

A BÖLCSÉSZET VISZONYA A THEOLOGIÁHOZ.

*Paul Janet után.**

Előadásunk folyamán immár elérkeztünk oda, hogy tárgyalnunk kell a bölcsészet viszonyát mindahhoz, a mi őt határolja, viszonyát nemcsak a többi tudományokhoz, hanem a tanulmányok mindazon rendjéhez, a szellem mindazon alkalmazásaihoz, a melyek az értelmi tevékenység terét képezik. A bölcsészet viszonyban áll mindazzal, a mi az emberi szellemet érdekli, első sorban az exact tudományokkal, de a humán tudományokkal is, a történelemmel, a politikával a vallással. Hogy elemzésünket a legkiemelkedőbb oldalról kezdjük, tekintsük meg először a bölcsészet viszonyát a valláshoz.

Midőn ezen kényes kérdés felett elméltünk, velünk is olyas valami történt, mint a mi a J. J. Rousseau elméjében végbement, midőn első művével pályázni akart a dijoni akadémia által kitűzött kérdésre. Tudjuk, hogy ez az akadémia azt kívánta: vajjon a humán tudományok és a művészetek előhaladása hozzájárult-e az erkölesség javításához? Beszélük (s Marmontel megerősíti e tényt *Emlékirataiban*), hogy midőn J. J. Rousseau meglátogatta Didero-t, ki ekkor a vincennesi vár foglya volt, a hova némi szertelenkedések miatt zárták, s elmondá neki, hogy ezen kérdésre pályázni szándékozik, Diderot azt kérdé tőle: És micsoda álláspontot akar ön elfoglalni? — Az igenlőt, viszonzá Rousseau. Eh mit! — mondá Diderot, — ez a szamarak hidja, az ellenkező tételt kell felállítani, ha az ember valami újat akar mondani. Rousseaunak szeget ütött a fejébe ez a tanács. Ez igen eredeti szerepre nyitott kilátást. A paradoxonra hajló lángelme fölébredt benne. Az igazat megmondani, ebben állott az ő igazi lángesze, ez volt az ő még teljesen ki nem fejlett valódi gondolata, melyet

* E felolvasás egyik részét képezi ama felolvasási cyclusnak, melyet Paul Janet tavaly a párisi Sorbonneban tartott, melynek első tagozatát e folyóirat 1888 III—IV. száma: «Tudomány-e a philosophia» czímen közölte. Szerk.

Diderot, tudtán kívül fölfedezett, napfényre hozott. Rousseau elfoglalta az ismert álláspontot, a mely döntő jelentőségű lett életpályájára és őt halálos küzdelembe sodorta a civilizációval.

Megtartva a kellő arányokat és mellőzve a különbségeket, mi is, mint Rousseau, a föltett kérdés vizsgálatánál némileg hasonló reflexiókkal térünk át az igenről a nemre, vagy ha úgy tetszik, a nemről az igenre. Valóban, első gondolatunk ez volt: mutassuk ki a bölesészet és vallás közt levő különbséget, állapítsuk meg szilárdan emennek függetlenségét amazzal szemben, miután egyik a vizsgálat szabadságán, másik a tekintélyhiten alapul. Sőt számítottunk arra is, hogy a bölesészet számára meg fogjuk követelni azon jogot, melynél főgyva a vallást nélkülözhesse, vagy azt helyettesíthesse, meg hogy azt megbírálhassa, sőt, ha a szellem szabadságának érdekében szükség lenne reá, azt le is küzdhesse. Végre kizárólag azon álláspontra szándékozunk állani, a melyet a szellem szabadságának neveznek. De megfontolva a dolgot, ugyanazt mondottuk magunknak, a mit Diderot mondott Rousseaunak: «De hisz' ez a szamarak hídja!» Valóban, ki vitatja ma el a bölesészet azon jogát, hogy a vallástól különválhatik, sőt attól el is szakadhat és azt megtámadhatja? Ez a bölesészetnek annyira elismert joga, hogy bizonyos körök egyenesen kötelességének tekintik. Ez a hivatalos igazság. Egy valóban független szellem ma, a helyett hogy együtt ordítana a farkasokkal és ezredikszer ismételné a Voltaire és Diderot ellenvetéseit, talán szebb feladatot is találhat magának. A nélkül, hogy elfojtana szabad vizsgálódását, a nélkül, hogy lemondana rationalista hitelveiről, talán inkább fogja őt csábítani annak vizsgálata: mi által méltó a vallás a bölesész tiszteletére, mi által szolgál az igazságnak? Minthogy ő is csatlakozzék azon természetlen támadásokhoz, a melyeknek a vallás ki van téve. Talán okosabb dolog lesz feltüntetni a vallás és a bölesészet közt levő rokonságokat, mint ellentéteiket és összeférhetetlenségöket, inkább keresni azt, hogyan értik meg egymást jobban, mint azt, hogyan távolodnak el jobban egymástól. Egy ily gondolatsor sokkal alkalmasabb, sokkal igazabb, s talán sokkal bölesészbibb lesz, — a mint azt igyekezni fogunk kimutatni.

A gondolkodásnak ezen útjára minket a positivisták bírálata hajtott, a mely egyformán irányul a theologia és a bölesészet ellen, s a mely ugyanazon száműzéssel akarja őket sujtani. Hosszú ideig, még a spiritualista bölesészek is, a kik egyidejüleg rationalisták voltak, a

theológiával szemben szabad gondolkodóként viselték magokat, s ehhez meg volt a magok joga; de azt hitték, hogy saját érdekeket szolgálják, ha fenhangon hirdetik ezt a különválást; gyanakodó szellemmel voltak eltelve, a melynek kétségtelenül meg volt a maga alapja, de a melynek folytán úgy tekintették ügyöket, mint a mely a theológiától teljesen különvált, sőt vele ellentett dolog. A pozitivisták kényszerítették őket erre az elzárkózottságra. Szilárd és mély ellenvetéssel léptek eléjük, a mely megváltoztatta a dolgok állását; ez az ellenvetés abban áll, hogy a metaphysika nem nagyon dicsekedhetik a theológiától való függetlenségével, hogy ez a függetlenség egészen negatív és pusztán kritikai; de mindamellett is, a tan positiv alapját tekintve, a metaphysika egész substanciája nem egyéb, mint átalakított theologia, átfordítva abstract nyelvre, átmenvén a concret személyiségek gyanánt felfogott természetfölötti entitásokról — a substanciák és metaphysikai qualitások gyanánt felfogott logikai entításokra; az alap úgy egyik, mint másik részen mindig ugyanaz. Egyébiránt bizonyos — többé-kevésbé vakmerő és független — metaphysikai iskoláknak semmit se használna, ha kiválnának is a többtől, áthárítván az ellenvetést a spiritualista tanokra, s theológiáknak nevezvén azokat ugyanazon a jogon, mint magokat a vallásokat; ez époly ügyetlen, mint kevéssé loyális és elvégre is haszonnélküli taktika lenne, mert a pozitivisták — és joggal — nem választják külön egyik iskolát a másiktól. Szerintök az egész metaphysika, akármiféle formában jelenjen is meg, a theológiából származott. Ez épúgy áll a pantheismusról és az idealismusról, mint a theismusról és a spiritualismusról. Hegel és Schelling épúgy a protestans theológiából származott, mint Descartes és Malebranche a kath. theológiából; Sokrates, Plato és Aristoteles megtisztították a népszerű mythológiát, és az alexandriai iskola a metaphysikában csak azért talált új fogalmakat, mivel a keleti vallásoktól vett inspiratiót.

Igy hát e pontra nézve igazat kell adnunk a pozitivistáknak; bírálatuk indokolt. A metaphysika a theológiából ered s igen szoros kapocs, rokonság van a theologiai és a metaphysikai tanok között; eltekintve a formai különbségtől, alapjában véve, mindkettő ugyanazon jellemű.

De ha ez így van, akkor a metaphysika, midőn a theológiát átengedi a positivismus és materialismus támadásainak, a mint ezt tenni szokta, önmagát a megsemmisülés veszedelmének teszi ki. Mert vagy

azt kell mondanunk, hogy a theologiai tanok föltétlenül és gyökerestől hamisak, és pedig úgy tartalmukat, mint alakjokat tekintve, de akkor aztán magokkal sodorják a bukásba mindazt, a mi tőlük ered, t. i. a metaphysikák és theológiák közös alapját; — vagy pedig el kell ismernünk, hogy a metaphysikai igazságok, a melyek alapjokat tekintve, a theológiához csatlakoznak, nem szűnnek meg azért igazságok lenni, hogy a theologiai, sőt mythologiai formákba vannak beburkolva. Kétségtelen, hogy a metaphysikára nem tartozik a vallások történeti igazságának kérdése: ez nyílt kérdés marad, melyet kiki úgy fog megoldani, a mint érteni fog hozzá; de a theologiai megoldásokban, az alapnál fogva a metaphysika is érdekelve van, mert ez már a saját területéhez tartozik.

