnyilvánuló jang és jin fogabmpárnek Japánban teljesen ismeretlen képzete. A kínai ritualizmus nagymérvű szerepének nem található meg párja Japánban. Ugyancsak a tao-tan és Lao-ce misztikája is teljesen ismeretlen a metafizikátlan japán vallásban.

Ahogy itt nincs metafizika, éppúgy *hiányzik az etika* is.

A vallási képzetek nincsenek összekötve az ősi Japánban erkölcsi előírásokkal, hiányzik az emberi cselekedetekért kijáró jutalom és büntetés gondolata. Japán etikája csupán a külső értelemben vett tisztátalanságtól való tartózkodásban állott. A vallásnak erkölcsi fogalmakkal való átszövése idegen hatásra történt. Nem is nagyon szükséges ezzel a helyzettel szemben Kína vallásának teljesen erkölcsi jellegű mivoltát hangsúlyozni. Itt az egész vallás *mint erkölcs* jellemezhető; minden vallási cselekmény az embernek erkölcsi kötelezettségéből meríti indítékait és megalapozását.

A két keletázsiai nép vallásának összehasonlítása tehát alapvonásaiknak lényegbevágó különbségéről tanúskodik. Lényegük gyökeresen más. Az eltérések és ellentétek közöttük szembetűnően nagyok.

AZ INDOGERMÁN, SZEMITA ÉS KELET- ÁZSIAI VALLÁSOK ÖSSZEHAJONLÍTÁ- SÁNAK VÉGLEGES EREDMÉNYE.

Lényeges különbségek egy-egy népcsalád vallásai között.

Az indogermán, szemita és keletázsiai vallások párhuzamba állítása után lássuk, hogy belőle a vallás és a faj viszonyára milyen végkövetkeztetések vonhatók le. A három népcsalád *nagykultúrájú* népeinek vallását az egyes népcsaládok keretén belül egymásközt egybevetve (Lángs-Vergleich; hosszanti vagy párhuzamos összehasonlítás) azt tapasztaltuk, hogy a vallások közt sokárnyalatú és nagyfokú változatosság, gazdag sokszerűség uralkodik. Az egyes vallásokat mélyreható és alapvető különbségek választják el egymástól.

Összehasonlításunk eredménye után teljesen indokoltnak látszik Schleiermacher véleménye: minden vallásnak oly *jellegzetes arcúata* («sehr markierte Physiognomie») és oly erősen kifejező vonásai vannak, hogy bármelyik oldalukról nézzük is a vallásokat, mindig tévedhetetlenül felismerhetjük azt, ami lényegük.¹ Leese a vallás és a faj kérdéseivel foglalkozva az egyes vallások alapvonásainak ismertetése során ezt a megállapítást teszi: «Minden vallásnak van szívverése, életközéppontja, ami hatékony és észlelhető még perifériális megnyilatkozásaiban is. . . Minden vallásnak megvan a maga dallama».⁸

Megegyezések az elsőfokú ne máđ pásztoikultúra népeinek vallásában.

Ezek a megállapítások az indogermán, szemita és keletázsiai *nagykultúrájú* népek vallására vonatkoznak. Ugyanezek-

¹ F. Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Kiadta R. Ottó. Göttingen, 1913. 3. kiadás. 136.

² K. Léese: Das Problem des «Arteigenen» in der Religion. Tübingen, 1935. 5.

nek a népeknek vallási viszonyaiban a vallásalakulás *korábbi* fokán más a helyzet. Az elsőfokú kultúra idején ugyanis még a különböző fajú népek vallásában is hasonlóságokat, meg egyezéseket, összefüggő csoportokat lehet megállapítani. Az *elsőfokú* kultúrákörök közül itt most csak az állattenyésztő nomád pásztornépek vallási helyzete érdekel bennünket. Az ebbe a kultúrákörbe, tartozó *ural-altáji, indogermán és hamito-szemita pásztornépek* vallásának középpontjában az *égi isten* tisztelete áll.¹

Az *ősi indogermánok* égi isten hite a valláskutatóktól általánosan elfogadott történelmi tény. Leopold von Schroedernek, a bécsi egyetem volt indológusának és vallástörténészének kiváló műve: *Arische Religion* (Leipzig, 2 kötet, 1914—1916) meggyőző módon rajzolta meg az indogermánok égi istenének magasztos alakját.² Sajnos, hogy ilyen összefoglaló munka még eddig nem készült az ural-altáji és a hamito-szemita népek égi istenéről. W. Schmidt ígéri, hogy vallástörténeti főművének (*Der Ursprung der Gottesidee*) befejezésekképpen két újabb kötetben feldolgozza majd az atyjagú nomád pásztornépek vallását.

Az *ősi szemita* nagyisten³ a szemita nyelvcsoport törzsekre történt elkülönülése után törzsi vagy helyi istenné lett. A *babiloniak* vallásában nehéz meglátni az ősi nagyistent, mert itt mind a három elsőfokú kultúrákör vallása összekeveredett: a totemisták nap-mitológiája, az anyajogú kultúrákör Földanya (Istar) tisztelete és a pásztorkultúrákör Legfőbb Lénye.⁴ Az *északnyugati szemiták* (Szíria, Fönícia, Kánaán) is erős anyajogú hatás alá kerültek. A nagyisten összeolvadt az anya jogú kultúrákör tenyészet-enyészet vallásának férfistenével. Azonban a nagyisten alakja kihámozható a helyi Baálok vonásai közül.⁵ A *zsidók* néphitében is minduntalan kísértett az anyajogú vallás hatása, de ellene a próféták sikerrel küzdöttek.

¹ W. Schmidt: *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*. Münster, 1930. 13, 38 ssk., 161 ssk., 202 ssk., 279.

² Manapság azonban L. v. Schroeder állításai már nem mindenben helytállóak. V. ö. W. Schmidt: *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*. Münster, 1930. 45 ssk., 180—181.

³ M. J. Lagrange: *Études sur les religions sémitiques*. Paris, 1905. 70—83, 438—468. — H. Grimme: *Die altsemitischen Buchstabeninschriften*. Berlin, 1929. 96 ssk.

⁴ F. Kern: *Die Welt, worin die Griechen traten*. Anthropos, 1929. (24. k.) 186.

⁵ Aistleitner József: *Az istenfogalom egy elfelejtett nép hitregéiben*. Schütz Antal-émlékkönyv. Budapest, 1940. 13.

Brockelmann nagyjelentőségű tanulmányában¹ bizonyítja, hogy az arabok egyistenhitű Allah-vallása már az iszlám előtt megvolt. Az óarabok vallási képzetei szerint Allah a világ, a föld és az ember teremtője; ezért egyben ura is az egész világnak. Ő küldi az üdítő esőt, minden élet forrását. Mint az emberek teljes hatalmú ura, sorsukat meghatározza. Ismeri gondolatukat, szavukat és cselekedetüket. Az eskü őrzője és az erkölcsi rend legfőbb bírója, büntet és jutalmaz. Örök, változhatatlan, mindenható és jóságos. Az ar Rahman («Könyörülő») és al hamdu lillah («Dicséret legyen Allahnak») kifejezések már az iszlám előtt ismertek voltak. — Brockelmann érdeme, hogy a szemita vallás kutatása terén addig uralkodó nézettel, az animizmussal szembeszállott. Tylor animizmusát R. Robertson Smith és Wellhausen alkalmazta a szemita vallások kialakulásának magyarázatára. Elméletük szerint Allahnak is, mint általában a vallások isteneszméjének eredete a szellemhit. Wellhausenékkal szemben Brockelmann állásfoglalása úttörő tett, amely a jövőre vonatkozólag megnyitotta az utat a szemiták ősi nagyistenhitének tüzesebb kikutatására.

«A kínaiak vallásának legrégebb alakja tiszta egyistenhit volt, egy személyes Istennek, a világmindenség fölött uralkodó Istennek tisztelete. Csak a Kr. e. első évezred kezdete körül indult meg az egyisten-eszmét mindjobban szétmorzsoló és elhomályosító vallási átalakulás.»²

Az altáji népek égi isten hitéről A. Gahs így nyilatkozik: «A Legfőbb Lény az égben és a látható ég maga oly szorosan kapcsolódik össze, hogy mindkettő mindegyik altáji népnél, legalábbis eredetileg, egy és ugyanazt a nevet viseli. Ennek ellenére az Ég mint Legfőbb Lény mindenütt személyes lény és az egyetlen Legfőbb Lény minden tulajdonságával van felruházva, mégpedig ezek a tulajdonságok valamennyi altáji népnél ugyanazok . . . További tény, hogy az égi isten-hit tekintetében az árják és a kínaiak állnak legközelebb az altájiakhoz.»³

¹ D. C. Brockelmann: Allah und die Götzen, der Ursprung des vorislamischen Monotheismus. Az Archiv für Religionswissenschaft c. folyóiratban, 1922. 99—121. — V. ö. W. Schmidt: Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte, 185—188.

² A. Rosthorn: Die Urreligion der Chinesen, a Baltz—Beth: Die Religionen der Erde c. gyűjteményes műben. Leipzig—Wien, 1929. 96.

³ A. Gahs: Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern. Az «Internationale Woche für Religions-Ethnologie» c. kiadványban. Paris, 1926. 218 skk.

Az indogermán őshaza kérdésével foglalkozva W. Koppers tanulmánya¹ alapján láttuk, hogy az *indogermán és az altáji népek vallásában közös jelenségek* észlelhetők: 1. az égi isten lisztelete; 2. az égi isten egyes tulajdonságaiból önálló isteni személyek alkotására (hiposztazisz-képzés) irányuló törekvés; 3. a Dioskurtestvérpár tisztelete; 4. a loáldozat; 5. a tűzkultusz.

Az indogermánok közös eredete érthetővé teszi, hogy az indogermán vallások régebbi fokán közös vonásokra bukkanunk. Mivel azonban ezek fellelhetők az altáji népek vallásában is, a két népcsoport vallási és egyéb etnológiai elemeinek feltűnő megegyezése csak az ősi időkben fennállott szomszédságból érthető meg.

Az indogermánok és az altajiak vallásainak megegyezéseihez csatoljuk a nomád pásztorkultúra égi isten hitét és így felvetjük a kérdést: *mi a jelentősége mindezeknek a megegyezéseknek, hasonlóságoknak a vallás és a jaj viszonyára?* Kétségtelen, hogy itt *különböző fajok* közt fennálló vallási hasonlóságról van szó. A kérdésünkre adható felelet részletes tárgyalást igényel és azért *későbbre*² halasztjuk.

A vallás nem függvénye a fajnak.

Itt nem foglalkozunk az *elsőfokú* nomád pásztorkultúra vallási életével, hanem az eredeti célkitűzésünknek megfelelően csak az eddig ismertetett kilenc *nagykultúrájú* nép vallásának összehasonlításával. Ezen a téren pedig elvitathatatlanul kitűnt: mindegyik vallás annyira egyéni és sajátos, annyira különbözik jellegében más rokonfajú népek vallásától, hogy tudománytalan eljárás volna indogermán, szemita és keletázsiai *vallástípust* megkülönböztetni. Az egyes vallások között lévő eltérések és ellentétek mélyek és lényegbevágók. Ezért a vallásoknak faji alapon történő típusos osztályozása lehetetlenség.

Csak *megjegyzésképpen* említjük meg, hogy Hauer egyik tanulmányában³ W. Koppersnek az indogermán őshazáról alkotott felfogását bírálva, a valláskutatóktól általánosan elfogadott tényként elismeri az indogermánok ősi égi isten hitét, sőt egyenesen W. Schmidtre hivatkozva elfogadja az északi sarköv népeinek és más ázsiai népeknek égi isten hitét is.

¹ W. Koppers: Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde. Anthropos, 1935. (30. k.) 11.

² 445, 447. lap.

³ J. W. Hauer: Zum gegenwärtigen Stand der Indogermanenfrage. Archiv für Religionswissenschaft. Leipzig—Berlin, 1939. (36. k.) 1—63.

Nyilvánvaló, hogy az indogermán égi isten hit és a vele kapcsolatos indogermán vallási jelenségek már nem szolgáltatathatnak alapot típusos megkülönböztetésre a nagy kultúra fokára eljutott indogermánok vallásaiban. Ennek oka az, hogy egyrészt ezek a megegyező vonások, főképpen pedig az égi isten hit, korábban az altáji népeknél is megtalálhatók, másrészt pedig a történelmi időkben, az indogermán nagy kultúrák virágzásakor már a felsorolt megegyezések sokat *veszítettek eredeti hatékonyságukból*. Sőt még maga az égi isten sem tudta megtartani középponti helyét az indogermán vallásokban az egy perzsa vallás kivételével. A görögöknél és a rómaiaknál még úgy-ahogy fellelhetők a régi égi istennek a sokistenhit és a mítoszképződés következtében elhalványult vonásai. Az indeknél és a germánoknál azonban az égi isten lassankint háttérbe szorult, a világgal és az emberekkel nem törődő tétlen lényvé, *deus otiosus*-szá változott, sőt idővel alakja szinte teljesen elenyészett. Így vált lehetővé mindegyik indogermán vallás egészen sajátos világának kialakulása.

Az indogermán vallások összehasonlításakor láttunk ugyan itt-ott *egyéb megegyezéseket* is, amelyek azonban csak *részjelenségek*. Az ezeknél nagyobb fontosságú eltérések, gyökeres ellentétek szembevetően megmutatják a vallásalakulásban különutakat járó indogermán vallások különbözőségét, más és más gondolatvilágát. Ezért az elvértve felbukkanó megegyezések nem elégségesek indogermán vallástípus felállítására.

Ha tehát a vallástörténet tárgyilagos adatai nem adnak módot az indogermán valláskör típusos elkülönítésére, akkor ez még kevésbé lehetséges Hauernek a «német hittől» fűtött rajongó és elfogult vallástörténeti szemlélete alapján. Az általa feltételezett indogermán vallástípusban nincs helye sem a római, sem a perzsa vallásnak. Ennek a vallástípusnak alapja és előképe az ind misztika. A görögök vallásába csak történelmi közvetítés útján jutott — eléggé későn — misztikus elem. A germán vallást pedig alapjellegetek teljes megmásításával tudja csak Hauer belekényszeríteni az általa elképzelt indogermán vallástípusba. Minderről azonban még alább a Kereszténység és «német hit» c. fejezetben bővebben szólunk.

Hauer hasonlóképpen jár el a *szemita vallásokkal* is. Itt is csak a vallástörténeti tények erőszakos megmásításával képes egységes szemita vallástípust kieszelni. Eljárásának alaptalansága oly világosan kiténik a szemita vallások fent közölt összehasonlításának eredményéből, hogy ennek megisméltése itt nem látszik már szükségesnek.

A három nagy népcsalád vallásának egy-egy népcsalád keretén belül történt összehasonlításából a vallás és a faj viszonyára vonatkozólag *összefoglaló megál lap Hasunkat* a következőkben adjuk meg. Ebből az alapfeltevésből¹ indultunk ki: ha a vallás a faj függvénye, akkor azonos vagy hasonló fajú népek vallásainak egyezniök kell lényeges vonásaikban. Azonban az alapfeltevésnek éppen az ellenkezője tűnt ki az azonos vagy hasonló faji összetételű népek vallásának összehasonlításából. Az indek, perzsák, görögök, rómaiak és germánok vallásának más és más a lényege. Ugyanez a megállapítás áll a babiloniak és a zsidók, valamint a kínaiak és a japánok vallására. Másszóval, az azonos vagy hasonló faji összetételű népek vallásai között szembetűnő eltérések, lényegbevágó ellentétek mutatkoznak. Nincs tehát sem indogermán, sem szemita, sem keletázsiai vallástípus. Hogy egy és ugyanaz a faj mily eltérő vallásoknak lehet hordozója, ezt a megállapítást különösen az indek vallástörténete igazolja. A Védák vallásának legősibb alakja és az Upanisadok vallása mennyire távol áll egymástól; belső mivoltuk, egész alapérzésük teljesen különböző. Mégis mindegyik vallásforma ugyanannak a népnek lelkében gyökerezik.

Összefoglaló megállapításunk tehát így hangzik: a faj nem döntő jellegű meghatározója a vallásnak, tehát a vallás nem függvénye a fajnak.

¹ Chr. M. Schröder: Rasse und Religion. München, 1937. 251, 275.

HASONLÓSÁGOK A HÁROM, NAGY NÉPCSALÁD VALLÁSAI KÖZÖTT.

Az indogermán, szemita és keletázsiai népcsalád nagykultúrájú népeinek vallását egy-egy népcsalád keretén belül egymással egybevetettük. Most pedig az V. rész elején adott célkitűzésünknek megfelelően sor kerül itt a *különböző fajú* népcsaládhoz tartozó népek vallásának összemérésére (Quer-Vergleich: harántirányú összehasonlítás). Mivel Hauer a fajt a vallás döntő jelentőségű és szükségszerű meghatározójának tartja, azért szerinte a különböző fajokhoz tartozó indogermán és szemita népek vallása közt engesztelhetetlen ellentét, áthidalhatatlan szakadék tátong. Ennek az álláspontnak vizsgálatát következetes eljárással ki kell terjesztenünk az indogermán-keletázsiai és a szemita-keletázsiai vallások viszonyára is. Vájjon a vallástörténet általánosan elfogadott adatai is áthidalhatatlan szakadékról tudnak a három népcsalád vallásai között?

Ezt az összehasonlítást rövidre fogjuk; részint az előzőnél kisebb jelentősége miatt csak a vallások közt felfedezhető legfontosabb kapcsolatokat soroljuk fel, részint pedig azért is rövidebb ez az összehasonlítás, mert elégséges a vallások lényeges vonásairól szóló, már jólismert kifejezéseknek egyszerű megemléítése és ezzel máris felidéződik velük kapcsolatban emlékeztünkben egy-egy kifejezéshez fűzött gondolatcsoport. Nem szükséges tehát itt már a vallások lényeges vonásainak bővebb kifejtése.

A római és a kínai vallás között több lényeges pontban feltűnő hasonlóság észlelhető. Mindkettőben a jogi-formaliztikus államvallás-jelleg első tekintetre szembetűnő megegyezés. Mindkettőre jellemző az elvont, józan-gyakorlatias, racionális gondolkodás. Isteneik ködszerű erők, karakterisztikus vonásokat nélkülöző szellemek. Kifejlett, megcsontosodott ritualizmus és merev, aggályosságig menő formalizmus mindkét nép vallásának egyik lényeges eleme.

A görög és a japán vallást minden egyéb eltérésük ellenére is nagymértékű megegyezés teszi hasonlóvá az emberszabású ledér istenelképzelésben. Ennek a ténynek jelentőségét csak fokozzák még a két nép mitológiájának közismert, meglepően hasonló vonásai.¹

A görög és a kínai vallásban egyformán fontos szerepkör jut az ősök és a holtak kultuszának. Ennek alapja az a gondolat, hogy az elhunytak lelke a halál után is résztvesz az embereknek, főképpen hozzátartozóinak életében, azt kedvezően vagy károsan befolyásolni tudja; tanácsos tehát az elköltözőitek szellemének kedvében járni áldozati adományok nyújtásával.

Észrevehetően nagyfokú megegyezés fűzi össze a *kínaiak* ősi tao-tanának főképpen az államvallásban még Lao-ce előtt fennállott régebbi alakját az *indek* ritájával és az *irániak* urtájával (*asa*). Mind a három fogalom az isteni világrend és a kiegyenlítő igazságosság gondolatát tartalmazza. Természetesen különbség van köztük, de valójában mégis csak egy eszmét akarnak kifejezni: a mindenséget és az ember erkölcsi magaviseletét irányító átfogó isteni világtörvényt.

A babiloni és a kínai égtisztelet oly feltűnő megegyezésről tanúskodik, hogy a panbabilonizmus hívei a kínai asztronómikus-kozmogonikus égtiszteletet is a babiloni asztrális világkép kisugárzásának tartották. A csillagok járásának megfigyelése Kínában is már ősrégi eredetre tekint vissza.

A babiloni, görög és germán vallásban a sorshit néven összefoglalt gondolatcsoport szintén tartalmi rokonságban van egymással. Nyilvánvaló, hogy nem tagadható különbség is uralkodik köztük, amint az kitűnik a görög és a germán vallás összehasonlításából, valamint a babiloni sorshit² ismertetéséből, de valójában mind a három vallás ugyanazt a gondolatot akarja kifejezni: a kikerülhetetlen és kérlelhetetlen Végzetet.

Hauer az *ind* szoma- és az *iráni* haoma-kultuszt a *görög* Dionysos-kultusszal párhuzamba állítva, köztük hasonlóságot állapít meg.³ Kétségtelen a hasonlóság; ennek azonban *nincs faji oka*. Megemlékezünk itt arról, hogy az indogermán őshaza tárgyalásakor az indogermánok és altajiak közös vallási elemeinek felsorolása alkalmával megemlégettük a hasonló részegítő áldozati italnak meglétét az árjáknál (szoma) és az altajjiáknál

¹ E. Franz: Die Beziehungen der japanischen Mythologie zur griechischen. Bonn, 1932.

² Chr. Fichtner—Jeremiás: Der Schicksalsglaube bei den Babyloniern. Leipzig, 1922.

³ J. W. Hauer: Glaube und Blut. Karlsruhe, 1938. 165.

(kumy). A Dionysos-tiszteletnek az anyajogú tauruszi népcsaládból való származását is bőven ismertettük az ind és a görög vallás összehasonlításakor; ebből az is kitűnik most itt, hogy a Dionysos-kultusz alapértelme egészen más, mint a szoma-haoma-kul túsze. Egyébként a dionysosi mámor nem korlátozódott indogermán területre, hanem hozzá hasonló eredetű és tartalmú jelenségek az északnyugati szemitáknál, valamint Kis-Ázsia armenid fajú lakossága körében is bőven találhatók. (Lásd Kánaán vallásának ismertetését, valamint az ind és a görög vallás összehasonlítását.) A Dionysos- és szoma-haoma-kultuszhoz nemcsak hasonló, hanem még részletekben is megegyező vallási jelenségek találhatók tárgyalásunk körén kívül eső, teljesen másfajú népeknél. Ilyen jelenség az úgynevezett peyotizmus az egyik indián néptörzsnél, a *delavároknál* (Oklahoma)¹ és a ginszeng-szam-kultusz a *koreaiaknál*?

Az új pogányságtól gyakran emlegetett sajátsága a szemita vallásoknak, hogy az Isten és az ember viszonyát az *úr-szolga* viszony képzete jellemzi. Ez a gáncsoskodó vád L. v. Schroeder egyik megjegyzéséből veheti megalapozását: az indogermánok «jámborok és egyben szabadok» is tudtak lenni és omessze távol állt tőlük a kényúrként elgondolt isteni hatalomtól való vak, szolgálai függés».³ Azonban az úr és szolga képzet nem hiányzott teljesen az indogermánok vallásából sem. Az indek egyik Varuna-himnuszában a Védák korában ez olvasható: «Mint egy szolga akarok elégtételt adni a kegyes» istenségnek.⁴ A későbbi hindu misztika is az istenségben való elmerülés egyik fokát mint *daszvatá-t*: rabszolga-állapotot írja le.⁵ Az olymposi vallásban az *dvag* és *áv aaoL* kifejezés imádság alkalmával szokásos ősrégi megszólítás az istenekhez.⁶ Dominának és reginának hívták a római istennőket is.⁷ Ezekről a példáktól eltekintve az úr-szolga viszony gondolata nem lép előtérbe az indogermán vallásokban; de mivel hiányzik a keletázsiai vallásokból is, nem

¹ V. Petruccio: *The Diabolic Root. A Study of Peyotism, the New Religion among the Delawares.* Philadelphia, 1934.

² P. A. Eckardt: *Ginseng — die Wunder-Wurzel des Ostens,* a W. Schmidt-Festschriftben, 1928. 220—230. — L. Walk, *Anthropos*, 1935. 176—181.

³ L. v. Schroeder: *Arische Religion.* 1. k. 205.

⁴ *Rigveda* 7, 86.

⁵ F. Heiler: *Das Gebét.* 313.

⁶ *Odyss.* 5, 440; 5, 445. Herond. *Mimiamb.* 6, 1. 18, *Pind. Olymp.* 11, 51. — V. ö. K. Latte: *Schuld und Sünde in der griechischen Religion.* Archiv für Religionswissenschaft, 1920. (20. k.) 254—298.

⁷ G. Appel: *De Romanorum precatationibus.* Giessen, 1909. 105.

lehet tehát ezt a mozzanatot indogermán vallási sajátosságként elkönyvelni.

Még két fontos megegyezésről kell szólnunk: az *indeknél* az Upanisadok misztikájának és a *kínaiaknál* Lao-ce misztikájának lényege azonos, az *iráni és zsidó* vallás közt is oly mértékű megegyezést lehet megfigyelni, hogy párhuzamba állításuk a vallás és a faj viszonyának kérdésében elsőrendű jelentőségű. Ez a most említett két megegyezés a faji vallás elmélete miatt részletes kifejtést igényel; ezért a velük kapcsolatos kérdéstömb a Kereszténység és «német hit» c. következő fejezetben bővebb tárgyalásban részesül.

A különböző fajú népcsaládok vallásai között e főbb hasonlóságokon kívül még sok kisebb jelentőségű közös elemet is felsorolhatnánk (számtalan ilyen van pl. Heilernek *Das Gebét* c. művében). Mivel azonban a részletes vonások figyelembevételétől eltekintettünk már az egy-egy népcsaládhoz tartozó rokonfajú népek vallásának összehasonlításakor is, azért ezeknek felsorolását itt is mellőzzük. Különbenis világosan kitűnt, hogy a *különböző fajú népek vallásában nem egy lényeges megegyezés és párhuzam fedezhető fel*. Megdől tehát a tényeken Hauernak az az erőszakolt állítása, hogy két alapvetően különböző világ az indogermánok és a szemiták vallási világa.

KERESZTÉNYSÉG ÉS «NÉMET HIT».

Hauer tipológiája.

A három nagy népcsalád vallásainak összehasonlításából kitűnt, hogy nincs indogermán, szemita és keletázsiai vallástípus: a vallás tehát nem függvénye a fajnak. Hátra van még, hogy ezt az általános jellegű megállapítást hitvédelmi célból értékesítsük Hauernak a kereszténység ellen indított támadásával szemben. Ez alkalommal a vallások összehasonlításának eddigi eredményeit is részben felhasználjuk, de ezenkívül még ki kell térnünk egy olyan kérdéstömbre, amelyet eddig a vallások összehasonlításakor még nem vettünk figyelembe.

Ennek a kérdéscsoportnak vallástörténeti vizsgálatát szükségessé teszi Hauernak az az állítása, hogy az általa vallott *mémet hih és a kereszténység az indogermán, illetve a szemita vallástípus kifejezője*. Hauer szerint ugyanis az indogermánoknak évezredek során kialakult vallásai csak a felületes szemléző előtt tűnnek fel különbözőnek, valójában lényegük ugyanaz és ezért alapvető különbség választja el az indogermán vallásokat az előázsiai-orientalid fajok területén keletkezett (D. G. 4 skk.) vallásoktól. Míg Hauer szerint a szemita vallástípusnak legjelentősebb kifejeződése a kereszténység, addig viszont a «német hit» az indogermán vallástípusnak korszerű alakja; benne kifejeződnek mindazok a vallási képzetek, amelyek kezdetől fogva valamennyi indogermán vallás lényegéhez tartoztak.

Hauer azt tartja, hogy a szemita és indogermán vallás» típust legfőképpen a vallás középpontja, az isteneszme különbözteti meg egymástól. *A szemita vallástípus istene* személyes, hatalmas-akarátú, bosszuló, ítélő és megváltó isten. *Az indogermánok vallásában* az isteneszméből nem hiányzik ugyan a személyesség vonása, ámde náluk fontosabb még a minden személyességen felülemelkedő vagy azt elnyelő, az embert ismét magában felvevő istenség eszméje (D. G. 228). A szemita vallástípusban tehát a teizmus, vagyis a világfölötti és személyes

isten hite van képviselve. Ez ugyan az indogermán vallástípusban sem ismeretlen, de itt mégis uralkodó elem a panenteista istentan, vagyis az a felfogás, hogy az isten személytelen és a világmindenséget magában foglalja. Ez a személytelen misztikus istenfogalom Hauer szerint mindenekelőtt az ind és a germán vallásban, az új platonizmusban, a középkori német misztikában és a német idealizmusban található meg (D. G. 177—225). Hauernek erre az állítására mindenekelőtt az *eddig tárgyalt* vallástörténeti anyag alapján az indogermán vallások történetének rövid áttekintésével felelhetünk. *A Hauer-féle indogermán vallástípusba nem illeszthető be az indogermán vallások zöme*, Irán, Róma vallása egyáltalán nem, Hellász vallása legnagyobb részben szintén nem (az orfizmuson és folytatásán kívül). Láttuk¹ azt is, hogy a germánok sokistenhitű vallásának elfogulatlan vizsgálata elutasítja a germán vallás panteista értelmezését. «Ha azt kérdezzük, hogy mi köze a nemethitűek vallásának a germán valláshoz, amelyre ők hivatkoznak és amelyet mint vágyképet szemünk elé rajzolnak, erre a kérdésre a történésznek csak ez lehet a felelete: semmi.»² Ellenben India vallástörténetében a személytelen isteneszme fontos, bár nem kizárólagos szerepet tölt be. Az Upanisadok brahman-atman-misztikájában a személytelen isteneszme jelentősen meghatározza ugyan az indek vallástörténetét, azonban e mellett *minden időben megtalálható a teizmus* iránya is, az egy (monoteizmus) vagy több (henoteizmus vagy politeizmus) személyes istenben való hit. Ehhez az irányhoz tartozik a Övetásvatara-Upanisad is, amelyről éppen Hauer kísérelte meg kimutatni,³ hogy valóságos monoteizmust tartalmaz. J. Witte, a berlini egyetemen a vallástörténet és a missziológia (prot.) tanára, a némethitűekkel, elsősorban Hauerrel szemben az indek valiasalakulását így foglalja össze: «Az indek ősi vallása teljesen teisztikus a politeizmus formájában; benne a legfőbb cél a személyes továbbélés a halál után az örömteljes istenországban. Majd a bekövetkezett vallásalakulás szerint, amelynek legjobban megérlelődött kifejeződése a Vedantaban található meg, az egyedüli létező a személytelen Brahman és a megváltás célja az ember létének teljes belemerülése Brahmanba, ami a személyes lét végét jelenti. Azonban ez a vallási irány Indiában nem uralkodik kizárólagosan. A teizmus a poli-

¹ 276—281. és 325—326. lap.

² H. Dörries: *Germanische Religion und Sachsenbekehrung*, Göttingen, 1935. 2. kiadás. 30.

³ J.W.Hauer: *Einmonotheistischer Traktat Altindiens*. Gotha, 1931,

teizmus formájában nemcsak India népvallásában maradt meg egészen a mai napig, hanem a felsőbb vallásrétegekben is újból és újból megjelenik *mint valóságos vallás*, és pedig a személyes Brahman imádásában még ott is, ahol a háttérben a személytelen Brahman áll... Nem tartható fenn tehát az az állítás, hogy a monoteista személyes isteneszme nem árja, hanem szemita sajtáság, viszont a panteizmus az igazi árja vallásforma».¹

A személytelen isteneszme tehát nem uralkodó elem az indogermánok vallásában, hanem *Hauer állításának éppen az ellenkezője áll*: a személyes isteneszme jellemzi az indogermánok vallástörténetének túlnyomó részét.

Ez a megállapítás azonban csak *részben cáfolja* meg Hauer tipológiáját. *Hátra van még* az ind vallás, orfizmus, új platonizmus, szufizmus (amelyben Hauer szintén az indogermán lélek megnyilatkozását látja), német misztika és a reneszánsztól a német idealizmusig terjedő idő személytelen isteneszméjének vizsgálata a vallás és a faj viszonyának szempontjából. *Az indogermánoknak csakugyan van hajlamuk személytelen isteneszme alkotására?* Ha így áll a helyzet, akkor *ennek okát a fajban kell keresnünk? A panteizmus az északi fajnak évezredekken keresztül állandóan felszínre törő szükségzerű vallási megnyilatkozása?*

Hogy ezekre a kérdésekre felelhessünk, Söderblom és Heiler közismert tipológiája alapján szélesebbkörű tájékozódás végett átnézzük nemcsak az indogermán és szemita, hanem a kelet-ázsiai vallások történetét is. *Söderblom és Heiler* a vallástörténetben *két nagy vallástípust* különböztet meg: misztikus és profetikus vallásformát. A két nagy vallási iránynak ez az elnevezése Heilertől² származik. Söderblom műveiben⁸ más szak kifejezések találhatók: «személyiséget tagadó» és «személyiséget valló» misztika, «végtelenség-misztika» és «személyiség-misztika». Látnivaló, hogy Söderblom a misztikát tágabb fogalmi körrel használja, mint ahogy az manapság szokásos. Mivel azonban Söderblom a vallástörténet két főirányán ugyanazt érti,

¹ J. Witte: *Deutschglaube und Christusglaube*. Göttingen, 1935. 3. kiadás. 32—33.

² F. Heiler: *Das Gebét*. München, 1923. 5. kiadás. 248 skk.

³ N. Söderblom művei: *Studiet av religionen*. Stockholm, 1908. 72 skk. — *Religionsproblemet inom Katolicism och Protestantism*. Stockholm, 1910. 238 skk., 444 skk. — *Uppenbarelsereligion*. Stockholm, 1930. — *Natürliche Theologie und allgemeine Religionswissenschaft*. Leipzig, 1914. 95 skk. — *Den levande Guden*. Uppsala, 1932. 215 skk., 327 skk.

amit Heiler, azért indokolt Heiler tipológiájának a vallástörténeti művekben már nagy általánossággal¹ elfogadott elnevezéseit használunk.

Söderblom és Heiler típusbeosztását követve vizsgálódásunkat kiterjesztjük a három valláskör keretén belül — Hauer tárgyalási anyagának megfelelően — olyan vallástörténeti jelenségekre is (új platonizmus, szufizmus, keresztény misztika stb.), amelyek a fajtörténeti nézőpontunktól² meghatározott korok határán túlesnek és ezért eddig nem vettük figyelembe őket. Nem kell külön hangsúlyoznunk, hogy a vallás és a faj kérdésének eldöntéséhez *elégészes volt* az eddig tárgyalt vallástörténeti anyag is. Most csupán azért tágítjuk ki vizsgálódásunk körét a Hauertől felhozott vallástörténeti jelenségekre, hogy ezeken a területeken is szembenézzünk Hauer állításaival.

Eddigi tárgyalásunk során láttuk, hogy nem minden szemita vallás profetikus jellegű és nem sorozható be valamennyi indogermán vallás — sőt a legtöbb nem — a Hauer-féle panteista misztikus vallástípusba. Itt most ezen túlmenően az a kérdés, hogy a személyes isteneszmét hirdető *profetikus* és a személytelen isteneszmét valló *misztikus* vallástípus *kizárólagos saját-sága-e* egyik vagy másik valláskörnek.

A misztika és a profetizmus általános jellemzése.

Heiler³ a misztikus és a profetikus vallástípus jellemzését a következőképpen állítja össze.

A misztika és a profetizmus között olyan nagyfokú ellentétek vannak, hogy mindenképpen indokolt ennek a két vallástípusnak megkülönböztetése a vallások történetében. *A misztika* az Istennel való érintkezésnek az a formája, amelyben *az ember személyessége feloldódik*, eltűnik, elmerül az istenségben, *vele elválaszthatatlan egységbe olvad*. A profetikus vallástípusban megmarad az én személyes élete; itt állandó a törekvés az Istentől kapott feladatok és célok megvalósítására; itt kihangsúlyozottan megvan az egyéni felelősség tudata, az élet folytonos szenvedélyes akarása és a magabírási.

A misztika *passzív*, szemlélődő, lemondó, nyugvó, lágy, nőies; a profetikus típus viszont *aktív*» küzdő, harcos, állandóan előretörő, kemény, férfias. A misztikus vágya az egybe-

¹ V. ö. J. Lindblom: Die Religion der Propheten und die Mystik, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. (XVI.), 1939. 85—102.

² 319—320. lap.

³ Heiler: Das Gebet. München, 1923. 5. kiadás. 248—283.

fonódás, a benső egyesülés az istenséggel; ezért az istenségtől elválasztó gátakat lerontja: az érzelmi és az akarati élet kioltására törekszik, hogy ezzel az istenközelséget egyrejőbben előmozdíthassa. A profetikus élményben viszont magasra csapnak az érzelmek lángjai, az akarat kemény elszántsággal küzd és diadalmaskodik még a külső szorongattatásban is, dacol a halállal is. A legmélyebb szorultságból és kétségbeeséssel határos nehéz helyzetből (Kor. II. 4. 16; 0, 9; 7, 4) is feltör és győz a kemény élnikarás, a sziklaszilárd hit, a kétségbeesést, nem ismerő biztonságérzet, a megingathatatlan remény és bizalom.

A misztikus *menekül a világtól és az élettől*, megtagadja és megsemmisíteni akarja az élniakarást, hogy ily módon megszüntesse az istentávolságot és részesülhessen a Végtelen életben. A profetikus típus viszont határozottan és vidáman vallja és igenli az életet, a személyes egyéni élet megtartását. Ott élettágadás, itt életigenlés az alapfelfogás és értékszemplélet.

A misztika *Istene* a végtelen Egy, a mozdulatlan nyugvó Csend, a F6 jó, TÓ *ájiaxov áy &ov*, summum bonum. (Ez az utóbbi kifejezés Piotinostól származik, de fellelhető már Platónnál is, Szent Ágoston óta pedig a keresztény misztikusok leggyakoribb isten-elnevezése; az ind és a kínai misztikában is megtalálható.) A profetizmus Istene élő, cselekvő, személyes, akarati lény; úr, király, bíró és atya. A misztikus hangtalan és mély benső békében éli át az istenség közelségét. A profetikus élmény az Isten élő jelenlétéről mindenütt, még az alvilágban is (Zsolt. 138, 7) és mindenkor tudomást szerez az Isten működésének meglátása, megtapasztalása útján.

A misztikus a *történelem szemléletében* megszabadítja magát az idő és a tér objektív tényétől; amikor az istenséggel egybe-forr az ekstázisban (révület, elragadtatás, lélek röpte), megszűnik számára idő és tér, minden kapcsolat a világgal. A profetizmusban a történelem és a természet eseményei az isteni akarat megnyilatkozásai mind az egyes ember, mind az egész nép, vagy pedig az emberiség számára. Isten történelmi tények útján nyilatkoztatja ki akaratát és mutatja meg az üdvösség útját.

A *bűntől* és a vágyaktól való megszabadulás¹ módja a

¹ Az orfikusok elnevezése *κάθαρσις*, tisztulás, újplatonikusoké, keresztény misztikáé *ἀπλωσις*, simplificatio, leegyszerűsödés, Eckharté Entwerden, Seuseé Entmenschen, az ember-volt levetése. Az így előidézett lelkiállapot Lao-cénél vu-vei, passzív nem-tevés, az ind misztikában upeksa, fájdalom nélküli és örömtelen egykedvűség.

misztikában hosszadalmas és fáradságos folyamat, fokról-fokra hágó lassú felfelétörés szédítő magasságok felé. A világtól, a testtől, az érzéki természettől elszakítja magát a misztikus, hogy az egyedül igazi Lét részese lehessen. A végesség ruhájának levetése nehéz, küzdelmes. A különböző misztikákban más és más fokozatok vannak megállapítva az üdvösség ösvényén való felfeléhaladásra. (Az újplatonikus és a keresztény misztikában *via purgativa*, *illuminativa* és *unitivá*.) A profetizmusban végtelenül egyszerű az Istennel való közösség helyreállítása. Önelítés, szakítás a múlttal, bizalommal teljes gyermeki visszafordulás az Istenhez: «Fölkelek és atyámhoz megyek» (Luk. 15, 18).

A misztika *etikája* negatív jellegű. Az aszkézis, a lélek megtisztítása (*καθήρεσις*) csak távoli előkészület az istenséggel való egyesülésre. A közelebbi előkészület az ima, az elmélkedés és az elmerülés. A profetizmusban viszont az erkölcsi cselekvés nem előkészület, hanem «az Atya akaratának teljesítése» maga már megszerzi az Istennel való közösséget. Vallás és erkölcs itt szorosan egybetartozik. A misztika etikája azért negatív irányú, mert csak *elhárítani* akarja az akadályt az üdvösség útjából a *természetes* érzelmi élet megkötése, kioltása által. Ezzel szemben a profetizmus etikája pozitív; Istentől akart eszmények megvalósítására törekszik, amelyek önmagukban is értékesek, nemcsak a vallási célra való tekintettel.

A misztika *individualista és aszociális*. Menekülés az emberektől a magányba, egyedüllét, elszigeteltség az előfeltétele a misztikus élménynek. A misztika, mint a görög misztériumválásból kölcsönvett neve is mutatja (*μυστήριον* — elzárni t. i. az ajkat, hogy a *μυστήριον*, vagyis a titkos tan avatatlanként fülébe ne jusson), ezoterikus vallásforma, csak kevés kiválasztott embernek van szánva, akik a tömeg zajos országútjától távol csendes ösvényen zarándokolnak az istenség felé. A próféta (*προφήτης* = más helyett beszélő, héberül nabi = beszélő) viszont szociális; a közért tevékenykedik. Minden embert az Istenhez akar vezetni. Hivatástudatát állandóan tüzes és törhetetlen buzgóság serkenti. Mindenkinek mindenévé akar lenni (Kor. I. 9. 22). A profetizmus társadalomalkotó erő.

A világ és a kultúra iránt a következetes misztika közömbös, sőt ellenséges érzületű. Kerüli az érintkezést az anyaggal és a világgal. A nagy misztikusok világmegvetést hirdetnek. A profetizmusból viszont hiányzik az elvi kultúraellenesség. Sajátja a kifejezett vagy hallgatólagos pozitív kultúraértékelés, a vallási és a kulturális célok összehangolása. Cselekvő életirá-

nyát egyes jelmondatok jól szemléltetik: «Ora et labora»; «ut in omnibus glorificetur dominus» (Szent Benedek).

A misztikus élmény az egész lelkivilág egyszerűsítésére és *egységesítésére* törekszik a tárgyi világ kikapcsolása és az érzelmi élet megkötése által. Az ellentétek feszültsége, a sokszerűség, mindenfajta kételvűség megszűnik a misztikus élményben. Elmosódnak a határvonalak az istenség és az ember között, eltűnik a különbség istenség és világ, jelen és jövő, evilág és túlvilág között. Megszűnnek a lét- és értékkülönbségek. A jó és a rossz ellentéte az eksztatikus számára közömbös. Ezzel szemben a profetizmust áthatja az *ellentétek* kettőssége és drámai *feszültsége*. Isten és ember között mindig megmarad az elválasztó távolság. Félelem és remény, aggodás és bizalom, kétség és hit küzd egymással. Isten és ellenlábasa, jó és rossz, kegyelem és bűn, üdvösség és kárhozat, élet és halál, mennyország és pokol ellentétes fogalompárokban nyilvánul meg a profetizmus feszültségektől lüktető, mozgalmas, eleven világa a misztikus élmény egyhangúságával szemben.

A misztika és a profetizmus alapfelfogása között tehát mélyrehatóak a különbségek. Ennek ellenére ez a két vallástípus a vallások történetében tisztán *nem mindig választható el egymástól*, ily éles vonalakkal nem mindig lehet köztük a határt megvonni. A valóságban gyakran kereszteződnek, összeolvadnak. A profetizmusban fel-fel bukkannak misztikus elemek. A misztikából viszont nem hiányoznak teljesen a profetizmus jelenségei. Különösen a keresztény misztika erősen profetikus jellegű. Rá nem is illik teljesen a misztikának Heilertől származó, itt közölt általános jellemzése. Erről még alább lesz majd szó.

Faji alapon történik-e a misztikus és profetikus vallástípus megkülönböztetése?

Ha a vallás a faj szükségszerű függvénye volna, akkor a két annyira ellentétes vallástípust is faji adottságoktól meghatározott jelenségnek kellene tekintenünk. Ez Hauer felfogásának értelmében annyit jelentene, hogy a *személyes* isteneszmét hirdető profetizmus a szemita vallásoknak, a *személytelen panteista* isteneszmét valló misztika pedig az indogermán vallásoknak különlegessége volna.

