

VLGYIMIR SZOLOVJOV

## Az ősi pogány vallás mitológiai változása

A történettudomány legfontosabb feladata, hogy bemutassa az emberiség azon ősi pogány életét, mely későbbi fejlődésének anyagi alapját képezi, és mivel ezt az életet teljességgel egyetlen elv – a vallásos hit – határozza meg, ezért a pogányság megértése teljességében a pogány vallás megértésén alapszik. Valójában az az életelveket meghatározó sokszínűség, melyet napjainkban látunk, viszonylag nem régi jelenség. Az ókori világ (felbomlásáig) értelmi síkon nem ismert egyéni, a vallásos hittől elkülönülő elvet, nem ismert elvont önmeghatározó tudományt, éppen úgy, ahogy a társadalmi életben sem ismert a modern államot meghatározó jogi elvet (mert az ókori állam feltétlen, azaz vallási volt), úgyhogy az értelmi életet és a társadalmi viszonyokat a vallás egységes elve határozta meg, ezért ennek az elvnek a kifejtése az egész pogányságot megmagyarázza, továbbá ez nyújtja az egész emberiség történelmének magyarázatához is az alapot.

Viszont e feladat nehézsége egyenértékű ennek fontosságával, és ezért látjuk, hogy eddig az ókori vallás tanulmányozása egyfelől még az anyaggyűjtés, másfelől a többé-kevésbé elvont és önkényes elméletek felépítésének szintjén áll. Ez utóbbiak közt jelenleg a legelterjedtebb az úgynevezett természetmitológia-elmélet. Az ősi vagy mitológiai vallások tartalmát ezen elmélet szerint a külső természet néhány jelensége kölcsönzi, főként olyanok, melyek a viharral, a Nap évi és napi járásával kapcsolatosak, a mitológiai formát pedig az ősi nyelvek sajátosságai határozzák meg. Ennek az elméletnek az alap gondolata sem újszerűségével, sem mélységével nem tűnik ki, ám tudományos kidolgozása jelentős, aminek köszönhetően megszilárdult néhány fontos, bár már korábban is ismert, de pozitív alapot nem nyert tétel. Így ennek az elméletnek a tudományos kutatói elsőként mutatták ki az összes népi hiedelem lényegi egységét, örökre megszüntetve ezek korábbi esetleges, individuális keletkezéséről szóló feltételezéseket, végül kimutatták, hogy mindegyikük teljesen határozott jelleget képvisel, miközben állandó kapcsolatban állnak a természeti jelenségekkel. Ám az ilyen eredmények kétségtelenül csak formális jelentőségűek. Az egész mitológiának a természeti jelenségekre való visszavezetése semennyire sem határozza meg, s nem magyarázza meg a pogány vallások lényegi tartalmát: csak ezek általános képét tárja fel. Valóban egyértelmű, hogy a természeti jelenségek önmagukban sehogyan sem kölcsönöznek vallási tartalmat; önmagukban számunkra is változatlanul léteznek, miként az ősi ember számára is; ugyanakkor számunkra semmilyen vallásos tartalommal sem rendelkeznek; következésképp, az ókori ember a természeti jelenségekben egyáltalán nem azt látta, amit mi látunk bennük, és épp ez az – amit ő látott, és amit mi nem látunk – ez képezi a mitológia lényegi tartalmát. Mondják, hogy a mítosz tartalma természeti jelenség; ám nem szabad elfelejteni, hogy a pogányság körében ugyanaz, ami a mítosz tartalma, az a kultusz tárgya is volt, következésképp, az uralkodó elmélet alapján azt kell állítani, hogy a kultusz tárgya természeti jelenség; vagyis természeti jelenségeket imádtak, azokhoz fohászokdottak, azoknak mutattak be áldozatokat. De ugyanitt teljesen egyértelművé válik, hogy az ilyen értelemben



vett természeti jelenség, azaz amelyikhez fohászzkodni, áldozattal fordulni lehet, az semmi-  
ben sem egyezik azzal, amit mi természeti jelenségnek nevezünk. Ezért addig még semmi-  
re sincs magyarázat, amíg ki nem derül: *mit látott az ókori ember a természetben.*

Az uralkodó irányzat e kérdésnek nagyon könnyű és régi megoldását javasolja. Az ősi  
ember, állítja az irányzat, a maga sajátos cselekedetei analógiájára a külső természetben is  
eleven személyes lények hatását látta, akiket mint maga felett hatalommal bírókat imádozott.  
Elég, ha megjegyezzük, hogy az effajta magyarázat ismét nem magyaráz meg semmit. Nem  
találhatunk semmiféle analógiát az ember önkényes cselekedetei és a szükségszerű termé-  
szeti jelenségek között, – az ősi ember talált ilyen analógiát; következésképp ő nem úgy lát-  
tott és gondolkodott, ahogy mi. Mi határozta hát meg e szemlélet sajátosságát, mi a felté-  
tele annak, hogy az őseMBER szellemmel ruházza fel a természetet?

Erre az uralkodó teória nem ad választ.<sup>1</sup> A tényleges válasz egyet jelentene a teljes óko-  
ri világszemlélet visszaállításával – a feladat a modern értelmi viszonyok közepette aligha  
kivitelezhető. Ám ha lehetetlen helyreállítani a pogány vallás teljes belső lényegét, akkor  
legalább fejlődésének általános irányát és főbb elemeit lehetne meghatározni, abból a po-  
gány hitbeli állapottól kiindulva, amely történetileg a legősibb tényként adódik.

A jelenlegi vázlat célját képező feladat megoldásához az említett naturalista elmélet  
semmilyen vezérfonalat sem tud nyújtani nekünk, a maga elvei alapján a mitológiában min-  
denfajta fejlődés teljesen felfoghatatlan marad számára, mivel a mitológia egész tartalmát  
az ismert természeti jelenségekben feltételezi, melyek köre jóllehet a saját lényege folytán  
egyforma és változatlan, miután egyszer már meghatározta a vallási tudatot, ezt követően  
a további fejlődéshez vagy alakuláshoz semmilyen ösztönzést sem képes nyújtani, úgyhogy  
a *valóságos mitológiai folyamat tényét* ez az elmélet külső és esetleges okokból kénytelen  
megmagyarázni, szükségképpen az *asylum ignorantiae*-hoz folyamodva. De ha az uralkodó  
teória ebben a tekintetben semmilyen segítséggel sem képes szolgálni, akkor a hathatós tá-  
mogatást két, erre a témára vonatkozó eredeti és kevésbé ismert nézőpontban találhatjuk  
meg, melyek közül az egyik a híres német filozófushoz, Schellinghez, a másik a mi  
Homjakovunkhoz kapcsolódik. A schellingi nézőpont formális elve, konkrétan a mitologikus  
vagy teologikus folyamat fogalma, amely csak annyiban szubjektív, amennyiben az emberi  
tudatban megy végbe, ám tartalma teljesen objektív és független a tudattól, és a folyama-  
tot meghatározó elvek alapján – ezt az elvet feltétlen igaznak és a mitológiai világon kívül  
semmilyen más bizonyítékot meg nem engedőnek kell elfogadni. Ám a schellingi mitológi-  
ai elmélet materiális felét figyelmen kívül kell hagynunk, mert ezt teljesen az ennk alapjául  
szolgáló metafizikai rendszere határozza meg, és eme alap gondolat alapján egy zseniális,  
de eredménytelenül tisztázott és elsajátított rendszer minden lényegi fogyatékoságát osztja.  
Ami Homjakovot illeti, ő a *Feljegyzések a világtörténelemről* című művében a pogányság

<sup>1</sup> Válaszkísérletek, természetesen, vannak, de ezek vagy az őseMBER „gyermeki felfogásáról”, „ba-  
bonájáról”, a természeti törvények hiányos ismeretéről stb. szóló semmitmondó frázisok, vagy  
pedig Herbart iskolájának pszichológiai magyarázatai, melyek, miközben a mitológiának nem  
tulajdonítanak semmilyen objektív jelentőséget, ennek az emberi tudat feletti valóságos erejét  
sem magyarázzák meg.



egész vallási fejlődését két, az „akarat kategóriája” által meghatározott gyökeres elv harcából vezeti le, nevezetesen a szabad alkotószellem meg a főként az organikus életben és nem polarításában (szimbólumok, sárkány és falosz) kifejeződő természeti szükségyszerűség elvéből. A szabad lélek vallása (melynek terjesztői az irániak, vallási képviselői pedig a pogányságban – idős Brahma, és a vallási küzdelem következtében eltorzult formában, Moloch, Tiphon, Kronosz, Herkules) és az organikus létszükség vallása (terjesztői: Kuniták, és a fő mitológiai képviselői – Siva, Ozirisz, Dionüszosz) – ez a két vallás, történetileg egymással érintkezvén, valamint kölcsönhatás és harc következtében különböző alakokat öltve, végül világra hozzák a vallási szinkretizmus rendszerét, mely a hellén mitológiában minden vallásos értelem elvesztéséig jut el. Homjakov nézőpontja ebben a formában nem fogadható el. Elég megjegyezni, hogy a szabad lélek vallása (lényege szerint egyistenhit) az ókorban csak a zsidó népnél található meg, ha pedig más népeknél is létezett, akkor csak azokban a történelemelőtti időkben, amikor más (sokistenhitű) vallás nem létezett, viszont a pogányság korában két ellentétes vallási rendszer egyidejű létezéséről, következményként pedig a köztük folyó harcról a történelem nem tud<sup>2</sup>. Az effajta alapvető tévedés azzal magyarázható, hogy Homjakov idejében az ókori hitvilágnak főként eredeti vallási források alapján történő tanulmányozása még csak épphogy elkezdődött.

