

Böhm Károly és a vallásfilozófia.

Három esztendeje immár, hogy Böhm Károly fényes elméje kilobbant. Életmunkája ezzel lezáródott, nagyszabású rendszere a filozófia történetébe került, mely hivatva lesz a legilletékesebb ítéletet róla elmondani. Ehhez azonban nélkülözhetetlen, hogy a nagy filozófus életére, filozófiai fejlődésére vonatkozó adatok a nyilvánosság elé bocsátassanak, hogy kézíratai és kevésbé hozzáférhető dolgozatai kiadassanak. Csak így lesz módjában a jelzett illetékes fórumnak Böhm helyét az egyetemes filozófiatörténet keretében megállapítani. Bátran mondhatjuk, hogy e tekintetben az utolsó 3 év alatt rendkívül szorgos munka folyt. Így Bortók György a magy. tud. Akadémia támogatásával kiadta „Az ember és világa“ 4-ik kötetét¹⁾; ugyanő közzétette az „Atheneum“ 1912. évfolyamában Böhm naplójegyzeteit és „Az értékelés fenomenológiája a XV. századig“ című rendkívül fontos dolgozatát; végül ugyancsak ő rendezte sajtó alá a Böhm-társaság megbízásából Böhm oly tanulmányainak első kötetét melyek e nagy filozófus nagy munkája előtt különböző folyóiratokban, értesítőekben jelentek meg. E szorgalmas tevékenységhez méltó módon csatlakozik a besztercebányai Madách-társaságtól nagy áldozatokkal kiadott 3 kötetes „Böhm-émlékkönyv“²⁾ mely azt tűzte ki céljául, hogy a magyar nagyközönség figyelmét irányítsa e nagyméretű magyar gondolkodóra. Az első kötet Böhmöt, az embert állítja elénk, a második kötet cikkei általános keretben ismertetik Böhm filozófiáját, a harmadik végül Böhm filozófiájának egyes speciális ágait, illetőleg azokat az indításokat ismerteti, melyeket Böhm rendszere egyes tudományok számára nyújt. Illesse köszönet mindazokat, akik Böhm jobb megismerését ezekkel lehetővé tették.

Jelen szerény igényű cikkemben főleg az új dokumentumok kiaknázásával egyfelől ki akarnám egészíteni és helyesbíteni a Böhmről közzétett két kisebb tanulmányomat

¹⁾ A logikai érték tana. Kolozsvár 1912. 440 lap.

²⁾ Dr. Böhm Károly élete és munkássága. Szerkesztette Kajlós (Keller) Imre. Besztercebánya 1913. I. 410. II. 350. III. 265. E monumentális műre e helyütt is felhívjuk a figyelmet.

(Írói arcképek 1909. és Prot. Szemle 1911.), másfelől egy csekély adalékkal hozzájárulni a Böhm-irodalomhoz. Vizsgálom pedig Böhmöt a valláshoz és vallásfilozófiához való viszonyában, némileg más nézőpontról, mint Makkai Sándornak¹⁾ a Böhm emlékkönyvben megjelent becses dolgozata.

Böhm filozófiai rendszerében hasztalanul keressük a vallásbölcseletet, nemcsak hogy nem veszi fel e tudományt saját rendszerébe, de még a tudományok rendszerébe sem jelöl ki neki helyet.²⁾ Ez kétségkívül szimptomatikus jelenség, mert nyilvánvaló, hogy éppen nem közönyös szempont, vajjon elismeri-e vagy el nem ismeri-e valaki a vallástudománynak vagy vallásfilozófiának az önállóságát és jelentőségét. Menynyivel könnyebb volna kitűzött feladatunk megoldása, ha Böhm mint pl. Wundt elismerné a vallásfilozófiának³⁾ a létjogosultságát és nem térne ki az idevágó problémák tüzetes fejtegetése elől; hanem mint emez beható filozófiai vizsgálás tárgyává is tenné őket. Böhmnél annál feltűnőbb a vallással foglalkozó tudománynak és általában a vallás problémája alá eső jelenségeknek az elhanyagolása, mivel teologusnak készült, így tehát fejlődésrajzából kell kinyomoznunk azokat az okokat, melyek eredetileg választott szaktudományával szembeállítottak.

Böhmre tökéletesen ráillenek Fichtének eme híres szavai: „Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.⁴⁾ Böhm tana és élete valóban nemcsak harmóniában vannak egymással, hanem szinte azonosak. Böhm az intelligencia, az öntudat embere volt, tanának a középpontja is az intelligencia, az értékek értéke. Erősen kritikai és emellett pozitív szellem volt, azért ellensége minden dogmatikus spekulációnak, misztikus fellengzésnek. Filozófiája is e szellem bélyegét viseli magán: Csak a tényeket akarja megismerni és megmagyarázni, más tény pedig szerinte az emberre nézve nincsen, mint lelki tény, alanyi kép. Filozófiájának a jellege tehát nem metafizikai, hanem ismeretelméleti. A filozófia — az ő felfogása szerint nem is egyéb, mint ismeretelmélet. Ismeretelméleti-kritikai álláspontját, melyre nagyon korán eljutott, igyekezett mindvégig meg is őrizni. Ez pedig egyetlen feladatot ismer: „a megadott és megtapasztalt tények kielégítő magyarázatát és

¹⁾ Dr. Makkai S.: Vallásos világgép és életfolytatás. III. k. 1—36. lap.

²⁾ Lásd említett cikkemet. Prot. Szemle. 1911. 638. s. k.

³⁾ Wundt: Einleitung in die Philosophie Leipzig 1904. 84. lap.

