

1.

SZÁM

SZENT ISTVÁN KÖNYVEK

1.

SZÁM



ZUBRICZKY ALADÁR

JÉZUS ÉLETE ÉS A VALLÁSTÖRTÉNET



BUDAPEST
SZENT ISTVÁN
TÁRSULAT
KIADÁSA



JÉZUS ÉLETE

ÉS

A VALLÁSTÖRTÉNET

IRTA

ZUBRICZKY ALADÁR DR.

EGYET. NY. R. TANÁR



BUDAPEST

A SZENT-ISTVÁN-TÁRSULAT KIADÁSA

1923.

Nihil obstat.

Dr. Ladislaus Babura,
censor dioecesanus.

Nr. 3011.

Imprimatur.

Strigonii, die 28. Septembris 1922.

Julius Machovich,
vicarius gen.



EZ A DOLGOZAT csak Jézus életének fontosabb párhuzamairól szól. Az egész újszövetséget, vagy épen az egész kereszténységet és katholicizmust minden (dogmatikus, erkölcsi, szertartási, stiláris stb.) irányban hasonlóan feldolgozni csak kötetekben lehetne. Még a szűkített anyagot is a rendelkezésemre álló íveken csak áldozatok árán tudtam elhelyezni. A sorrend személyi mozzanatoktól is függvén, bajos volna a tisztán tárgyi csoportosítás. De az is nehéz volna, hogy az evangélium nyomán haladjak, mert négy van s a kívülők eső anyagokat sem mellőzhettem. Jobbnak láttam a nem ker. vallások szerint való csoportosítást. Így ugyan egyes tárgyi mozzanatok, pld. a szüzi születés, feltámadás, mennybemenetel stb. ismételten előfordulnak, de viszont sok ismétlést kikerülhettem és sok dolgot jobban kidomboríthattam. Csak itt-ott tértem el ettől, ahol egy vallásnál az anyag csekély volta, vagy feltűnő rokonsága ajánlotta; pld. az egyiptomi anyagokat más fejezetekbe osztottam. Az irodalmat nem mellőzhettem. Ha ez a jegyzetek helyett a szöveget terheli, a kiadó-vállalat kívánta a jegyzetek mellőzését. Az irodalom igen rövid jelzése takarékosági szempontot szolgál.

1. *Krsna.*

1. *Bhagavadgita.* A Mahabharata két főhelyen szól Krsnáról. Ez az indiai mammuth-eposz (220.000 sor) több századon át keletkezett: általános nézet szerint Kr. e. 400—Kr. u. 400 (Hopkins Kr. e. 300—Kr. u. 100.). Dahlmann és Monier Williams még messzebbre viszik kezdeteit; amaz nem hiszi átdolgozásait, ez a Kr. e. II. századba helyezi gyökeres brahman átöntését, sőt a Kr. utáni időkbe egyes részleteit. A 6. énekbe ékelt Bhagavadgita (a Fenséges, t. i. Kr. Éneke, 18 rész, kb. 700 sor) a Kr. u. II. (Garbe), vagy I. (Mon. Will.) századból való. A 18. éneket követő Harivamsa (Hari, t. i. Krsna nemzetség-története, 16.000 sor) második része is hőünket énekli; Bhandarkar a III. ker. századra, Hopkins kb. 200-ra, Mon. Will. a kereszténység első századára helyezi.

A Bhagavadgita a hinduk büszkesége, mintegy evangéliuma; újszövetségünkénél szebbnek tartják és sokan kívülről tudják. Humboldt Lucretius, Empedokles s Parmenides művei fölé helyezte s csodálta mint legszebb, talán egyetlen bölcseleti költeményét a világ-irodalomnak. Winternitz hódol a tartalom költői volta, a nyelv ereje s a képek pompája előtt, de látja gyöngeségeit, ellenmondásait, ismétléseit és szertelenségeit is. Az utolsó száz évben lefordították latinra, angolra, franciára, németre (legújabbán Garbe 1905, Deussen 1906, Schröder 1912), új-görögre s lengyelre.

Arjuna és Krsna társalognak benne. Ez az utóbbi Visnu megtestesülése és Arjuna unokafivére s kocsi-vezetője. Két család küzd egy királyságért. Arjuna állást foglal rokonai ellen, de a helyzet visszás volta miatt vissza akar vonulni. Krsna ennek ellenmond, mert jobbnak tartja, ha a maga kasztja kötelességeit teljesíti, mint ha más kasztéra vágyódik. Kívánja azonban, hogy éljen egyszersmind a Yoga eszményének, a lelki koncentrációnak, továbbá az önmegtagadásnak, s adja át magát áhitattal a legfőbb lénynek. Az utóbbi mögött a bhakti áll, melyet nehéz egy szóval kifejezni. Az indiai nyelvben néha csak tartós elmélkedést jelent, máskor odaadást valaminek, sőt az odaadás tárgyát is. Kb. hit, bizalom, áhitat, szeretet az értelme. Mindent Istenben s mindenben Istent akar látni. A költemény az Istenben való elmerülésről úgy ír, hogy az indiai pantheizmus a theisztikus fordulatok dacára is élesen kidomborodik és a Sankhya-bölcselet dualizmusa s realizmusa sajátosan keveredik a Vedanta misztikus monizmusával. Ad. Holtzmann s Garbe a különnemű részeket két szerzőnek tulajdonítják, de amaz a theista, ez a pantheista részeket tartja fiatalabbaknak. Garbénak Krsna történeti személy, aki Buddha előtt monotheista vallást alapított, de később mint Visnu megtestesülését istenítették. Tanát a költemény a Kr. e. II. században a Sankhya elemeivel szőtte át; a mai alak a Kr. u. II. századból való, mikor a kb. 170 versnyi, könnyen eltávolítható pantheista toldások léptek fel. Dahlmann a költeményt a Sankhyának egy feltételezett régibb monotheista formájával magyarázza; Deussen a régi Upanisádok s a későbbi rendszerek közé eső átmeneti bölcselettel (Kr. e. 500—200). Bhandarkarnak nem kell két szerző, mert a hindunak Isten bennmaradó s mindent túlhaladó volta nem szöges ellentét.

A Bhagavadgita sokban emlékeztet a keresztény-

ségre. Lorinser az ő fordításában (1869) száznál több helyen utalt az újszövetségre. Weber, Hopkins, Mon. Will., Winternitz, Garbe, Deussen (csak Jo 8, 57 k; 14, 20; Gal. 3, 28) ezt az anyagot megrostálták, mert jórészüik más vallásokban is megvan, pl. a gondolat, szó és cselekedet, vagy az imádság, böjt és alamizsna hármasságai; Isten mint fény, út, kezdet, közép, vég; a visszavonulás félreeső helyre a koncentráció kedvéért; cselekvéseinknek Istenre való irányítása stb. Máskor a rokonság csak külső s nyelvi, míg a szellem ellenkező, pld. Krsna elváltozása Jézus színeváltozásával szemben indiai módon szertelen: számtalan szája, szeme, arca s mennyei fegyverei vannak. Legnagyobb hasonlóság a bhaktiban, de a pantheista elmerülés itt is az indiai szellem pecsétje. Krsna azt mondja, hogy neki kedves, vele egyesül, s el nem vész, aki őt szereti, magát neki adja, érte cselekszik; aki szabad a földi ragaszkodástól, nem gyűlöl egy lényt sem, irgalmas, önzetlen, jó- és balsorsban egyforma, elnéző, megelégedett; akitől nem reszketnek s aki másától nem reszket; aki ment örömtől, haragtól, félelemtől s felindulástól. A gondos elemzés itt is észreveszi, hogy a bhakti a monizmus szellemében az embereken túl az állatokra is kiterjed s hogy szelleme más pontokon a stoikus egykedvűséghez közeledik, a szenvedélytelenség eszményét tartja szem előtt, míg a kereszténység az érzelmeket elvileg el nem tiporja, sőt az érzéketlenségben rosszat lát. Fontos különbség, hogy a Bhagavadgita hallgat Krsna szenvedéséről s megváltó voltáról, tehát szerető jellege dacára a megváltói vallások alatt marad. Végül Mon. Will. szerint a kasztrendszer fenntartotta, sőt fennmaradásához nagyban hozzájárult, akadályozván ezzel az eszmék forgalmát s a nemzeti egységet. Hatása nem is volt oly állandó, mint a kereszténységé. A második évezredben, mikor csak Dél-Indiában volt már kevés

követője, Ramanuja (XII. század Wilson, XI. század Bhandarkar) keltette életre, aki már a kasztok egyenlőségéről is beszélt, ámbar gyakorlati sikerei e téren csak Ramanandának voltak (XVI. század). Ramanuja hiveinél s egyéb bhakti-szektáknál is fontos egy szent étkezés (Mahaprasada, nagy ajándék, kegyelem). Bizonyos este beszéd, imádság és elmélkedés után a magukat méltatlanoknak érzők eltávoznak s a többinek a pap szentelt kenyeret s két más falatot ad s kezükre néhány csepp vizet. Szerintök ez örök életet ad s a résztvevők közt a vérnél erősebb kapcsolatot létesít. Betegeknek is elviszik s utazásaikon is maguknál hordják. Egyes szektáknál szeretetlakoma is követi. Mert szent étkezések, még ha az istenség élvezetének gondolatával s túlvilági reményekkel kapcsolódnak is, különféle népeknél, a primitiveknél, sőt Indiában is (szóma) előfordulnak, függésre gondolnunk nem kellene. Grierson és Garbe mégis azt vélik, hogy mert a Ramanuja-reform Mailapurban, a Tamás-keresztények szomszédságában kezdődött, a bhakti-vallás ezt a szertartást a Tamás-keresztényektől vette.

Wilson, Weber, Lorinser, Nève az egész bhaktit és a Bhagavadgitát keresztény befolyásra vezették vissza s a Mahabharatának azt a helyét, hogy az ú. n. fehér szigeten a Bhagavat szerint élő embereket találtak, az alexandriai keresztényekről értették. De a bhakti indiai talajon jól megérthető. Barth szerint a vallásos tudat a gyakorlati monotheizmus felé közeledve, ilyen fel fogásokra vezethet. A megtestesülés tana régi indiai mithoszokban is megvan. Mon. Will. főképp azt nem érti, hogy keresztény befolyás mellett miért nem tűnt el a pantheizmus s egyéb, a kereszténységgel ellentétes fel fogás (hozzátesszem: miért ne vették volna át a szenvedést és a megváltást). Különben, ha Seneca, Epiktetos és Marcus Aurelius párhuzamai a keresztény-

séggel nem teszik szükségessé a bármelyik oldalon való függést, ez még kevésbé valószínű a bhaktinál, ahol az érintkezés ki nem mutatható. Winternitz, Garbe, Monier, de la Vallée Poussin is a bhaktit és a Bhagavadgitát eredeti indiai terméknek tekintik, amelynek párhuzamai a kereszténységgel érdekesek ugyan, de önállóak, nem függők. Különben biztos, hogy a bhaktit már Panini indiai grammatikus (Kr. e. IV. sz.) is említi. Egy besnagari felirat (Kr. e. II. sz.) szerint Heliodora oszlopot állított Vasudeva (Kr. neve), az istenek istene tiszteletére s magát Bhagavatának mondja. A bhaktinak tehát már Kr. előtt India északnyugátán görögöket is hódító vallásnak kellett lennie. Hogy Vasudeva—Krsna tisztelete Csandragupta király (Kr. e. IV. sz. vége) idejében a Surasenas-törzsnél, Mathura közelében divott, mutatja Megasthenes, aki ennél a fejedelemnél görög követ volt, s akinek szavai a surasenoí Herakles-tiszteletéről (az említett városokkal s folyókkal együtt) csak Krsnáról érthetők.

2. *A Krsna-legenda.* Krsna nevét, amely feketét jelent, a Mahabharatában férfiak s nők viselik. A Harivamsában Kamsa királynak Mathurában megjósolják, hogy nagynénjének, Devakinak egy fia megöli. Ő a gyermekeket születésük után megöleti, de apjuk, Vasudeva a hetediket s nyolcadikat, Ramát s Krsnát, megmenti. Pásztoroknál nevelkednek. Krsna boldog, éjjelenként tréfál, játszik, táncol a pásztorleányokkal s ezek később megéneklik hőstetteit. Kamsa meg akarja öletni a fivéreket, de Krsna legyűri birkózóit s őt magát is megöli. Az alvilágba is leszáll s felhossa ijjázmesterének tengerbe esett fiát. Nőül veszi Rukminit, de még hét királynője s 16.000 asszonya van, akikből ezerszámmra születnek gyermekei. A 3. részben a jövőendő világkorokról olvasunk jóslatokat: az istentelen Kali-kor után jön a jámbor Krta-kor.

A Puránák is a világorokról szólnak. Az öregebbek mai alakja a Kr. u. VI. századból való, de forrásaik régiebbek. A régibb Visnu-Purana 5. könyve adja Krsna életét. Visnu kitépi egy fehér s egy fekete hajszálat, amelyek egy-egy nőbe (Devaki, Rohini) szállnak alá s ezekből születnek Baladeva és Krsna. Indiai csodás fogantatásokat még fogunk látni. Ez távol áll a szüzi fogantatástól. Devakinak már 7 fia volt; Krsna fogantatásánál a Bhagavat a maga lényé egy részét előbb az atyával közli s csak az ő révén az anyával; a Bhagavat különben már kétszer volt az ő gyermekük. — A fiatalabb Bhagavata-Purana (Vopadeva műve; Burnouf, Colebrooke, Wilson XIII., Barth. XII. sz.) az előbbit sokszor kiírja, de a legendát is fejleszti. Krsna fekete bőrrel, mellén a Sri-vatsajellel születik. Szülei mindjárt imádják és ő igéri, hogy boldogságában részesülnek, ha mint gyermeküket és istenüket szeretni fogják. Az apa Kamsa miatt elcseréli Nanda pásztor gyermekével. A pásztor és várandós felesége éppen Mathurába utaznak adófizetés céljából. Kamsa emberei a városokban és falvakban lemészárolják a 10 napon aluli gyermekeket. Krsna később, mathurai bevonulása előtt, egy beteg nőtől kenetes edényt kap, s őt meggyógyítja. Feltámaszt valakit. Aszkétákat egy edény fenekén talált levéllel táplál. Egy vérfolyásos nő keresi segítségét. Lábát fogdossák a halál ellen. Egy jámbor látni kívánja, mielőtt meghalna.

Csak XIII. századi szövegek adják születésének ünnepét Bhadra (aug.—szept.) hónapban. A drámai előadásnál az újszülött tehénistállóban, anyja keblén pihen; körülötte apja, pásztorok, nők, barmok, szamarak, a levegőben istenek és félistenek. A hivek a növényvilágból valamit felajánlanak, segítségül híván az isten-anyát (devamatar).

Régebben Émile Burnouf és Jacolliot a Krsna-

legendának az evangéliumra befolyást tulajdonítottak. Amaz essenus közvetítésre gondolt (különben buddh. propagandát is üzött s különbözik a híres Eug. Bur-nouftól). Emez feltételezte, hogy Jézus 12—30. évei közt Egyiptomban s Indiában volt: különben nem létező szövegekre hivatkozott s az indiai nyelvekben járatlan volt. Megcáfolták őket M. Müller, Brucker, de Harlez, Nève. De Robertson (1900), Baumann (1905), Plange (1907) ma is nyomukban járnak. Még Pfleiderer is hivatkozik a Kamsa—Krsna párhuzamra. Különben újra meg újra felütötte fejét a komoly körökben elutasított felfogás, hogy Jézus a bibliában kitöltetlen éveket idegenben töltötte. Notovich Miklós orvos (1894) kiadta Issa (Jézus) pali nyelvű életét, amelyet Ladak fővárosának, Lehnek közelében a Himis-klastrom-ban talált volna s amely más klastromokban is meg-volna. Ez az állítólag Jézus halála után nemsokára készült mű Jézusnak indiai tartózkodásáról beszél. A kiadót mint csalót álcázták le Schawe, M. Müller, Favre. Subhadra Bhikshu buddh. kátéja szerint Jézus Alexandriában és Bactriában ismerte meg az indiai tanokat. Weiser «Jesus» című költői műve hősét Arábiába, Perzsiába és Indiába vezeti.

Mások szerint a kereszténység befolyásolta a Krsna-legendát. Hopkins (1901) szólt a keresztény-ség befolyásáról a Mahabharatára s Krsnára. Kennedy szerint az indiai legenda a bethlehemi pásztorok és a gyermekgyilkolás visszhangja s a pásztornőkkel való játszás eldurvulása a mennyei vőlegény és arája közti ker. viszonynak. Kennedy és Keith közt vita volt (1907—8) a Krsna-gyermek tisztelete fölött. Amaz több Krsnát különböztet meg s a gyermeket a keresztény befolyás alatt álló gujároknak tulajdonítja. De Hopkins szerint a gyermeket már a hindu epika ismeri, tehát legalább oly öreg, mint a kereszténység,

ámbar az epika nem istent, de istenembert látott benne ; a kereszténység tehát legfőlebb erősítően hathatott, de nem kezdeményezően. Garbe, Tiele-Söderblom, Roussel is a legenda első kialakulását tisztára indiai dolognak tekintik, de a további fejlődést a Puránákban és Krsna születésnapjánál már keresztény hatásra vezetik vissza. Weber alexandriai befolyásra gondol, Garbe nestorianusra. Barth a függést az egész vonalon elutasítja. Mindez egy istenembernél Indiában érthető s párhuzamai vannak más indiai legendákban. A gyermekkor, a pásztorjelenetek, az istálló megfelelnek a Védák ősi felfogásainak. A születésnapnál legmeglepőbb a Krsnát szoptató Devaki, de ez természetes egy gyermeknél s itt is vannak indiai gyökerek. Devakinak párja Maya Devi, Buddha anyja. Különben sem ez, sem az a vallásban nem játssza Mária jelentős szerepét. Kamsa alakja pedig régibb a kereszténységnél. De la Vallée Poussin és Geldner sem hívei a keresztény befolyásnak.

Bhandarkar szerint a pásztorelem egy nomád nép hozománya, amely a régibb Krsna-vallás árja magasztát leszállította. Nomád-szellemre vall, hogy Krsna visszatartja nevelőatyját Indra tiszteletétől s egy hegy tiszteletére hangolja. «Tehénpásztorok vagyunk, erdőkben vándorlunk, teheneinkből táplálkozunk, ezek gazdagságunk ; tehének, hegyek s erdők isteneink.» A Krisztus utáni II. század végén vagy valamivel előbb politikailag jelentékeny Abhirasok az I. században vándorolhattak Indiába. Ők hozhatták a gyermekistent szerény születésével s üldözésével. Így elkerüljük a nehézséget, hogy Krsna pásztorélete a kereszténység szellemével annyira ellenkezik. Különben a gyermekgyilkosság Krsnánál s Jézusnál különbözik. Hamarabb gondolhatunk a hősök gyermekkori üldözésére : pld. Mózes kitételével sokszor túlságosan szoros kapcsolatba hozott kitétele I. Sargonnak ; Kyros kitétele ; Gilgames nevelése ide-

genben (Aelianus); Tyro gyermekeinek s Parisnak története. Indiában is Pritha félelemből kiteszi a naptól fogant fiát, akit egy kocsis nevel s Indra ad neki óriási erőt. Augustus születése előtt Rómában egy csodajelet úgy értelmeztek, hogy a természet római fejedelmet szül; a tanács eltiltotta az illető évben születtek fölnevelését, de a férjek a dolgot megakadályozták (Suetonius). — A pásztorok tekintetében más párhuzamokat is fogunk látni.

Van der Bergh van Eysinga s Tiele a két elbeszélés rokonságát a napisten ősrja mithoszától való függéssel akarták magyarázni, de nem nagy visszhangot keltettek.

A pásztorlányokkal való szeretkezés különösen mély ponton mutatja az ellentétet a két vallás közt. Lehmann, Barth, Roussel szerint Krsna-tisztelete rosszhatású volt a hindu erkölcsre. A keleti vallásokra jellemző erotikumnak ez az erős megnyilatkozása mutatja, hogy emelkedettsége dacára egy lábbal a természetvallások fertőjében áll. A hinduk allegorikus magyarázata ezen nem változtat. Más vallások misztikusainak nyelvén is a legtisztább és legszellemibb szeretet sokszor érzéki hangon szól, amelyeknél csodálkozva mondjuk: Omnia casta castis. De a Bhagavatapurana és még inkább a Gitagovinda-dráma (XII. v. XIII. sz.) határokat nem ismer s hozzá semmi sem árulja el, hogy misztériumról van szó.

A Krsna-vallásban a theizmus és a pantheizmus, a szellem-erkölcsi szárnyalás és a vastag érzékiség, a quietizmus és a tettvágy közt jelentkező óriási feszültségek a megoldatlan problémák benyomását teszik s az egésznek sajátságosan hybrid a képe. Mintha két nép szelleme küzködnék benne Jákob és Ézsau gyanánt, de az élet mutatja, hogy Ézsau erősebb Jákobnál (Gen. 25, 22 k.).

2. Buddha.

3. *Különféle felfogások a kereszténységhez való viszonyról.* R. Seydel lipcsei tanár († 1892, a 60-as években szabadkőművesíró, aki Kettelerrel is vitatkozott) az ú. n. éjszaki buddh. kánonból félszáznál több párhuzamot mutatott fel az evangéliumokkal s a legtöbb ponton függésbe hozta a buddhizmustól a kereszténységet (Ev. v. Jesu u. s. Verhältn. z. B.-Sage u. B.-Lehre, 1882; B. Legende u. d. Leb. J. 1884. 2. kiad. jegyz. M. Seydel, 1897). Három csoportot különböztet meg: a) a hasonlóság mindkét oldalon függetlenül állhatott elő; b) a függés kölcsönös lehet; c) belső ok csak az egyik vallásban található, míg a másikban a kölcsönzés kikerülhetetlen. A harmadik csoport szerinte írott forrás közvetítését kívánja; ez pedig valószínűen egy Alexandriában írt korai, buddh. jellegű apokalyptikus evangélium volt, amelynek szerzője előtt Buddha-életrajz állott. Máté és Lukács ezt főképp addig írták ki, ahol a Jézusra vonatkozó történeti adatok gazdagabbak voltak s ahol az ös-Márk lett főforrásuk, ámbár itt-ott még ezentúl is átszállamlík a buddh. forrás. Seydel, kivált az ő írott forrása, ellentmondásra talált. Még Pffeiderer is csak legendavándorlásra akar gondolni. Seydel a buddh. források megválasztásában s a különbségek megfigyelésében igen kritikátlan volt.

A. J. Edmunds (Buddh. a. Christ. Gospels... Gospel Parallels from Pali Texts, I. 1908—9. II. 1910) műve a 4. kiadásban vékony füzetkéből két kötetre dagadt és 102 párhuzamot ad: 3 a gyermekségre, 6 a nyilvános élet kezdeteire, 42 a nyilv. életre s az erkölcstanra, 23 az alapító személyére, 28 a halálra, az egyház jövőjére s a végső dolgokra vonatkozik. 13 kivételével a déli kánonból valók, amelyet általában régibbnek és hivebbnek tartanak. A déli és éjszaki kánon

neve és értéke tekintetében eltérők a nézetek, de ezekre nem terjeszkedhetem ki. Edmunds tényeket akar csak felsorolni, nem elméletet csinálni s így a kölcsönzés kérdése nála mellékes. A két vallás közt hasonlóságai révén szövetséget akar létesíteni. Inkább a chicagói vallásparlament, mint a vallástörténeti kutatás szelleme vezérli, mégis elárulja, hogy Lukácsnál (gyermekségtört., tékozló fiú) és Jánosnál (7, 38; 12, 34) kölcsönzésre gondol. Párhuzamainak javarésze a függés tekintetében sem nem szoroz, sem nem oszt. Egyik-másik mulatságos is. Jézus és Buddha szabad ég alatt tanítanak; J. áldozati halálának megfelel, hogy B. megengedte követőinek az öngyilkosságot.

Van der Bergh van Eysinga utrechti m. tanár (Ind. Invloeden op oude chr. Verhalen, 1901; Ind. Einfl. auf ev. Erzähl. 1904, 1909) elveti Seydel párhuzamainak jórészt s az ő irott forrását. 17 párhuzamot beszél meg, de némelyiket erősen bírálja, másoknál a befolyást csak valószínűnek vagy lehetségesnek tartja, csak kevésnél biztosnak. Az apokryph evangéliumokhoz is vannak párhuzamai.

Garbe régebben (D. Rundsch. 1910. jul. 73 kk; bőv. Monist 1912, 129 kk) csak az apokryph, de nem a kánoni evangéliumokra engedett buddh. befolyást. Ujabban (Indien u. d. Christent. 1914. 20 kk.) azt véli, hogy a hatás különböző volt ugyan, de egyes elbeszélések a kánoni evangéliumokba is behatoltak, miután nem buddh. körökön áthaladva eredeti jellegükből erősen kivetkőztek. A kánoniakra inkább a Hinayana, az apokryphokra a Mahayana hatott (kis és nagy szekér, a buddhizmus válfajai, ősi és újabb kialakulása). Négy esetben biztos a buddhizmustól való függés: Lc 2, 25 kk (az öreg Asita és az Angyalok éneke is Lc 2, 14), Jézus és B. kísértése, Péter járása a vizen, a csodás kenyérszaporítás (Jac. 3, 6: rota nativitatis

nostrae is nem Babylonnal s az orphizmussal, de a buddhizmussal magyarázandó). Egyébként sokszor ügyesen bírálja mások párhuzamait, sőt itt-ott ker. hatást is enged a buddhizmusra. R. Schmidt, aki újra (1919) kiadta Hardy régi művét (Buddh. nach ält. Pali-W.), érintetlenül hagyja ugyan Hardynak a befolyás ellen irányuló fejtegetéseit, de 187 kk. a jegyzetekben a Garbe-féle 4 esetben biztosnak mondja a kölcsönzést, sőt azt véli, hogy másutt is hathatott a buddhizmus, ahol ez ma már nem oly világos. Nálunk Schmidt József (Buddha 1920. 205 kk) szintén Garbe példáit hozza fel s ezeknél a hatást lehetségesnek mondja.

M. Müller (India what can it teach us? 1883. 279) elismervén a meglepő egyezéseket s a buddhizmusnak legalább 400 évvel idősebb voltát, nem tudja meglátni a történeti csatornákat, amelyeken át a buddhizmus a kereszténységre hathatott, ámbár egész életén át kutatta ezeket. Sok feltűnő hasonlóság gyökerei mindkét oldalon megvannak és ezek ismerete csökkenti a meglepetést. Később (Trans. of the R. Soc. of Lit. 1896. XVIII. II.; Last Essays I.) mégis a kérdés homályos és óvatosságot kivánó volta dacára kész volt itt-ott (kenyérszaporítás, vizenjárás) buddh. befolyásra gondolni.

Pfleiderer (Urchristent. I.² 411 k, 421 k, 447 k) Jézus gyermekségét írott forrás nélkül kapcsolja a B.-legendával; a kísértésnél és a tékozló fiúnál nem dönti el, véletlen-e a találkozás, vagy népmondák találkozása-e a magyarázat. Bizonyos kölcsönzéseket vesznek fel: Pischel (Leb. u. Lehre d. B. 1906; Asita, de nem a kísértés), A. de Gubernatis (Riv. d. St. Or. II. 1909. 167 kk), Lehmann (Buddh. 1911. 78 k; vizenjárás), Beckh (Buddh. I.² 1919. 19; Asita, Lukács), A. Jeremias (Allg. Rel. Gesch. 1918. 159 k: János, Nathanael a fügefá alatt, a szamaritán nő, a vakon született), Winternitz (Gesch. d. ind. Lit. II. 1. 1913.

281: esetleg Asita, a 12 éves Jézus, Mária boldogsága, Jézus táplálása angyalok által).

4. Ezekkel az egyre szerényebb hangokkal szemben is az evangéliumok függését tagadják: Hardy (l. fönnebb), Hopkins (Ind. old a. new, 1902), Aiken (Dhamma of Gotama the B. a. the Gosp. of the Chr. 1900; Buddh. a. Christ. 1900), Lippl (Th. pr. Mon. Schr. 1907. 651 kk, 715 kk), Beth (Th. St. u. Kr. 1916. 169 kk), Clemen (R.-Gesch. Erkl. des N. T. 1909), Orelli (Allg. Rel.-Gesch. II.² 101), de la Vallée Poussin (Rev. B. 1906. 353 kk; Rev. d. Sc. Philos. et Th. 1912. 490 kk; Dict. Apol. II. 687 kk), Götz (Katholik 1912. 2 kk füz.). Windisch szerint a hasonlóságok lényegtelenek, a különbségek lényegesek; a kísértés és a szüzi fogantatás tekintetében a függés tarthatatlan (Mara u. B. 1895; B. Geburt u. d. Lehre v. d. Seelenwanderung, 1908). Oldenberg a hasonlóságot a mindkét oldalon függetlenül ható okokkal magyarázza s a felület hasonlóságai mögött mély különbségeket lát (Aus Indien u. Iran 1899. 100); B. és tana nyomai a Nyugaton oly észrevétlenek, hogy hihetetlen annyi buddh. vonás átvétele már a synoptikusok közös anyagánál, tehát a legrégebbi ker. hagyománynál (Th. Lit. Bl. 1905. N. 3); Pischel berlini akad. székfoglalója szerint Babylon hevesen kopogtat az ó-, B. és Zoroaster egyelőre gyengén az újszövetség kapuján, de Oldenberg B. kopogtatását csak a későbbi ker. irodalomban hallja, az újszövetségben még nem (Ind. u. Rel.-Wiss. 1909. 19).

Faber (B. u. nt. Erzähl. 1913) utal a buddh. hagyomány egyes elemeinek különböző korára s chronológiájuk kétes voltára s ezért nem lát biztos alapot a függések megállapítására. A kölcsönzés nem volt lehetetlen, de az egyes párhuzamoknál a hatót s a felvevőt nem lehet megállapítani. Bergh párhuzamainál az elbeszélésben, a tanban, a szellemben s az érzületben

lényeges eltérések jelentkeznek. A hasonlóságokat mesterséges elszigeteléssel, továbbá a buddh. oldalon különféle értékű s korú források kapcsolásával, a keresztényen az apokryphokkal és erőszakos magyarázattal kell fokozni. Nem valószínű, hogy alapeszméiben annyira eltérő két vallás épen az alapító személyénél támaszkodott volna egymásra; a hellenista világ közelebbi és alkalmasabb anyagot nyújtott volna a Krisztuskép kifestésére. A 18 év lék Jézus életében volt volna a legcsábítóbb a kölcsönzésre, de épen ez kitöltetlen maradt.

Faber külön fejezetet szentel a történeti érintkezéseknek (különben másoknál is: Bergh 88 kk; Garbe 22 kk, 128 kk; Edmunds I.⁴ 111 kk, Monist 23, 527 kk; Schoff, Mon. 22, 138 kk; Friedländer, Sitten-gesch. Roms I.⁶ 52 kk; II.⁶ 67 kk; Dölger Ὑχθός, 1910. 26 kk). India és a Nyugat közt már Krisztus előtt voltak kereskedelmi és politikai kapcsolatok, de a Kr. utáni I. század közepén szellemi, vallási és erkölcsi téren India inkább kapott, mint adott. A buddhizmus Azoka király idejéig (Kr. e. III. sz.) jelentéktelen szekta volt, amelyet a N. Sándor hadjáratairól író nyugatiak és Megasthenes (IV. sz. vége) nem említenek. Azoka sziklairatai mondják ugyan, hogy buddh. hithirdetőket küldött Egyiptomba, Antiochiába, Epirusba, Macedoniába, de a Nyugaton ennek nincs nyoma. N. Antiochus (223—187) és Menander bactriai király (Kr. e. II. sz.) indiai érintkezései nem említik a buddhizmust. Az utóbbi érmein nincs buddh. vonás. Az ő korában a buddhizmus megerősödhetett Kasmirban, a Kabul-völgyben, Bactriában. A Milinda (Menander) kérdései c. buddh. mű (Kr. u. I. sz. vége) a görög királyt Nagasena buddh. tudós tanítványaként mutatja be. A Mon. Ancyranumban Augustus mondja, hogy Indiából gyakran jöttek hozzá királyi követek, aminők

előbb római vezérnél nem mutatkoztak. Az éjszaki buddhizmus dicsőített Kaniska (Kanerki) királyánál jön a fordulat. Alatta Dsalandharában buddh. zsinatot tartottak. De az ekkor kezdődő vallási befolyás a kereszténység kezdeteire s a kánoni evangéliumokra már nem hathatott. (Kaniska élt: Bhandarkar Kr. u. III. sz., Rhys Davids Kr. u. I. sz., Frank és Fleet az I. sz. közepe, Sylvain Lévi a ker. érárt megelőző s követő évek. Legtöbben, Beal és Barth is, 78-at Kr. u. tekintik fődatumának, mert ez egy valószínűleg vele kapcsolatos buddh. éra kezdete.) Megjegyzem, hogy ker. forrásokban Al. Kel. Strom. 1, 15, 71 jelenik meg először B., mint akinek parancsolatait az indiaiak egy része megtartja és jeles erényei miatt istenként tiszteli.

5. Garbe szerint a buddhizmus itt-ott ker. befolyás alá került, amit Götz is megenged. Bigandet püspök (Vie ou lég. de Gaud. 1878) Jézus kísértésére vezette vissza Buddháét.

A buddhizmusra korai ker. hatást vesz fel Dahlmann (Ind. Fahrten, 1908). A gandharai buddh. művészetből indul ki, amelyről egyet-mást el kell mondanom. Grünwedel (B. Kunst in Ind. 1893) az ó-indiai műemlékek két csoportját különbözteti meg. Az idősebb Azokával kezdődik s perzsa befolyás alatt áll; a fiatalabb a gandharai kolostoroké. Az utóbbi területe a buddhizmus második szent helye volt, de már a khinai Hiuen-Tsang (Kr. u. VII. sz. eleje) csak romjait látta. Gandhara India északnyugatán, Afganisztán táján, a Kabul és Indus találkozásánál, a mai Peschauer (Peschawer) vidékén volt. Grünwedel (Mythol. d. B. in Tibet u. Mongol. 1900), Simpson (Journ. of the R. Inst. of Br. Architects 1893—4), Foucher (L'Art gréco-buddh. de Gandh. 1915. 13), Burgess (Journ. of Ind. Art. 1898. 1900) szerint a régebbi művészet Buddhát csak jelképesen ábrázolja. Egy trón, egy ló, egy oltár

ernyővel, virágfüzérrel s egyéb jelképpel, de egyébként személy nélkül jelképezi; esetleg lábnyom, ahol csak a szöveg mutatja, hogy az előtte levő hívő az urat tiszteli; oszlopon a törvény kereke, amely ennek forgatását, vagyis B. prédikálását jelenti, oldalán két gazella utal a híres prédikációra a benaresi gazellaparkban; a bodhifa, amely alatt B. a megvilágosodást kapta, de B. nélkül; oszlopon három ág a buddh. tan háromságát jelenti. Néha ereկyetartó jelenik meg. Égig érő lajtörja fenn és lenn egy-egy lábnyommal jelzi a Bodhiszattva leszállását az égből. B. előlétezéséből még látunk jeleneteket, de már fogantatását csak fehér elefánt jelzi. Azoka oszlopai csúcsán oroszlán vagy elefánt áll helyette; feliratain az elefánt alatt olvassuk: a legjobb, a fehér elefánt az egész világ igazi jótevője. Ez a régi buddh. művészet Buddhagáya-ban (Bengalia), Bharhutban és Sanchiban (Közép-India) maradt ránk.

A gandharai művészet ábrázolja Buddhát, a Bodhiszattvákat, isteneket, félisteneket, démonokat, génuszokat, sőt bacchusi s erotikus jelenetekkel is találkozunk. B. fiatalember hosszú ruhában, amely az indiai szokástól eltérően mindkét vállát borítja s antik mintára könnyű, dús redőzetben omlik alá. Arca Apollóra emlékeztet, csak a későbbi s nem művészi jellegűeken hindu. Haja a fej búbján krobylosba gyűlik, holott a hagyomány kopasz főt kívánt volna. A fej fölött hatalmas nimbusz, amely a régi művészetben az isteneknél is hiányzik. Mindez görög befolyásra vall. Az Indus-vidéken találtak görög és görög-római oszlopfőket is akanthus-levelekkel és sarok-volutákkal, de a levelek közt emberek s ülő Buddhák láthatók. Grünwedel a görög emlékekkel való egybevetés alapján ezt a művészetet a négy első ker. századba helyezi, Senart az első kettőbe, Foucher az igazi virágzást a II. ker. század második felébe.

Grünwedel és V. Smith ker. befolyást is megengednek a gandharai művészetre, de ez az utóbbi inkább a bizánci korban. Dahlmann mélyebbre nyúl. Szerinte a két művészetet a régibb s az újabb buddhizmus, a Hinayana s Mahayana szelleme választja el. Ennek az utóbbinak kifejlődését ő Bealre (1882) és T. Richardra (1907) támaszkodva, ker. befolyás alá helyezi. A Mahayana szerinte körülbelül a Kr. u. I. században a Kabul-völgyben keletkezett. Benne s a gandharai művészetben is B. tana helyett már az ő személye lép előtérbe, s ő már nem önmagát megváltó bölcselkedő, de másokat megváltó isten, aki B. Maitreya (pali nyelven Metteyya) néven ismét eljön. Ez az eljövendő szinte homályba borítja az egykori történetit. A maitri (metta) pedig szeretetet jelent és pedig szellemi, szemben az érzéki szerelemmel, a kamával. A jó törvény Lotusa mahayana-irat a világot égő házhoz hasonlítja; akik belőle csak magukat mentik meg, azoknak elég a kis öz- vagy kecskefogat (Hinayana, kis szekér), akik másokat is, azoknak nagy ökrös szekerre van szükségük (Mahayana, nagy szekér). A Mahayanánál zsidó befolyásra semmi sem mutat; az iráni már valóbszerű, de a két megváltás-eszme közt nagy a különbség s a Mithras-Maitreya nevek közt kevés a hasonlóság. A gandharai művészetnél a görög befolyás és az Apolló-typus keveset magyaráz; a ker. befolyást és a Krisztus-typust kell segítségül hívunk. B. az evangéliumokra emlékeztető jelenetekben látható: tanít, mesterét túlszárnyalja, fürdik, a kútnál beszélget. A kereszténységet erre szir kereskedők terjesztették. Strab. 2, 5, 12 és 17 k szerint 120 kereskedő hajó állt útra készen Indiába s Alexandriából flották mentek oda s Aethiopia szélső határáig. Plin. H. n. 6, 26, 104 szerint is évente hajóhad ment Indiába ijjászok védelme alatt. Szárazon is élénk

kereskedelmi forgalom volt. Szent Tamás aktáiban az apostol mint építész megy Indiába (Kantaria, Gandhara), a kereszténységet hirdeti s vértanú lesz. Gundaforos indiai király (2. 26. feje) pénzek és a taktibahii felirat szerint a Kr. u. I. században Parthiában s az indo-iráni határokon uralkodott. Egy parthus család kiterjesztette hatalmát India részeire is, ami megfelel annak, hogy Orig. (Eus. H. E. I, 1 k) és Recogn. 9, 29 szerint szent Tamás a parthusoknál prédikált. Mindez sokakat (Sylvain Lévi, Hopkins, Philipp, Fleet, V. Smith, Grierson) kedvezően hangolt az akták iránt. Megjegyzem, hogy értéküket újabban védte Heck (Hat d. Ap. Thom. in Ind. d. Ev. gepred.? 1911) és Dahlmann (Thomas-Leg. 1912.)

O. Weckert Dahlmann nem győzte meg; szerinte a buddhizmus természetes továbbfejlődése, a biztos görög s a valószínű iráni befolyás eléggé magyarázzák a Mahayanát s művészetét (Tüb. Quschr. 1910, 417 kk 538 kk). Dölger becsüli a Tamás-aktákat, de szintén így nyilatkozik (Ύχθός 1910, 25 k). Garbe nem fogadja el a Tamás-akták értékét, mert már Gutschmid (1864) valószínűtlennek mondta a kereszténység ily gyors terjedését Indiában, mikor még Iránban sem terjedt el; ő az aktákban egy buddh. missió-történet átdolgozását látja. A kereszténység oda csak a III. században jutott s a Tamás-keresztények a IV—V. században bevándorolt perzsákkal jöttek. A gandharai művészet pedig idősebb. B. istenítése is megelőzi a kereszténységet. Maitreya a déli buddhizmusban sem ismeretlen; Rhys Davids a Hinayanában megtalálja s Oldenberg szerint a pali szövegek is szólnak a jövődő Buddháról. A Mahayana a buddhizmus természetes fejlődése is lehet s idegen befolyás esetén a perzsa Szaosyant közelebb fekvő. Grünwedel is elsősorban erre a világvégi perzsa megváltóra gondol. A Maitreya

mellett a régi lótosz-jelkép helyett szereplő kenőüveget (Gandhara) vagy nyakasedényt (Tibet) a felkent (Christus) szóval kapcsolni nem lehet, mert Maitreyának ilyen mellékeve nincs: bizonyosan csak azt jelenti, hogy B. királyfi volt, mert a királyt az avatásnál különféle anyagokkal kevert vízzel öntötték le. — Garbe csak a III. század után keletkezett művekben (A jó törvény Lotusa, Lalitavisztara, Mahavasztu) és ábrázolásokban (B. mint halász, vagy anyjával) engedi meg a ker. befolyást. Winternitz s nálunk Lénárd (Dhammó II. 1913. 195) hasonlóan.

Nekem Dahlmann ellen ker. oldalról van nehézségem. A ker. műtörténet s régészet szerint olyan Krisztus-typusok, aminőkre oly korán szüksége van, a kereszténységben igen későiek. Krisztust allegoriával vagy jelképpel ábrázolja (jó pásztor, Orpheus, hal, monogramm), az egyéni s művészi Krisztuskép késői. A karpokratianusokról mint rendkívülit említik (Iren. 1, 25, 6; Philos. 7, 32; Epiph. 27, 6), hogy Krisztusképeik voltak. Aztán a régi keresztények Jézust rútnak tartották, valószínűleg az Izaias-féle (52 f.) Jahveszolgája-dalok szószerinti magyarázata miatt (Just. Ap. 1, 52; Dial. 14, 49, 85, 88, 110, 121; al. Kel. Paed. 3, 1; Strom. 2, 5; 3, 7; 6. 17; Tert. Adv. Jud. 14; Adv. Marc. 3, 17; De carne Chr. 9; De pat. 3; De pall. 4; De idol. 18; Cypr. Test. 2, 13; Bas. hom. in ps. 44; Isid. Pel. ep. 130; Theodoret in Ps. 44; al. Cyr. Glaph. in Ex. 1, 4); csak a IV. században (Chrys. Exp. in ps. 44; Hier. ep. 65; in Mt. 9, 9) kezdik ezt a felfogást megtörni.

6. Milloué (Annal. d. M. Guim. B. V. XXIX. 1908, 149 kk) az egyenes függést bármely irányban tagadja, de legendavándorlással magyaráz. A buddh. legenda az indiai, sőt indo-európai nap-mithosz származéka, amely lassanként mindenfelé elterjedt. Indiával

Salamonnak, az egyiptomiaknak, Dariusznak, N. Sándornak, a bactriai görög uralomnak összeköttetései voltak. Athénben Aristoteles korában éltek brahmanok, valószínűen dsainok vagy buddhisták. Alexandriában a kereszténység előtt két századdal indiai gyarmat volt. A pataliputrai zsinat Azoka alatt Rakchitát küldte Alapadába (Alexandria), a Javanák (görögök) városába. Buddh. eszmék tehát a levegőben lehettek a Nyugaton is. — Ez ellen szól minden, amit a vándorlási elmélet túlzásai ellen a lélektani iskola felhozott. Az anyamithológiákat rendesen igen egyoldalúan állapítja meg egy-egy író a maga kutatási területe szerint: panegiptizmus, panarizmus, panindizmus, panbabilonizmus. Panindizmus ma kevésbé divik. Milloué történeti csatornáihoz a mondottak alapján sok szó fér.

7. *Az egyes főbb párhuzamok.* B. előlétezése más mint Jézusnál a Logosé. Amaz a lélek-vándorlás hitén alapul. B. már többször élt a földön: a régi hagyomány 6, a Buddhavamsa 24, az ú. n. Dsatakák, amelyeknek egyes jelenetei már a Krisztus előtti emlékeken is feltűnnek, még több előlétezéséről tudnak isten, ember, állat alakban. Bővebben Englert, Chr. u. B. in ihr. himml. Vorleb. 1898.

Hogy B. fogantatását és születését az apának s anyának előre jelzik s hogy az anyánál ez álomban történik, az apánál pedig előfordul ez a részlet: családodat veszedelem nem fenyegeti (v. ö. Mt. 1, 20; Lc 1, 30: ne félj): nem ok a függés felvételére, ha el is ismerjük, hogy a dolog Krisztus előtti, mert már a bharhuti ereklyekamrán angyal jelenti a fogantatást. A dolog mindkét oldalon indokolt, a szóbanforgó személy jelentősége miatt. A születésnek isteni vagy angyali jelzése az ószövetségben is megvan (Gen. 17, 15 kk; Jud. 13, 2 kk); az Istentől küldött álom is (Gen. 20, 3 k; 28, 12; III. Reg. 3, 5; Job 33, 15).

Mózes atyját Isten álomban nyugtatja meg a fia jövőjéről (Jos. Flav. Ant. 2, 9, 3). Az evangéliumi elbeszélés tehát nem tér el a zsidó felfogásoktól. Különben az evangéliumokban a férfinál van az álom, a fogantatást pedig egyik sem látja, hanem az egyik mint jövendőről, a másik mint megtörténtről hall róla.

B. fogantatása Jézuséval szemben, mely tisztán ös-ker. szellemű, teljesen indiai jellegű. Máté és Lukács a Szentlelket jelöli meg a fogantatás isteni okául. Ennek ös-ker. jellegéről mindenki meggyőződhetik, aki Jézus, az Ap. Csel., Pál szavait, vagy akár csak a Szentlelket különböző vonatkozásokban tízszer említő Lukács gyermeksevangeliumot végigtekinti. A buddhizmusban ez hiányzik. Az itt említett gandharva nem lehet párhuzam, mert indiai felfogás szerint minden fogantatáshoz szükséges az apán, anyán, a nő megfelelő állapotán s az egyesülésen kívül a gandharva, vagyis a lélekvándorlás hite révén valami élő, lelki lény, amely egyszer már élt a földön s újra megérett arra, hogy földi létet kezdjen. A közönséges gandharváknál az előző lét cselekedetei szabják meg, mikor s miben öltenek testet; de a nagy Buddhák s leendő királyok gandharvái szabadon választanak. Így Oldenberg, Hardy, Windisch, de la Vallée Poussin. — Hogy B. elefánt képében száll anyjába, amint már a Krisztus előtti domborművek mutatják, szintén egészen indiai, mert az ilyen álom jó jel volt, hogy az anya az elefánt jóságában részes fiút szül.

A kereszténységet megelőző buddhizmus nem említi B. anyjának szüzességét, csak a Kaniska utáni (I. ker. száz. vége) források (Nidanakatha, Lalitavisztara, Mahavasztu). Foucaux a Lalitavisztara tibeti fordítását a Kr. u. VI. századba, szanszkrit eredetijét Kaniska idejébe helyezte; de Rhys Davids szerint egészen bizonytalan, mennyivel idősebb az eredeti (Buddh. 17 kk) és Beckh is csak egy Kr. u. századot említ, ámbár egyes verses

részletek ősi hagyományt képviselhetnek (I. 27). Oldenberg a Mahavasztut a történetileg kevés értékű nepali hagyományhoz számítja, amely késői dogmatikus tételekkel terhelt (Buddha⁵ 1906. 89).