Midőn illő hálával emlékezünk meg a két kevésbé értékelt, egyedülálló gondolkodó munkájáról, megpróbáljuk segítségükkel az ókori vallási fejlődés általános menetét annak fő momentumáiban kimutatni.

\*\*\*

A vallási tudat pogányságon<sup>3</sup> belüli, számunkra legősibb ismert állapota az, ami az indek szent könyveiben – a *Védákban* – (valójában a *Rig-Védában*) ölt testet. A védikus vallás, amint ezt az összehasonlító tudományos filológia kutatásai igazolják, lényegbevágóan hasonló az összes többi indoeurópai nép – az irániak, hellének, latinok, kelták, germánok, litvánok és szlávok ősi vallásához –, tehát súlyos tévedés nélkül tekinthetjük a *Védákat* az általános-árja vallás eredendő forrásának.

<sup>2</sup> Homjakov a szabad lélek vallását látja többek közt a brahmanizmusban, amelyet az indiaiak első népi vallásának tart, és a *Védák* vallásával azonosít. Ez utóbbi kevésbé volt elterjedt addig az ideig, amíg meg nem ismerkedtek közelebbről a védikus himnuszokkal. Akkor bizonyossá vált, hogy a *Védákban* csak a Brahmanizmus zsenge csírái lelhetők meg, hogy a brahmanizmus sokkal később a *Védákra* vonatkozó filozófiai magyarázatokból alakult ki, és soha sem volt népi vallás, hanem kizárólag a brahman-papokhoz kapcsolódott, egyedül nekik volt joguk magyarázni a szent könyveket. Sőt ez a spekulatív brahmanizmus nem a szabad alkotó lélek vallása, hanem egyértelműen panteista jellegű. Figyelmen kívül hagyva a hasonló tévedéseket, Homjakov munkája a tökéletes gondolati eredetiség és a csodálatos szintetizáló tehetség folytán teljességgel komolyan figyelemre méltó. A *Feljegyzések a világtörténetről* egyes gondolatai és megjegyzései fénylő világossággal árasztanak el sok homályos helyet az ókori hitvilág sötét labirintusában.

<sup>3</sup> Izrael népének vallása nem képezi vizsgálódásunk tárgyát. Bárhogy is értelmezzük ezt a vallást, minden esetben kétségtelen, hogy az egyistenhit és a supranaturalizmus világos jellegét képviselvén élesen elkülönül minden lényege szerint sokistenhitű és naturalista pogány hittől.



A *Védák* ismert fordítója, a filozófus Max Müller az e témában tartott előadásában a védikus vallást a következő jellemzők kíséretében mutatja be. A *Rig-Védákban* az istenek mitikus ábrázolásai semmiképp sem meghatározottak és állandók, folyamatosan olvadnak, és alakulnak át egymásba, eközben individualitásuk nagyon alacsony szinten áll. Létezik olyan elgondolás, mely szerint minden isten egyetlen istenségnek különböző formája, megnyilvánulása, illetve attribútuma csak. „Mindegyik isten a hívó számára ugyanaz, mint minden isten. Őt igaz istenségnek érzik – menyeeinek és határtalannak – mindazon korlátok nélkül, melyek a mi sokféle istenség kapcsán felmerült felfogásunk szerint minden egyes önálló isten esetében meg kell, hogy jelenjenek. Az a tudat, hogy mindegyik istenség csak egy és ugyanazon istennek a különféle neve, mutatkozik meg a *Védákban* is. A *Rig-Védákban* (I, 164, 46) például így hangzik: „öt Indrának, Mitrának, Varunának, Agninak hívják; azután ő a légies égi Harutmat; az, akit egyként, különböző módon: Agninak, Jamának, Matariszvannak neveznek.”<sup>4</sup>

A *Védák* istenei égi istenek. Agni nem jelent kivételt; mert bár közvetlen kapcsolatban van a földi tüsszel és az áldozati oltár tűzével, azonban mint Kuhn<sup>5</sup> kimutatta, az árnak a földi tűzben az égi tűz megnyilvánulását látták, mely zivatarjelenségek képében cselekszik. Ezen túlmenően, az Agnihoz írt védikus himnuszok alapján egyértelmű, hogy ez az isten, minden tűzbeli való szoros kapcsolata (a nevét is innen kapta) ellenére sem azonosítható semmiképpen ezzel az őselemmel. Általában véve pedig kétségtelen, hogy a *Védák*nak a természeti jelenségekkel eltérhetetlen kapcsolatban álló istenei, eme jelenségekkel soha sem azonosíthatók: a természeti jelenségek csak az istenség állandó kifejeződései vagy tevékenységi formái. Ami a védikus kultuszt illeti, tisztaságával különbözik mindazoktól a felfogásunk szerint züllött szertartásoktól, melyeknek bővebben volt a későbbi pogányság: a fallizmus teljesen ismeretlen volt az ősi árnaknál. Az isteni alakoknak a meghatározatlansága, az antropomorfizmus hiánya folytán nem volt bálványimádás sem: a *Rig-Védákban* nem található egyetlenegy utalás sem bármiféle isteni ábrázolásra.

Habár a vallási tudat ezen állapota viszonylag ősinek tűnik, mégis, nyilvánvaló, hogy nem tekinthető eredetinek, már az egyistenhit és a sokistenhit közti védikus vallás által elfoglalt köztes, meghatározatlan helyzete alapján sem. Itt kell felmerülnie a kérdésnek: a védikus vallás szintetikus az ősi sokistenhitből kiformált monoteizmus, vagy éppen ellenkezőleg, a vallási tudat ősi egységének a formák sokaságára történő szétbomlása. Ha az első feltételezés a helyénvaló, azaz a védikus vallásban a sokistenhitből alakult ki a monoteizmus, akkor ennek a monoteizmusnak a védikus után következő korszakban uralkodónak kellett volna lennie. De történetileg épp az ellenkezője ismert: a következő időszakban azt látjuk, hogy minden árja népnél a sokistenhit teljességgel határozott anyagi sokistenhite válik uralkodóvá. A *Védák* kiforratlan vallásából tökéletes sokistenhit fejlődött ki, következésképp a monoteista elem ebben a vallásban nem lehetett a jövő csírája, hanem csak a múlt maradványa; azaz a második feltételezéssel összhangban el kell fogadnunk, hogy a fejlődés mente az egyestől a sok felé vezetett, és hogy az árnak véda-előtti vallása határozott egyisten-

<sup>4</sup> Max Müller: *Essays*. I. 24, 25.

<sup>5</sup> Adalbert Kuhn: *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*. Berlin, 1859.



hit volt, mely a *Védák*ban kezd széthullani, bomlásnak indulni<sup>6</sup>. De hogy ne essünk eme eredeti jelleget illetően önkényes találgatásokba, forduljunk maguknak a *Védák*nak közvetlen bizonyítékaihoz, melyekben még meg kell lenniük az eredeti vallás nyomainak. S valóban, rábukkanunk ezekre a nyomokra, főként azokban a himnuszokban, melyek Varuna istenhez szólnak, aki más mitikus alakok között bizonyos egyéni, kivételes jelleget képvisel. Íme néhány közülük.