Mielőtt a misztika és a profetizmus faji vonatkozásainak *részletezésére* rátérnénk, szükséges azt tudnunk, hogy *általános-ságban* mint vélekedik maga Söderblom és Heiler tipológiájuk

és a faj kapcsolatáról. Ennek megtudása azért is indokolt, mert — amint tüstént látni fogjuk — Hauer tipológiája külső látszatra erősen emlékeztet Söderbloméra.

Söderblom könyveiben a következő kijelentések találhatók: «Mint jelentős tényt kell meglátnunk, hogy az árja szellem mindkét világtörténelmi vallási mozgalma a végtelenségvágyat és a személytelen istenségbe való elmerülés gondolatát érlelte meg... A két misztikus világvallás árja talajon nőtt nagyra és árja talajon virágozik, az egyik a hinduizmusban és a buddhizmusban, a másik a keresztény és az iszlám, vagyis az árja perzsáktól leggazdagabban kifejlesztett misztikában».¹ «fAz árják minden istenséget úgy fogtak fel, mint az egy, mindent átfogó és végtelen istenség különböző elnevezését. Az árjaknak ez a panteista isteneszméje a profetikus monoteizmus számára idegen volt.»² «Mondhatnók, hogy az árják végtelenség-érzése a mindent átható személytelen Való képzetében, a szemiták vallási iránya pedig az akarati jellegű Istenben kereste és találta meg kifejeződését.»³

Ezek a kijelentések azt a látszatot keltik, mintha Söderblom is hajlanék arra, hogy a misztikát és a profetizmust az indogermánok, illetve a szemiták kizárólagos sajátosságának tekintse. Ez azonban csak látszat. Söderblom maga kifejti álláspontját tipológiája és a faj viszonyának kérdésében: «Nem fogok annak a kísértésnek engedni, hogy fejtegetésem a fajlélektanba lyukadjon ki. Ily rövid szólammal nem lehet jellemezni a bonyolult vallástörténelmi jelenségeket. És én nem hiszek a fajban és vérben, hanem a számtalan tényezőn alapuló történelemben és kultúrában. A történelem maga gondoskodott arról, hogy problémáit ne egyszerűsítsük le faji különbségekre. Nem szükséges rámutatnom arra, hogy... a személytelen panteizmusnak, az Én és Te között álló határvonal elmosódásának nemcsak az árják közt, hanem Kínában is . . ., valamint a nem-árja iszlámban is vannak követői. A nemcsak nyelvileg, hanem véleményem szerint etnográfiaiban is rokon árja népcsaládból nemcsak a két misztikus világvallás sarjadt ki, hanem az egyik profetikus vallás is.»⁴

¹ N. Söderblom: *Das Werden des Gottesglaubens*. Leipzig, 1926. 6. kiadás. 284.

² Tiele—Söderblom: *Kompendium der Religionsgeschichte*. Berlin, 1931. 6. kiadás. 93, v. ö. 136—37.

³ N. Söderblom: *Das Werden des Gottesglaubens*. Leipzig, 1926. 6. kiadás. 285.

⁴ N. Söderblom: *Das Werden des Gottesglaubens*. Leipzig, 1926. 6. kiadás. 285.

Heiler hasonlóképpen elutasítja a misztika és a profetizmus faji alapon történő értelmezésének lehetőségét: «Több okból megdől az a felfogás, hogy az izraelita . . . profetizmus az Isten és az ember közt levő távolságról szóló tanításával egyetemben szemita sajátság, az immanens istenmisztika pedig árja különlegesség. Egyrészt az izraelita vallással sokban rokon a perzsáárja zarathustrizmus, másrészt a zsidó vallásosság története Philontól kezdve a platonikus misztika nagymérvű behatásáról tanúskodik, végül pedig a zsidóság ősi vallásában is vannak már misztikus elemek.»¹ A misztika és a profetizmus nem «testifaji, hanem szellemi-történelmi meghatározottságú».²

Söderblom és Heiler összefoglaló ítélete a vallástörténet két főirányának faji vonatkozásáról elégséges cáfolat Hauer elméletére. Nem is volna szükség, hogy a vallás és a faj kérdését tovább kutassuk. Azonban Hauernek a kereszténység és a «német hit» ellentétéről vallott felfogása elkerülhetlenné teszi, hogy a személyes és a személytelen isteneszme történetét végigkísérjük egészen napjainkig.

Profetizmus a három valláskörben.

A profetizmus nemcsak szemita területen (zsidóság, kereszténység, iszlám) tűnt fel, hanem az indogermán Iránban is. Söderblom és Heiler joggal számítja bele Irán vallását a profetikus típusba. A zarathustrizmus és főképpen a zsidó vallás hasonlóságai érdemelnek figyelmet.

Mindkét vallás kezdetén ott áll egy kimagasló személy, egy *proféta*, aki előzményekből intézményes vallást szervez. Zarathustra a magasabbrendű vallási élet csodálatraméltó virágzását hívta életre népe lelkében.³ A Gathákból nehezen lefordítható szövegük ellenére is elővillan Zarathustra egyéniségének nagysága. Mint tüzeslelkű, elszánt akarattal küzdő férfiú lép elénk, aki csak egyet akar: Ahura Mazdának győzelmében a jó győzelmét a Gonosz ellen, a devák és társaik ellen. Mózesnek a Pentateuchusban megrajzolt jellemképe Izrael prófétái⁴ között mint legnagyobbat mutatja be nekünk. Buzgósága Jahvéért (Móz. II. 32, 19—26; Móz. IV. 25, 5), kitartása

¹ Eine heilige Kirche c. folyóirat. 1934. 18—19.

² Eine heilige Kirche c. folyóirat. 1935. 160. — V. ö. F. Heiler: Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen. München, 1919.

³ A. Anwander: Das Prinzip des Gegensatzes in den Religionen. Würzburg, 1937. 53.

⁴ P. Volz: Prophetengestalten des Altén Testaments. Suttgart, 1938.

és szilárdsága a nép állhatatlansága idején, nyugodtsága és Isten iránt érzett mélységes bizodalma a külső és belső veszélyekben, az isteni küldetés tudatából merített győzhetetlen elszántsága, alázatossága (Móz. IV. 12, 3), mindezek a vonások erős egyéniségű (Móz. V. 34, 7) és kivételes nagyságú férfiúról tanúskodnak.

Mint Mózes (és a többi próféták), éppúgy Zarathustra sem ismer semmiféle *megalkuvást* más istenekkel és kultuszokkal.

Egyik vallásban sincs élet- és *világtagadás*. Zarathustra a gyakorlati életre kiható tevékeny vallást hirdet. A zsidó vallás sem fordul el a világtól. Mindkét vallás az élet szeretetét, a természetes létrend iránt érzett derűlátó és megingathatatlan bizalmat sugározza ki magából. Istentől akart célok és eszmények megvalósítására törekszenek.

Ahura Mazda és Jahve *nem a személytelen* mozdulatlan Ős-Egy, hanem ítélő, jutalmazó és büntető *személyes*, de mégsem emberszabású Isten, a világ teremtője és fenntartója. En-te viszony köti össze mindenegyves földi halandóval. Az Isten és az ember közt lévő távolságnak tudata megvolt állandóan mindkét vallásban.

Az iráni és a zsidó vallás egyaránt kimondottan *etikai jellegű*. Ennek az alapjellegnek mozzanatai: a vallás és az erkölcs szoros kapcsolata, a jó és a rossz ellentétének tudata, az Isten akaratának az erkölcsi parancsok megtartásában álló teljesítése.

Mindkét vallás *eschatologikus* irányzatú. A bűnnel és szenvedéssel teli föld sorsa rettenetes végpusztulásban érlelődik meg. Új világ keletkezik. Ez az emberiség üdvét hozza meg. Azontúl már a gonosznak nem lesz többé uralma. «Jahve napja» az ítélet napja Jahve ellenségeinek — legyenek azok zsidók vagy pogányok — (Ámosz 5, 18 skk.), de egyben Izrael és a népek (Ámosz 9, 12; Iz. 2, 2—4) üdvösségének napja is. A frasokereti, «a világ beteljesedése» ugyanezt a gondolatot fejezi ki a világot megítélő isteni akarat végső győzedelmének megfestésével.

Mindezekből a hasonlóságokból kiviláglik, hogy Heilernek a profetikus vallástípusról adott jellemzése ráillik az iráni vallásra is. J. Witte kimutatta¹ a némethitűekkel szemben, hogy a tisztára árja *iráni vallásban* éppen azok a vonások is megvannak, amelyeket ők (így Hauer is: D. G. 249—250) *szemita jellegzetességeknek* tekintenek és elutasítanak. Megtalálható tehát az iráni vallásban az ítélő, teremtő, személyes Isten, a sátán, a bűnbeesés (Jast 19, 34), a bűnös emberiséget elpusztító áradat

¹ Witte: i. m. 31.

(Vendidat 2, 22), a bűnért szükségszerűen kijáró bűnhődés (Vendidat 14), Isten igazságosságának eszméje, a már Zarathustra Gatháiban határozottan kifejezett jutalom gondolata, az ítélet, a gonoszok örök gyötrelme és a jók személyes örökös boldogsága Ahura Mazda országában, végül pedig a megváltó (Szaosiant) várása (Jaszna 43, 3).

Természetesen ezek csak hasonló vonások, amelyek nem jelentik még az iráni és zsidó vallás *lényegi megegyezését*. Izrael élő Istene más, mint Ahura Mazda elvont alakja. Azonkívül a bibliai és az iráni monoteizmus sem azonos. Ahura Mazda megosztja hatalmát több alistennel. Így azután a perzsa vallás nem kerülhette el a sokistenhitben való ellaposodást. Az alisteneken kívül egyrejőbben hatalomhoz jutottak még a különböző védőszellemek, a jazaták és fravásik is, ami azután Ahura Mazda egyeduralmát végleg megrendítette. A természet-kultusz (föld, víz, tűz, fák, növények, haoma tisztelete) a perzsa vallás minden korszakában fenntartotta magát. Azonkívül a mazdaizmus idők folyamán mindinkább nemzeti jelleget öltött és ezáltal elsatnyult. Vele szemben Jahve vallása a kereszténységben világvallássá lett.

A profetikus vallástípus azonban nemcsak a szemita és az indogermán népek közt fordul elő, hanem megtalálható Távol-Keleten is. Japánban a *nicsiren-buddhizmus*¹ besorozható a profetikus vallástípusba.

A japán buddhizmus különböző szektái szöges ellentétben állnak az eredeti buddhizmussal. Buddha szerint a szamszarától való megváltás a nemes nyolcas ösvény (helyes hit, helyes gonf dolkodás stb.), vagyis az önmegváltás útján lehetséges. Az ú. n. japán paradicsom-szekták amida-buddhizmusa viszont az embernek saját munkájával megszerezhető önmegváltásával ellentétben azt hirdeti, hogy kizárólag a megváltó buddha Amida kegyelme, könyörülete adja meg a megváltást. Az ember Amida iránt érzett hite, bizodalma és hálája kifejezésekképpen csak ismételgesse napközben: Namu Amida Butszu! — «Udv, tisztelet, imádás Amida-Buddhának!»

A *nicsiren-buddhizmus* a legnagyobb és ma is virágzó japán buddhista szekták egyike. Megalapítója *Nicsiren* (1222—1282) vándorszónok. Eredeti és önálló egyéniség Japán történelmében.² Félelmet és megalkuvást nem ismerő fellépése egészen új

¹ M. Anesaki: Nichiren, the Buddhist prophet. Cambridge, 1916. — K. Franké: Nichirens Charakter. München, 1927.

² Tiele—Söderblom: Kompendium der Religionsgeschichte. Berlin, 1931. 6. kiadás. 201.

jelenség, ami előtte ismeretlen volt a mások vallási nézete iránt türelmes és energiátlanul engedékeny buddhizmus történelmében. Utcákon és utak mentén mondott prédikációibari szembe fordult az Amida-fohással. Kemény szavakkal ostorozta kora sok bűnét, baját, aminek oka szerinte az, hogy az emberek elfogadják a szekták téves tanításait. Itt az idő, hogy minden ember megtérjen, különben a közeli pusztulás és a pokol lesz sorsuk.

Nicsiren Istene tevékeny ítélő Isten. Akaratát prófétája és a történelem eseményei által nyilvánítja ki. Nicsiren megjósolta a mongolok 1274. és 1281. évi betörését, ami tekintélyét szerfölött megnövelte.

Nicsiren nem tanítja, hogy az élet szenvedés, melyből a megszabadulás a természetes létrendtől való elfordulással szerezhető meg. Prédikációi eschatologikus jellegűek. Szüntelenül ismétli: a világ pusztulása és a végítélet közel van. Méltán mondja róla Söderblom: «Volt valami eschatologikus komolyság és profetikus hangulat prédikációjában».¹

Az indogermánok misztikája.

Az *Upanisadok brahman-afman misztikáján* kívül² még mint valódi indogermán misztikát ismertük meg az *orfizmust* is, amelynek folytatása Pythagoras és Plátón misztikája. A görög vallás legkiválóbb ismerőinek ítélete alapján Hauerrel³ szemben megállapítottuk,⁴ hogy az orfizmus nem görög eredetű, hanem lényeges részeiben az ind misztikából származik.

Hauer az *újplatonizmust* is «a görög szellem legérettebb gyümölcsének» tekinti, annak ellenére, hogy «sok idegen elem vegyült bele» (D. G. 27). Az új platonizmus valóban panteista-misztikus istenezsmét hirdetett, azonban sem eszméinek eredetében, sem képviselőiben nem szorítkozott csupán indogermán területre. Keletkezésének helye Alexandria, a Kelet és Nyugat minden szellemi és anyagi kincsét összehordó és *összeolvasztó*

¹ Tiele—Söderblom: Kompendium der Religionsgeschichte. Berlin, 1931. 6. kiadás. 201.

² Az ősi buddhizmusra és hinduizmusra nem térünk itt ki, mert belső különbség nem választja el ezt a két vallásformát az óind misztikától. V. ö. F. Heiler: Die buddhistische Versenkung. München, 1922. 2. kiadás.

³ J. W. Hauer: Religion und Rasse, Archiv für Religionswissenschaft c. folyóirat. 1937 (34. k.), 93. — J. W. Hauer: Glaube und Blut. 1938. 165.

⁴ 257—258. és 334—336. lap.

hellenizmus népes világvárosa, nagyforgalmú kereskedelmi gócpont. Szellemi és gazdasági jelentősége minden faj képviselőit magához vonzotta. A zsidók is nagyszámban éltek itt már századok óta. Ebben a kevertlakosságú világvárosban (Rónia után az ókor legnépesebb városa) megalapítójának (alapítási év 332—331. Kr. e.), Nagy Sándornak szándéka szerint összekeveredett a keleti és a görög szellem minden értéke. Ilyen irányban működött itt Alexandriában már háromszáz évvel az újplatonizmus előtt a zsidó *Philon* (kb. Kr. e. 30—Kr. u. 40), aki a görög bölcsélet és a zsidó vallás összeegyeztetésén fáradozott.

Az új platonizmus¹ megalapítója *Ammonios Sakkas* (f. 242 Kr. u.). Faji hovatarozásáról közelebbit nem tudunk. Az újplatonizmus igazi megalkotója *Plotinos*² (203—269 Kr. u.). *Felső-Egyiptom* Lykopolis városában született, ezért az is feltehető, hogy valószínűleg nem volt görög, bár fajiságáról biztosat szintén nem tudunk. Életének 28. évében a bölcsélet tanulmányozásával kezdett foglalkozni. Tizenegy évig hallgatta Alexandria híres tanítóit, így Ammonios Sakkast is. Harminckilenc éves volt, amikor Gordianus császárnak a perzsák ellen indított seregéhez csatlakozott (242), hogy az indek és az irániak bölcséletét a helyszínen, a forrásnál tanulmányozhassa. A hadjárat azonban nem sikerült, Plotinosnak is futással kellett életét megmentenie. Visszatérte után Rómában telepedett le (244), ahol előkelő tanítványai és barátai körében nagy tekintélynek és tiszteletnek örvendett tudása és aszkétikus életmódja miatt.

Plotinos bölcsesetei sokáig lényegében eredeti alkotásnak tekintették, az újabb kutatás azonban kiderítette, hogy korábbi eszmeáramlatoktól függ, mindenekelőtt az újpythagoreizmustól (Kr. e. 1. század), a középső platonizmustól és a középső Stoától. Ennek az utóbbinak egyik legnagyobbhatású gondolkozója az apameai (Szíria) *Poseidonios*» (135—51. Kr. e.). Ct is az újplatonizmus atyjának szokás hívni, mint a szintén Apameából származó (szír) újpythagoreus *Numenios*» (2. század Kr. u.; Alexandriában működött). Poseidonios, Philon és Numenios a test és a lélek éles dualizmusát hirdette. A testből származik minden rossz és szenvedély. A szellem ellenben jó és minden

¹ Magyaryné Techert Margit: A hellén újplatonizmus története. Budapest, 1034.

² O. Söhngen: Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung. Leipzig, 1923.

³ W. Theiler: Die Vorbereitung des Neuplatonismus. 1930.

⁴ K. S. Guthrie: Numenios of Apamea, the father of New-Platonism. London, 1917.

jónak forrása. Ebben a tanításban az orfizmusra ismerünk: az isteni eredetű lelket a testi kapcsolatból eredő fertőzéstől meg kell tisztítani. A régi orfikusoknak ezt a gondolatcsoportot kifejezd-szó játékát: *σῶμα-σῆμα* (a test a lélek sötét sírja, gyötrelmes börtöne, rettenetes bilincse) Platón elsajátította (Cratyl. 400 C). Majd ez a gondolatcsoport az újplatonizmus útkészítőin és az újplatonizmuson keresztül eljutott a keresztény misztika irodalmába is.¹

Pindarps és Platón az orfizmus lélek- és megváltásának hódolt. Pesszimista-dualista élet- és világszemléletük az orfizmusból származott. Platón tudatos és merev ellentétben állott népe életigenlő és evilági gondolkodásával. Ezért, mint általában a misztika, Platón misztikája is «idegen csepp a görög vérben».² *Az orfizmusból sarjadt világfelfogás járta át a késő-antik bölcséleti iskolákat és rajtuk keresztül az új platonizmusba torkollott bele,* amely a Stoának a szenvedélyekről és az érzelmekről vallott pesszimista nézetét is örökölte. «Plotinos vallásossága valóban igaz és mély, de legkevésbé sem görög» — mondja Nestlé. «Plotinosban a keleti dualizmus diadalmaskodik a görög érzésen és gondolkodáson.» Ennek oka pedig «a Keletről benyomult orfizmus»³

Az új platonizmusban az orfizmus hatása azért is érthető, mert a pythagóreus bölcséletnek Kr. e. a 4. században történt lehanyagolása után a pythagoreizmus orfikus kultusza főképpen Alexandriában továbbélt.

Plotinos halála után az újplatonizmus második és harmadik nemzedékének vezéregyéniségei *Porphyrios* (232—300) és az erősen misztikus vénájú *Jamblychos* (f 330) szírek voltak, így magyarázható meg, hogy az újplatonikus világnézet és misztika miért hatott olyannyira később is nem-indogermán származásúkörekre.

Nyilvánvaló tehát, hogy az *újplatonizmus eredetében és kiterjedésében nemzetközi volt.* Megalapítója az egyiptomi (görög?) hellenista Ammonios Sakkas és Plotinos. Útkészítői közé tartozik az orfikus hatás alatt álló görög Platón, a két szír: Poseido-

¹ Heiler: i. m. 251.

² Eh Rohde: Die Religion der Griechen. 1894. (Kleine Schriften c. művében. 2. kötet. 1901.), Tübingen, 338.

³ W. Nestlé: Griechische Religiosität von Homer bis Proklos. 1930. 1. kötet. 82 skk., 90 skk.; 1933. 2. k., 41 skk., 121 skk., 159 skk., 163 skk. y 166 skk.; 1934. 3. k. 158 skk. — Szabó Árpád: Indische Elemente im plotinischen Neuplatonismus, Scholastik (XIII.). 1938 87—96.

nios és Numenius, a zsidó Philon. Legfőbb szövivője ismét két szír: Porphyrios és Jamblychos. Későbbi neves eszmetársai közé tartozik bizonyos keretek között az afrikai Szent Ágoston, az arab Alfarabi († 950), a zsidó Ibn Gebirol (vagy a skolaszitikusok elnevezésével Avicebron, 1020—1050/70) — és a német Eckhart Mester. Tehát különböző fajokból származó egyének eszméi fonódtak egybe az új platonizmusban, mely a századok folyamán a legkülönbélebb fajokra sugárzott ki. Ezért lehetetlenség az új platonizmust a «görög szellem legérettebb gyümölcösként az indogermánok javára kisajátítani.

A keresztény misztika.

Története és faji viszonyai.

A misztika végigkíséri¹ a kereszténység egész történetét, Szent Páltól és Szent János² evangéliumától kezdve Lisieuxi Szent Teréziáig, tehát egészen napjainkig. Már a vértanúknak, a sivatag anachorétáinak, az egyházatyáknak (Nisszai Szent Gergely, Nagy Szent Gergely) kora gyengéd, mély misztikus istenközelségről tanúskodik. A 4. századtól kezdve főképpen a keleti szerzetesség ápolja buzgón a vallási életnek ezt a szép, bensőséges megnyilatkozását. Szent Ágoston (354—430), majd a Dionysius Areopagitának tulajdonított, de valójában csak az

¹ *A keresztény misztika történetével foglalkozó irodalom:* R. Ottó: West-östliche Mystik. Gotha, 1926. — M. Grabmann: Geschichte der katholischen Theologie. 1933. 4. fejezet a középkor misztikájáról. — F. Cayré: La contemplation. Paris, 1927. — E. Buonaiuti: Il misticismo medioevale. Piherolo, 1928. — J. Stoffels: Die mystische Theologie Makarius des Ág. und die ältesten Ansätze der christlichen Mystik. 1908. — J. Schuck: Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux. Würzburg, 1922. — J. Lenz: Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen. Würzburg, 1923. — A. Back: Das mystische Gotteserlebnis der Gottesnahe bei der heiligen Theresia von Jesus. Würzburg, 1930. — A. Hámel—Stier: Das Seelenleben der heiligen Johanna Franziska von Chantal. Würzburg, 1937. — Dr. Vértési Frigyes: A főbb misztikus rendszerek lélektana. Budapest, 1933. (Nagy Szent Teréziáról 18—85.) — Fr. Wessely: Johannes vom Kreuz, der Lehrer des vollkommenen Lebens. Wien, 1938. — A. Lieske: Die Theologie der Logosmystik bei Origenes. Münster, 1938. — A. Lieske: Zur Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa, Scholastik (XIV). 1940. 485—515. — Ivánka Endre: Nyssai Szent Gergely mint a keresztény misztika úttörője. Theologia, 1935. (II.), 239—246.

² H. Hanse: «Gott haben» in der Antike und im frühen Christentum. Berlin, 1939.

5. század végéről származott iratok szerzője az új platonizmus misztikájának gondolatkincsét és szóköntösét közvetíti a keresztény misztikához. Azonban az újplatonizmus hatása meglátszik már az egyiptomi Makariusnak (született Felső-Egyiptomban 300 körül, meghalt 390-ben), a sivatagi anachoréták apátjának homiliáin is. Misztikája az újplatonizmus, a Stoa és az alexandriai teológia hatása ellenére is sajátosan keresztény jellegű és hű kifejezője az istenkereső anachoréták jámborságának, szemlélődő imaéletének.¹

A középkori misztika tulajdonképpeni megalapítása Clairvauxi Szent Bernát (1091—1153) nevéhez fűződik. A 12—14. században a misztika nagyarányú kibontakozása található Itáliában, Németországban, Angliában, Franciaországban, Hollandiában és más országokban is. A misztikus élet legszebb virágai főképpen a bencés, cisztercita, ferences, domonkos és kartauzi rend, valamint a női szerzetesrendek kolostoraiban nyílnak. A hitszakadás után Franciaország, de méginkább Spanyolország területén Nagy Szent Teréziában (1515—1582) és Keresztes Szent Jánosban (1542—1591) a misztika csodálatos megújuláshoz és fejlődéshez jut el.

Míg az ókeresztény és középkori misztika teológiai irányának megfelelően újplatonikus és skolasztikus szóhasználattal élt, addig a spanyol, majd a francia misztika a pszichologikus irány ápolásával új szókinccset teremtett.

Ez a rövid történeti összefoglalás mutatja, hogy a *keresztény misztika nem korlátozódott indogermán területre*. Faji szempontból megtalálhatjuk a keresztény misztikusok között az egyiptomi, szír és kisázsiai szerzetesektől kezdve egészen napjaink misztikus szentjeiig a főbb európai fajoknak (elűázsiái, orientális, dinári, földközi, alpesi, északi faj) képviselőit.

Keresztény és nem-keresztény misztika.

A keresztény misztika² csak mint hasonló vallástörténeti jelenség sorolható fel a nem-keresztény misztikákkal együtt, tőlük azonban mint önálló élménycsoport *lényegesen különbözik*

¹ J. Stoffels: Die mystische Theologie des Makarius. 1908. — R. Reitzenstein: *História monachorum et História Lausiaca*. Leipzig, 1916.

² *Nem katolikus szerzők*: E. Underhill: *Mystik*. München. 1928. — E. Lehmann: *Mystik im Heidentum und Christentum*. Leipzig, 1918.— A. Merx: *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*. Heidelberg, 1893. — F. v. Hügel: *The mystical element of religion*. London, 1908. — G. Mehlis: *Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen*. München, 1927. — F. Heiler: *Das Gebét*. München, 1923.

mindenekelőtt *természetfölötti* jellegében. A keresztény misztika meghatározása: a kinyilatkoztatás Istenének tapasztalatszerű és látásjellegű közvetlen megismerése és ezzel a megismeréssel arányos szeretése (közvetlen egyesülésben).¹ Ez a meghatározás csak bővebb kifejtése a régi rövidebb meghatározásnak: *cognitio Dei* experimentális, az Isten tapasztalati megismerése, vagyis istenátélés. Dogmatikai alapja a megszentelő kegyelem, a három isteni erény, a Szentlélek adományai (főképpen a bölcsesség), a Szentháromság bennlakása a lélekben. A keresztény misztika tehát a pogány misztikával ellentétben nem az embernek önerejéből elérhető állapot, hanem a kegyelem műve, a megszentelő kegyelemből ered.

Természetfölötti jellegén kívül még más vonásokban is különbözik a nem-keresztény misztikától. Ezért Heiler típusrajza csak részben állítható róla.²

A keresztény misztika elvileg *nem világ- és élettágadó*. A nem-keresztény misztikában az érzelmi élet elfojtása, a világtól való elfordulás csak az istenközösségnek elérésére szolgáló *technikák* a keresztény misztikában viszont *etika*. A keresztény misztikus csak oly mértékben és csak akkor fordul el a világtól, ha az megakadályozója az istenközösségnek, vagy ha az egyébként is bűnös és az érzékiség forrása. Kitűnő példa erre Asszisi Szent Ferenc, a Poverello. Egyrészt Ura és Mestere szegény és alázatos életének utánzására törekedett és sanyargatta testét, a

5. kiadás. — J. H. Leuba: *Psychology of religious Mysticism*. London, 1925. — *Katolikus szerzők*: J. Zahn: *Einführung in die christliche Mystik*. Paderborn, 1908. — E. Krebs: *Grundfragen der kirchlichen Mystik*. Freiburg, i. Br. 1921. — M. Grabmann: *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*. München, 1922. — A. Pulain: *Des grâces d'oraison*. Paris, 1922. 10. kiadás. — U. a. németül, *Die Füllé der Gnaden*. 2 kötet. 1910. — Új szab ad fordítású kiadása G. Richtstätter: *Handbuch der Mystik*. 1925. 2. és 3. kiadás. — R. Garrigou—Lagrange: *Perfection chrétienne et contemplation*. St-Maximin, 1927. 6. kiadás. — U. a. németül, *Mystik und christliche Vollendung*. 1927. — Th. de Vallgornera: *Mystica theologia s. Thomae*. 1911. 2 kötet. — Josephus a Spiritu s.: *Cursus theologiae mystico-scholasticae*. 1925. 2 kötet. — A. Gardeil: *La structure de Tâme et Pexpérience mystique*. 1927. 2 kötet. — Th. Grai: *De subiecto psych. gratiae et virtutum*. 1934.1. kötet. — A. Mager: *Mystik als Lehre u. Lében*. Innsbruck, 1934. — A. Stolz: *Theologie der Mystik*. 1936. — K. Wild: *Auf den Höhenwegen der christlichen Mystik*. 1935. — J. Maréchal: *Études sur la Psychologie des Mystiques*. Paris, 1937. 2 kötet.

¹ Schütz Antal: *Dogmatika*. Budapest, 1937.2. kiadás. 2. kötet, 206.

² Kühár Flóris: *Bevezetés a vallás lélektanába*. Budapest, 1926. 114—118.

«szamártestvért». Másrészt viszont a teremtmények szemléletéből, a természet csodás szépségéből az Alkotó mindenhatóságának, bölcsességének, jóságának imádásához jutott el. Nap-himnuszja ennek a gyermeki-vidám istenszeretetnek és lelkes hálnak örökszép kifejezése. Életrajza szerint «nem szűnt meg az elemekben és a teremtményekben a mindenség Teremtőjét és Kormányzóját dicsőíteni és magasztalni».¹ Többek között² Szent Ágoston misztikája (Vallomások IX. 10) szintén ismeri a természet szépségének szemléletéből kiinduló misztikus istenközelséget és egyesülést.

Heiler szerint a misztikus élmény értékszempléletében elmosódik, eltűnik *a különbség a jó és rossz között*. Ez teljesen távol áll a keresztény misztikusoktól. Hiszen rendszerint az Egyház erényekben tündöklő szentjei ők (és fordítva: a szentek rendszerint misztikusok is).

Önmegtagadásuk, erényeik, szigorú életmódjuk erőforrás másoknak. Példájukból kimondhatatlanul sok *érték* származik a *társadalomra*. Az életszentség eszménye, az önként vállalt önlegyőzés szigorúsága lelki magasságokra feljutott jellemről tesz tanúságot, ami felbecsülhetetlen érték a hétköznapok küzdelmét vívó emberre, a társadalom javára. Viszont az életszentség kemény eszményének ellentéte: az önzésről tanúskodó kényelemszeretet, élvezetvágy, elpuhultság, fényűzés, pazarlás, a fékétvesztett ösztönök gátlásmentes kieléése csak romlást hozhat a közre. Ezért a misztikusok látszólagos passzivitása felbecsülhetetlen kincs és legkevésbé sem *negatív* értékű.

A társadalmi szükségletektől, a *közjó* munkálásától elszigetelődő szemlélődés, sötétlátó világmegvetés szelleme valójában csak az ind és az iszlám misztikára jellemző. Ez a szellem távol áll a keresztény misztikától, ahol a praktikus-szociális életfelfogás, a felebaráti szeretetről szóló krisztusi parancsolat, a tevékeny önfeláldozó, *szociális érzék* és segítőkészség párhuzamosan halad a bensőséges szemlélődéssel mint ugyanannak a természetfölötti keresztény életnek két egymást egyensúlyban tartó alapmegnyilvánulása. A keresztény misztikusok nem önmagukba fordult elzárkózó különcök, akiknek nincs fülük a szegények és betegek, az árvák és elnyomottak panaszának meghaflására, hanem a gyakorlati tevékenység, a keresztény irgalom és jóság önzetlen áldozatkész megvalósítói. Krisztus követésének és az erkölcsi tökéletesedésnek eszméje bennük a

¹ Thomas a Celano: Leg. I. c. 29 p. 80.

² M. Grabmann: i. m. 52—53.

bensőséges imaélet és a tevékenység csodálatraméltó eszményi összhangját, teremti meg.¹

A külső *aktivitás* hiánya nem szükségszerű velejárója a keresztény misztikus életnek. Gondoljunk egy Clairvauxi Szent Bernát² nagyszabású egyéniségére, akiben a profetikus és misztikus típus egyesül, vagy egy Eckhartra, akinek prédikációi fáradhatatlan apostoli élet bizonyágai; nem maradt meg a misztikus istenszemlélet magányában és nyugalmában, hanem tevékenységével kiment a világba, hogy másokat is közelebb vigyen Istenhez.

Szembetűnő sajátága még a keresztény misztikának, hogy Istene nem a személytelen Ős-Egy, hanem a történelem *személyes* élő Istene.³ Hogy a szó és a tudatélmény nem egyjelentésű az újplatonikus és a keresztény misztikában, az éppen isteneszménk különbségén látszik. A szóköntös egyezhetik, azonban a benne foglalt tudatélmény lényegesen különböző tartalmi és formai szempontból. A keresztény misztikusoknak élménye Isten és a világ, Isten és a szeretet tüzében vele egybeforró lélek létkülönbségét nem szünteti meg, még ott sem, ahol az istenközösség mámoros himnuszainak vakmerő nyelve az ellenkező látszatot kelti (Keresztes Szent János, Angelus Silesius). Ahol azonban a keresztény isteneszmét a panteizmus veszélye fenyegeti, ott nem késlekedik az Egyház a határvonalat élesen meghúzni, hogy a félreértéseknek és túlzásoknak elejét vegye (Eckhart Mester, Guyon asszony).

Hova tartozik Eckhart Mester?

Eckhart misztikája⁴ a keresztény misztika tárgyalásának keretében alapos szemlélt igényel.

Eckhart 1260-ban született lovagi családból a thüringiai Hochheimben, Gotha mellett. A Domonkos-rendbe lépett, Kölnben és Párizsban tanult. 1302-ben elnyerte a magisteri fokot

¹ M. Grabmann: Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters. Augsburg, 1923. 34—41.

² E. Lehmann: Mystik im Heidentum und Christentum. Leipzig—Berlin, 1923. 3. kiadás. 73.

³ M. Grabmann: Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik. München, 1922. 7—9. v. ö. Heiler: i. m. 261. — Gustav Mensching: Zur Metaphysik des Ich. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über das personale Bewusstsein. Giessen, 1934.

⁴ H. de Hornstein: Les grands mystiques allemands du XIV^e siècle. Luzern, 1922. — F. Meerpohl: Meister Eckharts Lenre vom Seelenfünklein. Würzburg, 1926. — O. Karrer: Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart. Würzburg, 1928. — J. Berthart: Die philo-

(ezért nevezik Mesternek) a párizsi egyetemen. Már 1304-ben rendi tartományfőnök lett Szászország területén, pár évvel később pedig a cseh rendtartomány vezetésével és reformálásával is megbízták. Közben bejárta Németországot és prédikációival nagy hírnevet szerzett magának. Később (1311) ismét a párizsi egyetemen találjuk, majdpedig élete vége felé Kölnben tanított. Itt támadták meg a ferencrendiek, aminek következtében XXII. János pápa Eckhart tanításából 28 tételt elítélt 1329-ben. Eckhart elítélése csak két évre halála után történt meg. Az egyházi ítélet szövege kifejezetten elismeri Eckhartban a bona fides-t. Eckhart az ellene indított vizsgálatot alázattal fogadta: «Tévedésbe én is beleeshetek, de eretnek sohasem tudnék lenni. Ez az akarat dolga, az előbbi pedig az értelemé.»¹

A harc újból fellángolt a középkori nagy német misztikus tanítása körül a 19. század folyamán. A mai napig sem jutott nyugvópontra. Nemcsak különféle bölcseleti iskolák magyarázták bele gondolataikat, nemcsak a protestánsok tartják őt Luther előfutárjának, hanem legújabban Rosenberg és Hauer is benne látja az északi lélek vallásának első öntudatra ébredt hirdetőjét. Pedig Eckhart egész valójával az Egyház hűséges gyermeke, mint ahogy az egész német misztikának (13—14. század) katolikus jellege is nyilvánvaló és elvitathatatlan. A német misztika csak erőszakkal, történelmi valóságának *félreértésével* vagy *félremagyarázásával tekinthető* akár (Preger szerint)² a *protestantizmus* előfutárjának,³ akár a *modern egyház-*

sophische Mystik des Mittelalters. München, 1922. — W. Preger: Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Leipzig, 1874—92. 1—3 kötet. — M. Grabmann: Neuaufgefundene Questionen Meister Eckharts. München, 1927. — F. Weinhandl: Meister Eckhart im Quellpunkt seiner Lehre. Erfurt, 1926. — G. Théry: Contributions á l'histoire du procès d'Eckhart. Liguge, 1926. — Szelényi ö.: Eckehart mester élete és tanítása. Theol. Szaki. 1913. 63—110. 2. kötet. — J. Koch: Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters. 1928. — G. della Volpe: Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart. Bologna, 1930. — A. Dempf: Meister Eckhart. Leipzig, 1934. — K. Oltmanns: Meister Eckhart. Frankfurt, 1935. — H. Piesch: Meister Eckharts Ethik. Luzern, 1935. — O. Bolza: M. Eckhart als Mystiker, 1938.

¹ Daniels: Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart. Münster, 1923. 2. (a Cl. Baumker: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters c. sorozatban. 23. k., 5. füzet.)

² W. Preger: Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Leipzig, 3 kötet. 1874, 1881, 1892.

³ Denifle: Luther und Luthertum. 1904—06. 2. kiadás. 1. kötet. 150 skk., 553 skk., 580 skk. — A. Harnack: Dogmengeschichte. Tübingen, 1910. 4. kiadás. 3. kötet. 433 skk. — H. Bornkamro: Eckhart und Luther. Stuttgart, 1936.

*ellenes és egyházmentes szubjektivizmus*¹ vagy a *német hit*² századokkal ezelőtt felbukkant első képviselőjének.

Rosenberg szerint Eckhart, az északi fajú Nyugat legnagyobb apostola (Mythus, 218) lerázta a szír-afrikai-római kényszer igáját, a szabad nemes szép lélek (Mythus, 218) jogait hirdette, «személyében csiraszerűen már bent vannak későbbi nagyjaink valamennyiem) (Mythus, 259). Rosenberg a mai vérvallás alaptételét Eckharttal így fogalmaztatja meg: «Isten, akit mi tisztelünk, nem volna, ha a mi lelkünk és a mi vérünk nem volna» (Mythus, 701).

Hauer hasonlóképpen ír Eckhartról: «Alig igazta le a kereszténység a germán világot. . ., máris megkezdődött az északi faj ellenállása, legelőször öntudatlan forradalomban, amely Eckhart Mesterben csúcsosodott ki. Eckhart abban a jóhiszemű hitben élt, hogy keresztény. Sőt kész volt kereszténységének valóságát bebizonyítani pápával és zsinattal szemben. Ennek ellenére maradéktalanul legyőzte bensejében ezt az idegen vallást. Miután a hivatalos Egyház öt hét évszázaddal ezelőtt eretnekként elítélte, azért manapság minden kísérlet, mely őt kereszténynek akarja nyilvánítani, kudarcot vall Eckhart misztikájának alaptételei miatt. A kereszténység „monoteizmusa», a merevség veszélyében álló „személyes»⁴ Istenével együtt elmerül az istenség mélységében, ahogy azt Eckhart átéli, szemléli és elragadó nyelvvél ecseteli. .. Kifejezései az emberben levő isteni alapról, a lélekszikráról, a homo nobilisről büszke cáfolata az eredeti bűn következtében gyökeresen megromlott emberi természetről szóló keresztény tannak» (D. G. 27). Az Upanisadok, Platón és az újplatonizmus «tanítása az ember mivoltának istenségéről Eckhart Mesterben teljesen kibontakozott. Eckhart kétségtelenül az újplatonizmus hagyományának folyamában állt. Azonban mindaz, amit a lélek mélyéről (Seelengrund), a lélekszikráról stb. mond. . ., nem másoktól kapott tanítás, hanem saját tapasztalata, amelyhez az említett indogermán hagyomány hozzájárult mint indíték és mint megerősítés. Eckhart benső szemlélete lehatolt a lélek mélyére. Közvetlenül

¹ M. Grabmann: *Wesen und Grundlagen der kath. Mystik*. 1923. 2. kiadás.

² J. Koch: *Meister Eckhart, a Kleineidam und Kuss: Die Kirche in der Zeitenwende* c. gyűjteményes munkában. Salzburg, 1936. 2. kiadás. 190—218. — *Studien zum Mythus des XX. Jahrhunderts*. Köln, 1935. 3. kiadás. 111. rész: *Zum Eckehart-Problem*. 113—144. — A. Anwander: *Das Prinzip des Gegensatzes in den Religionen*. Würzburg, 1937. 78.

boldogító és erővel eltöltő megbizonyosodásként megtapasztalta saját ember-voltának isteni mélységét, amelyre felépítette az Upanisadok bölcseihez hasonlóan hitének egész épületét.» (D. G. 181—182).

Eckhart műveinek szövegkritikája.

Miként lehetséges az, hogy Eckhartot annyiféleképpen értelmezik és annyiféle irány vallja magáénak? Erre a kérdésre mindenekelőtt Eckhart írásainak sorsa ad felvilágosítást.

Latin művei (főműve az *Opus Tripartitum*) úgy látszik kevésbé keltettek feltűnést a középkorban, legalábbis kevés kéziratban maradtak ránk. Németnyelvű prédikációit viszont annál nagyobb buzgósággal másolták és terjesztették, éspedig jobbára női szerzetesházakban. Eckhart saját maga írta le prédikációinak egy részét; másik részét viszont hallgatói jegyezték fel a beszéd alatt vagy utána emlékezetből. Jellemző a 13. és 14. század misztikus irodalmára, hogy a kéziratok másolói legtöbbször nem tüntették fel a szónok nevét, csak a tartalmat tekintették fontosnak és így a szerző személye — Eckharttal kapcsolatban is — sok esetben kétséges.

Hegel iskolája a múlt század első felében «újra felfedezte» Eckhartot és mint «a német misztika ősatyját» ünnepelte. Pedig még ekkor csak néhány prédikációját ismerték. A bölcséleti érdeklődéstől ösztönözve *Fr. Pfeiffer* germanista 1857-ben több évtizedes szorgalmas kutatómunka eredményeképpen kiadta Eckhart 110 prédikációját, több traktatusát és 70 kisebb terjedelmű «mondását». Noha Pfeiffer derekas munkát végzett, mégis könyvében súlyos hibák is vannak, amelyek Eckhart megítélését kedvezőtlenül befolyásolták. Pfeiffer szövegének kijavítására *J. Quini* bonni germanista vállalkozott; az Eckhart-predikációk eredeti kéziratainak felülvizsgálása után több, mint kétezer szövegjavítást végzett.¹

Pfeiffer hibás szövege nemcsak Eckhart hátrányos megítélésére szolgált alapul hetven éven keresztül, hanem az újfelnémet nyelven megjelent Eckhart-kiadások is Pfeiffer szövegét követik. Ezek közül legelterjedtebb manapság Büttneré. (Először 1903—9-ben jelent meg). Büttner Pfeiffer szövegét többször félreértve hozza vagy önkényes módon kezeli. Bevezetésében pedig Eckhartot panteistának mondja és szövegét így értelmezi. Rosenberg is *Büttner* kiadását használja mint — szerinte — «legjobb munkát és mélyreható méltatására a nagy

¹ J. Quint: Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckeharts. Bonn, 1932.

német misztikusnak. Nem csoda tehát, hogy Rosenberg tévútra jut Eckhart értelmezésében.

De Eckhart latinnyelvű munkái is hasonló sorsot értek. A nyolevanes években Heinrich *Denifle* dominikánus Erfurtban és Cuesben latinnyelvű Eckhart-munkákat talált. Mivel azonban Denifle a tőle közzétett kivonatokban Eckhartot elutasítólag «beteges gondolkozónak» nevezte, Eckhart iránt a bizalom és a kutató munkakedv csökkent a következő évtizedekben. Csak most, az elmúlt években a vérvallás élharcosaitól terjesztett Eckhart-értelmezés kényszerített katolikus és protestáns teológusokat, valamint germanistákat arra, hogy bizottságba tömörülve, Eckhart már megjelent és még fel nem kutatott műveinek kritikai kiadását előkészítsék. A Deutsche Forschungsgemeinschaft lelkiismeretes forrástanulmány alapján Eckhart latin- és németnyelvű munkáit máris több kötetben megkezdte kiadni (Stuttgart, Kohlhammernél).

Az újplatonikus Eckhart.