A Lalitavisztara a B.-anya 32 kellékénél szüzesség helyett csak gyermektelenséget és házas hűséget említ; Mayadevit férjes nőnek mutatja be, aki csak B. fogantatása előtt kéri férjét, hogy adja beleegyezését önmegtartóztatási fogadalmához: ne gondoljon most az egyesülésre, mert ő a palota felső emeletén kedves képek, lány zene és édes illat társaságában kíván pihenni. Teljes szüzességről tehát nincs szó, csak a régibb források önmegtartóztatási fogadalma a foganás után kerül a foganás elé. A pali kánonban (Sutta-Pitaka 2. Majjh.-nikaya III. 121, 1) B. foganása után az anya már nem érez szerelmet férfi iránt. A későbbi tibeti szövegekben is nyoma van, hogy a foganás természetes volt. Foucaux (Rgya-cher-rol-pa II. l. XXI) idézi, hogy B. mint mások gandharvája megvárja Suddhodana és Maya egyesülését, hogy testet öltön. A Lalitavisztarában is a szüzesség hangsúlyozásának hiánya utal a régi felfogásra. Nálunk nemcsak Mária, de Jézus is szűz s a kettő közt szoros a kapcsolat. A buddhizmusban B. házas és gyermeke van (Rahula). Kőrösi Csoma Sándor (As. Res. 1839. XX. 299) a mongoloknál megjellette Maya szüzességének hitét, de ez úgyis késői, s Rhys Davids szerint tévedésnek is bizonyult (Buddh. 191). A Mahavasztu I. 147. 199 már dogmatikus elméletet sző arról, hogy a Buddhát szülő nők abban a földi létükben teljes szüzességben élnek s férjükkal gondolatban sem egyesülnek, sőt a leendő Buddhák felesége is szűz, mert a Buddhák már két utolsó létükben kerülnek az érzékieket. Itt már igen távol vagyunk a történeti Buddhától, aki nő és apa, s B. élete dokéta módon látszattá válik.

A ker. írók Justinustól kezdve a szűzi fogantatás sok példáját említik, de Buddháénak első halvány nyomával csak a IV. századból való szír eredetű Acta Disp. Archelai et Manetis-ban találkozunk. Terebinthus, Manes előfutárja, akit Buddhának is hívtak, magát szűztől születettnek s egy angyal által hegyeken fölneveltnek mondja (52. f.).

A szüzesség a természetes rendben is érték. Ker. befolyás nélkül is érthető tehát szereplése, megmaradása vagy helyreállítása a különféle mithoszokban. Indiában is találkozunk bizonyos értelemben vett szüzanyákkal. De Roussel figyelmeztet, hogy a megtestesüléseknél, Visnu avatarainál, ahol a ker. párhuzam leginkább kívánná, hallgatnak erről (Dict. Apol. I. 673). Visnu először az apában, aztán az anyában testesül meg s így a fiúban. Indiai legendák szerint néha egy nő bűbáj és varázslat révén fogan az istenektől, pld. Pritha házassága előtt négy fiút Suryától, Dharmától, Vayutól, Indrától (Mahabharata). Hogy ezt anyagiásan kell felfognunk, mutatja Krsna és Baladeva fogantatása Visnunak egy fehér és fekete hajszálaból, amelyek Devakiba s Rohiniba alászálltak. Máskor egy fiú s egy leány az oltár áldozati tűzéből pattan elő, vagy egy askéta egy szenttől anya nélkül születik. Indiában a szűz néha csak azt jelenti, hogy valaki csodásan ismét szűz lesz. Vyasa, a Mahabharata állítólagos szerzője, szűz fia, mert anyja egy askétától foganta ugyan, de szüzességét csodásan visszanyerte. A halban született Satyavatit egy askéta, akitől fia született, ismét szűzzé tette s halszagát is elvette. Draupadi öt férj felesége, de szüzességét minden alkalommal visszanyeri. Ilyenekkel másutt is fogunk találkozni. Nem lehet tehát csodálni, hogy Indiában az erkölcsi fogalmak emelkedésekor olyasféle fogadalom is keletkezhetett, mint Mayadevié a Lalitavisztarában.

A kath. hit beszél Máriának a szülés előtt, a szülés-

ben és a szülés utáni szüzességéről. A buddhizmusban az utolsó tárgytalan, mert a Lalitav. szerint Maya B. születése után a 7. éjjel meghal; ez a régi Buddháknál is így volt, mert a teljesen kifejlődött B. szülése széttépi az anya szívét. A buddhizmusban Maya sohasem volt Mária, akinek szívét fia kereszthalála sem tépte szét. A későbbi buddh. művek keleti szertelenséggel szólnak B. életéről anyjában. A Lalitav. szerint Maya nem érezte sem a terhet, sem a vajudást. A Buddha-Karita szerint fájdalom és betegség nélkül szült, de méhe megnyílt. A fájdalomhiány rokon ugyan a ker. felfogással, de a méh megnyitása, a szív széttépése, a hetednapos halál ellenkezik vele. Viszont más buddh. vonások a kereszténységben vagy hiányoznak, vagy csak késői forrásokban elszórva tűnnek fel s általános hitté nem váltak. B. drágakőházikóban elmélkedő helyzetben jobboldalt pihen s nem mozdul el. Nincs magzatállapotban, tagjai s szervei fejlettek. Fényt áraszt. Jobbját néha fölemeli s anyját, aki látja, üdvözli. 10 hónap múlva 32 csodajel után születik. A Lumbiniparkban sétáló Maya megfog egy Plaksa-fügefát, amely B. előtt meghajol s ekkor oldalán lép ki a fia.

Ez ősi indiai felfogás. Indra sem akar a rossz úton kijönni, de keresztben az oldalon (Rigveda 4, 18, 2). A Buddha-Karita B. születése után megjegyzi: így született Aurva lábszárból, Prithu kézről, Mandhatri homlokból, Kaksivat hónaljából (v. ö. Dionysos lábszárból, Athene fejből). Ezek primitív felfogások maradványai. Lang szerint a déli tenger legendáiban Tangaroa Papa fejből, egy fiú és leány egy öslény hónaljából születik (Mythes, Cult. et Rel. 1896. 545 k.). B. ilyen születését a keresztényeknél Hier. Adv. Jov. 1, 42 említi először. Itt-ott, igen későn, Jézusról is mondták. Dam. sz. János (VIII. száz.), De fide orth. 4, 14 említi először botránkozva. Ratramnus (IX. száz.), Quod Chr.

ex virg. natus est 1 szerint Germániában elterjedt a tévedés, hogy Jézus ismeretlen úton jött a napvilágra.

Az Ev. Ps. Matth. 13 és a Protoev. Jac. 19 szerint a születési barlang Mária megjelenésekor fényes lesz. De ez csak a születésnél történik s összefügghet azzal, hogy Jézust az igazság napjának tartották. Egyes szent-atyák (Ambr. Exp. in Lc 2, 43; Petr. Chrys. s. 146; Ps. Aug. s. 121, 2) hasonló kifejezései ugyanerre a felfogásra mehetnek vissza.

A fa lehajlása és megfogása Jézusnál nem fordul elő, mert a kánoni és apokryph evangéliumokban a születés zárt helyen történik. Az Ev. Ps. Matth. 20. szól a pálma lehajlásáról Egyiptomban Mária előtt, hogy datolyát szedhessen. Ha Jézus szülése legendás volna, ez a vonás alig maradt volna el, mert Leto is pálmafát fogva szülte Apollót és Artemist. Csak a Korán (Sur. 19, 22 kk) írja talán elveszett apokryph nyomán, hogy Máriát a vajudas a pálmánál fogta el s egy hang mondta, hogy rázza maga felé a fát, hogy datolyái rá hulljanak.

Maya szülésekor a Lalitav. szerint a nap, hold, bolygók s csillagok megállnak. A Protoev. Jac. 18. szerint a bábát kereső József égen s földön mindennek hirtelen megállását észlelte. A keresztény írónak ezért nem kellett buddh. forráshoz nyúlnia, mert Porph. (Eus. Pr. Ev. 3, 14) hasonlót mond Leto szüléséről.

Jézus fogantatását és születését Hardy, Clemen, Windisch, Hopkins, Lehmann, de la Vallée Poussin, Bergh, Hase, Götz, Hecker stb. kiveszik a buddh. befolyás alól. Mások (részben ezek is) a hellenista párhuzamoknak adják az elsőbbséget.

8. B. királyi származása vitás; magát harcos nemzet-ségből valónak mondja (Neumann, Red. G. Buddhos, Läng, S. II. 5). Grünwedel, Dahlmann, Schmidt azt, hogy apja király (radsa) volt, legendás felmagasztalás-

nak minősítik s apját hercegfélének, gazdag, előkelő nemesnek vélik. Beekh a hagyománnyal tart. Ha ez volna is az igaz, nagy a különbség, hogy Jézus Dávid gyökeréről szegényen fakad, királysága csak jogi, de mint ilyen az ószöv. jóvendölések miatt kikerülhetetlen. Bethlehemi születésének is ez a hátsógondolata és szülei népösszeíraskor kerülnek Bethlehembe, míg Maya szülei látogatására indulva ér a Lumbini-parkba.

Edmunds az angyalok énekét (Lc 2, 14) egy buddh. szövegre alapítja, sőt ezzel akarja eldönteni az *eûdoxia* olvasásmód helyes voltát. Veszedelemes volna azonban a vallástörténetnek szabad kezét adni, valahányszor egy nem szószerinti ószöv. idézetről, vagy csak idézetnek minősített helyről van szó. Látni fogjuk, hogy a vallástörténészek igen szeretnek ilyen helyekbe kapaszkodni. Lc 2, 14 magyarázatára elég Is 57, 19, de nem is szükséges, mert a szöveg nem árulja el, hogy idéz. A gondolat teljesen keresztény, mert a dicsőség és béke az újszöv. gyakran előforduló eszméi. Az angyalok mintha ősker. köszöntést vagy éneket mondanának. Hozzá igen hasonlót hallunk Lc 19, 38 az Olajfák hegyéről Jeruzsálembe közeledő tanítványok ajkáról a Benedictussal kapcsolatban, amelyről Jézus Lc 13, 35 jóvendölte, hogy tanítványai mondani fogják. Az *eûdoxia* előfordul még Lc 10, 21 és Pálnál hatszor. Az *eûdoxeiv* a synoptikusoknál épen a mennyei Atya és Jézus viszonyát fejezi ki. Ha a szövegben *eûdoxia*-t olvasunk, a parallelizmus háromtagú; ha *eûdoxia*-s-t, kéttagú. Mindkettőt tekintélyes kéziratok támogatják, de talán túlsúlyban vannak az utóbbi képviselői. Lc. itt nem szorult idegen tollakra.

Az Asita-epizódot már a Kr. e. III. században ábrázolták. Mégis meglepő, hogy oly sokan a Simeon-történetet innen származtatják. A függéshez vagy egyedülálló, kétszer jóformán nem történő, vagy kita-

lálthatatlan vonások halmozódása, vagy az evangéliumban legalább egyetlen indiai vonás kellene. Egyik sem igazolható. Hasonló az, hogy öreg ember üdvözl csecsemőt. Az öregséget a buddh. források kidomborítják, az evangélium csak sejteti a «Most bocsátd el» szavakkal. Az üdvözlés a fővárosban történik, nem a születés helyén s a csecsemő jelentőségéről beszélnek. Ezek az általános emberi kereteiből nem nőnek ki s kölcsönzést nem kívánnak. Lukácsnál Simeon nem fölösleges, nem idegenszerű. Máté bemutatja az idegen mágusok hódolatát, Lukács a zsidókét, természetesen csak az Üdvözítőt váró egyszerű embereket, előbb a falusiakét, aztán a városiakét. A városban érthető az öregek (Simeon és Anna) szereplése, mert a dolog a templomban történik s az öregek a legszorgalmasabb templomlátogatók, van érzékük ilyen dolgok iránt s képviselik az őszövetség vágyódását. Megfelel ez Jézus szavainak is: Ábrahám atyátok ujongott, hogy lássa napomat, látta és örvendezett (Jó 8, 56); Eljönnek a napok, mikor óhajtanátok látni az Emberfia egy napját s nem fogjátok látni (Lc 17, 22). Ebben a légkörben Simeon és Anna természetes. Sámuel születésénél az agg Hélinek némileg hasonló a szerepe (I. Reg. 1). Különben a régi világ tölgyeinek s az új bimbóinak találkozása nem ritka s nem kitalálthatatlan motívum.

Az eltérések igen nagyok. Anna párja a buddhizmusban hiányzik, hasonlóan Maya is, pedig Mária főalak az evangélium jelenetében. Simeon jövődölése Jézus és Mária szenvedéséről a buddhizmusban tárgytalan. Asita sír, hogy meg nem hallja B. tanítását. Simeon nem sír, de szívesen hal meg, mert látta Jézust. Amott a régi buddh. felfogásnak megfelelően a tan a fő, s mert ez még el nem hangzott B. ajkáról, innen a szomorúság: a kereszténységben a személy, az idők teljessége, a Messiás megjelenése a fő s innen

a megnyugvás. Asita leborul a csecsemő előtt, aki bozontos hajára teszi lábát, Simeon karjaiba veszi Jézust s elmondja Genesis- és Izaiás-helyekkel átszőtt búcsuját. Ott palota, itt templom. Ott bizonytalan idő, itt az anya tisztulási áldozata a 40. napon. Tehát mindkét esetben itt teljesen zsidó háttér. Asita jós és csodatevő; Simeon csak ígéretet kap, hogy az Úr látása előtt meg nem hal s a jövőbe lát, mikor az anyához szól. Asita a Lalitav. szerint remete a Himalayában és mikor ott a 33 isten örömét látja B. születésén s a 32 jelet a csecsemő testén, a levegőn át érkezik unokaöccsével Kapilavasztuba; Simeon Jeruzsálemben lakik s ha Lc. 2, 27 év τῷ πνεύματι jön a templomba, ez a Lukács gyermekség-evangéliumában ismételten használt szó csak a Szentlelket jelentheti s nem a szél szárnyát. A Sutta-Nipata Nalaka-Suttája szerint Asita már a Tusita-égből száll alá. A levegőn át való utazás átvételét Habakuk példája (Dan 14, 35) megkönnyítette volna, az Ev. sec. Hebr. szerint is a Szentlélek Jézust hajánál fogva viszi a Thaborra; ha tehát az evangéliumból hiányzik, ez a buddh. forrás ellen vall. Asita rábeszéli unokaöccsét, legyen remete s egykor B. tanítványa. Ez a szép vonás is hiányzik az evangéliumból, pedig Jézus valamelyik tanítványa, pld. sz. János ajánlkozott volna erre a szerepre.

Suddhodana a templomba akarta vinni gyermekét, de ez mosolygott azon, hogy ő menjen az istenekhez s nem megfordítva; mikor mégis elvitték, a bálványok felálltak s lábaihoz borultak. A kánoni evangéliumokban ennek párja nincs, sőt a 12 éves Jézus a templomba megy s ott marad, mert atyja házában kell lennie (Lc 2, 49). Az Ev. Ps. Matth 23. hasonlót mond az egyiptomi bálványokról s a kis Jézusról, de Is 19, 1-re hivatkozik; hozzávehetjük Jer 43, 12-öt is. A hasonlóság tehát ószöv. alapon, buddh. előkép nélkül állhatott elő.

Buddhából az iskolában fény áradt; mestere arcrabukott s egy Tusita-isten emelte fel. Mikor a mester látta, hogy tanítás nélkül írni tud, felkiáltott, hogy az isteneknél többet tud. Betűket ismert, amelyeknek a mester hírét sem hallotta s az ABC minden betűjéből üdvös tanulságot vont. Némileg hasonlót olvasunk Ev. Thom 6 és 13.

B. egyszer elmaradt kísérőitől, akik utóbb elmélkedve találták egy fa alatt, amely alkonyat után is árnyékot vetett. Winternitz ezt a 12 éves Jézus elveszése (Lc 2, 41 kk) forrásának tartja, de kellő ok nélkül. Elveszés és megtalálás, kivált gyermekeknél, az életben és költészetben gyakran fordul elő. Aristoteles a drámai részt, ahol az elváltak egymást föllelik, műkifejezéssel (anagnorizmus) illeti. Az ál-Kel. Recognitiones címe és tartalma is erről szól. Astyages a kitett Kyrozt 12 éves korában ismeri fel a pásztorok közt (Herod 1, 114 k). Hogy Jézus és B. esetében az elveszés rövid s a megtalálásnál mindketten korukat meghaladó s hivatásuknak megfelelő dologgal foglalkoznak, szintén nem szorul függésre, mert az az általános motívum van mögötte, hogy a nagy hivatás előreveti árnyékát. A többi különbözik: Buddhánál a buddhizmusra jellemző elmélkedés a fa alatt, Jézusnál a zsidó templom, a húsvéti zárándoklat, az írástudók. Más volna az eset, ha pld. Jézust a buddh. elmélkedő helyzetben fa alatt találnák. Az alkonyat után árnyékot vető fa is hiányzik az evangéliumban. — A. Jeremias buddh. vonást lát abban, hogy Jézus Nathanaelt a fügefa alatt látta (Jo 1, 48); de akkor ugyanezt kellene mondani mindazokról az ó- és újszöv. helyekről, ahol fügefáról van szó. Nathanael nem ül elmélkedő helyzetben a fügefa alatt.

9. B. 29 éves korában hagyta el apját, feleségét s gyermekét, hogy aszkéta legyen (Mahaparinibb.-sz. 5, 27). Jézus kb. 30 éves volt keresztségekor (Lc 3,

23). De Jézusnál nemcsak a válás körülményei mások, hanem nála ez a nyilvános tanítóműködés kezdete, míg Buddhánál csak az aszkéta-életé, amelyet a tanítás jóval később követ. Jézusnál a nyilvános élet rövid, Buddhánál a 80. életévig húzódik. A kölcsönzés tehát csak a 30. év tekintetében valószínűtlen. Ez az év a zsidóknál a szolgálat kezdésének ideje volt (leviták, Num. 4, 3 kk); József is 30 éves korában lett Egyiptom ura (Gen. 41, 46). Különben Zarathustra is ekkor vándorolt Iránba, ahol könyilatkozatásait vette.

B. megfürdik a Narandsara folyóban, bőjtöl, táplálják s megkisértik. A tisztulási fürdő ősi s elterjedt szokás lévén Indiában s a zsidóknál, függést nem kíván. B. fürdőjének indokolása csak az, hogy a Narandsarában már sok Boddhiszattva fürdött megvilágosodása előtt. Jézusnál a keresztség kapcsolatos messiási hivatásának csodás isteni megpecsételésével; a modernnek, akik csodát el nem fogadnak, Jézus messiási tudatát ettől az órától származtatják. A keresztség nemcsak Jézus életében lényeges, de követőinek életében is, amit a buddhizmusról nem mondhatunk. B. a Gaya búcsujáróhelyen egy sereg aszkéta láttára, akik téli éjszakán hóesés mellett fel- és lemerültek a folyóban, felkiáltott: Nem víztől, nem sok fürdőtől tisztul meg az ember; akiben igazság és erény lakik, az a tiszta, a brahmán (Udana 1, 9). Máskor: Aki kenderinget hord, rongyba öltözik, földön hál, esténként háromszor is bűnbánó fürdőbe merül, de nem megbízható a gondolkodása, bölcsessége, erénye: távol van az aszkétaságtól s pap-ságtól (Neumann, Red. d. G. B. Läng. S. I. 1907. 211 k). Ha ezek a szavak talán csak a bensőket akarják is a külsők fölé emelni, tény, hogy B. nem írt elő keresztséget az újjászületés hitével; nála nem az újjászületés, de a nirvána a fő s ennek eszközei is mások. Bergh van Eysinga Jézus vonakodását a keresztségtől

hozza kapcsolatba B. főnnebbi szavaival. A Sec. Hebr. apokryph evangélium szerint Jézus így válaszol anyjának s testvéreinek, akik Ker. sz. János keresztségének vételére unszolják: Mit vétkeztem, hogy odamenve megkeresztelkedjem? Hiszen épen annak, amit mondtam, tudatlanságnak kellene lennie (id. Hier. Adv. Pelag. 3, 2). Bergh szerint Mt 3, 14 ezt úgy alakította át, hogy Ker. János vonakodik Jézust megkeresztelni. De Bergh erőszakosan kapcsol különböző dolgokat. Még a Sec. Hebr. elbeszélése sem utal buddh. forrásra, mert Jézus vonakodásának okául büntudatának hiányát jelöli meg, ami nem buddh. motivum. Hogy Máté a Sec. Hebr.-t alakította volna át, szintén igazolatlan; szövege nem okoz nehézséget s így szükségtelen a Sec. Hebr. igénybevétele. A Sec. Hebr. tehát nem szerepelhet egy evangéliumi jelenet buddh. előkészítése gyanánt.

Ha Bergh azért gondol kölcsönzésre, mert Jézus bűntelensége mellett a bűnbánati keresztség indokolatlan, tehát idegen anyagot sejtet, arra azt válaszoljuk, hogy Jézus keresztségénél büntudatot az evangélisták nem említenek, sőt Jézus Ker. János vonakodására azt feleli, hogy így kell teljesíteniök az egész igazságosságot (Mt 3, 15). Másoknál azt olvassuk, hogy megvallván bűneiket, megkeresztelkedtek (Mt 3, 6); Jézusnál a szöveg erről hallgat. Amint csecsemőkorában körülmételték s később is alávetette magát a törvény egyéb előírásainak: úgy fogadja most is az Istentől küldött Szentnek keresztségét, de csak azért, hogy Isten akaratát teljesítse, tehát igazságosan tegyen. Támogatta Ker. sz. János működését a nép miatt, amelynek akkor hasznos volt ez a tanítás és ez a bűnbánat. A vonakodás ártott volna Ker. János művének s a messiási titok megnyilvánulása előtt érthetetlen volt volna. Jutalma az igazságosságért a keresztségnél elhangzó isteni szó, a messiási titok isteni kinyilatkoztatása volt (Mt 3, 17).

Fürdés és böjtölés oly elterjedt aszkéta gyakorlatok, hogy még kapcsolatukért sem kell idegenbe fáradnunk (II. Reg. 12, 16, 20). Különben Buddhánál a fürdés és böjt csak előkészület a voltaképeni nagyra, a bodhifa alatti megvilágosodásra. Mintegy vége az eddigi tapogatózásoknak, mikor még aszkéta gyakorlatokban kereste az üdvösséget; tisztos temetése a multnak. Az evangéliumokban a böjt a keresztség és a főbenjáró isteni szó után következik, célja tehát nem a megvilágosodásra való készület, hanem a Messiás készülete a nyilvános pályára. B. böjtje különben 49 napos s eledelét is ennyi részre osztja, hogy minden napra jusson valami.

A régi életből az újba való átmenet belső küzdelmet tételez fel. Természetes tehát a kísértés. Ezzel Zarathustránál is találkozni fogunk. De Buddhát Mara nemcsak egy időpontban kísérti meg, mint Jézust a sátán. Az első kísértés mindjárt az otthon elhagyása után történik; nagy a kísértés a böjt alatt, de folytatódik a megvilágosodás után is; Mara 7 éven át nyomon követi őt s a halál előtt 3 hónappal újra megkísérti. A narandsarai kísértés a Lalitav. verses részei közé tartozik s ez egyezik a pali kánon egy igen régi részével, a Suttanipatával; a hagyomány tehát ősi. A jelleg egészen buddhista. Mara Buddhát el akarja tántorítani a nirvána keresésétől s vissza akarja terelni az aszkéta eszményhez, a jócselekedetekhez; B. viszont a nirvánának a keresztnységétől annyira eltérő szellemében felel. Mara le akarja őt lökni a bodhifa alatti trónjáról, ő viszont tiltakozik, hogy a trón Maráé volna, aki nem érte el a 10 tökéletességet, nem gyakorolta a nagy lemondás öt fajtáját s nem törekedett megismerésre s megvilágosodásra. Van ugyan hármás kísértés is. Mara leányai, Tanha, Arati s Raga (vágy, fájdalom, gyönyörűség), kísértik sikertelenül Buddhát: egymásután 100—100

leánnyá, szűzzé, egyszer szült anyává, középkorú, végül vén asszonnyá válnak. A hármasszám mindenfelé elterjedt szent jellege fölöslegessé teszi a kölcsönzést. A három leány neve s kísértése pedig indiai, sőt buddh. felfogások tükröződése. Jézus hármasszám kísértése más jellegű. Nem közönséges kísértés, mert nem halad az ősker. triász (a test, a szemek kívánsága, az élet kevélysége, I. Jo 2, 16) szerint. Teljesen messiási: a sátán a keresztségnél hallott isteni szóval szemben az istenfiúság tudatát akarja megdönteni vagy meghamisítani. Jézus pedig, mint Isten igazi fia, mindenegyes kísértésnél atyjának egy őszöv. szavával utasítja vissza a kísértést. A buddh. párhuzamban egyes nyilatkozatok szépek és mélyek, de buddh. szelleműek. Másrészt Mara orkán-nal, víz-, kő-, kard- és hamuesővel, 150 mérföldnyi elefánttal stb., szóval a keleti képzelődés buja alkotásaival küzd. A Szentírás diabolosa is más, mint Mara: bukott angyal, míg ez a testi, világi, a látszólagos lét, amely ker. felfogás. szerint Isten műve, s mint ilyen jó.

Jézust angyal táplálja, Buddhának egy leány hoz arany edényben tejes rizst. Az evangélium közelebbi előképeket találhatott Eliásban (I. Reg. 19, 5 kk) és Dánielben (Dan 14, 32 kk).

10. A Mahaparinibb.-sz. szerint B. teste fénylett egy izben. Ez érthető Indiában, ahol már láttuk Krsna átalakulását s a buddhizmusban, ahol B. teste már anyjában is fénylik. Ennek a fénynek nincs meg az a jelentősége, ami az evangéliumokban a színváltozásnak, amely itt a keresztség mellé sorakozik. Mindkettőnél ugyanazt a tartalmú égi szót halljuk s a színváltozás Péter vallomása után a 6. napon történik. S ha valaki épen függést keres, Mózes esete (Ex. 34, 29 kk) közelebb esik.

B. egy önmagától szaporodó kalással 500 szerzetest táplál (Dsat. 190). De Winternitz szerint ez a

Dsataka-kommentárnak ú. n. jelenkori történeteiben fordul elő, amelyeknek fiatal volta miatt nem valószínű, hogy Jézus kenyérszaporításának forrása volna, sőt az ellenkező lehetséges. Kiemelem, hogy az evangéliumi jelenetek a ker. hagyomány legősibb törzséhez tartoznak: az első kenyérszaporítás megvan minden synoptikusnál, a második Máténál s Márknál. Ilyen anyagnál a buddh. kölcsönzés gondolata merészség. Krsnánál látunk valami hasonlót, tehát India sem szorult a kereszténységre. Ez a csoda az evangéliumokban nem idegenszerű, mert összefügg a keresztények kenyértörésével és sz. János (6. f.) az Eucharistia ígérétevel kapcsolja. Az evangéliumokban szükséges, a buddhizmusban esetleges. Az ószöv. is ad előképeket (Ex. 16, 2 kk; Num. 11, 4 kk; IV. Reg. 4, 38 kk; III. Reg. 17, 7 kk).

Mikor a 79 éves B. kísérvivel a Gangeshhez ér, egyesek hajó után néznek, de ő és társai hirtelen eltűnve a túlsó parton teremnek. B. egy buzgó tanítványa folyóhoz érve s csónakot nem találva, a mester eszméitől dagadó szívvel a folyóra lép s eljut közepéig, de elragadtatása megszűnván, süllyedni kezd; mire megembereli magát s átkel a vízen (Dsat. 78). A forrás az utóbbinál szintén késői. Az előfeltételek is megvannak úgy a buddh., mint a ker. oldalon. Az indiai epika szerint a víz a három tisztaság egyike, de az igazság is tisztaság s így az igazmondó lemerülés nélkül jár a vízen; úgy mentek rajta harci szekéren is az igazmondó Prthu Vainya és Dilipa (Hopkins, Ep. Myth. 1915. 4). Az indiaival rokon iráni vallásban is Zarathustra kivándorolván Airyana Vaejából s tengerhez érven, imádkozva terjeszti ki karjait, a víz szétválik s a nép száraz lábbal átkel (Spiegel, Eran. Altertumsk. I. 668 k; Menant, Ann. d. M. G. B. V. XXIX. 1908. 223 kk). Viszont az ószöv. előképei: Isten (Ps. 77, 20; Job 9, 8; Is. 42, 4, 16), Mózes (Ex. 14, 15 kk), József

(Jos. 3, 7 kk), Illés és Elizeus (IV. Reg. 2, 8. 14). Egyébként Jézus vizenjárása a legősibb hagyomány része (Mt, Mc). Illés és Elizeus esetében együttesen van szó a profétáról s tanítványáról, míg a buddhizmus Jézus és Péter együttes vizenjárására példát nem mutat.

11. Mikor B. mint királyfi ünnepiesen a városba vonul, egy Kisogatami nevű nő palotája erkélyén felkiált: «Boldog az atya, az anya, a feleség, akinek ilyen az ura». B. ekkor az igazi boldogságot már másban kereste, a szenvedélyek elalvásában, de mégis leoldotta nyakékét és elküldte a nőnek (Dsat.-Komm.). Lc 11, 27 k. némileg hasonlít erre, de a buddh. forrás fiatal a függés megállapítására. Lukácsnál a nő Jézus igen komoly szavai után kiált, tehát lelkét csodálja; Kisogataminál ennek nincs nyoma s indítéka földies lehet. Az evang. nő csak az anyát dicséri. Jézus másban látja a boldogságot, mint B. Ékszer nem is ajánlékozhat. Lukácsnál ez nem elszigetelt hang, mert az angyal és Erzsébet is boldognak mondják Máriát (Lc 1, 28. 42); Mária szerint az összes nemzedékek boldognak hirdetik (Lc 1, 48). Az ilyen felkiáltások egy nőnél igen emberek s idegen hatásra nem szorulnak. A zsidóknál sokszor előfordulhatott. Jézus szerint a világvégen is azt mondják majd: Boldogok a meddők, boldogok a méhek, amelyek nem szültek s az emlők, melyek nem tápláltak (Lc 23, 29). Hogy a nő szavánál B. is, Jézus is az igazi boldogságra gondolnak, az eszmetársulás révén természetes, de a fogalom eltérő, buddhista és keresztény.

B. kedves tanítványa, Ananda vizet kér egy tsandala-leánytól. (A tsandalák brahman nő gyermekei a kasztonkívüli szudrától; megvetették őket, a házakból kizavarták, csak nappal mutatkozhattak, csak holtak ruháit viselhették s rozsdás eszközöket használhattak.) A leány

nem akarja beszennyezni Anandát, de ez azt feleli, hogy csak vizet kér s nem kérdi kasztját s családját. A buddh. szöveg fiatal. Szereplője nem B. Rokonsága a szamaritán nő epizódjával (Jo 4, 7 kk) csekély. Ez a nő Anandát később megkísérti (Divyavadana), de megtérve szerzetesnő lesz. A két elbeszélés tehát még jobban elválík. A helyzet kielégítő, de eltérő magyarázatot kap mindkét oldalon. A vízkéréssel kezdődő beszélgetés a keleten gyakran előfordul; az ószöveg-ségben Gen. 24, 11 kk; Jud. 4, 19; III. Reg. 17, 10. Hogy Jézus és Ananda a közfelfogás fölé kerülnek, a fejlettség magasabb fokán itt is, ott is érthető. Ami a beszélgetésből az evangéliumban alakul, a buddhizmust messze túlszárnyalja. Ha a jelenetet csak János adja is, Jézus is (Lc 10, 29 kk) hasonlóan beszél a szamaritanusokról.

A vakonszületett láttára a tanítványok kérdik Jézust, ő vétkezett-e vagy szülei (Jo 9, 2). Jézus mindkettőt elutasítja. Sokan a tanítványok feltételezésében a lélek-vándorlás hitét látják; Mon. Will. is ennek emlékei közé sorolja (Ind. Wisd. 57). Ez a hit vagy ismerete megvan Pythagorasnál, Platonnál, Vergiliusnál, a zsidó Philónnál, egyesek szerint Sap. 8, 19 k. is. Talán megvolt Jézus tanítványainál is, de csak mint ismeret, nem hit, mert Jézus alighanem másképp beszélt volna, ha ezt a hitet náluk észreveszi. Az elméleti eshetőségek, amelyeket valaki előhoz, sokszor olyanok, hogy egyik-másik tagot eleve kizárja az, aki említi. A másik feltételezés náluk valószínű, mert zsidó felfogás szerint (Ex. 20, 5 k) Isten a szülők bűneit bünteti fiaikban. A lélek-vándorlást még Origenes is, aki hitt a lélek előlétezésében, elutasította. A tanítványok talán ezt az eshetőséget valami praedestinatio alakjában gondolták (nem elkövetett, de elkövetendő bűnökről, amelyeket Isten előrelát). De ha lélekvándorlásra gondoltak is, ezt nem kellett a buddhizmustól venniök.

Jézus a Sátrak ünnepe utolsó napján így kiáltott: Aki szomjuzik, jöjjön hozzám s igyék. Aki hisz bennem, mint az Irás mondja, élővíz patakjai folynak majd belőle (ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ, Jo 7, 37 kk.). Sokan ezt gnosztikus közvetítéssel buddh. eredetűnek tartják, mert egy buddh. forrás szerint B. alsótestéből vízpatak árad. Gressmann babyloni képre gondol, amelyen a testből forrás bugyog; ilyenek a vízistenségek képei, amelyeken mindkét vállból víz árad (Urspr. d. isr.-jüd. Gesch. 1905. 24); szerinte a bevezető mellékmondat nem a hitről, de a keresztségről szólhatott s azt jelentené, hogy a keresztség révén az illető a folyamistennel azonosul, büntelen lesz s megszentül. Különben másutt is akadunk ilyenre. Astyages király álmodta, hogy leányából, Mandanéból előbb a várost, aztán Ázsiát elárasztó víz fakadt, majd Ázsiát beárnyékoló szőlőtőke nőtt; a mágusok ebben Kyros jövődő hatalmát ismerték fel (Herod. 1, 107 k.). De mindez távoli, a magyarázat sokkal közelebb fekszik. Jézus a Sátrak ünnepén divó vízöntési szertartást tartotta szem előtt. A Mischna és Talmud szerint a papság egy aranyedénnyel vizet merített a Siloe-forrásból és a templomban az oltár két oldalán álló ezüst-, illetve gipszedényt a soros pap megtöltötte ezzel a vízzel, illetve borral, ami aztán lyukakon kifolyt. A szertartás az ünnep első napjának végén kezdődött s 5—6 éjjelen át folyt. A derült nép-ünnep Krisztus előtti. Graetz szerint Salome Alexandra királynő kezdeményezte (Kr. e. I. száz. első fele). A régi rabbik s újabb szerzők is Is 12, 3 segítségével magyarázzák. Többen az eleusisi misztériumokkal látnak kapcsolatot. Haury (1914) a zsidó ünneppel akarta magyarázni Eleusis személyeit és műkifejezéseit. Ellenben Venetianer az eleusisi misztériumok elzsidósodott alakját véli felismerni a zsidó szertartásban, amelyet Antiochus Epiphanes idejéig akar visszavinni (Eleus.

Myst. im jerus. Temp. 1897). Ő a zsidó források mellett nem említi Plutarchost (Symp. 4, 5 k), aki a zsidó ünnepben Dionysos-tiszteletet lát, nem is jelképest, de nyíltat. Lagrange hivatkozva Hubertra s Maussra az eleusisi befolyást fölöslegesnek tartja, mert I. Reg. 7, 6 szerint is vizet merítenek s Jahve elé töltik, Is 12, 3 jelképesen beszél ugyan, de örömmünnepet feltételez, és Zach 14, 17 szerint a Sátorak ünnepének célja esőszerezés volt (Ét. s. l. rel. sém. 1905. 167 k). Jézus szavai tehát az ünnepi szertartásból érthetők; Is 44, 3; 55, 1; 58, 1; Ez 47, 1. 12; Zach 13, 1; 14, 8 eléggé magyarázzák a Szentírásra való hivatkozását, de gondolhatott esetleg a szertartásnak egy kísérő szavára is, amely azonban nem maradt ránk.

Az özvegyasszony két garasához (Mc 12, 41 kk; Lc 21, 1 kk) hasonlít, hogy B. dicsér egy leányt, aki szerzeteseknek adta a szemétdombon lelt két rézpénzt, mert ajándéka felér a gazdagéval, aki egész vagyonát alamizsnául adta. De az Aszvaghösa egy művének khinai fordításában olvasható buddh. elbeszélés fiatal s talán ker. befolyást sem zár ki. Különbség, hogy a leányt egy átvonuló király jutalmul feleségül veszi. A ker. elbeszélés Márknál is meglévén, a buddh. kölcsönzés igen valószínűtlen. Hogy épen két pénzről van szó, csak véletlen lehet, mert a buddh. forrás azt kívánta volna, hogy a nő a pénzt a tanítványoknak adja; ennek nem is volt akadálya, mert szegények voltak s Jézusról nők gondoskodtak. Az evangéliumi elbeszélés a templompersellyel zsidó, a buddh. pedig buddh. szellemű, mert itt az egyház, illetve a szerzetesek támogatása főkötelesség.

12. Jézus és B. paraboláinak összefüggésére már Renan s Havet gondoltak. A Mahayanaszutta 4. (kereszténység utáni szöveg) írja, hogy egy ember egyetlen fia kb. ötven évet idegenben tölt s tönkrement,

míg apja meggazdagodik. A koldusként hazakerülő fiú nem ismeri fel apját s rossz bánástól félve menekülni akar. De apja ráismer, szolgai munkára fogja s lassan bizalmába vonja. 20 év múlva halálos ágyán fölfedezi a titkot s a fiút örökösévé teszi. Az apa B., a fiú az emberek, akiket B. magához emel s örököseivé tesz. Tékozló fiú sok van; ilyen elbeszélések gyakran keletkezhetnek. Az evangéliumban a két fiú ellentéte a fő, ami a buddh. elbeszélésből hiányzik. Viszont ez közelebb esik az Alexius-motivumhoz, amely az evangéliumból hiányzik, ámbár eltér ettől is, mert nem a fiú, de az apa ismer fel. Az Alexius-motivum Indiában nem ismeretlen: Ratthapala királyfi és Kunala, Azoka fia története (Winternitz, *Gesch. d. Ind. Lit.* II. 1. 1913. 36; Hardy, *Asoka* 1902. 65 kk). Az elbeszélések eltérése a tanulságot is módosítja. Jézus akkor mondta paraboláját, mikor kifogásolták, hogy bűnösök társaságában él (Lc 15). Itt tehát a másik, a nem tékozló fiú is lényeges, mert a farizeusokat jelképezi. A parabola az elveszett juh és drachma paraboláival együtt lép fel. Ezek csak a mennyei Atya lelkületét szemléltetik, a harmadik a farizeusokét is. Ennek az utóbbinak lényege tehát épen az atya és a másik fiú érzületének ellentéte s az atya védelme a maga felfogása mellett. Isten atyasága Jézusnak vezéreszméje lévén, ez a parabola nem lehet idegen elem az evangéliumban; inkább a buddhizmusban lehet rajta fennakadni.

A talentumok parabolájához (Mt 25, 14 kk; Lc 19, 12 kk) hasonlít: egy kereskedő tőkéjét szaporítja, a másik nem érinti, a harmadik elveszti; a tőke az emberi élet; aki elveszti, állati, aki megőrzi, emberi testben születik újra, aki növeli, istenekkel él. A buddh. parabola légköre a lélekvándorlás, ami alapvető ellentét a kereszténységgel. Viszont Jézusé eschatologiai háttérű, ami a buddhizmusban hiányzik. Máté a nagy

világvégi beszédet követő parabolák közé helyezi; Lc 19, 11 szerint Jézus azért mondta, mert tanítványai Isten országának hirtelen megnyilatkozását várták. Jézusnál a pénz az Uré, Istené; ő adja, ő kéri számon. Ez az eredeti buddhizmus szellemével ellenkeznék. A buddh. parabolában ketten a lélekvándorlás rabjai maradnak, a keresztényben csak egy bűnhődik. Itt a fő az, hogy Isten mindenkitől az isteni ajándéknak megfelelő szolgáltatást kíván; ez a buddhista párhuzamból hiányzik. A ker. a hihetetlenül nagy pénzzel kiemeli az isteni ajándékok értékét, de azt is, hogy a jutalom a szolgáltatás dacára is kegyelem, mert a rossz szolga pénzét is a legjobb kapja. A ker. a pénz megőrzését is becsüli; elvesztését nem is említi. Bergh a hasonlóságot a Sec. Hebr. szövegével akarja növelni: az első szolga kétes nőkkel veri el a talentumot, a második meg-négyszerezi, a harmadik elrejt; osztályrészük börtön, elismerés, korholás (Eus. Theoph. MG 24, 688). Ha ez közelebb is áll a buddh. elbeszéléshez, itt sincs elvesztés, itt sincs lélekvándorlás s viszont itt is megvan a szolgálai viszony. Különben biztos-e, hogy Jézus így mondta a példabeszédet?

A Samyutta-Nikayában ez hasonlít a magvető példabeszédére (Mt 13, 1 kk; Mc 4, 1 kk; Lc 8, 4 kk): valakinek kitünő, közepes és terméketlen földjei voltak; a vetést a legjobbon kezdte; B. is előbb szerzeteseinek, aztán a laikusoknak s csak végül prédikált az aszkétáknak, brahmanoknak s más szekták szerzeteseinek; ha csak egy szavát megszívlelik, sokáig üdvösségükre válik. Az evang. parabola közös kincse lévén a synoptikusoknak, a legősibb ker. hagyomány része, ahol a függés teljesen valószínűtlen. A szántóföld és vetés oly természetes képe a prédikálásnak, hogy többször függetlenül keletkezhetett. Az evang. csak egy szántóföld különböző természetű részeiről beszél s a különböző részek nem

külsőleg különböző, de lelkileg másképp hangolt embereket jelentenek. A buddh. parabolából hiányzik a keresztényre nézve oly jellemző 30-, 60-, 100-szoros termés.

13. A buddh. szerzetes a Himalayát kettéhasíthatja koncentrációjával (Anguttara-nik. 6, 24). Jézus szerint a mustármagnyi hit hegyeket elmozdít (Mt 17, 20). Jézus szava megfelel egyéb eszméinek s az ószövetség jóvendőléseinek. Lc 3, 4 k idézi Is. 40, 3 kk-et, ahol a messiási időkben a völgyek betöltését, a dombok s hegyek megalázását jóvendöli. A hegyek mozdulása mint isteni büntetés előfordul Is. 5, 25; 54, 10; Jer. 4, 24; Nah. 1, 5. Ha meggondoljuk, hogy Jézus szava így is előfordul: erős hittel tengerbe lehet dobni a hegyet (Mt 21, 21; Mc 11, 23. — Lc 17, 6 a hegy helyett a fügefát említi, amely minden synoptikusnál az alkalom); s hogy I. Cor. 13, 2 Krisztus előbbi szaván alapul: nem kételkedhetünk, hogy Krisztus biztos szavával s a ker. hagyomány ősi emlékével van dolgunk. A kölcsönzés fölösleges és valószínűtlen. Különben a buddhizmusban hegyhasításról van szó.

A buddh. kánoni irodalom B.-életrajzot nem ad. Az életrajzi adatokat a Vinaya-pitakából, a Szutta-pitaka egyes beszédeiből és a Szuttanipata ősi költeményeiből kell kihüvelykeznünk. Összefüggő életírás a pali irodalomban a késői Nidanakatha-kommentár. Ez óriási különbség evangéliumainktól. A halál után egy emberöltőn belül keletkezett s lényegesen egybehangzó három evangéliummal a buddhizmus jórészt csak késői forrásokat szembesíthet, amelyek szinte megoldhatatlan chronologiai nehézségek elé állítanak.

A B.-legenda párhuzamai elmerülnek távolról sem rokon elbeszélések, felfogások, beszédek tengerében. B. mint királyfi, él, megnősül, gyermeke születik. Az emberi nyomorúságok (négy omen) vezetik belátásra.

Bölcslete lassan alakul; különfélekép próbálkozik. A megváltást a rossztól a maga erejéből, belátással keresi. Istennek szükségét nem érzi; pályája tetőpontján, a megvilágosodásban, a 4 fő igazságban is hallgat róla. Családjában, az udvarnál, a népnél sikerei vannak. Élete csendesen, tragikum nélkül folyik. Halála 80 éves korában étrendi hiba (sertéshús vagy gombaétel) következtében áll be. A B. halálából hiányzót sokan az ő utolsó beszélgetéseivel vélik pótolhatni; ezek a pali Dighanikayában olvashatók (Mahaparinibbana sz., Nagy előadás B. tökéletes nirvánájáról, Neumann, Letzt. Tage d. G. B. 1911; Dutoit, Leb. d. B. 1906. 221 kk). Ennek gyökerei régiek. Más buddh. szövegek személytelen hűvösségével szemben meleget áraszt. De ez mégsem az élete virágában a halállal érzően, de rendületlenül szembe néző Jézus lelkének melege, hanem téli napsugár, bölcs lélek derűje, egy életfelfogásához hű aggastyán csendes elmúlása.

1. Zarathustra.

14. Zarathustrának, a perzsa vallás reformatorának előlétezése nekünk meglepő ugyan, de iráni felfogás szerint lényegében nem különbözik más emberekétől. Annál inkább különbözik a Logos előlétezésétől. Z. fogantatása előtt megvolt az ő fravasija. Ez mint lélek rész egyéb lélekelemekkel (életerő, lelkiismeret, lélek, tudat) együtt alkotja az egész lelket. Ahuramazda a kezdetben teremtet fravasiknak választására bízta, hogy az égben maradvá vagy átmenőleg, önkéntesen földi testekbe szállva küzdjenek a gonosz ellen. Ők az utóbbit választották (Spiegel, Er. Altert. k. II. 92 k). Ha tehát Z. fravasiját a mithikus bika már 3000 év előtt az égben látta s kinyilatkoztatását már 300 év előtt jelezték (Menant, Ann. d. M. Guim. B. V. XXIX. 1908. 223 kk), ez lényegesen más felfogás, mint a keresztény.

Ahuramazda Z. fravasiját a legfelsőbb égben nevelt haomafába helyezte, ezt aztán egy földi hegytetőre ültette s innen egy tehén tejébe keverte, amelyet Z. apja, Purusaszipa megivott s benne maggá, feleségében magzattá vált (Spieg. I. 688 k). A fogantatás csodás tehát, de nem szűzi, az apán s anyán át történik. — A Mazda-vallás három világvégi megváltójának szűzi születése is különbözik Jézus fogantatásától. Z. három fia: Husedár, Husedár-mah és Szosyant, Z. feleségének, Hvovnak fiai. Z. háromszor közeledett hozzá, de földre

hulló magvának fényességét s erejét Neryoszang angyal felfogta, Anahid angyalnak átadta, s ezek idővel egy-egy anyába jutnak (Bundeheš 32. 8 k; *Sacr. BB. of the East* V. 144). Már a *Vendidād Farg.* 19, 5 (u. o. IV. 205) említi a Kaszava-tóból jövő Szosyantot; a *Farvardin Yast* 20, 62 (u. o. XXIII. 195) pedig a Z. magvát őrző fravasikat és 141 (226) a három jövőendő szent leányt (Szrutat-fedhri, Vangu-f., Eredhat-f.) s hogy ez az utóbbi szüli a devasok megromtóját. A késői Szadder Bundeheš szerint Z. magva a Kanszu-tóban van; körülötte az Úr hegyén lakók évente fürdés végett oda küldik leányaikat, mert ezek-től (Bad, Bah-bad, Ard-bad) születik a három világ-megváltó.

Gunkel (*Or. El. im Urchristent.* 65 kk), Böklen (*Verwandsch. d. jüd. chr. mit d. pars. Esch.* 1902. 91 kk), Drews (*Christusmythe* 1910. 8) innen eredeztetik Jézus szüzi fogantatását. Böklen lát ugyan «némi» különbséget, mert a Jézusnál szereplő közvetlen isteni befolyás mellett a perzsa felfogás nyersebb, érzékibb s az isteni befolyás csak Z. magvának fenntartásában nyilvánul. De még ezzel is párhuzamba állítaná a többször említett David magvát (*Rom* 1, 3; *Act.* 13, 23; *II. Tim.* 2, 8; *Jo* 7, 42; *IV. Esdr* 12, 32). A Kanszu-tónak megfelelően, hogy *IV. Esdr* 13, 3, 52 szerint a Messiás a tengerből jön. Lehetőnek tartja, hogy legalább ez az apokryph mű az iráni felfogás szerint gondolta a dolgot; bizonyítékot azonban nem talál. A nemzetségfák (*Mt* és *Lc*) is arra mutatnának, hogy a «test szerint David magvából» szavakat természetesen értették, ami persze ellenkeznék a szüzi fogantatással. — Böklen téved, mikor a Szentlélek szerepét lényegtelennek tekinti, mert ez a leglényegesebb. A parsizmusban a fogantatás nem szüzi, férfitől s nőtől történik, mag közvetítésével; de a két elvet századok

választják el, s az anyával nem a férfi, csak a mag egyesül. A parsizmus gondolata az, hogy a világvégi megváltókat csodálatosan, de fizikailag közvetlenül akarja kapcsolni Zarathustrával, hogy ez ne legyen ősök, de egyenesen apjuk. A kereszténység ilyenre nem gondol. A David magváról adott Böklen-féle maggyarázat homlokegyenest ellenkezik az ó- és új-szövetség szóhasználatával és egy hellyel sem igazolható. A parsizmus ezt nem mondja nagy reformátoráról, de a világvégi megváltókról, és pedig háromról. Z. házas indulattal közeledett Hvovhoz, s ezért a Bundeheš a három megváltót Hvov fiainak mondja, ha nem is születtek tőle. A három leány szüzessége a parsizmusban, ha szószerint vesszük is, mellékes; a fő az, hogy gyermekeiknek Z. fiainak kell lenniök. Az, hogy Z. fogantatása nem volt szüzi, mutatja, hogy ez a vonás csak másodrangú. A szüzesség az iráni vallásban nem is eszmény. Z. házas volt. A perzsa a házasságban előtt a fiakat nem nemző fölé helyezi (Vend. 4, 47). Nem kedves a magtalan férfi, az elvetelő nő, a fiúk és férfit nem ismerő leányok áldozata (Yast 17, 10, 54). A gyermektelen előtt a paradicsom hídja elzárul. Az angyalok először megkérdik, van-e a földön helyettese; ha tagadja, szomorúan áll a hídfőnél (Sadd. 18). Ellenben Jézus és Mária szüzessége a ker. eszmék légkörében szükségszerű s idegen befolyásra nem szorul.