I. – Bár, ó Varuna, mint emberi gyermekek nap nap után gyakran sértjük meg Isten, törvényedet: ne áldozz fel bennünket a halálnak, a dühödtt ellenség csapásának és vad haragjának. Ahogy a harcos engedi el a befogott lovat, úgy mi, téged engesztelvén, Isten, haragod dicshimnuszokkal oszlatjuk el. Áhítván a kincset, futnak el tőled mind a vétkesek, mint a madarak a fészükbe. Mikor engeszteljük őt, a messze nézőt, Varunának üdvöt nyújtót? Ő a madarak útját a tiszta levegőben és a hajókét a tengeren, a tizenkét hónapot a termésével s az újszülött hónapot is ismerő – fent lakó – eget őrző Varuna, a bölcs uralkodó; innen tekint fürkésző tekintettel minden létező csodájára, – ami már megtörtént, és ami meg fog történni. Legyen áldott minden napunk és sokasodjon napjaink száma. Hozzá, kihez az emberek tömegéből semmilyen bátor, semmilyen ravasz és csaló sem mer közeledni, – hozzá, a távolról szemlélőhöz, szállnak a dalaim, melyek oly vággyal telítettek, mint tehének a legelőn. Engedd meg ismét, hogy veled beszéljünk – édeset hoztam neked mint áldozópap. Nem láttam-e most a mindenlátót, nem láttam-e e jelét fentről? Valóban meghallotta imámat. Meghúztam magam felettem álló, Varuna, – kérve a védelmet, könyörgök hozzád. Te bölcs ura mindennek, égnek és földnek, ó, hallj meg engem az utamon. (Rv. I, 25).

II. – Hatalmasak és bölcssek a dolgai, a földet, a csillagos eget és a köztük elterülő világos tág levegőt szétválasztóéi. Mondom-e magamnak: hogyan érjek el Varunáig? Méltatja-e harag nélkül az ajándékaim? Hogy tekintsek tiszta lélekkel a gazdag jótéteményre? Bünnömről rettegve kérdezlek, ó, Varuna, a bölcssekhez fordulok a kérdéssel – mindannyian ugyanazt mondják nekem a bölcs próféták: valóban, Varuna haragszik rád. Mondd meg, Ó, Varuna, melyik bűnért üldözöd a korábbi barátot? Te, győzhetetlen, hatalmas, mondd el nekem, hogy bűn nélkül könyörögve közeledhessek feléd. (Rv. VII, 86).

III. – Ne hagyj engem, Varuna, porhüvelybe (voltaképp: agyagházba) alászállnom, meghúztam magam, mindenható, meghúztam magam! Amikor úgy bolyongok, ringatózok, mint a felhő – meghúztam magam, mindenható, meghúztam magam! De az erőtlenségtől eltévedtem, erős és világos Isten – meghúztam magam, mindenható, meghúztam magam. A vágy eltávolította hívedet, bár a tisztaság közepén állt. Minden alkalommal, ó Varuna, amikor mi emberek megbántjuk az égi hadvezért, ostobaságból megsértjük a törvényed, – ne büntess bennünket ezért a bűnért. Engedd el nekünk apáink bűnét és azokat, amiket mi saját kezünkkel cselekedtünk. Engedd el, uralkodó, kegyesen énekesed, oldd el, mint rabot a lánctól, mint testet a kötélről. Ez nem személyes ügy lenne, – nem, ez elhamarkodottság, ittasultság, harag, példa, felejtés volt, az öreg megkísértette a fiatalt – még az álom is a bűn

<sup>6</sup> Ez a tétel, Max Müller teljes egészében kompetens véleményén kívül, maga mögött tudja még Pikte tudományos tekintélyét is, aki *Les Origines Indo-européennes, on les Aryas primitifs* című értekezésének 2. kötetében kimutatja az árvák eredendő monoteizmusát.





forrása. Szolgáljam büntelenül Istent, a gazdag adakozót, védelmezőt. Magasságos Isten megvilágosítja a tudatlant, a bölcs megmenti a jámbor énekest. (Rv. VII, 89).

IV. – A világok hatalmas ura úgy lát, mintha közel lenne. Még ha valaki úgy is véli, hogy dolgai rejtve vannak, az istenek ám mindent látnak. Megy valaki, avagy áll, vagy elrejtőzik, fekszik, avagy felkel, – amit ketten, együtt ülve súgnak egymásnak, – Varuna király tud erről, mintha harmadik lenne közöttük. És ez a föld Varuna királyé, és ez a tágas ég az összes távoli végeivel egyetemben szintúgy. Mindkét tenger (az ég és az óceán) Varuna ágyéka – ebben a vízcseppben van benne. Ha valaki messze menekül, az ég mögé, akkor sem menekülhet Varuna királyunk elől: kémei járnak égtől a földig, ezernyi szemmel kémlelik a világot. Varuna király mindent lát, ami az ég és föld között és azokon túl van; számon tartja az emberi tekinteteket; mint játékszert szórja a csontokat, így intéz minden dolgot. (Atharvavéda IV, 16.)

A *Védák* más helyein azt állítják, hogy Varuna rendezte el a nap útját, a hold és a csillagok az ő törvényei szerint járnak, ő irányítja az év meg a hónapok menetét, tartalmaz minden életbeli fordulatot, ő ad levegőt a növényeknek, tejet a tehéneknek, erőt a lovaknak, lelket az embereknek. Egy helyen (Rv. VII, 87) Varuna már a pogány istentől teljesen szokatlanul, tisztán erkölcsösen jelenik meg: „beteljesítve természetünk törvényét, legyünk büntetlenek Varuna előtt, aki még a *bűnösöknek is megbocsát*.”

Ki is ez a Varuna? A nevének jelentése: átfogó vagy betakaró (a var-ból – betakar). Mivel ez az elnevezés megfelelt az égnek, ezért a mitológia szakértői azonosították is Varunát a látható éggel. De elegendő elolvasni a *Védák*ból idézett részleteket, hogy belássuk ennek az azonosításnak a megalapozatlanságát: nem kétséges, hogy Varuna személyes, szellemi isten, nem maga az ég, hanem az ég ura – az Egek Ura; és bár Max Müller fentebb idézett szavai szerint, más isteneket is egyedülíneket érezhetünk, de közülük egyik sem alakít ki olyan kizárólagos viszony az emberi tudattal, mint Varuna. Varuna néhány himnuszban kétségbevonhatatlanul feltétlen-egységes Istenként tűnik fel, aki semmilyen más istenségnek nem ad helyet; de mivel mellette a *Védák*ban számtalan más isteni alak is feltűnik, ezért azt kell feltételezni, hogy Varuna nem a védikus jelen istene, hanem csak a múlt, a védikus előtti vallás híveinek emlékezetében őrződött meg, és a hozzá intézett himnuszok csak az eredeti, tiszta monizmus maradványai. Viszont ha ily módon, pusztán a *Védák* alapján, kénytelenek vagyunk elfogadni, hogy a *múltban* eredendően megvolt a tiszta egyistenhit, akkor mégis hogyan keletkezhetett ebből a tiszta vallásból az a kavargó sokistenhit, mely a védikus vallási tudat *jelenének* mutatkozik?

Forduljunk a védikus himnuszok azon részleteihez, melyekben az ősi hit visszhangja tisztán hallható; ahol az Egek Ura, Varuna mint feltétlen-egységes, tiszta-szellemi istenség jelenik meg. Az ilyennek tekintett főisten mindazonáltal *önmagában*, azaz mint szellem, itt teljességgel megközelíthetetlen, *elérhetetlen* a hívő számára, aki az istentől *elidegenedettnek* érzi magát. „Hogy jussak el Varunához” – kérdezi kiábrándultan a védikus költő. Az ember és az isten között áthidalhatatlan szakadék tátong, melyet a *Védák* teljesen egyértelműen a *bűn* kifejezéssel illettek. „A büntudat (das Schuldbewusstsein) – mondja Max Müller, a *Védák* vallásában kiváló jellemvonás” (Id. 40. o.) De ez nem valamiféle egyedi, elkülönült bűn, ez

κατ' ἐξοχήν – egyetemes bűn, általános egyformán minden emberhez kötődő bűnösség: „Bocsásd meg nekünk atyáink vétkeit”. De hogy e tudat minden reális ereje mellett mi is volta képp a bűn, mely elidegeníti őt az istenségtől – ezt nem tudja a védikus költő: „a magam bűnéről – mondja – rettegve kérdezlek, ó Varuna, a bölcsekhez fordulok a kérdéssel” stb. (ld. fentebb). A bűn valósága tényszerű következményei folytán kétségtelen előtte, de maga a bűn jelenlegi, empirikus tudatának határain túl van.