Rosenberg és Hauer nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a nagy német misztikusban az ind bölcselet gondolatkincese kelt életre. Kétségtelen, hogy bizonyos rokonság észlelhető az Upanisadok és Eckhart misztikája között. Azonban maga Rosenberg is látja és kiemeli, hogy van köztük különbség is. Ettől eltekintve az Upanisadok nem jöhetnek szóba Eckhart közvetlen forrása-ként. Először ugyanis csak a 16. század folyamán váltak ismertté Európában gyenge latin fordításban. Az igazi érdeklődést irányukban csak a 19. század hozta meg, amikor is Schopenhauer többet olvasott beléjük, mint belőlük. Az tehát a látszat, hogy Eckhart Rosenberg és Hauer értelmezése szerint *indogermán származásának megfelelően* minden irodalmi közvetítés nélkül, *lelke mélyéről* ősrégi indogermán vallási gondolatokat, megérzéseket hozott felszínre, amelyek már kétezer évvel előtte Indiában ismeretesek voltak.

Ez a feltevés azonban a némethitűek álmokképe csupán. Pontosan ismerjük ugyanis azokat a forrásokat, amelyekből Eckhart merített. Ezen a téren pedig nem bizonytalan és igazold hatatlan gyanításokkal kell beérnünk, hanem részletekben és egyes pontokban is ellenőrizhető, hogy Eckhart milyen forrásokat használt.

Feltétlenül első helyre kell tennünk a *Szentírást*. A bibliai idézetek bősége bámulatot keltő. Azonkívül külön meg kell említeni, hogy Eckhart írásainak jórésze szentírásmagyarázat. Kedvenc könyve a zsoltárok és Szent János evangéliuma, de

nincs a bibliának olyan könyve, amelyből nem idézne. Ha ezzel szemben Rosenberg mégis azt véli, hogy Eckhart «nem hivatkozik egyházi tantételekre, sőt még a bibliára sem (mint később Luther)» (Mythus, 254), ezt csak mint Rosenberg tárgyilagoságának hiányára jellemző tény említjük fel.

A Szentírás mellett *Szent Ágoston* hatott leginkább Eckhartra. Ennek oka részben az is, hogy abban a korban minden teológusnak jól kellett ismernie a középkor elterjedt dogmatikáját: Petrus Lombardus (f kb. 1160) «Liber Sententiarum»-át. Ez viszont kilentized részben Szent Ágostonból vett szövegekből áll. Azonkívül Eckhart még Szent Ágoston számos művét külön is behatóan tanulmányozta.

A nemzetközi *új platonizmus* irányítólag hatott az egész német misztikára. Mivel Szent Ágoston is erősen hatása alatt állott, érthető az új platonizmus gondolatvilága Eckhartban; latinnyelvű műveiben az idézetek nagyobb része (tehát több, mint fele) Szent Ágoston műveiből van véve. Sok kifejezés, amelyben Rosenberg és Hauer az északi lélek megnyilatkozását látja, éppen a «szétesetlelkű», «rabszolgagondolkodású, afrikai félvér» (Mythus, 236—237) Szent Ágoston műveiből valók.

Az új platonizmusnak már ismertetett eredete, keletkezésének körülményei megmagyarázzák, hogy felújításakor a középkorban miért éppen a szírek örökébe lépő *zsidó és arab vallásbölcselelké* a vezérszerep, ők igazában az új platonizmus középkori felélesztői és terjesztői. Eckhart kifejezetten hivatkozik is ezekre a zsidó vallásbölcselelkekre.¹ Mindenekelőtt az ószövetségi szentírási részek magyarázásában, de isteneszméje kialakításában is függ az újplatonikus zsidó *Moses Maimonideslöl* (1135—1204). Ennek véleményét sokszor alkalmazza saját felfogásának igazolására és megerősítésére. Eckhart őt mint az allegorikus szentírásmagyarázat mesterét tiszteli. Hetvennél több tőle való hosszabb-rövidebb idézet mutatja, hogy Eckhartra mennyire hatott ez az újplatonikus zsidó vallásbölcselelke.

Ezek tehát Eckhart forrásai, melyeket nem úgy olvasunk bele Eckhartba, hanem ő maga is mint forrásait megnevezi. Semmi más ok, mint a pusztán történelmi valóság kényszerít bennünket arra, hogy Eckhart történelmi eredőinek tekintetében a helyzetet úgy lássuk, ahogy van.

Az eddig felsorolt források Szent Ágoston-új platonizmus-Platón irányába mutatnak. Azonban hiányos volna felsorolá-

¹J. Koch: Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters. 1928.

sunk, ha a Domonkos-rend iskolás hagyományáról megfeledkez-
nénk. Hiszen Eckhart a rend legtudósabb képviselőihez tarto-
zott a maga korában és így reá egészen magától értetődően
Aristoteles és Szent Tamás iránya nem volt hatás nélkül. Eckhart
alaposan tanulmányozta a Stagiritának és arab kommentátorá-
nak, Averroesnek (f. 1198) iratait. Szent Tamást is számos
helyen kifejezetten vagy hallgatólagosan idézi. Mégis megállapít-
ható, hogy Aristoteles-Szent Tamás hatása jóval kisebb volt,
mint az új platonizmusé.

Panteista volt-e Eckhart?

Eckhart szavai könnyen félreérthetők. Ha tehát az Egyház
annak idején huszonnyolc tételét elítélte — amint a történelem
mutatja —, helyesen cselekedett. Ugyanis újból és újból felüti
fejét a tévedés Eckhart tanításának magyarázásában a múlt
század első felétől kezdve. Panteista volt-e Eckhart? Ez a kérdés
a történelmi kutatásra (katolikus Eckhart-kutatók: Karrer,
Piesch, Dempf, J. Koch és a francia dominikánus iskola) tarto-
zik, nem pedig a vérvallás «világnézeti» megsejtésének vagy lár-
más hírverésének ügye. Rosenberg és Hauer visszavetíti a vér-
vallás világképét a középkori misztika lelki magasságokat járó
világába, amelynek igazi megértéséhez katolikusnak kell lenni.
Joggal mondja Harnack: «Az olyan misztikus, aki nem válik
katolikussá, csak dilettáns».¹ Rosenberg és Hauer katolikus-
ellenes érzelmi világa számára sohasem fog megnyílni a benső-
séges középkori misztika kincsesháza. Idem eodem cognoscitur;
ez az aristoteles-szenttamási ismeretaxioma a középkor szellem-
történetére is áll. Ezért a középkor és a valódi katolikus misztika
szellemét kell szívünkben hordanunk, hogy Eckhartot, a közép-
kori német katolicizmusnak ezt a valóban figyelmet és elismerést
érdemlő j. élességét megérthessük.

Eckhart mai kritikussai (nem csupán Rosenberg és Hauer)
szerint Eckhart azt tanította, hogy van a lélekben «valami», ami
természeténél fogva isteni, teremtetlen. Ismeretes, hogy Eckhart
maga elutasította ezt a vádat mint tanításának félreismerését.
Azonban kétségtelen, hogy Eckhart ismételtén beszélt arról,
hogy van «valami teremtetlen» a lélekben. Ezeknek a kritikuskok-
nak közös vonása, hogy Eckhart kegyelemtanát egyáltalán nem
veszik figyelembe vagy nem méltányolják kellőképpen a maga
jelentőségében. Pedig a katolikus kegyelemtan döntő fontos-

¹ A. Harnack: Dogmengeschichte. Tübingen, 1910. 4. kiadás.
3. kötet. 436.

ságú Eckhart misztikájának megértéséhez. Eckhart minduntalan visszatér a kegyelem fogalmához; még ott is feltételezetten oda kell értenünk, ahol nem említi kifejezetten prédikációjában. Aki tehát erről nem vesz tudomást, eleve lehetetlenné teszi maga számára, hogy megérthesse Eckhart misztikáját. Ez ugyanis semmi más, mint *kegyelem élménye* a maga teljes alanyi kifejtésében, eszmétörténetileg *beleágyazva a keresztény új platonizmus beszédmódjába*.¹

A keresztény újplatonizmus abban különbözik az eredeti újplatonizmustól, hogy a természet világát és az emberi lelket is teremtettnek tartja, nem pedig az Egy (iv) hasonlólényegű kiáradásának. Az emberi lélek azonban a kegyelem által részesévé válik az isteni életnek, ily módon Eckhart szerint valami teremtetlen költözik be a lélekbe, vele a legbensőbbben «eggyé» válik, de mégsem lesz a lélek része (aliquid animae). Tehát csak ennyiben tartozik Eckhart szerint bensőleg a lélekhez aliquid divinum increatum et increabile. A misztikus élmény semmi más, mint ennek a benső istenbírásnak alanyi pszichologikus megtapasztalása a kegyelemmel töltözött lélek mélyén (Seelengrund).

Márpedig az Istennel való egyesülés misztikus megtapasztalását Karrer szerint Eckhart éppúgy írja le, mint tanítványai vagy egy Keresztes Szent János. Nagyjelentőségű Eckhart értelmezésére nézve tisztán történelmileg nézve, hogy Eckhart környezete milyen véleményt vall ebben a kérdésben. Karrer az általa végzett részletes szövegösszehasonlításból ezt a következtetést vonja le: Eckhart és barátainak, tanítványainak köre, sőt maga Keresztes Szent János is annyira egy, hogy aki Eckhart misztikáját támadja, csak Seuse és Keresztes Szent János elutasításával teheti ezt.²

Karrer így foglalja össze Eckhart eredeti szövegének vizsgálatából leszűrt véleményét: Eckhart misztikája a kegyelem elvén alapul. Sehol sem találunk Eckhart írásaiban adatot, hogy a lélekben természeténél fogva, a természetes létrendhez tartozóan teremtetlen és teremthetetlen isteni valami (aliquid animae) lakozik. Azonban a lélek a kegyelemmel való töltözés, az «istenszületés» (Gottesgeburt) által részesévé lesz valami teremtetlennek: az isteni életnek magának, ami átformálja a lelket, úgyhogy a misztikus tapasztalat semmi más, mint Isten megtapasztalása a lélek mélyén (Seelengrund), ahol az Isten «lakást vett» és «hív» a vele való folytonos egyesülésre.³

¹ O. Karrer: Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart. Würzburg, 1928. 38.

² Karrer: i. m. 42., 69., 111—126.

³ Karrer: i. m. 73.

Hauer csak ennek a történelmi helyzetnek félremagyarázásával erőlteti bele a német misztikát, főképpen pedig Eckhart Mestert az indogermán valláskörnek állítólagosan panteista-monista isteneszmét valló világába. Steinbüchel összefoglaló ítélete szerint a német misztikának «úgynevezett „panteizmusa» az újabb kutatás szerint egyáltalán nem tartható fenn. Akármennyire félreérthető is Eckhart fogalmazása dialektikus összefüggéséből kiszakítva — nemcsak ellenfelei értették így, hanem leghívebb tisztelőinek egyike, Nicolaus Cusanus is tudott a félreértés lehetőségéről — Eckhart hűséges egyházi érzületű ember volt és sohasem ismerte el, hogy az Egyház tanításával ellenkezőt akart volna hirdetni». ¹ Eckhart szilárdan meg volt győződve a háromszemélyű Istenről, aki teremtette a világot mindazzal együtt, ami csak benne van; tehát a lélekszikrával együtt is, ami a misztikus Isten-születés színhelye. A német misztika többi nagy képviselője is, mint Tauler János és Seuse Henrik, hitte és hirdette az Isten és a világ különbözőségét. ²

Ha az újplatonikus bölcelet hatása alatt álló Eckhart a korabeli *újplatonikus mohamedán és zsidó misztikusokhoz hasonlóan* panteizmusnak hódolt volna is, ennek teljesen elégséges magyarázatát adná az új platonizmus túlzott hatása Eckhartban. Tehát Hauer felfogása Eckhartról minden alapot nélkülöz.

A szemiták és a kínaiak misztikája.

A misztika nemcsak az indogermán, hanem a szemita és a keletázsiai valláskörben is előfordul. Az iszlám szufizmusa, a zsidó kabbala és a kínai vallás tao-tana mint valódi misztika szervesen beletartozik a szemita, illetve keletázsiai valláskörbe.

Szufizmus.

A szufizmus ³ *lényegében* ⁴ eredeti mohamedán jelenség, továbbfejlődése a már Mohamednél és közvetlen utódainál fel-

¹ Th. Steinbüchel: Christliches Mittelalter. Leipzig, 1935. 198,

² A. Dempf: Meister Eckhart. Leipzig, 1934. — K. Oltmanns: Meister Eckhart. Frankfurt, 1935.

³ R. A. Nicholson: The mystics of Islam. London, 1914. — U. a. Studies in Islamic mysticism. Cambridge, 1921. — Goldziher Ignác: Az iszlám. Budapest, 1881. — I. Goldziher: Vorlesungen über den Islam. Heidelberg, 1925. 2. kiadás; magyar fordítása Goldziher I.: Előadások az iszlámról. Budapest, 1912. 142—196. — M. Horten: Indische Strömungen in der islamischen Mystik. 1927.

⁴ Tiele—Söderblom: Compendium der Religionsgeschichte. 126. — R. A. Nicholson: The mystics of Islam. London, 1914.5., 9.; v. ö. F. Heiler: Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen. München, 1919. 7.

található aszkétikus iránynak. Az iszlám misztikája aszkézisből nőtt ki, ahogy már neve is mutatja; szufiknak hívták Abdal-malik kalifa (685—705) korától kezdődően a darócszerű durva gyapjúruhát (szuf) viselő mohamedán aszkétákat. Az ősi iszlám Mekkában kétségtelen aszkétikus nyomokról tanúskodik; ezek azonban később Medinában már teljesen eltűntek. Csak a keleti kereszténység hatása keltette azután újból életre az eredeti iszlám aszketizmust. A földi élet múlandósága, a bűnök megsíratása, az önkéntes böjtölés, a földi javak szétosztása a szegények között — mind keresztény gondolatok, amelyek nemcsak a mohamedán vezetőköröket járták át, hanem az új hitre tért néprétegeket és az iszlám teológusokat is, akik az Umajjádok századában (661—750) nem voltak megelégedve a kalifátus világi irányú fejlődésével.

Az aszkétikus törekvésekhez csakhamar *panteista spekulációk* társultak. Erre bőséges alkalmat és ösztönzést adott az iszlám hódítása Szíriában, Egyiptomban, Indiában és Perzsiában. Szíriában csak kevéssel előbb keletkezett Pszeudo-Dionysius Areopagita újplatonikus-keresztény misztikája. Egyiptom viszont az új platonizmusnak volt színhelye. Perzsiában pedig kezdett behatolni India misztikája. Így tehát az iszlámban ezek a külső hatások: a keleti kereszténység, gnosztikus szekták, új platonizmus, ind, főképpen buddhista misztika, nagyjelentőségűvé, széles kiterjedésűvé fejlesztették az eredeti iszlám misztika csiráját.

A misztikus aszkézis célja az ember egyesülése az istenséggel. A szufi számára ebben az eksztatikus egyesülésben *eltűnik minden különbség Isten és ember*; Isten és világ, erkölcsi jó és rossz, igaz és hamis vallás között. Általánosságban azonban a szufik meg akartak maradni a Próféta fiainak. Így vált lehetővé, hogy a szufizmus tanítása az Isten és ember személyességének összeolvadásáról beilleszkeszhető az ortodoxia mellett az iszlám hitrendszerébe. Kezdetben azonban a szufizmus panteista spekulációi, szélsőséges nézetei visszatetszést váltottak ki az igazhitűek lelkéből, sőt az üldöztetést sem kerülhették el. *Al-Gazalinak* (1058—1111), Bagdad híres jogtudósának, az iszlám legnagyobb teológusának műve volt az ortodoxia és a szufizmus végleges összehangolása.¹

Kétségtelen, hogy a szufizmus az árja perzsák közt volt legvirágzóbb,² azonban ebből nem következik, hogy «a szufizmus messzemenően faji meghatározottságú», mint ahogy Hauer

¹ M. Grabmann: *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*. München, 1922. 52—56.

² N. Söderblom: *Das Werden des Gottesglaubens*. 284.

állítja.¹ Az irániak ugyanis a szufizmus keletkezésekor már biztosan nem az északi fajhoz tartoztak, hanem túlnyomóan előázsiai és orientálid fajúak voltak. Az északi fajt ekkor már csak töredékek képviselték a perzsa lakosságban. Egyébként pedig a szufizmus nemcsak Perzsiában, hanem az orientálid fajú arabok és a túlnyomóan előázsiai fajú törökök közt is el volt terjedve.

Kabbala.

A misztika kezdeti nyomai megtalálhatók² már némileg az ószövetségi zsidóság vallásában is. Azonban az elmúlt kétezer év folyamán kialakult *zsidó misztika* lényeges elemeiben gyökeres ellentéte az ószövetségi Szentírásnak: a hellenizmus és az újplatonizmus hatásából keletkezett.

Az újplatonizmus élénk visszhangra talált az alexandriai zsidók lelkében. Philon³ az ortodox tóra-vallást orfikus-platonikus tanokkal keverte, a Szentírásnak allegorikus magyarázattal új értelmezést adott. Az alexandriai zsidó misztika új életre kelt, mikor az arab kultúra nyugat felé hatolásával a zsidó szellemi élet súlypontja is nyugatra tolódott. A zsidó misztika megújítása Provenceból indult ki, majd áterjedt Spanyolországba. Innen Itáliába és Palesztinába jutott el, azután ismét visszakerült Európa különböző országaiba. Legutolsó nagyobb jelentőségű hajtása a 18. század *chasszidizmus*,⁴ amely még manapság sem szűnt meg teljesen. (Jellemző példája hazánkban a chasszidizmusnak a makói ú. n. hőszet-zsidóság közös vallásgyakorlatának eksztatikus jelenségeket mutató megnyilvánulása).

A Provenceban újjászületett, majd legfőképpen Spanyolországban virágzott középkori zsidó misztikának⁵: «a kabbalának atyja» a nimesi Vak Izsák (f 1210). Titkos tanát tanít-

¹ J. W. Hauer: Religion und Rasse, Archiv für Religionswissenschaft. 1937. (34.k.)91.

² L. Baeck: Ursprung und Anfänge der jüdischen Mystik, Entwicklungsstufen der jüdischen Religion-ban. 1927. 91 skk.

³ H. Windisch: Die Frömmigkeit Philos. Leipzig, 1909.— H. Leisegang: Der Heilige Geist. Leipzig, 1919.

⁴ M. Löhr: Beiträge zur Geschichte des Hasidismus. 1925. — L. Gulkowitsch: Der Hasidismus. 1927. (64 skk. irodalom.);— Ch. Bloch: Priester der Liebe. Die Welt des Chassidismus. Zürich, 1930.

⁵ A. Franck: Die Kabbala und die Religionsphilosophie der Hebräer. Leipzig, 1899. — E. Bischof: Die Kabbala. Leipzig, 1903. — U. a. Elemente der Kabbala. 2 kötet. Leipzig, 1921. — C. D. Ginsburg: The Kabbala. New-York, 1920. — H. Joel: Die Religionsphilosophie des Sohar. Leipzig, 1849. — E. Müller: Der Sohar und seine Lehre. Wien—Berlin, 1920. — A. Jellinek: Auswahl kabbalistischer Mystik. Leipzig, 1853.

ványai — jórészen spanyol zsidók — továbbfejlesztették. Legkiválóbb zsidó misztikusok Asriel ben Menachem (f 1238), Nachmanides (1194—1270), Moses de León (1250—1305; tőle származik állítólag a Zohar, a kabbala könyve), Moses Cordovero (1522—1570) és tanítványa, Chajjim Vitai Calabrese (1543—1620). Misztikájuk alapvonásaiban ugyanaz, mint a nem-keresztény misztika különböző fajtái.

A kabbala Istene nem az Ószövetség személyes Istene, hanem személytelen abszolút szellemi Őselv. Neve En szof. E végtelen tökéletes isteni Való lényegéről a kabbala szerint csak negatív kijelentéseket lehet mondani; az emberi értelem pozitív módon csak azt értheti meg és fejezheti ki, aminek oka van. En szof és az anyagi világ tökéletlensége között átmenetet, összekötő kapcsot alkot a tíz szefirot. Szellemi erők ezek, az istenség kiadásai.

Az emberi léleknek már testbe költözése előtt megvolt a külön önálló léte (praeexistencia). A test képviseli az emberben a rosszat, ez a bűn és baj forrása. Az ember igazi énje a lélek. Égi származásából kifolyólag állandó a törekvése, hogy visszajusson kiindulásának szférájába. Ehhez azonban szükséges, hogy megszabaduljon a testi kapcsolatból származó bűnöktől, fertőzéstől, anyagi akadályaitól. A test kötelékéből való megszabadulást bánat, aszkézis, böjtölés, a földi lét megvetése szerzi meg. A teljes megtisztulást a földiességtől azonban csak az újjászületések sorozata, a lélekvándorlás (gilgul) adja meg. Így azután a lélek végre visszatérhet égi hazájába, egyesül az istenséggel, mint tiszta szellem eltűnik benne.

Taoizmus.

A kínai vallás ismertetésekor behatóan foglalkoztunk a taoista misztikával. Azért itt az ismétlések elkerülése végett csak lényegét foglaljuk össze. A taoista misztika legfőbb célja eggyé válni (unió mystica) a világmindenség személytelen meghatározhatatlan ősei vével, a taoval. Ez a cél a vu-vei (a nem-cselekvés) révén érhető el. Teljes elfordulás a csalóka értéktelen külvilágtól, a szív kiüresítése a szenvedélyektől és kívánságoktól megszerzi az ember számára az egyesülést az isteni taoval.

Az európai indogermánok istenezsméje a reneszánsztól napjainkig.

A profetikus és misztikus vallástípus megkülönböztetése élesszemű megfigyelésre vall, mert átfogó meglátása a vallástörténetben mutatkozó két jelentős iránynak. Azonban távol

áll tőlünk, hogy Söderblom és Heiler tipológiáját követve szke-
matizáljuk az egész vallástörténetet. Ezért csak ott alkalmazzuk
(Heiler nyomán haladva), ahol helyénvaló. Mikor tehát Hauer
úgy látja, hogy Eckhart Mester után az európai indogermánok-
nak a kereszténységgel szemben megnyilvánuló vallási lázadása
továbbfolytatódik a reneszánsztól kezdve napjainkig (D. G.
28—44) a panteista isteneszme jelentkezésében, ezen a téren
már nem Söderblom és Heiler típusbeosztásával élünk, hanem
egyszerű bölcsellettörténeti áttekintéssel férünk hozzá a felvetett
kérdés megoldásához.

A reneszánsztól a fölvilágosodásig az indogermán népek a
személyes Isten hite mellett szilárdan kitartottak éppúgy, mint
azelőtt. A legnevesebb *gondolkozók* zöme is híven megmaradt a
teisztikus világnézetben. Gondoljunk csak egy Nicolaus Cusanus,
Bacon, Descartes, Pascal, Malebranche, Leibnitz, Berkeley,
Wolff, Nagy Frigyes, Voltaire és Rousseau személyére. Mellettük
azonban párhuzamosan fut egy panteista irányzat is, amelynek
legjelentősebb képviselői Giordano Bruno Olaszországban, Jákob
Böhme Németországban, Shaftesbury Angolországban és Diderot
(későbbi éveiben) Franciaországban. De tévedés volna ezeknek
a bölcselőknek panteizmusában az északi faji lélek faj szerű ébre-
dését látni. A panteizmust ugyanis abban a korban nemcsak
az említett indogermán bölcselők vallották, hanem éppen *a zsidó*
*Spinoza*¹ volt az, aki rendszerbe foglalta és így a modern panteiz-
mus megalapítója lett. Spinoza újplatonikus hagyományok
hatása alatt állott és éppen mint misztikus, erősen hatott Les-
singre, Herderre, Goethére és Schleiermacherre.

A német idealizmust (a szó tágabb értelmében véve) Hauer
«az indogermánok többezeréves hitvilágának egyik legnagyobb-
szabású korszakának» tartja, mert szerinte ez fejezte be végleg-
esen a kereszténység eszmei leküzdését (D. G. 29).

Ez a történelmi szemlélet teljesen elfogult. A német idealiz-
musból ugyanis nem hiányoztak olyan bölcselők, akik a teiszt-
ikus istenhitben szilárdan megmaradtak: Herbart, Bolzano,
Fr. v. Schlegel, Görres.² Kétségtelen azonban, hogy a német
idealizmus bölcselőinek nagyobb része Istenről panteista vagy
panenteista eszmét vallott (Fichte, Schelling, Hegel, ezenkívül

¹ St. v. Dunin—Borkowski S. J.: Spinoza. Münster, 1932—1936.
4 kötet. — P. Siwek S. J.: Spinoza et le panthéisme religieux. Paris, 1937.

² A. Anwander: Die allgemeine Religionsgeschichte im katho-
lischen Deutschland während der Aufklärung und Romantik. Salzburg,
1932. — J. Hessen: Der deutsche Genius und sein Ringen um Gott.
München, 1937.

a már említett Lessing, Herder, Goethe és Schleiermacher). Spinoza panteizmusát Schleiermacher, Marheineke és Pflieger még a protestáns teológiába is bevitték.

H. Lothar beható vizsgálat alá veszi a kereszténység és a német idealizmus kapcsolatát. Úgy találja, hogy «a német idealizmus egyes rétegeiben a kereszténységet teljesen vagy majdnem teljesen elvetették. Ámde nem történt ez meg máshol is? Ilyen törekvések csak a német idealizmus és az indogermán szellem területén adódtak? Nyilvánvaló viszont az is, hogy a kereszténység a német idealizmus más képviselőinek nemcsak szóhasználatában élt, hanem gondolatvilágukat a keresztény alapigazságok döntően meghatározták. Ezek a férfiak a kereszténységet nem tartották az ébredő nemzeti szellem akadályának. .., idegen testnek, hanem német mivoltuk alkatrészének».¹

A misztikus és a profetikus vallástípus történeti vizsgálatának összefoglaló eredménye.

A személyes isteneszmét hirdető profetikus vallástípus és a személytelen isteneszmét valló misztikus vallástípus nincs korlátozva egy-egy valláskörre, hanem mindegyik vallástípus előfordul mind a három valláskörben.

A misztika nem kizárólagos sajátága az indogermán valláskörnek hanem «nemzetközi és felekezeti»³. R. Ottó találó ítélete szerint — «a misztika az emberi lélek ősi megnyilatkozása . . . , amely egészen független az éghajlat, világtáj és faj különbözőségeitől».⁴ A legkülönbébb fajú népek vallásában előfordul — a múltban, éppúgy mint a jelenben; vagyis olyan vallásforma, amely az egész vallástörténet folyamán újból és újból felbukkan. Különböző előfordulásaiban a részletekben meg nyilvánuló különbségek ellenére is a cél mindenütt ugyanaz: az embernek egybeforrása az istenséggel. A keresztény misztika is más misztikákhoz hasonlóan istenközösségre törekszik. Ez

¹ H. Lothar: Neugermanische Religion und Christentum. Gütersloh, 1934. 126—127., v. ö. H. Hoffmann: Der Idealismus und das Christentum. Bern—Leipzig, 1934. 10.

² K. Leese: Das Problem des «Arteigenen» in den Religionen. Tübingen, 1935. 9.

³ G. van der Leeuw: Phänomenologie der Religion. Tübingen, 1933. 470.; v. ö. 482., 485.

⁴ R. Ottó: West-östliche Mystik. Gotha, 1926. 2. — V. ö. F. Heiler: Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen. München, 1919. — E. Underhill: Mystik. München, 1928.

azonban kegyelmi alapon történik, Istene pedig személyes Való. Ezért mikor a misztikának a vallástörténet folyamán mutatkozó különböző formáit a vallás és a faj viszonyának szempontjából mérlegeljük, ebből az összefoglaló mérlegelésből *személyes* isteneszméje miatt ki kell hagynunk az egyébként is *különböző fajok* által képviselt keresztény misztikát.

A profetizmus és a misztika nincs kötve faji adottságokhoz. J. Witte szerint ez a két vallástípus «átszeli a fajokat».¹ *Tehát személytelen és személyes isteneszme alapján nem lehet megkülönböztetni szemita és indogermán vallástípust,* ahogy Hauer teszi. Ezért Hauer eljárása nem a vallástörténeti tényekből leszűrt ítélet, hanem képzelet-szülte konstrukció.

Mivel ugyanaz a vallástípus a legkülönbözőbb fajú népek vallásában megtalálható, ez a tény *újabb cáfolata Hauer alapítételének,* amely szerint a faj a vallás döntőjelleget meghatározója. Ez a mostani megállapításunk tehát csak *megerősíti* a vallástörténeti összehasonlításokból kapott *végleges ítéletünket: a vallás nem függvénye a fajnak!*

Ha a misztika számbelileg többször fordul is elő az indogermán népek vallásában, mint a szemiták vagy a kelet-ázsiaiak vallásában, ebből nem következik az, hogy az indogermánoknak faji adottságtól függő hajlamuk van a panteista misztikára. Ahogy a profetizmus gyakorisága történelmi közvetítés eredménye a szemitáknál, éppenúgy a misztikát is történelmi közvetítés vitte el néptől néphez. Erre már a misztika története folyamán ismételtén rámutattunk. Az orfizmus lényeges elemei Indiából származnak. Az orfizmus azután kiindulópontja lett a misztikus jelenségek összefüggő *láncolatának.* Ennek szakaszai a következők: orfizmus, platonikus és pythagoreus misztika, továbbá az orfikus elemekkel átítatott hellenista misztériumvallások kultusz-misztikája, az új platonizmus misztikája, amely kiindulása lett a zsidó, az újplatonikus-keresztény és az iszlám misztikának.² *A történelmi közvetítés különböző fajokhoz vitte el a misztikát;* ebből a tényből bebizonyosodott, hogy a legkülönfélébb fajok alkalmasak a panteista misztikára, tehát *a panteizmus nem szükségszerű megnyilatkozása az északi fajú léleknek.*

Hauer a számos cáfolat (Heiler, Witte, Ch. M. Schröder,

¹ Witte: i. m. 32.

² V. ö. F. Heiler: Das Gebét. München, 1923. 5. kiadás. 233 skk., 282. — U. a.: Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen. München, 1919. 19 skk.

Gloss, Leese, Baetke, Pfeil, Anwander) után is makacsul kitart első ízben (Deutsche Gottschau) vallott véleménye mellett és a *panteista misztikát változatlanul az északi fajú indogermán szellem csúcsteljesítményeként* akarja elkönyvelni.¹ Állítása a közölt vallástörténeti anyag alapján el nem fogadható. Már az indeknél is vannak nehézségek. Elégséges itt emlékezetünkbe idéznünk² azt, hogy Indiában, ahova a panteista misztika szálai visszanyúlnak, a brahmanizmus idején az északi faj csak vékony vezetőrétegekben volt képviselve. Sőt Eickstedt különvéleménye a brahmanizmust szinte majdnem teljesen az indid faj körébe utalja.³ Ennek ellenére nem tartjuk kizártnak, hogy a brahmanizmus misztikája a szellemi életben is irányító szerepet betöltő északi fajú vezetőrétegek szüleménye. Azonban az új platonizmus idején a görögök már kétségtelenül túlnyomóan földközi fajúak voltak, az északi faj ekkor már szinte teljesen eltűnt a görög nép faji összetételéből. Mivel Hauer a szufizmust is északi fajú népréteg hatásának tulajdonítja, egy cseppet sem csodálkozunk már, amikor hasonló fajtörténeti szemlélettel azzal áll elő, hogy a taoizmus is a kínaiak (állítólagos) északi fajú vérkeveredésének következménye.⁴ Nordische Rasse über alles I

A brahmanizmus monista-panteista rendszere bölcséleti eszmélődés eredménye. *Egységesítésre törekvő bölcséleti elvonás* teremtette meg az Ősvaló, Ős-Egy eszméjét a Védák sokistenhitének gazdag, színes és értelemzavaró világából. Hasonlóképpen bölcséleti jellegű összefoglalás, egységre törekvés vezette Sokrates, Platón és Plotinos vallásbölcséleti szemléletét. Azonban az ind népvallás a személytelen Brahman elvont fogalmából újból személyes istent alkotott. Nem szükségszerű igénye tehát a panteista misztika még az ind népnek sem.

Hauer egyébként is túloz, amikor a panteista isteneszmének oly nagy jelentőséget tulajdonít az indogermánok vallástörténetében, hogy benne látja az indogermánok vallási típusát. A panteista misztika mint *ezoterikus vallásforma* lényegéből kifolyóan *csak kevesek lelkére van szabva* csak a kiválasztottak közt ver gyökeret, akik alkalmasak és méltók az isteni titkok befogadására.⁵ Tehát még Indiában sem általános érvényességű,

¹ J. W. Hauer: Glaube und Blut. Karlsruhe, 1938.

² 195—199. lap.

³ E. v. Eickstedt: Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. Stuttgart, 1934. 328.

⁴ J. W. Hauer: Glaube und Blut. 164.

⁵ F. Heiler: Das Gebét. 273.

hanem a személyes isteneket hívó népvallás *mellett* foglal helyet. Az orfizmus csak kisebb köröket mozgat meg. Szellemének örökségeként a pythagoreizmus is csak a néptömegetől elzárkózó szűkebbkörű kultuszközösség. Az új platonizmus fölénye szembevetendő a régi görög mitológiával összehasonlítva csiszolt bölcselete, tisztult etikája és vonzó misztikája miatt, azonban mégsem tud behatolni a tömeg lelkébe.¹ Ha a panteizmus annyira az indogermánok faji igénye lett volna, akkor a görög *nép* egyetemessége — hogy Hauer szellemében beszéljünk — biológiai szükségszerűséggel megtalálta volna benne fajszerű vallását. Erre az antik kor alkalmas volt, hisz a kereszténység «fertőzése» nem érte még akkor a görög nép lelkét.

Mindent összefoglalva: a két vallástípus történeti vizsgálata is minden kétséget kizáróan bebizonyította, hogy indogermán vallástípus éppen úgy nincs, mintahogy nem lehet szó szemita vallástípusról sem. Az egy vagy több *személyes isten hite mindenkor eleven volt az indogermánok lelkében*, éspedig túlnyomóan történelmük folyamán, e mellett kisebb részben fel-felbukkant a személytelen istenség hite is. Ez háttérbe szorította a költők és bölcselők lelkében a személyes Isten hitét a legutolsó századok folyamán. Mivel azonban a személytelen-misztikus isteneszme más fajok területén is képviselve volt — így a zsidóságban (Philon, kabbala, chasszidizmus), a szírek közt (új platonizmusuk), az iszlámban (szufizmus) és Kínában (taoizmus) —, ezért indogermán vallástípusról, amelynek jellemzője a személytelen misztikus isteneszme, nem beszélhetünk. Amit Hauer indogermán vallásként felhoz, az — a következőkben látni fogjuk — nem más, mint a legújabb kor valláspótléka.

Élettagadás, bűn és megváltás.

Hauer nemcsak az isteneszme alapján különböztet meg indogermán és szemita vallástípust, hanem még egyéb — az isteneszméhez viszonyítva — kisebb jelentőségű vonások alapján is. Szerinte a szemita *világtagadással* ellentétben az indogermán vallástípust jellemzi «a föltétlen világ- és életigenlés, a vidám és bátor igenmondás a természetes létrendhez. A germán-német hit éppen ezen a ponton áll legélesebben szemben a kereszténységgel) (D. G. 66).

De «a némethitűek számára elviselhetetlen a keresztény

¹ W. Schmidt: Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. 22.

bűnfogalom» (D. G. 133) is, főképpen «az eredeti bűn tanítása, amely szerint minden ember születésétől kezdve a *bűnnek*, sötétsége és az ítélet alá esik» (D. G. 134). «A keresztény tanítás szerint a bűnnek oka csak az embernek istenellenes rossz akarata» (D. G. 138), holott «az ember bűnössége gyakran olyan erőktől származik, amelyek az öröklés folytán már bennünk laknak és így értük személyesen felelősek nem vagyunk» (D. G. 139). Ezért Hauer a «bűn» (Sünde) kifejezés helyett, ami az istenellenesség foltját viseli magán, a (bűn)teher (Schuld) kifejezést használja. Ezen azt «a mély isteni végzetszerűséget» érti, hogy «az élet szent törvényeivel és az örök Akarat rendelkezésével nem vagyunk összhangban» (D. G. 145) mindig.

A bűn fogalmának elutasításából logikusan következik az örök kárhozat és a *megváltás* tagadása. Ezeket Hauer a kereszténységben szemita eredetűnek tartja (D. G. 250).

A kereszténység pozitív világszemlélete.

A kereszténységről mint *profetikus vallásiipusról* fölösleges itt ismétlésekbe bocsátkozva újból hangsúlyoznunk, hogy alap szemlélete mennyire pozitív a világ, az élet, az emberi test és a kultúra értékeléséről.¹

Pozitív érték szemléletével nincsenek ellentétben azok a *részleges* vonások, amelyek az ellenkező *látszatot* keltik. Az evangéliumi tanácsok szerint folytatott élet csupán olyan lélek számára való, aki «a mennyek országáért. .. fel tudja fogni (Máté 19, 12) az Istennek osztatlan szívvel (Kor. I. 7, 32) történő szolgálatát.

Kétségtelen, hogy bizonyos szentségeszmény megvalósításában akadtak túlzások, főképpen az ókeresztény korban; jámbor hívek vagy akár szentek életében is fordultak elő olyan mozzanatok, amelyek a kor felfogásában megítélve nagy vagy egyenesen hősies cselekmények voltak, azonban a mai ember számára szokatlanok vagy nehezen érthetők. Ilyenek: az oszlopon álló szentek, a fürdőzés vagy mosakodás elhagyása, középkori reclususok, akik cellába befalaztatták magukat. Ezek azonban helyhez és időhöz kötött jelenségek. Történelmi összefüggésükben, a korszellem tükrében vizsgálva gyakran egészen másnak tűnnek fel, mint aminek mai szemmel nézve első tekintetre látszanak. Így például, ha Rosenberg azon megbotránkozik,² hogy egyes egyiptomi aszkéták az ókeresztény

¹ F. Heiler: Das Gebét. 248—283.

² A. Rosenberg: Mythos. 184 skk.

korban nem fürödtek, a történelmi helyzet alaposabb ismeretéből az derül ki, hogy ezzel ők csak tiltakozásukat akarták kifejezni az antik kor fürdőzésének gyakran az érzéki kicsapongásokat ápoló szokása ellen.¹

Azonban az ilyen túlzások mint az Egyház történetében mutatkozó *részjelenségek* nem csökkenthetik a testről vallott keresztény felfogásnak értékét, amely alapján véve egészségesebb, méltóbb volt az antik kor felfogásánál.² Nem szabad szem elől téveszteni, hogy amit nagy bűnbánók, remeték, szerzetesek, aszkéták az önlegyőzés szigorúsága terén jámbor buzgóságukban a lelki kultúra érdekében tettek, jellemről tanúskodik és így a köz javára nem tekinthető negatív értékűnek.³

A történelem a szentségismény időhöz és helyhez kötött túlzásaival szemben bőségesen bizonytságot tesz⁴ arról, hogy a *hivatalos Egyház mindig szembeszállott* a test leértékelését hirdető törekvésekkel és eredményesen meg is védte az emberi test méltóságát. Az *árja eredetű* manicheizmus a harmadik századtól kezdve a középkorig újból és újból kísértett (középkori albiak, katarok, valdiak, bogumilek). Alaptanítása: a szellemvilág és így az emberi lélek is a jó Istentől származik, de a gyökerestül rossz anyag, az emberi test és így a házasság is a Sátán műve. A katarok és albiak a 12. század folyamán rajongó vakbuzgóságukban óriási erőfeszítéssel megkísérelték, hogy Nyugatot behálózzák tanításukkal. Az Egyház elévülhetetlen szolgálatot tett az európai népeknek és az emberi kultúrának, hogy minden erejével visszautasította és végülis a világi hatalom közreműködésével legyőzte ezt a tévtant, a történelem «legéletlenebb vallását»,⁵ amely minden kultúrát alapjában veszélyeztetett.

A kereszténység bünfogalma.

Hauer könyvében (D. G.) és a Hauertől alapított német hitmozgalom (Deutsche Glaubensbewegung), vagy akár Rosen-

¹ I. Zellinger: Bad und Bäder in der altchr. Kirche. München, 1928. — «Bains» cikk a Dictionnaire d'Arch. chrét. et de Lit.-ben II, 1 (1925). 72—117.

² Bernhart, Schröteler, Ternus, H. Muckermann: Wert des Leibes in der Antike, Christentum und Anthropologie der Gegenwart. 1936. — F. Pieper: Über das christliche Menschenbild. Leipzig, 1936.

³ V. ö. 377—379. lap.

⁴ Th. Grentrup: Volk und Volkstum im Lichte der Religion. Freiburg i. Br. 1937.

⁵ A. Anwander: Das Prinzip des Gegensatzes in den Religionen. Würzburg, 1937. 57.

berg, Bergmann stb. írásaiban ismételen az olvasható, hogy az ember a keresztény felfogás szerint teljesen elveszett, romlott lény. Ez a vád csak az *ortodox protestantizmusra* vonatkozólag jogosult. A hitújítók (Luther, Calvin) ugyanis nem tettek különbséget a természeti és a természetfölötti rend között és így azt tanították, hogy *az eredeti bűn* következtében az emberi természet maga végzetesen megromlott, amennyiben szerintük az ember elvesztette értelmének fényét és szabadakarátát a vallás erkölcsi igazságok megismerésére és teljesítésére. A hitújítás embereszméje a következő századokban vesztett eredeti alakjának élességéből és végül Schleiermacher s követőinek teológiájában — akik többé nem Istent és kinyilatkoztatását, hanem az embert és vallási élményét állították a vallás középpontjába —, azonkívül főképpen a liberális kultúrprotestantizmusban teljes ellentétévé változott.

A liberális kultúrprotestantizmus örökségét az elmúl I évtizedben a Deutsche Christen-irány vette át és folytatja tovább. A «német keresztények» tagadják Krisztus istenségét, támadják az Ószövetséget, sőt magát az Újszövetséget is alaposan megrostálják. Átértelmezik a szentségeket, amennyiben még egyáltalában érvényben hagyják őket. A Szentháromság, eredeti bűn, eschatológia és más ősi keresztény tanítás kimarad hitvallásukból. A 16. század hitújítóinak hitvallásához alig van valami közük. Az újpogányság felé haladó irányukat Hauer méltán jellemzi így: «Hálásan vagyunk tudatában annak, hogy nagyon sokan azok közül, akik igazi vallási megérzésből „német Jézus”-ért harcolnak, alapmagatartásukban teljesen azokhoz tartoznak, akik sajátosan német hitért vették fel a küzdelmet» (D. G. 244).

A német keresztényekkel szemben áll a hithű protestánsok tábora. Ennek egyik legkifejezőbb és legtöbb serkentést adó része a Barth-féle teológiai irány. Benne: «a dialektikus teológiában» vagy «a *krízis teológiájában*», amelyet Gogarten, Thurneysen és főképpen Kari Barth képvisel, ismét a hitújítás eredeti embereszméjének újjászületése tapasztalható. Barth felfogása az emberről így hangzik: «Bűnösök vagyunk és bűnösök maradunk. Aki emberiséget mond, az megváltatlan emberiséget mond . . . Aki én-t mond, az ítéletet mond. Ennek a helyzetnek szurdokvölgyéből nincs kivezető út sem előre, sem hátrafelé».¹ Még a tudomány, technika, művészet, család, társadalom, állam és egyház is a halál vonalán belül fekszik.

¹ K. Barth: Der Römerbrief. München, 1922. 2. kiadás. 61.