15. Z. anyja több hónappal lebetegedése előtt álomban látta, hogy mindenféle fenevadak hullottak egy sűrű felhőből házába s a legrémítőbb ki akarta tépni magzatát, de ez megnyugtatta anyját. Aztán egy égből közeledő fényes hegy elől az állatok elmenekültek, s a fényből egy jobbában botot, baljában írást tartó szép ifjú bontakozott ki. Megálmodta mennybe-menetelét is, ahol Ahuramazdától a törvényt kapta, s pokolraszállását, ahol Arimánnak jelezte hatalma meg-

törését. 30 éves korában a Daitya-folyó vidékén a napként ragyogó Bahman madárként a paradicsomba vitte, ahol Ahuramazdától az Avesztát átvette. Aztán Arimán arcát is látta s a jók jutalmát, a gonoszok büntetését. Suidas és az Alex. Krón. szerint égi tűz emésztette meg s mennybe emelkedett. De a ker. késői forrásokkal szemben Masudi szerint 77 éves korában egyszerűen meghalt, Destur szerint Balkh bevételénél elesett, a Bundeheş szerint hazájában, Airyana Vaejában, ahová visszatért, halt meg (Spieg. I. 706). — Bousset a mennybemenetelben s pokolraszállásban az evangélium forrásait látja. De ezeknek a hellenista világban közelebbi párhuzamai vannak. A parsizmusban a dualizmus magyarázza, hogy az Ahuramazdáért küzdőnek mindkét helyre el kell jutnia. Nálunk a pokolraszállás nem küzdelem a sátánnal; nem kapcsolatos a dualizmussal, hanem azzal, hogy a Messiást hosszú nemzedékek előzték meg. I. Petr. 3, 18 kk Jézus prédikációját említi a holtaknál; Tert. De an. 35. szerint ezért szállt le, hogy a patriarkák és próféták lássák. Jézus leszállása nem is történt testben. A paradicsomba való emelkedés s a törvény csodás lehozatala nálunk ismeretlen.

Zarathustrát is üldözik, mint általában a kiváló személyeket. A mágusok feje, Duraszarun sejtven, hogy Z. törvényt hirdet s a mágusok hatalmát megtöri, tört ragad a bölcsőben fekvőre, de keze megbénul; a mágusok máglyára dobják, de anyja épen találja s ő a prófécia fényét árasztja; majd ökrös szekér elé vetik, de a legszebb állat lábaival fedezi; farkasok közé viszik, de juhok szoptatják. Mindez nem rokon az evangéliummal; az üldözők, a cél, a mód különböznek s mindkét oldalon megfelelnek a helyzetnek, a hivatásnak, a szellemnek.

Z. leendő nagysága is előreveti árnyékát. 7 éves

korában zavarba ejti a vele vitatkozó mágusokat. 30 éves korában Iránba vándorol, ahol kinyilatkoztatásait adja, de szülőházát már 20 éves korában hagyja el, hogy jó cselekedetekre szánja magát. Buddhánál láttuk átkelését a vizen.

Z. kísértésére Mills (Ninetenth Cent. 1894. jan.) hivatkozott; ő úgy gondolja, hogy Isten vallásunk főbb tételeit előbb a Mazda-vallásban jelentette ki s az ő irodalmuk révén a zsidóknak s nekünk. Hivatkoznak rá Pfleiderer (Urchrist. I.² 420) és White (Hist. of the warfare II.¹⁶ 1917. 377 k) is. A Vend. 19, 1 kk szerint az éjszokról (a sátán lakóhelye) rohan a halált-hozó Arimán s így kiált: Hazugság szelleme rohanj rá s pusztítsd el a sz. Zarathustrát. A szellem, a bálványozás démona settenkedik körülötte, Z. az Ahuna Vairját (az Aveszta legszentebb imádságát) énekli. A jó Daitya jó vizeinek áldoz és a Mazda hívők hitvallását rebegi. A bálványozás démona vesz, elmenekül s jelenti vereségét Arimánnak. Z. látja, hogy a démonok vesztéről tárgyalnak. Felkel, csendesesen megy, a gonosz kínzó kérdései ineg nem törték; védelmére házmagas köveket visz, amelyeket Ahuramazdától kapott. Arimánnak azt mondja: össze akarom zúzni a démonok által teremtet világot, ezt a hullarémet, a Pairika Khnathaitit, míg meg nem születik keletről, a Kaszava-tóból a Szaosyant. Arimán kéri, ne bántsa teremtését, mert ő kezdet óta barátja volt. Tagadja meg a Mazda-hitet s oly boldog lesz, mint Vadhaghana fejedelem. De Z. nem tagadja meg a jó hitet, míg testi élete s tudata el nem válnak. Arimán művét a haoma-mozsárral, a szent csészével, a haomával s a Mazda-tannal fogja elpusztítani. Végül elénekli az Ahuna Vairját (S. BB. of the E. IV. 204 kk). A kísértés dualista alapon történik. Arimán teremtésének megsemmisítése a cél, az eszközök a Mazda-hit és a

Mazda-liturgia. A kísértés nem vonatkozik a messiási tudatra, mint Jézusnál; nem hármás. Oldenberg az elbeszélést színtelennek tartja, mint általában az Avesztát; szerinte kísértés szükségszerű minden vallásban, ahol alapító próféta és üdvösséget adó személyiség áll előtérben (Aus Ind. u. Ir. 1899. 146). Z., Buddha és Jézus kísértéséről írt egy művet a finn Pietilae (1910).

Ezek a párhuzamok részben ősi, részben fiatal, kereszténység utáni forrásokból valók. Mert tárgyilag egyik sem javasolja a függést, mellőzhetem az Aveszta keletkezéséről szóló igen szétágazó nézetek fejtegetését.

2. Mithras.

16. Erről a hellenizmus fejezetében is szólhatnék. De a hellenista Mithras-tisztelet iráni s babyloni gyökerek gyümölcse lévén s a többi hellenista kultusztól lényegesen különbözvén, jobb helye lesz ebben a különben is kisebb fejezetben. Cumont (Textes et monum. I. 1899. 3 kk) szerint az Aveszta zoroasztrizmusa a régi Iránban csak a kisebbség vallása volt. Az ékiratok Artaxerxes Mnemon idejében Ahuramazda után Anahitát s Mithrát helyezik, holott ezek a későbbi Avesztában csak kisebb génuszok s helyettők a szent halhatatlanok (Amesasz Szpentasz) övezik közvetlenül Ahuramazdát. Ekkor Arimán még nem ellenlábas Ahuramazdának, mint az Avesztában. Még vannak véres áldozatok, amelyek itt már kivételesek. Még nincsenek templomok, de hegytetőkön áldoznak. A hiveket még sírba temetik s nem helyezik ki a dhakmákra. E pontokon a hellenista Mithras-tisztelet közelebb áll a régi perzsa valláshoz, mint az Avesztához. A mithracizmus iráni és semita elemek keveredése; szülei a perzsa Mazda-hit s az iráni csillagimádás. Babylonban a bennszülött papok (chaldaei) mellett irániak (magi) is él-

tek; ezeknél maradt meg s fejlődött tovább Mithras tisztelete. Ők terjesztették Kis-Ázsiában, Kappadóciában, Pontusban, Phrygiában s Galatiában már az Achaemenidák alatt. A Mithras-kultusz elszakadt nővére, de nem leánya az Aveszta-vallásnak s a régi iránit jobban megőrizte. Iráni ősközetére Babylonban semita, Kis-Ázsiában egyéb felfogások rétege rakódott s ezeket borította el a hellenista eszmék buja növényzete.

A mithracizmus sok ponton különbözik a többi hellenista misztériumoktól. Hiányzik M. női párja s a szerelmi motívum. Férfiak vallása volt; a nőkről csak a vele frigyessült Anahita, később Magna Mater tisztelete gondoskodik, akinek templomai mellett álltak a M.-barlangok. Mithrasnak nemcsak mithosza és istentisztelete, de dogmatikája s erkölcstana is volt. Szólt ugyan feltámadásról, de M. feltámadásáról nem.

17. M. sziklából születik (Just. Dial. 70; Commod. Instr. 13; Firm. Mat. De err. prof. rel. 20; Hier. Adv. Jovin. I, 7; feliratok és ábrázolások: Cumont, I. 159 kk; II. 533; Roscher II. 3046 k; 3051; Wendland, Hell. röm. Kult. 1912. Taf. X). Ez nem szüzi születés, csak csodás; nincs anya, szüz, Szentlélek. A felfogás indo-iráni. Agni, a tűz-isten (nap, hold), a kövekben lakik s ezekből születik (Rigveda I, 70, 4; 2, I, 1; Atharvav. 12, I, 19); ennek alapja az lehet, hogy a szikrák a tűzköből születnek. Windischmann így magyarázta M. születését: a napot a hegycsúcsokon a fény előzi meg, amit a mithosz úgy fejez ki, hogy a fény barlangban lakik s a hegy szüli; ezt megkönnyítette, hogy a hegy nőnemű (Mithra 1857, 63). Ezt Maionica régen elvetette nehézségei miatt (Arch. Epigr. Mitteil. II. 1878. 35); ő a primitív népek felfogására gondol, hogy az égbolt köből való, ami az iráni forrásokban is megvan (Minokh. 9,

8; Bund. 12, 6; 30, 5). A mazdák nál a kő neve az istenített eget is jelenti. A követ és Mithrát az Aveszta is együtt említi. A kőből születő M. a hajnali fény személyesítése, mikor először mutatkozik a kőégbolton. Római időkben azonban már a kovából pattant szikrára gondolhattak. Mert az Aveszta a sziklából való születést nem említi, a mágusok ezt Kis-Ázsia kultúrszaiból is vehették (Agdestis sziklából születik, Paus. 7, 17, 9; Arnob. 7, 17, 9). Így Cumont (I. 159 kk), aki Roschernél i. h. még mindahárom felfogást adta (pirkadás a hegycsúcsokon; szikra a kovából; fém- vagy kőég). Cumont (I. 306, 164, 190) megengedi, hogy a typus az emberiség keletkezése is lehetett, mert az első emberpár földből sarjadzott (Bund. 15, 2 kk); Gayomartot is elnyeli Arimán, de két földre hullott magvából két bokr, majd az első emberpár lesz (Bund. 14, 1 kk). Meg kell jegyezni, hogy ebben az esetben az emberi mag nem hiányoznék; Hier. Adv. Jovin. 1, 7 szerint M. és Erichthonius a kőből vagy földből nemzödtek, de solo aestu libidinis. A földből vagy kőből való születés sokszor előfordul. Az emberek Deukalion és Pyrrha köveiből lettek (Hesiod. fr. 141; Apollod. 1, 7, 2; Pind. Olymp. 9, 44; Ovid. Metam. 1, 382 kk). Smith szerint a Banu Suhr-törzs a maga nevét a Madain Salik homokkőszikláitól származtatja (Rel. d. Sem. 1899, 62). Clemen sok író alapján mondja, hogy az emberiségnek vagy egyeseknek kőből való keletkezése amerikai, afrikai, polynéziai, árja és semita törzseknél megvan (Reste d. prim. Rel. 1906, 76).

A nabatäusoknál akiknek területe (a Holttenger-től délre s keletre) Arabia néven Trajanus alatt római tartomány lett, kőalakban tisztelték Dusarest; 4 láb magas, 2 láb széles kőtömbje Petrában állt. Epiph. Haer. 51, 22 (Dind. 2, 483) írja, hogy Alexandriában a Korionban Epiphaniakor a pogányok, miután egész

éjjel ének és fuvola mellett virrasztottak Kore szentélyében, kakasszóra égő fáklyákkal egy földalatti barlangból fekvőhelyen előhoznak egy meztelenül ülő faszobrot, melynek homlokán, kezein s térdein arany keresztek vannak. Zenével s énekkel hétszer a templom körül hordják s végül visszaviszik a barlangba. A dolgot úgy magyarázzák, hogy ma a Kore, vagyis a szűz az aeont szülte. A petrai bálványtemplomban is ezt teszik, de a szűzet arabul dicsőítik, χαρμοῦ-nak, azaz Korénak, szűznek mondván őt, fiát pedig Dusaresnak, vagyis az Úr egyszülöttének.

Mindenekelőtt a χαρμοῦ értelmét kellene tisztázni. Az arabban semmit sem jelent. Fleischer χαρμοῦ-t olvasna, hogy közelebb jusson az arab gulamához; de a különbség nagy marad. Legtöbbször χαρβου-t olvasnak, és ebben a mekkai könek, a kábának párját látják, mert Dusarest kőalakban tisztelték. Ezek közül Wellhausen és Cumont úgy gondolják, hogy a nabatäusok a M.-kultusz befolyása alatt a kőben Dusares szűzanyját látták. Ellenben Rösch, Lagrange, Clemen ezt tagadják és azt gondolják, hogy Epiph. tévedett, mikor a nevet Dusares anyjáról értelmezte. Dussaud törli az istennőt az arab pantheonból, mert a nabatäus feliratok és az adraei bronzemlék szerint a kő Dusares trónja volt. Ennek dacára Cheyne (Bibl. Probl. 1904. 73 k) Jézus szüzi születését Petrára viszi vissza. Az alap igen gyenge a hely közelsége dacára. Még ha úgy van is, mint Wellhausen és Cumont gondolják, akkor is csak arra jövünk ki, mint Mithrasnál, s ez gyenge párhuzam. Hozzá Epiph. csak óvatosan használható, valahányszor egyedül áll bizonyosságával, mert forrásait nem kritizálta és sokszor rosszul magyarázta. Még ha szűzet kiáltottak is Petrában, ez esetleg csak férjtelen istennőt jelent, amire más fejezetekben példákat fogunk látni. Smith (Rel. d. Semit. 1899. 90;

Kinship a. marriage, 1903. 292 k) szerint a nabatäusok tisztelték állandó férfitárs nélkülöző istenanyát (Allatot) és fiát (Dusarest), a hajnalcsillag istenét. Taitban Allatot is négyszögletes szikla jelképezte. — Bousset (Kyr. Chr. 1913. 331 kk) Dusaresben Dionysos-alakot, az anyában szüzanyát lát, akinek neve Epiphaniusnál χααμοῦ, jeruzs. Cosmasnál χααπαῶ, egyik magyarázójánál χαβαρα. Megjegyzem, hogy dam. János szerint (Haer. I, 11; MG. 94, 764) Aphroditéjüket χαβαρ-nak, nagynak mondják. Bousset úgy állapítja meg a kapcsolatot Dionysossal, hogy Epiphanius elbeszélését párhuzamba állítja azzal, amit a Philos. 5, 8, szerint a naassenusok mondanak Brimo születéséről (l. a hellenizmus alatt), s így húzza meg a vonalat Dusarestől Dionysoson át a kereszténységig. Erre meg kell jegyeznünk, hogy jeruzs. Cosmas nem önálló forrás Epiph. mellett. A hellenizmus fejezetében látni fogjuk, hogy Brimot az ősi szöveg csak potniának mondja s ezt csak a naassenusok értelmezték szűznek. Tehát az áthidalás két gyenge pilléren áll: Dusares anyja szűz, Brimo szűz. Én nem törölném az arab pantheonból Dusares anyját, mert Herod. 3, 8 szerint az arabok istenei Dionysos és Urania (honi nyelven Orotal, Alilat); hasonlóan beszélnek Orig. C. Cels. 5, 34, 37, 38; Hier.; dam. János; Smith tekintélye is nagy. De szüzi jellegét a χααμοῦ vagy χαβαρ szókkal igazolni nem lehet. Az Urania és Aphrodite nevek, valamint a χαβαρ-nak «nagy» magyarázata inkább arra vallanak, hogy paredros nélküli istennővel van dolgunk. A χααπαῶ előfordul edessai Bartholomaeusnál MG 104, 1385, 1396, aki említi a Hajnalcsillagot, Zebot, Aphrodité, Kronost és Chamart. Lagrange (Ét. s. l. rel. sem. 1905. 139) szerint Chamar férfiistenség, holdisten, akit Hommel több helyen felismert.

18. Barlangról Mithrasnál sokszor hallunk. A be-

avatás barlangokban történt (Just. Dial. 70, 78). Mithras idegen ökröket cipelt barlangjaiba (Commod. Instr. 13). A barlangokat mint kultushelyeket említik nolai Paulinus (Poema ult. 112 k), Statius (Theb. 1, 717), Porphyrius. M. barlangban való születéséről nem olvassunk. Jézus születésénél barlangot a kánoni evangéliumok nem emlitenek, de igen a Protoev. Jac. 18 kk; Ev. Ps. Matth. 13; Hist. Jos. 7; Hist. de nat. Mar. 14; Just. Orig. Epiph. Hier. Ez egyes evang. kéziratokba (pld. Mt. 2, 9 a legrégibb örmény) is belekerült. A kánoni evangéliumokkal nincs is kiáltó ellentétben; Mt. 2, 11 házat említ, de már a mágusok érkezésénél: Lc 2, 7 vendégfogadót, de úgy hogy ott helyet nem találtak, tehát a barlangot nem zárja ki. Ősi hagyománnyal lehet dolgunk, mert Orig. C. Cels. 1, 51 szerint Bethlehembben mutatták a barlangot. Mt 2, 17 a gyermekgyilkosságnál Rachelt említi, akit Bethlehembben temettek el. A születési barlang tehát még az apokryphokban sem szorul idegen forrásra, sem Mithrasra, sem arra, hogy Maja Hermest barlangban szülte.

De talán gondolkodóba ejthet a barlang a mágusokkal. Nos Máténál a mágusok házban találják a gyermeket és csak a Protoev. Jac. 21 szerint barlangban. A mágusokat nem kell M.-hiveknek tartanunk. Mt 2, 1 egyszerűen keletiekről beszél. A Kelet a zsidóknál Arabiát jelentette (Gen. 10, 30); a mágusok ajándékai is erre vallanak. Just. Dial. 77, 78, 88, 102, 103, 106; Tert. Adv. Marc. 3, 13; Eus. in ps. 71, 15; Epiph. De fide 8 Arabiát említik. Mások, még Celsus is (Orig. C. Cels. 1, 58), Chaldaeát s nem gondol Mithrasra. Perzsia először al. Kelemennél (Strom. 1, 15, 71) fordul elő, aztán Athan., Ephr. al. Cyr. A mágusok jelenetében nincs Mithrasra emlékeztető. A hagyomány hármát említ, a 7 jobban megfelelne a M.-

hívek fokozatainak. Máté szellemének megfelelőbb, hogy általában a Kelet bölcsei hódolnak, mint egy vallás képviselői. Az ő idején a Mithras-tiszteletnek ilyen jelentősége még nem volt. Cumont I. 241 k szerint az alexandriai korban az Aegaeum-tenger partjain nem birt gyökeret verni; Egyiptomban s Szíriában a honi papság szervezete és a nemzeti istenségek tisztelete gátolták terjedését. Origenes C. Cels. 6, 22 k a ráhivatkozó Celsusnak azt feleli, hogy a görögök nem helyezik az eleusisi vagy aeginai misztériumok fölé s aztán úgy beszél róla mint jelentéktelen szektáról. Harnack ebből következteti, hogy csak a III. században kezdett versenyezni a kereszténységgel (LB. d. DG. I.⁴ 136). A III. században talán lehetne arra gondolni, hogy a vetélytárs hódolatát akarták a mágusokban szemléltetni, de nem Máté idejében.

Dieterich (Zschr. f. nt. W. 1902. 1 kk) s Köhler, Soltau, Usener, Pfeiderer, Schmiedel, Deissmann, Weinell szerint a mágusok hódolatának forrása Tiridates Nero előtt (Suet. Ner. 13; Plin. H. N. 30, 16; Dio Cass. R. H. 63, 1 kk). Plinius mágusoknak mondja Tiridatest kísérőivel. Dio Cass. legbővebb hirdetését (kb. 200. Kr. u.) csak egy XI. száz. szerzetes kivonatából ismerjük. Tiridates, I. Vologeses parthus király testvére, a rómaiakkal Armeniáért egy évtizeden át folytatott küzdelem után, Kr. u. 65-ben nejével, a maga és Vologeses gyermekeivel és 3000 lovassal a rómaiaknak sok pénzébe kerülő 9 havi diadalútban vonult Itáliába. Nápolyban s Rómában Nero mint M. előtt leborulva hódolt, aki Armenia fejedelmévé tette. De ő szívében megvetette Nerót; eddigi ellenfelét, Corbulót pedig nagyrabecsülte, csak sajnálta, hogy Nero az ura. Hazafelé más irányban ment. — Hasonlóságok: mágusok, hódolat, más úton való visszatérés. A pompás út, a politikai háttér, a belső megvetés, a

fejedelemmé koronázás, a csillagvezetés hiánya lényeges különbségek. Tiridates a császárkultusz szellemében hódol Nerónak, mint istennek. Ha az evangélium ezt másolja, Jézusnál föltétlenül kidomborítja az istent; de nem teszi, csak leborulásról beszél. A mágusok Herodestől való félelmükben térnek más útra, Tiridates azért, hogy Kis-Ázsia városait lássa. Clemen (232 k), Jeremias (Bab. im N. T. 1905, 54 k), Nestle (Zschr. f. nt. W. 1907. 73), Benning (Th. u. Gl. 1917, 577 kk) méltán elutasítják az evang. függését. Gruppe (Gr. Myth. II. 1619 k) is elveti, mert alaptalan a mágusoknak perzsa s M.-hivő volta. Ő a Sassanidák udvaránál tartott vallásvita alapján Euphrát-vidéki vallás-tanítóknak, bölcselkedőknek s goetáknak tartja őket. Nem beszélem meg az ál-Chrys. Op. impf. in Mt MG. 56, 638 és bosrai Salamon Métében közölt fantasztikus elbeszéléseket (Böklen, Verw. 97 k), mert Cumont I. 42 szerint iráni, mithrikus és ker. felfogások keverékei.

19. M. születési képein néha egy vagy két kecskét, birkát cirogató s gyümölcsöt tartó pásztort látunk, mintha marháiból s terményeiből zsengét nyujtana neki. Erdélyi emlékeken szikla mögül nézik a születést s nyájuk hátul legel vagy pihen (Cumont I. 162). Lc 2, 8 kk-kel a hasonlóság nagyobb, mint Krsna pásztor-jeleneteiben, amelyeknek nincs közök a születéshez. Cumont azonban kételkedik, idősebb-e a kereszténységnél a M.-féle pásztor-epizód. M. születés-mithosza igen változó s ezt az elemet nem kell őseinek nézni. Hajlandóbb hinni, hogy az evangélium szerint alkották (Text. I. 162 k; Myst. d. M.² 1911, 184 k). Petersen ennél a gyakori vallástört. motivumnál indokolatlanul tartja a M.-legenda előtérbe állítását (Wund. Geb. d. Heil. 1909, 22). Roese szerint a M.-képeken ezzel csak ritkán s eldugott helyen találkozunk, ami mu-

tatja, hogy nem ősi (Üb. M.-Dienst 1905, 28 k). Csatlakozik hozzá Harnack (Miss. II.² 273). Vollers (Weltrel. 1907. 155) és Clemen (Einfl. 64) is tagadják az evang. függését. Ellenkezőleg vélekednek J. Réville (Ét. publ. en honn. à la fac. de Th. de Montaub. 1901, 309 k) és Dieterich (Zschr. f. nt. 10, 1902, 190). Geffcken (Hermes 1914, 321 kk) Vergilius és Posidonius közvetítésével keresi a mithrikus forrást. Kroll (Herm. 1915. 137 kk) tagadja a Vergilius és Posidonius közti kapcsolatot; Windisch (Th. Rundsch. 1917. 21) ezt megengedi, de tagadja, hogy Geffcken új forrást jelölt volna meg. Vergilius felszólít ugyan pásztorokat, hogy versenyt énekeljenek, de ezek csak átvitt értelemben pásztorok (Orpheus, Linus, Pán); aztán ezek énekelnek, az evang. pásztorai pedig angyali éneket hallanak.

A M.-pásztorokról csak képeink vannak hiteles, mithrikus magyarázat nélkül. Cumont tapogatózó kifejezéseket használ, próbál tolmácsolni, de elvégre a kép mást is jelenthetett. Egyelőre azonban nincs okunk bizalmatlanságra. Az evang. elbeszélés lényegesen különbözik a mithrikus képtől. Az evang. pásztorok nem látják a születést, de az angyaltól hallják a jellel együtt, melyről felismerhetik. Lc 2, 9 szerint fény, az Úr dicsősége árasztotta el őket, de ez nem áradhatott Jézusból, mert akkor nem kellett volna jel felismerésére. M. fénye ő maga; a Szentírásé az angyalnak, mint isteni követnek jelzője. Nem a pirkadás rendes fénye, mint Mithrasnál, hanem éjjel (Lc 2, 8) mutatkozó csodás jelenség. Mithrasnál az angyal s utána az éneklő angyalok hiányoznak. A pásztorok az evangélium szellemével nem ellenkező, idegen elem, s így nem szorulnak Krsna, Mithras, Romulus, Kyros párhuzamaira. Bethlehem mellett volt a Nyájtorony (Gen. 35, 21). Jákob, Mózes, Dávid, Amos eredetileg pásztorok. A pásztorok mint első imádók stilszerűek, mert az

alázatosak (Lc 1, 52) és szegények (Lc 7, 22) közül valók. A pásztorélet adja a képeket Isten működéséhez, a próféták, királyok, a Messiás, Jézus, a tanítványok hivatásához. Viszont amint a Krsna-pásztorjelenetek pásztornépre vallanak, a M.-kultuszban sem meglepő szereplésük. Az irániak földművesek s állattenyésztők voltak. Ahuramazda tisztelete s állataik gondozása volt életcéljuk (Oldenberg, *Aus Ind. u. Ir.* 1899. 162). A zoroasteri törvénynek is alapeszméje a háziállatok, kivált a tehén gondozása s kimélése (Geldner, *Rel. Lex.* IV. 1374). Ezzel kapcsolatos, hogy a Vend. *Farg.* 13 a kutyákat védi s dicsőíti, szólva papi, harcos, férfi, vándorénekes, tolvaj, vadállat, udvarias s gyermeki jellegükről (13, 8, 44). Mithrast is mint áldoztatát barlangba cipelő bikagyőzőt ábrázolták. Mindez érthetővé teszi, hogy a M.-hiveket pásztorok alakjában ábrázolták; kivált az említett jelenetben, mert a pirkadásnak leggyakoribb megfigyelői a pásztorok. Különben a pásztorok ajándékairól az evangélium nem szól.

20. M.-képek szerint M. a Napistennel s kalandjainak társaival lakomát ül. Ennek az utolsó vacsorával nincs rokonsága, mégha hozzávesszük is, hogy a M.-hiveknek is voltak szent étkezéseik. Just. *Apol.* I. 66; *Dial.* 70 kenyeret és vizet, *Tert. De praescr.* 40 csak kenyeret említ. A konjicai emléken (Cumont I. 175; II. 3. tábla 7; Wendland, 13. tábla 4) pamlagon ülő két személy előtt háromlábú asztalkán négy kenyér van; kétoldalt a beavatottak 7 fokozata közül a Corax és Persa, a Leo s valószínűen a Miles állnak. Egy ivószarút az egyik ülő tart, egy másikat a Persa nyújt feléjük. A kenyereken keresztet láthatók, de Cumont I. 146 sem zárja ki, hogy a kenyerek csak császárszemle-szerűek s a két vonás csak a törést megkönnyítő hajlás. Különben a kereszt (láttuk már az alex. Korion bálványán is) különféle vallásokban és kultu-

rákban igen elterjedt, de különféle értelmű jelkép. A Sabazios-kultusz ú. n. Vincentius-képei közül a mennyei lakomáén a kenyereken szintén keresztek vannak (Wendland 428). Cumont I. 147 szerint a M.-hivők nyugaton az iráni haomát borral pótolták. Valószínű is, hogy ez a szent étkezés az indo-iráni szoma-haomával függ össze, s hogy ezt a nyugaton hiányzó italt itt más szeszes itallal pótolták. A születő M. néha szőlőt tart, máskor a Napisten nyújtja neki. De mindez bizonyosságot nem ad, mert a képeknek nincs vonatkozásuk a szent étkezéshez. Irott forrás bort nem említ, Justinus pedig csak vizet. A M.-tisztelet aszkéta és katonai jellege nem zárna ki, hogy a szeszes italból Irántól Babylonon s Kis-Azsián át a Nyugatig a legjózanabb ital lett.

Az utolsó M.-képen a Nap négyes fogaton állva kezét M.-felé nyújtja, hogy kocsijába emelje. A dunai tartományok képein a kocsi előtt a szakállas Océán áll, kezében urnával vagy náddal, s nagy kigyó tekerőzik rá (Cumont I. 176 k). Cumont Jézus mennybemenetele tekintetében ezt a forrást helyesen elutasítja. Nemcsak közelebbi hellenista s kivált zsidó források állanak rendelkezésünkre, de Harnack helyesen int, hogy ez a tan meglévé már az ősi palesztinai ker. hitközségnél, idegen vallás befolyását kizárja (LB. d. DG. I.⁴ 224). A M.-kultuszét leginkább, mert ennek ott s akkor eddig nyomát nem találták.

A M.-vallás lényegesen különbözik a kereszténységtől. Alaki hasonlóságai mögött mélyebb tartalmiakat, eszmeieket s érzelmeteket ne keressünk. Elsősorban a katonák vallása volt, míg a keresztények a katonaszkodástól vonakodtak. Középpontja nem történeti személy s így nélkülözte azt, amit Jézus adhatott. A kereszténység a szegénységet becsülte nagyra, a M.-kultuszt főképp kereskedők terjesztették. M. hozott egysze-

rűbb s nemesebb iráni erkölcsöt, de ez a misztikus légkörben kellően nem érvényesülhetett.

Cumont szerint a M.-tisztelet és a kereszténység közt későbbi versengésük idején művészi téren némi kölcsönhatás létesült. A ker. művészet, amint előbb jelképesen használta Orpheust s néhány más mithológiai alakot, később egyben-másban utánozta a mithrikus képeket is. A mágusok ruhája néha olyan, mint Mithrasé. Mikor a perzsák 614-ben Jeruzsálemet bevették, a Születés templomát kimélték, mert külsején a három mágus ruhájában a magukét látták (I. 180 k). Viszont M. mennybemenetelét is ábrázolták Illés, vagy a szikla felé való nyilazását Mózes forrásfakasztása módjára (I. 176 kk; 164 kk).

21. *A panbabylonizmus.* Az eddigi párhuzamoknál egy kultusz-személy vagy vallásalapító körül a hagyomány által történeti, mithikus és legendás elemekből alakított természetes egységgel volt dolgunk. Most ingoványra jutunk, ahol mesterséges személyek körül szőnek babyloni, de túlnyomóan másunnan vett vonásokból mithoszt. Ennek a módszernek alapos ismerete nélkül itt el nem igazodhatunk.

A panbabylonisták vezére Winckler, akit sok változtatban követnek Zimmern, A. Jeremias, Stucken és az Or. Lit.-Zeit. írói. Winckler az ő elméletének ismételt kifejtése után 1906-ban Stuckennel s Jeremiassal résztvett a Gesellsch. f. vergleich. Mythenforsch. alapításában. Ennek tagjai nemcsak panbabylonisták. Az egyesülés tágabb alapon történt. Ellentétben vannak az ú. n. anthropologiai (lélektani) iskolával, amely a hasonló mithoszok, legendák, szokások, rítusok magyarázatát az embernek lényegében azonos lelki szervezettségében keresi s kölcsönzésektől lehetőleg eltekint. Az új iskola ellenben az ú. n. anyamithológiát tartja, vagyis a mithoszoknak egy helyen való ősi keletkezését s innen való vándorlását, hullámszerű elterjedését másfelé, lehetőleg az egész világra. A régibb philologiai (természetmithologiai) iskolát akarja új alakban életrekelteni. Az ősmithologia gyökere természeti jelenség, és pedig az új iskola szerint kizáróan csillagászati (Hold, Nap, Venus). A kezdetet rendszeren a holddal kapcsolja. A holdmithologia a legősibb, s ennek

motivumait vitték át a Napra, sokszor alaptalanul, sőt a napjelenségekkel ellentétben.

Stucken (*Astralmythen* 1907) szerint az ősmithosz alapvonásai nem semíták, nem árják, de a világ összes népeivel közösek. Maga az ősmithosz nem vándorolt, hanem csak önálló mondákká való alakulása; nem a mondatypusok, de a motivumok. Ezek azonban nemcsak kisebb területen, de az egész világon. A Bastian-féle «elemi gondolatok»-at (az anthropologiai iskola elve) kizárja. A Plejádoknak volt nagy mithosz-képző jelentőségük; a Kr. e. II. ezredben egy ilyen asztrálmithologiai hullám vonult át a földön. A mithoszok jórészt egy schemát ismételnék, de felismerhetetlenül, elváltozva, négyszer-ötször egymás mellé helyezve. Az ilyen keveredett mondák is vándoroltak, részben már az első benépesítőkkal. A schema ismétlésénél a mithikus szerepcsere gyakori: a férfiból más népnél nő lesz, a nemzeti hősből ellenség, Istentől démon. Lótót néha Ábrahám feleségének kell vennünk. A typusnak férfi-nő volta sok nehézséget okoz. A motivumok is ellenkezhetnek: az első gyilkosból üdvösséget hozó; a felöltözésből levetkőzés, az igen okosból igen ostoba, a pokolraszállásból mennybemenetel, az átokból áldás lehet. — Ilyen elvek mellett az ellenmondás elve felüggesztetvén, az összehasonlítás szabadon tombolhat s mindent bebizonyíthat. J. Weiss ezt a betegséget mythologitisnek mondta.

A panbabylonisták szerint az anyamithologia a babyloni. A legtávolabbi népek mithoszai tartalomban s alakban feltűnően egyeznek. Egyes elemeik azonban az illető nép viszonyaival, szellemével, műveltségi fokával, a nála megfigyelhető természeti jelenségekkel sokszor ellenkeznek, tehát nem az ő termékei, hanem idegen hatások. Egyezésük s a bennök megnyilatkozó magas csillagászati ismeret elárulja, hogy őshazájuk

volt s ez csak Babylon lehetett. Innen vándoroltak Iránba, Indiába, Elamba, Ó-Arabiába, Phoeniciába, Karthagóba, Mykenébe, Egyiptomba, a germánokhoz, az etruszkokhoz, az ősi amerikaiakhoz stb. Ez az ősi mithosz az égről és földről, az emberiségről s a történetről szóló babyloni titkos papi tudománynak, vagyis a történeti idők előtt a Kelet nagyságai által alkotott egységes világnézetnek mithikus mezbe való öltöztetése, népszerűsítése, emberiesítése, földrevetítése. Ez a világnézet vallásos volt; a csillagok járása az istenek történetét s megnyilatkozásait nyújtotta nekik. A papok tudták, hogy az istenek nem a csillagok, de a néppel a csillagásztant mithikus formákban, sőt drámákban közölték. Ezt a világnézetet ó-babyloninak, vagyis a Babylonba való semita-beözönlést megelőzőnek, sumer-babyloninak, euphratesinek, vagy egyszerűen ó-keletinek lehet mondani. A semiták beözönlése után az égi jelenségekről áttértek a tenyészlétiekre s ezzel új mitológia kezdődött.

Az istenek működése a csillagok mozgásában nyilvánul. Alaptörvény a nagyvilág és a földi jelenségek egybehangzása; a világkép az égen nyilvánul meg, de valami harmonia praestabilita révén ennek tükröződnie kell a földön is, az egészben és részekben, a láthatókban s láthatatlanokban, a jogban, az intézményekben, a történetben. Minden a legkisebb szemerig az eget visszhangozza. A csillagkorszakok az emberi történelemnek is korszakai. Ami a földön van (Eridu, Babylon, Euphrates, Óceán, száraz, szenthegyek, folyók, templomok), annak párja és előképe az égen is megvan. A politikában, az országok beosztásában s kormányzatában is az égi viszonyok az irányadók, mert a földet az éggel összhangba kell hozni. A történeti elbeszélés is csillagászati stílusban folyik s csak akkor értjük meg, ha ezt a burkot lefejtjük. Winckler

formulája: az égi kép = világkép, a makrokozmosz = mikrokozmosz. Szerinte ez nem hypothesis, de nem pótolható, nem toldható törvény, s alkalmazása minden mithológiát megmagyaráz. Jeremias korszakalkotó fölfedezésnek tekinti és a bibliai történetet is vele akarja átröntgenezni. Winckler szerint ez az összes mithológiák kulcsa; eszerint alakultak, eszerint tolmácsolandók.

22. A panbabylonisták szerint az ó-babyloni pap-ság ismerte a 7 bolygót, az állatkör 12 jegyét, a világpontokat, a nap- és holdfogyatkozásokat, a Jupiter négy holdját, a Venus-fázisokat, a 8 és 19 éves ciklusokat, a 360 napos év végén az öt epagomenás napot, a Nap praecessióját (hogy a Nap a tavaszi nap-éjegyenlőség idején évezredek után az állatkör egyik jegyéből egy másikba jut) stb. Mindezeket a panbabylonisták felhasználják az anyamithologia megalkotásánál és magyarázatánál. Pld. az, hogy a Nap Nabonassar (Kr. e. 747—735) idején a Kos jegyébe jutott s ez előtt (Kr. e. 3000—800) a Bika-jegyben, még előbb az Ikrekben állott: mély hatással volt a mithológiára, mert mindegyikkel új világkorszak kezdődött. A régi Sin, Samas, Istar helyébe a Bika-korban Marduk lép. Mert az ó-babyloni világkép a Napot még az Ikrekben tételezi fel, ennek a világképnek meg kell Winckler szerint előznie Kr. e. 3000-et, sőt az V. vagy VI. ezredbe kell visszamennie, amikor a Napnak az Ikrekben való időzése legjobban szembetűnt. Ez az ősi világnézet tehát alkalmas arra, hogy az összes mithológiák ősforrása legyen.

A mithikus mez eleinte szorosan érintkezett a csillagászati háttérrel. De ez később feledésbe ment s a mithikus elbeszélés önállósult. A kutató feladata a csillagászati háttér fölfedezése s így az ősmithologia fölélesztése. A biblia sem kivétel. Észméinek gyökerei

szintén a babyloni világnézetben állanak. A kutató segédeszköze az ó-babyloni kozmogonia és a naptár-tan; Jeremias szerint a 12 csillagkép óralapján mozgó kis- és nagymutató, a Hold és a Nap (Im Kampf um d. Alt. Or. I. 5).

Ime néhány példa. Az Iker-kor motivuma a Dioskurok, a Bika-koré az eke mellől hozott király. Erre a mithologiák egysége nevében példák következnek különböző népekből s kulturákból. Ha babyloni példa nincs, feltételezni kell, mert mások csak innen vehették. Marduk győzelmét Tiamat fölött újévkor ülték. Marduk a keletpont, a tavasz, a fényes fele az évnek, amely győz a tél fölött. A babyloni újév származékai Rómában a retiarius-gladiatorok játéka, a Saturnaliák, a zsidó Purim, a perzsa Sakäa, a két lator Jézus oldalán s az ő kigúnyolása királyi ruhában. Drews a 21. zsoltárt és Jézus keresztfeszítését így magyarázza: Orion a világfán, a tejúton, kiterjesztett kezekkel s lábakkal függ. Fölötte a Taurus és Unicornis, amely szarvával át akarja döfni; ezért vízként előmlik, ami a tejutat vagy az Eridanust jelenti. A kutya a Sirius vagy a Prokyon. A gúnyolódó gonoszok az Ikek. A zsoltár a szenvedő s feltámadó napisten dicsőítése. Ábrahám az Ikek korának holdherosza, mert ő és Lot Dioskuros-motivum. Izsák a Bika-, Jákob a Kos-kor holdherosza. Ábrahámnál a 318. és 13. számok hold-motivumok. Ábrahám-Sára Tammuz-Istar motivum. Jákob 12 fia az állatkör; ennek jegyeire támaszkodik áldása is fiai fölött. Rebekánál Istar-, Józsefnél Tammuz-motivumok vannak. Saul holdlegenda; David Mardukra, Salamon Nebóra, Bethsabée Istarra emlékeztet.

Jeremias a babyloni csillagelemeket a bibliának csak formáiban keresi; az elbeszélések történeti voltát nem tagadja.

23. Ezt a módszert megsemmisítő kritika tárgyává

tették a panarizmus másik szélsőségének képviselőin kívül (Hüsing, Ir. Überlief. u. d. ar. Syst. 1909): König (Babyl. Versuche betr. d. Patr. u. erst. kön. Izr. 1903; «Altor. Weltansch.» u. d. A. T. 1905), Rogers (Rel. of Bab. a. Ass. 1908. 211 kk), Cumont (Den astr. Rel. i forntiden, 1912; Astrol. a. Rel. am. the Greeks a. Rom. 1912), Wilke (Astr.-myth. Weltansch. u. d. A. T. 1907), Bezold (Astr. Himmelsch. u. Astrall. bei d. Babyl. 1910), Kugler (Bab. u. Christent. 1903; Bab. Mondrechn. 1900: Sternk. u. Sternd. in Bab. 1907—9; Ergänz. 1913—14; Auf d. Trümm. des Panbab. Anthr. 1909, 477 kk; im Bannkr. Bab. 1910), Schiaparelli (Astr. im A. T. 1904), Weidner (HB. d. bab. Astr. Ass. Bibl. Füzet. 1915 óta), Schmidt (Mitteil. d. anthr. Ges. Wien 38, 2, 73 kk), Ermoni (Rev. d. Id. VI. 1909), Toy (Harv. Th. Rev. 1910 jan. 47 kk), Landersdorfer (Hist. pol. Bl. 1909. 144, 1, 25 kk), Epping, Strassmaier, Schrantz, Eerdmans, Pinches, Gressmann, Kuchler, Gunkel, Ed. Meyer stb.

A mithoszoknak kizárólag természeti jelenségekre való visszavitele indokolatlan mellőzése más jogosult, sőt sokszor jobb magyarázatoknak. Még egyoldalúbb a tisztán csillagászati magyarázat, mert a primitiveknél a mithosz-képződésre a növény- és állatvilág jelenségei is hatottak, sőt előbb s inkább. A hold- vagy Orion-motivumok kizárólagos használata az egység elvének legveszedelmesebb túlzása. A napmotivumok másodrangú volta mellett felhozott érv bizonyos esetekben áll csak meg, általános szabályt nem indokolhat. — Még Babylonban is az astralis-magyarázat megfeneklik azon, hogy egyes isteneket soha, másokat csak később kapcsolnak csillagokkal. Jastrow szerint Babylonban a csillagtisztelet a régi hit helyébe lépő új vallás, de a régi elemeit sohasem tudta elnyomni. Prinz szerint az az ó-babyloni kultúrában a csillagjelképeknek nem volt

rendkívüli szerepök (Astralsymb. 45). Pinches szerint az istennevek előtt álló nyolcágú csillag nem bizonyítja a babyloni mithologia csillag-jellegét, mert az egy-csillag valószínűleg csak ana (ég) helyett áll, míg a csillagzatot három ilyen kép jelzi (Rel. of Bab. a. Ass. 1906. 11 k 98 k).

Minden túlzó vándorlási elmélet szemben találja magát az anthropologiai iskola jó érveivel, amelyek igazolják, hogy egy gondolat többször függetlenül is keletkezhetik. A primitívek az ő mithoszukban szereplő Plejádokat Schmidt szerint nem Babylonból vették, mert egyébként az állatkört nem ismerik. A Bika-korszakban (a Plejádok a Bika nyugati részén vannak) a primitívek maguk alkothatták e mithoszokat, mert látták a napnak ottani feltünését tavasszal. A csillagászati elemek náluk nem egy régi vándorló rendszer maradványai, de egyes megfigyelések, melyekből rendszer alakulhatna. A délamerikai s oceániai népeknél a hónapok nem oszlanak hetekre s az ezzel kapcsolatos számok a mithológiában nem szerepelnek. Az egykori középamerikai kulturnépek 20-napos hete a végtagok ujjainak számára támaszkodik. A makro- és mikrokozmos összhangjának törvényeire emlékeztet, hogy a pápuák és ausztrálieiak a megholtakat s a földi viszonyokat az égre helyezik, tehát az eget gondolják a föld szerint s nem megfordítva. Talán Babylonban is úgy volt, nem mint Winckler gondolja. Asztralmithologia különben még nem csillagtisztelet: a primitíveknél asztralmithoszokkal olykor egyistenhívés párosul. — Másrésről a babyloni anyamithológiával szemben áll a panarista, panindista, panegyptolog anyamithologia, s az utóbbiak mutatják, hogy a panbabylonisták a magukét igazolni nem tudják.

Ed. Meyer az egyiptomi művelődést a babyloninál idősebbnek tartja (Gesch. d. Altert. I. 2108). Reinisch

nyelvészetiileg igazolja a semita (babyloni) kultúra fiatalabb voltát (Pers. Fürw. u. Verb. Flex. in d. chamito-sem. Spr. I. 1909). — Hiba a mithológia őstörzsát magas kultúrában keresni, mert a primitívek mithológiája sokszor igen fejlett (Polynézia); helyesebb a gyökereket a primitív gondolkodásban látni.

A panbabylonizmus érzéketlen a különbségek iránt, pedig minden józan kritikának ezek az irányítói. Csak a hasonlót látják s itt a legkevesebbel beérve, mindent mithológiai motívumokra vezetnek vissza. Stucken színvaksága a különbözetek iránt az ellentmondások azonosításáig megy. Egyszerűsítéseik tudományellenesek s motívumaik rostáján a mithológiai anyag jórésze hasznavehetetlenül vész el. Elenyészően csekély történeti érzék mellett ijesztően nagy bölcséleti általánosítások. Vallástörténeti universalizációk a tényeket csonkítják s hamisítják. A vallástörténeti motívumok révén egyes tények fejetlenül, lábatlanul kerülnek bizonyos kategóriákba. Chronológiai s földrajzi korlátokat nem ismernek. Módszerük visszaesés az egykori Dupuisig (I. utolsó fejt.).

24. A panbabylonizmus meghamisítja a babyloni csillagászat történetét, mert a Kr. e. utolsó évezred fokozatos vívmányait feltölti a Kr. e. V. s VI. ezredekbe. E ponton, amely nekik létkérdés, teljes a vere-ségük.