Bármilyen történéj is, az istenség önmagában, mint szabad szellem – elérhetetlen, nem lehetséges a szabad erkölcsi viszony, az embernek az istennel való belső egysége, – az igaz vallás. „Hogy tudok tiszta lélekkel Varunára tekinteni?” Belsőleg elérhetetlen, az istenség csak külső tevékenységében vagy megnyilvánulásában – a látható világban válik megismerhetővé, úgyhogy ez a külső megnyilvánulás *szükségszerűvé* válik a vallásos tudat számára, mely az istenséget a külsőben megnyilvánulónak kell, hogy gondolja, mert ezen külső megjelenés nélkül az istenség a tudat elől jelenlegi állapotában teljesen eltűnik. Ily módon a megnyilvánulás folytán adódó természetes szubjektív szükségszerűség vagy szükség az ember számára objektív szükségszerűséggé alakul, és tulajdon vallási tudatának bukása<sup>7</sup> magának az istenségnek a természetes megnyilvánulás szükségszerűsége, a természet vagy anyag hatalma előtti bukás. Ám ha a vallási tudat ilyen külsőséggé vált; a megnyilvánult lét vagy a külső természet az őt formáló jelentést nyeri el, – más szavakkal, az istenséget a külső természetnek a természetes rendben vett formái kezdik meghatározni. Innentől a vallás fejlődése természetes mitológiai folyamat, mely általánosságban magának a külső természet fejlődésének felel meg, olyanakk, amilyenek ez tudatunk számára megmutatkozik. Mi ezt a fejlődést, mint folyamatos individualizációt, elkülönülést, az általánostól az egyedihez, a viszonylag elvonttól az inkább konkrétéhoz, a meghatározatlan-egyneműtől a különmű-meghatározotthoz, vagy metaforával élve, az égítől (asztrálistól) a földihez (mert az organikus világ számunkra csak mint földi ismeretes) való átmenetként gondoljuk el. Pontosan ilyen volt a mitologikus vallás tényleges fejlődése.

Az ősi vallás istensége feltétlenül egységes volt. Amikor pedig az említett vallási fordulat következtében a külső megnyilvánulás szükségszerűsége köszönt be, akkor ez határozott kettősséget eredményezett, mert a külső megnyilvánulás itt az isteni szellemtől független elvből keletkezik, (máskülönben az nem lenne szükségszerű). Ugyanaz a főisten *mutatkozik meg*. De mellette feltűnik a *megnyilvánulás anyagi oka*, az eredendő természet, mely maga is felfogja isten alkotó tevékenységét, miközben ezt passzívan meghatározza, miközben *létrehozza* az új formák világát. Mint felfogó és teremtő, ez *női erő*, és az ősi ember, nem ismervén az elvont fogalmakat, azt a női istenség képében személyesítette meg, – az első istennőében, az egyetemes anyáében (mater = materia), s ennek következtében a főisten is kizárólagosan férfi istenségként jelent meg – egyetemes *apaként*. Ezáltal az első női istenség a sokistenhit kezdete, ő az istenek anyja is. Az árvák vallásában ezt az eredeti istennőt Áditinek, gazdagnak hívják, a név teljesen megegyezik a mindent átfogó világanyával. Az *Upanisadok*ban pedig Áditi az ad-ből – az eszik-ből ered, mert mire mindent megszüül

<sup>7</sup> Itt csak a *Védák* által tanúsított *tényt* állítom, melynek okát és lényegét egyáltalán nem határozom meg.





a természet, addigra minden születettet fel is fal<sup>8</sup>; Áditi jelentése kiderül a jelzőjéből: az istenek hatalmas anyjának nevezik<sup>9</sup>, kiket általa Ádityas-nak; minden létező dajkájának<sup>10</sup>, egyetemes uterusnak (janitram)-nak<sup>11</sup> neveznek. Roth véleménye szerint Áditi végtelenséget jelent, ami szintén megfelel a világhanya eszméjének a püthagoreusok és Platón τὸ ἀπειρον-jának. Áditi nem kizárólag a jelenségek valamilyen elszigetelt területével kapcsolatos, – minden jelenség általános természeti (szülő, anyagi) elve.

A görögök azt követően, hogy leszakadtak árja gyökereikről, még világos emléket őriztek az eredeti istennőről. Urániának – éginek nevezték. Még nagyobb jelentőséggel bírt a szemita népeknél. Ő az Egek Úrnője, kinek tiszteletével szemben, érthető okokból, Izrael prófétái különösen felléptek. A kaldeusok Militta néven nevezték, a perzsák Mithrának, a föníciaiak Astartu-nak (az arabok Allahnak). Ezen mitikus alakok mindegyikének hasonlóságát közvetlenül igazolja Hérodotosz (I, 131), aki azt mondja, hogy a perzsák tisztelni kezdték Urániát, akit az asszírok Milittának neveznek, az arabok (szírek) Astartunak, maguk a perzsák pedig – Mithrának<sup>12</sup>. Ezen hérodotoszi bizonyíték ürügyén egy általános megjegyzést kell tennünk. Amikor az ókori szerző, egy idegen népnél valamilyen istenséggel találkozik, s ezt közvetlenül valamelyik hazai istensége nevével nevezi, és ha emellett ezen két istenség külalakja eltér, akkor a hasonlóságra vonatkozó bizonyíték, épp a külsejükben lévő különbség következtében, feltétlenül hitelt érdemel. Mert a külalak azonossága folytán a szerző áldozatául eshetett volna a külsődleges hasonlóságnak, azonban mikor a két istenséget azonosnak tekint, akkor a külalakbéli különbözőség folytán csak ezek valós belső hasonlósága befolyásolta. Ez így van a jelen esetben is. A babiloni Milittának és a szíriai Astartunak Hérodotosz korában erőteljes kultusza volt, és főszerepet játszottak, viszont Uránia a görögöknél, ellentétes módon csak emlék volt, helyét földi utóda foglalta el, a tenger habjaiból született Ἀφροδίτη Ἀναδυομένη. Midőn pedig Hérodotosz ennek ellenére nem ez utóbbival azonosítja az említett idegen istennőket, hanem a távoli égi Aphroditével, akkor ez azt jelenti, hogy belső értelme folytán, a külső különbözőség ellenére ezek az istenségek jobban illenek Aphrodité égi ősalakjához, mint későbbi földi alakjához. Általánosságban is el kell mondanunk, hogy az ókori szerzők mitológiai bizonyítékai javarészt teljesen hitelt érdemlőek<sup>13</sup>. Nevetséges a mai kutatóknak az a szándéka, hogy a mitológiát jobban ismerjék az ókoriaknál, hiszen azt előlünk sok évszázados történelmi távolság és tudásaink vallási téren meglévő tudatlanságának sűrű homálya fedi el, melyet szétoszlatni bármilyen mértékben is csak az ókoriak biztos utalásaiba kapaszkodva lehet, akik természetesen tudták, hogy kit tiszteljenek. De térjünk vissza istennőnkhez.

<sup>8</sup> Benfey: *Orient u. Occident*, 3. Jahrgang. 3. Heft, 471.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 462.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 463.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 466.

<sup>12</sup> Ezt a (női) Mitrát nem kell összetéveszteni a férfi Mithrával.

<sup>13</sup> Természetesen ez a bizalom nem terjedhet ki teljes egészében a költőkre, például Hésziodoszra sem, kinek múzsái naivnak bizonyulnak: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτόμοισιν ὅμοια Theog. v. 27.









Mivel a vizsgált időszakban a vallási tudat már a jelenségvilág áldozatául esett, ezért minden létezőnek a (női alakban megszemélyesített) materiális elvét már nem ismeri fel, hogy milyen is az a maga valójában, azaz mint tiszta, illetve pusztá lehetőség, hanem csak megnyilvánult lehetőségként, most is csak megnyilvánulásának első szintjén. Az élő, eredeti nyelvben a lehetőséget, illetve a tiszta matériát *éjszakának* nevezik. Így Szenhuniáton (Euszébiosznál): εἰτά φησι γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ Κολπία ἀνέμου καὶ γυναικὸς αὐτοῦ Βάου δὲ νύκτα ἐρμηνεύειν. Az egyiptomi Athor éjszakát jelent, ugyanígy a görögöknél Létó, Latóna, Hekaté is – Urania különböző alakjai. De az önmagában vett éjszaka (a tiszta lehetőség, a semmi) már a vallási tudat elől eltűnt, a jelenségek törvényének esett áldozatául, és csak a maga éjszakai látszatában, a csillagokkal telehintett égen érhető tetten. Ilyen formában, ő az Egek Úrnője, az éjszakai csillagos ég úrnője, az ég az ő külső látszata, leple. Minden ábrázoláson ez az istennő holdon álló, arany csillagokkal teletűzdelt sötétkékek lepelben jelenik meg. Ebben a viszonylatban az indiai Áditi más népek első női istenségének analógiája, mert a *Védákban* általában az éggel összefüggésben, például éginek, szélesen-kitártnak stb. nevezetten említik.<sup>14</sup>