Ezen elismerést megadni a theológiának, époly könnyű a szabad gondolkozóra, mint a hívőre nézve. Ha a theologia kijelentett, nyilvánvaló, hogy azt tiszteletben kell tartani. Ha emberi eredetű, miért ne fogna kezét a metaphysika egy oly művel, a mely, épúgy mint ő, az emberi szellem kezdeményezésének és találékonyságának köszöni eredetét. Sőt el lehet mondani, hogy több találékonyság van a theológiában, mint a tulajdonképeni metaphysikában, a mennyiben a metaphysika a theológiából indult ki. Igaz ugyan, hogy gyakran az ellenkezőt s a kölesönös hatást is lehet tapasztalni s a tudós theológiák éppannyira okozatai, mint okai a metaphysikai rendszereknek; de ez csak szorosabbá teszi a két tudomány közt levő kapcsolatot. Érthető a philosophiának a theologia iránti ellenszenvé és támadása, mig ez neki föllebbvalója és elnyomója volt, és az emberi szellem szabadságát leigázta; de mihelyt e lealázó iga alól felszabadult, a metaphysikának birnia kell annyi felvilágosodással, hogy a dogma formája alatt, melynek betüit eldobhatja, de a melynek szelleme az övé, fölismerje az igazságot, mely nem szűnik meg azért igazság lenni, mivel a képzelet fátyolába van burkolva. Mennyi igazságot találtak fel a költők, a melyek azért nem kevésbé igazságok! Ellenben, ha a theologia a magasból származik, miért utasítaná el a philosophia, hogy egy magánál magasabb forrásból táplálkozzék? A theologia iránti vak ellenségeskedés mindenképen ámulás maga a metaphysika iránt.

Ezeket az észrevételeket szemmel láthatóan igazolják a tények, ha közelebbről tanulmányozzuk a vallás és a philosophia egymáshoz való viszonyát.

S először is, mi a vallás? Erre a kérdésre nem könnyű felele-

tet adni; nem könnyű oly meghatározást találni, a mely minden vallásra illik, s a melyben a vadak fetisismusa épúgy bennefoglaltatik, mint a keresztyén vallás. De nekünk itt nincs szükségünk tudományos és szigorú meghatározásra a vallásról általában. Nekünk csak azt a vallást kell szem előtt tartanunk, melyet közvetlenül ismerünk, a melylyel együtt élünk, a melylyel gyermekkorunk óta bizalmas lábon állunk és a melyet a philosophia szüntelenül saját oldalánál talál a külvilágban. Ezzel áll a philosophia tényleges viszonyban. A többi vallásokkal fennállott viszonyai ma már a történelem körébe tartoznak; tehát itt csak a keresztyén vallásról lesz szó.

Ha most azt kérdezzük, mi képezi a keresztyén vallást, azt találjuk, hogy bizonyos *dogmáknak* nevezett igazságok létezése, a melyekben hinnünk kell, ha valódi keresztyének akarunk lenni. Az nincs mondva, hogy ezen dogmákban bizonyítékok nélkül kell hinni: ez tévedés lenne; a dolog úgy áll, hogy ezen dogmák bebizonyítása nem magokból a dogmákból vétetik, mint a bölcészeti igazságoknál, hanem egészen más természetű külső bizonyítékokból, t. i. történeti tényekből, a melyeknek természetfölötti jelleme azok előtt, a kik hisznek, bizonyítja az eljök szabott dogmák isteni eredetét. Egyszóval csodák, profétiák, hagyomány s az irás tekintélye által bizonyítják a dogmák igazságát, vagy pedig a morál fensőbbisége által. De mindezek a bizonyosságok külsők magához a dogmához mérve: ezt, mint igazságot, bizonyítás nélkül hinni kell.

A pogány vallásnak nem voltak dogmái. Az istenek természetfölötti személyiségek voltak, kiknek tisztök volt a természet különféle műveletei vagy az emberek érdekei felett őrködni. Aldozatokat nyújtottak nekik, hogy őket jóindulatra gerjeszszék, vagy haragjokat megengeszteljék: ebből állt az egész. Náluk nem találunk az igazságok összefüggő rendszerére, a melyek az isteni dolgok rendjét képviselnék és feleletet adnának azon problémákra, melyeket az emberi kíváncsiság támaszt a dolgok eredete felől, vagy legalább, ha rejlett efféle képzet a mythologiai hit mélyén, az nem volt szabatos alakban körvonalozva. Hasonlóképen a judaismusnak és a mahomedanismusnak se volt dogmája, vagy ha volt is, csak nagyon kevés. Ezek a vallások, eltekintve történeti és nemzeti oldaluktól, nem sokat különböznek azon deismustól, a minőnek a rationalista philosophok a kijelentés nélküli vallást képzelték.

A keleti vallásokról, melyeket nem ismerek, nem merek határo-

zott véleményt megkoczkáztatni. Meglehet, hogy itt is találánk valami olyat, a mi hasonlít a keresztyén vallás úgynevezett dogmáihoz, azaz többé-kevésbé mély, többé-kevésbé észszerű fogalmakat a dolgok lényegéről és az istenség természetéről. Ha így volna, ugyanazt kellene mondanunk a keleti vallásokról, tekintve a keleti bölcseszetekhez való viszonyukat, mint a mit a keresztyénségnek a nyugati bölcsészethez való viszonyáról mondandók vagyunk.

Ha most már egy kissé közelebbről megtekintjük azt, a mit theologiai dogmának neveznek, azonnal látni fogjuk, hogy ezek a dogmák, mint az isteni természetnek, a dolgok eredetének és végének kifejezései, valósággal metaphysikát foglalnak magokba; hogy a vallás, legmagasztosabb eszméiben úgy tekinthető, mint az érzelem metaphysikája, épúgy, mint a metaphysikát az ész vallásának nevezhetjük. Csakhogy ezek a dogmák, mint természetfölötti, azaz kijelentett, és az észnek föltte álló igazságok *mysteriumoknak* neveztetnek. Egyik sajátja a keresztyénség, vagyis az ismert legmagasabb vallásnak, hogy *mysteriumokat* állít az emberiség hite elé

A *mysterium* fogalma az ember lelkében csak akkor fogamzott meg, midőn a természetinek és természetfölöttinek, a rationalisnak és kijelentettnek világos és szabatos megkülönböztetése létrejött. A primitiv vallásokban, mint azt gyakran megjegyzték, a természeti és természetfölötti nem különbözik egymástól; a természetfölötti mindenütt ott van a természetben. Epen így nincs különbség a rationalis és kijelentett között. Nekik minden kijelentett. Minden az istenek ajkával beszél; minden csupa Isten; és "úgyszólván semmisem rationalis és emberi. De midőn az exact tudományok, a bölcsészet és az ipar előhaladása folytán az emberek odáig jutottak, hogy a természeti törvényekről és a szellemi törvényekről némi fogalmat tudtak magoknak alkotni, akkor belátták, hogy vannak bizonyos igazságok és bizonyos tények, a melyekhez a természet és saját eszköz pusztá ereje által is hozzájuthatnak; s ezen igazságokra és ezen tényekre a természeti vagy emberi jelzőt alkalmazták, miután az emberi dolgok magoktól természetes dolgok. De ezzel egyidejűleg, továbbra is megtartván azon hitöket, hogy úgy a természeti törvényeknek, mint saját elméjük hatáskörének egy magasabb rendű uralma is van, supranaturalisnak vagy természetfölöttinek nevezték mindazt, a mi a természetnek vagy saját elméjüknek ismert hatalmát felülmúlta. A vallás ekkor ezen természetfölötti uralom körébe vonult vissza, átengedvén a tulajdon-

képeni világot az emberi vitatkozásoknak (*tradidit mundum disputationibus*) s hozzátéhetjük: az emberi műveleteknek (*operationibus*). Mindaz, a mi ezen túl esik vagy történik, a *mysterium* vagy csoda körébe tartozik.

A theologusok és philosophusok sokat vitatkoztak azon kérdés fölött, hogy vajjon a *myteriumok* egyszerűen fölötte állanak-e az észnek, vagy pedig hogy nem ellentétesek vele? Leibniz egész *előbeszédje*, melyet Theodiceájához irt, s melyben a hit és az ész megegyezőségét fejtegeti, ezen kérdésnek van szentelve.

Mi nem megyünk bele ebbe a vitába. Bizonyos értelemben mindaz, a mi az észnek fölötte áll, már ez által, legalább látszólag, ellentétben van az észszel. Egyébiránt ez a megkülönböztetés, a mely főbenjáró akkor, midőn a dogmák föltétlen hitet követelnek magoknak, mint kijelentett igazságok, sokkal kevésbé fontos, ha ezekben csak symbolumokat és burkokat látunk, a melyek alatt rationalis igazságok rejlenek. Valóban belátjuk, hogy az emberek nem fogadhatnak el egyenesen magától Istentől eredőnek egy oly tantételt, a mely felforgatná az ész minden alapját s következőleg lerombolná bennem azokat az elveket, a melyek segítségével Istenhez emelkedhetem. De ha a dogmákat úgy tekinthetjük, mint a lelkesedés és a képzelet által magától megtalált mystikus igazságokat, akkor elősejtelméit, zsengeit láthatjuk bennök az isteni igazságnak, a nélkül, hogy szószerinti és anyagi igazságoknak kellene őket elfogadnunk, a melyeket szűkkörű szövegekben kell hinni, bármi kellemetlenségek származzanak is abból az ész tekintélye számára.

Ezen szempontból tekintve, nem nagyon fontos, hogy fölötte állanak-e az észnek, vagy nem, mivel mindig föltehetjük, hogy abban, a mi nekünk az ész törvényeivel ellentétben állónak látszik, nem az igazságnak a lényege a fő, hanem az alak, melyben az előttiünk megjelen.