A ninivei könyvtár összes asztronómiai feljegyzései végső elemzésben egy 70 táblás műre mennek vissza, amelyet kezdőneveiről «Mikor Anu-Enlil»-nek neveznek. Mint másolat idősebb lehet a Kr. e. VII. századnál, de nem tudjuk, mennyivel. Túlságosan messze való feltöltése alaptalan. A babyloni csillagászat nagyobb fejlődésnek a VIII. században indult, de sok eleme, amelyet a panbabylonisták messze előbb föltételeznek, csak a VIII. század után fokozatosan lépett fel. 747-ben

jutottak a Nabonassar-érához, amelynél az év hossza a hold és nap kapcsolata (lunisolaris cyklus) révén alakult, ami chronologiai táblák vezetését tette lehetővé. A napfogyatkozás legöregebb babyloni dátuma 721. márc. 21. Babylonban előbb 354 napos holdév dívott s bizonyos évek után egy 13. szökőhónappal jutottak összhangzásba a tenyészélettel. A szökőévet csillagászati alapon (8 és 19 éves cyklus) csak a Kr. e. VI., illetve IV. század óta állapították meg. Winckler téved, mikor a babyloni évet 360 naposnak veszi, amelyet a végén az öt epagomenás nappal egészítettek ki. Ő a csak kappadociai cseréptáblákon található chamustuszóból, amelynek értelme tisztázatlan, következtet az ötnapos babyloni hétre. Az epagomenák Babylonban a régi időkben nem mutathatók ki, de megvoltak Egyiptomban. Plut. De Isid. 12. szerint Mercur (Thot) a Holdtól ostáblán elnyerte minden nap $\frac{1}{70}$ részét s ebből lett az 5 nap. Maspero (Hist. anc. I. 1895. 208) szerint az egyiptológusok hajlandók ugyan a régi birodalom idején tagadni ezeket a napokat; de szerinte az Osiris-cyklus 5 istene ezeken született és a pyramiszszövegek is utalnak rájuk, tehát régiebbek az első thinita és memphisi dinasztianál. Ed. Meyer (Gesch. des Altert. I. 2, 101) és Breasted (Hist. of Eg. 1906. 14. 32. sz.) szerint Egyiptomban már Kr. e. 4241-ben hozták be a 365 napos évet s ez a legrégebb történeti dátum (Breasted, Anc. Rec. of Eg. I. 44 k).

A régi Babylonban a naptár kezdete nem volt a tavaszi napéjegyenlőség; Sargon, Ur, Hammurapi naptárai néhány hónappal később kezdődnek; csak a VIII. század óta kiindulópont a tavasz. A régiebb naptárak a tenyészélet jelenségeivel kapcsolatosak. A régi Babylon az állatkör 12 jegyét nem ismerte. A Gilgames-eposz csak 11-et említ és asztrológikus scholionok mutatják, hogy a Mérleget a Skorpió ollóinak tartot-

ták. A Gilgames-eposzban a csillagjegyek nevei csak részben egyeznek a maiakkal, részben a görögökkel, részben egyikkel sem s nincs is biztos értelmezésük. Pld. a Kos, amely a panbabylonistáknál oly nagy szerepet játszik, talán zsoldos, béres nevet viselt. Még új-babyloni szövegek is mellékmozzanatok is említene, a Bika mellett a Plejádokat, az Ikrek mellett az Oriont. A babyloni határkövek (Kudurru) Hinke és Boll szerint nem az állatkört ábrázolják, mint Winckler és Hommel akarják; hol erről, hol arról a csillagképről szólnak, de nem az egész állatkörrel, a szövegek pedig csak istenképekről beszélnek. Csak egy 523-ból maradt tábla adja a teljes állatkört, amelynek jeleit aztán 3—3 részre osztva, jutottak a 36 dékánhoz. — A régi Babylon nem ismerte a napéjegylenlőségeknek korszakos átlépését más csillagjegybe (praecessio), sőt valószínű, hogy a görögök révén ismerték meg, akik Hipparchosnak (Kr. e. II. száz.) tulajdonították. Ezzel persze mesének bizonyul az Ikrek, Bika és Kos mithoszképző jelentősége. — A sibittinek (hét csillag, Plejádok) emléke csak az utolsó évezredben tűnik fel. — A 8 és 19 éves ciklus (8 év alatt háromszor, 19 év alatt kétszer kell szökőhónapot beiktatni) csak a VI., illetve IV. században igazolható. A 19 éves ciklus a görögöknél Metontól való (Kr. e. V. száz., Diod. 12, 36). Schürer és Cumont itt is görög befolyásra gondolnak, Mahler és Lagrange fordítva. Mahler hajlandó Babylonban a VIII. századig felvinni; Cumont esetleg mindkét helyen a független fölfedezést is megengedné. — A 7 bolygó ismerete Babylonban késői. A «Mikor Anu-Enlil» tábláin 7-ről egyáltalán nincs szó, sőt Merkúr is hiányzik. A Nappal és Holddal való kiegészítés és így a 7-es szám későbbi. Diod. 2, 30 és Berosos fragm. 1, 6 a chaldoknál csak 5 bolygót említ; Plut (De Isid. 48 és Ei Delph. 4) már hetet.

Ezzel a panbabylonizmus alapjai megdőlnék. Winckler alaptörvényére még Jensen is azt mondja, hogy az ékiratok nem tanuszkodnak a praestabilita harmoniáról (Berl. Philol. Wochenschr. XXIV. 1904. 247 k).

25. *Az Apokalypsis.* A vallástörténészek az Apoc. 12 kk fejezeteinél a moderneknél eddig divó kortörténeti magyarázatot, amely a szerző látókörébe eső személyekkel, eseményekkel, viszonyokkal tolmácsolt, a vallástörténetivel akarják pótolni, amely szerint itt titkosan terjedő ős-keleti hagyományok hatottak. Dieterich (Abrax. 1891. 117 k), Jülicher s Pfeiderer az épen Ephesus környékével kapcsolatos (Strab. 14, 1) mondát vették elő, hogy Leto menekül Python draco elől, Boreas viszi s Ortygiában rejtkehelyen Apollót szüli, aki Pythont megöli. Bousset (Off. Joh.⁴ 1906. 354 k) s Erman (Aeg. Rel. 1905. 37) az egyiptomi Hathor(Isis)-Horus-Typhon mithoszt: Hathor az istenanya, Horus a fia, Typhon a draco. Bousset később (Rel. d. Judent. 486) s Völter (Off. Joh. 1904. 86 k 96) iráni párhuzamokra is hivatkoztak: a perzsa kigyó-mithosz; Azhi-Dahaka draco, akit ősidőkben a Demavend-hegyen Fredun leláncolt s a végső időkben legyőz; az Ormuzd-féle állatköri szellemek, akikkel Arimán a 7 bolygót szembesíti. Ez az utóbbi a mondottak alapján csak késői lehet. Hommel és Delitzsch után Gunkel Babylonra hivatkozott (Schöpf. u. Chaos, 1894; Z. rel.-gesch. Verst. d. N. T. 1903² 1910; Gen. Komm.³ 1909). Szerinte az Apoc. a 4. fejezettől kezdve fontos pontokon pogány forrásokból táplálkozik, amelyek azonban átszűrődtek a zsidó szellemén. Kevés alkalmas kortörténeti magyarázatra. Babylonra mutat a 7 angyal, a 24 vén, a 4 állat, a mennyei Jeruzsálem, a két tanú, a 7-pecsétes könyv stb. Ujabban a 12. fejezetnél csak általában a régi keleti hagyományra hivatkozik, nem döntve el, görög, iráni, egyiptomi,

joppei, babyloni volt-e a forrás. A hagyomány régóta nemzetközi volt s motivuma már a Kyros-legendába is belekerült. Az Apoc. mennyei királynője eredetileg égi istennő. Marduk anyja, Damkina, Ea felesége is ég és föld úrnője, a mennyei tiara viselője. Hathor fején nap van; Letónak csillagfátyol. Az Apoc. nője ellenkezik a zsidó és ker. felfogással, mert az égben nincs nemzés és szülés. A sokfejű és szarvú sárkány farkával lesöpri a csillagok harmadát az égről. Leküzdése a titán-harcra emlékeztet; a mandaeusoknál s manicheusoknál párhuzamai vannak. A nő úgy menekül, mint Horus és Apollo mithoszában. Az alapgondolat (az égi istennőtől születő napistent az ellenséges vizek sárkánya üldözi) végső elemzésben a babyloni Marduk-Tiamat-küzdelem. Ebben a mithoszban mondta el a zsidóság vallási és politikai fájdalmait s reményeit. Zimmern (Schradernál 513) alapnak Babylont veszi, közvetítőnek Perzsiát, de egyes vonásokat a görög és egyiptomi mithoszból származtat. A mennyei nő inkább Isis, mint Istar vagy Damkina. Mások is így vélekednek: Barton (Amer. Journ. of Th. 1898. 790), Hrozný (ellene Steinmeister, Bibl. Zschr. 1912. 252 kk), Gruppe (Gr. Myth. II. 1619), Wünsche (P. R. Encykl. XIX.³ 569) stb.

Az Apoc. beható magyarázatát nem adhatom. A hagyományos magyarázatnak vannak nehézségei; prófétai s apokalyptikus könyvnel ez elkerülhetetlen. De ezek nem érintik a lényegét s nem teszik szükségessé az alapjaiban új magyarázatot. Viszont a vallástört. magyarázat egyet-mást megvilágít ugyan, de a lényegét nem tolmácsolja jobban. Ha egyes fordulatoknál értékesíthetők is vallástörténeti adatok, a vallástört. magyarázatnak tartalmilag, vagy akár csak alakilag is az egész vonalon való alkalmazása végzetes hiba volna, A részletek tekintetében Steinmetzerre utalva (Gesch.

d. Geb. u. Kindh. Chr. 1910. 118 kk) azt vélem, hogy a babyloni anyag hiányos, ködös s kevésre zsugorodik. Erre mutat a kutatás egyéb források után és ezeknek előtérbe állítása.

Damkina a Marduk-Tiamat-küzdelemben, sőt az egész Enuma Elisben nem fordul elő. Hogy Gunkel Tiamatot sárkánynak mondja, mások alaposan elutasították (Lagrange, Ét. s. l. rel. sém. 1905. 381 k; Nickel, Gen. u. Keilsch.-Forsch. 1903. 45, 99 kk). Az újszöv. apokalyptikus nem is szorult Babylonra, mert az ószöv. többször szól Jahve küzdelméről tengeri szörnyetegekkel (Leviathan, Behemoth, Tannin, Ps. 104, 5 kk; 32, 6; 61, 7 k; Jer 3, 22; 31, 35; Job 38, 8 stb.) s így könnyen átvihette ezt a Messiásra. Tiamatot babyloni források nem mondják hétfejűnek (Steinm. 170 kk). A Chaos-mithosz nem szól gyermek születéséről, megmentéséről s az anya meneküléséről a pusztába. A $3\frac{1}{2}$ idő hiányzik a Tiamat-mithoszból; Gunkel indokolatlanul mondja tényészeti mithosznak s így a $3\frac{1}{2}$ időt a téli hónapokról magyarázza. Tiamatot Marduk győzi le, az Apoc. gyermekét megmentik s a győzelem Mihály arkangyalé. A Typhon-mithoszban is Horus öli meg Typhont, de nem Isis üldözésénél, hanem mikor megnő; Isis nem menekül pusztába, de a Chemmis-szigetre. A Python-mithoszban Python nem vizi szörnyeteg, míg Apoc. 12, 16 az asszony után a sárkány folyót áraszt szájából; Apollo itt is maga győzi le Pythont s Leto szintén szigetre menekül. A párhuzamok tehát erősen sántikálnak. Legfőlebb azt mondhatnók, hogy a keletieknél volt előfeltétele annak, hogy az Apoc. küzdelmét megértsék s a szerző talán azért választott épen ilyen jelképeket, hogy könnyebben férközzék hallgatói lelkéhez. A szerző kezében ezek csak kifejező, díszítő eszközök. Az egykor mithikus elemek sokszor idővel közkeletű kifejezések lesznek,

amelyek használatánál az eredeti mithosz eszünkbe sem jut. Így használjuk mi is az izét, tündért, a nap leáldozását stb. anélkül, hogy mithikus háttérre gondolnánk. Az apokalyptikus eszméi analógiátlanok s a ker. Messias-képből s az eschatológiából táplálkoznak. Lásd Karget is (Bab. im N. T. 1913. 65. kk).

26. *Az évisten s a megváltó-király mithosza.*
A panbabylonisták ezt a mithoszt a szélrózsa minden irányából összehordott elemekből alakítják. Zimmern (Schr. I.³ 378 kk) a Marduk-mithosznak ezeken a pontokon tulajdonít befolyást: Krisztus előlétezése, születése, világmegváltó volta; az idők teljessége; az atya küldötte; szenvedései; Jahve szolgája; pokolra szállás, feltámadás, mennybenetel; második eljövétel; Isten országa; a messiási időket megelőző megpróbáltatások; végítélet; Krisztus misztikus házassága (hasonlóan Z. Streit um d. Chr.-Mythe, 1910). Érbt a Márk-evangéliumra alkalmazza az asztral-mithosz-elméletet. Jeremias a meghaló, de aztán a vizisárkányt legyőző, új életre ébredő s ébresztő évisten (Marduk-Tammuz) naptár-mithoszáról beszél. Jézus is halálával s feltámadásával legyőzte a sátánt, a sors intézését kezébe vette, elhozza a világtavaszt s menyegzőt tart. A sárkány a telet s a régi világrendet képviseli; a 3^{1/2} idő, amelyet az égi királynő a pusztában tölt, a világtavaszt megelőző 3^{1/2} téli hónap. Az Apoc. báránya a Kos-világkorszak jelképe; hogy mindent megújít (Apoc. 21, 5), a világtavaszt jelenti. Lakodalma az ó-keleti mithosz házassági motivuma, amely a babyloni újéven szerepelt. A megváltó-király ismeretlen helyen apátlanul születik; anyja papnő, sőt anyaistennő. Sargon Vesztaasz fia. Assurbanipalt Istar táplálta anyatejjel. Az újszülöttet üldözik. Áldást hoz, termékenység kíséri, a bor felfedezője. Az evang. gyermekségtörténetben mindez

tükröződik. A megváltó mindig szűz fia (Demeter, Isis, a Virgo csillagképe); csillagok jelzik (Mithridates, N. Sándor, Aeneas, Jul. Caesar temetése); előtte hódolnak (Tiridates Nero előtt); üldözik (görög párhuzamok). Szenvedése, halála s feltámadása a Tammuz-mithoszban nyilvánult s Babylonból kiindulva eljutott a többi mithológiákba. Az elhaló és gyümölcsöt hozó mag példabeszéde (Jo 12, 24; I. Cor. 15, 36 k) is ide tartozik. A megváltó-királyt nemcsak siratják halálakor s körülujongják feltámadásakor (sirási és nevetési motívum), de szenvedésében ki is gúnyolják, mint Jézust a katonák (Mt 27, 26 kk; Mc 15, 16 kk). A perzsa Sakäa-ünnepen a meghaló évistent Zoganes nevű, királyi ruhába öltözött rabszolga jelenítette meg, vagy halálraitelt gonosztevő, akit trónra helyezve ki-gúnyoltak. A poroszlók erre gondolhattak Jézusnál. A két lator a két udvari főember. Ez történeti nem lehet, mert Sanhedr. 6, 4 tiltja két gonosztevőnek egy napon való kivégzését. Az arab Ajjub-ünnepen Ajjub is két társával függ a kereszten, a zsidó Purimon is Amant két társával végzik ki (Esth. 2, 23; 7, 10). A töviskoronát (Mt 17, 29) koronára kell változtatni.

Ezek a párhuzamok részben már nem szorulnak kritikára, részben alkalomadtán elő fognak kerülni, részben feladatunk körén kívül esnek. De egy részüket itt kell megbeszelnünk. Az év- és megváltó-isten alakja mesterséges. A babyloni anyag hiányait túlnyomóan idegen mithológiákkal töltik ki. Az újszöv. vezérfonala nélkül ezeket az elszórt vonásokat semmi sem tartaná össze. A kép tehát circulus vitiosuson alapuló merész hypothezis. Babyloni talajon Marduk győzelmén s valami homályos megváltó eszmén kívül alig van meg valami. De ez a megváltó eszme igen fejletlen. A megváltó anyagiakat, nem bűnbocsánatot s szellem-erkölcsieket hoz; nem váltja meg a világot s alakja nem

uralkodik az egész vallásrendszeren. Csak olyasféle, mint aminő Soterek voltak a császár-kultusz idején a császárok.

27. A szüzi születést Gunkel, Cheyne, Zimmern, Maurenbrecher Babylonból származtatják; Jeremias legalább kath. felfogását, amely Mária szüzességét physiologiailag gondolja. — Istar néha szüzi és harcos istennő, máskor a szerelemé s termékenysége, akinek Gilgames szemére lobbantja szerelmeit s akit az eposz az istenek hieroduljának mond. Istar pokolraszállása Dumuzi iránt szerelmének keserűségeit örökíti meg. Kivált uruki kultusza förtelmes volt. Szüzi jelzője vagy harcias természetével (Athene) függ össze, vagy azzal, hogy nem volt eredetileg férfi isten-párja, paredrosa, hanem más istennőkkel szemben férfitől független volt (Franckh). Később Marduk vagy Assur feleségeként szerepelt. — Az assyr királyoknak egyes istennőkhöz való gyermeki viszonya a fejedelemszertartás terméke. A Sargonra vonatkozó ékirat így szól: «Anyám enitum volt, apám ul idi... Enitum anyám fogant engem, titokban szült, nádládába tett, szurokkal rám zárta az ajtót, a folyóba helyezett». Az enitum-ot különbözően fordítják: főpapnő (Jensen, Winckler), Vesztaszűz (Winckl., Jeremias), úrnő (Winckl.), hercegnő (Maspero), szegény (Gressmann, Ed. Meyer). A Vesztaszűz tehát csak jámbor óhajítás s Winckler sem ragaszkodik hozzá. A rokon helyek alapján az apa ismeretlensége s névtelensége csak alacsony származást jelent. Zimmern szerint egy Assurbanipalra vonatkozó helyen az ismeretlen hegyekből való származás nem is tény, csak a legendás stílus követelménye. A Sargon-szöveg folytatása: «apám testvére a hegyekben lakott», mutatja, hogy apja volt. Gilgamesről Aelianus H. An. 12, 21 beszéli, hogy anyja királyleány volt s fiát igénytelen embertől foganta,

ámbar apja ettől való féltében zár alatt tartotta. Gudea így imádkozik Gatumdug istennőhöz: «Nincs anyám, te vagy anyám. Nincs atyám, te vagy atyám. Atyám szívet ajándékozott nekem. A szentélyben szültél engem». Ez az atya Ningiszida, a hadak istene. Tehát egy fejedelem isteni származásáról való szó s nem szüzi születéséről. Hasonlót hallunk majd Egyiptomból. — A Virgo csillagképét Igige királynőjének, vagyis Istarnak nevezték, de nem Szűznek. Kugler igazolta, hogy Istar-Sarpantu a Venusban, a Siriusban és a kalászhordóban (a későbbi Szűz) nyilatkoztatja ki magát, de ezt a régibb mithologia nem ismeri (Sternk. II. 85 kk). Jensen is elismeri, hogy a Virgo-t a babyloniak s általában a keletiek nem így nevezték (Kosmol. d. Babyl. 1890. 67). Boll szerint Kalász volt a neve (Sterngl. u. Sterndeut. 1918. 8). Különben a Virgo és a szüzi születés közt csak ker. írók vontak párhuzamot.

A Szentlélek babyloni fogantatásoknál sehol sem található. Zimmern (Schrad. 440) mégis óvatosan azt mondja, nem lehet-e Istarral azonosítani, mert a Szentlélek a héber-aramban nőnemű. Ebben az esetben a Szentlélekben a babyl. Tűzisten, a Parakletos és Istar egyesültek volna. A mandäusoknál a Rucha d'Kudsa azonos Istar-Libattal. A zsidóknál (Ephraemnél is) ugyanez a Messiás anyja, aki vele a keresztségben egyesült. Maurenbrecher (Bibl. Gesch. 1910. 501 kk) mindezt már biztosra veszi s hozzáteszi, hogy Simon Magus Helenát a Szentléleknek mondja, és ez megfelel a galamb-jelképes Istarnak. A keresztségnél le szálló galamb tehát Istar. Mert keleten dec. 25-én éjfélkor kel a Virgo, a földön is ennek kell történnie s a Megváltónak szüztől születnie. Ezek azon alapulnak, hogy Hier. in Is. 11, 2 szerint a Sec. Hebr. apokryph a keresztségben leszállt Szentlélekkel mondatja: «Fiam... te vagy elsőszülöttem». Ugyanez a

mű a Szentlelket Jézus anyjának mondta, aki hajánál fogva vitte őt a Thaborra (Orig. in Io tom. 2, 12; in Jer. hom. 15, 4; Hier. in Mich. 7, 7; in Is. 40, 9 kk; in Ezech. 16, 13). A rucha az aramban tényleg nőnemű. Simon magus tekintetében azonban téves a dolog, mert Iren. 1, 23, 1; Philos. 6, 19 szerint ő magát mondta Szentléleknek, Helenát pedig ennoiának s mindenek anyjának (Iren. 1, 23, 2; Philos. 6, 18; Theodoret. Haer. fab. 1, 5). Az aram nyelv sajátosságából továbbá nem lehet Istar Szentlélek jellegére következtetni. Akkor elsősorban Marduk volna szűz fia, pedig ő Ea és Damkina fia (Franckh, Geburtsgesch. J. Chr. 1907. 209). Ha Istar Babylonban a Szentlelket képviselné, akkor benne a Szentlélek és a Szűz egybeesnének; nem volna tehát a foganásnál külön isteni és emberi elv. A Szentlélek a Sec. Hebr. szerint csak a keresztségnél Jézus anyja; a fogantatásról nincs belőle töredékünk. Talán nem volt gyermekség-evangéliuma. De ezt a keresztségről való felfogása nem zárja ki. Ha Mátéban s Lukácsban a Szentléleknek a keresztségben való leszállása nem ellenkezik a Szentlélektől való fogantatással, nem ellenkezik a Sec. Hebr.-ban sem. Mária anyasága sem ellenkezik a Szentlélek anyaságával, mert a kereszténység a Szentlélekben isteni elvet lát a fogantatásnál, de nem férfi-elvet a női mellett. (Steinmetzer újabb műve: J. der Jungfrauens. u. d. altor. Mythe, 1917).

28. A mágusok csillaga mellett felhozták: csillag mutatja az utat a házhoz, ahol Istar a szűzhez száll (Gruppe, Gr. Myth. II. 1614); Aphrodite csillaga vezeti Aeneast (Varro Serviusnál Aen. 2, 801; Usener, Rel.-gesch. Unters. I. 77). A Böklennél olvasható bizarr elbeszélésekben (Ál-Chrys. Op. impf. in Mt; bosrai Salamon) van csillag, de az evangélium befolyása szembeötlő. Kuhn szerint a csillag a perzsa doxa

(hvareno), mely a világvégi megváltóval egyesül. A hasonlóság mindezekben csekély. Természetes, hogy a nagy embereket égi jelek kísérik.

A gyermek-Jézus üldözésénél (Mt 2, 16 kk) a Marduk-Tiamat-küzdelem még kevésbé használható, mint az Apoc. 12 kk fejezeteinél. Gunkel Sargon s Gilgames üldözésére gondol. De ez a motívum természetes, az életben gyakran fordul elő, perzsa, indiai, egyiptomi, görög legendákban is megvan s a költészetben is gyakori. Babylonig nem kell menni, mert Mózesnél is megtaláljuk. A Sargon-legenda közelebb is áll ehhez (l. fönnebb). Gilgamesé (Aelian. 12, 21) már távolabb: nagyapja kidobja a várból, szárnyára veszi egy sas s egy kertész neveli.

Istar pokolraszállásának célja, hogy Tammuz kedvesét kiszabadítsa, a kereszténységben megjelölt céltől messze eltér. Más a cél a Gilgames-eposzban is. A pokolraszállásokkal a hellenizmus alatt fogunk bővebben foglalkozni s látni fogjuk mindenféle kölcsönzés teljes valószínűtlenségét. Jézus pokolraszállása ment minden személyes céltól s minden kíváncsiságtól, legalább a kánoni források szerint.

29. *Jézus kigúnyolása.* A Sakäa (ἡ τῶν Σακαίων εἰσότης) ünnepet Berosos szerint (Athen. fr. hist. gr. II. 495) Babylonban Loos-hó (júl.) 16-án kezdik s öt napig tart. Szolgák parancsolnak az uraknak; egy Zoganes nevű valaki királyi ruhában uralkodik (egyesek szerint Sagan, shahin, perzsául királyi ember, uralkodó). Ez a leírás a Saturnaliákra emlékeztet. — Strab. 11, 8 szerint a Bactrianát s Armenia javát elfoglaló s Kappadociaig hatoló szákokat egy perzsa vezér leverte. A győzők egy sziklából földhányással dombot alakítottak; ott Anaitis, Omanos, Amandatos tiszteletére templomot emeltek s évi ünnepet, a Sakäákat alapították, amelyet Zelának jórészt templomrabszolga lakói

máig megülnék. Mások szerint Kyros verte le csellel a szákokat, a győzelmi napot a honi istennőnek szentelte s Sakäänak nevezte. Amerre az istennőt tisztelik, az ünnepet is megülik; egy nap és éjjel tart a bacchikus kicsapongás, scytha módon öltözve isznak, egymással s a velők ivó nőkkel csintalankodnak s verekednek. Babylont nem említi. Spiegel (Er. Altert. k. II. 60) nem hisz a Sakäa perzsa eredetében, Berossosra hivatkozva és arra, hogy az ünnep neve a héber shaqa, inni szónak felelne meg (ámbar Movers a héber sátor-ra gondol). Strabon az urakkal való szerepcserét s a királyt nem említi; csak egy s nem öt napról beszél s új dologként említi a más vallástört. kategóriába tartozó nőverést. — Dion Chrys. Orat. 4, 46 szerint a perzsák Sakäáján egy halálraitelt gonosztevőt királyi ruhában trónra ültetnek; kedvére parancsolhat, ihatik, dőzsölhet s a királyi hárem is rendelkezésére áll. Bizonyos idő múlva megfosztják díszétől, megostorozzák s kivégzik (felakasztják, karóba húzzák, keresztre feszítik). Ő tehát némileg közeledik Berossoshoz, de ő említi először a multság tragikus végét. Ez a ker. időkből való késő forrás talán a perzsa szokásra nézve sem döntő, a babylonira (amelyről csak Berossos szól) még kevésbé.

Ezzel hozzák kapcsolatba Jézus kigúnyolását: Jeremias, Frazer (Gold. Bough VI.³ 1913. 309 kk), Reinach (Orpheus 337 k; Cultes stb. I. 322 k), Vollmer (J. u. d. Sac. Opf. 1905; Zschr. f. nt. W. 6, 194 kk; 8, 320), Drews (Chr. M. 1909. 32), Wundt (Völkerpsych. VI.² 1915. 257, 495). Többen egyrészt az alább következő párhuzamokkal, másrészt az apokryphokkal növelik a hasonlóságot (pld. Ev. Petr. 3, 7; Just. Apol. 1, 35 szerint Jézust bírói székbe is ültették). Pedig a legrégebb (Berossos) forrás szerint a hasonlóság csak a királyi ruhába való öltöztetés. Zoganés nem

fogoly, nem gúnyolják, nem végzik ki; viszont az evangélium nem említi öt napot s Jézus kigúnyolása nem nyáron, de tavasszal történik. Strabonnál nincs hasonlóság, sőt a dorbézolás, a csintalan verekedés a nőkkel szöges ellentét. Még Dion Chrys. leghasonlóbb elbeszélésével szemben is Jézus fogoly, nem dözsölhet stb., ami az evang. szellemével is ellenkezik. A halál indokolása is más. A Sakäa alapeszméjét különbözően magyarázzák. Frazer szerint a király megölése a tenyészélet pusztulását jelképezi, Gruppe (II. 917) szerint a démonokat akarták önkéntes megalázkodással kedvezően hangolni. Lehetetlen oly magyarázat, amely csak némileg közeledjék az evangéliumi elbeszélés összefüggéséhez.

A Sakääról a babyl. források hallgatnak. Többen (Frazer, Winckler, Sayce, Meissner, Reinach, részben Zimmern) az újévvel akarták azonosítani. Ez a Zagmuk (ideogramm, voltaképen res-satti, évkezdet) Marduk-ünnep volt; Marduk felállása, kivonulása (tabu) napjának is hívták. A szent útra vonult ki bárkában s fia, Nabu Borsippából jött üdvözlésére; e napon a királyt kézfogással hatalmába helyezte. Kr. e. 700. óta Nisan 1-én (tav. napéjegyzéni.) ülték, de Hammurapi idejében még jún.—júl. hóban (Kugler, Bannkr. 63); az évkezdet ugyanis régebben később volt. A régi dátum megfelelne a Sakäänak, az újabb nem. A Zagmukról ismertek aligha engednek meg az azonosítást, mert a Zagmuk a sorsmegállapítás ünnepe lévén, komoly volt s nem víg, mint a Sakäa. A nevek közti hasonlóság elenyésző. Lehetne az öt évvégi epagomenás napra gondolni s ezek farsangi napok volnának, melyek végén az ó-évet megölik; de a régi Babylonban az epagomenák ismeretlenek voltak. — Jensen egy nyári Istar-ünneppel azonosítaná. Assurbanipal Ab-hóban (júl.—aug.) ülte Arbelában Bel leányának, a nagy királynőnek ünnepét.

Ez az Ab-hóban feltűnő Sirius Istarja volna. Persze ennek az ünnepnek a Sakáával való rokonsága ismeretlen. Zimmern azzal védi, hogy Strabon is Anaitis-ünnepet említ. De ez kevés. Zimmern a zsidó Purimot a babyloni újév, a Sirius-Istar-ünnep és a Sakáa keveredésével magyarázza, ami elárulja, mily bizonytalan talajon érzi magát.

30. A szabadonbocsátott Barabbas párhuzamait is keresték. A babyloni sigu-szertartásnál (a 8. hó 6., 16., 26. napja) a király által végzett rabszolgaszabadítások alapgondolata Landsberger szerint a szerepcseré: a bűnbánatot tartó király a dalokban magát rabszolgának (fogolynak) mondja, vagyis a felszabadított rabszolga helyébe lép s így tart bűnbánatot. A zsidóknál is az ünnepen egy foglyot bocsátottak szabadon (Mc 15, 6). Nem kell-e itt is jelképes szerepcserére gondolnunk — kérdi —, amelynek révén a gonosztevő megszabadul s a megváltó helyette szenved (Kult. Kalend. d. Bab. u. Ass. 1915. 115 kk)? Erre azt feleljük, hogy ilyen felvételre a Szentírás nem nyújt alapot s ez fölösleges is. — Frazer s Reinach már régebben hasonló irányban indultak. Az előbbi szerint Zoganest már a perzsák, vagy a zsidók a Purimon két személyre bontották; egyiküket (Aman) megölték, másikukat (Mardochoaeus) szabadonbocsátották; az a meghaló, ez a feltámadó Zoganes. Jézus szenvedésénél ő Aman, Barabbas pedig Mardochoaeus. Jézus már a Purim előtt egy hónapig király volt; bevonult ünnepiesen Jeruzsálemba, amint Aman is fel akart vonulni Susában, de helyette Mardochoeust érte ez a kitüntetés. Barabbas (az atya fia) nem volt a fogoly igazi neve, csak szerepneve az áldozati ünnepen, talán mert Sziriában a «király» helyett elsőszülöttét áldozták fel. Frazer meglátásai álmok. Három eltérő elbeszélést a különbségek félretolásával egy kaptafára húz. Nem is lehetne

öt megérteni, ha negyedikül hozzá nem venné a primitívek felfogásait s nem ezeken rostálná meg a három elbeszélést. Itt az anthropologiai módszer beteges túlzását látjuk. A tényeken a primitív felfogásokkal vivisectiót végeznek. Két gonosztevőről beszél, holott ennek a három történet egyikében sincs alapja. Tényekbe ütközik s merő képzelődés, hogy Jézus szenvedése a Purim-ünnep s hogy ő egy hónapig pünkösd király-féle volt. A történeti érzék hiányára vall a szófejtést történeti magyarázat s dráma forrásává tenni. Különben Frazer azt, ami a Szentírásban jól érthető, csak homályosabbá teszi, mikor Sakäa- és Purim-hátteret ad neki.

Reinach szerint azt, hogy Pilátus vonakodása dacára mégis halálra adja Jézust s így a féltékeny Tiberius alatt az ő keresztjére a királyi cím kerül, könnyebben megértjük, ha Jézus halála idején népszokás volt egy királyként öltözött gonosztevő kivégzése. Ő Barabbast Wendland nyomán Philonnal (in Flacc. 5, Mang. II. 521.) magyarázza. Mikor Herodes Agrippa Kr. u. 38-ban megkapván Cajustól Philippus országának harmadát, Alexandriából Palesztinába ment, az alexandriaiak így gúnyolták: egy Karabas nevű meztelenül bolyongó s mindenfelé csúfolt csendes bolondot a gymnasium tetejére állítottak papirkoronával, vezéri köntös helyett szalmaköponyegben s kormánypálca helyett nádszállal. Ágakat hordó ifjak kísérték, üdvözölték, jogokat kértek tőle s közügyekről beszéltek vele. Közben Marint (szirul Urat) kiáltoztak. Reinach szerint ilyen gúnyjátékok keleten szokásosak voltak. A tréfa-királynak neve Barabbas volt (a szirban és héberben a Karabasnak nincs értelme). Jézust is mint ilyen Barabbast gúnyolták, azért is, mert a mennyei Atya fiának mondta magát. Origenes Mt 27, 16 egyes kéziratokban (ma is megvan gör., örm.

és szir kéziratokban) a fogoly neve gyanánt Jesus Barabbast olvasott; Mc Barabbas mellé az «ügyneveztetet» teszi. — De Philon nem beszél szokásról, csak egy esetről. A szokás tehát Alexandriában is levegőben lóg, palesztinai szokás pedig nem igazolható. Herodes Agr. esete lélektanilag szokás nélkül is indokolt. Philon nem mondja, hogy az ilyen alakokat Karabasnak hívták, de azt, hogy a szegény bolondot. Ezt a nevet nem a gúnyból, de már előbb adja neki. Indokolatlan a név jelentését keresni, mert soknál ez lehetetlen. Nincs tehát ok a név megváltoztatására. Kéziratokkal Philonnal a Barabbas nem igazolható. Ha szerepnév volna is, inkább a fővezért, helytartót jelentő *καρავος*-ra lehetne gondolni. Reinach nemcsak Philon szövegén javít, de az evangéliumban is Barabbast és Jézust névszerint összehozza. A szóbanforgó kéziratok valószínűleg hibás olvasásmódot adnak. De még ha Barabbas másik neve Jesus volt volna is, az utolsó fejezetben látunk majd példákat a Jesus név elterjedt használatára. Ebből a névből szerepcserére következtetni nem lehet, mert az evangéliumban (még a kérdéses kéziratokban is) semmi nyoma annak, hogy Barabbas (vagy Jesus Barabbas) neve csak szerepnév volna.

A vakmerő javítások után is lényeges különbségek maradnak. Karabas szegény bolond, Barabbas bebörtönzött gyilkos. Barabbas szabadonbocsátása indokolt, mert a főünnep kegyelmi ténye (Mt 27, 15). Pilátus vonakodása, a csere felajánlása s a felizgatott nép szerencsétlen választása is indokolt. Az evangéliumban semmi sem mutat királycsúfolás népszokására. Mt és Mc lévén a források, az elbeszélés megmásítása a hagyománynak hihetetlenül korai elhomályosodását jelentené. De mi a változtatás oka? Miért nem írhatták volna az evangelisták, hogy Jézust úgy csúfolták

ki, mint a Barabbas nevű gúnykirályt? Eddig sem a Sakäänál, sem Karabasnál, sem másutt nem találták meg a Mardocheus-Aman, Barabbas-Jézus ellentétet; viszont Eszther könyvében és az evangéliumban a két személy egyesítése lehetetlen, mert az ellentét elvi, egy jó és egy rossz személyé.

31. A Sakäa mellett vagy nélküle a római Saturnaliákra is hivatkoztak. Decemberben, a téli napfordulat előtt voltak egy, majd három, végül hét napig (Macr. Sat. 1, 2, 9; 1, 10; 2, 23 kk). A szolgák uraikkal esznek s ezek eltűrik szabados viselkedésüket; sigillariákat, gyertyákat, süteményeket áldoznak Saturnusnak s küldenek egymásnak. A gyermekek tapsolva mondják: Ma vannak a jó Saturnaliák! s a felnőttek velük tapsolnak (Epict. Diss. 1, 29, 30). Isznak, újongnak, kockáznak, ünnepkirályt választanak, a rab-szolgákat megvendégelik, meztelenül énekelnek, ugrálnak, ütnek-vernek, az arcot bekormozzák, hideg vízbe dugják egymást. A legjobb kockát dobó a többi királya s különöseket parancsol: valaki önmagát szidja, alsóruhában táncoljon, egy flótázó nőt háromszor körülhordjon. Mindez a boldog aranykor emléke, mikor szolgák és szabadok egyenlők voltak. Az est beállta előtt ajándékokat küldözgetnek (Lucianus, Saturn.). — Sok Berosos Sakäa-leírására emlékeztet. Cumont és Frazer a Sakäa befolyására gondolnak s a Saturnaliákban látják a közvetítőt az evangéliumig. Wendland és Drews is a Saturnaliák motivumát tulajdonítják a Jézust csúfoló katonáknak. De a Sakäa nyári, a Saturnalia téli ünnep, Jézus kigúnyolása pedig tavasszal történt. Aztán Jézus esetében csak a kigúnyolás van meg, tehát egy igen általános elem, a többi hiányzik. Az indokolás is más, s az evangélium, mint kielégítő, nem szorul függésre. Jézus királynak mondta magát, tehát mint ilyet csúfolják ki. Az evangéliumok nem említik,

hogy Saturnalia-királyt láttak benne. A Saturnaliákon a király másokat tett csúffá, s ezzel királyi méltóságát. A synedrium előtt a szolgák Jézusban a prófétát gúnyolják; arculitik, mondván: Prófétáld nekünk, Krisztus, ki ütött meg téged (Mt 26, 68; Mc 14, 65). Herodes a királyt gúnyolja benne, fehér ruhában küldve őt vissza Pilátushoz (Lc 23, 11). A katonák is azt teszik, de nyersebben. A római legionáriusoknak a zsidó Messiás-király nevetséges volt, s kigúnyolásával talán a zsidókat is csúfolták. Schweitzer is fölösleges kerülőnek tartja a Saturnaliát az evangélium megértésére (Gesch. d. Leb. J. Forsch. 1913. 488).

A Saturnaliák egy újabb forrása közeledik úgy a Dion Chrys.-féle Sakáához, mint Jézus szenvedéstörténetéhez. Ez Dasius vértanú görög aktája (kézirata XI. száz., közölte Cumont, Anal. Boll. XVI. 1897. 5 kk), amelynek történeti értéke kétes (Harnack, Chron. II. 476; Clemen, Reste d. prim. Rel. 1916. 102. hivatkozik Wissowára, Birtre, Delahayere). Geffcken szerint a még hiányzó latin eredeti szerzője, Parmentier szerint csak a gör. fordító beszélt a Kronos-ünnepről. Durostolumban (Moesia) a katonák maguk közül a Saturnaliákon sorsvetéssel királyt választottak; 303-ban Dasius ker. katona, akire a sors esett, megtagadta a részvételt. Bassus legatus nov. 20. halálra ítélte mint keresztényt. A bíró előtt a Saturnaliákról nem volt szó. Csak az Akta beszéli, hogy a kisorsoltat Kronosként királyi ruhába öltöztették, 30 napig szabadon élhetett vágyai szerint, de az ünnep végén Kronos oltárán meg kellett halnia (két szöveg szerint önmagát megölnie). Mert Hadrianus óta az emberáldozatok tilosak voltak, Cumont eleinte a halált a görög fordító tévedésének tartotta, s az eredetit úgy gondolta, hogy a királynak áldozatot kellett bemutatnia Kronos oltárán. Később (Rev. de philol. 1897, 449 kk) csat-

lakozott Parmentierhez, aki (mint Wendland és Frazer) a király feláldozását a Sakäa befolyása révén ténynek tartotta. Még ha Moesiában volt volna is a végén megölt Saturnus-király, ebből a Saturnaliákra általában nem lehet következtetni; mert a többi bő forrás erről hallgat. Csak helyi szokásról lehet szó, amelynek forrását nem ismerjük. Berosos a Sakäáknál öt napot, Strabon egyet, Dion Chrys. bizonytalan időt említ. A 30 nap a Saturnaliáknak sem felel meg. Dasius haláldátuma a Saturnaliák elé esik, tehát még inkább a sorsvetés. A nyári Sakäára is bajos gondolni. Dion Chrys. halálraitelt gonosztevőről beszél, az Akta vérontásról s egy ártatlan ker. katonáról. Ez a minden erkölcsi érzéssel dacoló körülmény nem a Sakäára, hanem inkább szivós primitív felfogásra vall. A Dasius-példa hasonlóságai az evangéliummal, hogy katonákról van szó s egy ártatlan király kivégzéséről. De az utóbbi csak látszat, mert a katonák szemében Jézus aligha volt ártatlan. Aztán a Dasius-esetben hiányzik az, amire eddig oly súlyt fektettek, a kigúnyolás. Végül nem gondolható, hogy ez az erkölcsbe ütköző helyi szokás a római katonaságban általános volt volna. Különben Jézus kivégzését nem előzte meg a 30 napos királykodás.

32. A Sakäa párhuzamai másutt, a primitiveknél is megvannak. Az aztékok Mexikóban Tezcatlepoça nagy ünnepe előtt szép és hibátlan foglyot választottak az ő képviselőjére. Szerepére mesterek tanították, apródok kísérték, s ha az utcán énekelt, a nép leborulva hódolt, mint az isten előtt. Pazarul élt, az ünnep előtt egy hónappal a főistennők nevét viselő négy leány lett a felesége. Az előkelők lakomáin isteni tiszteletben volt része. Az ünnepen levették szép ruháit, elbúcsúzott feleségeitől, királyi csónakon ment a tavon túl eső templomig, ahol együtt volt a főváros lakossága

A templom-úton eldobta virágfüzéreit s eltörte hangszereit. A csúcson egy bíborba öltözött pap az áldozati követ kivágta szívét és előbb az ég felé mutatva, az isten lábaihoz dobta, amit a nép térdreborulva nézett (Prescott Frobeniusnál, Geogr. Kulturk. III. 182; Capitan, Ann. d. M. G. B. V. XXXII. 1909. 132 kk). Cundinamarcában (Santa Fé de Bogota, Columbia) a Guesa-ünnepe a törvényhozó Bochicát, a későbbi napistent jelképező 15 éves szép fiút áldoztak a napistennek. Bochica első megjelenéshelyén szemelték ki, a Nap templomában fényesen nevelték, majd sorban székelte Bochica tartózkodási helyein s így is tisztelték. 15. évében a Nap ligetében oszlophoz kötve s egy vörösre festett fa tetejére helyezve agyonnyilaszták; szívét a királynak ajánlották fel, vérével pedig szent edénybe gyűjtötték. Egy foglyul ejtett gyermeket is így végeztek ki s vérével a nap sugaraitól először érintett sziklákat kenték meg (Capitan u. o. 124). Régen bizonyos napokon a siami fejedelem rituális szántást végzett. Ma választott személy helyettesíti. Az egynapos földműveskirály rozsföldön egy lábon áll, míg köréje ekével barázdát húznak. Ha nem tartja ki, rossz jel, elveszti rangját és vagyonát. Aznap az üzleteket bezárják, adás-vétel tilos s amit mégis eladnak, a földművesek királyáé (Frob. IV. 193). Bartoli (+ 1685) írja Geographiájában, hogy mikor Amerika fölfedezése után kasztíliaiak kötöttek ki a sz. János-szigeten, fénylő vértjeik miatt a bennszülöttek a Nap fiainak s halhatatlannak tartották őket. Mikor egy kazika egyet magányosan talált, kíséretével hódolt neki, majd vállukra kapták s mint urukat hordták körül. Aztán folyóba dobták s addig szorították víz alá, míg meg nem halt. Erre kérelték, hogy nem akarták bántani s keljen életre. Három nap őrizték, nem jön-e magához (Cattaneo-Höhler, Geistl. Vortr. III. 1896. 138 k). Indiában

a khondoknál 50—60 éve is egy valakit virágokkal ékítve tiszteltek, aztán keresztalakban fatörzsbe ékelték, kezeit s lábait eltörték s opiummal vagy daturával elkábítva megölték. A Kotaya-domb törzseinél az áldozatnak előbb a törzs nőit átengedik (I. M. Robertson, *Pagan Christs.*).

A Sakáának s ezeknek vallástörténeti problémája éppen az, miért ölnek meg valakit, akit előbb őszinte tiszteletben részesítettek. Az evangéliumban ez tárgytalan. Jézusnak megölői nem adnak előbb őszinte kultuszt; ő nem folytat megölői akaratából előbb szabad életet; az ő esetében nem történik a környezet lelkében egy magyarázatra szoruló misztikus fordulat; királysága egy pillanatra sem kultusz, hanem kezdet óta gúnytárgy. Az evangéliumi történet tehát ebbe a vallástörténeti kategóriába csak erőszakosan szorítható be. Egyéb rokonságok nem fajképzők. Másrésről primitív felfogások magas kultúra idején a hagyomány erejével átöröklődnek ugyan, de nem keletkeznek. Jézus esetében ki kellene mutatni, hogy az ő idejében s vidékén volt ilyen százados szokás, amihez az eddigi anyag semmit sem nyújt.

33. Butler a hellenista, kivált az eleusisi misztériumokkal magyarázza Jézus életét s szenvedését. A keresztség az Agrében (Athén külvárosa) tavasszal tartott eleusisi kis misztérium, amikor az Ilissos folyónál a beavatandókat lusztrálták. Az egyéves nyilvános élet a synoptikusoknál onnan ered, hogy az őszszel a nagy misztériumokban résztvett misztának egy évig kellett várnia, hogy az epopteiat elérje. A jeruzsálemi bevonulás a nagy miszt. 6. napján Athénből Eleusisba vonuló menet. Jézus tilalma, hogy a templomon edényt vigyenek át (Mc II, 16), a beavatottak kernos-hordásának emléke. A fügefá megátkozása (Mt 21, 18 k): az egyik körmenetnél fügefánál álltak

meg s ott szertartást végeztek. A lábmosás (Jo 13, 4 kk): a nagy miszt. 2. napján a Pireushoz mentek a miszták, Tengerre, miszták, kiáltással s ott szent fürdőt vettek (a víztömlős ember Mc 14, 13 is ide tartozik). Jézus kigúnyolása: neveltető mozzanatok a különféle misztériumokban, misztikus koszorú a beavattottak fején, özbőr vállukon, vessző kezükben. A Consummatum est-nek (Jo 19, 30) megfelel a miszt. zárószava. A gyolcskendőben való temetés (Mc 15, 46): a miszták gyolcskendőben emléket kaptak. Feltámadás: a nagy miszt. 5. napján (Epidauria) templomalvás isteni kinyilatkoztatásért Asklepios tiszteletére (Nineteenth Cent. 1905. LVII. 490). — Itéljen az olvasó a naiv párhuzamok fölött. A kigúnyolás tekintetében az eleusisi mithoszban Jambe vagy Baubo érzé ingerlő, ocsmány módon vidítja fel a leánya elveszése miatt halálosan szomorú Demetert s ezért az ünnepen is szokás tisztességtelen dolgokat keverni a beszédbe (hom. Demeter-himn.; Diod. 5, 4, Arnob. 5, 25). A sikamlós jelleg itt lényeges. Az athéni szérűünnepen (Haloa) Demeter, Kore és Dionysos tiszteletére szintén fontos volt a sikamlós szó és mozdulat. Az Eleusisban szereplő «szent házasság» és a gabnakosárban fekvő Dionysos (Liknites) légkörével függ ez össze. Egyébként az őszi nagy misztériumokat a tavaszi kinszenvedéssel kapcsolni nem lehet. Jézus kigúnyolásánál nők nem szerepelnek és bajos elgondolni, hogyan függhet össze az ő alakja a hosszú bassarait öltő, özbőrökkel borított, kibontott hajú, szent kigyókat, töröket és thyrst hordó nőkkel.

Sokan Jézus kigúnyolásában mimust látnak (Reich, Der M. 1903; N. Jahrb. f. d. kl. Alt. XII. 1904, 705 kk; König mit d. Dornenkr. 1905; Lübeck, Dornenkr. Chr. 1906), amely Diomedes szerint tiszteletlen beszéd s csúfságoknak csintalan utánzása, Evantius sze-

rint alacsony dolgok és jelentéktelen személyek utánzása. A közönséges életből merített lazán összefüggő jellemkép, amelyet más darabok után vagy közt játszottak. Utcai stilusban pellengérezte ki az iparosokat, az idegeneket, a mithikus személyeket és a császárokat. Szidalmak, ütlegek, pofozkodások is előfordultak benne (Friedländer, Sittengesch. Roms II.⁶ 1899. 436 kk). Ehhez a magyarázathoz csatlakoztak kath. részről Lübeck, Belser (Tüb. Quschr. 1907. 4492 kedvezően ismertette Lübecket) és Allroggen (Th. u. Gl. I. 1909. 689 kk). Seisenberger (Erkl. d. Jo-Ev. 1910) elveti és Belser újabban (Gesch. d. Leidens 1913. 376 k) érthetőnek tartja enélkül is az evangéliumot, ámbár megengedi, hogy a katonák gondolhattak rá.