Miután megismertük az első női istenség legközelebbi meghatározását, térjünk vissza férfi korrelátumához. Ez az a főisten, aki az ősi időkben feltétlenül egységes és tisztalelkű istenség volt, mely jelenség még a védikus Varunában világosan észlelhető. Ebben a (brahmanok filozófiája következtében felidézett) első történelemelőtti időszakban a leendő női istenség – Áditi vagy az Egek Úrnője, nem volt más, mint csupán a főisten megnyilvánulásának tiszta lehetősége. A mitológia megjelenésével a viszony megváltozik – a lehetőség külső valósággá vált, és ez a külső megnyilvánulás a vallási tudat esetében nem a szabad akarat dolga lett, ezért az ősi lélek, a *külsőben* történő megnyilvánulás során, belsőleg önmagában változatlan maradt: a szabad alkotás ezen eszméjét nem találjuk sehol, sem a vallásban, sem a pogány filozófiában. A pogány tudat számára a *megnyilvánulás meghatározza a megnyilvánulót*, az *egységes lélek* helyét a *kettős természet* foglalja el, és a korábbi feltétlen isten csak egyik oldalát mutatja meg, e dualizmussal kapcsolatos fogalmak egyikét, a férfias istenségét, az egyetemes apáét. Ezt az értelmezést néhány mitológiában azután a későbbiek folyamán már jobban körvonalazott istenségre is alkalmazták – így volt ez a görögöknél és a rómaiaknál. Más népeknél pedig a világtya-elképzelés meghatározását ezen első szint őrizte meg. Ilyen Varunán kívül a szláv Szvarog és még inkább a germán Odin – az első és legerősebb az alapvetők közül, akit az *Edda Alfa*-nak nevez, az istenek, gyermekek és minden dolog, az általa létezők atyjának. Saxo meggyőződése szerint (*Hist. Danic.*) ő in universa Europa pro summo Deo cultus volt.<sup>15</sup>

A szellemi isten hat, miközben meghatározza, alakítja a természet materiális elvét, de a maga egyoldalúságában őt magát szintén ez határozza meg. Bár önmagában feltétlen, a kivételesen aktív férfi elv jellegét csak a női istenség megjelenésének köszönhetően – ez utóbbival kölcsönös összefüggésben sajátítja el. Mint férfi istenség, feltételhez kötött, kijár, mitologikus nyelven szólva pedig első női istenségként *születik meg*, ezért a *Védákban*

<sup>14</sup> Or. u. Occ. I. 463.

<sup>15</sup> Carl, Ritter: *Die Vorhalle europäischen Völkergeschichten*. 475.





Varunát Áditi fiának nevezik. De ebben az új helyzetben Varuna megváltoztatja jellemét és új nevet kap – Agni (Varuna és Agni lényegi azonosságáról a *Védák* tudósítanak). Ez a görög Kronosz, a római Saturnus, a föníciai Moloch. Alakjaik azonosságát minden ókori bizonyíték megerősíti, teljességgel megfelelve a hitelesség fentebb jelzett kívánalmának: Kronosz a múlt, az elmúlás istene,<sup>16</sup> Moloch ellenkezőleg, ő uralkodó istenség volt, aki fanatikus tiszteletnek örvendett, következésképp e külső különbözőség mellett az azonosságot kizárólag belső jelentésükben találhatjuk meg. E kivételesen aktív férfi isten, mivel negatívan viszonyul az anyagi természethez, korlátozottságának következtében kettős jelleggel jelenik meg: egyfelől, a természetbeni szellemi elv képviselőjeként leginkább a jó isten erkölcsi jellegével bír – Saturnus uralma az igazság és boldogság, uralma, aranykor. Másfelől, miközben azt a szellemi elvet képviseli, melyet már nem szabad, hanem saját külső irányultsága határoz meg, s melyet e külsőség által megtagadott, és mely e külsőséget a maga részéről tagadja – Kronosz, ki éppen a szellemi elv által akaratlanul létrehozott konkrét formákkal szembeni kegyetlen gyűlölködésével tűnik ki. Kronosz felfalja saját gyermekeit, Molochnak emberáldozatot (és épp elsőszülött gyermekét) mutatnak be stb. Ennek az istennek külső megjelenési formája a tűz: az indiaiaknál egyenesen tűznek – Agninak nevezik. A föníciaiaknál Moloch izzó fémből levő bálványa emberáldozatokat égetett a maga tüzes ölében. Az egyoldalú vagy negatív szellemisség legjobb kifejeződése a tűz, a megvilágosító és megtisztító, egyszersmind eleméztő és pusztító – felfaló tűz is. Ám hogy Agni nemcsak egyszerű tűz, ez jól kivehető a *Védák*ban szereplő ilyen kifejezésekből: Agni megőrzi a földet, Agni valóban megteremtette az eget stb. (Rv. I, 67). A germán mitológiában a vizsgált istenségnek a konkrét istenek világával ellenséges ravasz Loki felel meg, aki a „képmutató” Kronosszal teljesen analóg. A szláv istenek közül az ég (Szvarozsics) tüzes fia – Dazsbog (bag -ból – éget) sorolható ide. Benne, igaz, a napot látják, de Moloch és Kronosz is a nappal, az égitest égető, perzselő ereje kapcsán kerültek kapcsolatba. Erben a szlávoknál talál egy teljességgel Saturnusszal azonosított istenséget, nevezetesen Szitivratot, azonban ennek az alaknak a szláv eredetisége kétségesnek tűnik.

A negatív lelkiületű istent, a női természeti elv szükségszerű feltétele, a maga részéről magát ezt az elvet legközvetlenebbül határozza meg. Itt a már elkülönült férfi isten, Kronosz által meghatározott Egek Úrnője, Rheia néven jelentkezik, a frigeknél – Kübelé, a szíreknél Derkato. Ez ugyanaz az Uránia, csak már sokkal konkrétabb-anyagibb, sokkal meghatározottabb és elkülönültebb. Az érzékelhető természet női elvével való kényszerű, ezért ellenséges kronoszi viszony fejeződik ki Hésziodosz verseiben: Rheia Kronosz *jármában* szülte a fénylő gyermekeket<sup>17</sup>. Rheia külső kifejeződése a víz-öselem volt (innen a név: ῥέω – folyok) – nem ez vagy az a konkrét víz, hanem a nedvességnek, folyékonyágnak az eleme abban az értelemben, melyben Hérakleitosz használta, miszerint minden folyik az érzékelhető természetben. A szír Derkato félig nő-, félig hal alakú istennő volt.

<sup>16</sup> Mindazonáltal kultuszának maradványai a történeti időkben megőrződtek Görögországban. Az erre vonatkozó ókori bizonyítékok megtalálhatók P.M. Leontyev: *Zeusz imádása Görögországban* c. tanulmányában (19-23.o.).

<sup>17</sup> ῥεία δ' ὑποδηθεῖσα Κρόνῳ τέκε ψαίδιμα τέκνα. Theog. 453.



Rheia révén a vallási tudatban túlsúlyba került az elkülönülés, a látszatvilág jelenségeinek konkrétasága. Rheia becsapja a dühöngő Kronoszt, és napvilágra hozza az általa szült gyermekeket, akiket apjuk elrejtett a gyomrában. Kronosz, miután az érzékelhető világ konkrét formáinak tagadása révén egyoldalú szellemiségének megerősítésére törekedett, a Tartaroszba száll alá, eltűnik a vallási tudat elől, Hadésszá – láthatatlanná válik. A konkrét, érzékelhető, látható, állandóan megjelenő istenek uralma veszi kezdetét, Zeusz és az Olümposziak uralma. Emez isteni nemzedék a különböző népek vallásában más-más szinten önállóódik, formálódik ki. Legtökéletesebben, mint ismeretes, a görögöknél történik mindez. De az összes népnél megtalálhatók az általánosan megfelelő alakok. Voltaképpen, mint ismeretes, Zeusszal analóg a germán Thor, a szláv Perun, a litván Perkun stb, ind megfelelője Indra – a légköri vizek középső légterének istene, aki a viharjelenségek atmoszférájában keletkezett. Az ókori indiai tudós, Jászka (a Kr.e. VI. sz.-ban élt) a három világterület alapján három részre osztja a védikus isteneket<sup>18</sup>. Az alsó vagy (átvitt értelemben) földi terület isteneinek képviselője Agni, ő korábban égi isten volt, de a *Védák* későbbi vallási fejlődése következtében már alsóbb szintre helyezték. Azután következik az említett középső szint, ahol Indra uralkodik, végül a felső, égi szféra, ahol a napisten, Szurja, Mitra vagy Szivitar uralkodik, ám a *Védák*ban addig még nem tölt be fontos szerepet, míg Indra uralkodik<sup>19</sup>. Ily módon a védikus istenek még mindig javarészt égi istenek (tágabb értelemben, magába foglalva a középső területet is); még megőrződött az ősi Varuna emléke. Ilyen viszonylag tiszta vallást a görög gyarmatosítók még találtak a távoli indiai szigeten, Taprobánban (Ceylonon), kiknek lakóiról Diodorosz Szikeliótész beszél (II, 98): *σέβονται δὲ θεοῦς τὸ περιέχον πάντα (Varuna), καὶ ἥλιον, καὶ καθόλου πάντα τὰ οὐράνια*<sup>20</sup>.