Ha ezen nehézséget ekkép figyelmen kívül hagyjuk, nem lehet oly könnyen elsiklanunk egy másik kérdés fölött, hogy t. i. a *mysteriumok* azért, mert megérthetetlenek, már szükségképen és föltétlenül minden értelem nélkül valók-e? Ezen fordul meg az egész kérdés. A keresztyén dogmák, mint *mysteriumok*, csakugyan csupa nonsensek-e? vagy csak a tapasztalat látókörét felülmúló homályos igazságok-e, a melyek látszólagos ellenmondások alatt, valami reális és concret magvat foglalnak magokban? Vajjon csak afféle tételek-e ezek, mint a

mínőkről Mill Stuart mondja: *Ez a Humphy Dumphy egy Abracadabra*, hol a Humphy Dumphy kifejezésnek épúgy nincs semmi értelme, mint az Abracadabrának? Ezen esetben nem lenne szabad azt mondani ezen hittételekről, hogy ezek dogmák és mysteriumok: ezek egyszerű nonsens-ek volnának, a gondolat semmiségei és a hit elvének lealázása volna a szellemet arra kényszeríteni, hogy higgyen ez üres szavakban, melyek semmit nem képviselnek, vagy a melyek az ellenkezőjét is épúgy képviselhetnék annak, a mit hinni akarunk, például a jó Isten helyére tehetik az ördögöt, vagy valami ostoba babonát csempészhetnek be. A mysteriumok megfoghatatlanságának elve nem terjedhet idáig: «Elhihetem, úgymond Mill Stuart, ha megbizom abban, ki nekem azokat mondja, elhihetem, hogy mond valamit, sőt azt is, hogy ez a valami igaz; de ekkor nem ez a dolog az én hitem tárgya, mert én absolute nem tudom, hogy mi az». Ez esetben a hit a személyre és nem a dologra vonatkozik; az efféle tételeknek semmi közük nem volna a philosophiához. De a dolog nem így áll. A mysteriumok nem absolut nonsensek, azok nem absolute ellenmondó tételek: ezen tételeknek meg van az értelmök, de a mely látszólag ellenmondást foglal magában. Ime ezt értjük mi a mysterium alatt s nem gondoljuk, hogy a theologusok másként értelmeznék azokat.

Igazoljuk ezen állításunkat a főbb keresztyén mysteriumokon. A három legnagyobb mysterium: a háromság, az emberréválás (incarnatio) és a megváltás; mindhárom összeköttetésben áll egymással s felbonthatatlan rendszert képez. Ha e három dogmától eltávolítjuk a megfoghatatlan elemet, a mely őket mysteriumokká teszi, látni fogjuk, hogy nem marad egyéb hátra, mint valóságos metaphysikai megoldás.

A háromság mysteriuma abban áll, hogy Istenben három személy van egyesülve, de a melyek nem képeznek három Istent, hanem csak egy és ugyanazon Istent. Továbbá ez a három személy egyenlő egymás között, habár a másodikat az első nemzette és a harmadik a két elsőbbitől ered. Az Atya teremtő, de a Fiu is teremtő és a Szentlélek hasonlóképen az. Miben áll a mysterium? Abban a dogmában, mely a substantia egysége mellett a személyiségek többségét tanítja. Ugylátszik, mintha a substantia egysége és a személy egysége egy és ugyanazon dolog lenne s nem is lehetne máskép. S ime mégis egy doctrina, a mely oly kevéssé ellenkezik az észszel, hogy kérdésbe tehetjük: vajjon fölötte áll-e az észnek? A pantheismus legalább tagadná ezt, mivel az ő törekvése épen arra irányul, hogy a sub-

stancia egységét a személyek végtelen sokaságával kiengesztelje. Sőt bizonyos beteges föltételek mellett sokan még ma is hiszik, hogy egy és ugyanazon személyben több személy nyilvánulását lehet látni. Ez tehát oly kérdés, a melyre nézve a metaphysika különböző állást foglalhat el: így hát nem törhet pálczát a theologia felett egy oly tan miatt, a melyet metaphysikailag is védelmezni lehet. Egyszóval nem lehet elvitatni, hogy a háromságtannak van értelme és pedig világos értelme.

S valóban, egyfelől jól tudjuk, hogy mi a substantia egysége, mert azt érezzük magunkban; másfelől azt is tudjuk, hogy mi a személy, mivel mi is azok vagyunk, — csak azt nem tudjuk megfogni, hogyan lehet kiengesztelni az egységet a sokasággal? Hogy az igazat megvalljam, az én éneemben a tárgy egysége igen jól összefér a tulajdonítványok sokaságával, de a nagy különbség abban áll, hogy a háromság dogmájában nem csupán tulajdonítványokról van szó, hanem személyekről, melyeknek mindegyike, mint tudjuk, magában önálló lényt képez, mint a minők mi vagyunk, minthogy mi, legalább normális állapotban, egyszerre egyetlen lényt s egyetlen személyt alkotunk. Ekképen a mysterium e két kifejezését ismerjük és megértjük: csak az homályos előttünk, hogyan egyesülnek ezek. A háromság dogmájának tehát van értelme, de ez az értelem metaphysikai és pedig mély metaphysikai. Nem egyéb ez, mint az összes philosophiák által fölvetett azon kérdés: Mi a dolgok eredete, az egység-e, vagy a sokaság? A keresztyénség e problémát úgy oldja meg, hogy a sokasággal, és pedig nem bármely sokasággal, hanem egy meghatározott és korlátolt sokasággal elválaszthatatlanul egyesített egységet vesz fel a dolgok eredetének. Valóban, akár a tiszta egységet vesszük fel, mint Parmenides, ezen üres egységből semmi sem származhat; akár egy meghatározatlan sokaságot vesszünk fel, mint a jóniaiak és az atomisták, miután a mennyiség végtelenül osztható, nincsenek őselemek; akár végre, mint Plato, egyszerre fölveszszük az egységet és a határozatlan kettőséget, de két határozatlan elv nem determinálja egymást, s úgy látszik, nem jutunk ki a határozatlanból. A keresztyén háromságban az egység nem az általános számmal, a magában vett mennyiséggel van egybekapcsolva, hanem egy meghatározott számmal, a mely — mint tudjuk — föltétlen minimuma valamely lény bármiféle meghatározott irányú létezésének; mert az első föltétel a léthez a létezés; a második, hogy legyen valami, vagyis birjon valami formá-

val; a harmadik, hogy formáját egy élet- és tevékenységi elv egyesítse a lényeggel, egyszóval, hogy egyikről legyen átmenet a másikra. Tehát nem a meghatározatlan szám egyesül egy meghatározatlan egységgel, hanem az élő, concret és lényeges föltételeire visszavezetett egység. Ez a metaphysikai értelme a keresztyén háromságtannak, ez az, a mit a theologusok, egy vagy más forma alatt, abból kivontak, «Menjünk át magunkra», mondja Bossuet: vagyunk, értünk, akarunk. Lenni, érteni és akarni, ezek egyetlen boldog és igazságos lelket alkotnak, a mely sem nem létezhetnék, a nélkül, hogy meg ne ismertessék, sem nem ismerhető fel anélkül, hogy ne szeretessék. Mert mi volna egy léleknek a levés, ha nem ismerné magát, s mi volna az ismerés, ha nem szeretné magát? Így hát mi, a mi tökéletlen és hiányos modorunkban, a mi megfoghatatlan mysteriumainkat, ábrázoljuk.

Ha áttérünk az emberrélevés mysteriumára, mely összeköttetésben áll a háromságtannal, azt látjuk, hogy a megfoghatatlanság itt is, mint az előbbiben, oly kifejezések összekapcsolásában áll, a melyek egyenként véve jól érthetők. Az isten-ember eszméje kétségkívül ellenmondó eszmének tűnhetik föl. De nem lehet azt állítani, mintha mi egyfelől ne tudnók azt, hogy mi az ember; másfelől époly jól tudjuk, vagy legalább tudni véljük, hogy mi az Isten: legalább e kifejezés alatt a legfőbb okot, a föltétlen tökéletességű lényt, a világ okát és az ember teremtőjét értjük. A mysterium tehát itt nem abban áll, hogy megérthetetlen kifejezéseket hoz forgalomba, hanem hogy megérthetetlen módon egyesít egymással teljesen világos kifejezéseket. Van ebben a tételben: Isten emberré lett, kétségkívül némi ellenmondás; és Spinoza azt mondá, hogy előbb megengedné a kör négyszögesítését, mint azt, hogy Isten emberré lett. De ez túlzás: mert a dogma nem azt mondja, hogy Isten emberré vált, emberré változott s megszűnt Isten lenni, mint a mythologiai metamorphosisok állítják, hanem azt mondja, hogy Isten, megmaradván Istennek, felöltötte az emberi természetet, azaz, hogy Jézus Krisztusban a két természet egyesült s egy és ugyanazon lényt alkotnak, épúgy, mint az emberben a test és lélek, — habár külön természetűek, egy és ugyanazon lénynek egyesülnek. Csakhogy Jézus Krisztusban a két természet egysége, az ő benső összeolvadásuk még sokkal bensőbb, és a két kifejezés ellentétesége sokkal nagyobb s csaknem ellenmondássá válik: de épen ezért mysterium! Azonban ez a mysterium nem nonsens. Ez azon metaphysikai problema megoldása: hogyan jöhet összeköttetésbe e végetlen

a végessel? Akármilyen úton oldjuk meg e problémát, úgy látszik, hogy mindig fogunk találni némi ellenmondásra. A két kifejezés egymással összeférhetetlen s mindemellett is egyesítve vannak. Az emberreválás dogmájában a megoldás némileg dramatikusabb módon történik: nem az általános végtelen egyesül az általános végessel, hanem egy konkrét személyiséggel, Isten, egyesül egy konkrét egyéniséggel, egy emberrel; ez kétségkívül mysterium; de ez a mysterium a legelevenebb formában a mysteriumok mysteriumát, Istennek és a világnak együtt-létét és egygyé olvadását ábrázolja.