Mindezek után Geffckennel (Herm. 1906) s Kastnerral (Bibl. Z. 1908. 378 kk) a vallástörténeti párhuzamoknak az evangéliumra való hatását elvetem, a mimus-magyarázatot pedig fölöslegesnek tartom.

34. *Feltámadás.* A Tammuz-tiszteletet a köv. fejezetre hagyva, csak a babyloni újévre tesztek megjegyzést. Jensen szerint a Zagmuknak Marduk tabuja neve a kummal (feltámadni) egyértelmű s így ekkor a téli halálából újraéledő napot ünnepelték (Keilinschr. B. VI. 306). Zimmern szerint tabu=kum nem biztos, s mert másutt Marduk asuját említik, tabu=asu, vagyis Marduk kivonulása a templomból. De ennek dacára Mardukot feltámadó istennek tartja, mert mint napisten télen az alvilágba száll s tavasszal feltámad; így van ez Istarnál, és Tammuz s Nergal napisteneknél is. Mardukot is a halotti panasz urának (bel nubatti) mondják. Merésznek tartja Lehmann tételét, hogy újévkor a halott Bel misztériumait ülték, de valószínűnek, hogy az újév az előbb meghalt Marduk feltámadási napja volt (Schröd. 515, 370 kk). Ámbár feliratokkal nem igazolható, a tabu jelentheti Marduk megjele-

nését pokolraszállása után (Z. Streit um d. Chr. M. 46 kk). Marduk feltámadása tehát csak óhajítás. A feltámadó istenségek valószínűleg a tenyészálet jelenségeivel kapcsolatosak. Az asztral-magyarázat nehézsége, hogy a Nap naponta, a Hold havonta meghalni s éledni látszik, de nem évente. A Nap télen távolodik s gyengül, de teljesen el nem tűnik. Baudissin (Adonis u. Esmun 1911. 107, 447) és Lagrange (Ét. s. l. rel. sem. 1905. 287) a tabut csak a kivonulásról értik. A napistenek közül csak Nergalnak beszélnek pokolraszállásáról (Küchler, Rel. Lex. I. 861). A nap újjászületését synkretista időkben decemberben, a téli napfordulatkor ülték s nem tavasszal, mint az újévet; tavasszal csak a tenyészálet kezdődik (Baudissin 107). Különben a Zagmuk Nisan elején, Jézus feltámadása közepe után volt.

35. *Gilgames*. A panbabylonisták mesterséges év- és megváltó-istene nem tudott versenyezni a természetes mithologiai egységekkel. Jensen a hiányon úgy akart segíteni, hogy Gilgamest tette meg a mithologiák összforrásává. Művéből (Gilgamesch-Epos in der Weltlit. 1908) csak az ó- és újszövetségre vonatkozó első kötet jelent meg, a másodikban a görög mondákat dolgozta volna fel. Beteges káprázattal a Szentírásban lépten-nyomon a babyloni eposz alakjait (Gilgames, Eabani, Ut-napistim, a kéjhölgy, Chumbaba), jeleneteit s apró töredékeit látja. A panbabylonista módszer nála hatványozottan érvényesül. Apró hasonlóságok nagy egyenlősítésekre vezetnek. A korlátlan átalakulás tudományos elve. A babyloni G.-monda mellett izraelitát teremt az eredetinek vándorlása címén. Minden kisebb-nagyobb ószöv. alakot beleszorít a Gilgames-kategóriába s némelyikkel lapokon, sőt íveken át foglalkozik. Így születnek József-Gilgames, Sámson-, Mózes-, Dániel-, Elizeus-Gilgames stb. Ezek a típusok később már al-

gebrai formulák, törvényes értékű pénzek. Több mint 200 oldal esik az újszövetségre a synoptikus és János-«mythographusok» szerint. Itt a fiók-Gilgamesek minden zavarból kisegítik. Az eredeti és ószöv. Gilgamesek, Eabanik stb. mint színészek bármely szerepre készek s Jensen ügyesebb, mint Karl May az ő regényeiben. Így pattannak fel a tolvajkulcs érintésére a Szentírás összes titkai. Jézus gyermekségén és a nyilvános élet kezdetein túlesve, Jézus Gilgames-jellege már nem hypothesis, de tény. A synoptikusok a G.-mondának hosszú részleteit szinte zavartalan sorrendben adják; de János is sokat, a synoptikusoknál régebbet s jó rendben nyújt. Az evangéliumban semmi sem történeti. A Jézus-Gilgames-mondát a zabuloni Názarethben élt valakiről mesélték. Sokszoros az érintkezés a manassei Illés-Elizeus-mondával, de nephthalii Jónás-, illetve Tóbiás-mondával is. Jézus szavait ismeretlen időben s helyen mondta valaki vagy valakik. A keresztények Jézusban ködben félig eltűnő napot tisztelnek. Templomainkban, iskoláinkban, palotáinkban, gunyhóinkban babyloni isteneket imádunk. A germánok idegen istenre aggatott pompáért széttépik magukat, elfojtják erőforrásaikat, mert Rómában tévedésből s önkényből a babyloni isten helytartója ül.

Kévesen csatlakoztak Jensenhez (Zimmern, Litt. Zentrablatt 1906). Zimmern (Schrad. 582) szerint a pátriárkák, a bevándorlás, a bírák, a királyok kezdetei, Eszther, Judith, sőt Jézus története is nagy mértékben rokon a G.-eposszal. Ő azonban közvetlen függés helyett arra gondol, hogy a babyloni hagyományok ott Gilgames-eposszá, Palesztinában ó- és újszövetséggé fejlődtek.

Ed. Meyer Jensen vad képzelődéseiről beszél (Gesch. d. Altert. I. 2² 432 k). A Gilgames-eposzt Jensen csillagászati alapon magyarázza, tehát ellene is

szól mindaz, amit a babyloni csillagászati ismeretek késői voltáról mondtunk. Az asztral-magyarázat nehézségeit Ungnad-Gressmann (Gilg.-Ep. 1911. 154 kk) kidomborítják. Az eposz hatását Babylonon kívül eddig csak az Alexander-mondánál mutatták ki, ámbar a hatás itt sem közvetlen. Az ó- és újszöv. nem ad belőle mondarészleteket sem, még kevésbbé sorozatokat. Ha a panbabylonista tétel is alaptalan, hogy Babyloné az ősmithologia, még merészebb az, hogy ennek is ősforrása a Gilgames-eposz. Az eposz nem egységes; részei különféle időkre s népekre vallnak. Jensen figyelmen kívül hagyja sumer és babyloni fejlődését s az esetleg ránkmaradt késői szöveget őseredeti gyanánt kezeli. Feltételezi, hogy lényeges része el nem veszett. Kisebb tételeket a maga elméletének megfelelően pótol. Az Izraelben párhuzamot nem találó részeket egyszerűen mellőzi. A Szentírást is mellőzi, ahol az eposzsal nincs hasonlósága. A hasonlóságokat változtatásokkal, áthelyezésekkel, félremagyarázásokkal növeli. Személyei állandóan változnak. Addig általánosítja őket, míg mindenre alkalmas köddé nem foszlanak.

36. Itt annak a kornak vallási eszméiből gyűjtjük össze a párhuzamokat, amely a kis görög államok enyészete s a görög irodalom aranykora után N. Sándor világbirodalmával kezdődött, a diadochok országaiban folytatódott s végül az egységes római birodalomban tetőpontjára hágott. A régi görög és római vallás keveredett ekkor keleti vallások s bölceletek elemeivel. Az új elemet röviden orientalizmusnak mondják.

Szüzi fogantatás. K. J. Holtzmann egy sereg író alapján (Usener, Gardner, Bousset, Cheyne, Butler, J. Weiss, Soltau, Wendland, Conybeare, Grill, Merx, Gunkel stb.) a hellenizmusból származtatja (LB. d. nt. Th. I.² 1911. 486). Harnack ellenben a késői zsidóságot tekinti forrásának, mert a legrégibb ker. hagyomány pogány mithoszoktól mentes s e ponton a zsidóknál babyloni vagy perzsa hatás ki nem mutatható. Is. 7, 14 magyarázata lehetett a forrás, sőt talán maga a próféta is úgy gondolta. Gúnyolódik, hogy Seydel s Eysinga a buddhizmusból, Bousset s Gardner Egyiptomból, Gunkel s Cheyne Babylonból, Pfeleiderer Phrygiából, Schmiedel Perzsiából, Dieterich a Mithraskultuszából, Usener a gör. mithológiából, Butler Eleusisből stb. származtatják (LB. d. DG. I.⁴ 113).

A szentatyák (Just. Apol. 1, 22; Dial. 70; Orig. C. Cels. 1, 37; 6, 8; Cyr. Hier. Cat. 12, 27; Hier. Adv. Jov. 1, 42; Ruf. in symb. 11) ezeket a párhuzamokat említik: Athene Zeus fejéből születik, anyátlan

s szűznek mondják; Antiope; Aphrodite a tenger habjaiból születik, anyátlan, szűz; Auge; Castor és Pollux tojásból születnek; Danaë Zeus aranyesővel termékenyíti meg; Deucalion és Pyrrha köveiből emberek lesznek; Dionysos Zeus lábszárából születik; Melanippe; Myrmidon anyjához Zeus hangyaalakban közelít; Ilia (Rhea Sylvia) mint Veszta szűz foganja Romulust s Remust; Mithras sziklából születik; Perictione Platont Apollótól foganja. — Mindezekben nincs szó a ker. értelemben vett szűzi foganásról. A keresztény eszme lényege az apátlanság; sem ember-, sem istenapa a szűzzel nem egyesül, a csodamű a Szentléleké, de nem mint férfielvvé. A pogány párhuzamokban sokszor épen az anya hiányzik (Eurip. Phoen. 666: Pallas anyátlan; Plat. Conviv. 180 D két Aphroditét ismer, az égit, az Ég anyátlan leányát, s a pandemost, Zeus és Dione leányát). Máskor isten vagy hős apát említnek (Auge, Athene papnője Heraklestől fogant, Apoll. 3, 9, 1; 2, 74; Rhea Sylvia Veszta szűz Marstól vagy mástól, Liv. 1, 3; Julian. Ap. Or. 4, 151, C; Tib. 2, 5, 51). A nemzés néha csodálatos (pld. Mithraséra emlékeztet Erichthonius esetében; az Athénéra vágyódó Hephaistosból valami az istennő lábaira hullott, ez gyapjával letörölte s földre dobta, ebből lett Erichthonius, Apoll. 3, 14, 6). A pogányok beszélnek csodás születésről, de a fizikai nemzést nem zárják ki (Sweet, Princ. th. rev. 11, 1, 1908. 83 kk).

Egyes nőalakoknak szűz-címe (Athene, Vesta, Fortuna, Diana, az afrikai Coelestis, a candida Maja) rossz érv a szűzi foganás mellett. Maja Zeustól foganja Hermest (Apoll. 3, 10, 2). A mithosz beszél ezeknek a «szűzeknek» gyermekeiről, szerelmi kalandjairól, sőt a szűzi jelleggel ellenkező munkákat (lebetegedők segítése) tulajdonít nekik. Tiszteletük is gyakran ellenkezik a szűzesség légkörével. A virgo sokszor csak

viruló nőt jelent, ha érintkezett is férfival; Verg. Aen. I, 497 Penthesileáról, Eccl 6, 47, 52 a háromgyermekű Pasiphaéről használja. Justinus, Curtius stb. egyéb példákat nyújtanak (Forcellini-Devit, Lex. VI. 1875. 354). Láttuk, hogy a szüzi jelzőhöz elég, ha az istennőnek nincs állandó férfpárja. Astarte nincs férfisten alatt, szűz, de egyszersmind minden élő anyja (Baudissin, Ad. u. Esm. 18, 274). Astarte nem is egyéni istennő, de a nem házas anyaistennők csoportja, akiknek csak időnkint vannak kedveseik (Tiele-Gehrich, Gesch. d. Rel. im Altert. I. 234 k.). Istar szüzességét is így értelmezi Franckh. Artemis szüzi jelzője csak férjtelen nőt jelent. Spártában szűzeknek mondták a háború alatt férjeiktől elszakadt nők gyermekeit. Artemist mint szűzet nem tisztelték, sőt a szülés és termékenység segítőjének tartották. A szerelem és termékenység istennőivel, Anaitissal s Nanával azonosították. Ephesusi sokemlőjű képe egyetemes anyaságát jelzi. Bizonyos források szerint Athene Hephaistostól foganta Erichthoniust, Vestát Rómában mint anyát tisztelték, Ennius Saturnus és Titan anyjának mondja; még Venusszal is azonosították s a szaporodás istennőjének tartották (Frazer, Gold. Bough. Mag. Art. I.³ 1911. 36 kk; II.³ 199, 299).

37. Később hősokról, sőt történeti személyekről is mondtak a szüzi fogantatáshoz hasonlót. Romulust és Servius Tulliuszt rabszolganők foganták; az egyiket szűznek mondják, de a legenda szerint a tűzhely fölött lógó vagy abból kipattanó phallustól fogant; Caeculus, Praeneste alapítója, a tűzhelyből pattanó szikrától fogantatott (Frazer II.³ 795 kk). Platonról (Orig., Hier.), Olympiasról, N. Sándor anyjáról (Tert. De an. 46; ál-Kel. Recogn. 10, 21; Apoll. Sid. Carm. 2), Laodikéről, a Seleucidák özanyjáról (Tert. i. h.), Scipio Africanusról (Gell. Noct. Att. 7, 6, 1), Attiáról,

Augustus anyjáról (Suet. Aug. 94), Demaratos spártai királyról (Herod. 6, 69) is regélnek dolgokat, amelyek a szüzi fogantatástól mégis különböznek. Augustus s N. Sándor esetében kigyó a termékenyítő. Perictionéval, Platon anyjával, Apollo képmása egyesült (Apol. De Plat. I, 1). Demaratos esetében a férj képeben megjelenő Astralagos hős az apa; az anyánál hagyott koszorúk az ő templomából valók.

Fejedelmeknél ez a fejedelem-kultusszal függ össze. Egyiptom adja a legjellemzőbb példákat. A fáraóknak mint istenfiaknak isteni eredetet tulajdonítottak. Már az V. dinasztia három első királya Ra-tól s egy földnőtől született. A Westcar-papirusz azonban nem szűzről, hanem Ra egy papjának feleségéről beszél, akinek a szülésnél Isis és Nephthys segédkeznek. Deir-el-Bahariban a XVIII. dinasztiaéhoz tartozó Hatsepszut (mások kissé másképp írják) királynőnek, Luxorban III. Amenophisnak keletkezését látjuk. Történetileg Hatsepszut I. Thutmes és Ahmasi leánya volt. Fivérének halála után a trónra jutott s férjhezment II. Thutmeshez, valószínűleg anyja törvénytelen fiához. A deir-el-baharii templomot ő építtette. Második terraszának falain látjuk Amon-Ra egyesülését a királynő anyjával. A szövegek szerint az isten az apa alakjában jelent meg, de az anyának megmutatta isteni alakját is (Deir-el-Bahari II. pl. XLVII. Rec. d. Trav. IX. 84; Moret, Ann. d. M. Guim. B. V. 1902. 50 kk, 1910. 48 kk; Kmoskó, Religio 1909. 35 kk). A luxori 3. képen Amon és Mutemna királynő a templomban szemben ülve gyengéden érintik egymást; a szülésnél istennők segédkeznek s Amon kezébe vévén a gyermeket, örökösének fogadja. Issleib (Klio IX. 1909. 383 k) a luxori képben Jézus gyermekségének forrását látja; Weinelt ezt elutasítja (a vita köztük Prot. LB. 1909.), hasonlóan Wiedemann (Arch. f. Rel. W. XIII. 2 k,

1910. 349) és Kmoskó. Jézus fogantatásához ez forrás nem lehet, de jó a hellenista párhuzamok értelmezésére s ezeknek a ker. szüzi fogantatástól való megkülönböztetésére.

38. Hera Hephaistost mással való egyesülés nélkül szülte (Hes. Theog. 927: οὐ φιλότῃτι μίγεισα; Apoll. 1, 35; ál-Kel. hom. 5, 12: χωρίς τῆς πρὸς τινα μίξεως; Recogn. 10, 20: nem Zeustól). Hephaistost néha apátlannak mondják (Poll. onom. 3, 24; Dosiad. in, Anth. Pal. Jacobi XV, 26; Phot. Bibl. C. 250). De a Szentlélek itt is hiányzik. Az atyátlanság esetleg csak versengés Zeussal, aki Athénét anyátlanul szülte. Mikor Jupiterrel ez történt, Juno panaszra menvén Oceanushoz, Flora egy csodavirágának érintésétől teherbe esett s Marsot szülte (Ovid. Fast. 5, 229 kk). Ez megfelel annak, hogy Nana almától fogan (Arnob.), vagy Bitiu anyja a levágott Persea-fa szálkájától (Orbiney-papirusz). Hephaistos esetében a hagyomány nem állandó: Homeros szerint Hera Zeustól foganta (Apoll. 1, 3, 5); a scholiasták szerint Zeussal való házassága előtt tőle vagy mástól (Rapp, Roscher I. 2048). A hagyomány tehát egyöntetű volt Hera anyaságában, de az apát nem tudván biztosan, esetleg apátlannak is mondta Hephaistost. Talán a «szüz» istennők kiváltságait is biztosítani akarták az istennők fejedelemszonyának. Hera a Canathus-forrásban évente újra szüzzé válik, ami a Hera-misztériumok titkos tana (Paus. 2, 38, 2). Hera szüzessége hathatott a Sassanidák udvarában folyó vallásvitára, ahol Jézus születését Herának, a Forrásnak tulajdonítják (Texte u. Unters. N. F. Bd. IV. N. 3. 1899. 11 k), de ez már egyeztetési kísérlet a mazdaizmus mithrikus alakulása és a kereszténység közt (Cumont I. 43).

39. A. Jeremias Isisre hivatkozik (Bab. im. N. T. 47). De már az egyiptomi emlékeken Isis Horust a

már halott Osiristól foganja (szövegek Zimmermann, Aeg. Rel. 1912. 26 k). Isis a haláluk után Osirissá vált Teta és Pepi fáraóktól foganja Septetet (Maspero, Inscr. d. Pyram. de Saqq.; id. Budge, Book of the Dead 1898. CXXVIII, CXXXIV). A görögök is így tudják: Isis a halott Osiristól foganja Harpocratest (Plut. De Is. 18 kk); Isis csak Osiris halála után fogadja meg, hogy férfit többé nem ismer, ami tehát nem szüzességi, de házassági fogadalom (Diod. 1, 22). Isis azonosítása Demeterrel s Athénével csak a szinkretizmus folyománya. Hogy Lact. Inst. div. 1, 5 Isist castának mondja, összefügghet az ő házassági fogadalmával, vagy Zimmermann (49) szerint az Isis-tiszteletben a nők által fogadott önmegtartóztatási idővel (Tib. 1, 3, 26: Ovid. Amor. 1, 8, 73; Prop. 5, 5, 34). Az Isis-tiszteletben szerepelt a phallus; Isisnek más gyermeke is volt (Bast, Bubastis), sőt egyes források szerint Osiris ikertestvérétől már anyja méhében foganta Haruerist; Rómában egy ideig a szabad életű nők voltak főtisztelői. Gressmann szerint Isis Osiristól fogant, de az Osirissal való egyesülést földi nőkről is mondták, s ezeket nevezték aztán szűzeknek (Weihnachtsev. 1914. 15). Persze ez már nem szüzi fogantatás.

Jeremias a Magna Materra is hivatkozik (47). De hogy Nana az Agdestis véréből lett gránátalmából foganja Attist, nem párhuzam. A Magna Mater szüz jelzője sem elég; bizonyosan mint férjetlen anyaisten-nőt (Mater Deum) illeti meg ez a jelző. Julianus Ap. Sermon. 5, 166 A magyarázat nélkül anyátlan szűznek mondja. Ez valószínűleg csak bölcsekedés. A pythagoreusoknál s Philonnál a szent hetes szám anyátlan, magtalan, meddő, örökké szüz, mert a 10 alatt sem nem szoroz, sem nem oszt. Ezért a Zeus fejéből szűzen kipattanó szikrával azonosították (Phil., De opif. m. 30 kk; De spec. leg. 2; Heinisch, Einfl. Ph. 1908.

105). Julianus előtt is ez lebeghet, mert szerinte a Magna Mater a mindenséget az atyával szenvedés nélkül szüli és alkotja. Nem gyermekszülésről, de világalkotásról van szó, melyben az atya is résztvesz. A Magna Mater matematikai s mithologiai elmefuttatás tárgya, amelynek egy személy fogantatásához semmi köze. Plinius H. N. 2, 8 szerint is a Venus-csillagzatot Junónak, Isisnek s Mater Deumnak mondják, mert természete minden földi nemzés és foganás ősforrása. Ezekből az elemekből alakult Julianus gondolata. — Többen az eleusisi misztériumokból vett mondásnál, hogy a tiszteletreméltó (πυτνια) Brimo Brimost szülte, szintén a Magna Mater szüzi foganására gondolnak. De a πυτνια-t szűznek csak a ker. gnosztikusok (naassenusok) mondták (Philos. 5, 8). Aztán Brimo mások szerint Hekate, Diana, vagy Proserpina (Lobeck, Aglaoph. II. 1213, az utóbbit érti Usener, Weihnachtsf. 232 is).

Persephonét a κόρη cím jellemzi, bizonyosan leánykorában történt elrablása miatt. Ez a szó általában fiatal nőt (Il. 6, 247), esetleg ágyast is jelent. Servius szerint egyesek a Corybantest is Koréval kapcsolják, mert Corybas Korétól apa nélkül született (ad Aen. 3, 111). Ez a Corybas-szónak hibás magyarázata, vagyis ez nem mithosz, hanem naiv szófejtés. Csak a Sassanida-udvarban tartott vallásvita mondja (32. l.), hogy Dionysost Persephone szűzen foganta, de ez késői szinkretista kereszténység. Epiphanius az alex. Korion-ünnepének leírásánál a pogányok magyarázatát így adja: A Kore, vagyis a szűz, az Aeont szülte (l. Mithras alatt). De a «szűz» magyarázat a Kore mellett talán csak Epiphaniusé, de még ha az alexandriaiaké volna is, maga ez a szó ép oly kevéssé döntő, mint a Kore. Különben az Aeon mint gyermek emlékeztet arra, amit Julianus Ap. a M. Materről mond. Az alex. ünnepre talán világot vet Macr. I, 18, 10:

az egyiptomiak bizonyos napon csecsemőt hoznak ki a szentélyből, ami azt jelenti, hogy Dionysos a Nap, a napfordulatkor csecsemőnek látszik.

40. A hellen. zsidó Philon Cherubim 12 kk (Cohn kis kiad. I. 1896. 178 k) helyére hivatkoznak H. J. Holtzmann (LB d. nt Th. I.² 487), N. Schmidt (Proph. of Naz. 249), Clemen (281), Conybeare, Badham. A Szentírás nem mondja, hogy Ábrahám, Izsák, Jákob, Mózes feleségeikkel egyesültek. A nő az érzéki, a bölcsesség pedig az érzéki és testi megvetését kívánja. Az ő feleségeik voltaképpen erények, amelyeknek foganása és szülése nem való avatatlan füleknek. Erényekkel halandó nem egyesülhet, Isten termékenyíti meg őket, ő ad nekik magzatot. Mózes szerint Sára akkor fogan, mikor egyedül van s Isten rátekint, de nem a rátekintő Istennek szül, hanem a bölcsességre törekvő Ábrahámnak. Lia méhét Isten nyitotta meg, pedig a férfi dolga volna; ő sem szül az önmagának elég Istennek, de a becsületért fáradó Jákobnak stb. Jer. 3, 4-et így magyarázza: Isten a testetlen ideák testetlen háza, a mindenség atyja és szüzességem férfia, vagyis a bölcsesség férfia, aki szüzföldbe szórja a boldogság magvát. Illő, hogy Isten a szennytelen, érintetlen, szüzi természettel másképp egyesüljön. A férfi a szüzet asszonnyá teszi, Isten a lelket ismét szüzzé. A férfiatlan, elasszonyosító vágyakat elnémítja, s helyökbe nemes, feddhetetlen erényeket ad. Sárával akkor egyesül, mikor minden asszonyinak megszűnése után a szüzek rendjébe tér vissza. Philonnál tehát minden az eszmék és erények körében történik s a bibliai személyek ezek megszemélyesítései. Szövege nem jogosít fel arra, hogy az erényeknek nyilvánított anyától az Istennel való egyesülés révén ne erény, hanem testi gyermek szülessék. Ez az ő allegoriájának félreértése volna. Különben is Philonnak ez az eldugott gondolata (l. még

De Congr. erud. gr. 1, 3; 2, 7) aligha lehetett az alex. irodalomban járatlan őskeresztények forrása. Még a szentatyák sem említik a szűzi születéssel kapcsolatban, pedig al. Kel. Paed. 1, 5, 21; Strom. 1, 5, 31 Rebekát szintén erénynek mondja. Kreyher, Barth, Steinmann (Th. u. Gl. 1918. 440 k) méltán elutasítják mint a gyermekségevangélium forrását. Ha Philon De ebr. 61 Sárát anyátlannak mondja, Quis rer. div. haer. 62 mutatja, hogy ezt is jelképesen értette.

41. *Jézus csodái.* A Tert. Apol. 22 k s Lact. Inst. Div. 2, 7 említett pogány csodák nem rokonok az evangéliummal: a démonok esőt jósolnak, gyógyítanak, szitán vizet visznek, övvel hajót húznak, szakállt pirosítanak, álmokat küldenek, kecskékkal s asztalokkal jósolnak, a Fortuna Muliebris szobrát többször, Juno Monetáét egyszer megszólaltatták, Asklepios Rómát dögvésztől megszabadította. Celsus szerint Asklepios csodákat művel s Triccában, Epidaurusban, Cosban, Pergamumban jósol (Orig. C. Cels. 3, 3. 14. 22). Asklepiost a szentatyák is sokszor említik. Tiszteletét a keresztények ellenezték. Abonutichosi Alexander (II. száz.) egy Glykon nevű szelidített kigyóval mint Asklepios megtestesülésével nyaka körül homályos helyen írásbeli kérdésekre írott válaszokat adott, de mert hitetlenek jelenlétében az Isten hallgatott, előbb így kiáltott: Epikureusok és keresztények, távozzatok (Lucian., Alex. 25, 38). Porphyrius szerint egy keleti városban évek óta betegségek dühöngenek, mert a keresztények Asklepiost vagy más Istent nem tisztelnek (Eus. Pr. ev. 5, 1).

Tisztelete a Kr. e. V. század óta terjedt Görögországban. Rómába 291. Kr. e. hozták követek Epidaurusból a szent kigyót, amely a hajóról a Tiberis-szigetre úszott, jelezvén, hogy ott legyen szentélye; érkezésekor a dögvész elmúlt (Liv. elveszett 11. k. ki-

vonata). Az isten a betegeknek álomban adott gyógyulási javaslatot. Az alvóhely Epidaurusban a szentéllyel szemben állt (Paus. 2, 27); másutt az adytonban vagy temenosban aludtak, rendszeren éjjel. A feliratok a gyógyulásnál sokszor említik a hajnalt. A templomalvás (enkoimezis, diapannychiazmos, incubatio) Isis, Serapis, a Dioskurok, Dionysos, Apollo, Hermes, Amphiaraos, Amphiloehios, Mopsos, Trophonios, Pasiphaë szentélyeiben is előfordult. A beteg helyett más is végezhetette (papok, Strab. 14, 1; rokonok, epidaurusi feliratok, Liban. ep. 618, 620: bérelt emberek, Paus. 10, 38). Rendszeren böjt és áldozat előzte meg, s a feláldozott állat bőrén aludtak (Paus. 1, 34; Hier. in Is. 65, 4). Cicero (De div. 1, 30, 64) Posidonios nyomán három álomlátást ismer: az istenekkel rokon lélek a maga erejével lát előre dolgokat; a levegőben tartózkodó lelkek jelzik a jövőt; istenek szólnak az alvókhoz. Philon, De somn. 2, 1, 1 kk is így beszél, de művének áthagyományozása hiányos; szerinte a három álom homályos, félhomályos, világos, s amazokhoz tolmács kell. Később ötről beszélnek: álom előtti gondolatok, érzelmek továbbszövése (enypnion); álomképek az ébrenlét és alvás határán (phantasma); komoly személy, szülő, mester, isten, megmondja, mi fog történni, vagy mi a teendő (chrematizmos); a jövő látása (horama); képek vagy rejtélyek látása, melyek megfejtésre szorulnak (oneiros; Macr. Somn. Scip. 1, 32 kk; Ps. Aug. De spir. et an. ML 40, 798; Nic. Greg. Comm. in Syn. De insomn. MG 149, 608; Meibom, De incub. 1659; Deubner, De incub. 1900; Hamilton, Incub. 1906; Rittershain, Med. Wundergl. u. Ink. 1878). A templomalvás keleti, sőt primitív eredetű. Kmoskó Gudea ékiratán Babylonban mutatta ki (Zschr. f. Assyr. 1914. 158 kk). Flinders Petrie szerint egy egyiptomi Hathor-templomban így keresték a tür-

kiz lelőhelyét (Res. in Sin. 1906. 63 kk). Gal. De med. sect. gen. 5, 1 Ptahnak memphisi templomában említi. Urundiban egy kis bekerített helyen elszórt finom fűre odahívják a törzs szellemét s a betegek ott alusznak gyógyulásért, sőt a haldoklókat is odaviszik (Le Roy-Klerlein, Rel. d. Naturv. 1911. 312). Az ilyen görög szentélyek mellett orvosok éltek. Plin. H. N. 29, 1, 4 szerint Hippokrates gondosan följegyezte az ott előírt orvosságokat s Varro szerint ezekre támaszkodva alapította a klinikai tudományt. Artemid. (Oneirocr. 4, 22) szerint sokan az orvostudományt ide vezetik vissza. R. Herzog a kosi Asklepios-templomnál több orvos díszokmányát találta meg, amelyek beszámolnak nevezetesebb gyógyításairól.

42. Később a keresztényeknél is divott a templom-alvás egyes szentek tiszteletére. Kosmas és Damianus konstantinápolyi templ. (Deubner, Cosm. u. Dam. 1907); Cyrus és Johannes vértanúk menuthisi templ. Alexandria mellett (Sophron. MG 87, 3379 kk); a Michaelion Konstantin. mellett (Sozom. H. E. 2, 3); sz. Thecla Seleuciában (Bas. Sel. Vita s. Thecl. MG 85, 607, 570); sz. Menas Mareotisban (Budge, Texts rel. to S. Mena, 1909. 42); sz. Domitius (Greg. Tur. Gl. mart. 100) sz. Márton (u. a. Mir. s. Mart. 2, 4); sz. Julianus (u. a. Virt. Jul. 9, 23). Zoega szerint az V. században élő Schenute beszél a vértanúk szentélyeiben gyógyulásért alvókról (Catal. codd. capt. 324). B. Schmidt (Volksleb. d. Griech. 77 k) szerint Görögországban ma is dívik.

Jézus csodáival Asklepioséi közelebbi rokonságot nem mutatnak. Epidaurosban oszlopokra jegyezték a gyógyulásokat. Pausanias idejében már csak hat volt (2, 27), az 1883/4. évi ásatásoknál kettőt találtak több mint 40 gyógyulással kb. a Kr. e. IV/III. századból (Inscr. Graec. IV. 951 k; Dittenberger, Syl-

loge² 802 k). Kleo öt évi várandóság után az alvás nyomában fiút szült, aki magát a forrásban mindjárt megmosta. A szembeteg Ambrosia nevetett azon, hogy álomlátástól bénák s vakok gyógyuljanak, de az isten neki is gyógyulást ígért álmában, ha dőreségét jóváteszi ezüst fogadalmi sertéssel; orvosságot töltött tehát szemhéjai közé s meggyógyult. A hólyagbajos Euphanes gyermeknek álmában adott válaszan, hogy gyógyulása esetén 10 csontocskát (talán csont-játékkockát) ajánl fel, az isten mosolygott, s a fiú reggel egészséges volt. A kopasz Heraieus fejét álmában megkente az isten s haja nőtt. Egy nő az alvás után fogan, de szülni csak újabb alvás után 3 év múlva tud. Egy merev ujjú hitetlen meggyógyul; egy néma gyermek megszólal, valakinek homlokáról a stigmák eltűnnek, de betűi a kendőn maradnak, amellyel Asklepios bekötötte. Egy félszemű meggyógyul. Eltört korsó ép lesz. Akinek állkapcsában 6 évig lándzsavég volt, meggyógyul. A római Asklepios-templom felirata szerint (Kr. u. 138) Valerius Aper vak katonának fehér kakas véreből s mézből készült kenőccsel kellett három napig szemét kennie s megint látott.

Aelius Aristides rhetor rajongóan tisztelte Asklepiost (Ἱεροῦ λόγος, Ἀαλία εἰς Ἀσκλη.) Mindig betegeskedett s később 13 évig nagy baj gyötörte. Évekig élt A. templomaiban az ő papjaival, de állapota nem javult, ámbár legkülönösebb parancsolatait is megtette. Sokszor érezte félálomban jelenlétét, s ha haja égnek meredt is, mégis örömkönyeket hullatott. Az isten megmondta, hogy 13 évig szenved. Meghagyta, hogy télvíz idején a folyóban fürödjék, s éreztette is vele a maga jelenlétét. Betegségét már föl sem vette. Egyszer három fejjel s lángban jelent meg, s mikor ő felkiáltott: Egyetlen, azt válaszolta: Te vagy! Ennek a szónak életénél jobban örült. Asklepiost megváltónak,

Serapissal együtt a hullámok és szelek urának mondja. Beszél a pergamumi Asklepios-csodakútról, amelyben sokan egészségüket, szemük világát, egy néma pedig szavát visszakapta. Neki is az isten sokszor új életet adott. A smyrnai földrengéstől is megmentette, mert másfelé küldte. — A II. száz. császárai is tisztelték s templomait ékítették. Marcus Aurelius is látta álomban. Aelianus (III. száz.) szerint az Epikuros olvasásától hitetlen Euphronius nagy betegségében A. templomában aludva azt álmodja, hogy Epikuros könyveit elégetve, a viasszal kevert hamut kenje hasára s mellére (fr. 89); egy viadalban lábán megsebesült kakas A. templomában az énekesekkel énekelt, egyik lábán ugrálva, a másikat gyógyulásért előrenyujtva, s meggyógyult (fr. 98). Julianus Ap. mondja, hogy az isten orvosságot írt neki elő s meggyógyította. Hasonlók Libaniusnál (ep. 319, 618, 620, 639, 930).

Az utóbbiakban már a misztérium-vallások hangulata jelentkezik s ez magyarázza a nemesebb vonásokat. Jézusnál a templomalvás, a suggestio és autosuggestio hiányzik. Nem ír elő orvosságokat, amelyek az A.-kultuszban sokszor naivok s babonások, de máskor suggestivok, esetleg orvosi sugallatra is vallnak. A. kételkedőket s hitetleneket is meggyógyít. Többször megcsillan a *do ut des*, mert a fogadalmi ajándék a gyógyulás feltétele. A csodákkal erkölcsi tanítás nem párosul. Hiányzik a szimbolika, míg Jézusnál a beteg állapota s gyógyulása lelki történések szemléltetése. Hiányzik a természetfölötti cél: Jézus csodái az ő messiási küldetésének bizonyítékai. Ez a hiány fontos, mert a csoda a természetfölötti rendbe való bekapcsolódás nélkül szinte érthetetlen; a természetes rendtől való eltérést csak a természetfölötti cél igazolhatja. Hiányzik a belső egység, amelyet Jézusnál az ő könyörületes lelke s nagy hivatása ad

meg. Meglepő, hogy az A.-csodák, amelyekben sok század hagyományát látjuk, Jézus csodáival a részletekben alig mutatnak hasonlóságot. Ez is mutatja, hogy más szellem gyermekei. Ha valakinek forrás kell Jézus csodáihoz, ott az ószövetség, ámbar az ő csodái ettől is eltérő típusúak. Az ó-szövetségben gyakori büntető-csoda nála alig van, s ezek is jelképezők. Különbösen Palesztinában Jézus idejében A.-szentélyről nem tudunk. Jézus csodái egészen palesztinai színezetűek s oly ősi ker. hagyományt képviselnek, hogy keletkezésök Palesztinán kívül meg sem érthető. A csoda, kivált a gyógyulási, oly mély emberi érdeknek felel meg, hogy ilyen elbeszélések pogány talajon is mindenfelé képződhettek. Erkölcsei jelleg tekintetében azonban a templomalvók gyógyulásai a csodahit éjjeli arcát mutatják, míg az evangélium a nappalit.

43. Tyanai (dél-Kappad.) Apollonius a I. ker. száz. második felében élehetett. Életét Julia Domna császárné kívánságára 217 k. Philostratus írta meg 12 könyvben mint aszkétáét a Severus-udvar épülésére. Karakalla, Alexander Sev., Aurelianus tisztelték s szobraikt felállították. Philostratus nem akarta Apolloniust Jézussal szembesíteni (így már Neander, J. Réville s mások; ellenben Baur, Pressensé, Aubé, Friedländer, A. Réville); ezt csak Porphyrius és Hierokles tették. Forrásai: Moeragenes 4 könyve, aki azonban szerinte sokról nem tudott, és az assyr Damisnak, A. tanítványainak feljegyzései. Damis azonban sokban nem szemtanú, hanem vakon hiszi mestere nyilatkozatait. Mindkettő szemében A. mágus. Philostratus tisztázni akarja őt a magiától és csodaerejét a pythagoreus-bölcseletnek s s aszkéta gyakorlatainak tulajdonítja. Ez a célzat az elbeszéléseket rostára teszi s a régi hagyományt elhomályosítja. Philostratus egyiptomi s indiai dolgokról csak képzelet szerint ír. Apollonius élete részben talán

még egybeesik az apostoli korszak legvégével. De a synoptikusok közös csodaanyaga már a palesztinai ösközség hitéhez tartozván, lehetetlen rá az Apolloniusféle elbeszéléseknek hatást tulajdonítanunk. Csodáit csak azért mutatjuk be, hogy lássuk, van-e az evangéliumoknak összefüggésük oly elbeszélésekkel, aminekben az akkori népköltés örömét lelte.

A. különféle bölcseleti rendszerek után a pythagoreizmusnál köt ki s Itáliában, Graeciában, Kis-Ázsiában, Indiában ezt az életmódot hirdeti. Vászonzuhát s fabőrszandált visel. A húst és szeszes italokat megveti. Haját növeszt. Öt évig hallgat. Elveti a véres áldozatokat. Reggelenként a Naphoz imádkozik, magának vagyontalanságot s igénytelenséget, másoknak bölcsességet, törvénytiszteletet, igazságosságot kérve. Vagyonát felosztja testvére s rokonai közt. Vagyonközösséget hirdet. Résztvesz az eleusisi misztériumokban. Családon kívül él, a nemi élettől tartózkodik. Fellép a gabona-uzsora, az elpuhulás, a színjátékok ellen. Vespasianusnak s Titusnak kormányzati tanácsokat ad. Anyja kinyilatkoztatást kap, hogy fia Proteus megtestesülése lesz; a nép Zeus fiának tartja. Ő maga nem szól isteni küldetéséről s csodáit sem hozza ilyesmivel kapcsolatba. Démonokat űz. Meggyógyít egy-egy bénát, vakot, merevkezűt, víziszonyban szenvedőt. Amasis lelkét egy oroszlánban fölfedezi. Egy ifjút házasságra csábító lidércet lealcáz. Ephezusban szobrot kap, mert megszabadítja dögvésztől, rendelve, hogy egy aggastyánt mint okozót agyonkövezzenek, akit aztán a kövek alatt kutya képében lelnek meg. Egy papiruszról eltünteteti a hirdetményt. Bilincseitől szabadul. Smyrnából Ephezusban terem. Rómában bírái elől eltűnik s néhány óra múlva Puteoliban van. A vihar s a természeti erők ura. Felismeri egy áldozó súlyos bűnét s halálraitéltek közül egyik ártatlanságát. Távolba lát. Ephezusból

látja Domitianus meggyilkolását Rómában, Vespasianust Alexandriában figyelmezteti a Capitolium égésére. Megjósolja Nero menekülését a villámtól, utódai uralmának rövidségét, Titus erőszakos halálát rokonkéztől. Rómában egy vőlegénye által kísért előkelő leány temetési menetét megállítja, megkérdezi nevét s valamit mormogva életre kelti. Philostratus szerint talán volt még benne egy szikrányi élet, vagy az eső melegítette fel majdnem elhűlt lelkét; a távollevő nem tudhatja, még a jelenlevő sem. Halála után megjelenik valakinek, aki a halhatatlanságról kételkedik.

44. Ezek a csodák emlékeztetnek a pythagoreusokéira, de kevés ponton Jézuséira. Pythagoras megjósolta a földrengést, vihart, a hálóban rekedő halak számát, betegségeket gyógyított, vihart s dögvést üzött el, hullámokat csillapított, vadállatoknak parancsolt, folyó üdvözölte, egy napon látták Metapontosban s Tauromenumban (Jamblichos, Porphyrios). A halottfeltámasztás sem hiányzott az antik csodákból, kivált Asklepiosnál (Hippolytus feltámasztása, Zeus büntetése, Diod. 4, 71; Apollod. 3, 10, 3 k; Ovid. Fasti 6, 746 kk). A bithyniai Asklepiades orvos (Kr. e. 110 óta Rómában) is támasztott fel halottat, de azt olvassuk itt is, hogy bizonyos jelekből következtette, hogy még él (Plin. H. N. 7, 124; 26, 3, 7; Apul. Florid. 19). Az Apollonius-elbeszéléssel valószínű az összefüggés. Ellenben a naimi ifjú feltámasztása az A.-esettel csak abban rokon, hogy a temetési menetet megállítják. Különbözik ara és vőlegény helyett fiú és anya, s nyoma nincs a látszólagos halálnak (Lc 7, 11 kk). Jairus leányánál (Mt 9, 18 kk; Mc 5, 21 kk; Lc 8, 40 kk) 12 éves leányról s szüleiről van szó s a halott még otthon van. Ha Jézus azt mondja, hogy a leány nem halt meg, csak alszik, ez szószerinti értelemben Jézus viselkedésével s a szerzők szándékával össze nem

egyeztethető s a hagyományos magyarázattal is ellenkezik. A környezet nevetése mutatja ugyan, hogy Jézus szavait szószerint veszi, de hogy ez félreértés, elárulja a környezet eltávolítása Jézus részéről, továbbá, hogy mint más kiváltságos eseteknél csak három meghitt tanítványával lép be s hogy a feltámasztás után, mint a csodáknál, terjesztési tilalmat ad. A hírvivők s az előbb már síró környezők nem kételkedtek a halálban. A szó tehát csak úgy értelmezhető, amint beszélt Jézus Lázár alvásáról s felébresztéséről, amit a tanítványok szintén félreértettek (Jo 11, 11). Az A.-féle feltámasztásnak megvannak pogány (a varázspapiruszon is, Dieterich, Abrax. 1891. 186), viszont Jézus feltámasztásainak halvány ószöv. párhuzamai (Illés III. Reg. 17, 17 kk; Elizeus IV. Reg. 4, 17 kk).

45. Vespasianust Alexandriában Serapis-templom-alvás után egy betegszemű és egy betegkezdő ember kéri, hogy hintse meg nyálával az egyik arcát és szemét, s tapodja lábával a másik kezét. Ő vonakodik. Az orvosok szerint az egyik nem vesztette el szemvilágát, csak valami gátolja; a másik keze is gyógyítható. Vespasianus végre megteszi kérésüket s meggyógyulnak. Erre Vesp. a kiürített templomban háta mögött látja Basilides előkelőséget, akiről tudja, hogy Alexandriától többnapra útra van; a kutatók szerint 80.000 lépésnyire betegen feküdt. A megjelenő nevéből Vesp. kiolvassa, hogy ő császár lesz (Tac. H. 4, 81; Suet. Vesp. 7 az egyik vak, a másik beteg láb-szárú, amannak köpés a kívánsága; Dio Cass. H. R. 66, 8 vak és betegkezdő, az elsőnél köpés, sőt Rob. Steph. első kiadása szerint sárköpet, ami Fiebig szerint talán csak a kiadó toldása Jo 9, 6 alapján).

Ezek a császárkultusszal kapcsolatosak és a megváltó jelleget domborítják ki a császárbán, mint az utánok következő jelenés elárulja. Abba a csoportba

tartoznak, ahová az angol és francia királyok görvélygyógyításai a charisma basilicon alapján (Macaulay, Hist. of Engl. 14; Lecky, Sittengesch. Eur. I.² 317 k). Az evangéliumi csodák más lapra tartoznak. Vesp. csodái úgyis későbbiek. Tacitus leírása a csodajelleget erősen tompítja. Erre a párhuzamra a nyál miatt fektetnek súlyt, mert Jézus is a vakonszületettnek nyállal csinált sarat ken szemére. De a másik csodának nem lévén evangéliumi párhuzama, a függés valószínűtlen. Az evangélium vakonszületetről szól, Vespasianusnál két forrás vakról, a legöregebb csak betegszeműről. Vespasianusnál a nyálat templomalvás írja elő, amiről az evangélium hallgat. Különben, ha a 4. evang. szerzője esetleg ismerhette volna a pogány csodát, Jézus Mc 8, 23 is szemére köp egy vaknak s Mc 7, 33 egy süketnéma nyelvét nyállal érinti. Delitzsch és Zimmern Babylonra gondolnak: Marduké az életnyál, s a nyálazás magikus erejű. De a nyál, köpés, lehelés, izzadás magikus, gyógyító, exorcista, áldó, liturgikus s köznapi használata különféle régi s új népeknél, a primitiveknél is, általános. Aruru agyagból teremt s az alakra ráköp (Ungnad-Gressmann, Gilg. Ep. 1911. 8). Egyiptomban az isteneket egy isten szájából köpi ki (Roeder, Urk. z. Rel. d. alt. Aeg. 1915. 110). Egyiptomi példák: Erman (Aeg. Rel. 1905. 37), görög Gruppe (Gr. Myth. II. 890), római Plin. 28, 2, 5; 4, 7). Az ó-germán mithológiában az Asen és Wanen a békekötésnél edénybe köpnek, ebből születik Kwasi, a bölcsek bölcse (Schroeder, Ar. Rel. I. 1914. 242). Az ó-araboknál a nyál gyógyszer volt (Wellhausen, Reste Arab. Heident. 1887. 141). A Talmud Sabb. 106 tiltja szombatban a nyálnak orvossággént való alkalmazását. Fölösleges kerülő tehát az evangéliumnál Babylonig vagy Vespasianusig menni. Jézus tehát népszokáshoz alkalmazkodott. Nem mindig, még

vakoknál sem (pld. Mc 10, 52), viszont nemcsak ezeknél. Márknál mindkét esetben (7, 32; 8, 22) kéri, hogy tegye a betegre kezét, illetve érintse; ez annyit jelenthet, hogy tegye az ilyenkor szokásost. Nem kell feltételeznünk, hogy ő a nyálnak gyógyító erőt tulajdonított. Vehette a kérés egyszerű teljesítésének, vagy az áldás, meglevenítés jelképének, amire a primitiveknél is van példa. Alkalmazkodott az emberi természethez, amely a látható és hagyományos jelekhez ragaszkodik. Még Jeremias (Bab. im N. T. 108) is a babyloni párhuzam dacára beéri Jézusnál a jelképes vagy paedagógiai használatat. A primitívek a nyálat itt-ott lélekhordozónak gondolták, de ezt nem szabad általánosítani, mert a szokás eredhetett onnan is, hogy az állatoknál látták a sebek nyalogatásának hatását.

Az antik csodákról írtak: Diels (Nord u. Süd 1888, 29 kk), Reitzenstein (Hell. Wundererz. 1906), Weinreich (Ant. Heilungsw. 1909), Jong (Ant. Mysterienwesen 1909. 101 kk), Wendland (De fabellis 1911), Fiebig (Ant. Wunderg. z. St. d. N. T. 1911). Reitzenstein nyújt evang. párhuzamokat is (szabadulás a börtönből, vízenjárás). Wendland (Hell. röm. Kult. 219) Mc 4, 41 mellett idézi: jam-jam sursum respicit et deam spirat mulier, quae... ventis ipsis imperat (Apul. Metam. 6, 9), de ilyeneket Apolloniusnál, Pythagoraszánál is láttunk s tengeri istenségnél nem is meglepő. Fiebig a Kr. e. IV. — Kr. u. II. századokból 22 példát nyújt.