Ezekből a gondolatokból jut el Barth az egész kultúra elutasításához: «A vallás ellensége, mégpedig leghűségesebb barát» ként álcázott ellensége az embernek, a görögnek és a barbárnak, krízise a kultúrának és a kulturátlanságnak».¹

Mikor tehát Hauer, aki eredetileg protestáns volt, a keresztény embereszme negatív jellegét emlegeti, szeme előtt protestáns neveltetéséből kifolyólag tulajdonképpen a hitújításnak ez az eredeti radikális dualisztikus Isten-világ szemlélete lebeg, amely szerint Isten mint teljesen Más *élesen* szemben áll a világgal, a világ pedig minden formájával, megnyilvánulásával és így az emberrel együtt is a bűnnek, a halálnak és az ítéletnek van alávetve.²

A katolikus Egyház a hitújítóknak az emberről vallott felfogását minden időben visszautasította. A tridenti zsinat a vatikánival egyetemben megvédte az emberi értelemnek a valláserkölcsei igazságok megismerésére alkalmas képességét és teljesítésükre szolgáló szabadakaratot. (Luther álláspontja szerint az eredeti bűn után csupán a profán dolgokban megnyilvánuló szabadság, a «libertas in civilibus» maradt meg.) A tridenti zsinat idevonatkozó határozata így hangzik: «Legyen kiközösítve, aki azt mondja, hogy az ember szabadakarata Ádám bűne után elveszett és megszűnt, vagy ez csak elnevezés dolga, illetőleg minden tárgyi alapot nélkülöző elnevezés és koholmány, amelyet az ördög hurcolt be az Egyházba».³

A katolikus álláspont szerint tehát az eredeti bűn következtében bukott ember is képes a természetes valláserkölcsei alapigazságok megismerésére és az erkölcsi jó teljesítésére, mert az eredeti bűn által az ember csak a természetfölötti és nem a természeti létrend tekintetében, vagyis *nem a természetes emberi mivoltában* áll «az ítélet alatt» (D. G. 134). Azonkívül pedig Jézus Krisztus megváltása révén az ember ismét abban a helyzetben van, hogy megigazulva és megújulva a természetfölötti kegyelmi állapotnak birtokába juthat. Ezért a keresztények a katolikus álláspont szerint nem szánandó nyomorult bűnös és Istentől elvetett lények, mint ahogy Hauer állítja, hanem — amennyiben a kegyelem állapotában vannak — «részesei az isteni természetnek» (Péter II. 1, 4), «az élő Isten temploma» (Kor. II. 6, 16), vagy ahogy Szent Pál ismételtlen mondja: «szentek» (pl. Kor.

¹ Barth: i. m. 252.

² H. Pfeil: Die Grundlagen des Deutschen Glaubens. Paderborn, 1936. 31—40.

³ Trident, 6 c. 5; v. ö. 5 c. 5; Denzinger: 815. A vatikáni zsinat szerint v. ö. Denzinger: 1785, 1786.

I. 6, 11), azaz megigazultakká lettek a megszentelő kegyelem által.

Hauer az eredeti bűn elutasításával a fajimádás gögjében nem akarja igazában tudomásul venni a lélekben tusakodó kettősség hatalmát (Róm. 7, 23). A *bűn problémájának* jelentőségét elsekélyesíti az átöröklés hangoztatásával és ezzel kapcsolatban az egyéni felelősséget valójában a semmivel teszi egyenlővé (D. G. 139), mikor bennünk lakó «isteni végzetszerúségrőto (D. G. 145) beszél.

Az ilyen önáltatásban ringatózó felfogásokkal szemben az Egyház a bűnnek fontos, de nem egyedüluralkodó, komoly, de nem lehangoló jelentőséget tulajdonít. A «német hittell» ellentétben, de *minden nép*¹ és kor nézetével megegyezően vallja és hangsúlyozza, hogy a *bűn* nem az Isten ügye (t. i. az örökléstartvények révén), nem «isteni végzetszerúség», hanem az ember ügye, amelyért neki kell viselnie a felelősséget. Ha meg is vannak az emberi szabadakaratnak a maga feltételei és határai, azonban az így elhatárolt területén módjában áll az embernek, hogy szabad elhatározással alakítsa életirányát, sorsát. Az öröklésadottságokkal ugyanis egyáltalán nincs sorsa változhatatlanul és egyféleképpen szilárdan meghatározva. Még a kedvezőtlen öröklésadottságokat magában hordozó egyén is szentté lehet. Természetesen nagyfokú terheltég az akarat szabadságát és az erkölcsi felelősséget korlátozza és csökkenti, úgyhogy analóg értelemben bizonyos mértékig beszélhetünk ilyen esetekben «született gonosztevőkről». De bizonyos fokú átöröklés ellenére is az emberalakítás és az öntökéletesítésre irányuló törekvés nem hiábavaló és hatástalan, hanem nagyon is szükséges, hiszen a nem patológikus fokú *átöröklés nem szünteti meg a szabadakaratot* és az erkölcsi felelősséget.²

Ezeknek a tényeknek ismeretében a bűn titka az Egyház felfogásában Jézus megváltó tette révén isteni megoldásban részesül. Ezért így örvendezik az Egyház húsvétkor a feltámadt Üdvözítőnek: «O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!» (Ó! boldog bűn, mely ilyen Megváltót érdemelt ki nekünk!) Az emberi lélek természeténél fogva iparkodik megszabadulni a büntudat nyomásától. Ez a törekvés már a primitív népek vallásában is gyónásszerű intézményeket, illetve ténykedéseket teremtett.³ *A bűnbánat szentsége* az Egyház-

¹ G. Mensching: Artgemässheit der christlichen Sündenidee. Gotha, 1934.

² W. Schöllgen: Vererbung und sittliche Freiheit. Düsseldorf, 1936.

³ R. Pettazzoni: La confessione dei peccati. Bologna, 1928—36.

ban szintén a bűn hálójába került lélek vergődésének megszüntetésére szolgál. Az Egyház Jézus Krisztus bűnbocsátó hatalmából közvetíti a küszködő gyötrődő lélek számára Isten irgalmának megnyugtató felemelő és új élet kezdésére serkentő örömhíret. Minderről azonban Hauer nem akar tudomást szerezni.

A bűn és élettágadás az indogermán vallásokban.

Hauer a bűnt a kereszténység szemita eredetű vallási sajátosságának tartja, ami az indogermánok lelkétől mindenkor távol állott. Rosenberg pedig biológiai elkorcsosodás kísérőjelenségének tekinti a bűnérzést, amely szerinte Homeros hősei, Tacitus töretlen faji karakterű germánjai és az ősi indek előtt ismeretlen volt.¹

Hauerrel és Rosenberggel szemben az indogermánok vallástörténete bőségesen tanúskodik *az indogermánok* lelkének *bűntudatáról*.

Homeros hősei tudatában voltak annak, hogy vétkeik miatt a Hadesben lakolniuk kell. A «töretlen faji karakterű» *germánok* is jól ismerték a bűnt, nem voltak mentesek az erkölcsi eltévelyedésektől, egyáltalán nem éltek paradicsomi ártatlanságban, ahogy Rosenberg képzei. Az általa felhozott tanú, Tacitus éppen az ellenkezőjét bizonyítja annak, amit Rosenberg állít. «Germania»-jában ugyanis a germánok erényein kívül tudósítást közöl különféle büntetteikről és az értük kiszabott büntetésről is. A későbbi időkből pedig a Sagákban található történetek tanúsítják, hogy a germánok is bűnökkel, rossz hajlamokkal, hibákkal és gyengeségekkel terhelt emberek voltak — tiszta fajiságuk ellenére is; a bűnhődést tehát nem a kereszténység csempészte és sugallta bele lelkükbe, ahogy Rosenberg hiszi.²

Az *irániak* Avesztájának egyik főrésze, a Vendidat valószínű bűnkódex, részletes és hosszadalmas jegyzékbe foglalása a különféle bűnöknek és felsorolása az értük járó büntetéseknek és tisztulásoknak. Vájjon az ősi *indek* lelkéből hiányzott a bűntudat? Rosenberg helytelenül hivatkozik rájuk is. Már a Védák vallása tud arról, hogy az istenek megjutalmazzák azt, aki az igazsághoz hű marad, a vétket viszont megbüntetik, sőt a büntetés még a bűnös ivadékait is utóléri.

3 kötet. — Hoh: Beichte bei den Naturvölkern (Theologie. und Glaube). 1937. — Kontor Lajos: A gyónás mint társadalmi és közjogi aktus a primitív népeknél. Theologia, Budapest, 1937. 175—178. — Kerényi Károly: Gondolatok a bűnvallomásról. Athenaeum, 1937. 303—310.

¹ A. Rosenberg: Der Mythos. 70—71.

² W. Baetke: Arteigen germanische Religion und Christentum. 35.

Külön megfontolást érdemel a *brahmanizmusnak*, Hauer eszményi vallásformájának a bűnfői vallott felfogása. A bűn és bűnhődés problémája itt sokkalta komolyabb, mintahogy Hauer beállítani szeretné. A karman-tan legmélyebb értelme az, hogy a bűnös tettek következményükben kéréletlenül ki-hatnak. Nincs megbocsátás; az embernek saját magának kell levezekelnie, ami rosszat tett. Számtalan új és új létmódban, a születések örökös körforgásának végnélküli kilátástalanságában és szörnyűségében kell azért szenvednie, amit az előző létmódban vétett. «Nem éppen olyan ‚borzalmas‘-e ez a tan — sőt borzalmasabb —, mint az örök kárhozat? És ha az örökös világ-megújulások (kaipa) folytán mindig új világok keletkeznek is, amelyekben a lélek fényességbe és dicsőségbe öltözik. . . , azonban a bűnbeesés miatt. .. ismét előlről kezdődik az újjászületések irtózatos körforgása és egyben, a tőle való megváltás keresése. Mily keményen gyötörték magukat az indek ősidőktől fogva napjainkig, hogy megszerezzék a megváltást és levezekeljék még életükben a bűnt áldozatbemutatással, egész vagyonuk szétosztásával, a legborzalmasabb önkínzásig fokozott aszkézisükkel! Ekkor azonban újból felmerül a gondolat, hogy az ember mégsem tud elégséges vezeklést teljesíteni bűnéért, még annyi megszámlálhatatlan létmódban sem, soha ... Roszszabb ez mindannál, amit Dante képzelete kigondolt a tisztító-tűz és pokol gyötrelmeiről.»¹

Szembeszökő Hauer elfogultsága az *indogermán vallások* története során megnyilvánuló *élettagadás iránt is*. Ezen a ponton Hauer naivul úgy cselekszik, mint az egyszeri tolvaj, aki — hogy magáról a gyanút elterelje — hangosan kiabálni kezdett: fogjátok meg I Hauer a kereszténységre szeretné ráfogni az élettagadást. Ezt a vádját nagyhangon és szüntelenül ismétli. Pedig *élet- és világtagadást éppen azok a vallási áramlatok hirdettek*, amelyekben Hauer az indogermán vallástípus leghívebb és leg-tökéletesebb kifejeződését látja.

Az *Upanisadok* brahman-atman *misztikája* szerint a világi dolgok sokasága és színes sokszerűsége egyáltalán nem valóságos lét, hanem csak megjelenése az egy és végtelen Brahmannak, sőt látszat-lét és érzéki csalódás, «maya»; mint valami fata morgana lebeg a lét és nem-lét között. Nem állítható «vidám és bátor életigenlés» az olyan vallásformáról, amely a világ és az élet létgazdagságával nem tud mit kezdeni, azt visszásságnak,

¹ J. Witte: *Deutschglaube und Christusglaube*. Göttingen. 1935. 34.

nagy akadálynak tartja, amit le kell küzdeni, amitől az embernek az atman-tudás és az akaratnak megtagadása útján magát meg kell szabadítania.

Az ind misztikának ehhez a negatív alapigazodásához arányítva elenyésző jelentőségűek az itt-ott felvetődő olyan fordulatok és vonásai, amelyek a világ pozitívabb méltatásáról tanúskodnak.¹

Az orfikus hatás alatt álló *Platón* szintén nem tarthat számat Hauer dicséretére. Platón szerint ugyanis a test, valamint általában az érzéki világ a lélek igazi hazájába, az ideák világába való felemelkedésének akadálya. «Menekülni» az érzékek világából az örök eszmék világába — hangzik ismételtén Platón felszólítása, ami ugyancsak nem fogható fel a világ és az élet «feltétlen» igenléseként.

De az orfikus elemekkel átszótt *új platonizmusról* seni állítható «a vidám és bátor igenmondás a természetes létrendhez» (D. G. 66). «Nem a mindig jobbat alkotó tevékenységet, hanem a világból való menekülést hirdeti és sürgeti ez az utolsó görög bölcséleti irány» (E. Rohde). Plotinos tanítása szerint a lélek egyéni vétke folytán jutott bele az anyagnak lényegileg rossz birodalmába. Itt be van börtönözve a szintén lényegénél fogva rossz testbe. Feladata mármint a megszabadulás a testtől származó fertőzöttség, beszennyezetség állapotából. Ennek módja: elfordulni a világtól, egyre jobban megtisztulni és így végül visszatérni az Ős-Egyhez, ahonnan a lélek kiindult.

A világról alkotott hasonló felfogás próbálkozott benyomulni a kereszténységbe az új platonizmus misztikájának hatása-képpen, mindenekelőtt a német misztikába. Azonban az új-platonikus világtagadás a kereszténységnek mint profetikus vallástípusnak pozitív világszemlélete következtében *nem juthatott teljesen érvényre.*²

Csak az újkor bölcsellete hirdeti azokat a gondolatokat, amelyeket Hauer indogermán vallástípusnak tulajdonít. A kereszténység elutasítása, a személyes isteneszme elnyomorítása, háttérbeszorítása vagy teljes elvetése, Istennek a világgal való egynek vétele vagy Isten egyenes megtagadása arra ösztönözték újkori bölcselőket, hogy a túlvilágot hirdető keresztény vallás helyére *evilági vallást* (csak álvallás!) tegyenek, a világ szolgálatát többre értékeljék, mint Istenét és «feltétlen» igent mondjanak a világhoz. Sok bölcselő gondolkozásában a világnak ehhez

¹ A. Schweitzer: Die Weltanschauung der indischen Denker (Mystik und Ethik). 1935.

² V. ö. 377—379. lap.

a bálványozásához az az optimista individualizmus társult, amely a bűnt tagadja, az embernek természetes romlatlanságát (v. ö. Rousseau naturalizmusa) vallja és az embernek korlátlan autonómiát ad, valamint képességet tulajdonít, hogy magát megváltsa, ha ugyan egyáltalán megváltásra szorul.

A megváltás.

A megváltás elutasítása Hauernek *panenteista gondolatrendszeréből* (= *panteizmus árnyalata*) és *evilági élet igazodásából* érthető meg. Ha a világ az Ős-Egyhez tartozik, természetes, hogy már többé bűnről nem lehet szó, hanem csak bennünk uralkodó természettörvényekről mint «isteni végzetszerűségről» s akkor nincs már szükség megváltásra sem.

Vallástörténeti alapon nem is sikerül Hauernek a megváltást szemita eredetű tanításként (D. G. 250) elutasítania. A megváltás vágya ugyanis nemcsak az Ószövetség vallásában van meg, hanem fellelhető *más népeknél is*¹ valamilyen alakban. A biblián kívül található megváltásvárás az emberiség évezredes hite és sokban összehasonlítható az Ószövetség Messiás-várásával, ahogy azt A. Jeremiás és újabban W. Staerk kimutatta.²

A megváltó után való vágyról tanúskodik a *görögöknek* az «ismeretlen isten» tiszteletére emelt oltára.³ *Vergilius* 4. eklogájában, mely a megváltó-gyermek születésének varasáról szól, a hellenizmus szélteben elterjedt sóvárgása fejeződik ki.⁴ Az *egyiptomiak* is megváltó isten-gyermek után epekedtek.⁵ Vallá-

¹ B. Bartmann: *Dogma und Religionsgeschichte*. 1922. — K. Bornhäusen: *Der Erlöser*. 1927. — W. Bousset: *Kyrios Christos*. 1926, 3. kiadás. — K. Breysig: *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, 1905. — E. Brunner: *Der Mittler*. 1927. — F. Dölger: *Ichtys*. 1910—22. — A. Jeremiás: *Die ausserbiblische Erlöser-Erwartung*. 1927. — E. Krebs: *Der Logos als Heiland*. 1910. — E. Krebs: *Heiland und Erlöser im Heidentum und Christentum*. 1914. — J. Leipoldt: *Sterbende und auferstehende Götter*. 1923. — H. Pinard: *L'étude comparée des religions*. 1925. — W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee*. 6 kötet. 1926—1935. — G. Mensching: *Artgemassheit der christlichen Sündenidee*. 1934.

² A. Jeremiás: *Die ausserbiblische Erlösererwartung*. Berlin, 1927. — W. Staerk: *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen*. Stuttgart, 1938.

³ *Apostolok Cselekedetei* 17.; v. ö. E. Norden: *Agnostos Theos*. 2. kiadás. 1926.

⁴ H. Lietzmann: *Der Weltheiland*. Bonn, 1903. 3 skk., 36 skk. — A. Anwandér: *Die Religionen der Menschheit*. Freiburg, i. Br., 1927. 434., 525—527.

⁵ E. Norden: *Die Geburt des Kindes*. 1924. — A. Jeremiás: *Die ausserbiblische, Erlösererwartung*. Berlin, 1927.

sukban egyébként is számottevő jelentőségű a megváltásvárás: a megszabadulás óhaja a bűntől erkölcsi cselekedeteik és kultikus mosakodásaik, valamint Ozírisz sorsában való részvétel révén.

A megváltóvárás *Konfuciusnál* is megtalálható. Tanítványai közül egyik azt kérdezte tőle egyszer: «Ha valaki a népnek sok kegyelmet osztana és lehetővé tenné az egész emberiség megváltását, mi lenne az ilyen valaki? Lehetne-e őt erkölcsös (szent) lénynek nevezni?» A mester erre így válaszolt: «Nemcsak erkölcsösnek, hanem isteninek kellene az illetőt nevezni» (Lun-jü 6, 28). Kína a legrégebb időktől fogva ilyen megváltót várt, tökéletes szentet, aki már szentnek születik és nem úgy lesz szentté; az fogja megmenteni a világot. A legfőbb istenségnek, az Égnek (Tien) természetét hordja majd lényében.¹ A helyzetesítés eszméje is halványan felderengett az ősi Kínában: Cs'eng T'ang uralkodó egyik kiáltványában azt mondja: «Vétekitek . . . szálljanak énrám, a ti egyetlen uratokra» (Su-king 4, 3). Ide sorolható bizonyos mértékben a különféle, főként primitív népeknél megtalálható kultusz- és jólétközlőben, *üdvhozóban való hit*,² valamint az északi germánok isten-fiú mítosza is.³

India vallásai szinte kivétel nélkül megváltás-vallások.⁴ A *brahmanizmus* ugyan önmegváltást hirdet oly értelemben, hogy aki elérte Brahmannel való azonosságának tudását, elnyeri a megváltást a szamszarától, vagyis megszabadul a világtól és mindattól, ami a világban az embert vonzza. Eltekintve attól, hogy az önmegváltásnak ez a formája élesen szembehelyezkedik a faji vallás hirdetőitől sürgetett heroikus harcok életfelfogással, van *olyan áramlat is a brahmanizmusban*, amely azt tartja, hogy «az ember egyedül, saját erejéből sohse tudja magát megváltani»,⁵ csak isteni kegyelemből lehetséges ez.⁶ Csak tiszta mentheti meg a tisztátalanokat, a bűnösöket a pokol kínjától.⁷

¹ R. v. Plaenckner: Tschong-Yong. Leipzig, 1878. — R. Wilhelm: Li Gi. Jena, 1930. 13 skk.

² A. v. Duersen: Der Heilbringer. Groningen, 1931. — W. Schmidt: Ursprung und Werden der Religionen. Münster, 1930. 195.

³ W. Baetke: Arteigene germanische Religion und Christentum. Berlin, 1933.

⁴ H. v. Glasenapp: Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen. Halle, 1938.

⁵ Witte: i. m. 34.

⁶ R. Ottó: Vischnu Narayana. Jena, 1923. 43 skk.

⁷ M. Winternitz: Geschichte der indischen Literatur. Leipzig, 2. kiadás. 1907. 1. kötet. 470 skk.

Teljesen ez az utóbbi gondolat az alapja az egész *amida-buddhizmusnak*, amelynek legfinomabb kialakulása Japánban található meg, gyökerei azonban Indiába nyúlnak vissza: Buddha Amida elnyerte a teljes megváltást. Amikor azonban éppen azon a ponton volt, hogy bejusson a nirvánába, meglátta környөрülettől eltelve a világban lévő számtalan megváltatlannak megnevezhetetlenül nagy nyomorultságát. Ekkor elhatározta, hogy lemond mindaddig saját boldogságáról, amíg csak egyetlenegy lélek is lesz megváltatul a világban. Amidának ez a lemondás-fogadalma megváltó erő. Aki benne bíz és ha csak egyszer is, még ha a legnagyobb bűnös is — akár csak halála órájában is —, hívő lélekkel felfohászkozik: «Namu Amida Butszu», az ilyen azonnal, haláltusájában megváltódik a szamszarától és bemegy Amida boldog paradicsomába.¹

Nem szorul külön bizonyításra az sem, hogy *Zarathustrá*-nak vallása is tudott a tőle megjövendölt megváltóról (Szaosiant). A régi *germánok* az így kifejezett megváltóvárast nem ismerték ugyan, de a megváltósvágy kibontakozásának feltételei nem hiányoztak leikükből. A szemnonok szent ligeteikbe emberi alacsonyáguknak és az istenség hatalmának tudatában csak megköztözöttlen léptek be. Ez a szokásuk Tacitus közlése szerint azon a képzeten alapul, hogy a szent ligetben a mindenütt jelenlevő istenség lakik, akivel szemben mindenkinek szolgálatkészsnek és alávetettnek kell lennie. Rosenberg itt hiába keresi a germán léleknek az istenséggel való állítólagos azonoság-tudatát (Gottgleichheit), de az «önmegváltás» önhitt gondolatát se olvashatja bele a magát az istenség hatalmának bilincseiben érző ember lelkébe. A kereszténység tehát a megváltás és az alázat hirdetésével nem valami fajellenes gondolatot² vitt bele a germán lélekbe, hanem a kegyelem örömhíret és megszabadulást a bilincsekből, amelyeket ezek a pogány germánok testükön, de leikükön is hordtak.

Kétes értékű az a szolgálat, amelyet Kummer, Rosenberg, Ludendorffné és Hauer köre teljesít a germán léleknek, mikor a felvilágosodásnak az eredetileg romlatlan emberről alkotott eszméjét a germán ókorba visszavetíti. A pogány germánok sem voltak angyalok. Ha megvolt lelkükben a bűn, ezzel együtt-

¹ W. Haas: *Amida Buddha*. Göttingen—Leipzig, 1909. — J. Witte: *Japán zwischen zwei Kulturen*. Leipzig, 1928. — J. Witte: *Der Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*. Leipzig, 1930.

² F. Hammerschmidt: *Der christliche Erlösungsgedanke. Seine Lebensform in der germanisch-deutschen Dichtung*, Warendorf. Westf., 1936.

járt a *büntudat* is, aminek viszont következménye a megváltásigény is. A megváltó Isten vágya kifejezetten azonban nem alakult ki még vallásukban. «Isteneikből a szentség és jóság vonása hiányzott, azért a germánok megváltásigénye mint vallási eszme csak a keresztény hithirdetés megindulásának fényében válhatott láthatóvá».¹

Összefoglalva a mondottakat: a megváltást Hauer a kereszténység szemitajellegű tanításának akarja tekinteni, azonban ez eltagadhatatlanul mint vágy és sejtés más népek vallásában is megtalálható. Kétségtelen viszont, hogy a *bibliái messzianizmus*² a maga alakjában egészen sajátos vallástörténeti jelenség. Az egész emberiségnek lelki javakat hozó, másokat szenvedéssel megváltó, történeti, vagyis nem mitikus személy eljövételének megjövedölése *egyedülálló* a vallások egyetemes történetében, tehát mégkevésbé tekinthető általános szemita vallási jelenségnek. Rokonképzetek többhelyütt is előfordulnak ugyan, de ami másutt csak vágy vagy mitologikus képekbe öltöztetett (a misztériumvallások tenyészet-enyészet gondolkörének visszatérő hősei: Balder, Ozirisz, Tammuz, Adonisz) sóvárgás volt, az *mint történelmi valóság* beteljesedett Jézus Krisztus személyében. «Még Amida Buddha is csak eszme; egy buddhista sem mondhatja róla, hogy a földön élt és helyettesítő kiengesztelést hozott.»³

Jézus Krisztusban az Isten Fia emberi alakot vett fel. Mint büntelen «körüljárt jót cselekedvén» (Ap. Csel. 10, 38). Azonban nemcsak élete fontos számunkra, mint ahogy Rosenberg gondolja, hanem éppen Rosenbergtől lenézett halála és ezzel kapcsolatban — Rosenbergtől becsmérelt — keresztfája is; róla minden idők embere leolvashatja az Isten ellen lázadó ember bűnének súlyát és egyben Isten irgalmának nagyságát. Jézus Krisztus az Istenember életét adta kiengesztelésül és megváltásul minden nép és faj üdvéért 1

A «német hit» az indogermán vallástípus korszerű kifejeződése?

Hauernek indogermán és szemita vallástípus megkülönböztetésére irányuló kísérlete kudarcot vallott. Nemcsak az isteneszme, hanem — amint az imént láttuk — *egyéb vallási*

¹ W. Baetke: *Arteigene germanische Religion und Christentum*. Berlin—Leipzig, 1936. 2. kiadás. 36; v. ö. 33—40.

² L. Dürr: *Ursprung und Ausbau der isr. jüd. Heilandservartung*. 1925. H. Gressmann: *Der Messias*. 1929.

³ Witte: i. m. 37.

vonások sem nyújtanak alapot az indogermán és a szemita vallások típusos elkülönítésére és szembeállítására.

A nem létező indogermán vallástípusnak nem lehet tehát korszerű kifejeződése a «német hit». A jellemzésére Haueről felhozott eszmék a vallástörténeti tények elfogulatlan vizsgálata alapján a legkevésbé sem tekinthetők valamennyi indogermán vallás közkincsének. Sőt, *ha csak a germánok vallástörténetét vesszük szemügyre*, innen sem vezethető le a «német hit» panteista-misztikus vallásformája. W. Baetke megállapítása szerint ugyanis Hauer nem hivatkozhatik álláspontjának igazolása végett az Eddára és általában az északi germánok írásos vallási forrásaira, és ezért «ha valaki a germán vallás és Eckhart misztikája és Goethe panteizmusa között összefoglaló rendszert akar kieszelni, hogy ennek alapján a „német hit“ épületét megalkothassa, az ilyen vállalkozás alól a germán vallás tudományos vizsgálata kihúzza a talajt».¹

Ennek következtében *a német hit) nem tarthat számot a nriémeh jelzőre*. Lényegében nem más, mint a legújabb kor evilági vallásának feltalálása a faj divatos cégére alatt. Szellemi gyökerei a felvilágosodás és a modern «élet»-böleseiét talajába nyúlnak vissza és ezért a «német hit» *csak továbbképzése a modern evilági vallásnak*.

Hauer a *felvilágosodástól* vette át a kereszténység ellen indított harcot. Voltaire vezérgondolata: «Érasez l'infâme!» (Tiporjátok el a gyalázatost!) Hauernek is vezérgondolata azzal a különbséggel, hogy Voltaire a gyalázatos fogalmán kizárólagosan csak a katolikus Egyházat értette, míg Hauer magát a keresztény vallást szeretné kiirtani. Hauer a felvilágosodás «vív-mányait»²: a keresztény kinyilatkoztatás elutasítását és Jézus Krisztus istenségének tagadását a «német hit» épületébe alapkőként helyezte el. — A felvilágosodás nem tekinthető az északi faj keresztényellenes lázadásának (D. G. 29), hanem *nemzetközi* szellem- és vallástörténeti jelenség a 17. és 18. század Európájában. Előkészítéséhez hozzájárult *Spinoza panteizmusa* is, de később is élénk tevékenységet fejtett ki benne a *zsidó* szellem (Moses Mendelsohn, 1729—1786).³

¹ W. Baetke: Art und Glaube der Germánén. 1934. 47 skk. — W. Baetke: Arteigene germanische Religion und Christentum. 23. — K. Leese: Das Problem des «Arteigenen» in der Religion. Tübingen, 1935. 23.

² P. Haezrd: Die Krise des europäischen Geistes (fordítás franciából). Hamburg, 1939.

³ H. Hölters: Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelsohn und F. H. Jakobi und der Gottesbegriff Spinozas. Emsdetten, 1938.

Hauer a szintén nemzetközi *«élet-bölcsletről»* (Guyau, Nietzsche, Bergson, Spengler, Klages) kölcsönzi biológista felfogását az emberről, kultúráról, történelemről, Istenről, az igazság megismeréséről és az értékszemerletről.

Ezzel szemben a *német idealizmus* nem tekinthető ugyanolyan mértékben a «német hit» alapjának, mint a felvilágosodás és az «élet»-bölcselet. Hauer felfogása ugyanis kétségtelenül több pontban egyezik a német idealizmus egyik-másik képviselőjének (Goethe, Kant, Fichte) nézetével. Azonban a német idealizmus annyira *sokágazatú* mozgalom gondolkodói és költői oly különféle nézeteket vallottak; ezek egymástól is lényegesen különböztek, a «német hittől» pedig különösképpen. Ezért a német idealizmus és a «német hit» között benső összefüggés nem állapítható meg.

Nem érdektelen, hogy rámutassunk a «német hitnek» a *liberalizmus, zsidóság és szabadkőművesség* eszmevilágához fűződő kapcsolataira.

Mivel a «német hit» gyökerei végső fokon a felvilágosodás talajából erednek, érthető Hauer rokonszenve a felvilágosodás liberális szelleme iránt. Elismerésreméltó nyíltsággal ki is fejezi tiszteletét és együttérzését «a liberális magatartás.. . elidege nítetetlen értékes iránt; «a liberalizmus ereje . . . mindenkor hatalom lesz a német népben sokirányú alkotóerejének minden fajta elnyomásával szemben».¹

Ami a zsidósághoz fűződő viszonyt illeti, a «német hit» eszmevilágának már ismertett panteista-misztikus és biológista jellege alapján látható, hogy több köze van a zsidó Spinozához, mint a német Eckhart Mesterhez, azonkívül a fajlag zsidó Bergsonhoz és a szintén zsidó Buberhez, mint a német Lutherhez vagy Kanthoz.

A német új pogányság képviselői, Rosenberg, Ludendorffék és Hauer is engesztelhetetlen harcot hirdetnek a szabadkőművesség ellen. A «német hitmozgalom» eskü jellegű biztosítékot kér tagjaitól, hogy nincsenek benn szabadkőműves páholyban. Ennek a vakbuzgó és hangoskodó uszításnak értékelése végett H. Lothert felhívta a figyelmet arra, hogy a «német hit»-nek Hauertől folyton idézett koronatanúi: Lessing, Herder, Schiller, Goethe, Fichte «vagy egyenesen szabadkőművesek voltak, vagy legalábbis szabadkőműves gondolatokat vallottak».²

¹ J. W. Hauer: *Wo bleibt die deutsche Intelligenz?* 9.

² H. Lothert: *Neugermanische Religion und Christentum*. Gütersloh, 1934. 127.

Hogy a «német hit» mennyire érdemi meg a «németi, jelzöt, kitűnik Hauer *módszeréből* is. Megvilágítására pár szóval kitérünk. Hauer módszere nem empirikus, vagyis nem tapasztalatokból leszűrt, amilyennek kellene lennie, hanem apriorisztikus. Hauer a németiség különböző nagyjainak gondolataiból nem azt emeli ki, ami bennük közös, ami ennek következtében a nem-németektől megkülönbözteti őket és így sajátosan német gondolat volna, hanem Hauer következőképpen jár el. A felvilágosodás és az «élet»-ből cselét hatásától legfőképpen meghatározott világnézetéből indul ki, ezt joggal «német hitnek» nevezi el és vele megszűri a német múlt nagyjainak gondolatvilágát. Ami bennük világnézetével azonos vagy legalábbis hozzávetőlegesen hasonló, azt a német lélekből eredőnek tekinti. Ha azonban olyan eszmékre bukkan, amelyek világnézetével ellenkeznek, akkor ezeket — ahogy már ismételtén rámutattunk — idegenfajú, főképpen szemita-keresztény hatásra vezeti vissza. Ez az önkényes és a tényeket erőszakosan meghamisító módszer önmagában hordja ítéletét.

Az Upanisadok, Edda, Eckhart Mester, Kepler, Klopstock, Korner, Arndt stb. gondolataiból vett *idézetek bősége* Hauer könyvének (Deutsche Gottschau) tájékozatlan és hiszékeny olvasóit könnyen félrevezetheti. Az a benyomás keletkezhet lelkükben, hogy az idézett költők és bölcselők minden pontban, vagy legalábbis felfogásuk alapjaiban Hauerrel megegyeznek. Ezzel szemben a valóságban gyakran csak egészen *jelentéktelen megegyezésről van szó* az alapvető kérdésekben tapasztalt eltérés mellett. Nemcsak Eckhart Mester — amint már jeleztük —, hanem az idézett költők és bölcselők jórésze ugyan csak *csodálkoznék és tiltakoznék*, hogy Hauer a kereszténység ellenfeleiként idézi és a «német hit» őseinek, előfutárjainak nevezi őket.¹

A kereszténység a szemita vallástípus kifejeződése?

Ha a faj a vallásnak nem közvetlen és szükségszerű meghatározója, nincs szemita vallástípus sem, következőleg a kereszténység is független lényeges alkotóelemeinek tekintetében minden faji hatástól, nem hozható kapcsolatba egyetlenegy fajjal sem.

A kereszténység egyébként is nem emberektől alkotott,

¹ H. Pfeil: Die Grundlagen des Deutschen Glaubens. Paderborn, 1936. 20—21., 28—31.

hanem Istentől *kinyilatkoztatott* vallás. Itt most nincs hely arra, hogy felsorakoztassuk a keresztény teológusoktól kétezer éven keresztül felhozott érveket annak bizonyosságára, hogy Jézus Krisztus Isten Fiának jelentvén ki magát, életével és működésével tett tanúságot tanításának igaz voltáról. A földön járt nem csupán mint ember, hanem mint istenemberi tanító, mint pap és mint a lelkek pásztora. Amit tanított és tett, *nem testből és vérből* származott, hanem az Atyától, aki a mennyekben van.¹ Ezért ajézus nevére minden térd meghajoljon: az égieké, a földieké és az alvilágiaké» (Fii. 2, 10).

A némethitűek számára logikusan szintén nem volna más megoldás. Adják meg ezért a fajnak, ami a fajé, de Istennek is azt, ami Istené I A faj változó, Isten ellenben változatlan. A legértékesebb és legéletképesebb faj is elpusztulhat, Isten viszont mindenkor volt, van és lesz. Minél jobban azon fáradozik Hauer, hogy az *Isten eszméjét minden emberi fogalom fölé emelfe*, annál inkább kellene — következetesen saját eljárásához — attól óvakodnia, hogy Istent a faj földi adottságához kösse és belőle megismerhetőnek hirdesse. Nem az emberből, nem a fajból ismerhető meg Isten, hanem az ő kinyilatkoztatásából, amely szól minden fajhoz minden időben.

¹ C. Gröber érsek: *Einer ist Euer Lehrer, Christus I Ein erklärendes und abwehrendes Wort für unsere Zeit*. Freiburg, 1935.

HATODIK RÉSZ.

**ISTEN A VALLÁSTÖRTÉNET-
BEN.**

A VALLÁSTÖRTÉNET A KINYILATKOZTATÁS SZEMSZÖGÉBŐL NÉZVE.

Már a legutóbbi fejezet végén érintettük a kinyilatkoztatás kérdését. Ezzel elérkeztünk Istennek a vallások történetében megnyilvánuló szerepéhez. Ez elől a kérdés elől — amint tüstént látni fogjuk — kitérni nem lehet. A következőkben tehát egyrészt áttekintést nyújtunk a vallástörténet anyagáról a kinyilatkoztatás szemszögéből. Másrészt viszont tartalmi tekintetben is kiegészítjük az eddig tárgyalt anyagot, hogy átfogó, vázlatos képet kaphassunk a vallástörténet egészéről, kezdve a legrégebbi időktől. Ebből a célból a kultúratörténeti módszer eredményei alapján megrajzoljuk az emberiség legősibb vallási képét: az ősi egyistenhitét. Ezt W. Schmidt a vallás eredetének kérdésével foglalkozva, a kinyilatkoztató Istentől származtatja (őskinyilatkoztatás). Majd végigkísérjük ugyancsak W. Schmidt vezetésével az eredeti nagyistenhit további sorsát és itt ezt a kérdést vizsgáljuk: miből magyarázható a vallások sokfélesége? Vájjon a fajból-e? Az emberiség vallásalakulását nyomon követve jutunk el Istennek a történelmi időkben adott kinyilatkoztatásáig. Itt viszont a zsidóság vallástörténeti szerepe és a kereszténység abszolút jellege kerül megvilágításra. Ezzel azután elérkeztünk a történelmi jelenig, napjaink problémájához: Milyen igényeket támasztanak a fajok a kereszténységgel szemben? Hogyan teljesednek ezek az igények a kereszténységben? Milyen feltételekkel lehet eredményes az Evangélium hirdetése a földkerekség különféle fajai között?

ŐSKINYILATKOZTATÁS.

A vallás isteni eredete.

Eddigi tárgyalásunk során az általános vallástörténeti alapszemléletnek megfelelően módszeres tárgykörelhatárolással a vallást úgy vizsgáltuk mint az emberi történelem egyik jelenségét, ametynek alanya az ember. Azonban a vallás nem tekintendő *kizárólag* az ember művének. Eredetében a transzcendens, másvilági származást a hamis előfeltevésektől mentes vallásbölcselet is *megláthatja*. Az a felfogás, amely a vallást merőben emberi teljesítménynek ítéli és a kinyilatkoztatást tagadja, bölcseletileg nem igazolható állásponton alapszik. Magátólértetődően a hagyományos bibliai vallástörténeti szemlélet is vallja, hogy a vallási jelenségek egy része, mint pl. a sokistenhit (Zsolt. 113) vagy a természetistenítés (Bölcs. 13; Apcs. 17, 29) emberi alkotás; azonban kihangsúlyozza a vallástörténetben Isten szerepét, a kinyilatkoztatott vallást pedig kifejezetten Istentől származtatja.

Természetesen az emberben magában is megvan a képesség, hogy Istenről szóló alapvető elméleti és gyakorlati ismeretek birtokába jusson. Isten kinyilvánítja műveiben akarátát, gondolatait, terveit. Az isteni önmegnyilvánulásnak ezt a módját, *a természeti kinyilatkoztatást* az ember felfoghatja elméje természetes világánál. Leolvashatja a természetben és megsejtheti a történelem eseményeiből Istennek rajtuk keresztül átvillanó gondolatait.

Azonban az ember nem feltétlenül jut el ily módon az alapvető vallási igazságokhoz. A bizonyosságot és tévedésmentesen történő megismerést gátló hibaforrások miatt a gondolkodásban adva van a tévedés lehetősége — a vallási igazságok megismerése terén is. Erről bőséges tanúságot tesz a vallástörténetnek, különösen a fejlett műveltségű népeknek sok-sok tévedése, sőt végzetes eltévelyedése is.

Megismerhető tehát az Isten műveiből: a természetes kinyilatkoztatásból, de a vallástörténet sok vargabetűje mégis Isten közvetlen: természetfölötti kinyilatkoztatásának bizonyos szükségessége mellett szól. Az Istenhez mint az első elvhez és

végső célhoz vezető tökéletes odaigazítás, az élet rejtélyeinek elméleti és gyakorlati megfejtése, az emberiség valláserkölcsei tehetetlenségének és nyomorúságának megszüntetése *teljességgel* csak Istentől származhatik.

Mivel Isten nem világhozkötött lény, mintahogy a pan-teizmus-panenteizmus gondolja, hanem mindenható és bölcs Teremtő, *személyi* voltának mindenképpen megfelelő, hogy szabad elhatározásából önmagát kiárasztó szeretetének kifelé történő közlését ne kösse a természeti jelenségek vastörvényeinek merev formáihoz, a teremtés többértelmű és néma jeleihez (hogy belőlük az emberi elme tapogatózva kiolvashassa Isten gondolatait), hanem a természeti okok hálózatán felülemelkedő módon: *szellemi, személyes* úton tárja fel az embernek önnön lényé gazdagságát. Így az Isten részéről méltó volt, hogy a természeti kinyilatkoztatáson kívül még *természetfölötti kinyilatkoztatást* is adjon. Nem személyes önkényen, hanem Isten szabad tetszésén, végtelen bölcsességén és jóságán állt, hogy önmagát az embereknek kinyilatkoztassa-e vagy sem. És ha ezt megtette, ismét csak Tőle függött, hogy *milyen* formában és *körülmények között* (a megvetett zsidó nép körében!) adta kinyilatkoztatását. Ezen a téren az ember, a teremtmény nem vonhatja kérdőre Istenét, nem jelölheti meg a bölcs és mindenható Teremtőnek a kinyilatkoztatás módját. Egyedül Ő az Űr. Ő egyedül!

A vallást kizárólag az emberi lélekből származtató elméletek útja *vallási relativizmusba* torkollik. Itt pedig minden vallási eszmény elveszti szilárdságát, itt minden érték meginog, itt minden biztosnak vélt hit- és gondolatrendszer roskatag kártyavárrá lesz. Éppen ezért itt nincs határozott célpont, ami irányt szabhatna az emberiség kétségtelenül meglevő *kiolthatatlan* vallási igényeinek. Ha a vallástörténet jelenségeinek magyarázatában a vallási relativizmust illetné a döntő szó és ha ekként a vallást kizárólag emberi alkotásnak kellene tekinteni, akkor tulajdonképpen a vallás nem volna semmi más, mint a sorskérdések megoldásának látszatát adó önáltatás, a belső megnyugvás ábrándját keltő elzsongító mákony. Emberi eredeténél fogva nem tudná tökéletesen kielégíteni az Isten-keresés örök vágyát, a léleknek a Végtelen felé síró sóvárgását.

Azonban az Isten-keresés kiolthatatlan vágyát nem törheti meg a vallási relativizmus *szkepszisei* Egyrészt ugyanis az emberi elme saját erejéből a tévedésre vezető hibaforrások kiküszöbölésével eljuthat Istenről szóló abszolút érvényességű igazságokhoz, másrészt pedig a vallástörténet oly tényeket állít a vallási relativizmussal szemben (és így a faji vallás elméletével

szemben is), amelyek nyilvánvalóvá teszik Istennek tényleges szerepét az emberiség valláserkölcsei irányításában.

Ilyen tény legelsősorban is az ősvallás magasztos világa az emberiség vallástörténetének hajnalán. Menghin a faj elmélettel kapcsolatos világnézeti harccal foglalkozva, világosan meglátja, hogy itt «a legfontosabb .. . kérdések egyike a vallás eredete, összeegyeztethetők-e a pozitív tudomány eredményei az őskinyilatkoztatásról szóló bibliai tanítással? Tud-e a tudomány bizonyítékokat felmutatni arra vonatkozólag, hogy a vallás tisztább állapotban volt az emberiség történetének kezdetén, amint azt a biblia elbeszélésének alapján el kell fogadnunk? Vagy pedig arra vonatkozólag vannak-e döntő érvek, hogy a vallás a szellemhit és varázslat alacsony színvonalából fejlődött ki lassanként az egyistenhit magaslatáig, ahogy az evolucionizmus tanítja? Az erre a kérdésre adott feleletek eldöntik, hogy a vallásban pusztán emberi művet kell-e látnunk, vagy pedig a vallás valóban a földöntúli világhoz kötő erő-e».¹

Menghin, az őstörténet kiváló tudósa maga is foglalkozott a történelem előtti emberiség vallásával.² Saját szaktudományának területén tehát illetékesen száll szembe a vallástörténeti evolucionizmussal, amely a múlt század második felétől kezdve a Darwintól hirdetett fejlődésmélethez a biológiai fejlődés gondolatát kölcsönvette és alkalmazta a kulturális jelenségekre (tudomány, művészet, erkölcs, vallás) is. A múlt században «az etnológia és az őstörténeti archeológia művelői e tudományágak eredményeivel azt a sejtést próbálták bizonyítani, hogy az emberiség alapvető vallási képzetei fokozatosan fejlődtek ki sokkalta primitívebb előzményekből és hogy a személyes Istenben, valamint a lélek halhatatlanságában való hit az ősemberiség előtt teljesen ismeretlen volt».³ Menghin az *evolúciós vallásemelteleket A. Láng és W. Schmidt által megdöntöttek* látja.³ Egyúttal pedig az emberiség eredeti egyistenhitének bizonyítása céljából az újabb időben feltárt őstörténeti anyagra hivatkozik. Ezek az ásatások «az Istenben való hitet és az istengyermekség tudatát oly korra nézve bizonyítják, amelyben a 'tudomány' az embert még félig állati szinten mutatja be. Mindebből kitűnik, hogy ezekben a kérdésekben a 'tudomány' alaposan túlélte magát».⁴

¹ O. Menghin: Geist und Blut. Wien, 1934. 13—14.