A megváltás mysteriuma a másik kettőnek a következménye. Sőt azt is mondhatjuk, hogy a másik kettőt csak azért teremtették, hogy ezt lehetővé tegyék. A megváltás dogmája egy másik keresztyén dogmához, a bukás és az eredendő bűn dogmájához csatlakozik; a baj problémájának megoldása. Az eredendő bűn magyarázza annak eredetét, a megváltás mutatja annak végét. A bukás szakadást hoz létre az ember és a végtelen között; ezt végtelen bűnhődésnek kellett követnie, minthogy az első emberben az egész emberiség elkárhozott. Végtelen bukáshoz végtelen elégtétel szükséges; vagy inkább, miután a büntetés nem lehet a sértésnek megfelelő, végtelen bűnhődésre van szükség, a minőt semmi emberi áldozat nem nyújthat. Így hát csak Isten képes az embert visszaváltani. De az az Isten, aki hogy az embernek ő iránta elkövetett vétkét helyrehozza, magát bünteti meg, nagyon is képtelen ellenmondás volna. Tehát nem szabad az egész Istennek lenni annak, aki az emberekért megfizet, hanem csak Isten egy részének, egy isteni személynek, aki az áldozat szerepét elvállalja. Innen a háromság tana. Háromság nélkül nincs emberreválás; emberreválás nélkül nincs megváltás, nincs megváltó. Akkor a véges a végtelennel, a semmi a mindennel közbenjáró nélkül állana szemben. Az ember elveszne irgalom és segedelem nélkül. A baj, ezen hypothesis mellett, örök és absolut volna. Ellenben a megváltóról szóló tan újra megnyitja az ég útját, visszahozza a világba az örömet és reményt: «Még mérhetetlen remény hatotta át a földet!» Ime ez a megváltásnak bölcsészeti értelme. Kétségtelen, hogy egy olyan Isten, aki meghal, és meghal az emberért, egy kissé megfoghatatlan; ezt szívesen megengedjük: de hisz' éppen ezért mysterium, sőt ha rationalis álláspontra helyezkedünk, azt mondhatjuk, hogy mythos. De végre is nem nonsens. Értjük az Isten eszméjét, értjük a halál és a fájdalom, a bűnhődés eszméjét: de itt is ez eszmék kapcsolata siklik ki kezeink közül.

Mindamellett a megváltás és az isteni elégtetés eszméje, magában tekintve, alapjában véve bölcsészeti gondolat, a mely az emberi szellem egyik problémájára ad feleletet: ez a baj problémájának megoldása. A skeptikus megoldás kétségbeejtő; az optimista megoldás gyöngének és hidegnek látszik. A keresztyén megoldás oly nagyszerű, hogy egy Pascalt, szent Agostont is magával ragadott. Tehát nem valami egészen közönséges dolog az, s csak kis lelkek gondolkozhatnak úgy, hogy joguk van arra lenézőleg tekinteni.

Egyszóval, hogy a mondottakat összefoglaljuk, a három nagy keresztyén mysterium egy metaphysikai rendszert alkot, a mely három nagy kérdésre ad feleletet: 1-ször. Hogyan egyesülhet az egy a többel? 2-szor. Hogyan léphet a végetlen összeköttetésbe a végessel? 3-szor. Hogyan állott elő a baj, hogyan ér véget és betetőzést?

A rendszer megoldási pontja a közbenjáró eszméjében áll. A szellem ezen dilemma elé van helyezve: vagy nincs Isten; — vagy Isten végetlen távolban áll az embertől, egy közönyös, elvont Isten, a ki, mint Cousin mondá: «Az ő magános örökkévalóságának trónján honol». Az ember akármelyik oldalon magában, reménytelenül áll. A keresztyén metaphysika egy középútat nyit, egy középfogalmat nyújt. Egyesíti az embert Istennel az istenember mysteriuma által. Isten ezentúl nem holt Isten; a világ nem elátkozott természet többé, Isten emberi, a világ isteni. Az ember azon szentély, hol a véges istenülésének csodája végbemegy. Ime ez a keresztyén metaphysika értelme, a mely mintha csak arra törekedett volna, hogy úgy a deismustól, mint a pantheismustól különböző megoldást keressen, s mindkettőt felolvaszsa, a hegeli módszer szerint, egy magasabb fogalomba.

Fejtegetéseinknek ezen első részét tehát ezen tételben foglalhatjuk össze: A vallás mysteriumai metaphysikát foglalnak magokba. Második viszonylagos tételünk így fog hangzani: Minden metaphysika mysteriumot rejt magában.

II.

A két előbbi tételből következik, hogy úgy egyik, mint másik részen, philosophiában mint theológiában egyformán van metaphysika, úgyszintén, hogy úgy egyik, mint másik tudományban van mysterium. Tehát a két tudomány, daczára egyes eltéréseknek, sokban hasonlít egymáshoz; a bölcsészet rokon a theológiával.

Mostan vizsgálódásainknak második részét kell kifejtenuünk, hogy t. i. a bölcészetben, mint a theologiában, szintén vannak mysteriumok. A mysterium kifejezésnek kétféle jelentése van.

Vagy negativ értelemben vesszszük, mint áthatolhatatlan homályosságok, megoldhatatlan problémák jelzését: «Sok dolog van égen és földön, mit a te elméd nem képes felfogni», mondja Horatio *Hamlet*-ben. Előbb felállított tételünket nem ebben az értelemben vesszszük. Hisz ez csak banális ismétlése volna annak, a mit száz- meg százszor elmondtak már a bölcészet határaitól és tudatlanságáról. *Multa nescire est quaedam pars sapientiae. Csak egy dolgot tudok, hogy nem tudok semmit.* E különféle kifejezések mind a mysterium szó, a philosophiában szokásos jelentésére vonatkoznak.

De máskép értelmezik azt a theologiában. Itt a *mysterium* kifejezést nem negativ, hanem positiv értelemben vesszik. Mint ilyen nem megoldhatatlan problémákat, hanem ellenkezőleg a problémák oly megoldásait jelenti, a melyekből hiányzik egy vagy két terminus, hogy az emberi elmének felfoghatók legyenek. Ez a mysterium jelentése a theologiában. S csakugyan láttuk: a háromság dogmája, vagyis az isteni egységnek a személyi többséggel való egyesülése; az emberrélevés dogmája, vagyis az isteni természetnek az emberi természettel való megfoghatatlan összeolvadása; a megváltás, vagyis az emberiségnek Isten halála által való üdvözítése, nem pusztá tagadások. Ezek positiv igazságok, melyek reális tartalommal bírnak, s oly problémáknak felelnek meg, a melyek a magok módja szerint kielégítik az emberi természet szükségleteit, de úgy, hogy lenyűgözik az észet, hódolást követelnek tőle, feledését a logikai éles eljárásnak, mint a mely egyáltalában képtelen elérni a dolgok lényegét illető mély igazságokat. Ime, ez a theologiai mysteriumok jelentése. Mi ugyanezen értelemben állítjuk, hogy a bölcészetben is vannak mysteriumok.

Hegel, *A bölcészet története* című művében, szigorúan megbírálja az általa u. n. értelmi bölcészetet, azaz a XVIII. század bölcészetét, a melyet Németországban a *felvilágosodásnak* (Die Anfkklärung) neveznek, s melynek Schelling az *Ausklärung* (a világosság kioltása) gúnynevet adta. Ezen bölcészet jelleme, úgymond Hegel, abban áll, hogy mindenütt ellenmondásokat lát; eljárása pedig nem egyéb, mint az *entweder—oder* (vagy—vagy). De feledi, hogy mindig ott van egy harmadik fogalom is (*ein Drittes*). Különösen gúnyolja Hegel, mint léha és kevéssé philosophikus eljárást a keresztyén mysteriumok elleni

izetlen polemiát: Az egy nem lehet három; — Isten nem válhat emberré; — Senki sem felelős mások vétkeiért. Nem talál elég szót ezen lapos bölcsekedés (*die Plätere*) iránt való megvetésének kifejezésére. Jelezni akarja ezzel, hogy a mysteriumok bölcseszete fölötte áll mélység tekintetében a pusztá rationalismusnak, Voltaire és Rousseau népszerű deismusának.