46. Fiebig zsidó, majd német nyelven (Rabbin. Wundergesch. d. nt. Zeitalters 1911; Jüd. Wunderg. d. nt. Z. 1911) 18 csodát közöl a tannaita és amoräus rabbikról (Kr. u. 200-ig, illetve azontúl), amelyeket az újszövetségekhez hasonlóknak tart. Elismeri, hogy egyeseknek (esőcsoda) nincs újszöv. párjuk. Az Ap. Cselekedeteivel rokonokat mellőzzük. Rabban Gamliel

(Kr. u. 90) fiának gyógyulása emlékeztetne a kapharnaumi király ember fiáéra (Jo 4, 47 kk). R. Hanina ben Dosa kenyeret szaporított s egy vízi kigyót megölt; ez az utóbbi Mc 16 18; Lc 10, 19 párhuzama volna (igen távoli). Elieser ben Hyrkanos (Kr. u. 90—130) korában egy fa csodásan gyökereit vesztette (Lc 17, 6). Rabb. Gamliel idejében tengeri vihar csillapodott le. Egy halban drágagyöngyöt találnak (6. Sabb. fol. 1190). Vespasianus démonokat űzött (Flav. Jos. Ant. 8, 25), Mózeset felhő ragadta el (Ant. 4, 8, 48). Fiebig elismeri, hogy Jézus nem használ varázseszközöket és csodái előtt rendesen nem imádkozik Istenhez. Drewssel szemben védi Jézus létezését, a csodahívő Schlatterral szemben azonban azt tartja, hogy Jézus nem művelt csodákat, s ezek csak a rabbikéhoz hasonló legendák. Schlatter (Th. d. N. T 277) szerint Jézus és tanítványai idején a paleszt. zsidóságnak nem volt csodatevője s később sem beszéltek csodákat erről az időről. Csak Jézus csodáival párhuzamba nem állítható imádság-meghallgatásokról, imádság révén való gyógyulásokról, ördögűzésekről, álmokról, isteni hangokról és segítségéről hallunk. Jézus ellenben csodatevő s nem a csoda tárgya. Tagadja Fiebig anyagának bizonyító erejét. Flavius Jos. az ószöv. csodák után Kr. idejéből csak a fennebbi csoportba tartozó dolgokat említi. A Mischna hagyománya, amely a III. századig vezet, is csak ilyen. Csak ezután alakulnak át a zsidó csodák, és a IV. század óta kezdenek ilyeneket az I. századról is elbeszélgni. Amint az apokryphok csodái nem forrása Jézus csodáinak, a babyloni Talmud sem lehet forrása a Jézus-korabeli zsidó csodáknak (Wund. in d. Synag. Beitr. z. Förd. Chr. Th. XV. 5. 1912). Dausch Fiebig legjobb két párhuzamán mutatta ki, hogy Jézus csodái a Talmudéit mindenben túlszárnyalják (Pass. th. pr. Mon.-Schr. 1913. 343 kk).

47. *Jézus példabeszédei.* A zsidó példabeszédeket Fiebig (Altjüd. Gleichn. u. Gleichn. J. 1904; Gleich. red. J. in L. d. rabb. Gleichn. d. nt Z. 1912) és Weinl (Gleichn. J.² 1905) beszélték meg. Fiebig első műve (14 kk) 53 talmudi példát hoz, amelyeket részben a Talmud is masalnak mond. Forrásuk az Exodust magyarázó Mechilta. Pld. R. Simon ben Jochai mondja Ex. 14, 5-höz: Masal. Kihez hasonlít a dolog? Aki tengerparti tartományban nagy földet örökölt s olcsón eladta. A vevő aranyat, ezüstöt, drágaköveket s gyöngyöket talált benne, az eladó pedig haját tépte. A Heinrici szerint az ószövetségben s az antik irodalomban nem található példabeszéd-bevezető szavakat Fiebig a Talmudban megleli, ha a synoptikusokéi változatosabbak is. A Mechiltában túlnyomó királyparabolák a synoptikusoknál ritkák (Mt 18, 22; Lc 14, 31 kk; 19, 12 kk) s helyettük a természet s a kisemberek élete lép előtérbe. A Mechiltában ritka vetés, növény, virágzás, érés, aratás az evangéliumban kedveltek. Jézus történetei természetesebbek, szemléltetőbbek s bennük egyéniségek, jellemképek lépnek fel. Jülicherrel szemben, aki az allegoria kizárásával az evangéliumban mindenütt a tiszta parabolát erőszakolja, Fiebig azt tartja, hogy a két műfaj tisztán ritkán fordul elő, de rendszeren keveredve. Elismeri, hogy a zsidó parabolák nem igen árasztanak meleget, mert az ószöv. magyarázatára irányulván, tudós jellegűek. Megjegyzem, hogy Heinrici erő és népiesség tekintetében mélyen Jézus parabolái alá helyezi őket (PRE XXIII⁸ 561); Ziegler szerint lámpaszagúak, a tudós termékei, izetlent s mélyet, mesterkeltet s népszerűt kevernek eleveenség nélkül (Königsgleichn. d. Midr. 1903). Fiebig szerint is a zsidó parabola nem igen emelkedik az általános emberihez, míg Jézus tárgyai nagy, egyetemes, lelki dolgok: bűn, kegyelem, imádság, irgalom, szeretet s főképp a mennyekországa

(ez az utóbbi a rabbiknál hiányzik). Ezeket Jézus utánoszthatatlanul elevenen, nemzeti szűkkeblűség és tudományos elvontság nélkül kezeli. Egyes gondolatok s kifejező eszközök érintkezése dacára a főtartalom magasra emelkedik mindabból, amit előtte vagy körülötte mondtak. Weinel szerint (74) ha Jézus kölcsönzött népétől, sokkal többet adott neki, s az átvettből könnyűt varrt az emberiség örök eszméinek. A függés tekintetében a paraboláknál is szó fér ahhoz, idősebbek-e az evangéliumoknál. Fiebig szerint is a legidősebbeket Rabb. Gamlielnek tulajdonítják, de ő idéz 110 kk Hillel-masalokat is. Steinmeyer szerint Jézus kortársai nem szóltak masalokban, mert az evangéliumokban Jézus beszédmodorát újnak tekintik (Parab. J. 1884. 4 kk). Loisy is úgy gondolja, mert az Ap. Cselekedeteiben az apostolok már nem így beszélnek (Ét. évang. 1902, 3 kk). Mások szerint az apostolok nem a példabeszéd-alakon magán, hanem csak a nép előtt való alkalmazásán csodálkoznak (Mt 13, 10 — Cremer-Kögel, B. Th. W. B.¹⁰ 1915. 192). Különben a példabeszéd függetlenül fellép ott, ahol fejlettebb vallási eszméket érzékíteni akarnak. Így beszél a khinai Meng-tsze az emberieségről s igazságosságról (Bertholet, Rel.-gesch. Leseb. 1908. 57 kk). Láttuk Buddha paraboláit. Kyros is mond egyet (Herod. I, 141). Platon Phaedrusában is előfordul a jó és rossz magvetés, az úr és szolga. Tiberius is mondott parabolát (Flav. Jos. Ant. 18, 6, 5).

Jülicher Jézus példabeszédeinek synoptikus fogalmazásában hellenista befolyást lát. A palesztinai masal szemléltetni, feltárni s nem leplezni akar; az apokalyptikus és hellenista bölcs mondások allegóriái rejtett s rejtve maradó dolgokról szólnak. Jézus a parabolákat azért mondta, hogy a nép látva ne lásson s hallva ne halljon (Mc 4 és párh. hely.). Jülichernek mesterséges és túlzott ellentétét Fiebig s Heinrici elve-

tik. Ezt a dolgot, amely már mélyen belevág az újszövetség magyarázatába, tovább nem folytathatom. Közvetlen hellenista befolyást az összes synoptikusoknak közös anyagánál feltételezni nem lehet. Az evangelisták Jézusnak fennebbi mondását Js 6, 9. 10 ajkáról veszik, s az egész mögött a zsidó nép megátalkodásának s elvetésének gondolata lappang. Az evangelisták a misztérium szót másképp értik (a tanról, Isten üdvösséges határozatairól), mint a hellenizmus (szertartások).

Jézus használhatott a nép ajkán élő közmondásokat, képeket s történetkéket, amelyeket rabbik is használhattak. Nem a nyersanyag a fő, de alakítása s a mögéje rejtett tanulság. A nyers anyag kisebb-nagyobb rokonsága ugyanabban a korban, azonos földrajzi, társadalmi, műveltségi feltételek mellett természetes. A főbb párhuzamok mégis arra vallanak, hogy Jézus nemcsak a vallási tartalom, de a művészi alakítás terén is mester volt kortársai fölött.

Jokanan ben Zakkai masalja (l. Sabb. 153 a.): Egy király lakomára hívta szolgálait, de idejét nem jelezte. Az okos szolgák szépen öltözve a kapu elé álltak, gondolván, hogy a királynak mindene van. A többiek az előkészület hiányát látván, rendes ruhájukban dolgaik után mentek. Mikor a király hirtelen behívatta őket, részben örvendett, részben botránkozott, s rendelkezte, hogy a szépen öltözöttek lakomáját a többiek állva nézzék. Az elbeszélésnek ügyesebbnek kellene lennie, mert az idő nemjelzése valószínűtlen. Emlékeztet részben az okos és balga-szüzekre (Mt 25, 1 kk), részben a királyfi lakodalmára (Mt 22, 1 kk). Az elsővel csak az idő bizonytalansága a közös, de mennyivel valószínűbb ez az evangéliumban. Aztán a zsidó parabolában ez az idő a halál, a keresztényben a világvég. A másikkal az ünneplőruha hiányában van a hasonlóság, de az evangéliumban fő az, hogy egy

szolga sem jön el a lakodalomra s helyökbbe a szegények lépnek, tehát az alapeszme Izrael elvetése és a pogányoknak meghívása, akiknek szegényeknek kell lenniök az evangélium szellemében, de az ünneplőruhát a mennyei lakomán nem nélkülözhetik. — Mikor R. Bun-bar-Hiya aludt, R. Sera így szólt: Édes a munkás álma, akár sokat, akár keveset evett. Olyan, mint amikor a király munkásai közül egy kitünt buzgóságával s ügyességével s estig kézenfogva sétált vele. Este minden munkás egyforma bért kapott, s mikor a többi zúgolódott, hogy ez csak két órát dolgozott, a király azt felelte, hogy többet tett mint mások egész nap. Az alvó rabbi is 28 év alatt többre vitte a törvényben, mint mások száz év alatt. Ismét az ügyetlen alakítás, hogy a szolga kétórai munka után napestig a királlyal sétál. A szellem zsidó: fő az igazságosság (ugyanannyit dolgozott) és a törvényismeretben való haladás; Jézusnál az Ur szabad elhatározása, kegyelme a fő, s a végső indokolás, mert én jó vagyok (Mt 20, 15). Az evangéliumban Isten országa jutalom, amelyért egyik egész életén át fárad, a másik nem, de az igaz ne irigyelje a megtérőtől. Loisy szerint ha a zsidó parabola az evangéliumtól függ, akkor ellaposodott, ellenkező esetben Jézus az elbeszélést magasabb eszmék hordozójává tette (Ét. év. 1902. 3 kk). — A talált kincs főnnebbi parabolájában a veszteségén bosszus alakja a fő s a tanulság szűkkeblű: így bosszankodtak az egyiptomiak, hogy a fárao Izraelt elbocsátotta. Jézusnál a kincs a mennyek országa. — Tal holland rabbi (1880) tétele tehát, hogy Jézus az ő paraboláit a Talmudból vette, tarthatatlan. Másrésről nem nyomhatom el észrevételemet, minő éles a modernnek szeme a különbségek iránt, ha Jézus tanításáról van szó, s mily rövidlátóak, ha csodáiról. Fiebig két műve e pontban igen tanulságos.

48. *Meghaló és feltámadó istenségek.* Ezekben van sok vallástörténésznek főreménye. Csoportjukat rendszeren túlnagynak veszik s az egyik hiányait a másik mithoszával pótolják. Látnunk kell az igazolhatókat.

A phrygiai Attis misztériumaiban halált s feltámadást ünnepeltek. Pessinusban évente gyászünnepe volt, amelyen a bánatos Kybelét vigasztalták, hogy kedvese feltámadt. Valószínűleg ide tartozik, hogy éjjel ravatalra tesznek egy bálványt, versben siratják, s mikor megelégtették, világosságot hoznak s a pap e sírók gégéjét kenve azt súgja nekik: vigasztalódjatok, a megszabadult isten beavatottjai, rátok is szabadulás vár a fáradalmakból. Így Firm. Mat. De err. prof. rel. 3. 22, akinek következő szavai a szertartásra és a halál meg feltámadás átélésére a misztákban is fényt vetnek: Eltemeted a bálványt, megsíratod, a ravatalról előhozod s ezt téve örvendsz... Adjon hálát neked istened, jutalmazzon hasonlóval, tegyen maga részesévé, halj meg, ahogy meghal, élj, ahogy él. Macrobius szavait is az Attis-tiszteletről értelmezik: a gyász színrehozatala után az öröm kezdetét ünneplik (Sat. I, 21, 10). Arnobius kevésre szorítja a feltámadást: Jupiter nem engedi meg Attis újraéledését, de teste el nem rothad, haja nő, kisujja mindig mozog (Adv. nat. 5, 8). Furius Dion. Philoc. 354. évi naptára szerint Rómában a Kybele-ünnepek: XI. Kal. Apr. (márc. 22): Arbor intrat; X (23): Tubilustrium; IX. (24): Sanguen; VIII (25): Hilaria; VII. (26): Requietio, VI (27): Lavatio. 22-én a dendroforok a Palatinusra viszik a piniát (Joh. Lyd. De mens. 4, 41). Ez a jajveszékelés (catabasis, Macr. Sat. I, 21, 10) kezdete s ez a Hilariáig tart, mikor a nappal már hosszabb kezd lenni az éjjelnél. 23-án megfűjják a trombitákat. 24-én önmagukat sebzik s csonkítják. 27-én Kybele szobrát mosdatják. Márc. 15-én a Palatinusra nádat hoztak

(Canna intrat). Julianus Ep. Or. 5, 168 C. is ad felvilágosítást.

49. Az Osiris tiszteletére tartott drámai játékoknak legrégibb emléke Ichernofret (Igernefrit) kincstáros steleje, akit III. Sesostris (XII. din.) küldött Abydosba, hogy a misztériumon résztvegyen. A fárao 1887—1849 k uralkodott (Breastad, Hist. of Eg. 1906. 598). A stelet közölte Schäfer (Myst. d. Os. in Abyd. Sethe, Unters. z. Gesch. u. Altert.-K. Aeg. IV. 2, 1904). Az ünnep Thot hó 22-én kezdődött. Horust Igernefrit játszta. Osirist a hordozható Nesmet-bárkán körmenetben viszik. Áldozata lesz Set ármányának. Nagy jajveszékelés, kívált neje, Isis részéről; Ra fölkeresteti Thottal Osiris tetemét. A felravatolozott mumiát csónakban viszik Abydosba jajveszékelés közt. Fia, Horus, az ünneplőkkel együtt heves küzdelemben leveri Setet. Este örömmámorban viszik Osirist a főtemplomba, a sír helyén Horus feltámasztja a túlvilági életre, ahol mint a halottak fejedelme uralkodik. Másik emlékünkhöz az edfui, philaei s denderai képeken s szövegekben az Istenek Díszőrsége Osiris sírjánál. O. teteme körül Isis s Nephthys gyászdalokat énekelnek. Az istenek szerepét papok játsszák; egyikük áldoz, füstöl s magikus cselekményeket végez, másikuk a szövegeket mondja. A 12 nappali és éjjeli óra mindegyikén szertartások folynak. Az óra közepén kiáltják: Kelj fel, ébredj, Osiris, győztél, ellenségeid elpusztultak. Isis siratja, de ígéreti éledését. Pld. az éjjel 3. óráján szentvízzel s kenőcsökkel kenik meg érzékeit s tagjait; megint lélekzik, beszél, eszik, lát, hall stb. Más órákon orrlikaiba lehelnek s magikus érintésekkel elevenítik (Juncker, Stundenwachen in den Os. myst., Denkschr. d. Ak. Wien. Philol. hist. Kl. 54, 1910).

Moret (Ann. d. M. Guim. XXXVII. 1912. 5 kk XXXVIII. 1912. 224 k) Osiris halálát egy egyiptomi

ünnepen így jelképezték: A király sarlóval levágott egy kalászt s a termékenység istenének, Minnek fehér bikáját feláldozta. A középbirodalom egy szarkofagján a halott magát Osirisnak, a levágott Neprának (a buza istene) mondja. Osiris jelképes feltámasztása a Dad felállítása egy thébai síron III. Amenophis idejéből. A buzirisi istent négy-kapitelű oszlop, néha ágatlan fa jelzi koronás fővel, szemekkel s kormánypalcát tartó karokkal. A földön fekvő halott, fölemelve a feltámadó Osirist jelenti. A Dad felállításának ünnepén a király az udvar jelenlétében húzta a felemelő zsinórt. A feliratok szerint az oszlop Sokaris-Osiris, akinek előző napokon temetését jelképezték. Sok egyiptomi templomban látjuk a király rituális halálát s újjászületését jelentő fark-ünnepet (Sed). Osirissal azonosították, halotti lepelben sírhoz vitték, amelyből újjászületve jött ki. A király helyett esetleg egy pap feküdt az áldozati állat bőrébe embryo-helyzetben s kilépése újjászületését jelentette. A király ennek jeléül ágyékkárológva hordta az állat farkát. Az Istenek Díszörségében (4. napp. óra) az állat bőre Osiris halotti leple, bőrbölcső, amelyben újraszületik. Montuherkhepses sírjában egy Tikanunak nevezett személyt szánon bőr felé húznak, aztán a bőrt, a tehén lábszárát, szívét s a Tikanu haját egy gödörben elégetik s a haj és bőr ég felé száll. A thébai sírokon a Tikanun hosszú lepel van, de feje födetlen, tartása az áldozati állaté vagy az embrióé. A XIX. din. óta a Tikanu szerepét egy halotti lepelben fekvő pap veszi át s azt mondja, hogy látta Osirist összes átalakulásaiban, mint sáskát, méhet stb.

A görög írók beszélnek a halhatatlanságnak Isis által talált gyógyszeréről, amellyel a Titánok által törbecsált s vízben megölt Horust feltámasztotta (Diod. I, 21 kk). A ládába zárt Osirist Typhon Athyr 17-én vízre tette, hogy elpusztuljon; Isis gyászosan bolyongva

kereste; Osiris az alvilágból Horushoz jött, hogy kiképezze a Typhon elleni harcra. A misztériumokat Isis alapította azoknak vigasztalására, akiknek hasonlóan kell szenvedniök. A papok Athyr-hóban gyászünnepet tartanak. Az Isist jelző tehént fekete byssus-ruhával borítják be s a gyász jeléül 4 napig mutatják. 19-én éjjel a tengerhez mennek. Stolisták s papok viszik a szent ládát; iható vizet kevernek drága fűszerrel s füstölőanyaggal és holdat formálnak belőle, amelyet felöltöztetnek s ékítnek. Phamenoth-hó újholdján, a tavasz elején Osiris holdbaszállását ülik. (Plut. De Iside). — A ker. írók hol Osiris, hol Horus elveszéséről s megtalálásáról (nem egyenesen feltámadásáról), s liturgikus gyászról és ujongásról beszélnek (Tert. Adv. Marc. 1, 13; Min. Fel. 21. 22; Arnob. Adv. nat. 1, 36; Lact. Div. Inst. 1, 21; Carm. adv. pagan. 98 kk. Herm. 1870. 357). Firm. Mat. 2 olvassuk, a formulát: megtaláltuk, örvendezzünk. A Carmen szerint a megtalálásnál olaját visznek.

Az ünnepi dátum: Thot 22 (Igern. stéléje); Athyr 17 és 19; Phamenoth újholdja (Plut.) Az utóbbi a tavasz kezdetével esett össze Plut. szerint (Eus. H. E. 7, 32, 14: Anatolius husvéti kánona szerint a 19 éves ciklus első évében az első újhold Phamenoth 26, XI. Kal. Apr., márc. 22). Gruppe Mommsen (Corp. Inscr. Lat. I.² 333) alapján mondja, hogy Rómában Osirist nov. 14—30 közt keresték (Gr. Myth. II. 1581). Thot az egyiptomi év első hónapja.

50. A phoeniciai Adonist ker. írók azonosítják a szír (babyloni) Tammuzzal s neveiket cserélik. Adonis—Tammuzt évente misztériumokkal ünneplik, előbb holtként gyászolják, aztán feltámadott gyanánt körülujongják (Orig. Sel. in Ezech. 8). Adonis—Tammuz házasságtörő vadászt, Aphrodite kedvesét, vadkan ölte meg, Aphrodite megsiratta s Persephonéhoz szállt az alvilágba, hogy

kiváltsa (Arist. Apol. 11). Más változat szerint Adonis nem halt meg, de Aphrodite mint gyermeket Persephonénak adta át, s mikor ez is szerelemre gyúlt, Zeus döntése szerint A. az év felét a föld alatt Persephonénál, a másikat a föld fölött Aphroditénál töltötte, vagy harmadát az egyiknél, harmadát a másikinál s a megmaradó harmadot saját elhatározása szerint szintén Aphroditénál (Macr. Sat. 1, 21, 1 kk; Apoll. 13, 14, 4; Ovid. Metam. 10, 300 kk; Schol. Theocr. 3, 48). Hieronymus úgy beszél, mint Origenes, de a halált és siratás idejét is említi (június, Tammuz-hó, in Ezech. 8). Lucianus szerint a kultusz középpontja Byblos, ahol Adonis vadkantól halt meg. Évente misztériumokat tartanak siráncozással s gyásszal. Mikor eléggé gyászoltak, áldoznak s a következő napon mondják, hogy ismét feléledt καὶ εἰς τὸν ἥερα πέμπουσι (De Syria Dea 6.) Ezt a véget Pauly (1831. XIV. 1722) így fordítja: ég felé küldik. Baudissin szerint a többfélekep magyarázható hely értelme bizonytalan: valami módon az alvilágból való visszatérését jelképezték, vagy a bálványképpel tettek valamit, vagy a szereplők jelenítették meg a dolgot (Ad. u. Esm. 136).

Kretschmer az Adonis nevet a görög édességszóval magyarázta, pedig a phoeníciai Adon (Ur, Adoni, uram) átvétele. Egyesek Esmunnak vélték az illető phoeníciai Isten igazi nevét, de Esmun különbözik tőle, s a byblosi kultuszban az Esmun-nevet nem használták. Adonis kedvesének neve ott Gebal (phoeníciai neve Byblosnak, esetleg egy szent hegynek) úrnője. A Helio-gabal által Rómába hozott Deus Sol Elagabal neve is a Gebal és Ela (isten) kapcsolata. Sokan a Balti (bizonyosan Baalat, úrnő) nevet említik (ál-Melito szir Apol. Otto C. Apol. IX. 426; Phil. Bybl. Eus. Pr. ev. 1, 10; a mandaeusok Lib. Adamija, a nesztorián Theodor Bar Koni in Ezech. 8, 14).

Baudissin szerint az Adonis-feltámadás csak az Osiris- vagy Attis-kultusból átvett dolog, mert Ammian. Marc., Theod. Bar Koni, Plut., Theocr. nem említik (133 kk). Tényleg Plutarchosnál Osiris ládáját a tenger Byblosba viszi és Isis ott is szerepel. Lucianus is szól Osiris byblosi sírjáról s arról, hogy évente Egyiptomból egy fej úszik oda. Isis Horussal Byblosba menekült (Arist. Apol. 12). Az egyiptomi nők évente egy tengerbe dobott korsóban levelet menesztenek oda, jelezvén benne, hogy Adonist megtalálták, mire a byblosi gyász megszűnik (Al. Cyr. in Is. 18, 1 k). Baudissin szerint a byblosi s egyiptomi érintkezés révén Adonist azonosították Osirissel, de lehet, hogy Egyiptomban is lévén Byblos, az erről mondottakat később a phoeniciaival kapcsolták. Maspero az Osiris-mithosz byblosi részét későinek tartja, mert Egyiptomban nincs emléke. A XVIII—XX. din., az Egyiptom s Ázsia közti érintkezések idején keletkezhettek (Hist. anc. I. 1895, 175).

Hieronymus szerint a Tammuz—Adonis-gyász júniusban volt; Theodor Bar Koni is a Tammuz-hót említi. Mikor Julianus Ap. 362-ben aug. 1 előtt Antiochiába ért, Adonist ünnepelték. Theocritos alexandriai ünnepe gyümölcseréskor, Egyiptomban ősz előtt, volt. Lagrange (Et. s. l. rel. sem. 305) és Baudissin (121 kk) a források megbeszélése után júniusra, a nyárra jutnak. Gruppe (Gr. Myth. II. 951) is az eredetit ekkorra teszi, de Aphakában Luc. De Syr. D. 8 miatt tavaszra, Kyprosban Joh. Lyd. De mens. 4, 45 miatt ápr. 2-re gondol. Lucianus szerint az Adonis-folyó évente egyszer megvörösödik s a tengert is ilyenre festi, ami Byblosban a gyász kezdetének jele. Maundrell 1696. márc. 27-én, Renan februárban látta ezt a tüneményt (Smith, Rel. d. Sem. 1899. 134). Ez tavaszra mutatna. De Lagrange szerint a tavaszi tünemény oka az esők által lemosott vörös föld, ellenben a Lucianus által említett heves szél

inkább a nagy szárazság idejére vall. Baudissin (121 kk) sem tartja döntőnek Lucianust a tavasz mellett; inkább Athénben lehetne erre gondolni, de ez sem biztos. Lagrange ezt is nyárról érti. Ha al. Cyrillusnak hihetünk, a gyász beszüntetése az egyiptomi Osirisnak megfelelő időben történt, de ezt nem ismerjük.

Az Adonis-ünnepeken az istenszobrot bokrok közé rejtették, jajgatva keresték, rövidéletű virágok közt felravatalozták s végül tengerbe dobták (Orsovai, Miszt. Arnobiusnál 1914. 57). Wunsch (Frühlingsfest d. Ins. Malta 1902) szól egy márc. 10—12-én tartott maltai ünnepről Al-Burini arab író nyomán, amelyen egy bálványt babvirágok közé dobva, a pap így kiáltott: «Uratok haragszik, elment töletek». Háromnapig gyász és böjtölés után a bálványt helyére vitték. Ő ezt Adonis-ünnepnek tartja, amely később az ion Anthesteriák hatása alá került, s amelyből a keresztények előbb Ker. sz. Jánosnak, aztán sz. Gergelynek ünnepét csinálták. Lübeck (Adoniskult. u. Christent. auf M. 1904) kimutatta, hogy a keresztényeknél ez nagyheti szertartás volt. Maltán volt ugyan Astarte-, de nem Adoniskultusz, akinek ünnepe különben is nyári volt. Baudissin 129 kk szerint is a keresztények Krisztus-képet dobtak el; egy maltai legenda szerint egy babvirág felkúszott Krisztus keresztjére s a sebektől vérfoltos lett. A szigeten Adonis-nyomok nincsenek, de lévén ott karthágói gyarmat, az Adonis-tisztelet nem lehetetlen. Babvirágokról nem hallunk Adonis tiszteletében.

51. Dumuzi igazi fiút jelent s minden fiúistenség neve, kivált a tenyészet istenée, a nyári bősége, amely a Sirius feltünésekor halálra válik. A semiták Dumuzut vagy Tamuzut mondtak helyette (Ungnad-Gressmann, Gilg. Ep. 75). Gilgames így szól Istarhoz: Dumuzinak, ifju kedvesednek évről-évre siratást rendeltél (u. o. 31). Istar Pokolraszállásában olvassuk: Dumuziért, ifjúkorod

kedveséért, önts el tiszta vizet s jó olajat. Öltöztess ünneplőbe, játsszék a lapis lazuli-fuvolán. A gyönyörűség leányai csillapítsák haragját. Egyetlen fivérem, ne tégy tönkre. Mikor Dumuzi achát-gyűrűs lapis lazuli-fuvoláján játszik nekem, mikor a siró férfinak s nők is nekem játszanak: a halottak feljönnek s tömjén-illatot szívnak (Dhorme, *Textes* 247, 335, 339). A mithosz a természet nemző erőinek jelképezése; Istar pokolraszállásakor a földön embereknel s állatoknál a nemzés megszűnik. Az Adapa-mithosz is említi az eltűnt D. gyászünnepét. Jórészt sumer-nyelven D.-gyász-himnuszok is maradtak ránk (Zimmern: *Tammuzlieder*, Gressmann I. 93 kk). Ezech. 8, 14 látja, hogy a jeruzsálemi templom északi kapujánál a nők ülve siratják Tammuzt (a Vulg. s néhány LXX-kézir. Adonist ír, de a héber, a Pesitta, syro-hex., s a legtöbb LXX-kézir. Tammuzt). T. haláláról s gyászolásáról sok babyloni forrás szól, feltámadását egy sem említi, amit Jeremias (Bab. in N. T. 9) is elismer. Baudissin (102) szerint mindez azt mutatja, hogy T.-feltámadási ünnep nem volt, az alvilágból való visszatérésére legfőlebb homályos célzás akad T.-dalokban. Ezen gyászdalok nagy száma mellett ez súlyosan esik a latba. Feltámadásáról csak az őt Adonissal azonosító ker. írók szólnak. Mert az Adoniskultuszban is valószínűleg fiatal ez az ünnep, Tammuzéban valószínűleg hiányzott.

A gyász nyáron volt. Tammuz-hóban (4. hó) ülték T. megkötésének, bezárásának és siratásának napját. A babyloni év a tavaszi napéjegyenlőséggel kezdődván, ez nyáron volt. Hieronymus júniust mond. Ezech. 8, 14 a 6. (héb.), vagy 5. (gör.) hó 5. napját. Bármelyik legyen a helyes, a gyász idejére nem döntő Baudissin szerint (109), mert a próféta az ő látomásának idejét határozza meg. Szerinte ó-Babylonban Tammuz a 6. hó volt, s csak később lett a 4., tehát

június-július. Tammuz nem lehet napisten (Lenormant, Sayce, Jastrow, Pinches, Delitzsch, Gressmann, Winckler), mert akkor hal meg, amikor a Nap leghevesebben tűz, s amikor a tenyészet elhal (105).

52. Firm. Mat. De err. prof. rel. 8. írja: Gyászol-játok Libert, Proserpinát, Attist, Osirist. Az eleusisi misztériumok tárgya Demeter gyásza a Hadestől elrabolt Persephonéért, leányáért (Libera). A hom. Demeter-himn. szerint Demeter gyásza alatt a föld nem hoz gyümölcsöt, míg Hermes vissza nem hozza a leányt. De ez gránátalma-magot even a Hadesban, nem szakadhat el onnan teljesen s az évnek csak egy részét töltheti anyjánál. Eleusisban a pokolraszállást (κάθοδος) Boëdromion-hóban, ősszel (szept.—okt.) ülték a nagy, a felszállást (ἀνοδος) Anthesterion-hóban, tavasszal (febr.—márc.) a kis misztériumokon. Jul. Ap. Or. 5, 173 szerint a kis misztériumokat akkor, mikor a Nap a Kos, a nagyokat, mikor a Mérleg jegyében áll (tudvalevően a tavaszi s az őszi napéjegyenlőség hónapjai). Firm. Mat. 27. szerint Persephone misztériumaiban egy az ő alakja szerint formált fát hoznak a városba, 40 napig gyászolják s végül elégetik. — Az orphikusok (hymn. 29. in Dion.) Dionysost Zeus és Persephone fiának mondták és a Zagreus nevet adták neki. Ez vagy az alvilág istenét jelenti (Lübkers, Reallex.⁸ 298), vagy az erdőkben száguldó bős vadászt (Steuding, Gr. u. r. Myth. 1905, 72). Zeus a gyermeknek átadta a világuralmat, de a Hera által felbujtott Titánok ajándékokat hoztak neki s míg egy tükörben nézte magát, rátámadtak. Ő különféle alakokat öltve menekült, de végre bika képében elfogták, széttépték, felfalták. Athene megmentette szívét, amelyet Zeus elnyelt és így lett belőle az új Dionysos (Rohde, Psyche II.² 116 kk, 132). Más változatok: Dionysost, Zeus és Demeter fiát a Titánok széttépték, de anyja összerakva tagjait, újra-

szülte; Semele az anyja; Zeus szülte oldalából (Diod. 3, 62); széttépése után feltámadt s mennybement (Just. Apol. 1, 54; Dial. 69; Orig. C. Cels. 4, 17). Sokan őt Dionysosról tudnak (Cic. De nat. deor. 3, 23; Arnob. Adv. nat. 4, 15). Firm. Mat. 6 szerint Zeus Dionysos megmentett szívét gipsz-szoborba helyezte s templomot emelt neki, ahol Silenus, egykori nevelője, volt papja.

53 A görögöknek még sok gyászolt alakjuk volt. Orpheust őrző Maenadok tépték szét és aztán meggyászták (Ovid. Metam. 11. 1 kk; Apoll. 1, 3, 2); évi gyászünnepnek nincs nyoma. Linost Herakles ölte meg kithara-tanulás közben (Diod., Apoll.), mások szerint kutyák tépték szét. Hom. Il. 18, 561 kk szerint a szüreti ünnepen egy ifjú kithara mellett megénekli s mások ugrálva énekelve követik. A Helikonon egy sziklabarlangban áll képe s évente halotti áldozatot mutatnak be érte (Paus. 9, 29). Oetolinosnak is hívták. Sappho Adonissal együtt énekelte meg. Egyiptomban, Phoeniciában s Kyprosban is van ilyen alak, az egyiptomi neve Maneros (Herod. 2, 79). A görög Linos-dal ailinon panaszát Phoeniciából vették (ai lenu, jaj nekünk) Aktäont kutyák, Pentheust Maenadok, illetve apja tépték szét. Attiséhoz hasonló nyári gyászok Kisázsiaiban is voltak. Kiosban s Propontis mellett az eltűnt Hylast keresik, a mariandynoknál Bormost gyászojják. Ide tartozik a trójai legenda a szép Ganymedes elrablásáról (Meyer, Gesch. d. Altert. I. 2^a 652). — Ezeknél nincs feltámadás, pokolraszállás és visszatérés, csak Orpheusnál; gyászünnep is többenél hiányzik, feltámadási ünnep egyáltalán nincs. Óvatosak legyünk tehát, hogy a gyászünnepről feltámadásra ne következtessünk.

54. Ezeknek az isteneknek tiszteletét sokan kizárólag a tenyészet váltakozásaival magyarázzák. Ez régi magyarázat s a mithoszok, rítusok sokszor valószínűvé teszik. Hogy a föld nem terem, míg Istar

pokolraszáll vagy Demeter gyászol; hogy az ünnepeket részben a perzselő nyáron vagy tavasszal tartják; hogy az istent fák jelképezik; hogy kalászt vágnak s mutatnak fel: erre vall. A phrygiaik hiszik, hogy az istenség télen alszik, nyáron felébred s ezért télen az alvásrátérés, vagy máskor az ébredés ünnepét ülik. Paphlagoniában az istenséget télen megköltözöttnek és bezártnak tartják, míg nyáron felszabadul s mozog (Plut. De Isid. 69). Osiris a gabonát jelenti, a «megtaláltuk, örvendjünk» is erre vonatkozik (Athenag. Suppl. 22). Hasonlóan Tert. Adv. Marc. I, 13; Porphyr. Eus. Pr. ev. 3, 11. Ez a magyarázat mégsem mindig megnyugtató, mert nem mindig a tavasz a feltámadás ideje, s a siratást és örvendezést sokszor csak napok választják el. Ezek az ünnepek részben meg is előzik a földműves-kort s a nomád- vagy vadász-kor maradványai. A földműves jelképek s motívumok sokszor későbbi fejlemények.

A hellenista misztériumok ritusainak s mithoszainak párhuzamai megvannak primitív népeknél is. Csak az újjászületésekre mutatok rá. Hera a megistenült Heraklest épúgy fogadja örökbe, mintahogy Kikoyuban (Kelet-Afrika) a serdülők beavatásánál az anya a fiát újraszüti: ölébe veszi s ruhájáról a földre bocsátja (Diod. 4, 39). Az ausztráliai törzsek serdülő-avatásánál az újraszületést s feltámadást jelképezik. A Yuin-törzsek sirral, hangyászsünnel vagy kigyóval; pld. valakit sírba fektetnek, elföldelnek s a beavatandó bámulatára kikel a sírból (az Aranda-törzseknél a szertartásokban oly fontos kereplő szelleme lefejezi a beavatandót, aki aztán újraéled), vagy a hangyászsün körül nagy lármát csapnak, mintha kiásná a földből (Schmidt, Urspr. d. Gottesid. I. 1902, 384 kk). A hinduk jelképesen megülik valakinek újjászületését, akit halottnak tartanak s akiért távollétében a halotti szertartásokat

elvégezték (Barth, Oevr. II. 281); görög párhuzama ennek a Caland (Plut. Qu. Rom. 4). Indiában a szóma-áldozat előtt megszentelik az áldozót és feleségét (Diksa). A papok újra embriókká teszik őket. Betakarják az amniont jelentő ruhával, majd a choriont jelentő antilopbőrrel. Magzatként feküsznek ökölbeszorított kezekkel. Majd kilépnek az antilopbőrből s a ruhában megfürdenek, mert chorion nélkül, de amnionban születnek (külső és belső magzatburok). Aztán mint gyermekek dadogva beszélnek (Oldenburg, Rel. d. Veda² 1907, 405 k).

Már Lobeck utalt arra, miért gyászolták volna annyira a természet változásait épen azok a népek, amelyeknél a tél rövid és enyhe (Aglaph. I. 691). Görögországban, Egyiptomban, a Földközi-tenger vidékein a tenyészelet változása ilyen mithoszok és ritusok magyarázatához nem elégséges (Reinach, Cultes II. 101 k). Persze az anthropologiai iskola e ponton erős a kritikában, gyenge a pozitív magyarázatban. Ahhoz sok szó fér, hogy a primitiveknél élénk a faji tudat s az egyén halála dacára a fajnak vagy szellemének pusztulásában nem hisznek; hogy az áldozat pusztulása nekik nem az isteni elv halála; hogy náluk a halál és újjászületés elválaszthatatlan; hogy a rítus mindig ősbibb a mithosznál s hogy a ma már nem értett dolgok mindig a primitív gondolkodás kövületei.

Mások az asztrál-magyarázat hívei. De több ilyen istennél a csillag-háttér hiányzik, a tenyészeleti jelleg uralkodó s az ünnepek ideje nem hozható mindig kapcsolatba a csillagok járásával. Láttuk már, hogy évi ünnepekről lévén szó, a nap-magyarázat nehézségeket okoz, mert a nap csak naponta tűnik el egészen, de nem évente. A hold-mithologusok a holdnak havonkénti háromnapos eltünését veszik alapul. De az évi ünnepek magyarázatánál itt is megmarad a nehézség. Hold-motivumokkal csak itt-ott találkozunk. Osirist hold-

alakban formálják, a holdba száll, 14 részre tépik (a fogyó hold 14 napja). Gruppe az utóbbi pontban elutasítja Lefébres felfogását (Gr. Myth. II. 969). Meltán, mert ennek akkor szívós adatnak kellene lennie, már pedig mások 26 (Diod.) vagy 16 (denderai szövegek) részről beszélnek. Épen az egyiptomi szövegben hiányzik a hold-motívum, mert 16 az egyiptomi nomosok száma. A másik két hold-motívummal is csak Plutarchosnál találkozunk. Baudissin (411 k) szerint is csak Osirisnál lehetne holdról szó, de egyébként ő is a nappal, a földdel, a Nilussal kapcsolódik.

A különböző népeknél tehát eltérő okok vezethettek hasonló mithoszokra s rítusokra. Minden magyarázat, amely az összes ilyen kultuszoknál egységes okot nevez meg, a tényeket elferdíti s a lélektani törvényeket fizikaiak módjára kezeli. Túlságos rendszerezés itt is árt. Nekünk elég, hogy ezeknek a kultuszoknak több természetes forrásuk lehetett s így többszöri fellépésük nem meglepő.

55. Az eddigi fejtegetések kimutatták, hogy ezeknek az istenségeknek száma nem oly nagy, mint népszerűsítő művek egy sereg név elősorolásával sejtetik, hogy tehát nem lehet telített légkörről beszélni, amely a kereszténységet ellenállhatatlanul magával ragadta.

Lagarde szerint ezeknek az istenségeknek moll dalamai Jézusban magasabb hangnemmé, dur akkordokká váltak (Deutsch. Schr. 231). Drews, Robertson, Maurenbrecher, Vollers (I. utolsó fej.) Jézus szenvedését s feltámadását innen származtatják. Cheyne (Bibl. Pr. 119 kk), Fiebig (Bab. u. d. N. T. 1905. 4 kk), Vollers s Brückner (Sterb. u. auferst. Gotth. 1908. 37) főképp Adonistra gondolnak. Pfeiderer (Christus 6., Religion u. Religionen 1908. 211 kk) szintén rá Osiris és Attis mellett: az antiochiai keresztények pogány korokban Adonist tisztelték és bizonyos eszméket és szokásokat

a kereszténységbe is áthozták. Zimmern szerint Pál Krisztus-tana ilyen kultuszban gyökerezik (Z. Str. um d. Christum. 23). Gunkel szerint Jézus feltámadása az ókeleti világnézet gyümölcse (Z. rel. g. Verst. d. N. T. 1903. 74 kk). A csillagok el- és feltünése és a tenyészlét váltakozásai szülték a Marduk- és Tammuz-mithoszokat. Jahve szolgája, Jephthe leányának négy nap siratása, Zach. 12, 10 kk, Jonás, Os. 6, 2 ezeknek hatása. Jézus feltámadása is husvét hajnalán, a napnak a téli éjből való ébredésekor, a feltámadó istenek szent idején történt. A harmadnapos feltámadás gyökerei is itt vannak. A szentírási elbeszélésnek csak a «harmadnapon» felelvén meg, a vele cserélt «három nap múlva» kifejezés a feltámadó istenségektől jövő idegen elem. A babyloni mithosz $3\frac{1}{2}$ száma a $3\frac{1}{2}$ havi téli álmodást jelenti; az Apoc. 11. szerint is a megölt tanúk $3\frac{1}{2}$ nap múlva kelnek fel. Dan. 7, 25; 12, 7 szerint a gonosz $3\frac{1}{2}$ időig uralkodik, ez a Chaos-szörnyeteg ideje. A $3\frac{1}{2}$ különben csak változata a 3-nak, mint a tanítványok 72 száma a 70-nek. A keresztények onnan vették az egész feltámadást, ahonnan az időt.

56. Akik Jézus testi feltámadását tagadják, a feltámadás hitének alapjául szolgáló alanyi vagy tárgyi, természetfölötti vagy beteges látomásokat Galileába helyezik, távol a sírtól, mert itt a jelenések ellenpróbája, a sír megvizsgálása, elkerülhetetlen volt. Ezeknek útban áll a «harmadnapon», mert csak Jeruzsálemről érthető. Innen a jobb ügyre méltó buzgalom, hogy ennek az időmeghatározásnak idegen eredetét kimutassák.

Bousset (Kyr. Chr. 1913, 29 kk) onnan következtet idegen elemre, hogy I. Cor. 15, 4 szerint Jézus harmadnapon feltámadott «az írások szerint». Os. 6, 2. (meg fog minket eleveníteni két nap után s harmadnapon feltámaszt minket s élni fogunk színe előtt), amelyet sokan sz. Pál forrásául megjelöltek, szerinte

eldugott volta miatt nem lehetett az. Tény, hogy a szentatyák nem igen hivatkoztak erre. Bousset mellőzi a 3 napot s éjjelt, amelyet Jónás (2, 1) a halban töltött s amelyre Mt 12, 40 Jézus hivatkozott. Pedig elismeri, hogy a «harm. nap» és «három nap mulva» közt nincs ellentét s az egyik csak határozatlanabb alakja a másiknak, hogy mindkettő ősi lehet s karöltve járhatott. De akkor nehéz belátni, miért volna a Mt 12, 40 található zsidó ikerszó (hendiadys, három nap és három éjjel) más, mint harmadnap. Annál fordul elő, akinél a «harmadnap» a rendes (16, 21; 17, 23; 20, 19), de a három nap mulva is megvan, és pedig rögtön a harmadnap után (27, 63 k). Boussetnél ez annál meglepőbb, mert ő a végén a parsizmusnál köt ki, ahol pedig a harmadik éjjel utáni pirkadásról van szó. Az ószövetség helyett tehát először a feltámadó istenségek kultuszai kínálkoznak: Osiris (Athyr 17. és 19), Attis Rómában (márc. 22 és 25, illetve 24—25 közti éjjel), Adonis feltámadásának napja is a harmadik lehetett (maltai ünnep). Bousset mégis hajlandóbb a perzsáknál, a zsidó apokalyptikában s a későbbi zsidó irodalomban jelentkező néphitre támaszkodni, amely szerint a lélek a halál után 3 napig a test közelében marad. Ez összefügghet a rothadás első nyomaival s épen ezért többször önállóan keletkezhett.

Mások is hivatkoznak erre: Meyer (Auferst. Chr. 1905. 179 kk), Baudissin (412 kk), Boeklen (Verwandsch. d. jüd.-chr. mit d. pars. Eschat. 28 kk). A halál után a harmadik éjfél követő pirkadáskor Vizaresa Devsz elviszi a hamishitű lelkét (Vend. 19, 28). Az igazhívő lelke a halál után három éjen át a fej közelében ül, egy Gathát énekel s annyi az öröme, mint egész életében. A 3. éj után pirkadáskor fák és jó illatok közt van, déli szellő fújja, s vallásos lelkiismerete szép leányzó képében jelenik meg. Erre négy

lépéssel a jó gondolatok, a jó beszéd, a jó cselekedetek, s végül a kezdet nélküli fény körébe lép. A hamishitű lelkével épen ellenkező történik ugyanakkor. Boeklen a Talmud-helyeket is adja. Szerinte is talán ezen alapul Krisztus, Lázár, Henoch, Illés feltámadási ideje.

Mások (Winckler, Jeremias, Hitzig, Zimmern) a 3 napot a fogyó és növvő hold utolsó és első sarlója közé eső 3 napos sötétséggel akarják magyarázni. A primitívek a hold teljes eltűnésekor igen félnek. Észak-Abessziniában, mikor a hold «halott», a munka és utazás megszakad s gyászolva imádkoznak. Másutt azt hiszik, hogy a holdat gonosz démonok fenyegetik, akiket szertartásokkal, varázs-formulákkal s zaj csinálással riasztgatnak (Gressmann, Rel. Lex. II. 863 k. III. 36, ő a zsidók ujholdkor való trombitálását és a zsidó újévnek zajfuvás nevét is ezzel hozza kapcsolatba, Num. 10, 10; Lev. 23, 24). A halált és feltámadást a három nappal együtt a primitívek itt tapasztalhatták érzékelhetően. Schmidt is az ausztráliai törzsek-nél a serdülési szertartások feltámadás-jelképeit hold-mithológiával magyarázza; Victoriában a Bundjil s Paliyan fivérek s feleségeik, a fekete hattyúk, háromnapos együttlétét hasonlóan (Urspr. d. Gottesid. I. 1912. 384 k. 311).

Ismét más magyarázat hívei: Fiebig (Prot. M. 1904, 22), Meyer (Auferst. Chr. 1905. 179 kk), H. J. Holtzmann (LB. d. nt Th. I.² 382), Clemen (153). Mert a kifejezést már Jézus használja jövődöléseiben, akik ezt természetesen akarják magyarázni, azt mondják, hogy az illető kifejezések szokásosak voltak a rövid időn belül, ma-holnap bekövetkezendő dolgokról. Így magyarázzák: Os. 6, 2; Jónás; I. Reg. 30, 12 (David 3 nap s éjjel nem evett-ivott); IV. Reg. 20, 5 (Ezechias meg fog gyógyulni s harmadnapon a templomba megy); Lc 13, 32 (Jézus izen Herodesnek, hogy ma és holnap

ördögöket űz s betegeket gyógyít és harmadnapra meghal). Jézusnak ilyen mondásait szószerint vették s így keletkezett a harmadnapi feltámadás hite.