Jellemző, hogy a mitológiai fejlődésnek ebben a még viszonylag korai korszakában a viharistené a vezető szerep. A kifejeződéséül szolgáló légköri jelenségek látszólagos véletlenszerűsége, rendezetlensége, az ezekből hiányzó, szembeötlő törvényszerűség az istennek még jelentős mértékű szabadságot biztosít. Igaz, szükségszerűen nyilvánul meg – viharak lenni, ez saját lényege – de a megnyilvánulás legközvetlenebb módját, idejét stb. illetően semmihez sem kötött, és így módon a háttérben még megmarad a szabad szellem külső ismertetőjele – az önkényes cselekvés. A szellemi istenség megtestesülésének e szintjén a külsőségnek való alávetés még messze nem érte el a határait. A viharisten uralkodik, parancsol a légköri jelenségek világában. Igaz, az anyagi elv Zeusz feletti hatalma már alig érzékelhető, és a különböző, túlnyomórészt földi formáiban a női természet bája már nagyon erős hatást gyakorol rá; de Léda, Danaida, Európé, Alkmené, Szemelé szeretője mögött még mindig ott sejlik az olimpiai viharisten fenséges és hatalmas alakja, és az óvatlan földi ba-

<sup>18</sup> *Or. u. Occ.* 465.

<sup>19</sup> Néhányan, köztük Hrizant archimandrita – a maga, mellesleg jelentős – a középkor vallásáról szóló könyvében az ind mitológia három főistenének nem Agnit, Indrát és Szúrját tekinti, hanem Agnit, Varunát és Indrát. De ez a vélemény, természetesen, nem állja meg a helyét oly tekintély előtt, mint Raszk, kinek tudósítása teljesen mértékben gazolja az indiai vallásra vonatkozóan kifejtett nézetet, mely szerint Varuna a mitológiai istenek körén kívüli, teljesen kivételes helyzetet foglal el.

<sup>20</sup> Tisztelik pedig az isteneket: a mindent, a napot és általában minden égit magába foglalót.





rátnó az égi szeretőben még fel tudja élesíteni apjának, Kronosznak pusztító tüzét<sup>21</sup>. Mégis könnyen észrevehetjük a megtestesülés és az Agnitól Indráig, Kronosztól Zeuszig való elkülönülés folyamatát. Agni őseleme – a tűz – a maga általános és elementáris jellege folytán sokkal elvontabbnak mutatkozik, mint a jövődő istenek külső formája.

Zeusszal és Indrával véget ér a mitológiai fejlődés első szakasza, melyet uránikusnak vagy népinek lehet nevezni. A védikus-olimpiai istenségek között van egy tökéletesen egyedi, különleges. Ez az, amelyik napként nyilvánul meg. Az összes égi jelenség közül a nap (és korrelátuma – a hold) kétségtelenül a legindividuaisabb és a legfontosabb. Az égi szférában, vitathatatlanul, a nap a legkonkrétabb, a legkülönültebben megjelenő isteni lény. De a mitológiai folyamat említett törvénye alapján természetszerű, hogy a viharisten a napistené válozzék. És valóban, amennyi történeti híradással rendelkezünk, az első mitológiai periódust követően mindenütt korábban nem volt jelentőséget nyer a nappal kapcsolatos istenség. Az indeknél a *Védák*ban különböző nevekkkel illetett és említésre méltó helyet be nem töltő istenség, az első védikus utáni periódusban Visnu (élő) néven vált uralkodóvá, s egy bizonyos időre kizárólagos tiszteletnek is örvendett. A viharistentől a napistenhez való átmenet folyamán az istenség elveszíti azt a még viszonylagosan önkényes jellegét, amit Indra és Zeusz alakjában még birtokolt. Valójában a nappal kapcsolatos természeti jelenségek sokkal meghatározottabbak, a szükségszerűség külső törvényével inkább kapcsolatosak, – szabályosan, periodikusan, minden önkénytől mentesen zajlanak. Bármennyire is különbözik a mitológiai látásmód a mienktől, mégsem hagyhatta az ősi ember figyelmen kívül, hogy a nap mindig ugyanúgy kel fel és nyugszik le, élénkül meg nyáron, gyengül el télen, és ha a napot istennek tekintette, akkor külső megnyilvánulásának szigorúan alávetett istenségnek. A napban az isten meghatározott dologgal, konkrét tárggyal kapcsolatos. Továbbá: a korábbi istenek kizárólag égi istenek voltak, és ha például Agni le is szállt a földre, akkor szabadon tehetette, amikor csak akarta – esedezhetek emiatt hozzá. A napisten pedig habár égi, sőt fő képviselője az égi szférának, – mindazonáltal saját természete folytán, következképp szükségszerűen kell, hogy leszálljon a földre, mivel a nap élete, fénye, melege szoros és elválaszthatatlan kapcsolatban van a földi élettel, ennek feltétele. Felfogásunk szerint a nap csak *külső* oka a fény és a meleg megosztása kapcsán bekövetkező változásoknak, melyek a nap és az év eltérő tartamának felelnek meg. De az ókori ember számára, aki nem ismert ilyen külső okságot, e változások során maga a napisten szenvedett, ezek életének eseményei voltak, az ő történelme. Magát a napot a téli hideg győzte le, ő maga szenvedett, halt meg és éledt újjá. Ettől kezdve a napisten az ég és a föld közötti természetes közvetítő, aki leszáll a földre, szenved, harcol, győz, aki reménykedik a győzelemben, aki jótékonykodik az emberiséggel, akit a gonosz erők megölnek és feltámad<sup>22</sup>. Ilyen volt az avatarjaival

<sup>21</sup> A Zeusz tekintetétől elhamvadó Szemelé haláláról szóló mítosz.

<sup>22</sup> Ezért tekintették az ókeresztény írók a napot Krisztus természetes szimbólumának. Ám hogy a pogányság fénylő istene és Jézus közt a hasonlóság csak külsődleges, a külalaknak a belső valósághoz való viszonya már abból is látszik, hogy a napisten egész történelme örökké ismétlődő, azaz soha be nem teljesülő történelem. Vagyis itt egyértelmű, hogy csak a természetes folyamat az alap, és semmiben sem közös Krisztus erkölcsi-matafizikai lényegével és történeti valóságával.



(megtestesüléseivel) az emberiség javát szolgáló indiai Visnu. A görög Apollónban az égi elem még túlsúlyban van. De ő már egyúttal szenvedő isten is, sőt raboskodik is (a trójai királynak, Leonidásznak tett szolgálatról szóló mítosz). Az ind Visnuval teljesen egyezik Hé-  
 raklész, amit mítoszai egyedi jellegén kívül az ókoriak pozitív bizonyítékai is alátámasztanak, például Arrianusé, aki azt állítja, hogy a völgyekben élő indiaiak (azaz északi indek, akik tudvalevőleg Visnu-hívók) Herkulest imádják. A föníciai Herkulest – Melkartot megmentőnek hívták, és megkötözve jelent meg.<sup>23</sup> Az asszíroknál a napisten Bél volt, a perzsáknál Mithra, a közvetítő,<sup>24</sup> a frigeknél Attisz, akit vadkan ölt meg, a germánoknál a fényes Baldur, a legszebb minden isten közt, akit korán megölt a gonosz ellenség. Nem tartom szükségesnek, hogy a nevezett mitológiai alakok jelleméről és kölcsönös hasonlóságáról, mint általánosan közismertről részletesen szóljak. Csak annyit jegyzek meg, hogy a napisten egyéni (sajátos) individuális jellegére való tekintet nélkül ez mind ugyanaz az ősi szellemi isten, ugyanaz az Egek Ura, csak már külső alakját tekintve teljesen önállósult, már meghatározott szférában tevékenykedik; ezért a mitológiában, melynek nyelvén az effajta, fokozatos különbözőség melletti lényegi hasonlóság az egyenes ági *rokonság* formájában fejeződik ki, Apollón és Herkules mint Zeusz *fiai* jelennek meg, míg ő maga Kronosz fia. A szellemi istenség megtestesülésének folyamata leginkább e tanoknak a női elvhez fűződő változatos viszonyából derül ki: Kronosz még „járomban” tartja Rheiát, Zeusz már beleszeret, következőképp némi önmaga feletti hatalomhoz juttatja a női elvet, Apollónnak már futnia kell az öt megvető nimfák után, végül Herkules eltűri, hogy Omphalé arcul csapja.