² O. Menghin: Weltgeschichte der Steinzeit. Wien, 1931 és Der Nachweis des Opfers im Altpaläolithikum. Wiener prahistorische Zeitschriften, 1926. (13. k.), 14—19.

³ O. Menghin: Geist und Blut. Wien, 1934. 80.

⁴ O. Menghin: Geist und Blut. Wien, 1934. 86.

Az ősmonoteizmus elmélete.

A vallási relativizmussal szemben a bibliai vallástörténeti szemlélet a vallásalakulás kezdetére az *Abszolútumot* helyezi; az Istentől adott őskinyilatkoztatásban látja a vallás eredetét.

Ezt megerősíti a bécsi kultúratörténeti iskola képviselőitől¹ az elmúlt három évtizedben összegyűjtött és kultúrakörök szerint rendezett hatalmas vallástörténeti anyag. Belőle kitűnik, hogy az őskultúrák fejlődésfokán élő mai primitív népek vallásának középpontjában az egy Istenhez hasonló vagy vele megegyező nagyisten (Hochgott) áll.

Az ősmonoteizmus elméletének első hirdetője *Andrew Lang* († 1912) skót költő és történész volt. Először ő maga is a Tyler-féle animizmust vallotta, majd *The making of Religion* (London, 1898) c. nagyjelentőségűvé vált könyvében felhívta a figyelmet a primitív népek vallásában meglévő Istenatya (Ali Father) hitére. Ezzel a meglepő felhívással az ősmonoteizmus a vallástörténeti kutatásban előtérbe nyomult és mindinkább nagyobb körökre terjedő érdeklődést keltett.²

Láng örökségét *P. Schmidt* Vilmos, az Isteni Ige Társaságának világhírű vallástörténésze vette át. A század első évtizedének végén a tőle alapított folyóiratban, az *Anthroposban* francia nyelven az isteneszme eredetéről írt folytatólagosan közölt tanulmányt.³ Benne vitába szállt kora evolúciós elméleteivel és velük szemben sikerrel bizonyította saját feltevését, hogy az emberiség vallásalakulásának kezdetén megtalálható az egyistenhit. *W. Schmidt* és rendtársai (*Schebesta*,⁴ *Vanoverberg*,

¹ A bécsi iskola fejlődéséről és képviselőiről *W. Schmidt* áttekintést ad az *Anthroposban*, 1935 (30. k.) 203 skk.

² *W. Schmidt*: Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte, Münster, 1930. 165—177.

³ *L'origine de l'Idée de Dieu*, 1908—10. Bővített német nyelvű kiadása *Der Ursprung der Gottesidee* címmel megjelent 1912-ben külön könyvben, majd ennek második bővített kiadása 1926-ban. (*Schmidt* főművének ez az első kötete.)

⁴ *P. Schebesta*: Bei den Urwaldzwerge Malayas. Leipzig, 1927. — *Orang Után. Bei den Urwaldmenschen Malayas und Sumatras*. Leipzig, 1928. — *Gesellschaft und Familie bei den Semang auf Maiakká*. *Anthropos*, 1926. (22. k.) — *Religiöse Anschauungen der Semang*. *Archiv für Religionswissenschaft*, 1927. (25. k.) — *Bambutu, die Zwerge am Kongó*. Leipzig, 1932. — *Der Urwald ruft wieder, meine zweite Forschungsreise zu den Ituri Pygmäen*. Salzburg, 1936. — *Vollblutneger und Halbzwerge, Forschungen unter Waldneger und Halbpygmäen am Ituri in Belgisch Kongó*. Salzburg, 1934. — *Einheit, Ursprung und Stellung der Pygmäen in der Geschichte der Menschheitsentwicklung*. *Anthropos*, 1930. (31. k.)

Gusinde,¹ Koppers, Trilles), de más valláskutatók és etnológusok is (Schmidt vállalkozásától függetlenül)² óriási erőfeszítéssel, kitaró szorgalommal kutatták fel a ma élő őskultúrájú népek vallását. Schmidték a nagyszabású kutatómunka anyagát a kultúratörténeti módszer segítségével rendezték, zárt kultúrákörök szerint az adatokat szétválasztották és időrendben csoportosították.

A kultúratörténeti módszer az emberiség kultúráját őskultúrák, első-, másod- és harmadfokú kultúrák körére osztotta be. Az ősemberiség vallásának megállapítása céljából legnagyobb jelentőséggel vannak az őskultúrák. A többi kultúrák ugyanis etnológiailag újabbak. A vallástörténet és az etnológia számára valóságos szerencse, hogy az őskultúrák fokán még manapság is élnek népek. Ezeknek kulturális helyzete magától értetődően nem teljesen ugyanaz, mint az őstörténettől feltárt leletek alapján feltételezett legősibb kulturális fok. Az elmúlt évezredek által okozott változások nyoma némiképp megtalálható e primitív (kiskultúrájú) népek anyagi és szellemi műveltségén is. Mégis belőle és a vele egybevetett őstörténeti kutatás anyagából megrajzolható az ősember vallásának képe.

Ez a kép, amint a ma élő törpénépek és egyéb őskultúrájú népek vallása mutatja, a maga egységében és tökéletességében, hitbéli és erkölcsi színvonalának magasztosságában meg nem érthető Isten léte és kinyilatkoztató tevékenysége nélkül. Magyarázata végett tehát feltételeznünk kell a kinyilatkoztató Istent, akitől származik az emberiségnek ez a legősibb egyetemes vallása.

A kultúratörténeti módszer.

Az evolúciós elméletek (fetiszizmus, animizmus, totemizmus, magizmus) nem igazolt előfeltevéseik szerint válogatták ki az etnológiai tényeket. Meghatározott térhez és időhöz kötött jelenségeket (fetiskultusz, szellemhit, totemhit, varázslat) a vallás általános érvényességű magyarázatának tettek meg. Az *a priori* felállított skémába mint valami Prokrustes-ágyba önkényesen belekényszerítették a céljuknak megfelelően kiválogatott etnológiai tényeket, de nem ügyeltek arra, hogy a külön-

¹ M. Gusinde: Die Feuerlandsindianer. Mödling, 1931—37. 2 kötet. — Das Höchste Wesen bei den Selknam auf Feuerland. Festschrift für W. Schmidt, Wien, 1928. — P. Gusindes vierte Reise zu den Feuerlandstamm der Ona und seine erste Reise zum Stamme der Alakalup. Anthropos, 1923—24. (17—19. k.)

² W. Schmidt: Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte, 181—4.

féle országokból és kultúrákból összehordott bizonyítékok *történelmileg véve* beleilleszthetők-e rendszerükbe. Így azután a kulturális jelenségek térbeli és időbeli viszonyait kutató *történelmi módszer* elhanyagolása miatt az evolúciós elméletek egymásután zsákutcába jutottak. A kivezető utat a történelmi kutatáshoz való visszatérés nyithatta meg.

Ezt az utat járja a kultúratörténeti módszer. *Fr. Graebner* *Methode der Ethnologie* (1911) c. kis könyvében megállapítottá azokat a kritériumokat, amelyek alapján az etnológiai tények térbeli és időbeli rendezése lehetséges. A történelem több tényező együttműködésének eredménye. Ezeknek egyike az idő. A kultúrának vagy — ami bennünket különlegesen érdekel — a vallásnak eredetéről felállított legmegalapozottabbnak látszó elmélet sem ér semmit, ha annak alapján az etnológiai tényeket nem lehetséges időrendben rendezni.

A kultúratörténeti módszernek (középpontja volt az Isteni Ige Társaságának kolostora, *St. Gábriel*, Mödlingben Bécs mellett) érdeme az, hogy az emberiség kulturális fejlődésének vonalát történelmi alapon véghezvitt anyagrendezéssel vontta meg. Az új módszer legfőbb képviselői *Fr. Ratzel*,¹ *Fr. Graebner*» *B. Ankermann*? *Pinard de la Boullaye*,» *W. Koppers*,⁵ *Gaston van Bulck*» és elsősorban *W. Schmidt*.⁷

¹ Fr. Ratzel: *Völkerkunde*. Leipzig, 1894. 2. kiadás.

² Fr. Graebner: *Die melanesische Bogenkultur*. *Anthropos*, 1909. (4. k.); *Methode der Ethnologie*. Heidelberg, 1911.; *Ethnologie*. Heidelberg, 1913.; *Das Weltbild der Primitiven*. München, 1924.

³ B. Ankermann: *Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika*. *Zeitschrift für Ethnologie*-ben, 1905.

⁴ Pinard de la Boullaye: *Le methode historico culturelle*. *Recherches de science religieuse*, XI. 1921; *L'étude comparée des religions*. Paris, 2 kötet, 1922—25.

⁵ W. Koppers S. V. D.: *Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde*. München, 1921.; *W. Schmidt—W. Koppers: Völker und Kulturen*. Regensburg, 1924.

⁶ Gaston van Bulck: *Beiträge zur Methodik der Völkerkunde*. Wien, 1931.

⁷ W. Schmidt S. V. D.: *Die moderné Ethnologie*. *Anthropos*, 1906. (1. k.); *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschen*. Stuttgart, 1910. (erről a kérdéstről Schmidt mai nézeté *Anthropos*, 1936. 934 és *Der Ursprung der Gottesidee*. 6. k., 364—373); *Die kulturhistorische Methode der Ethnologie*. *Anthropos*, 1911. (6. k.); *Der Ursprung der Gottesidee*. Münster, 1926—1935. 6 kötet; *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*. Münster, 1930; *Rasse und Volk*. Salzburg, 1935.; *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*. Münster. 1937.; *Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit*. Münster, 1937.

Mindezek vállvetett munkával dolgoztak a kultúratörténeti módszer tökéletesítésén. A módszer legújabb *összefoglalása* W. Schmidt: *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*, Münster, 1937.

A kultúratörténeti módszer képviselői nem tekintették «vad» népeknek a ma élő primitíveket. Nem tagadták meg tőlük a kultúrát és a történelmet, bár náluk az írás ismeretlen. A kultúrákörök elméletének alkalmazásával bebizonyították a primitívek anyagi és szellemi kultúrájáról, hogy rokona az emberiség legősibb kultúrájának. Ezért a mai primitív népek (ősnépek) vallási és erkölcsi felfogásuk tekintetében is igen közel állnak az Ősemberiséghez.

Róma kétezer éves kulturális múltjához híven jelentős összegű anyagi támogatással tette lehetővé W. Schmidt és társainak expedícióit ezekhez a kihalófélben lévő ősnépekhez és így biztosította kultúrájuk szakszerű leírását az utókor számára.¹

A ma élő ősnépek.

W. Schmidt hatkötetes főműve az őskultúrájú népek vallását egyenként ismerteti, majd pedig kutatása anyagát rendszerbe foglalja, hogy ezáltal az ősvallás képét megállapíthassa. A közel 6000 oldalas mű mentes minden apriorizmustól. Mindvégig a páratlan gazdagságú tényekhez alkalmazkodó történelmi kutatás útján halad. W. Schmidt tétele a vallástörténetet kezdő ősmonoteizmusról egyre szélesebb hullámokra terjedő elismerést vívott ki magának. Sok neves valláskutató,² így K. Österreich, K. Th. Preuss, P. Radin, R. H. Lowie, F. Heiler, A. W. Nieuwhuis elismeri, hogy az ősmonoteizmus a természetmítosszal és az animizmussal nincs genetikus összefüggésben.³

Az őskultúra fokán élő népek között W. Schmidt *három kultúrákört* különböztet meg: «Első a törpék és kismövésű népek (pigmeusok és pigmoidok) exogam-egynejú kultúrákörének *középponti őskultúrája*. Azért nevezzük el középpontinak, mert ezek a népek jobbra a föld középső részén, legalábbis valamennyien trópusi vidéken élnek. Második a tasmánok és délausztráliaiak exogam-nemitotemű kultúrákörének *déli ős-*

¹ A kultúratörténeti módszer alapján dolgozza fel a vallástörténet anyagát Kühár Flóris: *Egyetemes vallástörténet*. Budapest, 1936. 2 kötet.

² W. Schmidt: *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*. 188—202.

³ F. Heiler: *Das Gebét*. 119.

kultúrája. A délafrikai busmannok és a délamerikai tűzföldi indiánok átmenetet alkotnak a középső és a déli őskultúrák között. Harmadik egyes északázsiai és északamerikai sarkövi népek exogam-egyenlőjogú kultúrákörének *északi vagy sarkövi őskultúrájává*.¹

Az emberiség bölcsője *Ázsia*. Innen származik a felsorolt primitív népek kultúrája is. őseik erősebb, életképesebb fajok nyomásának engedve rajzottak ki eredeti lakóhelyükről és *elhúzódtak* olyan nehezen megközelíthető *menedékhelyekre*² (Rückzugsgebiet), ahova üdözőik nem követték őket a kedvezőtlen életkörülmények miatt (őserdők, mocsaras-maláriás területek, magas hegyek, sarkövi hideg vagy trópusi forróság) vagy a helyek távoli fekvése miatt (a Csendes-óceán magányos szigetei, Tűzföld). Az ősnépek testi tekintetben csak kevéssé differenciálódtak, belső fejlődésképeségük hiányzik és erősebb fajok elveszik tőlük az életlehetőséget és az életteret. Így az oikumené szélére kiszorítva, sorsuk a lassú *sorvadás*. Az alaki és a mennyiségi kritériumok alapján kitűnt, hogy a három őskultúrák között a *törpék kultúrája régibb* az ausztráliainál és a sarkövinél.³ Az ősnépek vallásának alább közölt összefoglaló ismertetése nagyjából a törpe népek vallási helyzete alapján történik.

A *törpenépek* őskultúrájára jellemző, hogy a megélhetéshez szükséges táplálékot úgy *gyűjtik*. Földműveléssel és állattenyésztéssel nem foglalkoznak. Nincsen szilárdépítésű lakásuk, hanem csak ideiglenesen felállított szélernyők alatt vagy egészen, esetleg félig zárt méhkasszerű kunyhókban laknak. Eszközeik fából, csontból vagy kagylóhéjból készültek. *Kőszerszámok hiányoznak* náluk. Csak ideiglenesen, alkalmilag használnak eszközül durván faragott köveket.

Számrendszerük nincs. Csak kettőig számolnak. Zeneszerszámot nem ismernek. Temetkezésük módja általában a földbetemetkezés.⁴ Fegyverül az egyszerű készítésű nyilat és íjat használják, pajzs és tegez nélkül. A tűzkészítés módja is egészen fejletlen (dörzsölés, fűrészelés stb). A törpenépek férfiai általában közel 150 cm «nagyságúak». De a középafrikai Ituri-törpék még ezt a testmagasságot sem érik el. Itt a férfiak 144 cm. a

¹ W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee. 3. k. 7 skk.

² L. bővebben Eickstedt: Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. Stuttgart, 1934.

³ W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee. 3. k. 17 skk.

⁴ V. ö. W. Schmidt—W. Koppers: Völker und Kulturen. 79. és W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee. 3. k. 44—46.

nők pedig csak 133 cm nagyságúak átlagosan. A kismövésű (pigmoid) népek testmagassága 150—160 cm.

Egynejű házasságban élnek. A család feje és ura a férfi. Egyébként a házastársak egyenjogúak. A házasság kötelékét szentnek tartják. Erkölcsi életüket tisztaság, a szülők és gyermekek viszonyát gyöngéd szeretet jellemzi.

A nagyisten személye az ősnépek hitében.

Miután Schmidt sorra vette az egyes ősnépek vallását, főműve hatodik kötetében az őskultúrák vallásának összefoglalását adja meg.¹

Schmidt nagyjelentőségű vallástörténeti megállapítása, hogy *az ősvallásban nem volt még meg a természetmegszemélyesítés, animizmus, manizmus* (ősök kultusza), *totemizmus és magizmus*. Ezek a jelenségek igazában csak az elsőfokú kultúráktól kezdve lépnek fel. Ezért az őskultúrák vallása a későbbi kultúrákéval szembeállítva egyszerűségével és világosságával kitűnik. Az emberiség legősibb közös vallásában a vallásos élet minden megnyilvánulása a Legfőbb Lény fenséges személye felé irányul.

Az ősvallás alapvető tanítása: *csak egy Isten van*. Más istenek nincsenek mellette. Egyes primitív törzseknél (mint pl. Maiakká félsziget törpéinél, a szemangoknál)² szó van a Legfőbb Lény anyjáról, feleségéről, gyermekeiről. Ezek az isteni lények a *családtalan* egyedül való nagyisten hitének az anya jogú kultúrákörökből származó elhomályosulása folytán bukkannak fel. Ugyancsak az anya jogú kultúra befolyásának tulajdonítható szintén csak egy-két ősnép vallásában a lunáris törzsatya-kultusz behatolása. A *törzsatya* (ősatya, első ember) a törzsanyával (ősanya) együtt eredetileg fontos szerepet tölt be az őskultúrákban, főképp a serdültavatás szertartásaiban. Azonban a törzsatya a későbbi anyajogú kultúra hatása következtében lunáris jelleget kap, vagyis vonatkozásba kerül a holddal. Mint ilyen a nagy isten mellé lép, a kultuszban versenytársává lesz vagy a nagyistent háttérbe is szorítja. Hasonló folyamat jellemzi a *nagyisten ellenlábásának*, a «rossz» képviselőjének felemelkedését a nagyisten személye mellé. A legősibb emberek is látták a világban levő fizikai bajt, szenvedést és erkölcsi rosszat. Mindezt azonban nem tulajdonították az erkölcsileg magasztos és szent nagyistennek, hanem a rossz elvét megteste-

¹ W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee. 6. k. 371—508.

² W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee. 3. k. 213—218.

sító «Gonosznak» (az ajnók ezzel a szóval is nevezik a nagyisten ellenlábását). Az őskultúrákban mindenütt, ahol csak előfordul, alá van rendelve a nagyistennek, ezért a dualizmus veszélye nem fenyegeti a nagyisten egyedülvalóságát. Meg kell itt jegyeznünk, hogy a nagyisten ellenlábásának alakja az őskultúrák nagyrészből teljesen hiányzik, így pl. valamennyi törpenép vallásából. A fizikai és erkölcsi rossz eredetének problémáját a gabun-törpék az emberek ősi nagy bűnéből származtatják; ez nyitotta meg szerintük minden későbbi baj és bűn zsilipjét.

A Legfőbb Lény *elnevezésében* az őskultúrák népei hol ezt, hol azt az isteni tulajdonságot emelik ki. Ilyen elnevezések: Aki az égben lakik, az Öreg, a Teremtő, az Úr. Leggyakoribb és legelterjedtebb elnevezés: az *Atya*. Ez a név majdnem valamennyi őskultúrában előfordul a föld egyik sarkától a másikig a különböző törzseknél. Gyakorisága és széleskörű elterjedettsége miatt benne láthatjuk az ősemberiség Istenének tulajdonképpeni nevét.

Az atya jelenti a laza törzsi szervezetben élő ősnépek társadalmában a legfőbb tekintélyt. Parancsszava uralkodik a családban. Gondoskodása biztosítja a család fenntartását. Ezért személye felé irányul a családtagok részéről a tisztelet és szeretet bensőséges megnyilatkozása. Ha tehát az ősemberiség Atyának nevezi az Istent, ebben az elnevezésben kifejezésre jut a Legfőbb Lény fenséges alakja előtt hódoló mélységes tisztelet és a gondoskodásért kijáró halás szeretet.

Nem elvont eszme ez az Isten. Nem az emberi elme okkereső igényének (Kausalbedürfnis) száraz, hideg és mesterkélten alkotása. Nincs ebben a névben semmi az istenek genealógiájából, még kevésbé a bonyolult és meseszerű mitológiából. Nincs benne sem az égitestek, sem más természeti jelenségek megszemélyesítése. Nemcsak az észben, hanem mindenekelőtt a szívben él ennek a személyes Istennek életteljes képe. Hisz gyermekeihez oly közel áll; ezért a leggyöngédebb bensőséges kifejezés illeti őt: Atya, vagy ahogy a kurnai-törzs mondja: Mi Atyánk, Mungan ngaua.

Az Isten *örök és változhatatlan*. Örökkévalósága nem csupán kezdet- és végnélküliség, hanem egyúttal végtelenség is. Isten nem hal meg; minden megváltozik: ember, fa, felhő, de az Isten változatlan marad. — Egyik kutató, P. Trilles megkérdezte egyszer a Francia-Kongó és Dél-Kamerun földjén élő gabun-törpék törzsfőnökét: «Meghalhat-e Kmvum? Erre mindnyájan felnevettek... Ez volt a gúnyos-részvételtjes pillantással kísért egyetlen felelet, hogy a fehérek ilyesmit képzelhet-

nek». A törzsfőt bántotta P. Trilles kinevetése és ezért válaszképpen egy dalt mondott el neki: «Az éjtszaka után következik a nap; A fa után másik fa; A felhő után másik felhő; Utánam új ember jön; Azonban Isten mindig van; Isten nem hal meg; Ő a halál ura».

A nagyisten *mindenütt jelen van, mindent tud*, mindent lát. A mindentudásába vetett hit az erkölcsi élet területén van nagy jelentőséggel. Az erkölcsi törvények megtartását megjutalmazza, áthágásukat megbünteti. Hogy ezt megtehesse, mindentudónak kell lennie.

Mindenhatóságától távol áll a kíméletet nem ismerő keménység. *Mérhetetlen jósága* megmutatkozik mindenhatóságán keresztül is. Szeretettel gondoskodik az emberekről. Tőle származik minden jó. Még az emberek mindennapos szükségleteire is gondja van. Sorsukat szíven viseli. A legtöbb törpenép hite szerint jóságának legelőször azzal adta tanújelét, hogy az ember teremtése után itt a földön az emberek közt tartózkodott meghitt közösségben, nekik oktatást adott erkölcsi kötelességeikről és az istentiszteletről. Ez az idő volt a törzsnek legszebb és legboldogabb kora. Az emberek azonban engedetlenségükkel elvesztették a boldog állapotot. De a «bűnbeesés» után az égbe visszaköltözött Isten továbbra is jóságos és irgalmas atyjuk maradt, aki szívesen megbocsát. A gabun-törpék szerint Isten nem fordul el az emberektől, hanem az emberek hagyják el őt. «Isten nem távozott el tőlünk» — mondják —, «mi fordultunk el tőle».

A Legfőbb Lény végtelen hatalma és jósága *a világ és az ember teremtésében* mutatkozik meg elsősorban. A teremtés eszméje valamennyi törzsnél megtalálható kivétel nélkül.

Figyelemreméltó, hogy némelyik törzs az emberi értelem számára ugyancsak nehéz gondolatot, a semmiből való *világoteremtést* (creatio ex nihilo) is vallja. Ez ugyan más törzsek számára felfoghatatlan, de ezek a törzsek is valamilyen formában érzékeltetik a semmiből való teremtést: Isten *kevés*, egészen parányi ősanyagból alkotta a világot.

Az *ember teremtése* többféle változatban fordul elő. Isten anyagból (föld, fa stb.) formálta meg az emberi testet és életelvet adott neki (beleheléssel vagy izzasztással vagy alkotó szavával). Az ősnépek hol egy, hol több ősemberpár teremtéséről tudnak, de átlagosan mégis *emberpár* teremtéséről beszélnek. Hilük azt is tartja, hogy Isten rendelte el az egynejű házasságot.

A vallás szerepe az ősnépek mindennapi életében.

Erkölcsei felfogásuk.

A felsorolt isteni tulajdonságok mély hatással vannak az ősnépek *erkölcsi* életére.

Isten számukra az erkölcs forrása. Semmi illetlen elbeszélés vagy erkölcsileg kifogásolható vonás a Legfőbb Lényről nem található az őskultúrák egyikében sem. Ez a tünet annak a boldog kornak utóhatása, amikor az emberiség isteneszméjének hatékonyságát még nem gyöngítette meg az emberi szívben a természetistenítés, animizmus és manizmus. Isten képe az őserdők mélyén vagy a Csendes-óceán világtól távol eső szigetein élő primitívek szívében egy házasságtörő Jupiterrel, tolvaj Mercuriusszal vagy buja Vénusszal ellentétben nem a bűnös lélek képének kivetítődése, másolata, hanem utánzásra ösztönző magasztos erkölcsi eszmény: jóságos, megbocsátó, irgalmas, nagylelkű és igazságos.

Az ősnépek hite szerint a *nagyisten, maga adta* az ember teremtése után földön jártában az erkölcsi, társadalmi és vallási *törvényeket* és nevelést. Tanítása átszarmazik nemzedékről nemzedékre, főképpen a serdültavatásban közölt hagyományoknak szigorúan és féltve őrzött, rejtegetett továbbadása útján.

A nagyisten most is kezében tartja az emberi nem nevelését. Gondosan ügyel az erkölcsi törvények megtartására. *Megbünteti* a gonoszt, *megjutalmazza* a jót. Részben már itt a földön megtörténik a bűnök büntetése betegségek és a halál küldése által, de az erényes élet is megkapja jutalmát az egészség és a hosszú élet adományában. Azonban az igazságszolgáltatásnak még ezzel nincs vége. A lélek érdeme szerint az alvilágba kerül, vagypedig az égbe jut, ahol a Legfőbb Lény társaságát élvezi. Az ősvallás egyik alaptanítása a túlvilági igazságszolgáltatás. Ez adott reményt, önbizalmat az ősembernek, hogy magányosságában ne érezze magát elhagyatva a földön. Ez tette küzdőképessé, hogy felvegye a harcot a természeti erőkkal és minden reá leselkedő veszéllyel. Élt benne a vágy, hogy halála után majdan Isten mellett lehessen úgy, mint egykor a paradicsomi boldogság állapotának idején. Ez az őskorból származó remény, *túlvilági boldogság-várás* felcsillan szinte valamennyi mai őskultúrában.

A vallás és az erkölcs szoros kapcsolatával együttjár a primitívek életében az erkölcsi törvények teljesítésére való készség.

Örömmel vállalják, hűségesen megtartják erkölcsi kötelességeiket. Pedig az őskor az atya tekintélyén kívül más földi hatalmat és kényszerítő erőt még nem ismert. A vallás befolyásának következtében magának az Istennek tekintélye volt az erkölcsi rend megtartásának biztosítója.

Hogy az őskor embere híven teljesítette az erkölcsi parancsokat, arról a ma élő *ősnépek erkölcsi színvonalából* következtethetünk. Családi és nemi erkölcsük tisztaságát bizonyítja a szinte majdnem mindenütt egynejű házasság felbonthatatlanságának megtartása a sírig, a szeretetteljes szép családi élet ápolása és a házasság előtti tiszta életmód. Erkölcsi felfogásuk gyöngédségére és tökéletességére jellemző a szülők, általában pedig az öregek és a gyermekek iránt megnyilvánuló határtalan szeretet, továbbá a magántulajdonról alkotott fogalmuk.¹ Szálláshelyről szálláshelyre cipelik magukkal az elgyengült, tehetetlen öregeket. A vadászszákmányból a legjobb falatot nyújtják nekik. Halálukat keservesen megsiratják.

Gyermekeiket inkább bensőséges szeretettel és gyöngédséggel nevelik, mint szigorú fenytésekkel. Egymás iránt türelmesek, tele vannak csupa szeretetreméltósággal és segítő, békés lelkülettel. Valóságos szenvedélyük, hogy egymást megajándékozassák. Halottaik meggyászolása mélyen megható.

Imádság.

Az ősnépek bensőséges vallásos érzületéről tanúskodik *istentiszteletük*: az imádság, az áldozat és a serdültavatás. Erkölcsi magatartásuk inkább *akarati* tények kifejeződése, az istentiszteleti cselekményekben viszont elsősorban az *érzelem* nyilvánkozik meg.

Az *imádság* az ősnépeknél többféle változatban fordul elő. Leggyakoribb faja a szívből önként feltörő fohász, szavakba öntött könyörgés és hála. Egyéni, tehát nem szabályhoz kötött imádság a taglejtéssel (kezek kiterjesztésével vagy ehhez hasonló mozdulattal) kifejezett néma imádság is.

Az ős-eszkimók, az algonkin indián törzsek és a maiakkai szemangok ismerik a lelki képességeknek központosításával, egy tárgyra irányításával elért befelé tekintő szótlán imádságot. Az egyéni imádságon kívül megtalálhatók a mindenkitől használt, meghatározott szövegű formulák (evés alkalmával, gyermek születésekor, reggeli-esti imádság stb.). Tehát az imádság-

¹ V. ö. W. Schmidt: Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit. Münster, 1937.

nak egész skálája előfordul az egyéni fohásztól az órákig tartó ünnepélyes istentiszteletnek énekéig és litániaszerű alakba öltöztetett istendícséretig és halotti énekekig.

Áldozat.

Az *áldozat* szintén megtalálható pár kivételtől eltekintve valamennyi ősnép vallásában mint a vallás ősi velejárója. Az ősvallás áldozata kizárólag a zsengeáldozat (*primitia*). Benne jelképesen kifejeződik az Istentől mint a teremtés Urától való függés és az élet adója iránt az általa adományozott javakért érzett hála.¹ Az Istennek mint a teremtett dolgok legfőbb tulajdonosának tehát az élelem javát adják (más értéket nem, mint például fegyvert, szerszámot vagy ruhát). A zsákmányul ejtett állat szívéből, májából vagy más nemes testrészéből kis darabot kívágnak; azt azután friss hajtású (!) levélbe burkolva az erdőbe dobják ilyen szavakkal: «Ez itt a tiéd Atyánk!» Hasonlóképpen szokás a talált lépesmézből (szintén zsenge levélbe takarva), gyümölcsből, egyéb termésből hálaáldozatot adni Istennek. Nyugat-Afrikában az Egyenlítő vidékén élő törpék, ha pálmabort isznak, belőle előzőleg egy kortyralót a földre loccsantanak.

A zsengeáldozat lélektani alapját hasonlaltal lehetne megvilágítani: a kisgyermek anyjától gyümölcsöt, édességet kap, de — gyakran megfigyelhető ez a kedves jelenet — ösztönszerű mozdulattal anyja felé nyújtja a gyümölcsöt és nem hajlandó addig enni belőle, míg unszolására anyja — ha mindjárt látszatra is — meg nem ízlelte. A zsengeáldozat bemutatásában hasonló gyengéd gyermeki szeretet, hála és imádás nyilvánul meg a Legfőbb Lény iránt. Az ősember a termés vagy a zsákmány elejét — velejét — *odanyújtja* az Istennek. Ezzel jelezni akarja azt, hogy a növényi és állati életnek az emberi élet táplálására szolgáló felhasználása csak a Teremtő tulajdonjogának előzetes elismerésével és az adomány megköszönésével történhetik.²

A Legfőbb Lény tiszteletére felajánlott zsengeáldozatnak nyomait az *ópaleolit-korban* is megtalálták³ *három barlangban*

¹ F. Heiler: *Das Gebet*. 96.

² W. Mook: *Urreligion. Die ältesten Menschheitszeugnisse der Gottesoffenbarung*. Warendorf, 1935, 73.

³ W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee*. 3. k. 527 skk., 536 skk. — O. Menghin: *Der Nachweis des Opfers im Altpaläolithikum*. Wiener prahistorische Zeitschrift, 1926. (13. k.) 14—19. — K. Hörmann: *Alpenhöhlen und Petershöhlen*. Anthropos, 1930. (15. k.) 975—979. — O. Ábel—W. Koppers: *Eiszeitliche Bären Darstellungen und Bärenkulte*. Wien—Leipzig, 1933; ez egyúttal az Anthroposban is, 1934. (29. k.)

(1. *Drachenloch*, Váltis község fölött a Tamina-patak gyönyörű völgyében, Churhoz közel, Svájcban, 2445 m magasságban, felfedezte Bächler svájci geológus; 2. *Petershöhle* Veiden mellett, Nürnberg vidékén, felfedezte a bajor Hörmann; 3. *Potocka Zifalba* a volt német-jugoszláv határ mentén a Keleti-Kara van-kákhoz tartozó Olseva hegységben, felfedezte Bayer).

A barlangok kultuszhelyek voltak. A leletek áldozatul bemutatott barlangi medvéknek szabályos elrendezésben összerakott koponyáját, gerinccsontját és végtagjaik hosszabb csontjait, valamint oltárszerű kőépítményt fedőlappal és csontszerszámokat rejtenek magukban. A három kultuszhely és a velük kapcsolatos zsengeáldozat eredeti rendeltetését mégjobban megvilágítják a mostani őskultúrában meglevő párhuzamok. Az arktikus őskultúra *iramszarvas-népeinek* (ajnök, ős-eszkimók, kor jakok, északi tungúzok és szamojédek) vallásában is fellelhető az ízletes velőt (az állati táplálék javát) tartalmazó koponyának és hosszú lábszárcsontoknak¹ (t. i. hússal együtt) a nagyisten tiszteletére bemutatott áldozata. Az iramszarvas vagy a zsákmányul ejtett medve, foka fejét egyéb csontokkal együtt kiakasztják szent helyeiken. Mivel az iramszarvas-népek kultúrája *morfológiailag*² megegyezik az ópaleolit-kor három leletének kultúrájával, ezért párhuzamba állításuk indokolt. Ebből kitűnik tehát, hogy az Arktisz népei az ópaleolit-kor emberének zsengeáldozatához hasonló zsengeáldozatot mutatnak be. A Petershöhle praemousterien-korból származó csontszerszámai és a mai sarkövi népek csontszerszámai között több tekintetben feltűnő megegyezés észlelhető, ami az őstörténeti ember és az iram-; szarvas-népek zsengeáldozatának megegyezését csak megerősíti.

A szamojédeknél és az ajnóknál szokásban van a zsengeáldozaton kívül az állatnak és az embernek a nagyisten tiszteletére történő *felavatása*. Fehér iramszarvasbikát bocsátanak, szabadon, oldalán hosszú vonallal megjelölve mint Numnak szentelt áldozatot. A fogadalom következtében betegségből meggyógyult fiút vagy leányt szintén Numnak szentelik. Az ilyen egyén házasságot nem köthet, egész életében tisztának, érintetlennek kell maradnia. Az áldozatnak ez a módja is az egész őskorban gyakorolt zsengeáldozatnak korunkban fennmaradt egyik változata.

¹ A. Gahs: Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei den Renn- tiervölkern. Festschrift für W. Schmidt. Wien, 1928. 231—243., 258—286;

² Menghin szerint az etnológiától felállított kultúrákörök párhuzamosan haladnak az őstörténeti archeológia kultúráköreivel. O. Menghin: a «Semaine d'ethnologie religieuse. Enghien, Mödling, 1923»-ban.)

Serdültavatás.

A kép és szobor nélkül tisztelt nagyisten iránt nemcsak az imádságban és a zsengeáldozatban fejeződik ki a földi halandó mélységes hódolata, hanem szertartásokban is. Ezek között legünnepélyesebb a serdültavatás (iniciáció). Az őskultúráknak e sajátos intézménye megmagyarázza azt a rendkívüli és *talány-szerű* jelenséget, hogy *miként volt képes a nagyisten hite* évtíz-ezredekén keresztül fennmaradni az őskultúrák népeinek lelkében.

A serdültavatás célja a mindkét nembeli felnövekedett ifjúságnak, fiúknak és leányoknak együtt vagy külön-külön történő hivatalos bevezetése a felnőttek társadalmába. Az avatástól fogva már a serdültek minden joggal felruházva, de minden kötelességgel együtt is a társadalomnak teljesjogú tagjai. A több napig tartó ünnepségen résztvesznek a felnőttek is. A serdültavatás a törzs társadalmi életének legjelentősebb intézménye, a vallás *közösségi* jellegének megnyilatkozása. Közös jellegénél fogva bizonyosságot szolgáltat arra, hogy a vallás nem volt «magánügy» az ősemberiség társadalmában, hanem a közösség ügye. A serdültavatás célja ugyan elsősorban pedagógiai és társadalmi jellegű, de e mellett áll az ünnepség vallási és erkölcsi jelentősége is.

Az erkölcsi, vallási és társadalmi életre vonatkozó hagyományoknak és törvényeknek titoktartás kötelezettségével történő közlésekor az oktatást végző felnőttek ismételten rámutatnak a Legfőbb Lényre, akitől a törvények származnak. Az oktatások anyagát rendszerint szemléltető szertartásokkal vésik örök időre emlékezetül a felavatottak lelkébe. A felnőttek, főképpen a szülők megilletődöttséggel élik át újból a szertartások, imádságok és körmenetek mély értelmét. Az avatás napjainak elmúltával a szülők büszke örömmel ölelik magukhoz felavatott gyermekeiket.

Az őskultúrákban vannak még más szertartások is. Ezek nagyjából a serdültavatásnak mint legfőbb vallási intézménynek folytatásai, megújításai vagy utánzásai.

A szinte valamennyi őskultúrában megtalálható serdültavatás bizonyítékul szolgál arra, hogy a legősibb emberiség is tisztelte *közösségi* vallásgyakorlattal a Legfőbb Lényt.

Az ősvallás eredete.

A nagyistenhit teljesértékű vallás volt.

Az emberiség legősibb vallása mint teljesértékű vallás jelenik meg előttünk. Az őstörténeti és a mai etnológiai tényeket felhasználó vallástörténeti kutatás mint történeti tényt állítja elénk az őskor nagyistenhitét a maga kézzelfogható valóságában és szépségében.

A legősibb nagyistenhitnek mint teljesértékű vallásnak értéke kitűnik abból, hogy teljesíteni tudta az emberi élet minden igényét, tudott Istenhez vezető biztos irányvonalat adni az őskor emberének. «Az értelem okkereső igénye megtalálta kielégítését a Legfőbb Lényben mint minden lét végső okában, mint az ég, a föld és az ember teremtőjében. A társadalmi igények megkapták biztonságukat és szilárdságukat ugyancsak a Teremtőben való hit révén, mert maga a Teremtő az első emberek teremtésével a férfiú és a nő legbensőbb társulása útján ... a családot az emberi társadalom alapjává tette meg. Az erkölcsi igények elnyerték beteljesülésüket a Legfőbb Lényben mint törvényhozóban, mint az erkölcsi rend igazságszolgáltató örében és mint az erkölcsi törekvéseknek tökéletes eszményében. A bizalom, a szeretet és a hála érzelme megtalálta tárgyát a Legfőbb Lényben, aki telve van gondoskodó atyai jósággal és akitől minden jó származik... A nagyisten fenséges személye megadta az embernek az erőt az élethez . . ., az önbizalmat, hogy úrrá legyen a természet fölött. . ., a lendületet, hogy a föld látóköréből magasabb, világfölötti célok felé törekedjék . . . Csak az Őskor isteneszméje teszi teljesen érthetővé, hogy az ősember miért nem csüggedt el magányosságában itt a Földön . . ., hogy miért nem bénult meg benne a folytonos előretöréshez szükséges erő.»¹

Az ősvallás betöltötte az ember teljes valóját. Átjárta lelkének minden képességét, értelmét, akaratát és érzelmi világát. Az egész embert Istenhez kötötte a vallási igazságok fényével, az erkölcsi törvények szilárdságával és az istentisztelet szépségével. Az ősvallás mint *élő egész* valóságos és teljesértékű vallás volt.

Őskinyilatkoztatás.

A vallástörténeti kutatás megrajzolja az ősvallás képét. Szépségének és magasztosságának szemlélése nyomán felme-

¹ W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee. 6. k. 423—4.

rül a kérdés: honnan ered az emberiségnek ez a legősibb vallása?

Erre a kérdésre az őskultúrák népei maguk így felelnek: Istentől. Ő közölte őseikkel a vallási igazságokat, az erkölcsi és társadalmi törvényeket, az istentiszteleti szokásokat. Ez még akkor történt — így tartja az őshit —, amikor Isten kezdetben itt a földön együttlakott az emberekkel és tanította őket. Csak később szállott fel az égbe.¹ Egyetlenegy törzs sem állítja, hogy a nagyisten hitét ember alkotta volna. *Az ősnépek egybehangzó tanúságtétele szerint Istentől ered a vallás.*

Az ősvallás olyan *magasztos igazságokat* tartalmaz, hogy az *első emberek nem gondolhatták ki* azokat.² Értelmük természetes józansága, valamint minden iránt fogékony természetük sem tehetta őket képessé arra, hogy az ősvallás csodálatra készítő magasztosságát, sokoldalú tökéletességét saját benső világukból megalkothassák.

Ilyen magasztos vallási igazság a *Legfőbb Lény jósága*, amelyet az ősvallás szeretettől és gyöngédségtől telített atya-elvezéssel fejez ki. E mellett Isten jóságában az ősnépek hite meglátja *az erkölcsi jóságot is*. Valamennyi ősnép Istent erkölcsileg jónak, tökéletesnek tekinti, sőt az erkölcsiség eszményképének. Az őskultúrák vallása megoldotta a világban tapasztalható sok bűn, baj és szenvedés kérdését Isten erkölcsi tökéletességének csorbítása nélkül. Az ősnépek közül egyesek a földi bajok szerzőjét Isten ellenlásában, a rossz elvét megtestesítő «Gonosz»-ban látják, aki az embereket megkísértette és rosszra csábította (szamojédek, középkaliforniai indiánok, keleti és nyugati algonkin indiánok). Más ősnépek viszont a szenvedés okát önmagukban keresik; a szenvedést az emberek egyetemes és egyéni vétkének következményeként fogják fel. A problémának «az az egyetemes és hibátlan megoldása, ahogy ezek a népek az egyik vagy másik módon a Legfőbb Lény változhatatlan szentségét vallják, alig érthető meg az őskori ember gondolkodásából, értelmének vívódásából.»³

Ezzel az állítással szemben ellenvetésként felhozható, hogy az őskor embere elő tudta hozni saját lelkéből a vallás alapvető igazságait értelmével tudott a *Honnan? és Hová?* (honnan a világ és mi a rendeltetése a teremtett dolgoknak) kérdésre

¹ F. Feldmann: Paradies und Sündenfall. Alttestamentliche Abhandlungen. IV. Münster, 1913. 603.

² V. ö. W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee. 6. k. 480.

³ W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee. 6. k. 485.

felelni. Valóban tagadhatatlan, hogy az értelem okkereső ösztöne eljuthatott annak a kérdésnek megoldásához, hogy *honnan* a világ. A *teremtés gondolata* az okkereső értelem kutatására adott feleletet. Azonban ezzel még nem magyarázható meg a teremtés gondolatának az ősnépek hitében annyira előtérbe lépő, mélyen gyökerező és átfogó szerepe. Éppen az a tény bámulatkeltő, hogy a teremtésről az ősnépeknek van tiszta fogalmuk, a fejlettebb műveltségű népeknél viszont a teremtés eszméje csak erősen elmosódottan és zavaros állapotban lelhető fel. Ha az emberiség csak az okkereső ösztön útján jutott volna el a teremtés eszméjéhez, ebben az esetben inkább azt várnók, hogy az őskultúrák népeinek van még kialakulatlan, homályos és bizonytalan fogalmuk a teremtésről, a későbbi és műveltebb népeknek pedig világos és már egészen kiforrott képzetük.

A *Hová?* kérdésre adott felelet: *a föld rendeltetésének gondolata*, ahogy azt az ősnépek vallják, szintén nem magyarázható meg az ember *célkereső* értelméből. Az őskultúrák népeinek tanúságtétele szerint is a Teremtő az ember számára alkotta meg a világot. Az ünnepi szertartásokban, főképpen a serdültavatás alkalmával az ősnépek hangsúlyozottan kiemelik, hogy Isten maga helyezte bele a dolgokba az ember számára szolgáló rendeltetésüket. Az ősnépek hitében oly világosan és határozottan áll az emberi élet földi és túlvilági célja is. Mindez nem fogható fel csupán a célkereső értelem teljesítményeként.

Éppen a legősibb emberiség ok- és célkereső értelmi működésének vizsgálata során új, meg nem fejtett kérdések merülnek fel. Ebből a tényből világosan kitűnik, hogy nem természetes erőkből eredt az őskori ember tiszta és szép vallása.¹ Az ősember értelmének ok- és célkereső munkáját ugyanis csak hűvösen és józanul megfontoló, nyugodt kutatás tette volna lehetővé. A problémák viszont benne égtek lelkében és sürgős megoldást követeltek. A lassú és megfontolt kutatómunka, a mérlegelő vizsgálódás, megoldáskeresés hosszú időt igényelt volna, aminek következményeképpen az értelmi vizsgálódás eredményének lassú érlelődése közben csakhamar jelentkeztek volna felfogásbeli különbözőségek. Ezzel szemben azt látjuk, hogy az őskultúrákban a teremtésről alkotott vallási képzetekben a külső és lényegtelen vonásokban mutatkozó eltérésektől eltekintve fel-tűnő módon *szilárdan zárt, egységes felfogás* uralkodik.