57. A panbabylonizmus itt tehetetlen, mert Tam-muznak nincs feltámadási ünnepe, s mint láttuk, az újév sem lehetett Marduk feltámadása. A feltámadás eszméje Babylonban alig jelentkezik. Gunkel szerint az ujabban hangoztatott ellenkező nézet dacára az általános feltámadás hite Babylonban hiányzik (Z. rel.-g. Verst. d. N. T. 1903, 34). Jeremias (Bab.-ass. Vorst. vom Leb. nach d. Tod. 104) és Jensen (Kosm. d. Babyl. 296 k) hivatkoztak szövegekre, hogy Marduk, Ea, Nebo, Gula, Istar szereti a halottakat felkelteni s vissza-adhatja az életet. Loisy ezeket úgy értelmezte, hogy csak a tavaszi nap művére gondoltak eredetileg, de később talán az egyetemes feltámadásra is. Diog. Laert. (De vita philos. prooem.) ezt a hitet Chaldaea bölcseinek tulajdonítja, de ezt babyloni szövegek nem igazolják, legföljebb, hogy Marduk egyeseket varázslattal feltámasztott (Compte r. du C. intern. sc. des Cath. 1891, Sc. rel. 67). Mások a dolgot egészen elutasítják. Maspero szerint a babyloni istenek ilyen hatalommal nem éltek, mert a halottidézők a halottakat, sőt Gilgames templomról-templomra járása dacára Eabanit csak percekre tudták felidézni (Hist. anc. I. 696). Baudissin (311 kk 425) és Zimmern (Schröd. 693 k) szerint ezek a kifejezések csak halálos betegségből való gyógyulást jelentenek: a szónak ily túlzó értelme a semitáknál, az ószövetségben is előfordul. Ha szószerint vennők, akkor a feltámadásnak főbenjáró jelentősége volna Babylonban, ami tarthatatlan.

A kereszténységben az alapító feltámadása, ha nem is időben, de eszmeileg összefügg az egyetemes feltámadással. Sz. Pál leveleiben ez az összefüggés világos és Jézus is magáról mint világvégi bíróról

beszél. Eddig vallást nem találtak, ahol a kettő kapcsolódna. Feltűnő, hogy éppen az a vallás, a parsizmus, amely hisz világvégi feltámadásban, s ahonnan szeretik a zsidóság és kereszténység hasonló hitét származtatni, nem adott a világnak feltámadó isten-kultuszt, még Mithrasban sem, pedig róla Tert. De praescr. 40 írja, hogy a feltámadás képét hozza. A misztérium-vallások egyetemes feltámadásról nem beszélnek, hanem csak a beavatott misztikus újjászületését mondják feltámadásának. A kereszténység beszél a keresztség újjászületéséről is, de a feltámadás nála más; magában véve nagy nehézség az egymással oly szorosan kapcsolt két ker. feltámadást részben a parsizmusból, részben a misztériumokból származtatni.

Különbözik a feltámadás a misztériumokban mást jelentett az istennél is, mint Jézusnál. Attisnál talán csak a hulla épsége, a tenyészelet folytatódása s a legkisebb ujj mozgása volt. Adonisnál, Dionysosnál s Persephonénál az alvilági és földi élet évszakos váltakozását jelenti. Dionysosnál esetleg csak éppen folytatódó élet, vagy a szív élete, vagy újjászületés Zeustól. Osiris nem a jelen, de a túlvilági életre támad fel s csak kivételesen jelenik meg a földön, hogy pld. gyermeke legyen. Hallunk különböző állatokká való változásokról, mint Dionysosnál (a lélekvándorlás hite), sőt azt is halljuk, hogy halála után mindenki Osiris lesz.

Legjobban ismerjük az egyiptomi feltámadás-hitet, amely talán a többi misztériumokra is, legalább részben, hatott, de ez teljesen más, mint a keresztény. A halott úgy támad fel, mint Osiris. A Halottak könyvében (154. f.) a halott így imádkozik Osirishoz: «Nem pusztultál el, nem rothadtál meg, nem vagy férgek martaléka: khepera isten vagyok s tagjaim örökre élnek. Nem pusztulok el, nem rothadok el» (Budge, *Book of the Dead* 1898. 282 k). A szövegek sem

anyagi, de az istenek s emberek szellemi feltámadására gondolnak. Az anyagi test (khat) elpusztult. Mikor a papok fölötté imádkoztak és szertartásokat végeztek, sahunak hívott testet bocsáthatott ki, amely égbeszállhatott az istenekhez; ez csak lelki test lehetett. Az anyagi testet bebalzsamozták, hogy lelki test sarjadjon belőle. Osiris teste is Heliopolisban maradt. A sírba tett ajándék a halott ká-jának szólt (képmás, alter-ego, double, a görög eidolon). Ez az elvont egyéniség a halott tulajdonságait viselte; rendesen a sírban tartózkodott, de vándorolhatott is, a szoborban is időzhetett. Evett-ivott, a sírcsarnok kis kamrájának nyílásán szagolhatta a tömjént s az áldozatokat. Ha nem kapott semmit, a falakra festett áldozati tárgyakból, sőt hulladékokból és szennyes vízből táplálkozott. A ba is egyes szövegek szerint táplálkozik, mások szerint az égben él. Ezt a félig anyagi, félig anyagtanul valamit emberfeji sulyomnak ábrázolták. Bárminő alakot ölthetett s testét is fölkereshette a sírban. Előfordul még ab (szív), khaibit (árnyék), khu (ragyogó), sekhem (forma, szobor, esetleg hatalom), ren (név). Mindezek a halál után újraélednek s úgy látszik, együttvéve alkotják a lelki testet (u. o. LXXXV. kk). Nincs nyoma, hogy egyetemes feltámadásban s világítéletben hittek (u. o. LVII. k). A temetkezésnél fontos volt az ú. n. szájnnyítás, amelynél az érzékeket s tagokat megnyitották, hogy újra működjenek. De nem gondolták, hogy a lélek állandó elevenítés kedvéért visszatér a testbe. A múmia helyén maradt, koronként öltöztették, látogatták. Ami az embert alkotja, Osiris alvilágában s Ra egében is megvan: test, árnyék, kép, szív, stb., de különböző helyeken lehetnek. A khu és a ba a legszellemibbek, de de ezek is járnak-kelnek, esznek-isznak. Az egyiptomi tehát inkább új lény teremtésében hitt, de ennek összetételét lazának gondolta s a tiszta szellem fogalmához

nem emelkedett (Amélineau, Prolég. à l'état de la rel. Ég. 1900. 439 kk). Mindez más, mint a ker. feltámadás.

58. Egyesek Adonist állítják előtérbe, vagy Bethlehem miatt, ahol Hier. ep. 58. szerint ez a tisztelet divott, vagy Antiochia miatt, ahol keletkezett a ker. név s amely sz. Pál életében fontos. De Hier. szerint Bethlehembben csak Hadrianus, tehát a II. század eleje óta volt Adonis-szentély, Antiochiában pedig, mint szír fővárosban, Adonis helyett Tammuzra kellene gondolnunk, akinek nem volt feltámadás-ünnepe (Baudissin 524 k). Ezechiél is az ő látomásában csak Tammuzsiratásról beszél. Különben a feltámadás hitét nem lehet kizárólagosan sz. Pál személyes élményévé tenni s őt Tarzusban vagy Antiochiában egy feltámadó istennel kapcsolatba hozni. Ő erről a hitről úgy szól, mint a palesztinai ősközségéről, felsorolván az apostoloknak történt jelenéseket (I. Cor. 15, 5 kk). Ilyen ponton a kereszténységet pogány vallásoktól függésbe hozni lehetetlen. Palesztinában a ker. időszámítás első századában semmiféle feltámadó istenség tisztelete ki nem mutatható.

Sz. Pálnak az athéni Areopágban, Eleusis-tőzsomszédságában tartott beszédét, míg az ismeretlen istenről szólt, figyelemmel hallgatták, de Jézus feltámadásának említésénél egyesek kinevették, mások tovább hallgatni nem akarták (Act. 17, 32 kk). Ez érthetetlen, ha a misztériumok feltámadás-hite egyezik a kereszténységgel. Hittek egy misztikus lénynek valamilyes éledésében s a beavatott újjászületésében, de egy történeti személy dicsőséges visszatérése az életbe s a világvégi egyetemes feltámadás idegen volt nekik. Plato (Cratyl. 400 c), a pythagoreusok (Macr. Somn. Scip. 1, 11, 3) és az orphikusok a testet már a földi létben, a lélek börtönének és sírjának (σῶμα=σῆμα) tartották. Ezzel

a feltámadás, mint nemkívánatos, összeegyeztethetetlen. Még Origenesnél is a neoplatonizmus befolyása a feltámadt test azonosságának tagadására vezetett. Az orphikusok beszéltek lélekvándorlásról (rota generationis): a lelket lélekezés által egy más test felszívja. — Az apostolok s az őskeres. irodalom minduntalan visszatér a feltámadásra, igazolja, védi, bölcséleti érvekkel s külön művekben is, ami mutatja, hogy e ponton ellenséges volt a hangulat. Feltűnik, hogy a feltámadó istenségek párhuzamaira nem hivatkoznak; érezték a tátongó űrt s tudták, hogy a megértés előfeltételei hiányoznak.

A feltámadó istenségek mithoszait a házasság vagy szabad szerelem, ritkábban az anyai szeretet motivumai elválaszthatatlanul áthatolják. A nemző erők, az erotikum, a phallus, a «szent házasság», a vallási prostitúció, az öncsonkítás stb. lényeges szerepet játszanak bennök. Mindez távol áll az evangéliumok szellemétől. A feltámadott az evangéliumokban anyjának nem is jelenik meg. Mária Magdolnánál csak rosszindulat gondolhat szerelemre. Az újszövetségben Jézus halálánál s feltámadásánál hiányoznak a tenyésztési s asztrális motivumok. A tavasz helyett is csak a zsidó Paschárról hallunk. A három napról alább. Jézusban történeti személy támad föl, a misztériumokban az alany egy misztikus «hol volt, hol nem volt».

59. Jézusnál a feltámadás tavaszi ünneplése az ő nagy tényének történeti dátumában gyökerezik. A misztériumokban itt nincs egység. Ahol tavasszal ülték (római Attis-kultusz), ott a természet tavaszi újraéledésével függhet össze; a tavaszi napéjegyenlőség sok helyen tenyésztési ünnep volt. Hallottuk, hogy Plutarchos épen Phrygiáról említ ilyen felfogást (54. pont). Thammuz és Adonis ünnepei nyáriak. Osirisnál a dolog bizonytalan (Rómában november). Eleusisban a leszállás őszi, a felszállás tavaszi. A tavasz tehát épen

ott fordul elő, ahonnan földrajzi s chronologiai okok miatt lehetetlen a keresztények hitét származtatni.

A három nap sokféle magyarázata elárulja, hogy itt elégtelen csak a feltámadó istenségekre támaszkodni. Attisnál s Osirisnál megvolna a harmadnap, esetleg a három nap után. De a dolog mégis eltér. Attisnál a gyász teljes három napig tartott. Plutarchos Osirisnál említi ugyan az Athyr 17. és 19. dátumokat, de saját-szerűen mégis azt mondja, hogy a fekete Isis-tehenet négy napig mutatták a gyász jeléül. Különben mind a kettőnél legkisebb a remény a kereszténységgel való összefüggésre. Adonisnál a három nap alaptalan. Másutt sem mutatható ki. Sz. Pál a «harmadnapon»-t nem hozhatta magával, hanem csak az ősker. hagyományból vehette.

A «harmadnap» idegen eredetét az I. Cor 15, 4 szöveggel igazolni nem lehet. Az «írások» értelmét az újszöv. egyéb használatával szemben letompítani s alattuk a misztériumokat vagy népszokást érteni nem szabad. Az ószövetségnek bármely helye, még allegorikus, rabbinikus vagy egyébként mesterkélt magyarázat mellett is, jogosultabb, mint ilyen idegen forrás, amelyet sz. Pál Írásnak nem mondhatott. Ha I. Cor 10, 4 sz. Pál a pusztában a zsidókat követő szikláról beszél s Krisztusnak mondja: itt is gondolhatott olyan ószöv. helyre, amely talán nekünk meglepő: Os. 6 2; IV. Reg. 20, 5. Az őskeresztényeknek volt erre helyük, mert Lc 24 45 k Jézus is az Írásokra hivatkozva beszél harmadnapi feltámadásáról. Gondolhatott sz. Pál is Jónás jelére, mert Mt 12, 39 kk Jézus ezt feltámadásának idejéről értelmezte (a jelet Mt 16, 41; Lc 11, 29 is említi, de a három nap kidomborítása nélkül). H. J. Holtzmann és mások szerint a szövegösszefüggés Mt 12, 39 nem engedi meg, hogy Jézus a három napot hangsúlyozta volna, mert a niniveiekre

ható jeltől van szó s a halcsodát ők nem látták (LB. d. nt. Th. I.² 308; Synopt. ³ 245). Ezt a kritikát a három naptól való húzódozás irányítja. A halcsoda a ninivei küldetés elől menekülő Jónással történt s így nem gondolható, hogy ő Ninivében hallgatott róla. Jézus az ellentétet kortársai s a niniveiek közt abban láthatja, hogy a niniveiek a csodát csak hallották s hittek, kortársai pedig látni akarják. Nekünk különben elég, ha az apostoli korban Jónás jelét a három nap megjövendölésének vették. Amint I. Cor 15 3 sz. Pál Jézusnak bűneinkért való halálát szentírásszerűnek mondja, bizonyosan a Jahve-szolgája-daloknak az átlagos zsidó hagyománytól eltérő magyarázata alapján, úgy mondhatja Jónás vagy más ószöv. hely alapján Jézus harmadnap feltámadását is szentírásinak. Ámbár kétes, vajjon az «írások szerint» nem vonatkozik-e csak a feltámadás tényére, s a «harmadnap» csak a hagyományos ker. formula része. Különben a Szentírásról egyenesen idegen forrásokra átugorni nem szabad, mert hasonló esetekben máskor előnyben részesítik az elveszett prófétai könyveket, esetleg az apokryphokat, még ismeretleneket is, ha ilyen formula fellép.

A harmadnap az újszövetségből kiirthatatlan. Támasza sz. Pál I. Cor 15, 4, a feltámadásnak a modernek szerint legősibb forrása. Ha ennek a fejezetnek oly súlyt tulajdonítanak, hogy innen akarják erőszakkal igazolni az ú. n. látomás-elmélet, ellenmondás benne a «harmadnapon»-t mindenáron történetiellennek nyilvánítani, sőt ez a fő érv a látomáselmélet lehetetlensége mellett. Közös anyaga ez a synoptikusoknak: Márknál mindig «három nap múlva» (8, 31; 9, 31; 10, 34); Lukácsnál mindig «harmadnapon» (9, 22; 10, 40; 18, 33; 24, 7, 46); Máténál az utóbbi a rendes (16, 21; 17, 23; 20, 19; 27, 64), de előfordul a Márk-féle is (27, 63), sőt három nap,

három éjjel is (12, 40 Jón 3, 2 alapján; megjegyzem, hogy van Hoonacker, Douze pet. pr. 330 a Jónás-féle fordulatot is harmadnapról érti I. Reg. 30, 12 k; Esth. 4, 16; 5, 1 alapján). Vegyük hozzá, hogy a kifejezések különbsége dacára mind a négy evangelista a feltámadás tényét a szombat utáni hajnalra, tehát harmadnapra teszi. Ez bizonyítja, hogy már a legősibb hagyomány is a «harmadnapon»-t egynek vette a «három nap múlva» kifejezéssel (Márk). Ilyen ősi palesztinai hagyomány mellett vakmerőség az idő változó kifejezéséből Palesztinában addig meg nem honosult idegen misztériumok befolyására következtetni.

A perzsa (zsidó) felfogás a lélek háromnapi időzéséről a test mellett hasznos a mithoszok s ritusok magyarázatánál, de Jézus esetében nincs rá szükség, sőt nem is felel meg. Feltámadása nem a harmadik éjjel utáni pirkadáskor történt. Érthető, hogy a harmadnapon esetleg három nap múlva s ikerszóval kifejezve, vagy ószöv. analogia miatt három nap és három éjszaka alakot ölt, mert a rész az egész, az egész a rész helyett áll sokszor s a hendiadysoknál nincsen minden szónak különálló s valószínű értelme (csetlik-botlik, illeg-billeg). De megfordítva a dolog nem gondolható. Ahol minden forrás hangsúlyozza, hogy a harmadik éjszaka utáni hajnalon távozik a lélek, ott ez csak negyednapot s nem harmadnapot jelenthet. Miért tették volna az evangelisták a feltámadást a második éjjel utáni hajnalra, ha a perzsa (zsidó) felfogás mozgatta őket? Nem elég azt mondani, hogy a feltámadásnak előbb kellett történnie, hogy Jézustól a bomlási folyamatot távoltartsák. A perzsa (zsidó) hagyományból kellene kimutatni, hogy a feltámadások az ő hitük szerint csak a lélek távozása előtt történhettek. Ezt ki nem mutatták, sőt Lázár negyednapos feltámadása (Jo 11, 39) ezzel ellenkezik. Ilyen felfogás

mellett Lázár feltámasztása túlszárnyalná Jézus feltámasztását.

A hold háromnap eltűnése használható a mithoszok s ritusok értelmezésénél, de Jézus husvétkor halt meg, amely Lev. 23, 5 k szerint nem újholdkor, de holdtöltekor volt (amikor nincs elsötétülés) s a keresztények is a napéjegyenlőséget követő holdtöltén, vagy az ezt követő vasárnapon ülték meg. Különben a holdmotívum mindig gyenge az évi ünnepek magyarázatánál; aztán a Jézus halála s feltámadása közti idő rövidebb a két holdsarló közé esőnél; végül az első sarló este a nap lehúnyta után tűnik fel s hamar leáldozik, Jézus pedig hajnalban támadt fel. A kereszténység Jézust napnak mondta ugyan, de holdmotívumokkal nála nem találkozunk.

A «harmadnapon» kifejezésnek a rövid idő jelzésére való használatát voltaképpen csak Lc 13, 32 igazolja; a többi helybe csak belemagyarázzák. Lehet-e ezzel a hellyel szokást bizonyítani? Jézus talányos beszéde szokás nélkül is érthető. Jézus a ravasz «rókának» (13, 32) üzent, tehát rejtély elé állította. Aztán más egyszer ilyet mondani, s más annyiszor élni ilyen kifejezéssel mindig a feltámadásra vonatkozólag. Ez félreértésre vezetne. Az elmélet védői szerint vezetett is. Különös szokásos kifejezés az, amelyet senkisémet vesz rövid időről, de szószerint. Ez gyanússá teszi ezt a szokást. Aztán Lc 13, 32 k kétszer ismétlődik a formula, és pedig nem egyszerűen mint harmadnapon, de mint ma, holnap s harmadnapon. Az egyszerű harmadnapon formulát ezzel mégsem lehet azonosítani. Az említett helyen Jézus mindenesetre nem gondolt oly rövid időre, mint három nap. De miért gondoltak Jézus tanítványai épen ilyen rövid időre a feltámadás harmadnapjánál? Mi a magyarázata annak, hogy a jövődölésekben váltakozó «harmadnap» és «há-

rom nap mulva» helyett minden evangelista a feltámadást a második éjjel utáni hajnalra teszi? A feltámadás tényének ideje nélkül itt merő szólásmódokkal boldogulni nem lehet.

60. *Pokolraszállás.* Persephone és Osiris-Serapis alvilági fejedelmek, az ő leszállásuk tehát Jézus pokolraszállásával össze nem hasonlítható. Persephonénál a földi s földalatti élet két természetes szereteten épül, távolabbról a tenyészet földi váltakozásain. Egyikből sincs semmi a kereszténységben. A kereszténység szellemével egyenesen ellenkezik Adonis kettős élete Aphrodite (Balti) és Persephone szerelmi versengése folytán. Az Isis-misztériumokban a miszta pokolraszállásáról hallunk. Luciust tiznap i önmegtartóztatás után a szentély mélyében látottakból csak azt árulhatja el, hogy a halál határáig jutva s Proserpina küszöbét átlépve, az összes elemeken át tért vissza. Éjfélkor látta a ragyogó napot. Az alsó és felső istenségeket közlről imádta (Apul. Metam. 11, 23). Caligula meggyilkolásának éjjelén a palotában Isis-drámát akartak előadni; az egyiptomiak s aethiopiaiak szerint bemutatták volna az alvilági dolgokat (Suet. Caj. 67). Az újszövetség ilyent nem említ. Dionysos is pokolraszáll (Arnob. 5, 28). Az orphikusok a régibb görög vallástól s bölcselkedéstől eltérően a túlvilági büntetéseket borzalmasan írták le. Sybarisban (Bruttium) és Eleutherában (Kréta) az orphikus sírokba aranylemezen tanácsokat helyeztek el a túlvilágban való eligazodásra. Hat közül (Kr. e. IV—III. száz.) eddig kettőt fejtettek meg. Az egyik szerint a halott boldog, nem halandó, de isten.

Orpheus pokolraszállása a legősibb görög Apokalypsis (Dieterich, Nekyia, 118). Az orphikus Hadesbaszállásnak (talán Plutarchosnál egy részlete) Orpheus, Dionysos, vagy Herakles lehetett alanya (Lobeck,

Aglaoph. I. 373). A samosi Prodikusnak (al. Kel. Strom. 1, 21, 13), a perinthosi Herodikusnak (Suidas), vagy egy pythagoreusnak (Epigenes szerint Kerkops) tulajdonították. Az epikusoknál s komikusoknál is vannak ilyen részletek (Rohde, *Psyche* I.² 52, 303, 314 k). Pythagoras pokolraszállását Hermipposz említi először (III. száz. Kr. e.; Diog. Laert. 8, 21). Itáliában földalatti helyiségbe vonult anyjával s lesóványodva kerülve vissza, elmondta alvilági tapasztalatait. Zamolxist a géták istenként tisztelték, a Hellespontus s Pontus görögei szerint Samoson Pythagoras tanítványa volt (Herodotos Pythagoras-előttinek tartja) s mint felszabadított gazdagon kerülve haza, földalatti titkos üregben élt három évig és látomásait csodákkal erősítette (Herod. 4, 94 k; Plat. Charm. 157 A; Strab. 7, 3; al. Kel. Strom. 4, 8, 57 k; Orig. C. Cels. 2, 55). A pamphiliai Er, akit a csatatéren a 10. napon romlatlanul találtak s a 12. napon a máglyán felébredt, elmondja, hogy egy isteni helyen két közeli földi s égi hasadék közt bírákat látott, aki a halottak vizsgálata után ítéletet mondtak s a jókat jobboldalt mellükre, a rosszakat baloldalt hátukra aggatott ítélettel állították. Őt visszaküldték a földre, hogy elmondja, mit látott (Plat. De republ. 10; Cic. De rep. 6, 3, 3; al. Kel. Strom. 5, 14, 103; Orig. C. Cels. 2, 16; Eus. Pr. ev. 13, 13). Már Colotes (Kr. e. III. száz.) szerint Platonnál Er helyett Zoroastert kell olvasni, Cronius szerint Zoroaster Er tanítványa volt (Procl. Comm. in Remp. Pl.); al. Kelemen is Zoroasterral azonosítja s idéz valamit Pokolraszállásából (Harnack, *Altchr. Lit.* I. 932: ez egy Zoroaster-apok. kezdete; Cumont *Textes* I. 32: Proclous szerint az ál-zoroasteri περί φύσεως kezdete).

Az orphikus alvilági felfogások segíthetnek egyes apokriphok (Péter-Apoc.) magyarázatánál s forrásaik megállapításánál. De Jézus pokolraszállásánál, ahogy

kánoni irataink említik, ilyen függés kizárt. Jézusnál és az őskeresztényeknél nem a pokol létezésének megerősítése, vagy a kíváncsiság kielégítése a cél; vele kapcsolatban a pokol leírását a kánoni iratok nem adják. Aztán itt is palesztinai őskeresztény felfogással van dolgunk. Alaptalan Soltau (Fortleb. d. Heid. in d. altchr. Kirche 1906. 147) állítása, hogy Isis és Mithras, s H. J. Holtzmanné (LB d. nt. Th. I.² 488; Arch. f. Rel.-Wiss. 1908. 285 kk), hogy Osiris, Horus, Adonis, Attis pokolraszállásai volnának a források.

Az aethiops Henoch-könyv 17 kk (Székely, Bibl. apocr. I. 178) szintén a kíváncsiságot akarja kielégíteni. Ilyen forrás mellett az újszövetség egyszerű szava lélektanilag lehetetlen.

61. *Mennybemenetel.* Zimmern Istar és Nergal felszállására s Adapa meg Etana égi útjára hivatkozik (Schrader. 289). Ez mutatja, hogy zavarban van. Istar s Nergal a pokolból emelkednek fel. Adapa nem igen lehet párhuzam azoknak, akik a bűnbeeséssel hozták kapcsolatba; ő nem száll dicsőségesen az égbe, de Anu idézi maga elé bűne miatt s halhatatlanságát elveszti. Az Etana-mithosz ellentét. Felesége szülési fájdalmait csillapító szerért Samas sasába kapaszkodva iparkodik Anu egébe s Isten trónjához, de félelemből a magasban megálljt kiált és lezuhan. Zimmern Wincklerrel a feltámadás és mennybemenetel közti 40 napot a Plejádok 40 napi eltűnésével magyarázza, de elismeri, hogy ez husvét elé esnék s inkább a 40 napi böjtnek felelne meg. Vigasztalása, hogy szir Baruch-könyv 76, 4 a mennybemenetelig 40 napot említ.

Hellenista párhuzamok: Alkmene eltűnt a tetemvívők kezeiből s a boldogok szigetére jutott (Plut. Romul. 28, u. o. Aristeas, Kleomenes, Romulus esetei is). Ezekben az eltűnésekben (aphanizmos) a mennybemenetelnek csak negativuma van meg, a test hiánya a

földön. Egyes hősök chthonikus (enagismata) helyett uranikus kultuszt kaptak (thysia), tehát szentélyeiket nem tekintették sírnak, ereklyéikről nem beszéltek, de elragadtatásukról. Később égberagadtatásukról is. Proculus látta Romulust égbeszállni (Liv. I, 16; Tert. Apol. 21). Kleomedes, Amphiaraios, Amphilochos, és Hadrianus kedvese, Antinous is eltűntek (Orig. C. Cels. 3, 36). Amphiaraios lovával s kocsijával a mélységben, Kaineus és Trophonios a földben. Az eltűnések tehát rendesen nem kapcsolódtak égbeszállással. Kleomedes ládába rejtőzött s az üldözők üresen találták. Az eltűnt néha a csillagokba jutott, sőt csillag lett. A sírtalan Hippolytos a csillagokban él. Kallisto a Medve lett (Paus. 8, 37). Beszéltek Empedokles, Euthymos, Erechteus eltűnéséről is. Tyanai Apollonius egy krétai szentélyben tűnt el s égbe szállott (Philostr. 8, 29 k).

Ez a hit a fejedelmekultusszal is kapcsolódott, pld. Ptolomaeus Soter neje, Berenike (Theocr. 17, 46). Augustus idejében a nép egy üstököst Caesar lelkének az istenek közé való felvételéről magyarázott (Plin. H. N. 2, 25). Itt tehát lélekről, nem testről van szó. A rómaiak a meghalt császár apathanatizmosánál mindig találtak valakit, aki esküvel fogadta, hogy látta, égbeszállását (Just. Apol. I, 21; Tat. Or. 10; Tert. Adv. nat. I, 10; 27; lásd fönnebb Romulust). Augustusnál, Drusilánál voltak ilyen tanúk (Dio Cass. 56, 46, 2; 59, 11, 4; Seneca, Apokol. 1). Ezeket keresztények s pogányok gúnyolták. Mikor Peregrinus Proteus Olympiában elégette magát, Lucianus mindenkinek szájaize szerint elmondta, mit látott; miután elmondta, hogy egy ég felé szálló sas kiáltotta: A földről az Olympusra szállok, hallotta, hogy nemsokára más esküvel erősítette, hogy látta a sast (Luc. De morte Per. 39 k). A császári máglyáról sast bocsátot-

tak el, amely a halott lelkét égbevitte (Dio Cass. 56, 42, 3; 74, 5, 5; Herodian. 4, 2 extr.). Érmek is ábrázolják ezt, pl. az idősb s fiatalabb Justina máglyáját égbevivő sasokkal. Egy 117-ből való papirusz (Pap. Giss. I, 3) Trajanus égbeszállásáról szól. Az Antioninus-oszlop talapzatán Antoninus s Faustina a Geniusz szárnyain szállnak az égbe (Wendland, Hell. röm. Kult. V. Beil.). Mert a testet elégették, a mennybemenetel csak a halhatatlanságot és istenülést jelentette. Tehát a testi mennybemenetelnek nem párhuzama. A dolgot nyersen gondolták: gyalog, kocsin, lovon, repülve. A régi egyiptomiak az égboltot a hegyekhez közel fekvőnek gondolván, lajtorját emlegettek. A rómaiaknál is megvolt ez. Sok nép a sírba bronz lajtorjácskát tett. A Mithracizmusban a hét fémből álló hétfokú lajtorja jelezte a lélek útját a szférákon át. (Láttuk már a Buddha leszállását jelképező lajtorját alsó és felső lábnyomokkal). A római kameákon a pegazus vagy griff viszi a halottat. Gyakran a Nap szekéren (Mithras). A császárok is, mint a Napisten társai, így emelkednek az égbe. Elterjedt a szir sas is, amelyet a hierapolisi stéléken díszítésül alkalmaztak. A Dieterich-féle Mithras-liturgia is voltaképpen apathanatizmos. Később a fölemelkedést a Nap vonzásának s a lélek természetének tulajdonították. A pythagoreusok a nap-sugárban táncoló porszemecskékben étheri lelkeket láttak. A lélek láng is volt, mint legkönnyebb elem (Cumont, Astrol. a. Rel. 1912, 185 k).

Ha mindezzel egybevetjük az újszövetséget (Mc 16, 19; Lc 24, 51; Act. 1, 9), bámulunk a tartalom, a szokásos mechanika hiányán, a kifejezés józanságán és szemérmes egyszerűségén. Nincs szó merő eltűnésről, de égbe való emelkedésről; nem lehet csak a lélekre gondolni, a test is fölemelkedik. Ez más, mint az aphanizmos és az apathanatizmos. Ezeket a kifejezé-

seket az újszöv. nem használja, hanem az ἀναλαμβάνειν, ἀναφέρειν, ἐφαίρειν, ἀναβαίνειν igéket. A felhő nem tartozik a mechanikához, mert csak később födi el a felmenőt. Nem is pogány eredetű, de teljesen zsidó. Isten környezete felhő, felhőkön jár, száll alá (Ps. 96, 2; 103, 3; Is 19, 1; Jer 4, 13; Exod. 34, 5; Num. 4, 25); felhőben adja kinyilatkoztatását (Ex. 24, 15; Deut. 5, 22); a frigyszekrényt felhő borítja (Ex. 40, 33; Num. 9, 15); a színváltozásnál felhő szerepel (Mt 17, 5; Mc 9, 6; Lc 9, 34); az Emberfiával, kivált második eljöveteleivel felhő kapcsolatos (Dan. 7, 13; Mt 22, 30; 26, 64; Mc 13, 26; 14, 62; Lc 21, 17; Apoc. 1, 7; 14, 14). Mindez együttvéve mutatja, mily távol állunk itt a hellenizmus légkörétől. A mennybemenetel sz. Pálnál is megvan: Eph. 4, 8 kk; I. Tim. 3, 16 (ezen az utóbbi helyen oly szövegben, amelyben sokan méltán ösker. himnusz töredékét látják). Semmi jele annak, hogy sz. Pál e ponton ellentétben érezné magát az ősapostolok hitével. Ilyen ősi hitnél a hellenizmustól való függés kizárt. Mindezt nem lehet azzal megdönteni, hogy Máté nem említi a mennybemenetelt, Márknál csak az esetleg nem tőle való záradékban fordul elő s Lukácsnál az evangéliumban az «égbe vitetett» szavak egyes kéziratokban hiányoznak. Máté hallgatását ellensúlyozza János hallgatása, mert azon nem lehet kételkedni, hogy a János-evangélium szerzője már csak chronologiai szempontból ismerte a mennybemenetelt. Lukács szövegének hiányát pótolja az Act. 1, 10, ahol az elvétel azonosul az égbemenetellel. Ha az evangéliumban a kérdéses szavak eredetileg hiányoztak, akkor a maradék (διέστη ἀπ' αὐτῶν) mégsem az aphanizmos elterjedt kifejezése. Az esetleg elveszett Márk-vég tartalmáról pedig biztosat nem tudunk. Nem írhatjuk tehát alá Pfister nézetét (Wochenschr. f. kl. Phil. 1911. 8 kk; Reliquienk. im

Alt. II. 1912. 480 kk), aki az evangéliumot nem veszi ki a többi párhuzam köréből; nem tudja aetiologikus legendával van-e dolga, amellyel a test eltűnését akarták magyarázni, vagy egyszerűen a más hősokról hallottakat mondták-e el Jézusról. A válasz az, hogy az evangélium az üres sírral, de csak mint ellenpróbával, csupán a feltámadást kapcsolja; a mennybemenelelnél a hagyomány a sirt nem említi. Más az eset, mint Szűz Mária mennybevételenél, amely tényleg a sír üres voltával kapcsolódik a hagyományban. Lukács szerint Jézus mennybemenetele az Olajfák hegyén, illetve Bethaniában történt. Márk szerint talán ugyanott, ámbár ő a Jeruzsálemből való kivonulást nem említi; de semmi szín alatt a sírnál. Az aetiologikus legenda tehát alaptalan; azért is, mert az aphanizmos negativuma helyett az evangéliumok egészen pozitívek. A hősokról való átvitel a tárgyi különbségeken kívül chronologiailag is lehetetlen.

62. Hamarabb lehetne zsidó párhuzamokra gondolni, amelyekre Harnack LB. d. DG. I.⁴ 324 utal. Lássuk előbb az ószövetséget. Henochról olvassuk: eltűnt, mert Isten elvitte (Gen. 5, 24); elvitetett a paradicsomba, hogy bűnbánatot hirdessen a pogányoknak (Eccli 44, 16; 49, 16); nem látott halált, Isten elvitte (Hebr. 11, 5). Illést tüzes lovak szekéren ragadták az égbe vihar kíséretében (IV. Reg. 2, 11). Mindkét esetben halál nem előzte meg a test szerint való elragadtatást, ami főbenjáró különbség Jézus mennybemeneteletől. Hogy Henoch esetét a zsidóság így gondolta, Hebr. 11. 5-ön kívül mutatja az apokryph IV. Esdr. 6, 26 is, mikor írja, hogy a végső időkben újra megjelennek az egykor elragadtak, akik a halált születésük óta nem kóstolták; ezek mindenesetre Henoch, Illés és 14, 9, 49 szerint maga Esdras. További különbség Henochnál, hogy nem az égbe tűnik el, hanem a

paradicsomba, és nem megdicsőülés, hanem prédikálás céljából; Illésnél pedig a Jézusnál hiányzó mechanika. Legközelebbi rokona Henoch esetének Baruché. A szir Baruch-Apokalypsisban (Székely 272) Isten megígéri a prófétának, hogy 40 nap múlva elhagyja a földet, de megmarad az időkre. Egy hegyre kell fölmennie, ahonnan az eget-földet lássa s hirdetnie a népnek, hogy élve marad az utolsó időkig. Halálról tehát itt sincs szó s ez is csak élve való elvétel az utolsó időkre. A lényegbe vágó különbség mellett a 40 nap és a hegy nem állapíthatják meg a függést. A 40 nap az ószövetségben sokszor szereplő szent szám. Különbben is ez a könyv Kr. u. 70. k. készült csak és a keresztényeknél jelentősebb szerepe nem volt (Székely 283). — Az aethiops Henoch-könyvben c. 70 k Henoch mint Illés szekéren száll égbe (Székely 188). — Mózes apathanatizmosát említi Philon, V. Mos. 2, 39, 288. Jos. Flav. Ant. 4, 8, 48 szerint egy hirtelen leszállt felhőben egy völgybe tűnt el. A felhőnél felcsillanó esetleges hasonlóságot a völgnél mutatkozó lényeges különbség lerontja. Az Assumptio Mosis idevágó része elveszett, de al. Kel. Strom. 6, 15; Orig. in Jos. hom. 2, 1; Evodius levele (Aug. lev. közt) mutatják, hogy két Mózesről, egy eltemetett testiről és egy angyal által vezetett lelkileg előről beszélt. Bizonyos, hogy Mózes teste fölött az angyal és ördög küzdöttek (Iud. 9; Orig. De princ. 3, 2, 1). Mindez arra mutat, hogy Mózesnek halála a Szentírásból eltávolítható nem lévén, másrésről nagy lévén az óhajítás, hogy ő Henoch és Illés mögött ne maradjon: a zsidóknál hagyományos élve való elragadtatással szakítani kellett. Így állott elő aztán részben a görögös felfogás, hogy csak lelke ragadtatott el, részben a zsidókhoz közeledő kísérlet, hogy testéért is küzdött az angyal. Jézus mennybemenetelétől mindkettő távoláll.

Egészen görög a felfogás a szláv Henoch-könyvben, ahol c. 3 kk két férfi viszi Henochot a 7 égen át (Székely 230 kk). Itt a kíváncsiság kielégítése a fő, mint a pokolraszállásoknál, tehát oly cél, amely az újszövetségtől távol áll. Ugyanez az eset az Ascensio Isaiae-ben 6 kk (Székely 466 k), ahol Izaias útját látjuk a 7 égen át s a végén Krisztus le- és felszállását, aki mindig a megfelelő kör angyalaihoz válik hasonlónvá, hogy a sátán fel ne ismerje. Izaias nem hal meg előbb, nem is tűnik el állandóan, hanem ekstazisba esik s magához térve elmondja látomását. Csak lelke van elragadtatásban, különben lélekzik, és ámbár szemei nyitva vannak, a környezetet nem látja. Ez tehát egészen más csoportba tartozik, mint a mennybemenetel. A Dieterich-féle Mithras-liturgia is a beavatottnak a mennyei körökön át istenhez való emelkedése (Cumont, Wendland). A császárság alatt a lelket a hétszeres teremtésnek megfelelően hétszeresnek gondolták; az égből leszállva a szférák mindegyikében más minőséget vesz fel s ezeket a halál után fölfelé emelkedve ugyanolyan rendben mint ruhákat veti le (Cumont, Astrol. a. Rel. 196 kk). A Poimandres 1. részében a fölfelé szálló lélek szféránként egy rossziaságot vesz el. Az ophiták szerint Jézus a 7 égen át szállott le (Iren. 1, 30 12); a gnosztikusok a meghalt lelkét 7 égen át vezetik a nyolcadikba (Epiph. Haer. 26 10; hasonló az archontikusokról 40, 2, a manichaeusokról 66, 9, 26). Al. Kel. Exc. ex Theod. 27. is idéz ilyen gnosztikus iratot, de maga is beszél ilyenről, sokszor Platon nyomán (Strom. 5, 14, 103, 106; 7, 3, 13; 7, 10, 53). Originesnél Celsus szól így, de maga Origenes is (C. Cels. 6, 21 k; De princ. 2, 11, 6). Jézusnak nemrég fölfedezett föltámadás utáni beszélgetéseiben 13. f. (Schmidt, T. u. U. 43. 1919) Jézus

elmondja, mikép szállt alá a megtestesülésre a különféle egeken. De mindezekben csak a lélek vándorol, tehát a testi mennybemenetelnek nem párhuzamai. Az evangéliumokban a mechanika és az állomások mellőzése ilyen légkör mellett érthetetlen volna.

63. C. F. Dupuis (+ 1809) Jézus tiszteletét Napkultusznak mondta; az ő története is Napmithosz, amelyet másutt Dionysosról, Osirisről, Adonisról, Attisről meséltek. Történeti létezése igen kétes (Orig. de tous les cult., és ennek kivonata, IX. fej.). — Bauer Bruno szerint Jézus nem élt, legalább egy cselekedetéről vagy szaváról sincs biztos tudomásunk. Az ősevangalista költötte Hadrianus idején (II. század első fele) mint a zsidó-görög-római világ reformeszményét. A stoikus megújhódási tervek csődjét kiábrándulás követte. De a nemzeti talajt elhagyó zsidóság s a platonizmussal átítatott stoa eszméi csendes irodalmi úton szülték a ker. világnézetet nyugati érzülettel, de zsidó csontvázsal. A Jézus-kép az elnyomott rétegek által óhajtott eszményi fejedelemé. Az ősevangalista a békefejedelmet, Augustust, a közösség szolgáját, Tiberiust, az istenembert s világbirót, Caligulát, a nyugalmas Nervát, az üdvösség és istenes élet fölött elmélkedő Marcus Aureliust másolta (Krit. d. Evv. u. Gesch. ihr. Urspr. 1850—51; Chr. u. d. Caesaren, 1877). Bauer felfogása történetietlen: az ősevangéliumot a II. századba helyezi; sz. Pál összes leveleit, Plinius, Tacitus, Suetonius Krisztus-helyeit elveti; elégtelen s igen irányzatosan festett alapot ad a Jézus-képnek a stoikus és császári eszményekben; az ószöv. kapcsolatokat, a messiási jelleget, a palesztinai légkört majdnem figyelmen kívül hagyja. — A hollandi radikálisok

közül Hoekstra, Pierson, Naber kételkedtek, van-e egyáltalán történeti anyag az evangéliumokban. Loman amsterd. tanár 1881-ben tagadta Jézus létezését; ugyanígy az *Antiqua mater, a study of chr. orig.* 1887. névtelen szerzője.

Jézus létezésének újabb tagadói két csoportot képeznek. A szociáldemokraták szerint a kereszténység eredetileg társadalmi reform-mozgalom volt s csak később költött egy eszméit képviselő személyt. Nekik Jézus merő jelkép. Bizonyos vallástörténészek szerint Jézus élete egy Jézus nevű ősi mithikus istenség magva körül kristályosodott mithologiai vonásokból alakult, tehát benne egy mithikus istenséget emberiesítettek s történetiesítettek. Csak az utóbbiakkal foglalkozom, akiknek anyagait az első csoport sem veti meg. A mithikus csoport: John Mackinnon Robertson, londoni történeti és nemzetgazdasági író: *Christianity a. Mythology*, 1900,² 1910 (3. része németül is: *Evangelienmythen*, 1910). A *short Hist. of Christian.* 1902; *Pagan Christs* 1902,² 1911. Will. Benj. Smith, a new-orleansi Tulane-egyetem math. és bölcs. tanára: *Meaning of the epith. Nazorean* (*Monist* 1905, 25 kk); *Der vorchr. Jesus* (angolb. 1906,² 1911); *Ecce Deus*, 1911. Arth. Drews, a karlsruhei techn. főisk. bölcs. tanára: *Christusmythe I.* 1909,⁴ 1910. II. 1912; *Petruslegende*, 1910. A *Monistenbund* nyilvános vitát is rendezett erről (Berlin, 1910. jan. 31, febr. 1. Hat Jesus gelebt? 1910). Ide tartoznak: Whittaker, *Orig. of Christian.* 1904,² 1909; Vollers, *Weltreligionen* 1907; Andr. Niemojewski, *Bog Jezus*, 1909 (lengyelb. *Gott Jesus* 1910, két köt.); *Astralgeheimn. d. Christent.* 1913; Fuhrmann, egy német tiszt álneve, *Astralmythen d. Christenth.* 1912; Bolland, *De evang. Josua*, 1907; *Het evang.* 1909; Virolleaud, párisi assyrol. tanár (németül Breitenbach, *Christuslegende* 1912); Heul-

hard, Mensonge chrét., több köt. 1908 óta. A már említett Jensen: Moses, Jesus u. Paulus, Drei Sagenvarianten des bab. Gottmenschen Gilgamesch, 1909; Hat J. der Evv. wirkll. gelebt? 1910 (ebben az utóbbiban megengedi, hogy Jézus személyiségének magva s életének egyes részletei történetiek lehetnek). Maurenbrecher, Von Nazar. nach Golgatha, 1909; Von Jerus. nach Rom, 1910. legalább azt tagadja, hogy Jézus alapította a kereszténységet; Neue Rundsch. 1911. 1497 kk már létezésén is kételkedik. Wundt (Völkerpsych. II. 3. 1909. 792, 518) szerint a mithosképződés s az ó-kel. források ismerője nem kételkedhetik, hogy Jézus külső élete a szenvedéstörténet néhány elég hiteles vonását kivéve legendák szövedéke, de nyilatkozatai s beszédei nem legendások s a mitológia e ponton nem forrás.

64. Ezeknél az írónál az eddigi fejezetek párhuzamai mint kétségtelen források lépnek fel. A szerzők nem szakemberek a vallástörténetben, hanem jó-részt bölcselkedők, akik a történeti módszer követelményeit nem ismerik, a kritikailag meg nem rostált anyagtömegek hatása alatt állnak s mások meggyőzését is ettől várják. Pld. Robertson szerint Hieronymus a bethlehemi Tammuz-kultusról beszél (láttuk már, hogy csak Hadrianus óta), tehát Palesztinában volt Tammuz-Osiris- (?) tisztelet, amelyben a Krisztus előtti Jézus-kultusz, az anya gyermekével főszerepet játszott. (Persze Osirisről Hier. nem beszél, de Robertsonnak szüksége van rá, mert Adonis-Tammuznál anya s gyermek nem szerepel). Dávid neve Daud vagy Dodo Napistené, aki azonos Tammuzzal, tehát Dávid városában ősidőktől divott Tammuz tisztelete. (De Dávid neve a héberben kedveltet jelent s így kerülőre szükség nincs; Tammuz és Daud azonosítása alaptalan; Tammuznak nem volt feltámadás-ünnepe.) Jézus születése a téli napfordulati, szenvedése s feltámadása a tavaszi

napéjegyenlőségi ünnepnek szertartásaiból keletkezett. A víz- és borsodák a Dionysos-tiszteletből erednek, mert jan. 5-én Androson Dionysos egy forrásából bor folyt (Ezt Bousset is említi, Kyr. Chr. 331 — Plin. H. N. 2, 106, 11; 31, 13; Paus. 6, 26, 1, de csak az Epiphania-ünnep eredetének magyarázatára. Az ő tétele is gyenge lábon áll, mert a helyi összefüggést semmi sem biztosítja; mert nála az hat, hogy a szüzi születést is Dionysostól származtatja alaptalanul, s mert jan. 5. mégsem jan. 6. Robertson messzemenő következtetése még alaptalanabb.) A kenyérszaporítás is a Dionysos-kultuszra mutat, mert ő hatalmat adott a gabonának, bornak, olajnak érintéssel való elővarázslására, Ovid. Metam. 13, 650 k. A számaron való bevonulás is dionysosi, mert menekülésekor a vele találkozó két számár közül egyet használt s aztán mindkettőt csillaggá tette. (Kár, hogy nem vette észre a szamarak szerepét Isis, Serapis, Set, Kybele, Vesta kultuszaiban, a görög mithológiában, vagy hogy nem gondolt a zsidók és keresztények ellen emelt számarimádás vádjára.) A Mithras-kultusból ered a szikla, a kulcs és az Eucharistia; az utóbbi Dionysos misztériumaiból is. A mithológiai képek is források voltak. A sátán felajánlja Jézusnak a föld országait: Atlas, amint a hegyen állva a földgolyót a Napisten felé tartja. Az árusok kiűzése: Osiris vesszővel fenyeget tolvajokat. Tengerenjárás: Poseidon vizeken jár. Kyrenei Simon a kereszttel: Herakles hónai alatt viszi a keresztalakban összetett két oszlopot oda, ahol meghalt; Kyrene Lybiában, az oszlophordozás vidékén van. Ezek már nem szorulnak cáfolatra, mert theologiai tréfáskönyvbe valók, mint a racionalista Paulus magyarázatai Jézus csodáiról.