Minden nagy philosophus érezte, hogy a Descartes által követelt tiszta és világos eszmék körén felül, az emberi bölcseszeten felül, hogy úgy mondjuk, vagyis a mi képességeinkhez alkalmazott s azzal arányban álló bölcseszeten felül van még egy magasabb bölcseszet számára is hely, a mely a bölcseszet rendjében párhuzamban állana a theologiai mysteriumok tanával. Valóban, mi alapon merészelné valaki azt állítani, hogy elménk a dolgok rendjének a mértéke, s hogy azontúl, a mit tisztán és világosan megértünk, már semmi sincs? Hát nem épen maga az ész ismeri-e el, hogy van valami, a mi fölötte áll? Mi több, a nélkül, hogy világosan megragadhatná ezt a *túllevőt*, nincsen-e róla valami elősejtelve, valami jóstekintete, s nem próbálhatja-e meg, hogy ezen felső régióról, melyet csak sejtve lát, a nélkül, hogy szellemi látóérzéke teljesen érzéketlen volna iránta, egy bizonyára inadäquat, de mégis lehetőleg megközelítő képzetet alkosson magának? Ezen régiót neveztük mi a bölcseészeti mysteriumok mezejének.

Bizonyítsuk be egy pár példával. Ha volt valaha bölcseészet, mely tiszta és világos eszmékre törekedett, s a mely a philosophiai átlátszóságot a mértani világosság fokára akarta emelni, s a mely végül az érzelmet és a képzeletet ki akarta a philosophia köréből rekeszteni, az bizonyára a Descartes bölcseészete volt. De épen Descartes nem elégedett meg egy féleredményű philosophiával, a mely csak az ész igazságaira szorítkoznék s nem lépné át az értelem határait. Ő nem elégedett meg az Isten létének amaz egyszerű és ragyogó bizonyításaival, a melyek egy pillanatra majd azon csalódásba ringatták az embert, hogy a bölcseészet époly exact tudományyá szándékozik válni, mint a minő a mértan. Nem, ő sokkal magasabbra hágott s merészség tekintetében a többi bölcseészeteket majd mind fölülmúlta, midőn ama különös tételt felállította, hogy Isten nemcsak a világot teremtette, a mi még semmi, hanem a mi már sokkal rendkívülbb, bizonyos tekintetben magát is teremtette, ő a saját lényének szerzője és létezésének egyenes oka.

Valóban, mindazok, a kik olvasták a *Módszerről szóló értekezést* és

az *Elmélkedéseket*, emlékezni fognak, hogy Isten lételének második bizonyításában, a melyet úgy is tekinthetünk, mint az elsőnek kifejtését, Descartes így okoskodik:

«Mert ha egyedül s minden mástól független lettem volna, úgy hogy azt a csekély tökéletességet, a mim van, saját magamtól kaptam volna, akkor ép úgy magamtól kaphattam volna a többit is, a miről tudom, hogy nincs meg bennem, s tehát magam is végtelen, örökkévaló, változhatatlan, mindentudó, mindenható volnék, s mindazon tökéletesség, a mit Istenben látok, megvolna saját magamban». (*Discours de la methode*, 4-e partie, éd. Cousin I. p. 161).

Ugyanezen okoskodás még sokkal merészebben van kifejtve az elmélkedésekben (1. 284.): «De ha független volnék mindenkitől, ha magam volnék létemnek szerzője, akkor nem kételkedném semmiben, nem kívánnék semmit; fogyatkozás se volna bennem, mert *megadtam volna magamnak mindazt a tökéletességet, a miről csak némi fogalommal bírok*, akkor magam volnék Isten. S ne higyjük, hogy a minek hijjával vagyok, az nehezebben szerezhető meg, mint a mivel már is rendelkezem; ellenkezőleg, nagyon bizonyos, hogy *nehezebb dolog volt reám nézve a semmiségből származni; ha én adtam volna magamnak ezen nehezebb dolgot, melyet említettem, ha magam volnék létemnek szerzője*, akkor nem tagadtam volna meg magamtól azon dolgokat sem, a melyeket sokkal könnyebb megszerezni».

Ezen érvelésnél Descartes — úgy látszik — azon nézetben van, hogy az a lény, a ki magától van, okvetlenül önmaga adta magának a létet; mert hogy bebizonyítsa, hogy én nem vagyok ily lény, kimutatja, hogy tökéletlen vagyok; ellenben a magától való lénynek tökéletesnek kell lennie, mert midőn megadta magának a *többet*, t. i. a létet, egyúttal megadhatta magának a *kevésbet* is, t. i. a tulajdonítványokat. Ez az okoskodás hamis lenne, ha az önmagától való lény csak a dolgok természete által léteznék: mert ekkor ugyanaz a természet azt is tehetne volna, hogy *ő* ugyanakkor szükségképen legyen létezésében és tökéletlen tulajdonítványokban.

Descartes ezen érvelésével sok érvet állítottak szembe azon bölcsészet nevében, melyet Hegel az értelem bölcsészetének nevezett. A magától való létet (*être par soi*), mondák, kétféleképp lehet értelmezni, vagy negative, vagy positive: negative annyi, mint nem mások által lenni, positive annyi, mint maga által, mint ok által létezni. Valóban a második esetben, úgymond Caterus theologus, az a mi önmaga által

való lenne, «mint ok által, s önmagának létet adna, ha szabad és jól megfontolt választás által adá magának mindazt, a mit akart, kétség-telen, hogy megadna magának mindent és így Isten lenne.» De ép ez lehetetlen, mert «Isten nem maga által van, mint ok által, s neki nem állott módjában, mielőtt lett volna, előre látni, hogy mivé lehetne, hogy megválaszthassa azt, a mivé ezután lesz».

Azt hiszi talán valaki, hogy Descartes engedi magát lefegyvereztetni ezen kézzelfogható és sújtó okoskodás által? Oh nem! megmarad korábbi nézete mellett s kijelenti, hogy ezen szavakat: maga által létezni, nem szabad negatív értelemben venni, t. i. úgy, «hogy nincs szüksége okra». Ellenkezőleg, pozitív értelemben kell venni, tehát így: «önmaga által létezni, mint ok által»; és ez az ok «véghetetlen és megfoghatatlan hatalom, s mely bennefoglaltatik az ő eszméjében . . . oly teljes és bőséges hatalom, hogy valóban ez az oka az ő létezésének, s neki nem lehet ennél más oka.» Kétségkívül, nem szükség annyira mennünk, hogy azt állítsuk, mely szerint Isten önmagának a ható oka, nehogy fejtegetésünk pusztá szóvitává fajuljon, mindamellert mivel látjuk, «hogy az, a mi eszközli, hogy ő maga által van, vagy hogy neki nincs önmagától különböző oka, nem a semmiből származik, hanem az ő hatalmának reális és igazi megmérhetetlenségéből, szabad azt is gondolnunk, hogy ő bizonyos tekintetben ugyanazt teszi maga irányában, mint a ható ok a saját okozata irányában, s következőleg, hogy ő önmaga által positive van.» Ezeket mondja Descartes szó szerint a Caterusnak adott válaszban.

Descartes e válasza nem elégíti ki Arnauld-t. Megújítja Caterus ellenvetéseit s újból azt erősíti, hogy «nem lehet megérteni képtenség nélkül, hogy valami dolog létet nyerjen s mégis ez a dolog már előbb léttel birjon, mielőtt mi felfoghatnók, hogy ezt megkapta. Ugyde ez történnék, ha az ok és okozat fogalmát tulajdonítanók egy és ugyanazon dolognak önmagára nézve. Mert mi az ok fogalma? Hogy létet ad. S mi az okozat fogalma? Hogy létet kap. Így hát az ok fogalma megelőzi természetszerűleg az okozat fogalmát». Hozzátette még: «Senkise adhat azt, a mi neki nincs, s így senki más nem adhat létet, csak az, a ki már azzal bir: de minek adná az azt magának? Nem vagyunk hát képesek megérteni, hogy Isten önmaga által van positive, mintha önmagát hozta volna létre; mert mielőtt lett, már azelőtt léteznie kellett volna».

Ezek az erős ellenvetések adják meg Descartes tanának valódi

jellemét. Arról van szó, hogy vajjon Isten oka-e a saját létének, önmagát hozta-e létre, önmagát nemzette-e, a mi képtelen és megfoghatatlan dolognak látszik, mivel akkor már léte előtt kellett volna léteznie. És mégis, Descartes még most is rendületlenül tartja magát; kívánja, hogy az ok szó alatt ne értsük, mint rendesen, az okozattal szemben levő elsőbbséget; de arról az eszméről nem akar lemondani, hogy Isten önmaga mint ok által létezik; nem akarja megengedni, hogy e kifejezés: *önmaga által lenni*, csak negatív. Okának és pedig pozitív okának kell lenni az Isten létének is, mint minden más dolognak. «Én úgy vélem, feleli Arnauldnak, (Oeuvres, id., V. Cousin, II. p. 65 fin), én úgy vélem, hogy szükséges bizonyítani, miszerint a *tulajdonképeni ható ok és a teljes oknélküliség* közt van valami középen álló dolog is, t. i. valamely dolog *pozitív lényege*, melyre a ható ok eszméje vagy fogalma kiterjedhet, épúgy, mint a mértanban egy lehető legnagyobbnak képzelt körvonal fogalmát kiterjeszthetjük egy egyenes vonal fogalmára, vagy pedig egy végetlen sokoldalú sokszög fogalmát a kör fogalmára».

«De ebből (t. i. az Arnauld ellenvetéséből) csupán azt lehet következtetni, hogy én nem egy tulajdonképeni ható okot hirdetek, nem pedig azt, hogy az egyáltalában nem pozitív ok, a mely analogia útján a ható okra vonatkoztatható . . . Ezért ama kérdés alatt, hogy valami dolog adhat-e magának létet, ugyanazt kell érteni, mintha azt kérdeznék, hogy valami dolognak a természete vagy lényege lehet-e olyan, hogy nincs ható okra szüksége azért, hogy legyen vagy létezzék».