Ez a meglepő tény természetes módon meg nem fejthető. Az őskori ember értelmi kutatásának kezdetén valami *nagy-*

¹ W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee. 6. k. 487—491.

szabású megragadó eseménynek kellett történnie, amely a maga lenyűgöző erejével megteremtette az ősemberiség lelkében vallásnak zárt és egységes voltát. Ez a maradandó hatást keltő esemény az isteni kinyilatkoztatás volt.¹

A vallás eredete tehát a magát kinyilatkoztató Legfőbb Lénynek köszönhető. Szellemi mivoltánál fogva nem mutatkozott éppen szükségesnek, hogy az ember elé külsőleg is észrevehető alakban lépjen oda; az ember lelki folyamat útján, tehát belsőleg is tudomást szerezhetett volna Isten akaratáról. Azonban az ősnépek elbeszéléseikben ismételten állítják, hogy Isten látható alakban nyilvánította ki akaratát. «A legrégebb népek tanúságtétele szerint az embereket Isten tanította meg a vallásra az emberek körében történt megjelenésének és a velük való együttélésének boldog korában, amidőn Isten a paradicsom boldogságában mérhetetlen jóságát az emberekkel közölte és; jóságának túlsorduló kiáradását örök időkre akarta nekik adni. Ezt akkor megakadályozta az emberektől elkövetett első bűn. Isten ekkor megmutatta nekik változhatatlan szentségét, egyrészt úgy, hogy ezért az első bűnért és egyéb bűnökért büntetést rótt rájuk, másrészt pedig azért, hogy a bűnbánat felkeltése és a bűnhődés elviselése után nekik megbocsátott. A tőle alapított vallás valamennyi hitbeli, erkölcsi és istentiszteleti előírásainak és tanainak nem volt más célja, mint az emberiség első boldog állapotának és erkölcsi tökéletességének visszaállítása, ha nem előbb, hát legalább a túlvilágon, új, boldog együttélésben a Legfőbb Lénnel.»²

Az *őskinyilatkoztatás megtörténtét* tehát így bizonyítjuk: az emberiség ősvallása a szó egész értelmében vett teljesértékű vallás volt; az őskor embere nem tudhatta ezt saját erejéből megalkotni. (Az első tétel *történelmi* tény, a második tétel pedig *lélektanilag* igazolt tény.) A következmény így hangzik: tehát más alkotta meg. Ez a Más, maga az Isten. Ő áll a világtörténelem kezdetén, de nemcsak mint teremtő, hanem mint kinyilatkoztató Isten is.³

¹ W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee. 6. k. 492.

² W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee. 6. k. 493—494.

³ W. Moock: Urreligion, 82—83. — F. Lipowsky: Der historische Gottesbeweis und die neuere Religionsethnologie. Lobnig—Freudenthal, 1938. 88—89.

A NAGYISTENHIT SORSA AZ ŐS-KULTÚRÁKTÓL A NAGYKULTÚRÁKIG

Hogyan magyarázható az emberiség vallási elkülönülése?

A nagykulturájú népek vallásának fent, az V. részben közölt összehasonlító vizsgálatából kitűnt, hogy a faj nem alkalmas a vallásoknak típusos osztályozására, mert a felsorolt azonos vagy hasonló faji összetételű népek három nagy valláskörének mindegyikében a nagykulturák idején már egymástól lényegesen eltérő vallásokat találunk. Mi ennek a vallási szétágazásnak az oka? *Hogyan magyarázható meg a rokonfajú népek vallási elkülönülése?*

Erre a kérdésre válaszolunk most az alábbiakban a kultúratörténeti módszer segítségével hívásával. Tárgyalásunk anyagának körét azonban kitérítjük a már eddig tárgyalt anyagra: a kilenc főbb kultúrnép vallásán kívül az emberiség egész vallási helyzetére. Az ősvallásból kiindulva a kultúratörténeti módszer felfogása és adatai alapján *vázlatos* vallásrajzot nyújtunk az emberiség ősvallásának sorsáról, további helyzetéről, szétválásáról. Ez szükségesnek mutatkozik a történelmi időben megjelent különböző vallásformák térbeli, időbeli és társadalmi érintkezésének felderítése és megértése végett.

Vizsgálódásunk vonala tehát nyomon kíséri az ősi nagyistenhit további sorsát az őskulturáktól a nagykulturáig. De egyúttal főkérdésünknek megfelelően: *a vallás és a faj viszonyának vizsgálata céljából is a következőkben átnézzük a kultúratörténeti módszer eredményeit.*

Az a kérdés vetődik itt fel, hogy mit tud a kultúratörténeti módszer a vallás és a faj viszonyának megvilágítására felhozni.

A kultúratörténeti módszer szerint az emberi műveltség legősibb nyomaitól kezdve gazdasági, erkölcsi, társadalmi, vallási téren alaki és mennyiségi szempontból együvé tartozó kul-

turális egységeket, összefüggő jelenség-csoportokat, ú. n. *kultúráköröket*¹ lehet megkülönböztetni.

Az őskultúrák nagyistenhite.

A kultúrákörök között legrégebbek az őskultúrák. Az előző fejezetben adott bővebb ismertetésüket itt csak röviden összefoglaljuk. Gazdasági jellemzőjük a gyűjtés. A férfiak vadászattal, a nők táplálkozásra alkalmas növények összeszedésével keresték meg a «kenyeret», vagyis a szükséges táplálékot (a kenyér mé?)» akkor ismeretlen volt). Az őskultúrák őstörténeti kora a régi kőkorszak és az ezt megelőző alitikum. Ezen az ősi kulturális fokon élnek még ma is egyes törpénépek. Az őskultúrákat jellemzi az egynejtűség (majdnem mindenütt) és az atyjog (a gyermekek az atyától örökölnék); vallási tekintetben pedig az egész világ egyetlen legfőbb személyes okának, a nagyistennek (Hochgott) elismerése.

A nagyistenhit sorsa az elsőfokú kultúrákörökben.

A természetadta javak gyűjtésére következő lépés a *termelés*. Ez a fejlődésfok az *elsőfokú* (primer) kultúrák kora. Ide az emberiség három szerteágazó irányban jutott el. A férfinak, illetve a nőnek eddigi foglalkozásában beállott fejlődés iránya szerint megkülönböztetünk atyjogú-totemista, anya jogú-földművelő és nagycsaládú-nomád kultúrát. Az őskultúrákörök és az elsőfokú kultúrákörök önállóan, egymástól teljes elszigeteltségben keletkeztek évtizedekre terjedő hosszúságú fejlődés útján.

Az atyjogú-totemista vadásznépek kultúráköre.

Az őskultúrákban a férfi és a nő arányos munkamegosztás alapján gondoskodott a család megélhetéséről. A vadászat módszerének és a fegyvereknek tökéletesedésével együttjárt a vadászat hozamának és így a férfi munkaértékének növekedése a magasabbfokú *vadásznépek atyjogú-totemista kultúrákörében*. Keletkezésének helye valószínűleg a középázsiai hegyek nyugati felének mély bevágású nagy völgyei. Innen jutott el ez a kultúra-

¹ W. Schmidt—W. Koppers: Völker und Kulturen. Regensburg, 1924. — W. Schmidt: Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Münster, 1930. 231 skk. — W. Schmidt: Rasse und Volk. Salzburg—Leipzig, 1935. 2. kiadás. 60—£3. — W. Moock: Aufbau der Kulturen. Paderborn, 1937.

kör Elő-Indiába a dravidákhoz, tőlük tovább Délkelet-Indonézián keresztül Ujguineába, Ausztráliába, azonkívül Melanéziá és Mikronézia egy részébe. Nyugat felé is terjeszkedett a Kaukázuson át (talán Itálián és Spanyolországon keresztül is), a germán népek későbbi területére behatolt már a régi kőkorszak második felének kezdetén. Afrikában is széles körben elterjedt; legősibb formáit maguk a törpék is átvették.

A vadászat tökéletesítése közben a vadásznépek ellesték az egyes állatok előnyös tulajdonságait (bátorság, ügyesség, gyorsaság, ravaszság stb.). E tulajdonságok utánzására, elsajátítására törekedtek. Az egyes családok és nemzetségek rokonnak kezdték érezni magukat valamelyik állathoz. Így keletkezett a *totem*-állathoz (indián nyelven totem = törzs, clan) fűződő rokonságnak, a tőle való leszármazásnak tudata.¹

Az atyjagú-totemista kultúrakörben kifejlődött és fel-fokozódott a férfi és a törzs öntudata a közösen folytatott vadászatban való fontos szerepkörüknek megfelelően. A vadászat eredményének elnyerése végett a totemista társadalomban alakult ki az aktív *varázslat*.

A férfi mint vadász, kézműves, művész és kereskedő, megvetette alapját a későbbi iparúzó városkultúrának. A nő szerepe teljesen háttérbe szorult. Mint hitves és anya társadalmilag nem kapott számbavehető értékelést. A család helyett a vadászat közös lebonyolítása következtében a *törzs* jelentősége emelkedett ki. A férfi jelentett mindent. Csak a férfiak és a *serdültavatás* titkos szertartása által közéjük felvett ifjak alkották a törzsi köteléket.

A totemista-atyajagú társadalom a férfi nemző tevékenységét minden erő és gyönyör forrásaként fogta fel, *phallikus szertartások* és nemi kicsapongások törzsi szokásokká állandósultak.

Vallási tekintetben a *férfiasságnak és a napnak jelképes* összefüggése alakult ki eddig még fel nem derített lélektani alapon. A vallás középpontjába került a nap mint a természeti erőknek, szépségnek és az örök életnek forrása; A napmitológia különböző formái ebben a kultúrakörben keletkeztek. A serdültavatás az ifjonti friss felkelő naphoz akarta hasonlónvá tenni az avatásra kerülő ifjút. «A kelő nap először mint a „fiú“ a Legfőbb Lénynek, a nagyistennek alá volt vetve, lassanként előtérbe

¹ Kühár Flóris: Egyetemes vallástörténet. Budapest, 1936. 1. k. 162—169. — A totemizmusról alkotott felfogások jelen állásáról W. Koppers: Der Totemismus als menschheitsgeschichtliches Problém. Anthropol., 1936. (31. k.)

nyomult, miközben a Legfőbb Lény elaggott, gyenge és fáradt lenyugvó napként elképzelve, az emberekhez minden közvetlen kapcsolatot elvesztett.»¹

Ez a kultúrákör önmagában nehezen fogható meg, mert már korán és nagyon sok helyen összeolvadt az anyajogú kultúrákörrel, így e két kultúrákör az egész paleolit korszakban részint *önállóan*, részint egymással *összekeveredve* lassan elterjedt Dél-Kínában, Hátsó- és Elő-Indiában, Indonéziában, Elő- és Ázsiában, majd Afrikában és Európában.

Az anyajogú-földművelő kultúrákör.

A nő az őskultúrákban folytatott növény gyűjtésről áttért az ásóval és kapával végzett növénytermelésre. Ezáltal a kezdetleges földművelés alapját vetette meg. Így lassanként kibontakozott az anyajogú kultúrákör. Benne a gyermekek az anyához tartoztak, tőle örökölték vagyont és nevet. Az atyát a családhoz laza kapocs fűzte. Az anyajogú kultúrákör kiindulásának helye Elő-India északkeleti és Hátsó-India északnyugati része. Innen az anyajogú kultúra továbbvándorolt kelet felé a nagy kínai és hátsóindiai folyóvölgyekhez, majd rajtuk keresztül behatolt Indonéziába, Melanéziába és Ausztráliába. Terjeszkedésének iránya nyugat felé: az Indus, Perzsiának déli széle, Mezopotámia; innen egyrészt Dél-Arábiába és Afrikába jutott el, másrészt a Kaukázuson keresztül Dél-Oroszországba, Magyarország és Morvaország területéig bezárólag, az északafrikai partok mentén pedig Nyugat-Európának az Atlanti-óceánra néző partjaira.

Az anyajogú kultúrákörben a nő kiemelkedő és kiváltságos helyzetet foglalt el. Munkája (földművelés, majd más, fejlettebb foglalkozás: fazekasság, szövés stb.) gazdaságilag és társadalmilag előnyösebb helyzetet biztosított neki. A föld és termése a nő tulajdonát alkotta, aki a földet művelte. A nő társadalmi kiváltságai szolgálták alapul az anya jog (matriarchátus) kibontakozására. Ez valóságos nőuralommá erősödött Elő- és Hátsó-India, valamint Indonézia sok népénél. A nők ösztönzésére a férfiak értékük és felhatványozott férfiasságuk bebizonyítására véres és kegyetlen szokásokat kezdtek (fej-, skalpvadászat, a szívnek az élő testből való kitépése, stb.). A vért az anyajogú kultúra az élet és a termékenység jelképeként fogta fel.

¹ W. Schmidt: Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Münster, 1930. 279.

A nők hatalmi helyzetének csökkentésére és ellensúlyozására a férfiak titkos szövetségekben¹ kezdtek szervezkedni. Bennük fejlődött ki az ősök szellemévei való érintkezésre törekvés, azonkívül a nők ijesztésére és így hatalmuk megtörésére szolgáló álarcos és koponya-táncok. Végülis sikerült a férfiaknak a nők uralmi helyzetét megszüntetni. A nő rabszolgasorsba süllyedt, aminek következménye lett azután az excesszív soknejűség: nagyszámú feleség tartása.

Az őskultúrák *nagyistenhite a nő* kiemelkedő gazdasági és társadalmi *helyzete következtében átalakult*. «A Legfőbb Lényt nőnek gondolták el, vagypedig a Földet leányaként, nővéreként vagy feleségeként társul kapta ... A férfiak titkos társaságában szokásos halott-kultusból kifejlődött a szellemhit (animizmus), amely a nagyistenhitet méginkább háttérbe szorította.»²

A földművelő-anya jogú kultúrában a föld: a jólét és az élet forrása mint Terra Mater vallási tiszteletben részesült. A *Földanya* tiszteletének főképpen Eurázia nyugati részén (Elő-Ázsia, majd Európa) fennállott változata érdemel különös figyelmet a vallás és a faj viszonyának szempontjából. A termékenység, tenyészet eszmekörét magában foglaló Földanya-tisztelet eredete nyomon követhető fel egészen az aurignacien-korig, tehát korunkat több mint húszezer évvel megelőző időig! A női istenség különböző korokból származó ábrázolásának kulturális összefüggését F. Kern állította össze értékes tanulmányában.³ Szerinte «a jégkorszaki európai népek vadász-földművelő anyajogú keverékkultúrájában keletkezett a Magna Mater-tiszteletnek az az ősfarmája, amely az aurignacien-kortól évtízezredekig keresztül a történelmi időkbe átöröklődött».⁴ A női istenségnek számtalan lábnélküli és kisalakú szobrocskája található meg Európa jégkorszakában, a régi és az újkőkorszakban egyaránt. Európa jégkorszakának világnézetében az anyajogú társadalmi tagozódásnak megfelelően *a nő* (az ültetvények tulajdonosa) állott a *kultusz középpontjában*. A női bálványszobrocskák tömeges elterjedettsége abból magyarázható, hogy a női istenség házi tiszteletben részesült. «A nagytömegű Magna Mater-szob-

¹ H. Schurtz: Altersklassen und Männerbünde. — R. H. Lowie: Primitive Society. New York, 1920. — P. Schebesta: Vollblutnegger und Halbzwerge. Salzburg, 1934.

² W. Schmidt: Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. 278.

³ F. Kern: Die Welt, worein die Griechen traten. Anthropos, 1929. (24. k.)

⁴ Kern: i. m. 174.

rocskák által jelzett kultusz széleskörű érvényesülése, elterjedésének egykor szinte egész Európát fedő területe a tauruszi népektől indult ki.»¹ Tőlük az összes szomszédnépek átvették a termékenység-vallást. Később még a zsidók közé is behatolt. Ellene a próféták szívós küzdelmet folytattak.

A Földanya tiszteletének *lényege*: a tenyészet eszmeköre a történelmi időkben is a különböző népeknél *azonos* maradt. Más és más az elnevezése az istennőnek (Istar, Kybele, Demeter, Aszarte) és mellékalakként szereplő férfitársának (Tammuz, Attis, Dionysos, Bál-Adon), a *lényeg* azonban *ugyanaz* mindenütt a hagyományokhoz makacsul ragaszkodó *különféle fajú* parasztnépek vallásában.

Az anyajogú termékenység-valláshoz már a jégkorszakban szervesen hozzátartozott a *halottak* (ősök) *tisztelete*.² Szoros eszmei kapcsolata a tenyészet-enyészet, élet-halál gondolkörben mozgó Földanya-tisztelettel magától értetődő. Az életadó anyaistennő bálványszobrát az égí műveltség területén a bronzkorban és a korai vaskorban a halottal együtt a sírba helyezték. Ez a szokás bizonyítékot szolgáltat az élet folytonos megújulásának reménységéről, főképpen pedig a szegényebb néprétegeknek túlvilághitéről. Nekik ugyanis nem állt anyagilag módjukban díszes síremlék állítása és halotti áldozat bemutatása.³

A halottak (ősök) tiszteletének beszédes tanúi a *megalit-kultúra* sokszor egészen nagyszabású *emlékei* (dolmen, menhir, cromlech stb.). Az északafrikai és európai megalitsírokról, a velük kapcsolatos termékenység-vallásról már szóltunk.⁴ A megalitkultúra azonban nemcsak Észak-Afrikában és Európában (Írország, Jütland, Nyugat-Franciaország, Spanyolország, részben Görögország területén) volt honos, hanem Élő-Ázsiában, a Kaukázusban, Élő- és Hátsó-Indiában egészen Polinéziáig elterjedt. A hatalmas emlékművek — mindegy, hogy fából vagy kőből készültek-e — mind-mind egyetlenegy, egészen sajátos vallásos gondolkodásmódból eredtek. Ez pedig: barátságos békés viszony a holtakkal; az a törekvés, hogy az elhunytak érdemeit, gazdagságát, tetteit, személyes értékeit emlékművek-

¹ Kern: i. m. 177.

² Kern: i. m. 176, 183, 185; v. ö. C. Clemen: Urgeschichtliche Religion, die Religion der Stein-, Bronze- und Eisenzeit. 2 kötet. Bonn, 1932—3.

³ J. Wiesner: Grab und Jenseits, Untersuchung im Ágeischen Raum zur Bronzezeit und frühen Eisenzeit. Berlin, 1938. 172 skk. és 190 skk.

⁴ 177—178., 340—341. lap.

kel örökítsék meg. A kőkor (cromlech) felállításának célja nem az elhunytak szellemének elűzése volt, amint azt egyes vallástörténészek tévesen állítják, hanem éppen ellenkezőleg: a kőkor a halottak tiszteletére rendezett vallási ünnepek színhelyéül szolgált, ahol az élők az őseikhez fűződő bensőséges kapcsolatot ápolták,

Heine-Geldern kutatta fel¹ és elsőnek ismerte fel az Eurázia déli Övén található megalitkultúra világnézeti alaphangját. A megalitkultúra *zárt* kultúratörténeti egység.² Eurázia nyugati részének (Európa, Észak-Afrika, Szíria) megalitjai és a ma is virágzó indiai és délkeletázsiai megalitok között a földrajzi összefüggés és a származásbeli egység félreismerhetetlen tény. Elsősorban Asszamnak és Nyugat-Birmának mongolid fajkörhöz tartozó népei közt van még *napjainkban is szokásban* a megalit-emlékművek felállítása.

A lélek székhelyeként felfogott menhir és mellette elhelyezve a halottak tiszteletére bemutatott áldozatok oltára mint a *kőkorszakból fennmaradt ősi emlék* Kínában éppúgy megtalálható, mint akár Málta szigetén.³ A megalitsírokat és a velük együtt előforduló köralakú vagy félköralakú kultuszhelyeket (cromlech) a hozzájuk vezető menhirekkel szegélyezett utakkal együtt szintén fellelhetjük Írországból és Dél-Franciaországból stb. éppúgy, mint Egyiptomban, Kis-Ázsiában vagy akár Kínában.⁴ «Mindenegyed lelet hatalmas és meggyőző erővel mutatja a fennmaradt kőépítmények egyetemes jelentőségét. Ahol ekkora költségekkel és ily nagyszabású formában történt gondoskodás a halottak emlékéért, ott már igen mélyen gyökeresnek kellett lennie a halál után folytatódó élet hitének és annak a meggyőződésnek, hogy a megdicsőültek tiszteletére szentelt építmények felállításának minden fáradságát és óriási áldozatát felülmúlja a megdicsőülteknek ily módon nyújtott öröm és megtiszteltetés.»⁴

Az ősi anyajogú-földművelő vallás kedvelte a *szimbólumok* alkalmazását a művészetben. Az elhunyt lelkének jelképe a madár, madáralakú ember vagy a kígyó. Ez egyúttal a nemi erő jelképe is. A bikát szintén a nemi erő megtestesítőjeként ábrázolták. A fogyó, eltűnő és újraszülető hold bőséges mitikus

¹ R. Heine—Geldern: Die Megalithen Südasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien. Anthropos, 1928. (23 k.) 276—315.

² R. Heine—Geldern: i. m. 276.

³ C. Schuchhardt: Alteuropa. Leipzig, 1935. 3. kiadás. 193. 101.

⁴ Schuchhardt: i. m. 81.

anyagot adott. A hold és a női szervezet havi változásának megfigyelése alapul szolgált a hold és a nő jelképes összekapcsolására. A nagy istennő különféle ábrázolásban és helyzetben holddal együtt jelenik meg. A babiloni Istar öltözete fényes, mint a holdsugár; a fején levő triara holdhoz hasonló. A hold sarlójának és a vele vonatkozásba hozott (bika)szarvnak kultikus jelentősége a jégkorszaktól kezdve nyomon követhető a történelmi időkig a tenyészet-enyészet vallásban.

Ezekben a különféle jelképekben, valamint a megalitsírok külső alakjában, kicsiségekben, *részletmozzanatokban is* megnyilvánuló *megegyezést* fedezhetünk fel. Ilyen a csészealakú bemélyedés és az ú. n. léleklyuk (sok megalitsír zárókövén alkalmazott nyílás); mindkét jelenség Észak- és Nyugat-Európától kezdve a Földközi-tenger országain keresztül nyomon követhető Elő-Ázsiáig, a csészeszerű bemélyedés még tovább, egészen Óceániáig.¹

A különböző fajok, sőt mind a három faj kör képviselői között elterjedt és e szerint a *faji korlátokat áttörő megalit-kultúra* vallástörténeti jelentőségét Menghin így foglalja össze: «A megalitsírok elterjedésének valamennyi országában a sírokat nem csupán technikai-építészeti sajátosságok kötik össze egymással, hanem még bizonyos más részletes vonások is, amelyek azt bizonyítják, hogy ezt a sírformát és a vele összekötött hitet minden kulturális határt átlépő szellemi mozgalom hordozta és terjesztette el. Elterjedésének nagyságára csak a későbbi világ-vallásokban található példa».²

Az atyajogú nomád pásztornépek kultúrákör.

A férfi az étkezéshez szükséges húst vadászattal szerezte meg az őskultúrákban. Később foglalkozása megváltoztatásával áttért az állatok tenyésztésére. Így alakult ki a nagy ménesek, csordák, nyájak gazdasági alapján álló nomádnépek kultúrája. A tenyésztett állatok között első volt az iramszarvas; ezt követte a ló és a teve, majdpedig később a szarvasmarha, juh, kecske és szamár megszelídítése és tömeges tenyésztése. Az állattenyésztő kultúra keletkezésének helye Szibéria déli vonalán elterülő mérhetetlen steppék. A család vagyona meggyarapodott, az állattenyésztés több munkaerőt kívánt: ezért a család helyzetében is változás következett be. A megházaso-

¹ R. Heine—Geldern: i. m. 276,

² O, Menghin: Weltgeschichte der Steinzeit. 405.

dott fiúk családjukkal együtt benmaradtak atyjuk családjában. Kialakult az atyának patriarkális hatalma és a vezetése alatt álló nagycsalád. Benne az elsőszülött kiváltságot élvezett az öröklésben. A fiúk az atyától örökölték nevüket és vagyonukat. A feleség férjének családjába ment át. A nő értékét elsősorban gyermekeinek száma határozta meg. A sok gyermek gazdaságilag előnyt jelent. Ezért a nomád nagycsaládú pásztornépek közt előfordult a mérsékelt soknejűség, egy-két mellékfeleség tartása.

Az állattenyésztő nomád pásztorkultúra legelső képviselői a szamojédek¹ voltak. Tőlük eltanulták az iramszarvastenyésztést nyugat felől a lappok, kelet felől pedig a csukcsok és korjások. Ezek a népcsoportok az europid és a mongolid fajkör elemeinek keverékei. Az iramszarvastenyésztőktől a turáni fajhoz tartozó türk népek átvették az állattenyésztés gondolatát és alkalmazták a ló és a teve tenyésztésére. A turáni faj Eickstedt szerint erős mongolid kereszteződésen keresztülment, europid fajkörhöz tartozó altáji nyelvű embercsoport. A hasonlóképpen altáji nyelvű, de egészen a mongolid faj körhöz tartozó tungidok (mongolok, mandzsu-tungúzok) szintén átvették az állattenyésztő gazdasági rendszert. Az altáji nyelvcsoporthoz népeitől viszont az indogermánok Nyugat-Szibériában élt ősei, majd pedig a hamito-szemiták tanulták el a pásztorkultúrát.

«A patriarkális állattenyésztő nomád pásztornépek kultúrájára őrzött meg legtöbbet az ősidők nagyistenhitéből. Messzeterjedő pusztáikat és steppéiket a beláthatatlan ég boltozza; ebben a környezetben a Legfőbb Lény egyrej óbban égi istenné válik.»² Ennek az átalakulásnak folyamata a kínaiaknál már oly mérvet öltött, hogy az égi isten az anyagi éggel egyreinkább összeolvadt.

A társadalmi rend függőleges tagozódása (nemesek, alsóbb osztályok) a patriarkális hatalom alapján megszervezett nagycsaládú nomád kultúrákörben fejlődött ki. Ez a *társadalmi átalakulás a vallásra is hatott* és kiemelte az égi istent az emberekkel való érintkezés közvetlen eleven kapcsolatából. A földi társadalom függőleges tagozódásának mintájára a magasabb égrétegek messzeségébe távozott égi istennek hatalma alá különböző hatalmi körű és egymásnak is alávetett istenek kerültek mint neki alárendelt felsőbb lények.²

Az ősök és félistenek tisztelete ebben a kultúrákörben jutott

¹ A szamojédek már átmenetet alkotnak a nomád pásztorkultúra felé, mégis eléggé sok vonást megőriztek az őskultúrából. V. ö. "W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee. 3. k. 340—384.

² W. Schmidt: Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. 279.

el teljes kibontakozásához a nagycsalád megholt és élő feje iránt az utódok közt kialakult tisztelet megnyilatkozásaképpen.

Pásztórkodásuk közben a nagy természetben való állandó tartózkodás, a csillagos égbolt alatt töltött éjszakák csendes elmélázó szemlélődése, az időjárás és az évszakok változásának megfigyelése, az állattenyésztés közben a vemhesség törvényszerűen ismétlődő idejének megjegyzése kifejlesztette a nomád népekben a természeti jelenségek összefüggésének okkereső magyarázatát, az égitestek megszemélyesítését és az időérzéklet. Ez azután vallásukra is kivetődik. Ebben a kultúrákörben alakult ki a természetmitológia is és főképpen ennek egyik faja, az asztrális mitológia.

A társadalmi tagozódás, a különleges életviszonyok és a gazdasági helyzet mellett a történelmi sors és a szomszédság szintén a vallásalakító tényezők közé tartoztak. W. Koppers érvei meggyőzően mutatják, hogy Nyugat-Szibéria ősi indogermánjainak égi isten hite legnagyobbfokú rokonságban állt közvetlen szomszédaik égi isten hitéhez, ami a szomszédsággal együtt járó kölcsönhatásból magyarázható. «Az indogermánok régi égi isten hitét legszorosabb kapcsolat fűzi bizonyos belső- és keletázsiai népek nagyistenképzetéhez. Legerősebbek a vonatkozások névszerint a török népekhez, mongolokhoz és kínaiakhoz; más szomszédnépekhez viszont, mint pl. a hamito-szemitákhoz vagy finn-ugor népekhez egyáltalán nem oly jellegzetesek.»¹

A nagycsaládú nomád kultúrákör vallásrajzából is kitűnik, hogy *különböző fajú* népeinek hitében a megegyező vonások kialakulására a felsorolt külső *életviszonyok* hatottak (nagyistenből égi isten lett). Ha *a faj* volna a vallások történetének mozgatója, *érthetetlen* jelenségnek tűnnék fel előttünk e széleskiterjedésű kultúrákör népeinek vallási rokonsága és a szomszédnépek vallásának *részletes vonásokban is* kimutatott feltűnő hasonlósága.

A nagyistenhit sorsa a másod- és harmadfokú kultúrákörökben.

A jégkorszakban Ázsia északi részét elválasztotta a déli résztől a Taurusz—Kaukázus—iráni fennsík északi széle—Hindukus—Himalája hegyvonulat eljegesedése. Míg ez a jégzár megvolt, Ázsia déli felén az atyajogú-totemista és az anya jogú-földművelő kultúra elterjedt és kisugárzott kelet felé egészen Óceániáig, nyugat felé pedig Európába és Afrikába. A két

¹ W. Koppers: Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen. Anthropos, 1929. (24. k.) 1077.

kultúrákör keveredése következtében kis város- és faluállamok keletkeztek. Megtörtént itt-ott, hogy e városállamok egyike megerősödött és föléje kerekedett egy-két vagy több szomszédjának és adófizetőivé tette őket. Ez volt a politikai helyzet a Folyamközben és a Nílus mentén. Hasonló viszonyok uralkodtak Indiában a dravidák között az áryák benyomulása előtt, ahogy azt a mohendzsodaroi műveltség felfedezéséből tudjuk, azonkívül Kínában is a hódító altáji pásztornépek behatolását megelőzően.¹

A Taurusz-Himalája vonalnak eljegesedése idején Ázsia északi felének széles kiterjedésű steppéi és pusztái, a nyájakban és ménesekben rejlő hatalmas vagyon büszke, messzetelektető, harcrakész és uralkodásra termett népekké nevelték az atyajogú nomád pásztorkultúra népeit.

A hegyek jégárjának olvadásával megnyíltak az utak Ázsia déli felébe. A paleolit korszak végén a nomád *pásztorkultúra népei* a steppékről előtörtek és mint győztes hódítók *benyomultak a másik két kultúra területére*. A helyhezkött város- és falukultúrákat megszervezte a steppék széleslátókörű, lovas (ezért gyorsmozgású) pásztornépének tettereje és szervezőképessége, így alakultak ki a *nagykultúrák* (Hochkultur) a három kultúrákör összetalálkozása alapján. Kínában a Hoangho és Jangcsekiang mentén és részben Tibetben a lenyomuló altáji hódítók voltak a nagykultúra megteremtői. Hasonlóképpen hódították és szervezték meg a hamito-szemiták az Eufrátesz és Tigris termékeny földjét, valamint a Nílus partját. Az indogermánok elődjei pedig Európába hatoltak be Dél-Oroszországon keresztül egészen a Balti-tengerig.

A kultúrákörök egymás fölött rétegeződtek. Ez a folyamat nem maradt hatás nélkül a *nagyistenhitre*. Eredeti tisztasága már az elsőfokú kultúrákörökben egyre homályosodott. Hatékonyságának, tisztaságának csökkenését a másod- és harmadfokú kultúrák körében W. Schmidt így jellemzi: «A nagyistenhit különböző változatának sokfélesége megnövekedett, amidőn az elsőfokú kultúrák egymással és az őskultúrákkal különbözőképpen és különböző arányban keveredésen keresztülmentek és ezáltal másod- és harmadfokú kultúrák keletkeztek. Ezek természetesen a régi égi isten vallást... egyre mélyebben bele vitték az asztrális mitológia, fetisizmus, szellemhit és a varázslat vallási eszmevilágába, aminek következtében az égi isten vallása sok helyütt szinte teljesen veszendőbe ment».²

¹ O. Menghin: Weltgeschichte der Steinzeit. 289 skk.

² W. Schmidt: Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. 280.

A kultúrakörök vallásrajzának összefoglaló eredménye.

Az őskultúrák nagyistenhite folytonosan homályosodott és veszített eredeti tisztaságából és hatékonyságából, ahogy az emberiség évtizezredes fejlődéssel gazdasági és társadalmi tekintetben mindinkább elkülönült egymástól független kultúrakörökre. Ezeknek mindegyikében az évtizezredes elszigeteltség következtében más és más, mindegyikre sajátosan jellemző gazdasági rendszer, társadalmi tagozódás, életfelfogás és vallás keletkezett. A gazdasági és éghajlati viszonyok, foglalkozás, életmód, társadalmi helyzet, történelmi sors, szomszédsági viszony kölcsönhatása, életkörülmények visszatükröződtek a zárt kultúrakörök vallásán.

Természetesen ezeknek a tényezőknek *nem volt pusztán vetülete* a vallás (hiszen a vallás maga is hatott minden időben formáló erővel a társadalomra), hanem csupán színezték, módosították az őskultúrák nagyistenhitét. A vallás *az emberi szellem legátfogóbb megnyilatkozása*. Ezért lehetetlen eljárás a vallást a faji adottságok szükségszerű függvényeként kezelni és a fajoknak viszonylagosan szűk keretébe beszorítani. Főképpen a jobban kinyomozható atya jogú és anya jogú kultúrakörök vallásrajza mutatta meg azt, hogy a vallásformák (égi isten hit, Földanya-tisztelet, a megalitkultúra túlvilághite) áttörték vagy nem is ismerték az elválasztó faji határvonalakat és ezáltal lehetséges volt *a különböző fajokhoz, sőt fajkörökhöz tartozó népek hitbeli egysége* egy-egy kultúrakörön belül.

A kultúratörténeti módszer tehát *nem igazolja* azt a tételt, hogy a vallás a *vér párázata*. Éppen ellenkezőleg, bebizonyosult a zárt kultúrakörök vallásrajzából, hogy a közösség nem jelentkezik fajiságával a vallás *tartalmi* meghatározottságának kialakításában.

A TÖRTÉNELMI IDŐKBEN ADOTT KINYILATKOZTATÁS.

A zsidóság vallástörténeti hivatása.

*Hogyan illeszkedik be a zsidók vallása az egyetemes vallástörténetbe
a kultúratörténeti módszer segítségével?*

A zsidó nép szerepe a kultúratörténeti módszer irányelveinek szellemében a következőképpen illeszthető bele a vallások történetébe.

Az eddig ismertetett vallástörténeti anyagból láttuk, hogy az őskinyilatkoztatás nagvistenhitét az őskultúrák fokán megmaradt primitív népek 'megőrizték. Ezek azonban a lakott föld szélére kiszorítva, műveltségi, gazdasági és faji fejlődés tekintetében megrekedtek; életviszonyaik pangása, szegénysége és kisszerűsége következtében az ősvallás náluk is sokat veszített erejéből, eredeti állapotához viszonyítva. Az őskor vallásának valódi életteljes képe mégjőbben elhomályosodott a többi nép lelkében, ahogy ezek kultúrákörökre fokozatosan szétváltak, majdpedig később az őskultúrákörök és az elsőfokú kultúrákörök különféle keveredésével a másodfokú és harmadfokú (nagy)kultúrák szintjére eljutottak.

Ily módon a *vallások* képe mindinkább *zűrzavarosabbá* és *bonyolultabbá* vált. A külső műveltség emelkedő irányzatú fényével és gazdagságával arányban a vallások is színpompás és egyre *gazdagabb külső* alakot öltöttek. Az ősvallás egyszerűségét felváltotta a templomok, szent helyek és szent ligetek sokasága, az istentisztelet külsőségeinek ünnepélyessége, a hierarchikus tagozatokba osztott nagyszámú papság, az áldozatok és egyéb szertartások fényűző, költséges csillogása, az istenszobrok és bálványképek tarka és torz sokadalma. Ezek a külsőségek azonban nem terelhetik el a figyelmet arról a tényről, hogy miképpen *fogyatkozott meg* lassanként *a vallás igazi lényege*. Ahogy az Istenatyá személyét új meg új istenek és szellemek ezrei

egyre jobban háttérbe szorították, ezzel a folyamattal együtt járt a romlás erkölcsi és társadalmi téren; úgyhogy feltartóztatlanul bekövetkezett vallási téren is az *erkölcstelen és anti-szociális eszmék istenítése* a műveltségben egészen fejlett népeknél is.¹

A vallás nevében elkövetett kegyetlenségek, a vallási tévelygés és romlás *borzalmi* nem kelthetik a letűnt évezredek tárgyilagos szemlélőjében a vallási «fejlődés» gondolatát. A kultúrtörténeti iskola etnológiai és őstörténeti kutatások alapján bebizonyította a fejlődés eszméjét hirdető kifejlődéselvi vallástörténeti elmélettel: az evolucionizmussal szemben, hogy a vallások története során, amennyiben az emberiség magára hagyatva maradt, nem állandóan felfelé ívelő fejlődés, hanem inkább a tiszta egyistenhitből *a sokistenhit felé irányuló hanyatlás* figyelhető meg. Ezért tulajdonképpen nem beszélhetünk a pogány népek történetében *vallásfejlődésről*, hanem igazában csak *vallásalakulásról*.

A világtörténelem útját járó népek közül az *atyaiogú nomád pásztornépek* őriztek meg legtöbbet az őskor nagyistenhitéből. Idővel azonban ezeknél is — még a perzsáknál² is — mindinkább veszendőbe ment a nagyistenhit eredeti épsége és tisztasága. Közülük *a zsidó nép maradt leghívebb az ősi nagyistenhithez*.

A zsidók sajátos vallástörténete isteni kinyilatkoztatás nélkül meg nem érthető.

A zsidóság egyistenhitének tiszta fennmaradása figyelmet ébresztő jelenség, mert — jól tudjuk — mennyire ki volt téve ez a nép szomszédjai részéről *idegen vallási hatásoknak egész története folyamán*. A *valláskeveredés veszélye* már Ábrahám családját is megkörmékezte (Judit 5, 6 skk., Józsué 24, 2). Majd a zsidóság egyiptomi szolgasága idején gyakran beleesett a bálványimádás bűnébe és később is századokon keresztül ismételtelen hajlandó volt elpártolni atyái hitétől. Ezért rászorult erőskezü felsőbb vezetésre, hogy az igaz Isten hitében híven kitarson. Az is bámulatot keltő, hogy a zsidóság keresztülment *kétezer év egymást követő kulturális fejlődésfokain* (nomád pásztor-

¹ W. Schmidt: Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. 280.

² G. Widengren értékes tanulmánya (Hochgottglaube im altén Irán. Uppsala—Leipzig, 1938) az óirániak és az afrikai törpék nagyistenhitét összehasonlítva, arra az összefoglaló eredményre jut, hogy köztük strukturális azonosság állapítható meg.

kultúra, földművelő kultúra és részben iparos városkultúra, királyság, stb.), azonban e közben monoteista *isteneszméje nem változott* meg. Viszont minden más nép vallástörténetében azt tapasztaltuk, hogy a kulturális fejlődéssel együttjárt mindig a vallási átalakulás is. Valóban, a zsidóság a vallások történetében külön helyet foglal el. Vallásának fejlődése *egészen elütő* valamennyi nép vallástörténetétől. Ha benne csak a vallástörténet emberi eredetű alakító tényezői érvényesültek volna, akkor a zsidó nép morális szükségszerűséggel oda sodródott volna, ahova közvetlen rokonai is jutottak.

A zsidóságnak egészen rendkívüli és külön utakat járó vallástörténete *természetes okokból meg nem magyarázható*. Csak isteni vezetésből érthető meg ez a példa nélkül álló vallástörténeti jelenség. A zsidó nép ugyanis, összehasonlítva más ókori népekkel, egészen elenyésző jelentőségűnek mutatkozott minden szempontból, vallása kivételével. Környezetében élő nagy népek (Egyiptom, Babilon) felülmúlták műveltségben és minden természetes adottságban. Folytonosan függő helyzetben volt tőlük politikai, gazdasági, sőt kulturális tekintetben is, vallása viszont történetének minden szakában megőrizte önállóságát, ében és ellenmondást nem tűrve kisarkította az egy igaz Isten hitét a sokistenhit vakságával szemben. *Monoteista isteneszméjének* állandósága, törhetetlen benső ereje és kiválósága lényegesen eltér minden más nép, még a perzsák isteneszméjétől is. A zsidóság tehát nem kölcsönözhetette ezt az emelkedett és tiszta isteneszmét a környező népektől, de önmagából sem meríthette. Hiszen a nép maga egyáltalán nem mutatkozott tehetségesnek vallási tekintetben, sőt környezetéhez hasonlóan földies és érzéki felfogású volt, azonkívül ingatagságának és befolyáshatóságának számtalanszor tanújelét adta a bálványimádásba való ismételt visszaesésével.

De nemcsak a zsidók isteneszméje, hanem sajátos *messzianizmusa is párhuzam nélkül áll* a vallások történetében. A megváltásvágy ugyan benne élt több más nép lelkében is, de a zsidóság vallásában egészen különleges alakot öltött és az isteneszme mellett középponti jelentőségű helyet foglalt el. Végigkísérte vallásának egész történetét és erőt adott neki külső szorongatgatása idején. A szent és boldog messiási ország és az embereknek szenvedésével üdvöt hozó megváltó várása *szellemi* jellegű volt és az egész emberiségre nézve *egyetemes* üdvöt ígért. Ha a földies gondolkodású zsidó nép a messiási eszmét önmagából vette volna, jövővárása nem tudott volna kiemelkedni a nemzeti ábrándok szűk és önző köréből. Hisz a zsidók maguk nem egy-

szer el is torzították ebbe az irányba az egyetemesnek ígért szellemi jellegű messiási eszmét, mikor ismételten politikai szabadtót vártak. Ismerve az Ószövetség zsidóságának földies észjárását, a messzianizmus keletkezése isteneszméjéhez hasonlóan teljességgel csak isteni kinyilatkoztatás útján érhető meg.

Ennek a felülről jött irányításnak intézményes eszköze volt a *prófétaság*. Küldetésükhöz híven a próféták lankadatlan buzgósággal és eréllyel hirdették az egyistenhit tisztaságát és a messiási eszme szellemiségét majdnem ezer éven keresztül a hűtlen és földhöz ragadt lelkű népnek, mikor ez a nép gyakran más isteneszme felé vágyódott és szűkkeblű nemzeti törekvéseinek megfelelő evilági messzianizmust akart volna. Mint Isten küldöttjei vállalták az üldöztetést, a nyílt vagy alattomos szembehelyezkedést népük részéről. Működésük önmagában véve, de tartalma és hatóereje szerint is egészen sajátos egyedülálló intézmény, *nem található párja* a vallások története során. A prófétaság szakadatlan fennállásának nincs más magyarázata, mint az isteni küldetés: Isten maga örködött az egyistenhit épségén, küldöttjei útján maga tartotta ébren és őrizte meg tisztán a messiási idők jövő váró reményét.

Isteni kinyilatkoztatás nélkül elképzelhetetlen a zsidó nép sajátos vallási helyzete és hivatása. A kinyilatkoztatás magának az Istennek közlése és mint ilyen, szembenáll a népek különféle mítoszaival. Ezek az emberi szellem próbálkozásai, hogy kifejezzék a világmindenség és az emberlét titkait és problémáit; megoldásuk kísérletét a változó helyi és korviszonyokhoz szabott képekbe, elbeszélésekbe öltöztetik. A kinyilatkoztatás Isten szava, a mítosz pedig az ember tapogatózása a lét nagy kérdéseiben. Ezért a kinyilatkoztatás úgy jelenik meg a pogány vallások eszmei zűrzavarának, állatképű isteneinek, érzéki mámoros tombolásának, vérszopó borzalmainak közepette mint a sötétséget eloszlató fény, mint az emberi tapogatózást az örök Cél felé irányító lendület, mint a *vallás beteljesedett eszménye* és tökéletessége.