65. A fennebbi írók elmélete két tételen épül. Az egyik szerint Jézus nem magasztosult fel emberből idővel istenné, mint az ú. n. történeti iskola akarja,

hanem fordítva: istenből lett emberré; persze nem az orthodoxia hite szerint, hanem egy kultusztárgyat képező mithikus alakból idővel történeti személyt alkottak s mithoszáat történetként adták elő. A történeti iskola következetlen kiméletlenségét a Szentírással s hagyománnyal szemben az új iskola jól feltárja, de a másik végletbe esik s a Szentírásból mint történeti forrásból tabula rasát csinál. Ezzel a módszerrel a legfontosabb történeti tény is mithosszá párologtatható. Dupuis után Pérès gúnyosan az ő módszerével igazolta, hogy Napoleon nem létezett (*Comme quoi Nap. n'a jamais existé*). Strauss mithikus elméletét, ámbár Jézus létezését nem tagadta, többen 1000 évvel későbbi évszám alatt kiadott művekben gúnyolták, amelyekben megbeszélték Luther és Strauss mithoszáat (Schweitzer, *Gesch. d. Leb. J. Forch.* 1913. 14). Tylor csúfolja az elméleti mythologusok fanatizmusát; a Sixpenceről szóló gyermekdal is Nap-mithosz lehetne, minden történeti személy élete Nap-epizódokra bontható, kimutatja ezt Corteznél s Julius Caesarnál (*Anfänge d. Cult.* I. 1873. 314 k). Kugler IX. Lajossal, akiről kitűnő tört. forrásaink vannak, teszi meg ezt (Bannkr. Bab. 1910).

Másik alapelve az új elméletnek, hogy a mithosz csak másodlagos a ritussal szemben, csak gyermeke ennek, s amazt mindig ezzel kell magyarázni. Ez uralkodik Frazer-nél, Robertson-nál, Smith-nél, Bousset-nál s másoknál is a jelen iskola körén kívül. Helyes a valóságokban a mythologusok által jó ideig elhanyagolt ritusokat is kutatni. De az elv kizárólagos alkalmazása hiba, sőt veszedelem. Gyakran alkottak mithoszokat ritusok magyarázatára (okadatoló, aetiologikus mithoszok), de nem minden mithosz ilyen s a ritus mögött is mélyebben levő vallási felfogásokat, sokszor mithoszt kell keresnünk. A ritus nem lehet a vallás végső lán-

szeme, a nem mozgatott mozgató; másrésről sokszor nem előző láncszeme a mithosznak. Az egyoldalú és kizárólagos alkalmazás hamis meglátásokra, hysteron-proteronokra vezet s a dolgokat történetietlen, sokszor a lélektannal is ellenkező sorba állítja. A Védákban tükröződő, de ezeket megelőző képzetkör alig engedi, hogy egy mithosz, pld. Vŗtra megölése, ritusból, pld. a szoma-áldozatból fejlődött volna. Ha az Aszvin-mithoszban a két isten mézet hint s a méznyújtás ritusával készítetik őket, hogy ezt bőven tegyék, nem származtathatjuk a mithoszt a ritusból, de megfordítva s a mithoszt egy természeti jelenségből, pld. a harmathullásból (Oldenberg, *Rel. d. Veda*, 1917. 51 k). Ha a ritus sokszor szívósabb a mithosznál s túléli ennek változásait, sőt kihalását is, ebből nem következik, hogy a szívósabb ősi s eredeti. Az első sziklevelek és sarjak ősiebbek, de nem szívósabbak. A nyelv kifejezései szívósabbak a fogalmaknál, egy kifejezéssel különböző korban, sőt ugyanabban is különféle fogalmak kapcsolódnak, de a szívósabb kifejezés mégsem előz meg minden fogalmat, s az ősfogalom nem mellékes az összes következő fogalmi változások megítélésénél. A ritus szívósabb, mert egy hagyományos szokás vagy gyakorlat személyes vallási vagy társadalmi érdekünkkel fűződik, tehát érzékiségünk, hagyományos érzületünk, társadalmi szükségleteink egész erejével nehezedik ránk. A mithosznál nem annyira személyes a viszony, nem közvetlenül gyakorlati, s a mithosz változásai mellett is a ritus elég társadalmi kapcsolatot képvisel. — De bármint álljon a dolog ezzel az elvvel a primitív vallásoknál, a kereszténységnél való alkalmazása jogosulatlan, mert a keresztény kezdetek forrásait hamisan értelmezi vagy félretolja, aki itt az eszmetartalom és érzület fölött a ritusnak akar elsőbbséget tulajdonítani.

Robertsonnál ez a két elv kapcsolódik, mikor az utolsó vacsoráról, árujáról, kihallgatásról, keresztfeszítésről, feltámadásról való elbeszélést misztériumdramának mondja, s ennek gyökerét egy emberáldozati rítusnak, amelynél a résztvevők az áldozatot megették, hogy vele egyesüljenek s hozzá hasonuljanak.

66. Az új iskola a különféle mithikus és rituális anyagok lerakódása számára fonalat is keres. Ez a kereszténység kezdetei előtt már régen tisztelt Jézus nevű kultuszistenség, a pogány Krisztus (Robertson), a Krisztus előtti Jézus (Smith), az Ecce Deus (Smith), aki más, mint a modernek és orthodoxok Ecce homo-ja.

Kiindulópontjuk az «Isten bányája» (evang. és Apoc.), akit panbabylonista szellemben a babyloni Koskor mithikus képviselőjének tekintenek (persze a praecessiót Babylonban csak későn ismerték meg), vagy Agninak, az indiai tűzistennek, akinek neve, Agni Deus, a keresztények misztikus nyelvén Agnus Dei-vé alakult. Izraelben már akkor divott a Jézus-kultusz, mikor Ábrahámot, Izsákot, Józsefet, Mózes, József még istenek gyanánt tisztelték emberiesítésük előtt. Kivált József volt Jézus-istenség, valószínűen ephraimi Napisten. Nekik a név hasonlósága elég, ámbár Jézus és József élete nem párhuzamos. Hogy a patriarkák nem Nap- vagy Holdhősök, nem törzsistenek, erre nézve utalok Nickelre (A. T. in L. d. altor. Forsch. III. Gesch. Isr. von Jos. bis z. Ende d. Exils, IV. Patriarchengesch. 1912). Különben a József-név Jahve segítségét jelenti, de Smith segít magán: hasonlít a Jesuához, ami megszabadítót jelent, s így könnyen keletkezhett a szabadító fogalma. — Hivatkoznak Is. 11, 1-re, ahol a Messiást ágnak, sarjnak (neszer) mondja; ebből következtetik, hogy tenyésztési istennek tartotta, vagyis meghaló s feltámadó istennek. Messzemenő következtetés egy költői kifejezésből, kivált

ha meggondoljuk, hogy nem minden tenyészéleti istennek ülték feltámadását. — Nagy súlyt fektetnek a naassenus-himnuszra (Philos. 5, 6). Ime a szöveg: A mindenség nemző elve, az első, a nous volt, a második elv az Elsőszülött kiöntött chaosza, a harmadik a psyche, amely mindkettőtől származik. Ezért halálra sebzett, reszkető szarvasként küzködik mint gyakorlat tárgya (az ő számára). Hol uralomra jut s látja a fényt, hol nyomorba süllyedve sír, majd a szerencsétlen a bajban elmerülve, labirinthba jut. Ekkor azonban Jézus megszólal: Lásd, Atyám, a bajokkal sújtott lény a földön bolyong, távol leheletedtől. Iparcodik menekülni a keserves chaoszból, de nem tudja, hol lépjen ki. Küldj tehát engem, Atyám; kezemben pecsétekkel leszálok, az összes aeonokon áthatolok, minden titkot fölfedezek s az istennek alakjait megmutatom; átadom a szent út titkát s gnózisnak nevezem (Harnack, S. B. d. B. Ak. 1902. 542 kk német fordítása szerint). Ez a himnusz ősi emléke a gnózisnak, de nem lehet a kereszténység előtti gnózisé, mint az új iskola akarja, s legjelesebb magyarázói sem tartották annak. Nemcsak Jézus neve, de fiúi viszonya az Atyához, küldetése, megváltása, sőt a pecsétek s a szent út is a kereszténységre vallnak. Egy kalandos tétel bizonyítékává tehát nem avatható. — Hivatkoznak a Wessely-féle párisi nagy varázspapiruszra is: «a héberek Jézus-istene szerint» (bűbájos formula, 3119. sor). De ez a Kr. u. IV. századból való s Deissmann szerint benne a Jézus-név aligha régi (Licht v. Ost.³ 1909. 37). Hivatkoznak még u. o. 1549. sor a nasaari szóra is.

67. A neszerrel (Is. 11, 1) is a nasaarival függ össze a főérv. Már a panbabylonisták foglalkoztak a naszr, szabadító motivummal. Jeremias szerint Gen. 15, 6 az amen és sedakah (hit és igazságosság) a

megváltó-várás kifejezései. Majd nagyot kerülve mondja, hogy Mohammed s az előző próféták három kötelessége: amana, saddaka és nasr. Winckler ezt a nasr-motivumot babyloninak tartja, amely megvan a nosairiaknál s a keresztényeknél (nasareusok) is: az őszö-vetségben hiányzik, mert Ábrahám ellentétben állt Babylonnal. Ez a megváltót hozó világtavaszi motivuma (Is. 11, 1; Dan 11, 7; Mt 2, 23 — Das A. T.² 1906. 353). — A Jézus létezését tagadók Nazareth létezését is tagadják. Jézus a Nazoraios-nevet nem innen kapta. Smith Jézus olyan jelzőjének tartja, mint ahogy Zeusé Xenios, Apollóé Pythios. Értelme: őrző. A Talmud a keresztényeket hannoszri-nak mondja; a szir Naszarja-forma j betűje Jahve neve, tehát Isten az őrző, vagyis a Nazoraios egy kultuszistenség neve. Ellenben Robertson szerint a keresztények közt Pál után küzdelemben álltak az aszkétaélet hívei s ellenzői. Amazok a zsidó aszkéták, a nazirok nevén hívták magukat: Nazoraiói, Nazareni; a nevet Is. 11, 1-re való tekintettel is választhatták. Jézust mint aszkétát is így hívták. Az aszkéta-irány ellenzői találták aztán ki, hogy Jézus Nazarethben született. — Smith Epiphaniusra is hivatkozik, aki kétszer foglalkozik hasonló nevű szektával: Haer. 18 (*Ναζαραῖοι*) egy kereszténység előtti zsidó szektával Galaaditisben, Basanitisben s a Jordánon túl, és Haer. 29 (*Ναζωραῖοι*) egy keresztény szektával, amelyet 29, 5 a nazireusoktól is megkülönböztet. Különbben az I. k. végén a 20. és 21. szekta közt említi, hogy a zsidók minden keresztényt nazoreusnak mondanak. Smith szerint a 18. eretnecség a Krisztus előtti Jézus-kultusz hive volt.

68. Mt 2, 23 a Nazoraiost Nazarethtel s a prófétákkal is kapcsolja, de a prófétai hely megjelölése nélkül. A prófétákat illetőleg a szentatyák eltérően vélekedtek. A nazirokra gondolnak Orig. Comm. 16, 19

in Mt; Eus. Dem. ev. 7, 2. Hieronymus említi ugyan ezt is (in Mt M. L. 26, 29), de rendesen Js 11, 1 (neszer) nála a Nazoraios alapja; Comm. in Is. l. 4 c 1 ezt a másik fölé helyezi, mert a nazir sziszegője Zajin, a Neszeré Szade (v. ö. ep. 59, 7); Názárethet is virággal magyarázza (ep. 46, 13. De princ. Marci, Morin, Anecd. Mareds. III. 2, 325). Öt követik Knabenbauer, Bardenhewer, Lenbach, Schulte, Steinmetzer, Brassac, H. J. Holtzmann, Clemen. Chrys. hom. 9, 4 in Mt elveszett prófétai könyvre gondol; hasonlóan ál-Chrys. op. impf. in Mt MG 56, 640 (de ez a nazirt is említi). Resch szerint egy Jeremias-apokryph lehet a forrás, mert Mt 27, 9 (Hieron.) és 27, 52 (Just. Dial. 72; Iren. 4, 22, 1) erre hivatkoznak (Ausserkan. Par. t. II. 334 kk, 371 kk). Ez csak találgatás, különben Iren. 3, 20, 4 Izaiást mond. Hitzig szerint a nazoraiói megváltandók (Is. 49, 6). Schegg és mások örökösre gondolnak (Ex. 34, 7; Ps 31, 24; Is. 12, 6; Zach. 9, 9): Jézus örökös mint Jahve, vagy őt őrzik Názárethben. Cheyne Galileával kapcsolja, mert szerinte a galileai Bethlehembben született. Halévy a szir naszorára gondol (próféta, himnuszénekes, Rev. Sem. XI. 232 kk XVI. 430 kk). Schweitzer szerint Názáreth csak újszöv. s ker. íróknál fordul elő, de azért létezhetett Jézus előtt. Származhatott-e a Nazoraios a Nazarenusból, s nem felelne-e meg jobban Nazarethanus, csak gondos philologiai kutatás dönthetné el (Gesch. d. Leb. I. Forsch. 533). Harnack szerint mert Act. 10, 38 Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ, s az Actusban 6 helyen Ναζωραῖος áll, a Nozariaios csak názárethit jelenthet. Az Actusban ez túlnyomóan az első részre esik, s a másodikban csak két ilyen hely van, amelyek tartalmilag az elsőhöz tartoznak. A kifejezés tehát palesztinai s a palesztinai színezetet akarja növelni. Smith magyarázatát merésznek tartja s reméli a hagyományos nézet győzelmét

(Apostelgesch. 1908. 70; Mission I.² 337 k). Nestle szerint volt egy Naszareth nevű község (örtorony) s nevét a görög kéziratok csak a nazir-magyarázat miatt írták ζ-val (Prot. Mon.-Schr. XIV. 349 k).

Názáreth létezéséért az ősi ker. hagyomány kezekedik. Názáreth a négy evangélium s az Ap. Csel. közös anyaga; mind az öt forrás Jézust onnan valónak mondja a gyermekség-evangéliumon kívül is (Mt 2, 23; 4, 13; 21, 11; Mc 1, 9; Lc 1, 26; 2, 4, 39, 51; 4, 16; Jo 1, 45 k; Act. 10, 38). Más források hallgatása nem ellenérv, mert egyikük sem akart Jézus idejéről helységnévtár lenni. Nazareth mellett a Szentírás Nazaretet is ír, sőt Nazarát is (Mt 4, 13; Lc 4, 16; Jul. Afr., Orig., Eus.). A sziszegő a görögben ζ. Héber forrás hiányában nem tudjuk, Zajin vagy Száde állt e helyén. A görögnek az előbbi jobban megfelelné, de tény, hogy a LXX a Szádét is néha ζ-val írja. A szentföldön élő Hieronymus állítása, hogy Nazarethnek s a Nazoraiosnak jobban megfelel a neszer, mint a nazir, súlyosan esik a latba. A legöregebb szir fordítás is naszaratot ír, a Talmud hannoszrit mond. Igaza lehet Nestlének, hogy a község neve Naszareth volt. A Naszara-formából keletkezhetett a Naszaraios, Naszarenos. Mert a szó változatokat mutat, nincs kizárva, hogy volt Naszora ejtése is s ebből lett Naszoraaios. Ha el is ismerjük, hogy a Naszoraaios még kérdéses marad, kivált a hosszú ó miatt, hozzátehetjük, hogy e ponton sem Smith, sem Robertson nem nyújtottak többet. Sőt a nehézségek náluk nagyobbak. Mert bárminő legyen is értelme a Nazoraiosnak s bármint függjön is össze az ószövetséggel, érthető, ha az evangelisták a rokonhangzású Nazarethtel kapcsolták, ha ez létezett s Jézus odavaló volt. De ha nem létezett, érthetetlen, miért nem alkottak az evangelisták a Nazoraiosnak megfelelőbb helységnevet. Itt is, mint sok más helyen, a

nehézség megnyugtató. De ha Smith magyarázata volna is a jobb (ör), akkor is szó fér ahhoz, istent jelent-e az «*u*», mert lehet az egy néphez, törzshöz, családhoz való tartozás képzője is. De ha istent jelent is, számos héber név a tanuja, hogy az ú. n. theophor nevek viselői nem istenek, hanem nevük csak viszonyukat jelenti istenhez. Tehát levegőben lóg, hogy a Nazoraios kultuszistenséget jelent; jelentheti csak azt, hogy az illető Jahve ótalma alatt áll. Különböző szófejtéssel teremteni épen úgy nem szabad, mint nehézségek miatt létezőket (Nazareth) kiirtani. — Robertson ellentéte az aszkéták és ellenfelek közt Hegel-féle történetcsinálás ellentétekből. A tübingeni iskola Péter és Pál küzdelmével magyarázta a katolicizmus keletkezését, itt két párt küzdelme szüli Názárethet. Akik Názárethtel így bánnak, úgy látszik, nem sejtik, minő terhet vesznek magukra. Ha Jézus idején nem létezett volna is, a II. ker. század végén mindenesetre létezett (Julius Africanus, Origenes). De hogyan keletkezett? Az aszkéta-ellenesek nemcsak költötték, de fel is építették? De akkor már két hamisítással állunk szemben, a kitalálással s a felépítéssel. De hitelre találtatott ez a keresztényeknél? S nem adott-e fegyvert a zsidók kezébe? Julius Africanus, Origenes, Eusebius, Hieronymus, akik a szentföldön éltek, sohasem hallottak erről? Ostobák vagy becsstelenek?

Epiphanius gyenge alap. Ő épen a ker. szektát (a zsidók szerint az összes keresztényeket) mondja Nazoraiói-nak, s a zsidót Naszaraioi-nak. De igaza van-e, mikor a zsidók a Talmudban a keresztényeket hannoszri-nak hívják? Amire Smithnek legnagyobb szüksége volna, hogy a Naszaraioi Jézus nevű kultuszistenséget tiszteltek, arról hallgat. Egyébként nem mond semmit róluk, ami a kereszténység felé való közeledést s ennek előkészítését mutatná. Körülmetélnének, a

szombatot s az ünnepeket megtartják, a sorsot és csillagjóslást elvetik. Az atyákat Mózesig elfogadják, de a Pentateuchust nem tartják az igazi törvénynek. Áldozatoktól s húsevéstől tartózkodnak. Mindez részben zsidó, részben a kereszténységgel is ellenkező. Egyébként róluk ő az egyetlen forrásunk, s ő kritikátlan s könnyen hívő volta miatt legnagyobb fenntartást s óvatosságot kíván, ahol más forrásokkal nem ellenőrizhető. Hegesippus, aki a hely tekintetében szintén közeli, idő tekintetében még közelebbi (II. száz.), a hét zsidó szekta közt nem említi őket (Eus. H. E. 4, 22, 7). Harnack szerint ilyen zsidó szekta nem volt, s Epiph. egy rosszul ismert zsidó-ker. szektát nézett zsidónak, vagy egy zsidó szektát hibásan nevezett el, vagy csak a nazirokra gondolt (Mission I.² 338). Holl szerint a kereszténységgel semmi kapcsolata nincs a leírt szektának (Th. L. Z. XXXVI. 700 k). Bousset szerint Epiph. közvetve vagy közvetlenül egy zsidó eretnek-listát használt, ahol a keresztények Nazoraiói gyanánt szerepeltek és ő vagy forrása tévedtek, mikor ezt zsidó szektáról értették (Th. Rundsch. XIV. 373 k). Ez a fönnebbiek miatt valószínűtlen; de azért is, mert Epiph. tudja, hogy a zsidók a keresztényeket hogy hívják. Schmidtke szerint Epiph. félreértette laodic. Apollinaris egy adatát a nazoraeusokról (N. Unters. z. d. jüd.-chr. Évv. 203). — Schwen is cáfolta Smithet (Zschr. f. w. Th. 1912. 31 kk).

69. Az új iskola az újszövetségben is megleti a Krisztus előtti Jézus-tisztelet híveit. Ilyen az alex. Apollo (Act. 18, 24 kk), aki Ephesusban szorgalmasan tanította τὰ περὶ Ἰησοῦς, de csak a János-keresztséget ismerte, míg Aquila s Priscilla fel nem világosították; továbbá a szintén csak a János-keresztséget ismerő s a Szentlélekről még nem tudó 12 ephesusi tanítvány (Act. 19, 1 kk); végül Elymas mágus és álpróféta, más

néven Barjesus is, akivel sz. Pál Paphosban találkozott (Act. 13, 6 kk). Smith szerint a Jézusról szóló dolgok a Krisztus előtti Jézusra vonatkoznak. A szöveg szerint Apollo csak kellően be nem avatott keresztény volt. A szöveg eddig csak a történeti Jézust említette, tehát az olvasó másra nem gondolhat; kétezer év óta nem is gondolt senki másra. Épen Lukácsról lehet legkevésbé feltételezni ilyen Deus ex machinát, hozzá egészen kulisszák mögött. 18, 25 kétszer is előfordul az «Úr útja»; az Úr az ősker. nyelven a megdicsőült történeti Jézust jelenti, s Lukács az Úr útja kifejezést használja Apollónál kétszer, az Aquila-Priscilla-féle felvilágosítás előtt és után. Az ellentét tehát nincs az Úrban, de az igében (elemi tanítás, κατηχημένο, teljesebb kiképzés, ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέδεντο). A 12 tanítványról a szövegben semmi sincs, amire Smith ráfoghatná, hogy ők a Krisztus előtti Jézus tanítványai voltak. Lehetek ker. sz. Jánoséi, ámbár a «tanítvány» név, amelyet Lukács nekik ad, többet mutat. Lehetek még képzetlenebbek Apollónál, ami az első misszióknál könnyen előfordulhatott. Barjesusnál ismét a szófejtés lép föl teremtető erő gyanánt. Mintha bizony a Jézus név nem volt volna használatban (Jézus, Sirach fia, az Eccli szerzője; Jézus az igaz, Col. 4, 41; Jézus az Üdvözítő nemzetségfájában, Lc 3, 29; Jézus, Josedek fia, Eccli 49, 14; Zach. 3, 1 kk; Agg. 1, 1 kk). Smith feltételezése mellett érthetetlen, miért nem találkoznak Pál s Barjesus mint szövetségesei, de mint ellenfelei.

Egyébként Jézus élete nem merül ki a gyermekségben s a szenvedésben és feltámadásban. A nyilvános élet törzsére a misztériumdráma nem illik, s a mithikus párhuzamoknál ez a törzs hiányzik. Egy kultuszistenség magva körül csak ősi, primitív időkben s hosszú folyamat után kristályosodhattak volna ki a szélrózsa minden irányából gyűlt mithologiai elemek,

s a történelem nem mutat példát, hogy ilyen fejlődés valaha a jellemben és tanban ilyen egységre vezetett volna. Ilyen különféle eredetű források mellett nem értjük, miért nem szerepel Jézus mint tyanai Apollonius a világ különböző pontjain, s miért korlátozódik működése Palesztinára. Jézus jellemének egysége, fensége, egyedülálló volta mellett minden párhuzam csütörtököt mond. Az ethika mitológiákban nem kap magyarázatot, sőt azokkal élesen ellenkezik. A parabolák sem a mithoszból, sem a ritusból le nem vezethetők s párhuzamaik elhomályosulnak mellettük. Jézus szavainak személyes, friss és utánozhatatlan volta történeti személyiség nélkül érthetetlen. Általános tartalmuk dacára kifejező eszközeikben annyira kortörténeti jellegűek s a palesztinai föld illatát lehelik, hogy mitológiai forgószél módjára való keletkezésük olyan, mintha valaki az eddigi világirodalom elszórt kincseiből bármilyen személytelen szellemi kavarodás révén új egységes remekművet várna. Végül minő hypnózisban volt a világ, amely történetként fogadott egy mithoszt s előtte immár 2000 éve halálig meghódolt? Mi lesz az üldöző Pállal, akit az állítólagos tény közvetlen közepében igazott le egy mithosz? S ha a keresztények vakok voltak, a zsidók sem láttak? Miért nem emelték a keresztények ellen a vádat, hogy alapítójuk sohasem létezett? Nyert csatájuk volt volna.

TÁRGYMUTATÓ.

A

Ábrahám 67.
 Abhírasok 11.
 Abydosi misztériumok 122 k.
 Act 18, 24 kk — 168; 19, 1 kk — 168 k; 13, 6 kk — 169.
 Acta Disp. Archel. 26.
 Adapa 128, 148.
 Adonis 124 k. 133, 140, 146.
 Aeneas 80.
 Aelius Aristides 108.
 Aetiologikus legenda 152, 160.
 Agdestis 102.
 Agni 162.
 Ahuna Vairya 50.
 Ahuramazda 46, 49, 51, 60.
 Ajjub 77.
 Aktäon 130.
 Alexander (abonutichosi) 105.
 Alexandriai ünnep 53 k, 103.
 Alexius 42.
 Alkmene 148.
 Állatkör 67, 71.
 Álom 23 k, 48, 106 kk.
 Amandatos 81.
 Amenophis III. 100.
 Amon 100.
 Amphiaraios 149.
 Amphiloehios 149.
 Anagnorizmos 32.
 Anahita (Anaitis) 51 k, 81, 84, 91.
 Ananda 38 k.
 Andros 159.
 Anguttara-Nikaya 44.

Angyal 23.
 Angyalok éneke 14, 29.
 Antiope 98.
 Anya szívének, méhének szét-
 tépése 27.
 Anyamithologia 23, 63 k, 69.
 Anyátlan 97 k, 102.
 Anthropológiai iskola (módszer)
 63 k, 69, 85, 132.
 Antinous 149.
 Antoninus 150.
 Apa ismeretlen, apátlanság 78,
 98.
 Apathanatizmos 149 kk.
 Aphanizmos 148 kk.
 Apoc. 12 kk — 73 kk; 21,
 5—76.
 Apollo 19 k, 73 k, 75, 100.
 Apollo (alex.) 168 k.
 Apollonius (tyanai) 110 kk. 149.
 Arabia 53 kk, 56, 77, 114.
 Arjuna 5.
 Artemis 99.
 Árusok kiűzése 159.
 Ascensio Isaiae 154.
 Asen-Wanen 114.
 Asita 14 kk, 29 kk.
 Asklepios 105, 107 kk.
 Assumptio Mosis 153.
 Assurbanipal 76, 78.
 Astarte 99.
 Astyages 40.
 Asztrálmithologia, a. magyará-
 zat 62, 68 k. 76, 96, 132 k. 141.
 Assumptio Mosis 153.
 Aszvaghosa 41.

Aszvinok 161.
 Athene 97, 129.
 Atlas 159.
 Attia 99.
 Attis 102, 121.
 Auge 98.
 Augustus 12, 17, 149, 156.
 Avatara 26.
 Aveszta 49 kk.
 Azhi-Dahaka 73.
 Azoka 17 kk, 23, 42.

B

Ba 139.
 Babylon 15, 63 kk; 106, 114.
 Babyloni csillagászat 66 kk,
 70 kk.
 Baladeva 9, 26.
 Balti 125.
 Bálványok ledőlése 31.
 Barabbas 84.
 Bárány lakodalmá 76.
 Barlang 52, 55 kk.
 Baruch apoc. 148, 153.
 Berenike 149.
 Beszélgetések a felt. után 154.
 Bethlehem 29, 56, 59, 140, 158.
 Betűismeret 32.
 Bhagavadgita 4 kk.
 Bhagavat, bhagavata 7 k, 9.
 Bhagavata-Purana 9.
 Bhakti 5 kk.
 Bharhut 19, 23.
 Bikakor 66 kk, 69.
 Bitiu 101.
 Bodhifa 19, 35.
 Bodhiszattva 19.
 Boldogság 16, 38.
 Bolygó (hét) 72.
 Bormos 130.
 Borcsoda 159.
 Bőjtölés 35.
 Brimo 53, 55, 103.
 Buddha 13 kk.

Buddha az anyaméhben 27.
 Buddhagaya 19, 33.
 Buddha halála 45.
 Buddha-Karita 27.
 Buddha maitreya 20.
 Buddhavamsa 23.
 Buddhizmus ismerete nyugaton
 17 k, 23.
 Buddh. kánon 13 k.
 Buddh. párhuzamok 23 k.
 Bundeheš 47 kk, 53.
 Büntelenség 34.

C

Caeculus 99.
 Caesar 149.
 Castor-Polux 98.
 Chaamu 54 k.
 Chamustu 71.
 I. Cor. 15, 4—134, 142 k.
 Csillag 77, 80.
 Csillagjelzés 77.
 Csillagok megállása 28.
 Csodák 105 kk, 159.
 Csodás táplálás 9, 16, 36 k.
 Cyklus (8, 19 éves) 71 k.

D

Dad 123.
 Daitya 49 k.
 Damkina 74 k, 80.
 Danaë 98.
 Dasius 88.
 David 159.
 David magva 47 k.
 Deir-el-Bahari 100.
 Demaratos 100.
 Démónűzés 116.
 Demeter 129 kk.
 Deukalion 53, 98.
 Devaki 8 k, 11, 26.
 Dighanikaya 45.
 Diksa 132.

Dionysos 55, 98, 103, 129 k,
146.
Doxa 80.
Draupadi 26.
Drusilla 149.
Dsalandhara 18.
Dsatakák 23, 36 k.
Dumuzi 78, 127 kk.
Dusares 53 kk.

E

Egyiptom 100, 114, 123 kk,
138 kk.
Elagabal 125.
Elefánt 19, 24, 36.
Elemi gondolatok 64.
Eleusis 40, 91, 113, 129 k.
Elölékezés 19, 23, 46, 76.
Eltűnések 148 kk.
Elymas 168.
Emberesülés 160.
Embryo 123, 132.
Empedokles 149.
Enitum 78.
Epagomenák 66, 71, 83.
Ephesusi tanítv. 168 k.
Epidauros 105 kk.
Epiphania 159.
Erechtheus 149.
Erichthonius 53, 98 k.
Essenus 10.
Etana 148.
Eucharistia 7, 37, 60 k, 159.
 εὐδοκία 29.
Euthymios 149.
Év hossza 66, 71.
Évisten 76 kk.

F

Fa fogása a szülésnél 27 k.
Fark-ünnep 123.
Farvardin-Yast 47.

Faustina 150.
Fejedelem-kultusz 58, 78, 100,
113, 149.
Felhő 154.
Felkent 22.
Feltámadás és feltámasztás
52, 67, 93 kk; 112, 121;
141 k.
Feltámadás (egyetemes) 137 k,
139.
 « értelme a miszté-
 riumokban 138.
 « jelképezése 131 k.
 « Babylonban 137.
 « Egyiptomban 138kk.
 « Perzsiában 138.
Fény 6, 27 k; 32, 36, 47, 49,
52 k; 59.
Férfiak 52.
Fravasi 46.
Fügefa 15, 27, 32.

G

Gal 3, 28—6.
Gandhara 18 kk.
Gandharva 24.
Ganymedes 130.
Gatumdug 79.
Gayomart 53.
Gabal 125.
Ges. f. verg. Mythenf. 63.
Gilgames 11, 78, 81, 94 kk; 127,
137, 158.
 « eposz 71 kk, 81, 94.
Gitagovinda 12.
Glykon 105.
Gnózis 154, 163.
Gondolat, szó, cselekedet 6, 136.
Görvélygyógyítások 114.
Gudea 79, 106.
Gujárok 10.
Gundaforos 21.
Gyermekgyilkosság 9 kk.

Gyermekkitétel 11.
Gyermekségtörténet 14, 76.

H

Habakuk 31.
Halottak könyve 138.
Haoma 46, 50, 61.
Harivamsa 4, 8.
Harmadnap 134 kk, 142 kk.
Hármas szám 36.
Harminc év 32, 49 k.
Harmonia praestabilita 65.
Három és fél 75 k, 134.
Hathor 73 k, 106.
Hatsepszut 100.
Házaselet 48.
Sec. Hebr. Ev. 31, 34, 43, 79 k.
Hegyek mozditása 44.
Helena 79.
Heliodora 8.
Hellenizmus 97 kk.
Henoch-könyv 154.
Hephaistos 101.
Hera 101.
Hermes 56, 98, 129.
Herodes Agrippa 85.
Hét 69, 71, 102.
Hinayana 14, 20.
Hippolytos 149.
Hiuen-Tsang 18.
Holdmithologia és magyarázat
63, 68, 136, 145.
Horus 73 kk, 122 k.
Husedar 46.
Hűségi fogadalom 25, 102.
Hvareno 81.
Hylas 130.

I

Jákob 67.
Jac 3, 6—14 k.
Protoev. Jac. 28, 56.
Jairus leánya 112.

Igernefrit 122 k.
Jézus-mithusz 156 kk.
« kultuszistenség 162 k.
« elveszése 32.
« kigúnyolása 22, 81 kk.
« neve 86, 169.
« Palesztinán kívül 10.
« színváltozása 6, 36.
« születése 27 k.

Ikrek kora 66 k.
Ilia 98.
Illés 62.
Indra 11 k, 27.
Imádság, böjt, alamizsna 6.
Incubatio 92, 106 kk, 113 k.
Jo 1, 48—32; 4, 7 kk—39; 4,
47 kk—116; 7, 38—14;
7, 37 kk—40; 8, 57—6; 9,
2 kk—39; 9, 6—113; 12,
24—77; 12, 34—14; 13, 4
kk—92; 14, 20—6; 19, 30—92.

Hist. Jos. 56.
Jó Törvény Lotusa 20, 22.
Józsue 162.
Isis 74 k, 101 k, 122 k, 146, 159.
Isis gyógyszere 123.
Issa 10.
Istálló 9, 11.
Istenanya 9.
Isten báránya 162.
Istenek díszőrsége 122 k.
Istenember 11.
Istar 74, 78 k, 80 k, 83 k,
99, 148.
Justina 150.
Izsák 67.

K

Ka 139.
Kaaba 54.
Kabul 17 k, 20.
Kaineus 149.
Kallisto 149.
Kama 20.

Kamsa 8.
 Kaniska 18, 24.
 Kapharnaumi királyember 116.
 Kapilavasztu 31.
 Karabas 85.
 Kaszt 5 kk, 38 k.
 Kenőveg 9, 22.
 Kenyérzaporítás 14 k, 37, 116, 159.
 Kereszt 54, 60 k.
 Kereszthordozás 151.
 Kereszttség 33.
 Keresztségtől vonakodás 33 k.
 Két garas 41.
 Kezdet, közép, vég 6.
 Khat 139.
 Kigyó 105.
 Királyi származás 28.
 Kisértés 14 k, 16, 18, 35, 50, 159.
 Kisogatami 38.
 Kleomedes 149.
 Konjicai emlék 60.
 Köpés 114.
 Koraérettség 32, 49 k.
 Kore 52, 103.
 Kos-korszak 66 k, 72, 76, 162.
 Krsna 4 kk, 26, 58, 60.
 « születésünnepe 9.
 Krisztusképek 22.
 Kudurru 72.
 Kulcsok 159.
 Kybele 121, 159.
 Kyros 11, 32, 40, 59, 74, 82.

L

Lajtorja 19, 150.
 Lalitavisztara 22, 24 k, 35.
 Laodike 99.
 Lc 1, 23—33; 1, 30—23; 2, 7—56; 2, 8—58; 2, 9—59; 2, 14—14, 29; 2, 25 kk—14, 29 k; 2, 27—31; 2, 41 kk—

32; 7, 11 kk—112; 8, 4 kk—43; 8, 40 kk—112; 9, 28 kk—6; 10, 19—116; 11, 27—38; 13, 32—136, 145; 14, 13—92; 15, 1 kk—42; 17, 6—116; 19, 12 kk—42; 21, 1 kk—41; 24, 51—150.
 Lélektani iskola 63.
 Lélekvándorlás 23 k, 39, 42 k, 138, 141.
 Leto 28, 73 kk.
 Linos 59, 130.
 Lot 67.
 Luxor 100.

M

Magna Mater 52, 102.
 Mágusok 56 kk, 62, 80.
 Mahabharata 4, 8, 10, 26.
 Mahaparinibbanasz. 32, 36, 45.
 Mahaprasada 7.
 Mahavusztu 22, 24, 25.
 Mahayana 14, 20.
 Mahayanasz. 41.
 Maitreya 21.
 Maitri (metta) 20.
 Maja 56, 98.
 Majjh. nikaya 25.
 Makrokozmosz 66, 69.
 Maltai ünnep 127.
 Mandane 40.
 Maneros 160.
 Mara 35 k.
 Marc 4, 1 kk—43; 4, 41—115; 5, 21 kk—112; 7, 33—114 k; 8, 23—114 k; 9, 2 kk—6; 11, 16—91; 11, 23—44; 12, 41 kk—41; 15, 6—84; 15, 16 kk—77; 15, 46—92; 16, 18—116; 16, 19—150.
 Marduk 66, 75 kk, 80 k, 83, 114.
 Mária 26 k.

Hist. Nat. Mar. 56.

Marin 85.

Masal 117.

Matth. 1, 20—23; 2, 1—56;
2, 9, 11, 17—56; 2, 16 kk—
81; 2, 23—164 kk; 3, 14, 15,
17—34; 9, 18 kk—112; 12,
40—135, 142, 144; 13, 1 kk
—43; 13, 10—118; 17, 11
kk—6; 17, 20—44; 20, 15
—120; 21, 1 kk—119; 21,
18 k—91; 21, 21—44; 25,
1 kk—119; 25, 14 kk—42;
27, 15, 16—85 k; 27, 26
kk—77.

Ev. Ps. Matth. 28, 31, 56.

Mathura 8 k.

Maya, Maya Devi 11, 25, 27, 30.

Mechilta 112.

Meghaló és feltám. istenségek
112 kk.

Megtestesülés 7, 26.

Megváltó és megváltás 20, 64,
76 k; 108, 113, 163 k.

Megváltó király 76 kk.

Megváltó (világvégi) 20 k, 46,
81.

Melanippe 98.

Menander 17.

Mennybemenetel 48 k, 61 k,
48 kk.

Mennyei vőlegény 10.

Méz 161.

Milinda kérdései 17.

Mimusz 92.

Minokhired 52.

Misztérium-dráma 162, 169.

Mithosz 160 k.

Mithrasz 51 kk.

Mithrasz-liturgia 150, 154.

Mózes 11. 62, 81, 116, 153.

Művészet, gandharai 19.

« indiai 18 kk.

« keresztény 20 kk, 62.

Művészet, mithrikus 62.

Myrmidon 98.

Mythologitis 64.

N.

Naassenusok 55.

Naassenus him. 163.

Nabatäusok 53 k.

Naimi ifjú 112.

Nana 99, 101 k.

Nanda 9.

Naptár (babyloni) 71.

Naptártan 67.

Narandsara 33.

Nasaari 163.

Nasr 163 k.

Nathanael 15, 32.

Názareth 164 kk, 166 k.

Nazir 164 k.

Nazoraioi 164 kk.

Negyven nap 148, 153.

Nergal 148.

Neszer 162 kk, 165.

Nevetés 77.

Nidanakatha 24, 44.

Nimbusz 19.

Nők 52.

Nyájtorony 59.

Nyál 113 kk.

Nyilvános élet 33.

O.

Ó-keleti világnézet 65.

Olympias 99 k.

Omanos 81.

Ophiták 154.

Orion 68.

Orpheus 59, 62, 130, 146.

Orphikusok 15, 129, 140, 146 k.

Osiris 122 kk, 146, 158.

P.

- Panbabylonizmus 63.
 Panini 8.
 Papirusz, Giss. 150.
 « Orbiney 101.
 « Westcar 100.
 « varázs — 113, 163.
 Parabolák 41 kk.
 « király 117.
 « királyi lakod. 119.
 « elhaló mag 77.
 « magvető 43.
 « munkások 120.
 « szűzek 119.
 « kincs 117, 120.
 « talentumok 42.
 « zsidók 117.
 « chinai 118.
 « Kyros 118.
 « Platon 118.
 Paris 12.
 Pásztorok 10 k, 58 kk.
 Petaliputra 23.
 Patriarkák 162.
 « feleségei 104.
 Pentheus 130.
 Peregrinus Proteus 149.
 Perictione 98, 100.
 Persephone 103, 129 kk, 146.
 Perzsia 46 kk; 56, 77, 80 kk;
 135 k; 149.
 Péter-Apoc. 147.
 Péter-Ev. 82.
 Petra 53.
 Phallus 99, 102, 141.
 Philologiai iskola 63.
 Philon 102 k, 104, 106, 153.
 Platon 98 kk, 118, 140, 147,
 154.
 Plejádok 64, 72, 147.
 Poimandres 154.
 Pokolraszállás 8, 48 k; 78, 81,
 127, 146 kk.

Jézus élete és a vallástörténet.

- Praecessio 66, 72.
 Praestabilita harmonia 73.
 Pritha 12, 26.
 Purának 9.
 Purim 67, 77, 84 k.
 Purusaszpa 46.
 Pythagoras, pythagoreusok 39,
 102, 110 k; 112, 140, 147,
 150.
 Python 73, 75.
 R.
 Ra 100.
 Rama 8.
 Ramananda 7.
 Ramanuja 7.
 Rhea Sylvia 98.
 Ritus 160 k.
 Rohini 9, 26.
 Romulus 59, 98 k, 148 k.
 Rota nativitatis 14, 141.

S.

- Sabazios 61.
 Sahu 139.
 Sakāa 67, 77, 81 kk.
 Sakāa párhuzamai a primitívek-
 nél 80.
 Samyutta-nikaya 43.
 Sanchi 19.
 Sankhya 5.
 Sára 67.
 Sargon 11, 76, 78, 81.
 Sárköpet 113.
 Sas 148 kk.
 Sassanidák vallásvitája 58, 101,
 103.
 Sátrak ünnepe 40.
 Saturnáliák 67, 81, 87 k.
 Satyavati 26.
 Scipio Afric. 99.
 Sed 123.
 Serdülők avatása 131, 136.
 Servius Tullius 99.

Set 122, 159.
 Sikamlós szavak 92.
 Sibitti 72.
 Sigu 84.
 Sirási motívum 77.
 Siratott alakok 130.
 Sirhiány 148 k.
 Srivatsa 9.
 Suddhodana 25, 31.
 Surasenas 8.
 Suttanipata 31, 35, 44.
 Suttapitaka 25, 44.
 Szadder 47, 48.
 Szájnnyítás 139.
 Szákok 81 kk.
 Szamaritán nő 15, 38 kk.
 Szamaron bevonulás 159.
 Szelek ura 109, 112, 115.
 Szent étkezések 7. (I. Eucharistia)
 Szünetek 79.
 Szerelem 8, 10, 12, 52, 141, 146.
 Szeretet 5, 20.
 Szférák útja 154.
 Szikla 159.
 Sziklából születés 52 k.
 Színváltozás 6, 36.
 Szoma 7, 61, 132, 161.
 Szosyant 21, 46, 47, 50.
 Szüzi élet 47.
 Szüz fogalma 26, 54, 78, 98 k.
 Szüzi fogantatás és szülés 9,
 16, 24 kk; 27, 46 kk, 52 k,
 77 k, 97 kk, 159.
 Szüzesség visszanyerése 26, 101.
 Születés előrejelzése 23.
 Születés oldalon át v. más
 tagokból 27.

T

Tabu (Marduk) 83, 93.
 Tamás-akták 21.
 Tammuz 72, 81, 124 kk; 127 kk;
 137, 158.

Tammuz-himnuszok 128.
 Tangaroa 27.
 Tékozló fiú 14, 15, 41.
 Templomalvás 92, 106 kk,
 113 k.
 Templomalvás keresztényeknél
 107.
 Tenyésztés 130 k; 141.
 Terebinthus 26.
 Tianat 74 k; 81.
 Tikanu 77.
 Tiridates 57.
 Tizenkétéves Jézus 16, 31 k; 50.
 Ev. Thomae 32.
 Theophor nevek 167.
 Tó 47.
 Trajanus 150.
 Trophonios 149.
 Tsandala 38.
 Tusita 31 k.
 Typhon 73.
 Tyro 12.

U

Ujév, Babylon 67, 83, 93.
 Ujév, zsidó 136.
 Ujhold, zsidó 136.
 Ujjászületés 33, 123, 131, 138.
 Upanisádok 5.
 Ut 6.
 Utolsó vacsora 60 k.
 Üldözés 11, 49, 76, 81.

V

Vakon született 15, 34.
 Vándorlási elmélet 23, 63, 69.
 Vasudeva 8.
 Veda 11, 27, 52, 161.
 Vedanta 5.
 Vendidad 47 k, 60, 135.
 Vérfolyásos nő 9.
 Vespasianus 113, 116.
 Viharcsillapítás 112, 116.

-
- | | |
|------------------------------------|---|
| Világkorok 8 k, 66, 72. | Y |
| Világtavas 76, 164. | Yast 48. |
| Vinaya-Pitaka 44. | Yoga 5. |
| Vincentius-képek 61. | Z |
| Virgo csillag 77, 79. | |
| Visnu 5, 9, 26. | Zagmuk 83, 93. |
| Visnu-Purana 9. | Zagreus 129. |
| Vizenjárás 14 k, 37, 50, 115, 159. | Zamolxis 147. |
| Vízpatak a testből 40. | Zarathustra 16, 32 k, 35, 46 kk, 60, 147. |
| Vopadeva 9. | Zela 81. |
| Vrtra 161. | Zoganes 77, 81 k, 84. |
| Vyasa 26. | Zsidók 79, 104, 114, 152 kk. |
| Winckler alaptörvénye 66, 69. 73. | Zsoltár (21-ik) 67. |
-

TARTALOM.

I. India	4
1. Krsna	4
2. Buddha	13
II. Perzsia	46
1. Zarathustra	46
2. Mithras	51
III. Babylon	63
IV. A hellenizmus	97
V. A Jézus-mithosz	156
Tárgymutató	171

SZENT ISTVÁN KÖNYVEK

Katolikus kultúrát fejleszteni, katolikus tudományt terjeszteni és népszerűsíteni, ez a hivatása a Szent-István-Társulatnak, ez lesz a hivatása a kiadásában meginduló Szent István könyveknek.

Hangsúlyozzuk, hogy *katolikus*. De ne ijedjen meg e jelzőtől senki. Mi nem akarunk hitvitázó irodalmat teremteni, nem akarunk a más vallások vallási meggyőződésével és vallási tételeivel foglalkozni. Nem akarunk senkit sem támadni, mi csak a saját vallásunk elveit s az ezekből kialakult katolikus szellemet és világnézetet akarjuk a tudás minden ágában érvényesíteni. Meg akarjuk mutatni, hogy az igaz tudomány nem ellenkezik a Krisztus kinyilatkoztatásával, melyet sértetlenül őriz és a maga teljességében tanít a katolikus egyház. Meg akarjuk gyógyítani arról a világot, hogy a tudós is, a vegyész, a csillagász, a bölcseő, az irodalommal foglalkozó, a természettudós is lehet igaz katolikus és viszont, hogy a tudomány művelésében a katolikus hit és meggyőződés nem akadály, inkább nagy segítség.

Ezzel kapcsolódik egy másik célunk is: a katolikus tudósoknak, tanároknak, íróknak teret nyújtani, ahol tudományukat, tanulmányaik eredményét a nagyközönség elé vihetik. A *Szent István könyvek* sorozata az emberi tudás minden ágát fel akarja karolni. A *Szent István könyvek* a tudomány mai színvonalán fognak mozogni. Oly stílusban óhajjuk a könyveket megjelentetni, amely alkalmassá teszi őket arra, hogy minden művelt egyén érdeklődéssel olvashassa. Viszont súlyt helyezünk arra, hogy a *Szent István könyvek* mindegyike a katolikus világnézetnek legyen beszédes hirdetője.

Ily módon reméljük, elérjük a harmadik célt is, mely e könyvek kiadásánál szemünk előtt lebegett: az olvasni vágyó katolikus közönségnek oly műveket nyújtani, amelyek kielégítik igényeiket anélkül, hogy veszélyeztetnék hitüket, sőt amelyek alkalmasak arra, hogy a tudás és műveltség eszközeivel is megerősítsék őket vallásos meggyőződésükben és világnézetükben.

Természetesen e program megvalósítása nagyban függ attól, hogy a katolikus közönség felkarolja-e, támogatja-e nagylelkűen e vállalatot. A Szent-István-Társulat igen nagy anyagi áldozatokkal indítja útjára a *Szent István könyvek* sorozatát, a nagy közönségtől függ, hogy a könyvek eljussanak oda, ahova szánva vannak.

A SZENT ISTVÁN KÖNYVEK sorozatából megjelentek:

1. *Zubriczky Aladár dr.*: Jézus élete és a vallástörténet.
2. *Wolkenberg Alajos dr.*: A teozófia és antropológia ismertetése és bírálata.
- 3—4. *Wolkenberg Alajos dr.*: Az okkultizmus és spiritizmus múltja és jelene.
- 5—6. *Balanyi György dr.*: A szerzetesség története.
- 7—8. *Alszegehy Zsolt dr.*: A XIX. század magyar irodalma.
9. *Miskolczy István dr.*: Magyarországi az Anjouk korában.
10. *Palau-Timkó*: Krisztus útján. A katolikus tevékenység főelvei.
11. *Quadrupani-Babura László dr.*: Útmutatás jámbor lelkek számára.
12. *Prohászka Ottokár*: Elbeszélések és utirajzok.