«. . . Es az én véleményem szerint világos, hogy a ható ok fölvétele első és legfőbb, hogy ne mondjam, egyedüli és egyetlen eszköz Isten lételének bizonyítására. Ugyde mi ezzel nem vagyunk képesek élni, ha nem adunk alkalmat elménknek, keresni minden dolgok ható okát, melyek a világon vannak, nem véve ki Istent se; mert mi ok alapján vennők ki őt ezen vizsgálatból, mielőtt be nem bizonyítottuk, hogy létezik».

Igy, Descartes szerint az oksági axioma föltétlen és egyetemes érvényű. Nem szabad magunkat úgy kifejeznünk, mint Kant óta általában teszik: «Minden jelenségnek, vagyis mindannak, a mi létezni kezd, oka van»; hanem általánosabb alakban, ilyenformán: «Mindennek oka van». Ez az elv vezet bennünket Istenhez; de ez alól nem lehet magát Istent se kivennünk, mert akkor ez az elv elvesztené erejét. Istennek tehát szüksége van okra, s nekünk jogunk van kér-

dezni, hogy miért létezik, vagy a mi ugyanaz, miért nincs neki más ható okra szüksége, mint önmagára; s épen ez a *miért* az, a mi nála a ható okot helyettesíti.

Nyilvánvaló, hogy ebben a vitatkozásban Descartes fölébe emelkedik ama középesszméknek, a melyekkel megelégszik az emberi ész, ha önmagában tisztán és világosan lát. Valóban, mi csak két dolgot látunk tisztán: vagy a tulajdonképeni ható okot, amennyiben az okozatótól világosan különbözik s azt *apriori* magában foglalja s következésképp anóál előbbi; — vagy a teljes oknélküliséget. Es mégis, ugyanakkor kézzelfoghatólag belátjuk, hogy kell lenni még egy harmadik terminusnak is, *ein Drittes*, mint Hegel mondaná; mert bár igaz egyfelől, hogy a ható ok fogalma nem alkalmazható tulajdonképen Istenre ama szokásos értelemben, a melyet mi tulajdonítunk az ok szónak, mindamellett másfelől nem kevésbé igaz, hogy az *oknélküliség* elégtelen, mert valami megfelelő indokának kell lenni, hogy egy lénynek ne legyen semmi oka: és épen ez a megfelelő indok szolgál neki okul; miután nincsen semmi más lény Isten előtt, ama kellő indok, a mely miatt neki nincs oka, benne magában keresendő: és ez ok; így ő önmagának az oka.

Ha megelégszünk azzal az állítással, hogy a magától való lét csak negatív értelemben vehető, t. i. mint annak kifejezése, hogy Istennek nincs oka, akkor az ő létezése minden alap nélküli brutális tény. Van, mert van. De ha a dolgok eredetére nézve megengedjük a brutális tény, mi szükség van akkor Istenre? s nem lehetne-e elmondani bármely lényről, a mely maga által lenne, hogy van, mert van? csak hogy akkor ezt épen úgy el lehet mondani az anyagról, mint Istenről. Szükség van hát valami indokra s ez az indok, Descartes szerint, csak a «végetlen és megfoghatatlan isteni hatalom» lehet. Isten oly hatalmas és oly nagy, hogy az ő hatalma megalapítja az ő létét, és oly tökéletes, hogy az ő lényege magával hordja a létet.

Nem lehet kikerülni Descartes ezen dilemmáját; vagy nincs semmi ok s következésképpen Isten se; vagy Isten önmagának oka, a szó positiv értelmében; s mindamellett is mi képtelenek vagyunk megérteni, hogyan lehet valami önmagának oka. Itt tehát egy fundamentális megfoghatatlansággal állunk szemben, a mely rokon a theologiai mysteriumokkal. Mert ha homályos az az állítás, hogy Isten nemzi a fiút, mennyivel homályosabb, ha azt mondjuk, hogy Isten önmagát nemzi! Vagy inkább nem ugyanazon dolog-e? nem épen a fiú száрма-

zásának tana-e az, a mely elvont bölcsészeti nyelvre átültetve Descartesnál az önmagának okát képező Isten tantételévé lett? Isten, mint nemző atya, azon «végetlen és megfoghatatlan hatalom», a kiről Descartes beszél; Isten, mint nemzett, a fiú. A metaphysikának ez a két szempontja hypostasiává és személylyé válik a theológiában. Ugy egyik, mint másik részen, Isten magát nemzi, mivel ő, úgyis, mint fiú, úgyis, mint atya, Isten.

Ezen tan nem csupán analogiát mutat fel a theologiai mysteriumokkal, hanem betűszerint is, a háromság dogmájához csatlakozik; s Descartes maga is tudatával birt e viszonynak, mert célzást tesz reá: «Épúgy» — úgymond, — «mint a theologusok azt mondták, hogy az atya a fiúnak az elve, a nélkül azonban, hogy azt mondanák, hogy a fiú elvekből állott elő; épen úgy én azt mondom: Isten önmagának az oka, anélkül, hogy ezzel azt állítanám, hogy Isten önmagának az okozata; mert az okozat kevésbé nemes, mint az ok . . . S bár a theologusok még félnek attól, hogy az ok szót a háromság személyeinek előállítására alkalmazzák s jobb szeretik az elv szót használni, de e miatt nekünk nem szükség annyira félnünk az ok szótól, midőn Istenről önmagát tekintve van szó; mert nem lehet ama föltevéstől tartanunk, hogy ő kisebb magamagánál, mint ezt föltehetnék a háromság személyeiről.»

Descartes ebből azt következteti, hogy ő tulajdoníthatta Istennek az ok méltóságát, a nélkül, hogy ebből azt lehetne következtetni, hogy az «okozat tökéletlenségét» is tulajdonította neki. Itt megint egy megfoghatatlanságot látunk, t. i. egy okozat nélküli okot, — és mégis, nem lehet Istennek azon qualitast tulajdonítanunk, hogy ő, önmaga iránt tekintve, okozat, mert különben beleesünk a *kiáramlásról*, vagyis a különböző isteni állapotok bukásáról, a hypostasisok egyenlőtlenségéről szóló alexandriai tanba, melyet a keresztyénség elvetett. Így Descartes, a nélkül, hogy érinteni akarta volna a háromság mysteriumát, annak a behatása alatt állott; és nem túlozunk, ha azt állítjuk, hogy az Istenről, mint *causa sui*-ről szóló tan mysterium.

Az Isten végtelen és megfoghatatlan hatalmáról szóló titokfejtő tan egy más tanhoz vezet Descartesot, a mely nem kevésbé ellenkezik — legalább látszólag — az ész követelményeivel, s a melyet szintén nem lehet másnak neveznünk, mint philosophiai mysteriumnak. Ez az örök igazságok teremtésének tana.

Az összes philosophok szerint az örök és szükségképeni igazsá-

gok alapja Istenben van; az általánosan megengedett vélemény szerint, mely az észszel is leginkább megegyezőnek látszott, az örök igazságok az isteni értelemben tanyáznak s alapjuk maga az isteni lényeg; azok tehát változhatatlanok és örökkévalók, mint ez a lényeg maga. De Descartes nem elégszik meg azzal az állítással, hogy az örök igazságok Isten lényegén alapulnak. Azokat még jobban alá akarja neki rendelni azáltal, hogy akaratahoz fűzi őket. Az örök igazságokat tehát épúgy Isten teremtette s hozta létre, mint az esetleges igazságokat. Isten az igazság szerzője, mint ő a világ szerzője. «Ezeket az igazságokat» — úgymond — «Isten állapította, s ezek épúgy tőle függenek, mint a teremtmények». Másfelől, reá róni, hogy oly igazságokat szemléljen és ismerjen fel, a melyeket nem ő szerzett, az annyi volna, mint őt a Styxnek és a végzeteknek alávetni. «Ezek az igazságok», mondja tovább, «csak azért igazságok, mert Isten ismeri őket; de nem szabad azt mondani, hogy Isten csak azért ismeri őket, mivel igazságok. Nem lehet azt mondani: «Az igazságok léteznének akkor is, ha nem volna Isten, mivel Isten léte minden igazságok között a legelső». Igen figyelemre méltó, a hogy Descartes ezt indokolja: «Egyfelől» — úgymond — «ezek az igazságok arányban állanak a mi értelmünkkel, de Isten végtelen hatalma fölötté áll a mi értelmünknek; ezek tehát valamivel kevesebbek, mint Isten végtelen hatalma». És ha kérdezzük, hogy az oknak miféle fajában szerzője Isten az örökigazságoknak, azt kell felelni, hogy Isten azoknak *efficiens et totalis causa*-ja, s hogy ő azoknak oka, mint a teremtmények létezésének. Az igazságok nem úgy származnak Istentől, mint a nap sugarai a naptól, tehát nem emanatio útján, hanem valóságos teremtés útján. *Illas creavit*, vagy legalább, ha félnénk e szótól, *illas disposuit et fecit*, s hozzáteszi: «Azt mondom, a mit tudok s nem azt, a mit felfogok vagy megértek». De ki kényszerítette Istent azok teremtésére? «Azt mondom, hogy ő époly szabad volt abban, hogy a központból a kerítésre húzott minden sugár egyenlő legyen-e vagy nem, minthogy teremtse-e a világot vagy ne teremtse, és bizonyos, hogy ezek az igazságok nincsenek jobban hozzáfűzve az ő lényegéhez, mint a többi teremtesek». «Meg kell engednünk, hogy Isten az egész örökkévalóságban közönyös volt minden dolog iránt és nem volt semmi eszméje, a mi előre képviselje az igazat vagy jót, semmi, a mi az értelem tárgya lett volna, mielőtt ő akarataából ilyennek alkotta; és Isten nem azért teremtett az időben, mert jobb vala, hogy Isten az időben