A biblia és a primitív népek egyistenhite.

A kultúratörténeti iskola kutatásának eredménye következtében oszladozóban van az evolucionizmustól hirdetett és még keresztény körökbe is behatolt felfogás az emberiség vallásának kezdetéről. Azonban nem szabad szemünk előtt tévesztenünk, hogy a kérdés tisztázására döntő jellegű érv: a primitívek nagyistenhite az *ó- és újszövetségi kinyilatkoztatás igazságát éppúgy*

nem bizonyítja, mint ahogy hiánya sem cáfolná. De kétségtelen másrésztől, hogy az etnológiailag legrégebb népek tiszta és eleven egyistenhite az evolucionizmus elméletének ellenére van, viszont a biblia vallástörténeti álláspontjával összhangban áll.

A biblia összefoglaló és értékelő áttekintést nyújt a vallástörténetről. Ennek gerincéül, vezérfonalául az őskinyilatkoztatásban adott egyistenhitet jelöli meg. Vele kapcsolatban elmondja az emberiség őstörténetét (ember teremtése, Isten kinyilatkoztatása és földi tartózkodása, bűnbeesés, vízözön). A primitív népek vallásában található istenhit és őstörténet megegyezik alapvonásaiban a bibliáéval, sőt sokszor egyik-másik primitív nép elbeszélése részletekben is meglepően hasonlít hozzá (pl. a gyümölcssevés tilalma és a bűnbeesésben az asszony szerepe a középafrikai bambuti-törpéknél;¹ vagy pl. a gyümölcssevés tilalma és a vízözön az anamánoknál).^a A biblia vallástörténeti szemlélete szüntelenül állást foglal az egyistenhit védelmében a természetkultusz, varázslat, babona, totemizmus (Jer. 2, 27) esztelenségével szemben és ezeket az Istentől elfordult emberiség vallási süllyedésének jeleként elítéli.

Természetesen a primitív népek és a biblia isteneszméjében hatáskisugárzás és tartalom tekintetében *különbség van*. Az ősnépek isteneszméjükkel nem töltöttek be gondviselészerű szerepet más népeknek az egyistenhit felé való vezetésében. Mint peremnépek elvonultak a lakott föld szélére, sőt egyenesen elmenekültek az erősebb fajok nyomása elől, kétségbeesett harcot kezdve a sarkövi életviszonyok kegyetlenségével; más részük pedig félve húzódott meg az őserdők homályának mélyén vagy keresett védelmet távoleső szigetek magányában és elhagyott földnyelvek, félszigetek zugában. Üldözötten mint népronsok tengették életüket; egy letűnt világ pusztulásra ítélt maradványaiként fogyó gleccserekhez hasonlóan. Ezeknek elzárkózottságával ellentétben a zsidók közéje mentek az idegen népeknek. Hazájuk különbenis világrészeket összekötő, átvonuló országutak csomópontján feküdt. Majd később hazájukból szét-szóródva, mozgékonyaságukkal, fürge észjárásukkal eljutottak és beférkőztek a hellenizmus minden valamirevaló kulturális középpontjába. Magukkal vitték az egyistenhitét a bálvány-szobrok tarka, értelemzavaró világába.

Míg az ősnépek isteneszméje életviszonyaik tespedése és

¹ P. Schebesta S. V. D.: Der Urwald ruft wieder, meine zweite Forschungsreise zu den Ituri Pygmaen. Salzburg, 1936. 126—136.

² W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee. 3. k. 112—122.

zártága következtében nem fejlődött, sőt bizonyos fokig szegényebb lett, addig a biblia isteneszméje mindinkább tökéletesebb lett a *fokozatokban adott* isteni kinyilatkoztatás következtében. A pátriárkák Istene az őskultúrákörökre jellemző zsengeáldozattal tisztelt Teremtő volt. A mózesi reform ebből az előzetes egyszerű népvallásból alkotott intézményes törvényvallást. Istene ugyanaz maradt, mint a pátriárkáké, de erőteljesen kihangsúlyozta a tízparancsolat Isten egyedüliségét és erkölcsi jellegét. A mózesi vallásreform isteneszméjének jövőre kiható biztosítékul szolgált Isten és népe között a Szinai lábánál kötött szövetség.

Izrael kiválasztása nem faji értékei miatt történt.

Isten már az Ábrahámnak adott ígérek alkalmával, de méginkább a Szinai hegynél kötött szövetséggel Izraelt külön tulajdonává (Mózes II. 19, 5) választotta ki.¹

A kiválasztás maga nem a zsidóság faji tulajdonságai miatt történt, ezeknek mintegy értékelésül vagy jutalmazásul, hanem pusztán kegy volt az Isten részéről, szabad elhatározásból fakadt *kegyelmi tény*, amit a Szentírás többször is kiemel (Mózes V. 7, 7; 9, 5; Ámosz 9, 7). Izrael kiválasztása nem jelentett kiváltságot és kedvezményt, hanem küldetést és feladatot, amellyel nagyobb felelősség járt együtt (és büntetés is elpártolása esetén, v. ö. Jer. 25, 29; 49, 12). Feladatává lett (Ábrahám óta, Mózes I. 12, 3) *minden nép előkészítése* és bevezetése az Istennel való szövetségi viszonyba. A próféták látókörében az isteneszme még fenségesebbé vált. Lehántotta a partikularizmusnak, az üdvösség faji megkötöttségének minden látszatát. A próféták működése folytán a parányi zsidó nép vallása mindinkább elmélyült és nemesedett, világvallássá tágult eszmei téren, végül a kereszténységben a valóságban is *világvallássá* magasztosult.

A zsidó nép *betöltötte* sajátos vallástörténeti hivatását: a természetfölötti vallásnak őrzője, hordozója volt és hivatásának megfelelően elvitte a tiszta egyistenhitét és a messiási ígéreteket a kereszténységig. Ezzel megszűnt üdvtörténeti küldetése. A zsidók egyrésze felismerte Jézusban a próféták messiási eszményét. Másrészük azonban partikularista és nemzeti irányzatok hatására politikai szabadítót és öncélú nemzeti messiási országot várva, elutasító magatartást tanúsított Jézussal szemben. Majd ez a részük önként vallási gettóba vonult, hogy ott később a

¹ Iványi J.: Izrael, az Isten «választott népe». Theologia, 1940,

kabbala sötét babonáinak hódoljon. Jeruzsálem elfoglalása és a zsidó zelóták felkeléseinek véres leveretése után a zsidóság hazáját vesztve nyugtalanul bolyong végzetétől űzötte a népek országútján.

A kereszténység.

Az Ószövetség teljesedése.

Az Ószövetségnek az volt a szerepe, hogy előkészítője legyen az újszövetségi kinyilatkoztatásnak, mely után már tökéletesebb kinyilatkoztatás nem következhetik. Az Ószövetségben *célgondolat* uralkodott. Ez beteljesedett az Újszövetségben. Benne, ami addig fejletlen és előkészületi állapotban volt, tökéletessé vált és így célhoz ért. Az Ó- és Újszövetség között ellentét nincs. Jézus nem azért jött, hogy lerontsa a Törvényt, hanem hogy beteljesítse (Máté 5, 17), mikor eljött «az idők teljességé» (Ef. 1, 10). Az Újszövetség *lezárta* a fokozatokban adott isteni kinyilatkoztatás történetét. «A keresztény kinyilatkoztatás lényegében egyszer és mindenkorra adatott, mégha az egyszer adott igazságtartalmát a nemzedéksorok és egyedek mindig új élménymódokban teszik is magukévá.»¹

Az Újszövetség a pogány vallások pozitív értékeit is tartalmazza tökéletes fokban.

A kereszténység tökéletességéből következik, hogy tanítása minden időnek újat mond és minden emberhez szól. Világvallás igényével lép fel, hogy közkinccse legyen az egész emberiségnek. Jézus nem egy népért halt meg, hanem az egész emberiség üdvéért. Általa a pogány népek tévelygésük sötéttségéből a kinyilatkoztatott vallási igazságok verőfényébe jutottak.

A kereszténység tehát *nemcsak az Ószövetségnek ad értelmet*, jelentést a benne foglalt célgondolat teljesedésével, hanem a pogány vallások is a kereszténység útján érthetők meg. A keresztény kinyilatkoztatás a természetkultusz, szellemhit és totemhit ahisztórikus, történetnélküli szemlélete helyett az egyetemes vallástörténet középpontjába a kinyilatkoztató Istent állítja. Tőle származtatja a pogányságban fennmaradt vallási igazságokat. Ezeknek megerősítésére, elmélyítésére törekedtek már az első keresztény hithirdetők. Szent Pál is az athéni

¹ O. Karrer: Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum. Freiburg i. Br., 3. kiadás. 1936. 170.

Areopagoson az epikureus és sztoikus bölcselekkel vitatkozva így beszélt: «Amit... ti nem ismertek s mégis tiszteltek, azt hirdetem én nektek» (Apcs. 17, 23). A pogányok lelkében élő vallási igazságok¹ tehát *alapul szolgáltak*, hogy rajtuk felépüljön a kereszténység és így benne *a népek várakozása is beteljesüljön*. «Ami másutt csiraszerűen és fejletlenül van meg, vagy különállásban túlzott méreteket ölt — s ez szükségszerűen az egészséges egyensúly eltorzítását eredményezi — mindaz Krisztusnak átfogó, minden értéket valló és összefoglaló vallásában. . . a tökéletesség és az értékek magasságának fokára emelkedik.»² Az elmondottak szerint tehát a kereszténység a pogány vallásoknak is teljesevé, amennyiben magában foglalja az egyebütt elszórtan meglevő vallási értékeket a maguk teljességében és magasztosságában. Azonban ha a kereszténység el is ismeri a pogány vallások pozitív értékeit, *együttal elutasítja vallási tévelygését* és erkölcsi romlottságát. Erre ismét Szent Pál a példa. A rómaiakhoz írt levelében elítéli mint az igaz Istentől elfordult gőgös ember esztelenségét, a természet és az ember istenítését, valamint az ezt követő erkölcsi romlást: «Fölcsereítették a halhatatlan Isten dicsőségét halandó embernek, sőt madaraknak, négylábúaknak és csúszómászóknak képmásával... Ezért az Isten átadta őket meggyalázó szenvedélyeiknek». (Róm. 1, 23 és 26.)

A kereszténységben beteljesült a hellenizmus népeinek vallási sóvárgása.

A hellenizmus kora, amelyben a kereszténység fellépett, «az idők teljessége» volt az antik világ népeire nézve. Milyen arculatot mutatott a vallástörténeti helyzet a hellenizmus idejében?

A görögök vallásában már előzetesen észrevették élesenlátó nagyjaik mindazt a visszásságot, ami egy kultúrnéphez méltatlan volt. Sokrates, Platón és mások, a legjobbak és legbecsületesebbek kíméletet nem ismerve ostorozták az államilag védelmet, vadul burjánzó kultuszok és mítoszok alacsonyrendűségét, sikamlós és badar történeteit. Nemes igyekezettel arra törekedtek, hogy megszabadítsák az isteneszmét ezektől a torz vonásoktól. *Az egyistenhit útját egyengették*; mivel azonban csak bölcselek, művészek, politikusok voltak, nempedig Isten-

¹ H. Wolff: Der lebendige Gott. N. Söderbloms Beitrag zur Offenbarungsfrage. Emsdetten, 1938.

² Karrer: i. m. 184.

nek közvetlen megbízásából működő küldöttjei, ezért nem tudtak a népnek vallást adni. Nem tudtak a nép vallási-nyomorán segíteni. Hisz maguk is gyakran *annak bűvöletében állottak, amit eltörölni, megváltoztatni akartak*. Ezért szólította fel az «istentelenséggel» vádolt Sokrates halála órájában barátait, hogy el ne mulasszák Asklepiosnak kakasáldozatot bemutatni.

Nem csoda tehát, hogy a görög nép önállóságának megsemmisítésével a görög vallás ereje is mindinkább felmorzsolódott. Helyét a *nemzetközi hellenista vallás* foglalta el, amelynek keletkezésére a lehetőséget a római világbirodalom nagyarányú kiterjedése adta meg Kelet és Nyugat vallásainak a Földközi-tenger medencéjébe történt összehordásával.

Rómában a régi vallás erejének elernyedése és ezzel kapcsolatban a mindent elárasztó *szinkretizmus zűrzavara még nagyobb* méreteket öltött. Az Impérium növekedésének arányában nagyobbodott a Pantheon isteneinek száma. Ennek a folyamatnak újtját a görög vallási hatás beáramlása nyitotta meg. Ellene Róma hosszú időn keresztül védekezett. Azonban ellenszegülése, vonakodása lassanként gyengült. Majd Korinthos szétrombolása után Róma fokozódó, mohó tudásszomjjal sajátította el a görög műveltség elemeit: *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio*.¹ A nyitott kapun azután *Kelet vallási* áramlatai is feltartóztatlanul beözönlöttek. A hellenista világbirodalom istenei *megszűntek helyhez és egy néphez kötött isteneknek lenni*. Elkezdtek vándorolni és változni. Az interpretatio romána a hasonló jellegű isteneket összeolvasztotta, azonosnak vette. Augustus mentőkísérlete egészen rövid időre helyreállította ugyan az egyre halványuló régi római vallás eredeti fényét, de új életet, maradandó hatást már nem tudott neki adni.

A hellenizmus valláskeveredésével párhuzamosan felütötte fejét a *babona és a végleteket kergető vallási rajongás*. Babilon, Perzsia és Egyiptom kifogyhatatlanul tudott új anyagot, új meglepetést és új ingert szállítani a hellenizmus középponti helyeire a vallási szenzációra éhes, mindennap (Apcs. 17. 21) új csodát váró, lázasan felcsigázott rajongásnak. A babona a hellenista nagyvárosokban burjánzott elsősorban. A babiloni eredetű csillagjósolásban (asztrológia) érte el csúcspontját. Azonban a csillagjósolás sem adott kielégítést a vallási igényeknek, sőt nyomasztólag hatott a lélekre: hiszen szerinte az ember

¹ Horatius: Epist. II. 1. 156. sk.

a Sors vastörvényeinek kiszolgáltatottja és a szabadakarat csak hiú ábránd.

Tévedés volna azonban azt képzelni, hogy a hellenizmus csak rosszat tartalmazott: vallási süllyedést és ellaposodást. Mindenekelőtt a keleti kultuszok beáramlása sem fogható fel vallási elsekélyesedés és bomlás jeleként. Keletnek ugyanis olyan vallási kincsei voltak, amelyek az indogermánok és a tőlük leigázott földközi-tengeri népek vallásából hiányoztak. Különben érthetetlen volna a keleti istenek és kultuszok diadala a polgárháborúktól agyonzaklatott kedélyekben. Azonkívül nemcsak a tévelygés homálya, a kétely gunyoros sivárlelkű fásultsága, a babona badar és könnyenhívő vaksága, a rajongás feszültségének hevülete uralkodott a sokárnyalatú és nemzetközi hellenizmusban. Mindezek mellett megtalálható volt az emésztő nyugtalan *sóvárgás* és mély komoly vágy az *igaz vallás és a megváltó után*.¹ Állandóan ott élt a lelkekben a becsületes szomjas istenkeresés (Apcs. 17, 22 skk.).

Ezeknek a vágyaknak, *felfokozott vallási érdeklődésnek* és igényeknek teljesedését hozta meg a kereszténység. Lány üde tavaszi fuvalma² a hellenizmusnak, ennek a kifejezetten vallási korszaknak megrekedt vizeit mozgásba hozta és belekapcsolta a természetfölötti vallás folyamának eleven áramlatába. A hellenizmus népeinek alapjában véve mélyen vallásos lelke a kereszténységben megtalálta azt, amit eddig oly *epekedve keresett: a méltó és tisztult isteneszmét, az igazi Megváltót*. Az evangélium tanítása, az elvetett mag jó talajra hullott.

A germánok megtérése.

Ugyanez a folyamat ment végbe a germánok vallástörténetében is. Itt is eljött a vallás ernyedésének, majd feltartóztathatatlan felbomlásának ideje. «Wotan meghalt» — hirdeti Rosenberg is.³

A germán vallásosság alapvonásai: a jámbor bizalom és ragaszkodás az istenhez, az isteni segítségbe és gondoskodásba vetett hit, az emberi életnek bensőséges vonatkozásba hozása az isteni hatalommal, mélységes istenfélelem, mind olyan vonások, amelyek nem jelentenek ellentétet, idegenszerűséget a keresztény felfogással szemben. Van azonban a germán vallás-

¹ Simon Sándor: Clemens Alexandrinus és a mysteriumok. Budapest, 1938.

² K. Prümm S. J.: Christentum und Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung. Freiburg, 1939.

³ A. Rosenberg: Der Mythos des 20. Jahrhunderts. 219.

nak olyan területe is, amelynek problémájával nem tudott megbirkózni a germán lélek, megnyugtató megoldását csak a kereszténység adta meg. Ez a probléma a sötét *sorshit*.

Benne az a tragikus életfelfogás öltött alakot, hogy a szenvedéssel és halállal szemben erkölcsi követelmény és eszmény, a hőshöz egyedül méltó álláspont a heroikus magatartás és tragikus dacos halálmegvetés. A férfi nem félt a Sors csapásától, hanem határozottan és félelem nélkül lépett elébe. A közeledő halállal bátran szembenézni, ezzel teljesedett be a harcosnak hőssé válása. A vikingek korában kísérlet történt, hogy ez az erkölcsi jellegű *sorshit* benső vonatkozásba kerüljön az istenhittel és így a heroikus halálmegvetés tragikumára *vallási* értelmet kapjon. Ennek a kísérletnek kifejezője a ragnarök-mítosz. Ez egyúttal a germán léleknek az élet értelmét kutató kérdésére is feleletet akart adni, de *sikertelenül*. Összekapcsolta ugyan az emberek életét és halálát az isteni történessel, egyúttal kozmikus rendbe vitte át az emberlét tragikumát. Azonban az isteneknek az óriásokkal vívott végső küzdelme tragikusan végződik. Így a *ragnarök-mítosz* az istenek és az emberek pusztulásának *metafizikai értelmetlenségében* lyukad ki. Ezért sem az Edda-hősi énekekben, sem a Sagákban nem is vigasztalódik egyetlenegy haldokló germán sem azzal, hogy a Walhall daliái (Einherier) közé fog jutni.

A germán léleknek az a kísérlete, hogy a Sorsnak értelmet adjon, *megrekedt a tragikumában*. A hős magatartása a Sorssal szemben ugyan félelem nélkül való, de egyben reménytelen is. A Sors titokzatos, megengesztelhetetlen hatalom. Védtelenül áll szemben vele mindenki. Emberi esdeklés mit sem változtathat rajta. A *sorshiten* mindig valami sötét, végzetes tragédia árnyéka borong. «Figyelemreméltó — mondja W. Baetke—, hogy mily sötét és örömtelen a hangulat, amely ennek a tetterős népnek egész költészetén uralkodik, a Sagákon éppen úgy, mint az Edda-dalokon. Ennek a hangulatnak varázslatától való megváltást a germánok éppoly kevésbé tudták maguktól kiküzdeni, mint akármelyik más pogány nép; úgy kellett ezt kapniok, mégpedig az emberiség Üdvözítőjétől, aki a bűnt és a halált legyőzte. Ily módon éppen a germánság, mint az a nép, amely a sorstragikumot legmélyebben átérezte, volt különösképpen ráhangolva a kereszténység felvételére ... A germán vallásból hiányzott a hit, hogy a Sorsot nemcsak bölcs, hanem szeretetteljes Hatalom kormányozza az emberek javára. . . Csak Krisztus evangéliuma tanította meg a germánokat arra, hogy a szerencsétlenségben is és a látszólag értelmetlen halál-

ban jóságos atyai kéz vezetését ismerjük fel; ezáltal a kereszténység szabadulást hozott a germánoknak a Végzet félelmétől. Nem a teremtő Isten, hanem a megváltó Isten hozta meg nekik elsősorban vallási sóvárgásuk teljesedését.»¹

Az a vallási igény, amely mindenkor az istenséggel való egyesülésre törekszik, nem talált a sorshitben kielégülést. A Sors nem volt isten: nem lehetett imádsággal hozzáfordulni, ezért tehát a sorshit nem is nevezhető a szó valódi értelmében vallásnak. A mélyen vallásos lelkületű germánokat nem tudta betölteni. Bár az emberrel szemben kemény erkölcsi követelményeket támasztott, azonban helyettük semmit sem nyújtott.

Ezen a ponton található meg a kereszténység viszonylagosan gyors és könnyű győzelmének magyarázata. Abba a légüres térbe, amely a germán istenhit felbomlásával keletkezett, tört be az Evangélium örömhíre az igazi istenhit meggyőző erejével. Éppen a pogány istenhittel rég leszámolt, mélyen vallásos germánok vették fel szomjas lélekkel és készségesen az új tanítást. A keresztény hitben feleletet találtak a lelkükben égő kérdésekre, amelyek kielégítetlensége a pogányságtól való lelki elszakadásukat idézte elő. Megtalálták az új hitben a mindenható Istent, aki — a germán istenekkel ellentétben — hatalmasabb volt nemcsak az óriásoknál és démonoknál, hanem még a Sorsnál, sőt a halálnál is. Benne azért az elárvult pogány germán lélek jelen életére és a halál után mindörökre védelmet és célt talált.

A germánok tehát annak tudatában vették fel a kereszténységet, hogy isteneik halálraszánt lények nemcsak a mitológia elbeszélése szerint, hanem mostmár vallásuk erejének megfogyatkozása következtében a nép lelkében is. *A keresztény hithirdetők a germán törzseket vallási és társadalmi válság állapotában találták.* A világpusztulást hirdető ragnarök-mítosz jól értelmezhetette egy régi világ végét, de nem vezethetett egy új világ felemelkedéséhez. A sötét Végzet bátor elviselésére tanított, de nem tudott vidám, életerős bizodalmat kelteni és utat mutatni a jövő felé. A kereszténységet a sötét sorshittel szemben mint lelki felszabadulást hozó igazi örömhírt fogadták és vették fel a pogány germánok, úgyhogy mostmár több, mint ezer éven keresztül alakító tényezője a germán történelemnek.²

Az az állítás, hogy *a kereszténységet úgy kényszerítették rá a germánokra, néhány elszigetelt esettől eltekintve történelmileg téves.* Az itt-ott mutatkozó ellenállás a szerencsétlen poli-

¹ W. Baetke: *Arteigene germanische Religion und Christentum.* 40.

² Th. Litt: *Der deutsche Geist und das Christentum.* Leipzig, 1938.

tikai bonyodalmak következménye volt, amikor is az *ellen-szegülés* nem a kereszténységnek, hanem *hordozóinak* szólt. A politikai ellentétek elsimultával a szívek megnyíltak Krisztus előtt. Eképpen a germánok túlnyomó többségükben szabad elhatározással fordultak a kereszténységhez és ezzel világosan kifejezték, hogy a keresztény hitvallást nem mint faj ellenes tanítást fogadták, hanem előtte azért hajoltak meg, mert lel-kületük számára megfelelőnek és atyáik hiténél jobbnak, boldogítóbbnak tartották.¹

Az új pogányság képviselői, mikor rajongó elvakultságukban azt hiszik, hogy a kereszténységet mint faj ellenes mítoszt támadniok kell, kevés tiszteletet tanúsítanak a keresztény hitre tért őseik iránt. A kereszténységgel szemben folytatott aknamunkájukkal ugyanis közvetve, belefoglalóan azt állítják, hogy a világ valamennyi faja között éppen az *északi faj* volt az egyetlen, amely vallási tekintetben, tehát oly sorsdöntő kérdésben *nem tudott ösztöne szerint cselekedni*. A kereszténység faj ellenességének hirdetésében továbbá még az a vád is rejlik, hogy a germán ősök nem voltak okosak és jellemeszilárdak, amikor elcserélték saját vallási kincsüket alacsonyabbrendű idegen értékekért.

Az új pogányság keresztényellenes támadásának komolyanvétele alkalmas volna arra, hogy *a germánság jövőjébe vetett bizalmat is megrendítse*. Ha ugyanis a faji ösztön, vagy mai kifejezőmóddal élve, a faji lélek a germánságnak a történelemben való belépése idején, vagyis sorsdöntő elhatározás pillanatában és hozzá még olyan korban, amikor a faj még tisztább és élet-erősebb volt, ilyen óriásit tévedett, mit lehet akkor várni a faji lélektől a jelenre és a jövőre vonatkozólag? Nem bízhatik ugyanis a jövőben az, aki a germán múltat elhibázottnak tartja.

A kereszténység abszolút jellege.

Az emberiség a vallástörténet útvesztőin botorkálva végülis zsákutcába jutott vagy szakadékba zuhant. A tespedés vagy a vallási válság idején világosan rájött arra, hogy *magacsinálta* földszagú isteneit kénytelen maga el is pusztítani. A *bölcsélet* tisztultabb istenezsmét, igazabb vallást ígért, de egetostromló szárnyalása erőtlenül visszahanyatlani kényszerült a föld vonzókörébe. Kísérletezésének eredménytelenségét már a hellenizmus bölcsellete (sztoicizmus, epikureizmus, szkepti-

A TÖRTÉNELMI IDŐKBEN ADOTT KIN ¹ A. Herte: Die Begegnung des Germanentums mit dem Christentum. 1935. 43.

cizmus, eklekticizmus, új platonizmus) félreérthetetlenül megmutatta. Katedrák hideg tantárgyává tette azt, ami élet, a vallást és az erkölcsöt; a gőg cicomás szépszavába burkolva követ nyújtott kenyér helyett a népnek. A bölcselek nem voltak alkalmasak arra, hogy az emberiség vallási vezetését vállalják, erre legtöbbjük lelkéből hiányzott az apostoli feladat hivatástudata és készsége. Azonkívül jórészen maguk is a tévedés és kétség homályában vakon tapogatóztak, vagypedig nem is volt meg egyéniségükben az emberiség vallási irányításához szükséges megkívánt mértékű szellemi és erkölcsi súly.

Miután az emberiség végigjárta a *természetes* vallásalakulás valamennyi területét» kipróbálta a természet és kultúra minden vallási teljesítményének értékét, kézzelfoghatóvá lett, hogy vallási igényeinek kielégítésére, a vallás éltető erejének megmentésére, a szkepszis kegyeletlen kiábrándult közönyének kikerülésére csak egy mód van: hívő odafordulás a *természetfölötti* valláshoz. «Az pedig az örök élet, hogy megismerjenek téged, egyedül igaz Istent, és akit küldöttéi, Jézus Krisztust» (Ján. 17, 3). Julianus Apostatának a hellenizmus alkonyán gondviselészerű feladat jutott, hogy minden idők számára tanulságot szolgáltatson: az istenkeresésnek csak egy *célhozvezető* útja van — az, amelyet Jézus Krisztus jelölt ki az emberiségnek. Korunk fajimádó hitehagyottjai is megérthetik Julianus Apostata példájából: a földi halandó titáni próbálkozása álvallással *nem pótolhatja* a természetfölötti vallási élet egészséges virágzását. A nép hitének eleven ereje megfelelő cél és tartalom nélkül félelmetes módon válságba kerülhet, alapjában megrendülhet.

A kinyilatkoztatás Istene a kereszténységet mint befejezett vallási eszményt, mint *abszolút*, vagyis tökéletes vallást helyezte bele a relatív, vagyis viszonylagos értékű vallások közé. *A kereszténység az emberiség jogos és méltó vallási igényeinek teljessége.* Ami illő vallási sóvárgás, érett törekvés bárhol és bármikor jelentkezett a vallástörténet folyamán a népek vallásaiban, az mind beteljesült a kereszténység révén. «Nincs egyetlenegy nagyértékű vallási gondolat vagy szertartás a világ bármelyik vallásában, amelyet a katolikus vallás nem vett volna fel vagy nem vehetne fel. A katolikus vallás rászolgál nevére azért is, mert mindent átfog, ami az emberi szívet megmozgatja, amennyiben ezáltal nem esik sérelem az örök isteni törvényeken.»¹

¹ A. Anwander: Die Religionen der Menschheit. Freiburg i. Br., 1927, 450.

Ennek az utóbbi korlátozásnak figyelemmel tartásával állítható, hogy a pogányság elfedett kereszténység, a kereszténység pedig felfedett pogányság.¹ Másszóval: a kereszténység ki-elégítette «a természeténél fogva keresztény emberi lélek»² jogos vallási törekvéseit.

Ezért a kereszténység a *teljesség* vallása, mert az *egész* embert ragadja meg, valamennyi lelki képességét; minden lelki típusú egyénnek azt nyújtja, ami lelki alkatának megfelelő, vagyis ami bensejében szunnyad mint nemes, igaz vallási vágy. A kereszténységnek az egész ember jogos vallási igényeit teljesítő belső katolicitásából következik alkalmassága, hogy *minden népnek és fajnak*, az egész emberiségnek egyetemes vallása legyen — szemben a fajhoz és néphez kötött vallási rendszerek egyoldalúságával és korlátoltságával.³

A kereszténység egybefoglalja ugyan a bárhol és bármikor felmerült vallási értékeket, azonban *abszolút jellege* nem érték-tartalmának ezen a gazdagságán alapul, hanem Jézus Krisztustól egyszer és mindenkorra adott *kinyilatkoztatott voltán*, aminek következtében utána Istennek magasabbfokú kinyilatkoztatása többé már nem várható a földön.⁴

¹ Karrer: i. m. 166.

² Tertullianus: Ápol. cap. 47. M. L. I, 514.

³ Karrer: i. m. 188.

⁴ Karrer: i. m. 167. V. ö. G. Wunsch: Das völkische Verständnis der Weltreligionen und die Absolutheit des Christentums. Berlin, 1940.

A KERESZTÉNYSÉG ÉS A FAJI IGÉNYEK.

A kereszténység egyetemes jellege.

A kereszténység lényeges alkotóelemeiben nem vérszülte (v. ö. az V. rész végét) vallás, hanem természetfölötti kinyilatkoztatásból származik. Istentől kapott igazságtartalma objektív és általános érvényességű. Egyetemes jellege következtében minden faj előtt nyitva áll, minden faj képes elsajátítani, egyetlenny faj számára sem fajellenes. Ezért *benne a földkerekség népei összetalálkozhatnak minden faji különbségük ellenére is*, tanítását megérthetik, sajátjukként felfoghatják. Mivel tehát a kereszténység nem vérből ered, hanem isteni kinyilatkoztatásból, azért nemcsak egyik vagy másik fajnak hozzáférhető, hanem mindenegyres faj és egyed szívében gyökeret verhet. Hiszen ugyanaz az Isten nyilatkoztatta ki, aki a fajokat teremtette és aki ezt a feladatot tűzte ki: «Elmenvén az egész világra, hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek» (Márk 16, 15; v. ö. Máté 28, 19).

A kereszténység *Istene* nincs egy faj szűkkörű határához kötve; szellemi lény a Teremtő, Megváltó és Megszentelő Isten személyének tökéletes eszméjében. Ennek ellenére nem elvont és a világmindenség távoli zugának magányában trónoló megközelíthetetlen lény, aki számára teljesen közömbös és érdektelen a fajok, népek és egyes emberek minden különbsége.

A kereszténység ugyan *a fajok és népek fölött áll*, azonban mégsem nemzetközi (mint a szabadkőművesség vagy a marxizmus) a felvilágosodás elképzelésében élt «általános-emberi» ész-szötte vallásnak vizenyős fogalma szerint. A kereszténység fajok fölött álló jellege nem jelent ellentétet a fajjal szemben, sőt inkább általa és benne *futnak tökéletességre a faj igényei és törekvései*. «Mert a teremtett világ várakozása sóvárog az Isten fiainak kinyilvánítása után» (Róm. 8, 29). A természetes faji ösztönök megtisztulásra és nemesedésre szorulnak, hogy a durva ösztönösség szabadosságába vissza ne essenek. Ezt a

magasabbrendű emberré-válást, amelyet az evangélium újjászületésnek nevez, hirdeti és szolgálja Jézus vallása.

A kereszténység éppen egyetemessége miatt *egyetlenegy népnek és fajnak sem kötelezi el magát*; egyik embertípust, még a legtökéletesebbet, legértékesebbet sem részesíti előnyben a másik előtt. «Egy tisztára nemzeti kereszténység nem volna többé mindent átfogó vagyis katolikus kereszténység. Ahogy a katolikus istenházak a község közepén, de megszentelt talajon, elkülönítve az utca világi lármájától és hajszejától figyelmeztető Sursum cordaként nyúlnak az ég felé, éppúgy magasodik ki a katolikus világegyház is mindegyik népiségből magányos méltóságában és küldetésében, változhatatlanul, a kor hullámverésétől érintetlenül, egyedül és kizárólag a megfeszített Krisztust hordozva szívében és hirdetve.»¹

A minden ember számára kinyilatkoztatott és minden népnek megfelelő keresztény vallás lényege nem alakítható át, *nem másítható meg* a különböző fajok szájaíze szerint. «Fajszerű kereszténység abban az értelemben, hogy minden nép átalakítsa sajátosságának megfelelően a keresztény vallás tanítását, erkölcsi felfogását, istentiszteletét és jogrendszerét, a legnagyobb és legélesebb módon ellenére volna a keresztény vallás természetfölötti, ezért népek, kultúrák és korok fölött álló, Istentől alapított lényegének.»²

A kereszténység fajszerű kifejezésformái.

A kereszténység azonban úgy lép ennek a világnak jelenvalóságába, hogy mindig csak húsból és vérből való konkrét emberek foghatják fel és valósíthatják meg életükben. Az a mód, ahogy az egyes emberek képességeik mértéke szerint feldolgozzák a kereszténység tanítását, az öröklésadottságok hatása alatt történik. A faji vonásoktól színezett emberi lélek magán viseli a test öröklött diszpozícióiból származó karakterisztikus vonásokat, amelyek megnyilvánulnak a lélek működésén is. Pfahler 4. örökléstörvényének értelmében a népek faji sajátosságai a vallási tartalomnak elsajátításában, feldolgozásában, kifejezésében és a gyakorlati magatartásra való alkalmazásában jutnak érvényre. *A kereszténység kifejezésformái*, megjelenésmódjai tehát a különböző népek öröklésbeli és így *faji*

¹ K. Adam: Deutsches Volkstum und katholisches Christentum, a Theologische Quartalschriftben. Tübingen, 1933. (114. k.) 44.

² E. Krebs: Arteigenes Christentum. Stimmen der Zeiten. 1935. 92.

tulajdonságaitól, tehetségétől függenek. Ez az a terület, ahol a faj értékei és törekvései kibontakozhatnak és működhetnek.

A kereszténység fajszerű kifejezésformái a különböző népek faji összetétele szerint változók, a lelki alapfunkciók sajátosságának megfelelően módosulnak. Már a régiek is tudták: *quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis*. Az egyetemes érvényességű keresztény tanítás faji sajátosságoktól meghatározott kifejezésformáinak és megjelenésmódjainak kialakulását hasonlatokkal szemléltethetjük: a növény genotípusa a különböző éghajlat és vidék hatása következtében más és más fenotípusokra különül el; a napsugár szintén eltérő módon törik meg a különféle elemekben.

A félreértés veszélyének elkerülése végett éles különbséget kell tennünk az egyetemes érvényességű kereszténység változhatatlan örök igazságtartalma és fajoktól függő különböző színezetű jelenvilági létmódjai között.

A kereszténység és a germán lélek összeforrása.

Ennek a különbségtételnek elmulasztása végzetes jelentőségű következtetésekre ad okot. Ide jutnak az új pogányság képviselői, mikor a kereszténység igazságtartalmát hozzászámítják koroktól és fajoktól függő kifejezésformáihoz. Felfogásuk szerint a kereszténység minden lényeges alkotóeleme is az előázsiai-orientalid faj lelkületének vallási vetülete, amely az északi fajú ember számára idegen és fajellenes.

Mivel már visszautasítottuk azt a feltevést, hogy a kereszténység előázsiai faji mítosz, itt csupán azt fűzzük hozzá, hogy a kereszténység természetyszerűleg *a kinyilatkoztatást hordozók és az első keresztény népek fajszerű formájában* és színezetében jelenhetett meg a földön.¹ A természetfölötti vallás sem beszélhetett más nyelvet, mint olyant, amelyet az emberek megértettek; nem mutatkozhatott a szertartásoknak, szakkifejezéseknek más formájában, mint csak olyanban, amelyen keresztül az emberek felfoghatták. «Azok a formák, amelyekben az isteni Lét és Élet magát az embereknek kinyilatkoztatja, az örök, tehát változhatatlan tartalmának sérelme nélkül változnak emberek, korok, helyek szerint.»² A kereszténység előázsiai és földközi-tengeri ruházata tehát nem tartozik *bele* igazságtartalmába.

¹ F. Rüsche: *Blut und Geist*. Paderborn, 1937. 160. — Karrer: i. m. 192. — A. Anwander: *Das Prinzip des Gegensatzes in den Religionen*. Würzburg, 1937. 68.

² Karrer: i. m. 192.

Mikor a germánok a kereszténységet felvették, éppen ez az örök igazságtartalom szólott lelkükhöz és nem elsősorban az *a fajszerű germán forma*, amely a germánok megtérése után alakult ki, sőt szembeszökően jelentős változásokat idézett elő¹ az egész Egyház szertartásain, jogi felfogásán stb.

Az Egyház mint a népek igazi anyja nem tekinthette feladatának, hogy a vallási életnek a népiség talajából fakadt virágait kitépje. Kezdetől fogva a népek ellentéteinek elsimítására és értékeik különféleségének összehangolására törekedett egységes hitrendszerével, mindent átfogó szervezetével és egységes liturgiájával. A minden ember számára adott isteni ki nyilatkoztatás elterjesztésének mint közös célnak megvalósításához szükséges volt egységesítő intézményekkel a népeket elválasztó szakadékokat áthidalni. E mellett azonban *szabadon érvényesülhettek a népek faji sajátosságai* építészeti stílusban, szobrászatban, festészetben, egyházi zenében, a misztika népenként változó jellegzetében, a vallásos népszokásokban, az egyes népek teológiai irodalmának az egységes hitrendszertől megvont határon belül különutakat járó szabadságában, az aszkétikus irodalomnak és a vallásosság formáinak (pl. a nemzeti szentek tisztelete) népi színezetében.

A kereszténység a *germán lélekkel is* szoros felbonthatatlan *egységre lépett*. Már jogi intézkedéseivel² is csak jótékonyan hatott a megkeresztelkedett germánságra, azonban mindenekelőtt tartalmi gazdagságával adott a germán léleknek. «Ha a germánok pogánysága, amelynek hősi vonásai rokonszenvesnek tűnnek fel és nem tagadhatók, a kereszténységgel szemben bensőleg fölényben lett volna, győzedelmeskedett volna a kereszténységen. A valóságban azonban éppen fordítva történt. A kereszténység a germán vallással szemben fölényben volt. . . Nem éli tehát, hogy a kereszténység az északi faj életerejét megtörte.»³ Az Egyház nem nyomta el a germán lélek faj szerű vallási törekvéseit. «Az ókornak egyetlen vallásos világnézete sem illeszkedett bele a kereszténységbe oly szervesen, simán és észrevétlenül, mint a germánoké ... A németeknek a kereszténység felvétele előtti vallási szemlélete benyomult a kereszténységbe . . . , melynek tanítása a nép szelleméhez idomult.

¹ A. Hudal: Die Grundlagen des Nationalsozialismus. Wien, 1937. 5. kiadás. 106, 291.

² G. Flade: Vom Einfluss des Christentums auf die Germánén. Stuttgart, 1936.

³ G. Paul: Grundzüge der Rassen- und Raumgeschichte des deutschen Volkes. München, 1935. 258. Idézve A. Hudal: i. m. 213.

A német kereszténységben a régi germánoknak a kereszténység előtti istenezsméjéből kétségtelenül még manapság is több él, mint amiről már tudunk.»¹

A kereszténység éltető és termékenyítő hatása látszik meg a *népi vallásosság* gazdagságában. Éppen a német földön oly szorgalmasan művelt *vallásos néprajz*² kutatásának eredményei győzhetnék meg a német hitmozgalom követőit a kereszténység és a német néplélek belsőleges kapcsolatáról, a faji értékeknek a kereszténységen belül történő kibontakozásáról és a faji igények teljesedéséről. L. Winterswyl meggyőzően mutatta ki, hogy a német hitmozgalom jogos törekvései is (így pl. az istenközelség igénye) éppen a katolikus Egyházban találják meg mélyreható teljesülésüket.³

Az elmúlt évezred *nem folytonos harc volt* a «német hit» és a kereszténység között, ahogy Hauer állítja, hanem mélyreható *összeolvadás folyamata* EL germán-német faji sajátosságok és a kereszténység között, ami a német kultúra virágzását idézte elő.

Hogy a germán lélek mily gyorsan tudta beleélni magát a kereszténység szellemébe, azt többek között Snorri királykönyve,⁴ a germán területen keletkezett liturgikus himnuszok (1150-ig)⁵ szelleme, valamint a «*Heliand*» vallási költemény bizonyítja. Ez az utóbbi szász költőtől származik a szászok megtérését követő első félévszázadból; befejezett teljes összehangolása a keresztény hitnek és germán átélésének. Ebből a belsőleges kapcsolatból eredt a német középkor magasrátörő műveltsége. A *dóмок és műnsterek* nagyszabású lenyűgöző emlékei a német gótika és mélységes istenhit összeforradásának és virágba-

¹ Hudal: i. m. 214.

² H. Koren: *Volksbrauche im Kirchenjahr*. Salzburg—Leipzig, 1935. 2. kiadás. — A. Stonner: *Die deutsche Seele im christlich-deutschen Volksbrauch*. München, 1935. — Th. Grentrup: *Volk und Volkstum im Lichte der Religion*. Freiburg i. Br., 1937. — W. Kampe: *Die Nation in der Heilsordnung*. Mainz, 1936. — G. Schreiber: *Forschungen zur Volkskunde*. 1930-tól. — G. Schreiber: *Volk und Volkstum*. Jahrbuch für Volkskunde, 1936-tól. — H. Dausend: *Germanische Frömmigkeit in der kirchlichen Liturgie*. 1936. — L. A. Veit: *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter*. 1936. — Fuhrmann—Schneider: *Kirche und Volkstum im deutschen Raum*. 1937. — W. Sieber: *Das frühgermanische Christentum*. Innsbruck, 1936.

³ L. A. Winterswyl: *Das Anliegen der Deutschen Glaubensbewegung und die katholische Kirche*. Paderborn, 1934.

⁴ A. Heckelmann: *Nordisches Christentum nach Snorris Königsbuch*. Kevelaer, 1938.

⁵ J. van Acken: *Germanische Frömmigkeit in liturgischen Hymnen*. Freiburg, 1937. (1150-ig keletkezett germáneredetű himnuszokról.)

borulásának. Hogy csak a német skolasztika és misztika vezéregyéniségeit említsük: *Nagy Szent Albertben* a német tudományosság egyesült a keresztény tannal, az annyira félreismert *Eckhart Mester* pedig a német istenközelség bensőségéről tett nagyvonalú tanúságot. Tösgyökeres német és egészen keresztény volt pl. *Tilman Riemenschneider* vagy *Johann Sebastian Bach is.*¹ Aki művészetükbe elmerül, annak számára érthetetlennek tűnik fel, hogy miként lehet ellentétet megállapítani a kereszténység és a német lélek között, mikor a német múlt hatalmas művészetének fonságessége az ellenkezőről tanúskodik.

A *barokk* építészetében, szobrászatában, festészetében és zenéjében a német lélek keresztény hitének boldogító örömerő adott ujjongó kifejezést. A *romantika* a felvilágosodás világnézetének szelleme ellen küzdött, a német népiség forrásai után kutatva a keresztény és német elem összefonódását sürgette. A német *idealizmus* kivételektől eltekintve nagy tisztelettel viseltetett a kereszténység iránt és annak tudatában volt, hogy a kereszténység talaján áll. Csak a múlt század második felében indult meg a harc a kereszténység ellen Németországban az egész vonalon. Vezetői voltak ennek a harcnak *Marx* és követői, a harcos istentelenek mozgalmának és a bolsevizmusnak előfutárjai. Kozmopolita lényüknek megfelelően a nemzeti értékekkel és így a német kultúrával is szembefordultak. Nyomukba lép *Hauer* és kísérete a kereszténység kiirtásának vágyával; ezzel azonban következményeiben beláthatatlanul súlyos csapást készítenek elő a kereszténységgel ezer éven keresztül összeforrott német lélek jövő sorsára is.