Miként az Egek Ura napistenné különült el, úgy Uránia az egyes népeknél különböző neven ismert holdistennővé lett; emellett meg kell jegyezni, hogy a különböző női istenalakok lényegi azonossága még világosabb, mert ez az istenség, miközben az anyagi elvet képviseli, lényege folytán változatlan, képtelen jelentősen megváltozni.

A napként megjelenő istenség a földre kifejtett hatása révén idézi elő, szüli meg a földi, organikus életet. A kortárs fizikus (Tyndall) azt vallja, hogy az egész földi élet csak a napsugarak különböző átváltozásait jelenti. Ezt tudta az ókori ember is, aki az organikus természet formái sokféleségében a napisten széteszló és szétszaggatott testét látta – *membra disjecta dei* διαμελισμός vagy διασπασμός τοῦ θεοῦ. De ez az organikus egyedek sokféleségében felaprózott isten a *nem* életében mint teljes és egységes jelent meg, s mivel a nem élete a nemi közösülés aktusa következtében szilárdul meg, ezért érthető, hogy az organikus élet istenének főként *fallikus* jellegűnek kell lennie. Ez ugyanez a napisten, de már végérvényesen leszállt a földre, és kizárólag a földi organikus természetben nyilvánul meg. Az indeknél ez a Mahádéva (hatalmas isten), Siva, a „föld ura”, aki a Visnuval folytatott kemény harcot követően különösen Hindusz tán déli, hegyvidékes felén jutott föszerephez. Ez a túlnyomórészt a nemi szerelem révén érvényesülő isten, akit állandóan a fallosz (lingam) jelképe és mindenfajta visszatéréssel áthatott kultusz kíséri. Ám ha a nemi aktus tételzi a nemet, akkor tagadja az egyedet, – a nem élete az egyed halála. Ezért a Mahádéva másfelől a halál és a pusztulás istene, hullafejekből font nyaklánccal, szabad és rab emberi áldozatokkal egyetemben.

<sup>23</sup> Schelling's Werke. 2. Abtheil. 2. Band, 314, 329.

<sup>24</sup> Plutarkhosz μεσίτης-nek nevezi.





A görög Mahádéva Dionüsziosz (Bacchus) volt, a föld (Szemelé) fia, az organikus növény- és állatvilág „nedves” természetének istene, a fallosszal és bacchusi örvöngő kicsapongással együttjáró nemi élet istene. Siva és Dionüszosz azonosságát, úgy tűnik, senki sem vonta kétségbe. Elegendő megjegyezni, hogy az indeknél Siva a Dionüszossal<sup>25</sup> kétségtelenül azonos Déva nisa nevet is viselte, és Arrianus említett tudósításában közli, hogy a déli hegyek indjei, kik, sívaitákként ismertek, az északi völgyek Herkulest (Visnut) tisztelő lakóival ellentétben Dionüszoszt tisztelik<sup>26</sup>. Az egyfelől kegyes és fényes Dionüszosz, Sivához hasonlóan egyúttal a halál szörnyűséges istene is volt, ki emberáldozatot követelt<sup>27</sup>. Pauszaniász meséli (IX., 8, §1), hogy a Bacchus-hívők egyszer részegségükben istenüknek magát az áldozópapot áldozták fel, majd az orákulum utasításának megfelelően – egy elbűvölő kisleányt. Plutarkhosz beszéli el Themisztoklész életrajzában (13.o.), hogy a szalamiszi csata előtt Themisztoklész ὠμηστοῦ – Dionüszosznak a hadsereg követelésére Euphranditésszel, az elragadtatott jóssal három fogságba ejtett perzsa ifjút áldoztatott fel. Kezdetben Khioszon és Tenedoszban Porphüriosz Iulianus tanúsága szerint Dionüszosznak embert áldoztak, akit darabokra tépték; később az embert állattal helyettesítették, nyers húsát felfalták, emiatt ezeket az áldozathozatalokat ὠμοφαγία-nak nevezték, magát Dionüszoszt pedig ὠμάδιος-nak<sup>28</sup>. Különböznem kell jegyeznünk, hogy a görögök jelleme és mitológiája folytán Dionüszosz pusztító jellege nem játszik akkora szerepet, mint az indeknél, mivel hagyományképpen a fallikus orgia került túlsúlyba.

A Siva-Dionüszosznak megfelelő istenség minden kiforrott mitológiában megtalálható. Ilyen a szíriai Adonisz, az egyiptomi Ozirisz, a germán Thor, a szláv Jarovit vagy Jarilo. Ezek közül mindegyik isten fallikus jellege jól ismert.

Az organikus természet javarészt elemekből áll, részekre tagolt; nemi egysége nem közvetlen, ezt csak a nemi aktus biztosítja, s ha az organikus természet egységének elve minden szférában az istenség, ha a vallás mindig kapocs, egyesülés, akkor lesz érthető, hogy az organikus élet szférájában miért jelenik meg falloszként az istenség, miért válik vallássá a nemi aktus. Hogy a Bacchus-vallás jelentőségét egészen megértsük, emlékeztetnünk kell arra, hogy Dionüszoszig az istenség az ember számára teljesen külsődleges volt, most pedig az organikus élet istenségeként éppen az egész organikus világgal közös nemi élet révén behatol magába az emberbe. Az ember most önmagán belül érzi az istenséget annak ellenére is, hogy ez saját személyiségét tagadja, mivel az istenség csak annak állati természetébe hatolt be, s nem pedig az emberi, erkölcsi személyébe. Ez az emberi személy most képtelen ellenállni a természeti istennek, aki már nem rajta kívül van, mint korábban, hanem benne magában. Ismeretes, hogy a Bacchus-kultusz orgiákkal jár együtt, melyekben az ember elveszítette tudatos voltát, személyes értelmét és akaratát, extatikus állapotba került, a vak, s közben az ösztönösen működő természet szintjére jutott. Az isteni erő – mivel a pogányságban az istenség csak erő, vagyis külső, idegen erő – miután eddig az embe-

<sup>25</sup> Creuzer: *Symbolik und Mythologie*. 2. Ausg., III., 124.

<sup>26</sup> *Asiatic researches*. VI, 525.

<sup>27</sup> Ismert Herakleitosz kijelentése, hogy Dionüszosz és Hádész (Aug) – egy és ugyanaz az isten.

<sup>28</sup> Creuzer, III. 333.



ri személyiség határait a külső természetben tételezte, most ezt a személyiséget önmagában a tulajdon érzéki természetének segítségével tagadja. A tudat nem tűrhette meg harc nélkül az ilyen vallást. És tényleg, látjuk ezt harcot, mely a külsőben, a véres vallásháborúban is testet öltött. Végbement ez a harc Indiában a Siva- és a Visnu-hívők között, lezajlott Görögországban is, ahol poétikus emlékként fennmaradt a thébai Penei, a thrák Lükurgosz és Orpheusz tragikus halála, akik az új isten tisztelőiként haltak meg. Érthető, hogy az új istenek főként a vallási tudaton belüli közvetlen elődjével – a fénylő napistennel kellett megküzdenie. És valóban, néhány ókori ábrázoláson Dionüszosz mint Herkules legyőzője látható.<sup>29</sup> Aphroditében Pauszaniasz tudósítása szerint Perszeusz (a napisten másik alakja) harcolt Dionüszossal és ennek híveivel.<sup>30</sup> Theokritosz kommentátora az 5. idill kapcsán meséli, hogy Herkules, mikor az egyik városban meglátta az Adonisz (szíriai Dionüszosz) ünnepéről visszatért embertömeget, bosszankodva ezt mondta: nem ismerek ilyen ünnepséget, és nem akarom Adoniszt az istenek közt tudni.<sup>31</sup> Dionüszossal, az organikus élet istenével a konkrétság és elkülönülés végső szintjét éri el, ezáltal véget ér a mitológiai folyamat. Ám mielőtt befejeznénk előadásunkat, ellenőrizzük ezt ama mitológia alapján, melyet eddig még nem említettünk, nevezetesen az egyiptomi mitológiát. Ehhez alapul Hérodotosz<sup>32</sup> tudósítása szolgál, aki az egyiptomi isteneket koruk alapján három csoportba sorolja. Az első (idősebb istenek) képviselője Pan (Ptah), a másodiké (a középkorú isteneké) az egyiptomi Herkules, helyi neve ismeretlen, végül a harmadik csoportot (ifjú istenekét) Ozirisz képviseli. Előadásunkban a mitológiai fejlődés első szakasza az, amit uránikus szakasznak nevezünk és melynek emlékei a *Védák*; jellemző vonása, hogy az istenek még nem különültek el véglegesen, így csak a mindenegy, τὸ πᾶν különféle kifejeződéseként tudatosultak világosan. Ennek teljesen megfelel az egyiptomi istenek első csoportja, melynek képviselője a *mindenisten* – Pan. Azonkívül az első korszak főistenei közül az egyik (konkrétan az utolsó) esetünkben Zeusz volt – és az első hérodotoszi csoporthoz tartozik többek között Amun (Ammon) is, kinek Zeusszal való azonossága közismert. A második periódus képviselője nálunk a hős napisten Visnu – Herkules; ugyancsak ő az az egyiptomi istenek második csoportjában is: Hérodotosz egyenesen Herkulesnek nevezi. Végül utolsó korszakunk képviselője a fallikus Dionüszosz – az egyiptomi istenek harmadik csoportjának élén Ozirisz áll, kinek Dionüszossal való azonosságát hiteles tudósítások tömkelege igazolja, melyek közül csak néhányat említek. Először Hérodotosz, Plutarkhosz és más szerzők Oziriszt egyenesen Dionüszosznak nevezik. Továbbá: Ozirisz *fallikus jellegét* többek között Plutarkhosz is tanúsítja, aki azt állítja, hogy Oziriszt mindig falosz kíséretében ábrázolták,<sup>33</sup> és hogy az egyiptomi hit szerint Ozirisz és Izisz már anyjuk méhében közöszültek.<sup>34</sup> Miként Dionüszosz és Siva esetében, úgy az Ozirisz-kultuszban is a fallizmus