teremtsen; hanem mivel Isten az időben teremtett, ez azért jobb». Descartes ezt az okoskodást a mennyiségtani igazságokra is alkalmazza, miként a kör sugarainak egyenlőségéről szóló példánál már láttuk; sőt odáig megy, hogy azt mondja: «Nem azért, mivel lehetetlen, hogy egy háromszög három szöge ne legyen egyenlő két derékszöggel, akarta Isten, hogy így legyen; hanem mivel ő így akarta, ez azért igaz». Ebből következik, hogy Isten akarhatta volna az ellenkezőt is: ő akarhatta volna, hogy 2-szer 2 legyen 8, ne pedig 4. Végre Isten tehetette volna, hogy legyenek hegyek völgyek nélkül és völgyek hegyek nélkül. Ha ő akarta volna, nem lenne igaz, hogy az ellenmondások nem létezhetnek egyszerre.

Látjuk ez utóbbi idézetből, hogy Descartes már Hegel előtt odáig ment, hogy még az ellenmondás elvét is kétségbevonta, vagy legalább alárendelte azt, mint minden egyebet, az isteni akaratnak. Azonban el kell ismernünk, hogy Descartes jelentékenyen meggyöngítette tanát, midőn azt mondotta, hogy semmi elsőbbségi különbséget nem gondolhatunk Istenben az értelem és az akarat közt, mert csak egyetlen egyszerű és tiszta cselekvény vehető fel, a mint ezt igen jól kifejezik szent Ágoston szavai: *quia videt, ea sunt*, mivel Istenben *videre* és *velle* egy és ugyanazon dolog. Ez kétségtelenül igen fontos szelidítés, mert akkor nem egyedül az akarat teremti az igazságot; igaz ugyan, hogy az értelem nem bír elsőbbséggel az akarat fölött, de viszont az akaratnak sincs elsőbbsége az értelem fölött; s a mi paradoxonszerű van a tanban, nagyrészt elenyészik. Nem kevésbé igaz azonban, hogy az akarat egyike az igazság tényezőinek, és Descartes azt hitte, hogy minden örök igazság, beleértve az ellenmondás elvét is, esetleges igazság.

Ez a tan megfoghatatlan; és mégis, Descartes nemcsak ajánlja azt, daczára érthetlenségének, hanem egyenesen azt tartja, hogy ép ez okból el kell azt ismernünk. Szerinte, ha mi ismernők az igazság eredetét, ez elegendő volna arra, hogy ez az állítólagos eredet ne legyen az igazi. Hát miben különböznek az efféle állítások a keresztényen *mysteriumok*ban foglalt állításoktól? Másfelől, ha megengedjük Descartes ezen tanát, a tulajdonképeni *mysteriumok* a magok részéről megszűnnek megfoghatatlanok lenni: mert a *mysteriumok* ellen az a legfőbb ellenvetés, hogy megsértik az ellenmondás elvét. De ha ez az elv maga is esetleges, akkor mi meglepő van abban, hogy Isten és mindaz, a mi az isteni természetet alkotja, fölötte áll az észnek.

Utoljára is oly nagy analógia van a theologiai megérthetlenség és a metaphysikai megérthetlenség között, hogy Descartes a neki tett ellenvetésekre épen úgy felel meg, mint a theologusok az ellenök felhozott kifogásokra.

«Megvallom, úgymond, hogy mi ezt nem vagyunk képesek megérteni; de mivel másfelől azt igen jól megértem, hogy semmi sem létezhetik, semmiféle téren, a mi nem Istentől függ, teljesen észellenes dolog volna azon dolgokban is kételkedni, a melyeket megértünk, ama néhány dolog miatt, a melyeket nem értünk meg.»

Tüllépné ezen tanulmány körét, hogy megbiráljuk Descartesnak úgy a *causa sui* Istenről, mint az örök igazságok teremtéséről szóló ezen tanait. Csupán annyit akarunk megjegyezni, hogy a tiszta és világos eszmék philosophja tanította egész dogmatikusan a szükséges homályosságok tanát; s mivel neki ez a tan philosophiai tan, azért próbálja meg észszerű és nem külső érvek által igaznak bizonyítani a tekintélyt és hagyományt; végre az ész nevében követeli Descartes, hogy az ész fölébe emelkedjünk: ebben a tanban azonban van bizonyos megfoghatatlanság, a mi szigorúan véve, ellenmondásnak is beillik, egyszóval ezek mysteriumok; és ha Descartes efféle mysteriumokat tár elénk, azt nem azért teszi, mintha féllábbal még a theologiaiban állana, s nem lenne képes a philosophiához fölemelkedni, hanem azért, mivel ő a közepső bölcsezetet, t. i. az értelem bölcsezetét nem tartja elégségesnek s igyekezett azon tülemelkedni. Van tehát a philosophiában is egy magasabb tájék, a mely megfelel a theologiai mysteriumok tájékának; s mindkét részen azt hirdetik, hogy föl kell szállni a megérthetlenségig, hogy a megérthetőt megérthessük.

Első például azon bölcsezetet vettük fel, mely a tiszta és világos eszmék elvén alapszik s így legtávolabb áll minden mystikus eszmétől s következőleg azon kísértéstől, hogy a tudományba mysteriumot csempészsen be; s mégis, már itt mysteriumot találtunk. Ez tehát valódi szükségletét képezi a léleknek. Nem csupán a képzelet szükséglete ez, t. i. az a vágy, hogy a tiszta értelmet érzéki alakban ábrázoljuk ki; ez a vágy az észben is megvan, melynek alaptörvénye, hogy önmagát megismerje s ez által magától felismerje a korlátokat, kapcsolatban azon veleszületett törekvéssel, hogy e korlátokat átlépje, azaz azzal a vágygyal, hogy felfogja a megfoghatatlant, és megértse a megérthetlent. De ha ez a törekvés már a tiszta eszmék bölcsezetében ily kézzelfoghatóan nyilvánul, mennyivel követelőbb lesz azon

bölcsészetekben, a melyek már magokban véve hajlandók a mysticis-musra, s tág tért engednek a lelkesedésnek, szeretetnek, rajongásnak, pl. az alexandriai iskola bölcsészetében!

Az alexandriai tan a lét fölött álló Egyről, τὸ ἐν ἐπέκεινα τοῦ θεοῦ vajjon nem nevezhető-e szintén mysteriumnak? Tudjuk, miben áll ez a tan. Isten az alexandriai rendszerben három hypostasisból áll. Egy és három egyszerre, mint a keresztyén háromságban. A *hypostasis* kifejezést a keresztyénség a görög nyelvből vette át, hogy kifejezze a *háromság* személyeit; a latinok e kifejezést a *personával* fordították. Szinte azt mondhatnók tehát, hogy az alexandriaiak is három személyt ismertek a háromságban; de azonkívül, hogy a keresztyén vallásban a személy szó mindinkább-inkább concret értelmet vett fel s elvont és metaphysikai hatalmak helyett élő és concret személyiségeket értettek alatta, még egy más különbség is van a két felfogás között: a keresztyén theológiában a három személy egyenlő egymás között, míg az alexandriai theológiában azok nem egyenlők s minde-
niknek a megelőzőből való származása alászállást és süllyedést jelez. Igy a legalsó fokon áll a lélek vagy az életelv, ez a világ lelke, a stoikus Isten. Felette van az értelem (νοῦς), a mely egyidejűleg a lét; mert a lét az érthető, s az érthető és az értelem közt azonosság áll fenn: ez egyidejűleg Plato és Aristoteles Istene. De Aristoteles itt megállapodik. Szerinte az érthetőnek és az értelemnek azonossága elégséges az isteni egység megalkotására. Plato már, úgylátszik, egy kissé fölebb akart emelkedni és a *Respublica* egynémely homályos helyein már az alexandriai tan előhangjait érezzük.