A hithirdetés fajszerű módja a pogány népek között.

A különbségtétel szükségessége a kereszténység lényege és időleges kifejezésformái közt.

Az újpogányság képviselőinek tévedéséhez hasonló hibát követnek el *egyházi részről is* azok, akik a kereszténység kinyilatkoztatott lényegétől nem különböztetik meg eléggé fajokhoz és korokhoz kötött *időleges jelenvilági kifejezésformáit*, hanem ezeket szorosan hozzákapcsolják, sőt egyenesen *belevonják a kereszténység változatlan igazságtartalmába*. Ily módon a kereszténység más fajoknak, főképpen távoli világrészek embertípusai-

¹ Th. Litt: Der deutsche Geist und das Christentum. Leipzig, 1938. 49.

nak nehezen hozzáférhetővé válik, ami azután alkalmat ad a kereszténység «fajellenességének» vádjára. Pedig mennyire nem volna szabad elfelejteni, hogy a kereszténységhez római-latin formája sincs lényegesen hozzákötve, mégkevésbé tekinthető a kereszténység európai, sőt egyenesen olasz, francia vagy akár germán alkotásnak.

Ha egyházi részről az egész Egyház számára a kereszténységnek «bizonyos fajhoz és időhöz kötött formáit általános kötelező erővel kanonizálni akarják, mintha ezek a lényeghez tartoznának, hogyha továbbá nem engedik kellőképpen érvényesülni a népi sajátosságokat, akkor bekövetkezik az a veszély, hogy idegenfajú emberek a kereszténységet magát faj ellenesnek érzik és mint ilyent elvetik. Erre annál is inkább megvan a kísértés, mivel a hitbuzgalmi életnek fajhoz kötött, jelentéktelen, némelykor visszatetszést keltő formái, legendák, teológiai teoreémák és hasonlók azt a látszatot kelthetik, mintha a hivatalos Egyháztól származnának és a kereszténység lényegéhez tartoznának».¹

Fontos követelmény korunkban a nacionalizmusnak ennyire még sohasem tapasztalt nagyarányú fellángolása és a távoli népeknek öntudatra ébredése idején, hogy a nemzeti érzékenység nyugtalanságának lekötésére és közömbösítésére világosan megkülönböztessük azt, ami a kereszténységben lényeges attól, amit csak mint járulékos bizonyos korok és kultúrák, fajok és népek számlájára kell írni.

Missziós alkalmazkodás.

A lelkipásztorkodásnak, egyházkormányzatnak és miszióknak mindenkor nagy, sőt világtörténeti jelentőségű feladata volt, hogy miként lehet a keresztény hit és kegyelmi élet régi borát az örök tartalom megkárosítása nélkül új tömlőkbe átönteni, vagyis az evangéliumot a faji sajátosságoknak és kulturális fejlődés-fokoknak megfelelő módon elvinni a világ mind a négy tájára. Emberfölöttien nehéz és bonyolult feladat ez!

Ezen a ponton vetődik fel újból és újból az Egyház egész története folyamán a hitelesítő munkájával kapcsolatban az alkalmazkodás (*accommodatio*)² művészetének kérdése. Már az

¹ Rüsche: i. m. 162.

² A. Huonder: Der einheimische Klerus in den Missionsländern. Freiburg, 1909. — J. Thaurer: Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat. Münster i. Westfalen, 1927. — A. Vath: Im Kampfe mit der Zaubervelt des Hinduismus. Berlin—Bonn, 1928. — A. Vath: Das Bild der Weltkirche. Akkommodation und Europäismus im Wandel der Jahrhunderte und in der neuen Zeit. Hannover, 1932.

első pünkösdi csodás eseményének mélyértelmű jelképesége, hogy az apostolok szavát a különböző nyelvű hallgatóság közül mindenki saját anyanyelvén hallotta és értette, figyelmet ébresztő iránymutató arra, hogy az evangélium örömhírét minden nép nyelvére lefordítva és igényeihez alkalmazva kell hirdetni. Az isteni ige mindenütt azonos vetőmagvát mindegyik nép lelkiéletének és érzésvilágának sajátos talajába kell elvetni és a felnövekvő vetést a néplélek különbözőségének megfelelő módon kell ápolni és védeni. Szent Pál hiterjesztő módszerének is jel-szava volt: «mindenkinek mindenévé lenni» (Kor. I. 9, 22). Ennek az elvnek alapját alkotta a népiség sajátosságaihoz való alkalmazkodás.

Ez a követelmény az *őskereszténység idején* abban nyilvánult meg, hogy egyrészt nem terjesztették ki a megtért pogányokra (Apcs. 11, 4 skk.) a mózesi törvény szertartási részét, mely időleges volt és így az Újszövetségben kötelező erejét elvesztve már megszűnt, másrészt pedig az evangélium hirdetése a pogány népek között a kereszténység előtti helyes vallási képzetekhez kapcsolódott, hogy ezek keresztény értelmezésben áthangolva továbbfejlődhessenek. Szent Pálnak areopagosi beszéde mintaszerű példa erre.

Az alkalmazkodás elve az *Egyház további története során* is mindenkor termékenynek bizonyult. Nagyban elősegítette a hiterjesztés ügyének diadalmas térhódítását nemzetekről-nemzetekre. Azonban amint egyre több nép fogadta be a kereszt hírnökeit és tért meg a keresztény hitre, ezzel arányban szükségesnek mutatkozott az Egyház egységének megővése végett a *központosító törekvések* szélesebb körű érvényre-juttatása.

O. Karrer a kereszténység és a pogány vallások egyetemes ismeretével és világrészekre kiterjedő lélektani s történeti áttekintéssel így jellemzi *a második keresztény évezred hiterjesztő munkájának módszerét*: «Abban a mértékben, ahogy a középkor delétől fogva és még fokozottabban az újkor kezdete óta az egyházi élet külső oldala szilárd, sőt merev formát öltött, a régebbi keresztény misszió messzetekintő látóköre is összeszűkülte. A bennszülöttek lelkiségének megértésére irányuló utolsó nagy kísérlettel a jezsuiták próbálkoztak meg a 17. században Távol-Keleten. Vállalkozásuk azonban balul ütött ki. Előterjesztésükre ugyan V. Pál pápa még saját kínai egyházi nyelvet is jóváhagyott, mert „ami más kisebb nemzeteknek, mint a szlávoknak, görögöknek stb. meg van engedve, nem szabad azt megvonni ily nagy néptől». Azonban igen hatalmas volt az ellentétes irányzat a

jezsuiták törekvésével szemben. A „szertartás-vitát“¹ lezáró döntések, amelyek megsemmisítették Kelet-Ázsia nagy arányokban megindult megtérítésének művét, jellemzők arra, hogy az újkor kezdete milyen álláspontot foglalt el a pogány népek vallási érzületének értékelésére nézve. Az európaiság mindinkább uralkodóvá lett és előtérbe lépett a misszió módszerében. Gyakran maguknak a hithirdetőknek és hitvédőknek körében is uralkodó tudatlanság a pogány népek vallási és lelki értékei tekintetében... a legnagyobb akadály ezeknek a népeknek keresztény szellemben való átalakításához . . . Manapság egyre több jel mutat arra, hogy a valláslélektani tudás hiánya és a módszeres központosítás . . . túlhaladt delelőjén. Míg az elmúlt századok missziós irodalma a bálványimádást a legsötétebb színekkel festette, viszont kevésbé vette észre a bálványimádásban is az áldozatbemutató és imádkozó emberi lélek istenkeresését, addig ma a hittudósok és hittérítők újra a „pogányság szent ismeretlen földjéről» beszélnek és hajlandók a pogány népek vallásában nemcsak a rosszat meglátni, hanem az értéket is elismerni.»²

Életképes kereszténység csak a népiség talajában gyökerezhetik.

Hogy a hitterjesztés munkájának áldozata és fáradsága kárba ne vesszen, hanem eredményes és igazán maradandó hatású legyen, elengedhetetlenül szükséges éber és féltő figyelemben részesítem ennek a messzeágazó óriási feladattömegnek egyik legfontosabb feltételét: *a faji sajátosságok tevékeny bekapcsolását* a keresztény élet eleven áramába. Evangéliumi okossággal meg kell szabadítani a keresztény igazság- és kegyelemközlés nagy munkáját mindannak látszatától, mintha a kereszténység Európa gazdasági, politikai és kulturális kiviteli cikkeivel volna összekötöttesben. Másrészt pedig, mivel a kereszténység nem a valóság kézzelfogható határán túl fekvő merő eszmevilág, hanem a legteljesebb élet, gondosan ügyelni kell arra, hogy a népiség talajába mély gyökeret verjen. Kultúra és vallás csak *természetadta jeltételeken* nyugvó erős, szívós megalapozással lehet igazán életteljes és fejlődés reményére jogosító. A kereszténység nem az emberiség valamilyen elvont fogalmába hatol be, hanem a konkrét ember lelkét kell betöltenie faj szerű adottságaival

¹ G. Pray: *História controversiarum de ritibus Sinicis*. Pest és Kassa, 1789. — G. Pray: *Geschichte der Streitigkeiten über die chinesischen Gebrauche*. Augsburg, 1791. 3 kötet. — A. Huonder: *Der chinesische Ritenstreit*, 1921.

² Karrer: *i. m.* 198—199. V. ö. J. Thaurer: *Die Akkommodation*. 130—144.

egyetemben. Ezért szükséges, hogy a hitterjesztés munkásai mindig számításba vegyék minden egyes nép faji összetételének elemeit és ezek tulajdonságait.

Európában az utolsó két évszázad *racionalizmusa* az emberekben tisztára csak észlényeket látott, akiket megfelelő tanítással egyformán gondolkozó lények egyöntetű szellemi színvonalára lehet emelni. Az ennek a felfogásnak hatása alatt álló hithirdetők abban a tudatalatti elképzelésben éltek, hogy a kereszténységnek európai formáját, vagyis a legfejlettebb szellemiségű népek vallási szintjét *egyszerűen csak át lehet ültetni* távoli világrészek idegenfajú embereinek lelkébe. Bizony itt a gyakorlatban feledésbe ment a teológiában vallott régi elv: *a kegyelem feltételezi a természetet* (Gratia non destruit sed complet et perficit naturam).

A hitterjesztés mai módszerének leggyöngébb pontja az *európaiság*.¹ Az ettől való eltérés és a pogány népek faji s egyéb sajátos viszonyainak megértése terén *XI. Pius* felfogása nagy változást jelent. Gondoljunk itt csak a bennszülött papság és hierarchia kérdésében vallott állásfoglalására,² valamint a konfucianizmussal és sintoizmussal szemben követendő eljárás tekintetében megjelölt irányelveire. Ebben a kérdésben *XII. Pius* nagy elődjének nyomdokában jár.

A Hitterjesztés Ügyének Kongregációja 1936 május 20-án Japánba küldött dekrétumában³ megengedte a japán keresztényeknek azokon a nemzeti és társadalmi (temetés, házasságkötés stb.) jellegű ünnepeken való részvételt, amelyek bár pogány eredetű szertartások voltak, azonban manapság már a japán kormány nyilatkozata szerint nem pogány ünnepek többé. Már *XII. Pius* alatt jelent meg (1939 dec. 8.) a Hitterjesztés Ügyének Kongregációjától kiadott hasonló tárgyú iránymutatás a kínai katolikusok számára. E szerint szabad ezentúl nekik résztvenniök a Konfucius tiszteletére rendezett nyilvános szertartásokon, Konfucius képe katolikus iskolákban kifüggeszthető és előtte szabad főhajtással tiszteletnyilvánítást végezni. Ugyancsak megengedett dolog az ősök képei vagy táblái előtt a főhajtás vagy más polgári jellegű tiszteletadás.⁴

Ezek a nagyfontosságú döntések bizonyára eredményesen hozzájárulnak majd Távol-Keleten a hitterjesztés útjának egyen-

¹ J. Thaurén: Die Akkommodation. 20. — A. Váth: Das Bild der Weltkirche. 45—67, 106—120.

² Acta Ap. Sed. 1926. 305.

³ Acta Ap. Sed. 1936. 406—409.

⁴ Acta Ap. Sed. 1940, 24—26.

getéséhez. Nyilvánvaló, hogy az adott engedélyekkel *nem az Egyház változtatta meg* a szertartás-vitát befejező döntéseiben kifejtett *elveit*, hanem a konfucianizmus és a sintoizmus említett szertartásai változtak meg idők folyamán világi jellegűvé,¹ ahogy ezt az illetékes kormányok nyilatkozatai is kifejezik. A XI. Pius által 1926-ban megnyitott *missziós múzeum* (megszervezte W. Schmidt) *Rómában* szemléltető bizonyíték az Egyháznak a távoli népfajok nemzeti értékei iránt érzett megértéséről, valamint a zsenge missziós művészetben² a keresztyény gondolatnak és a távoli világrészek lelkének összeforrásáról.

Gyakorlatilag rendkívül *nehéz feladat* az örök keresztyény eszmetartalomnak *új faj szerű és korszerű formát találni* a különböző emberek, korok és kultúrák igényeihez alkalmazkodva úgy, hogy e közben a hitletéteményből semmi el ne vesszék. Az isteni eredetű keresztyénység mélységes lealázását és megsemmisítéséhez vezető végzetét jelentené, ha tanítását folyton hullámmzó koreszmék, dinasztiai törekvése vagy más politikai érdekek megváltoztathatnák. Az isteni tanítás és az emberi érdekek összeütközésének világrengeiseiben az Egyház kész volt mindenkor *a már* megtért népekből is elveszíteni a hitegység megóvása végett, mégkevésbbé fogja tehát *a még* meg nem tért népeket magához édesgetni a hitletétemény épségének feladása árán.

A keresztyénység fajszerű és korszerű megjelenésmódjainak megtalálása évszázadok változó igényei közepette csak úgy lehetséges, ha *isteni megbízásból eredő egyházi tanítóhivatal* öröködi a hit tisztasága fölött. S itt van korunk vallási vívódásának fájdalmas tragikuma: a «német hit» szószólói a *germán faji ösztönt* teszik meg bírónak a keresztyénység lényege fölött is úgy, ahogy azelőtt a liberális teológia az *észt* tekintette a vallási igazságok legfőbb értékmérőjéül. Napjainkban tehát egy régebben már jól ismert téves teológiai alapelv merül fel újból: az ember a vallás mértéke. Azelőtt ez az elv a racionalizmus alakjában jelentkezett, ma pedig a faji vitaiizmus újszerű ruhájában bukkan fel.³

¹ C. Clemen: Die nichtehristlichen Kulturreligionen in ihrem gegenwärtigen Zustand. Leipzig—Berlin, 1921. 1. kötet. 14.

² Sepp Schüller: Neue christliche Maierei in Japan. Freiburg i. Br., 1940. — U. a.: Die Geschichte, der christlichen Kunst in China. Berlin, 1940.

³ Rüsche: i. m. 164.

A fajok szerepe az Anyaszentegyházban.

Az Egyház elismeri a faji különbségeket.

A faj Isten gondolata. Benne tehát a Teremtő akarata nyilatkozik meg. Ezért a faji különbségeknek és így a fajok igényeinek, jogainak elismerését az *Egyház részéről* nemcsak elfogadható, hanem *egyedül lehetséges álláspontnak* kell tartanunk. Természetesen az Egyház nem teszi az értékek rangsorának élére a fajt, hanem csak üdvtörténeti összefüggésben szemléli és az élő Isten mindent átfogó uralma, mondhatnók mai nyelven: totalitás-igénye alá helyezi a különböző fajokat — szemben a faj imádókkal, akik a fajt az értékek elejére téve, belőle vezetik le magát az Istent is! Minden nép és faj magas fokra emelkedhetik fejlődésében, de el is korcsosulhat, Istentől megáldott, de elvetett állapotba is kerülhet, ahogy a zsidó nép története mutatja. Minden népet a hybris, az önistenítésre irányuló törekvés büntetésül végzetébe sodorja. Viszont az Isten eddig megvetett vagy jelentéktelennek tartott fajt is akarata végrehajtójául tehet meg.¹

Mivel a nép faji összetételével és tulajdonságaival együtt *az Egyháznak is természetes alapját alkotja*, azért az Egyháznak magátólértetődő feladata, hogy ezt a természetes faji alapot fenntartsa, nemesítse és az istenország tagjainak együttműködő szolgálatába bekapcsolja.

Az Egyház és a nép kölcsönös értékcsereje.

Mikor a nép találkozik a kereszténységgel, *nem természeti adottságaitól elvonatkoztatottan*, hanem faji sajátságaival együtt vesz részt ezen a találkozáson. Faji értékeit nem veszíti el azáltal, hogy kereszténnyé lesz, hanem ezek a természetfölötti lét sugárözönébe jutva, még fényesebben tündöklenek, mint amilyenek volnának természetes mivoltukban. A nép és a kereszténység eljegyzése annyit jelent, hogy a faji sajátságoktól színezett néplélek új és eddig idegen életet vesz fel magába. Ez a folyamat azonban egyáltalán nem jár együtt a nép egyediségének feladásával vagy a faji adottságok szétrombolásával. Mintahogy természetes síkon a házasságban kölcsönös értékcsere útján mindegyik fél átadja magát, hogy a másokban saját létét *gazdagabban* és teljesebben *újra megtalálhassa*, hasonló folyamat játszó-

¹ F. Heiler: az «Eine heilige Kirche»-ben. München, 1934. 7—9. füzet. 223.

dik le a megkeresztelt nép lelkében is: átadva magát a kereszténységnek, a kegyelem révén felmagasztosult faji nemessége még tökéletesebbé és termékenyebbé válik.¹

Amit köznyelven a *nép fogalmán* értünk, az a közös leszármazás, *azonos* anyanyelv, műveltség és történelmi sors által meghatározott embercsoport, tehát tulajdonképpen tisztára a tapasztalati létrendhez tartozó jelenség. A kinyilatkoztatás fényében azonban a népnek ez a fogalma a tapasztalati létrend: az észlelt lét határán túlemelkedő *természetfölötti értelmet* kap. Mindenegybes nép megkeresztelkedése után oly hivatás osztályrészesevé lesz, amelyet saját faji értékeiből egyedül soha el nem érhetne. Mind-egyik keresztény népnek megvan a faji összetételének minőségében Istentől kijelölt sajátos hivatása az Anyaszentegyház kebelében: Krisztus misztikus testében.

Szent Pál szerint sok tag egy testet alkot (Kor. I. 12, 12): *Krisztus misztikus testét*, az Anyaszentegyházat. Ahogy benne a nemek, a különböző életkorok és állapotok különféle szolgálásokat teljesítenek (Kor. I. 12, 28—31), hasonló a szerepük a különböző fajoknak is. «Az Egyház története azt mutatja nekünk, hogy a természetes öröklésanyag és népi sajátság is külön teljesítményre van hivatva és képesítve az Egyházban: zsidó, görög, római, germán, szír örökség az Egyház szellemi állományának együttesében arról tanúskodik, hogy minden népnek faj szerű szolgálásokat és feladatokat kell betöltenie az Egyházban.»²

Az Egyház története folyamán *ismételten valósággá vált* az első Epifánia jelképes eseménye, a csillag hívására felkerekedett napkeleti királyoknak mint a nemzetek képviselőinek *ajándékhozása*: a kereszténnyé lett népek ajándékkul adják Krisztusnak faji értékeik legjavát. Megvalósult Izaiás jóslata a Messiás országáról: «Népek jönnek majd világosságodhoz . . . Hordozd körül szemedet és lásd: Egybegyűlnek ők mindnyájan, tehozzád jönnek; Jönnek fiaid a távolból. . . Aranyat és tömjént hoznak, S az Úr dicsőségét hirdetik» (íz. 60, 4, 6; v. ö. Zsolt. 71, 10). Az Egyház *a vér legjavát*, a sajátos faji értékeket felszólítja az istenország szolgálatára.³ így lesz külön népi jellegzete a kereszténységnek mindegyik keresztény nép körében. Így beszélhetünk német és francia teológiáról, így különböztethetünk meg spanyol és német, olasz és francia misztikát, így csodálhatjuk

¹ H. Franke: Das Heil der Völker. Paderborn, 1937. 77.

² Krebs: i. m. 92.

³ Karl Adam: Deutsches Volkstum und katholisches Christentum. Theol. Quartalschrift. Tübingen, 1933. (114. k.) 56—57.

meg a keresztény szentség-eszmény sokárnyalatú színpompás kibontakozását a német és magyar, japán és ugandai stb. szentekben és vértanúknakban.

A népek együttműködése az Anyaszentegyházban.

Mindegyik kereszténnyé lett nép mint Krisztus misztikus testének tagja arra van kötelezve, hogy betöltse az istenországban neki szánt szerepet. «A világvallás lényegéből következik, hogy benne minden faj és nép összehangzó egyetértésben együtt-dolgozik és így valamennyi egyenlő jogú és egyenlő kötelezettségű tagja az Egyháznak.»¹ Mivel az értékek teljességének egy nép sem birtokosa, még a legfejlettebb sem, ezért mindegyik nép az istenország szolgálatába oly értékeket állít, amelyek *más népek telkéből hiányoznak*. A túlzó nacionalizmus elfogultságától mentes higgadt gondolkodás tapasztalati igazságként ismeri fel a különböző fajok értékeinek mélyreható vizsgálatából, hogy a nemzetek nemcsak gazdasági és kulturális téren, hanem vallásilag is *egymásra vannak utalva*. Az összehangolásnak és kölcsönös értékcsereinek folyamata csak világegyházban lehetséges, nempedig nemzeti egyház² szűkkörű szemléletében.

A nemzeteknek a faji értékek különbözőségéből folyó vallási egymásrautaltsága is kétségtelenül Isten gondolata. Így is van ez rendjén. Különben vallási téren az elszegényedés, a vallási bomlás és elfajulás csiráit magában hordó káros egyoldalúság és az üres színtelen egyformaság állapota következnek be. Tehát a kereszténység tökéletesebb, *színesebb földi kibontakozásához egyenesen szükséges*, hogy a népek Isten teremtő terve szerint faji sajátosságaikkal együtt vegyenek részt az istenország kiépítésében.

Bámulatot keltő, hogy a kereszténység Krisztustól adott lényegét változatlanul megtartva, *mindinkább* nagyobb szabású módon és *gazdagabb formákban bontakozhatik* ki, ahogy egyre több nép lelkében ver gyökeret. A faji értékek sokfélesége következtében a keresztény élet és igazság konkrét megvalósítása eltérő kifejezésformákat ölt a különböző népek lelkében. Mindez pedig az Egyház külső megjelenésmódjának tökéletesítését szolgálja.

A keresztény élet be nem teljesített eszmény, a kereszténység igazságtartalmából is csak «rész szerint való az, amit megismerünk» (Kor. I. 13, 9). Ez a tény pedig az Egyház tagjait,

¹ Hudal: i. m. 121.

² C. Gröber: Nationalkirche? Freiburg i. Br., 1934.

egyedeket és népeket állandóan arra ösztönzi, hogy *növekedjenek* az üdvösségre (Péter I. 2, 2) és minden jócselekedetben gyümölcsöt hozzanak s gyarapodjanak az Isten megismerése által. (Kol. 1, 10).

A kereszténység tartalmi gazdagsága folytonos erő kifejtésre, jobb és egyre inkább *tökéletesedő állapot elérésére sarkalja* az egyedeket és a népeket. Azonban az Egyház tagjai sohse vallhatják magukat annak a biztonságérzetnek birtokában, hogy a keresztény élet és ismeret befejezett tökéletességére jutottak. Sem a görögök, sem a rómaiak, sem a germánok, sem a szlávok, sem az európaiak, sem az ázsiaiak nem ragadhatják meg a kereszténység teljes tartalmi gazdagságát, hanem egyik vagy másik nép többet vagy kevesebbet foghat fel belőle, mindegyik *képességének mértéke szerint*. A kereszténységre térő új népek majd új és eddig ismeretlen értékeket hoznak felszínre az isteni igazságok kimeríthetetlen kincséből.

Az Egyház mint a népek anyja egységbe fogja és *szeretettől sugallt harmonikus együttműködésre készíteti* a különböző népek faji erőit. A testéről leszakadt nemzeti eredetű vagy különálló partikularista jellegű felekezeteknek széthúzásával szemben, vagyis mindenféle egységbontással szemben a maga kétezeréves fennállásával, apostoli eredetével rendületlenül képviseli a kereszténység *egyetemes jellegének* soha meg nem szűnhető gondolatát. A katolicizmust helyes értelemben lehet *complexio oppositorum-n&k¹* nevezni, mert tartalmi gazdagságánál, rugékonyságánál, egyetemes jellegénél fogva *képes kielégíteni egymástól távolálló vallási igényeket is*.

Isteneszméje az igaz Istenre jellemző *antagonista* vonásokat arányos egységben és összhangban tartalmazza. Istene bár végtelen, mégis *élő* személyes Lény is; a (délek Istene» (Pascal), nem pedig az elvont hideg Igazság (brahmanizmus, új platonizmus) vagy a hasonlóan színtelen Természet Rendje (kínaiak). Világfölötti (transzcendens), de egyúttal mélyrehatóan és legbensőbbben átjárja, áthatja a világmindenséget (immanens). Az Egyház egész történetének minden szakaszában,² és éppen vezető szellemi nagyságaiban az isteneszme ellentétes mozzanatainak feszültségekkel teljes egységében, vagyis egészséges és arányos egyensúlyában tartotta Isten világfölöttiségét, a világtól való abszolút függetlenségét (transcendens) és egyben

¹ Ez az elnevezés Heilertől származik. V. ö. Heiler: Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung. München, 1923. 77. 595.

² A. Anwander: Das Prinzip des Gegensatzes in den Religionen. Würzburg, 1937. 12—17.

a bensőséges istenközelséget (immanentia). Ezt az utóbbit legfőképpen a *misztika* ápolása útján. Mikor a jelenben egy Keresztes Szent Jánost egyházdoktorrá avat és ugyanakkor a panteista misztikán álló immanens mitikus ál vallást (Rosenberg, Hauer) elutasítja, kézzelfogható tanúságot tesz *az egész* kereszténységről; egyrészt arról, hogy Istenben «élünk, mozgunk és vagyunk» (Apcs. 17, 28), másrészt pedig, hogy a misztika istenközelségének legforróbb szeretetvallomása sem szüntetheti meg a létkülönbséget Isten és a világ között, Isten és a szeretet hevében vele egybeforró lélek között.

Az isteni Gondviselés az Egyház keletkezésének helyét Ázsia és Európa határvonala mentén jelölte ki. Ebben azt a jelképes értelmet kell látnunk, hogy az Egyháznak kiegyensúlyozó összekötő és *áthidaló szerepet kell betöltenie Kelet és Nyugat* eltérő lelkivilága között. Kelet típusa inkább a passzív-misztikus gondolat- és élményirány, Nyugaté viszont jobbra az aktív-rationális fajkép. Az Egyház a maga dogmatikus szerkezetében mindegyik típust magában képviseli, de egyiket sem a maga kizárólagosságában.

A kettő között *az eszményi középutat* foglalja el és így alkalmas arra, hogy hivatott legyen Kelet és Nyugat vallási szintézisének megteremtésére. «Ha nagy vezérgondolata: „Isten az emberi természetben“, nem pedig „Isten Európában“ vagy „Isten Franciaországban“, sőt „Isten Aristotelesben“ — egyszer mindenek közkincese lesz, ha továbbá az egységbontó különállásra irányuló törekvés szűkkeblű szelleme, az úgynevezett „kantonocska-szellem“ (Kantönligeist) egyszer majd a keresztények lelkéből kiirtottnak lesz tekinthető, ha végül a katolicizmus nagyvonalú módon felkészültséget és rátermettséget mutat eszméjének megfelelően és nagy hithirdetőinek (Szent Pál, Szent Metód, Szent Bonifácus, Nobili és a mai nagyok) nyomdokaiban járva nem európai kereszténységet, hanem egyszerűen a kereszténységet hirdetni, Keleten éppúgy hozzákapcsolódva az ottani bölcséleti tanításokhoz, mintahogy ezt Nyugat nagynevű bölcselőivel megtette — akkor valósággá válhat a keresztény emberiség eszméje, megvalósulhat az „Ecclesia Sancta Catholica“, vagyis a mindent átfogó, egyetemes Egyház és így teljesedni fog Krisztus imája: hogy mindnyájan eggyé legyenek.»¹

A katolicizmusnak ténylegesen is világegyházzá válása kétségtelenül még távoli cél, de nem elérhetetlen álomszerű légvár. A különféle kultúrák legújabbkori alakulásának nyitott-

¹ Karrer: i. m. 201.

szemű és elfogulatlan szemlélete olyan jelenségeket tár a néző elé, amelyekből joggal lehet következtetni arra, hogy a *keresztény kultúra világ kultúrává* bontakozik és szélesedik ki. Az emberiség kultúrájának fokozódó integrálódása viszont jelentős arányban előmozdítja a vallási egység eszméjét; ez pedig csak a legtökéletesebb és mind a mai napig töretlen életerejű vallás, a katolicizmus alakjában gondolható el.¹ Különféle vallási igényeket kielégítő, ellentéteket kiegyensúlyozó és egységbe hangoló, mindenoldalú tanításával és átfogó szervezetével alkalmas arra, hogy az előbb említett *rugalmasságának hőn óhajtott megvalósulása esetén* lényegében egyetemes mivoltát elvigye a földkerekség valamennyi népéhez és köztük a hitesség megóvásával a mindenkori *faji sajátosságokat* tekintetbe vevő és *megértő formában* hirdesse örök igazságtartalmát.

¹ Báró Brandenstein Béla: Az ember a mindenségben. Budapest, 1936. 1. k. 642—644, 685—688.

TARTALOM.

	Oldal
<i>Bevezetés</i>	3
<i>A vallás és faj viszonya mint tudományos probléma</i>	7
A faji vallás elméletének legfőbb képviselői	7
Hauer elmélete	11
A vallás és faj vizsgálatának jelen állása.....	14
Tárgyalásunk anyagának beosztása.....	16
A Szentszék állásfoglalása	17
ELSŐ RÉSZ.	
A vallás és a faj viszonya a lélektan vizsgálatában.	
<i>Mit tud felhozni a konkrét fajlélektan a faji vallás kérdésének megvilágítására?}</i>	21—34
Mi a fajlélektan feladata?.....	21
Kísérletek az egyes fajok lelki képének kikutatására	24
A fajlélektan tanulmányozásából merített érvek a faji vallás elméletével szemben	28
A faji vallás követelése elhamarkodott kísérlet.....	28
Milyen lenne a kevertfajú népek faji vallása?	29
A kereszténység nem utasítható el a német nép faji ösztöne nevében	31
Lehet-e külön vallása a fajnak?	32
<i>A vallás és a faj viszonya az örökléslélektan tükrében</i>	35—54
Mi volna a faji vallás lehetőségének örökléslélektani feltétele?	35
A lelki örökléskutatás nehézségei	35
A lélek struktúrája és diszpozíciói	40
A lelki diszpozíciók hármass csoportja	44
Az alapfunkciók szerepe a vallás kifejezésformáiban.....	47
Szellemi értékek adopcója	50
Az áthasonítás lélektani alapja.....	50
A kultúra vándorlása a fajok között.....	50
Az adopció-tan vallástörténeti igazolása	52
Mi a német szellemi gettó követelésének bölcséleti alapja?	53
<i>Változatlan örök faji lélekt</i>	55—66
A faji lélek feltételezett állandósága és a faji vallás igénye..	55
Lelki modifikációk	58
Lelki idiovariációk.....	62

MÁSODIK RÉSZ.

A vallás és a faji viszonyának bölcseleti megítélése.

	Oldal
<i>A fajlélektan metafizikai megalapozása</i>	69—87
A faj lélektan bölcseleti elmélyítésének szükségessége	69
Descartes lélektani dualizmusa.....	71
A kartézianus embertan következményei	72
Monizmus	75
A lényegi egység elmélete.....	76
A lélek és a test létegyesége	76
A lelki átöröklés bölcseleti problémája	77
Az egyediesítés elve.....	78
Az egyedi lelkek szubstanciális különbsége.....	81
A tomista metafizika jelentősége a fajlélektan bölcseleti problémáinak megoldásában	83
A jellem egységessítő középpontja	85
<i>A vérvallás bölcseleti megítélése</i>	88—150
A vérvallás bölcseleti alapja a biologizmus	88
A keresztény bölcselet és a biologizmus emberképe.....	88
Harc a lét fokok körül.....	90
Anyagelvűség és biologizmus	91
Az «élet»-bölcselet útja Nietzschétől Hauerig	94
Nietzsche.....	94
Spengler	97
Klages	98
A német hitmozgalom.....	101
Az «élet»-bölcselet érdemei	102
Az ember lelkének szellemisége.....	103
Szellemi ismerő tevékenység	104
Szabadakarat	105
Éntudat.....	108
A biologista emberértelmezés csődje.....	111
Kultúra és faj.....	116
A kultúra nem a faj organikus terméke, hanem a lélek szellemi tevékenysége	116
Faji értékrelativizmus.....	119
A faj szerepe a kultúrában	122
Faji vallás?	124
Faji történetbölcselet.....	132
A faji történetbölcselet jelentősége és kialakulása.....	132
A faj történetalakító szerepének hangsúlyozása a törté- neti eszmetannal és a történeti miliő-elmélettel szemben.....	135
A faji történetbölcselet bírálata	138
Hauer isteneszméje	141
Ellenmondó kijelentések Istenről	141
Panbiologizmus és panenteizmus	141
Isten világfölöttiségének elhomályosítása	144
A személyes isteneszme tagadása	146
A «tragikus» világnézet	149

HARMADIK RÉSZ.

Eurázia főbb kultúrnépeinek fajtörténete.

	Oldal
<i>A fajtörténeti kutatás szempontjai és nehézségei</i>	153—155
<i>Áttekintés az emberfajok kialakulásának legősibb koráról</i>	156—165
A legrégebb embertípusok.....	156
Az europid fajkör északi ágának kialakulása.....	161
A mongolid fajkör	162
Az europid fajkör középső és déli ágának kialakulása	164
<i>Az indogermán népcsalád eredete, vallási és kulturális helyzete</i>	166—194
Kik az árják?	166
Az indogermán őshaza kérdésének története	167
Milyen fajúak voltak az indogermánok történetük kezdetén?	171
Az őstörténeti archeológia bizonyítékai az indogermánok dél- orszországi őshazája mellett	174
Kjökkenmöödinger-kultúra	174
Szalagdíszes agyagművesség	175
Az északeurópai megalitkultúra.....	176
A zsinórdíszes agyagművesség népe	180
Az indogermán és altái népcsalád azonos etnológiai jelenségei.....	185
Az ősi indogermánok nyelve	189
Az indogermánok jelentősége	192
<i>India</i>	195—199
Az indoárják benyomulása Indiába.....	195
India őslakossága	196
Indusvölgyi műveltség	197
Az északi fajú népréteg lassú kipusztulása.....	198
<i>Irán</i>	200—202
A perzsa nagyhatalom	200
Irán őslakosságának és a perzsáknak fajisága	201
<i>Hellász</i>	203—207
A krétai műveltség.....	203
A görögök bevándorlása	204
A pelaszgok és a görögök fajisága.....	206
<i>Róma</i>	208—211
Az italog behatolása az Appennini-f él szigetre	208
Etruszkok.....	209
Az északi fajúak vezérszerepe	210
Fajkeveredés Rómában	211
<i>Germánok</i>	212
<i>Babilónia</i>	213—220
A földközi faj Babilónia földjén a legősibb műveltségnek meg- alapítója?	213
Sumérek és akkádok.....	215
Asszíria	217
Szubartu.....	218

	Oldal
<i>Izrael</i>	221—226
Palesztina őslakossága.....	221
Palesztina faji viszonyai a Kr. e. második évezredben	222
Az izraeliták beköltözése	225
<i>Kína</i>	227—229
<i>Japán</i>	230

NEGYEDIK RÉSZ.

Eurázia főbb kultúrnépeinek vallástörténete.

<i>A vallások történetének ismertetésében alkalmazott vezérelvek</i>	233—234
<i>India</i>	235—241
Szentkönyvek.....	235
A Védák vallása	236
Brahmanizmus	237
Az üdvkeresés hármasságja a további vallásalakulásban.....	241
<i>Irán</i>	242—246
Aveszta	242
Zarathustra	243
Monoteizmus.....	243
Kételvűség	244
A végső dolgok	245
<i>Hellász</i>	247—259
Két vallástípus	247
Az olymposi vallás.....	248
Főbb istenek	248
Emberszabású isteneszme	250
Életeszmény	251
Ellentét az irodalom és a nép vallása között	251
Nem-hivatalos vallásformák	252
A halottak tisztelete.....	252
Földanya	253
Dionysos	254
Orfizmus	256
Monoteizmus felé.....	258
<i>Róma</i>	260—269
A római vallás eredeti alakja	260
Főistenek.....»	261
Házi istenek	262
A római istenek ködszerű jellege	263
Hipsztazis-képzés; fogalmak megszemélyesítése.....	264
Áldozati szertartások	265
Imádság.....	266
A vallásos élet hanyatlása	268

	Oldal
<i>Germánok</i>	270—283
Írásos források.....	270
A három főisten.....	272
Wane-istencsalád.....	274
Világvég.....	276
Az istenek és az emberek viszonya.....	276
Misztikus panteizmus volt-e a germán vallás?.....	280
Sorshit.....	282
<i>Babilónia</i>	284—291
A babiloni vallás forrásai és korszakai.....	284
Asztrális mitológia.....	285
Kozmikus triász.....	286
Asztrális triász.....	287
Babiloni istenezsme.....	289
Az istenek és az emberek viszonya.....	290
<i>Izrael</i>	292—300
A kinyilatkoztatás és a profán vallástörténeti szemléletmód.....	292
Kánaán vallása.....	293
Az ósatyák vallása.....	294
Mózes vallásreformja.....	295
Az Isten és az emberek közti viszony.....	297
Próféták.....	298
Messiás.....	299
Az ószövetségi vallás jelentősége.....	299
<i>Kína</i>	301—311
Természeti erők tisztelete.....	301
Ősök tisztelete.....	302
Égtisztelet.....	304
Az «ég fia» és az államvallás.....	305
Kong-fu-ce.....	307
Lao-ce.....	308
A konfucianizmus és a taoizmus harca.....	310
<i>Japán</i>	312—316
Az eredeti sinto.....	312
Természeti erők tisztelete. Emberszabású istenezsme.....	313
Istentisztelet, ősök.....	314
Császárkultusz.....	316

ÖTÖDIK RÉSZ.

A vallás és a faj viszonya vallástörténeti összehasonlítások mérlegén.

<i>A vallások összehasonlításában követeti szemj)ontok</i>	319—320
<i>Az indogermán vallások összehasonlítása</i>	321—341
Az ind és az iráni vallás.....	321
A Védák és a Zarathustra előtti irániak vallása.....	321
A két testvérnép ellentétes irányú további vallásalakulása.....	323
Az ind és a germán vallás.....	325

	Oldal
Az iráni és a germán vallás	326
A görög és a római vallás.....	328
Az ind és a görög vallás	331
A Védák és az Olympos világa	331
Az Upanisadok misztikája és a Dionvsos-kultusz	331
Orfizmus	334
Az ind és a római vallás	336
Az iráni és a görög vallás	337
Az iráni és a római vallás	338
A görög és a germán vallás	338
A római és a germán vallás	341
<i>A szemiita vallások összehasonlítása</i>	<i>342—347</i>
Panbabilonizmus	342
A babiloni és a bibliai isteneszme ellentétes vonásai.....	343
Egyéb ellentétek és eltérések	345
<i>A keletázsiai vallások összehasonlítása</i>	<i>348—350</i>
<i>Az indogermán, szemita és keletázsiai vallások összehasonlításának végleges eredménye</i>	<i>351—356</i>
Lényeges különbségek egy-egy népcsalád vallásai között ...	351
Megegyezések az elsőfokú nomád pásztorkultúra népeinek vallásában	351
A vallás nem függvénye a fajnak.....	354
<i>Hasonlóságok a három nagy népcsalád vallásai között</i>	<i>357—360</i>
<i>Kereszténység és «némel hit»</i>	<i>361—411</i>
Hauer tipológiája.....	361
A misztika és a profetizmus általános jellemzése	364
Faji alapon történik-e a misztikus és profetikus vallástípus megkülönböztetése?	367
Profetizmus a három valláskörben	369
Az indogermánok misztikája	372
A keresztény misztika	375
Története és faji viszonyai	375
Keresztény és nem-keresztény misztika.....	376
Hova tartozik Eckhart Mester?.....	379
Eckhart műveinek szövegkritikája	382
Az újplatonikus Eckhart	383
Panteista volt-e Eckhart? .. s.	385
A szemiták és a kínaiak misztikája	387
Szufizmus	387
Kabbala.....	389
Taoizmus.....	390
Az európai indogermánok isteneszméje a reneszánsztól nap- jainkig	390
A misztikus és profetikus vallástípus történeti vizsgálatának összefoglaló eredménye	392
Élettagadás, bűn és megváltás	395
A kereszténység pozitív világszemlélete.....	396
A kereszténység bűnfogalma.....	397

	Oldal
A bűn és élettagadás az indogermán vallásokban	401
' A megváltás	404
A «német hit» az indogermán vallástípus korszerű kifejeződése?.....	407
A kereszténység a szemita vallástípus kifejeződése?	410

HATODIK RÉSZ.

Isten a vallástörténetben.

<i>A vallástörténet a kinyilatkoztatás szemszögéből nézve</i>	<i>415—435</i>
<i>öskinyilatkoztatás</i>	<i>416</i>
A vallás isteni eredete	416
Az ősmonoteizmus elmélete	419
A kultúratörténeti módszer	420
A ma élő ősnépek	422
A nagyisten személye az ősnépek hitében	424
A vallás szerepe az ősnépek mindennapi életében	427
Erkölcsei felfogásunk	427
Imádság	428
Áldozat	429
Serdültavatás	431
Az ősvallás eredete	432
A nagyistenhit teljesértékű vallás volt	432
öskinyilatkoztatás	432
<i>A nagyistenhit sorsa az őskultúráktól a nagykulturákig</i>	<i>436—447</i>
Hogyan magyarázható az emberiség vallási elkülönése?	436
Az őskultúrák nagyistenhite	437
A nagyistenhit sorsa az elsőfokú kultúrákörökben	437
Az atyajogú-totemista vadásznépek kultúráköre	437
Az anyajogú földmivelő kultúrákör	439
Az atyajogú nomád pásztornépek kultúráköre	443
A nagyistenhit sorsa a másod- és harmadfokú kultúrákörökben	445
A kultúrákörök vallásrajzának összefoglaló eredménye	447
<i>A történelmi időkben adott kinyilatkoztatás</i>	<i>448—462</i>
A zsidóság vallástörténeti hivatása	448
Hogyan illeszkedik be a zsidók vallása az egyetemes vallás- történetbe a kultúratörténeti módszer segítségével?.....	448
A zsidók sajátos vallástörténete isteni kinyilatkoztatás nélkül meg nem érthető	449
A biblia és a primitív népek egyistenhite	451
Izrael kiválasztása nem faji értékei miatt történt.....	453
A kereszténység	454
Az Ószövetség teljesevé	454
Az Újszövetség a pogány vallások pozitív értékeit is tar- talmazza tökéletes fokban.....	454
A kereszténységben beteljesült a hellenizmus népeinek vallási sóvárgása	455
A germánok megtérése.....	457
A kereszténység abszolút jellege	460

	Oldal
<i>A kereszténység és a faji igények</i>	463—479
A kereszténység egyetemes jellege	463
A kereszténység faj szerű kifejezésformái	464
A kereszténység és a germán lélek összeforrása	465
A hithirdetés faj szerű módja a pogány népek között	468
A különbségtétel szükségessége a kereszténység lényege és időleges kifejezésformái közt	469
Missziós alkalmazkodás	470
Életképes kereszténység csak a népiség talajában gyökerez- hetik	471
A fajok szerepe az Anyaszentegyházban	474
Az Egyház elismeri a faji különbségeket	474
Az Egyház és a nép kölcsönös értékcsereje.....	474
A népek együttműködése az Anyaszentegyházban.....	476