<sup>29</sup> Creuzer, III. 86

<sup>30</sup> Ibid., 161.

<sup>31</sup> Creuzer, II. 410.

<sup>32</sup> Hist., II, 145.

<sup>33</sup> Bunsen: *Aegypten's Stellung in der Weltgeschichte*. I. 423.

<sup>34</sup> Creuzer, I. 259.



mellett kegyetlen emberáldozatokat is bemutatott, ez Egyiptomban is folytatódott Amaszisz uralkodásáig.<sup>35</sup> Végül Plutarkhosz tanúsága szerint Dionüszoszhoz hasonlóan Ozirisz is meghódított és civilizált minden népet.<sup>36</sup> Ily módon Dionüszosz és Ozirisz azonossága folytán bebizonyosodik, hogy a mitológia általános fejlődése kapcsán általunk kijelölt három periódus teljességgel megfelel az egyiptomi istenek három egymást követő csoportjának.

A tények alapján kétségtelen, hogy a fallikus isten mindenütt ifjú isten, az utolsó; a görögök már a történeti idő határán ismerték meg – Hérodotosz ismeri születésének idejét, (a mi időszámításunk alapján a Kr.e. XV. sz.). Ez a tény, hogy a fallikus isten jelent meg a legkésőbb, mindennél inkább igazolja, hogy az általunk említett, mitológiai folyamatot irányító törvény helyes, mert e törvény értelmében a fallikus istennek *kellett* utolsóként megjelennie.

A kifejtett mitológiai folyamat hozzávetőleges kifejeződését láthatjuk a következő csodálatos egyiptomi feliraton, melyet – görög fordításban – Euandrosz és Szmürnai Theon idéz (De musica, cap. 47): θεοῖς ἀθανάτοις, Πνεύματι καὶ Οὐρανῷ Ἥλιῳ καὶ Σελήνῃ καὶ Γῆ καὶ Νυκτὶ καὶ Ἡμέρᾳ καὶ Πατρὶ τῶν ὄντων καὶ ἐσομένων Ἑρωτι.<sup>37</sup>

Tényleges vázlatot csak a mitológiai folyamat szerföltött hiányos kifejtése nyújthat. Most a számtalan ókori tudósításnak csak azt az elenyészően kicsi hányadát említettük, mellyel alá tudtuk támasztani rendszerünket. De már az elmondottak is elegendők ahhoz, hogy a következő tételeket megerősítsük:

1. *A pogányság körében az általunk legrégebben ismert vallási tudatállapotnak abszolút szükségszerű feltétele az ezt megelőző ősi monoteizmus. Az eredendően hamis sokistenhit ugyanúgy ellentmond a történeti tudósításoknak, mint amennyire logikailag sem lehetséges.*

2. *Amikor olyan oknál fogva, melynek valós volta következményéből derül ki, de mely maga az empirikus tudat határain túl fekszik, az ősi, tiszta monoteizmus az ember számára lehetetlenné vált, és annak szükségessége merült fel, hogy a szellemileg egységes istenség külsőleg nyilvánuljon meg, akkor ez a szükségszerűség önmagán túl női istenség alakjában biztosította a tőle (az adott vallási tudattól) független materiális természeti elvet, kiváltva ezzel a sokistenhitet és az egész mitológiai folyamatot, mely a fent említett, egymást egyre jobban átható két elv fokozatos kölcsönös meghatározásából áll, s ennek következtében a konkrét formák egymásra következő sora tűnik fel, mely formákban a szellemi isten viszonylagosan anyagivá válik, materializálódik, a női anyagi elv pedig viszonylagosan átszellemül, míg végül a föld isteni-vé lett organikus életében a fallikus isten alakjával a mitológiai folyamatot beteljesítvén mindkét elv teljesen össze nem olvad.<sup>38</sup>*

<sup>35</sup> Creuzer, *Ibid.*, 246.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 259.

<sup>37</sup> A halhatatlan istennek: Szellemnek és Égnek, napnak és holdnak, és földnek, és az éjszakának és a nappalnak és a létező és leendő apjának, Erósznak (az érzéki szerelemnek).

<sup>38</sup> A mitológia effajta értelmezése egyformán elfogadottá teszi az összes mitikus alak lényegi egységét és ezek mitológiai fejlődésének fokozata vagy momentumai szerinti különbözőségét is. A mitológia kutatóinak egykori iskolája csak a különbséget észlelte; minden mitikus alak az iskola számára önállóan, önmagában létezett, ami valószínűleg abból eredt, hogy akkor majdnem kizárólag csak a görög mitológiát tanulmányozták, mely eltérő volt a formák elkülönültsége és



3. A mitológiai változás menete a következő három fő momentumban fejeződött ki: a) a már materiális elv által meghatározott szellemi istenség még őrzi a saját fölényét és egységét, tekintet nélkül azon formák sokaságára, melyekben megnyilvánul: égi istenek – uránikus szakasz; b) a szellemi istenség a külső megnyilvánulás törvényének veti alá magát, szenvedővé válik: napisten vagy félisten, ég és föld közötti heroikus közvetítő – szoláris periódus; c) a szellemi isten teljességgel összeolvad az anyagi természettel, egészen alászáll a földre, eközben kizárólag az organikus földi életben nyilvánul meg – fallikus periódus.

E mitológiai változás által távolról sem merül ki a pogányság vallási élete. Mert a legősibb időktől kezdve, különösen pedig a fent említett folyamat végét követően, kezdtek megjelenni a vallásfilozófiai vagy spekulatív jellegű önálló tanok. Egy részük kizárólag az áldozópapok kasztjához kötődött, mint pl. Indiában, a Kaldeusok földjén, Egyiptomban, – más részük az egész nép köréből származó beavatottakhoz kötődött, mint a görög misztériumok tanai – a némelyiket nyíltan hirdették, mint Zoroaszter vallását, s végül e tanok egyike, nevezetesen a buddhizmus, az emberiség egyik felében szinte teljesen elterjedt. E tanok a mitológián belüli viszonyát, egyetemes történelmen belüli tartalmát és jelentőségét az egyetemes történelemben különleges gonddal kell tanulmányozni.

1873

Farkas Zoltán fordítása

individualitása tekintetében. A mitológia legújabb kutatói a másik véglethez jutottak: miután az összehasonlító mitológiának köszönhetően felismerték az összes pogány elképzelés lényegi egységét, szem elől tévesztették a jellegzetes különbségeket, és mindegyiket valamelyik, általában szerföltt szegényes és kézzelfogható sémára, mint pl. a jelenségek, a viharjelenségek, napjárás stb. kezdték visszavezetni. Az ismertetett álláspont, mely kiküszöböli mindkét irányzat egyoldalúságát, azok magasabb rendű szintézise. Ezen a ponton ez eltér mind Schelling, mind Homjakov álláspontjától, kik mindketten a fejlődésfokbeli különbözőség mellett a mitológiában még lényegi, gyökeres kettősséget is látnak, midőn elfogadják, hogy (a fejlődés számára nélkülözhetetlen materiális női elven kívül) nem egy, hanem két egymással ellentétes *aktív elv* létezik. Schellingnél ezek a reális isten (első potencia – B) és az ideális isten (második potencia – A2); Homjakovnál pedig ez a két gyökeres, egymástól különböző lényegi vallási elv – a szabad alkotó szellem és a természeti szükségyszerűség törvénye. A pogányságon belül ilyen feltétlen elkülönítéssel sehol sem találkozunk.