«Az értelmi világ végső határainál, mondja a *Respublicaban*, van a jó eszméje, a melyet alig veszünk észre, μοῦνος ὁφθαλμοῦ, de a melyet nem vehetünk észre a nélkül, hogy azt ne következtessük, melyszerint ő az oka minden szépnek és jónak s ő hozza létre közvetlenül az igazságot és az értelmet (VII., Cousin, p. 70.)». — Tekintsd ezt az eszmét, mint a tudomány és az igazság eszméjét; és bármily szép legyen is a tudomány és az igazság, te nem fogsz csalódní, midőn azt hiszed, hogy a jó eszméje attól különbözik s azt szépség tekintetében felülmúlja; a tudományt és az igazságot lehet úgy tekinteni, mint a melyek sok tekintetben analogok a jóval: de hibáznánk, ha akár egyiket, akár másikat magának a jónak néznők, mert ez azoknál sokkal magasabb rangú.» Látjuk ezen idézetekből, hogy Plato a jót már az értelem fölé helyezte, míg Aristoteles azonosította azt az érte-

lemmel; de egy más helyen Plato még tovább megy: «Elmondhatod, úgymond, hogy az értelmi lények nemcsak azt veszik a jótól, a mi őket értelmivé teszi, hanem létöket és lényegöket is, habár maga a jó nem lényeg, hanem valami a lényegnél méltóságban és hatalomban sokkal felettebb álló, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτε ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρᾶξις καὶ δύναμις ὑπερρχοντος». Így már Platonál látjuk egy helyen, hogy a jó eszméje nem csupán az értelemnél, hanem a lényegnél is fölebbvaló. Ezen tant az alexandriai iskola fejtette ki, a mely azt philosophiájának alapjává tette. Plotin határozottan azt tanítja, hogy ha a legfőbb elvet vagy a jót meg akarjuk találni, fölibe kell emelkednünk az értelemnek és a létnek. Oka ennek az, hogy az első elvnek föltétlenül egynek kell lennie, az értelem pedig nem egy, mert ez magába foglalja az értelemnek és a megérthetőnek kettőségét, vagyis, mint mi mondjuk, az alanynak és a tárgynak, a létnek és a gondolatnak megkülönböztetését; úgyde mindenütt, a hol kettőség van, azon túl kell emelkedni. Az első elv tehát fölötte fog állani úgy a gondolatnak, mint a létnek. Ez által fölötte lesz a mi értelmünknek is (ἐπέκεινα τῆς νοήσεως). Mi csak negative beszélhetünk róla, azt azonban tudjuk, hogy van és semmi hozzáfogható tökéletes nincsen.

Ki vitathatná el ezen tantól a mysteriumi jellemet? Sőt ellenkezőleg, talán épp azt fogjuk szemére vetni, hogy nagyon is mysterium és nem eléggé bölcészeti tan. Azonban az okoskodás és a reflexio vezette rá az embereket. Ez tehát ép oly joggal philosophikus, mint a bölcészek minden többi hypothesis; mert ha Isten, lényegénél fogva, magától való lény, kell magában létének okával birnia, mint Descartes mondá; és ha ő magában való értelem, kell magában értelmének okával birnia. Ugyde az értelemnek és a létnek ez az oka az értelemnél és a létnél feljebbvaló dolog, máskülönbem nem lenne annak oka. Látjuk, hogy ez a fogalom magán az elmén alapszik s nem csupán az érzelmen, rajongáson vagy hiten. Maga az ész bizonyítja itt, hogy még szükségképen van valami, a mi fölötte áll az észnek. És mégis, hogyan legyünk mi képesek megérteni olyat, a mi fölötte áll az értelemnek és létnek, midőn egyiket, mint másikat csak részvétel útján birván, lényegökig hatolnunk lehetetlen? Így hát csak hinnünk lehet ezen transcendens elvben. Mi más ez, mint mysterium?

Nem fogok beszélni oly philosophokról, mint Malebranche és Pascal, kik theológiát vittek a philosophiába, emez felállítván az első bukásról szóló tant, mint a baj problémájának megoldását, amaz azt

állítván, hogy a teremtés indító oka Istenre nézve az Ige emberré válása volt; mert ez az egyedüli hozzáméltó indító ok, miután Isten csak végetlen indító ok miatt cselekedhetik és az indító ok nem lehet más, mint a végetlen jelenléte a teremtésben. Pascal és Malebranche ezen fogalmai már túlmennek azon, a mit mi bebizonyítani igyekeztünk: ez a két tudománynak már nemcsak rokonsága, hanem fusioja és talán confusioja. De mennyi más tant lehetne még felhoznunk, a melyek a mysterium jellemét viseli magán! Például Hegelnek oly híres és oly botrányos tana az ellentétek azonosságáról nem az elmének azon törekvéséből vette-e eredetét, hogy önmaga fölé emelkedjék? P. Gratry egész méltatlankodással támadta meg azt *Les Sophistes et la Critique* című művében, feledve, hogy ezzel könnyen a keresztyén vallás igazságait találja sujtani. Mert a német bölcésznek e kebellázító tétele mi egyéb a valóságban, mint a mysteriumok tanának elvont és metaphysikai lefordítása? Azt tanítják nekünk a theológiában, hogy az értelem határain felül, a mely a mystikus igazságokat ellenmondóknak nyilvánítja, van még egy másik regio is, hol 1 azonos a 3-mal, hol Isten ember, hol az örökkévalót utóléri a halál. Mindezek, legalább látszólag ellenmondások, a melyek — szerintök — mélyebb, sokkal nagyobb érdekű igazságokat rejtenek magokban, mint az értelem földönjáró igazságai. Mi meglepő van hát benne, ha egy bölcész ezt rationalis nyelvre lefordította s abból philosophiai tantételt csinált. Az értelem, fogja ő mondani, a dolgokat csak egyszerű módon látja: egy dolog csak mindig ugyanaz és nem más. Az egy egy; a lény lény; az ember ember. Már egy ó-kori iskola, túlságba hajtván ezt az elvet, tagadta az ítélet lehetőségét. Nem lehet azt mondani, úgymond Antisthenes, hogy az ember jó, hanem, hogy az ember ember és a jó jó. Mit tanulunk ebből? Azt, hogy az értelem bölcészete felett ott áll a tiszta ész bölcészete, a mely megtanít arra, hogy az azonosság nem hoz létre semmit s annak csak logikai értéke van. Az ellenmondás az élet föltétele. Az egynek többszörösnek kell lennie; ugyancsak másnak kell lennie, a mint már Plato gondolta. Ekképen az ellentétek benső áthatása a realitas alkotó elve. Ez a Hegel gondolatának értelme, ki ne látná, hogy ez a theologia elve átültetve a metaphysikába?

Ép úgy nem kételkedem abban, hogy Kant bölcészetének ma az elmékre gyakorolt fölénye a mysterium érzelméből és szükségletéből magyarázható ki, melyet kielégített ugyan a vallás, de a mely a maga

részéről a philosophiának is egyik legfőbb rugóját képezi. Ha a kantianismus mint azt hirdették, csak kritikai tan volna, hacsak a metaphysika tagadása volna, miért kedvelnék jobban, mint a positivismust, a mely ugyanazt sokkal egyszerűbben és sokkal tisztábban tanítja? De a valódi ok az, hogy a kantianismus egészen más dolog, a valódi ok az, hogy ő oly kilátásokat nyit előttünk, a melyeket a positivismus nem ismer. A noumenák birodalma, a mely előttünk el van zárva, és mégis az egyedüli reális, s a melybe a moral által hatolunk be, azaz a hit által; azok az antinomiák, a melyek talán kiengesztelődnek valahol; az az én, a mely mindent helyettesít s kész Istenné lenni; az az autonom szabadság, a mely önmaga ad magának törvényeket és pedig szigorúbb törvényeket azoknál, miket az emberi törvényhozások alkotnak: mindmegannyi mysterium, a melyekben az új kantianok épúgy hisznek, mint az evangéliomban. Nemesak hogy mindez hasonlít a theológiához, hanem tovább menve, még azt is mondhatjuk, hogy mindez alapjában véve nem egyéb, mint philosophiai nyelvre átültetett protestans theologia.

Ezek az analogiák, ezek a mély rokonságok a theologia és a philosophia között eléggé megmagyarázzák, hogyan van az, hogy gyakran a legbuzgóbb, legájtatosabb hívők voltak a metaphysikában a legmerészebbek; hogy miért a Pascalok, Malebrancheok, Fénelonok a legvakmerőbb francia metaphysikusok. A bölcsezet történetében szent Anselm, Cusa bibornok stb. szintén a legmerészebb gondolkodók közé tartoznak, nem számítva az ó-korban Origenest, Dyonisius Areopagitát stb. Távol attól, hogy elfojtana a gondolkodást, a nagy theologia a legkimagaslóbb tetőpontokra vezeti azt és a mysteriumok tana a legtágasabb utakat nyitja meg előtte.

Szeretnék egy gyakorlati következtetést vonni ezen tanulmányból, s ez az, hogy én kevésbé bölcseési eljárásnak tartom a theologiai tanulmányok teljes mellőzését, mint a melyeknek semmi közük a philosophiához.

En ellenkezőleg azt hiszem, hogy az a bölcsező, a ki e tanulmányokba elmélyedne, nagy hasznot húzna belőle. Szeretném, ha magok a theologusok is újra elmerülnének a nagy theologiai tanulmányokba, s nem félnének azokból, őseik példájára, mélyelmű metaphysikai fogalmakat kivonni. A theologia tudományos története, legalább történelmi szempontból, hasznos kiegészítője lenne a bölcsezettörténetnek. Sőt dogmatikai szempontból is találhatnának a rationalista állás-

pont képviselői e tanulmányokban olyat, a mi megtermékenyitené saját gondolataikat. Én egyáltalában nem tartom azt a positivistákkal együtt, hogy az emberi szellemnek ki kell bontakoznia a theologia és a metaphysika köréből s csak a positiv tudományokra szorítkoznia, ellen ezőleg úgy vélekedem, hogy a positiv tudományoktól vissza kell térni a metaphysikához és a metaphysikától a theológiához, hogy az emberi gondolkodás minden irányai egyidejűleg kultiválva legyenek!

Rácz Lajos.