⁴⁾ I. G. Fichte sämtliche Werke herausgegeben von I. H. Fichte. I. 434.

megértését.“ Ilyen lelki habitus pedig legkevésbé kedvez a vallásnak. Nem mintha a vallás nem férne össze a boncoló-elméjű emberek meggyőződésével, azonban mégis gyakran megesik, hogy rájuk nézve a vallás csak hipotézis jellegével bír, de nem igazi élmény, mivel e téren az általuk megszokott hideg megfontolásnak, tárgyilagos elemzésnek kevés helye van. A világnézet ugyanis a temperamentum, a jellem, a lelki organizáció dolga. Böhm is lelkesedik ideálokért, de csak addig, ameddig az emberi szellemből levezetheti, azontúl nem merészkedik, sőt nem is akarja a saisi fátylat fellebbenteni. Magától értetődik, hogy Böhm nem egy csapással jutott el ide, hanem élénk lelki harcok után. Lelki fejlődése felette tanulságos. Böhm vallásos légkörben nőtt fel, legalább atyja vallásos ember volt. De korán ébredezett kritikai hajlama és azért nem fogadta el vakon a vele közölt vallási tanokat, hanem vallási tekintetben is önállóságra igyekezett szert tenni!) Lelkének kibontakozására általában, de kivált vallásos fejlődésére nézve döntő esemény volt Pozsonyba kerülése, hol a liceum VI., VII. és VIII. osztályát és a teológiai tanfolyamot végezte (1862—1868.). Amint az 1864-ikét év december hó utolsó feléből származó hitvallása bizonyítja, a 18 éves ifjú a magával hozott, de tőle meglehetősen idegen pietisztikus kegyességet csakhamar levetette és racionalista nézőpontról vizsgálván a keresztyén vallás három főfogalmát: (Isten, Krisztus, halhatatlanság) a materializmus szélsőségébe esett. „Dacára filozófus, dacára protestáns voltomnak írja — mégis kénytelen vagyok azt állítani, hogy a filozófia meg a matematika az egyedüli tudomány s az emberi szellemnek végül mindent meg kell értenie“. A természet Isten felett áll, Krisztus a József és Mária fia, a legtökéletesebb ember. Halál után nincs élet, a világ őszanyagból állott elő. Ezek a főbb eredmények, melyekre eljutott. Valószínűnek látszik hogy ez időben Lessing tanulmányozása befolyásolta az ifjú szellemét. És e negatív meggyőződésnek ellenére a következő iskola évben (1865/6.) ismét Pozsonyban találjuk Böhmöt mint a teológiai akadémia hallgatóját. Ennek nyitja igen egyszerű: nem volt elegendő eszköze más pálya választására, mert szíve bizony a filozófiához vonzotta. Maga mondta, hogy „A szellem spekulálása az én eledelem“. Többet is foglalkozott filozófiával mint teológiával, még pedig rendszeresen. Tanárának (Emericz Lajosnak) tanácsára mindenekelőtt Herbart tanulmányába mélyedt. De az év elején a kezdő teologus igyekszik vallásos világnézetének félbehagyott fonalát is tovább szőni. Főkérdése: ki teremtette

¹⁾ Lásd a következőkre főleg: Bartók Gy.: Böhm K. (Naplójegyzetek.) Ath. 1912. és Kajlós: Böhm Károly élete.

a világot? mire nézve megvizsgálja a szokásos feleletet, vagyis boncolgatja az Isten fogalmát és arra az eredményre jut, hogy a holt anyagra nézve az istenség a természeti törvények, az emberre nézve pedig Isten = az ész. Ime, az előző évben hangoztatott felfogása már enyhül, mert legalább az anyag és ész dualizmusát vallja. Herbart mellett Kant „Kritik der reinen Vernunft“-ját is kezdi tanulmányozni és fölteszi magában, hogy utána a német idealizmus filozófusaival fog foglalkozni. Úgy Herbartot, mint Kantot kritikai érzéssel olvasgatja; Herbartnál és iskolájánál kifogásolja azt a könnyedséget, mellyel ők a lélektani mennyiségekről beszélnek, holott a lelki élet jelenségeit mennyiségekben kifejezni nem lehet. A matematikának a lélektanban nincsen más szerepe, mint hogy általános szabályokat állítson fel, amelyek azonban csak akkor érvényesek, ha helyességüket a tapasztalat is igazolja. Kantnál felemlíti, hogy neki nincs elég lélektani ismerete és hogy filozófiája negatív jellegű, foglalkozik még a valószínűség problémájával is, ami beszédes tanubizonyosága annak, hogy a metafizikai kérdésektől a logika felé fordul. Az 1865,66. tanévet követő szünetben főleg matematikai és természettudományi tanulmányokkal foglalkozott. Az 1866/7-ik tanévben pedig újra Pozsonyban találjuk. Ez évben végleg leszámolt a materializmussal, amint a „Teologiai Önképzőkörben 1866. november 21-én *A materialisztikus léleknézet bírálata*¹⁾ címen felolvasott dolgozata bizonyítja, mely nem árul el nagyobb eredetiséget, de felette érdekes szellemi fejlődése szempontjából. Herbart hatása mellett mutatkozik már Hegelé is. A materializmus világnézetét egyébként Holbach (Mirabaud) „Systeme de la nature“ c. munkájából ismeri, a németeket inkább Schaller „Leib und Seele“ c. művéből. Mindjárt a tanulmánya elején megállapítja, hogy a materializmusnak már az alapelve is ingadozó: maga sem tudja, mi az anyag és e nemtudásra alapítja minden tételét . . . „Már pedig ha valahol, akkor a bölcsészetben szükséges az ellentétől tiszta, logikai úton szerzett szigorú elv, melynek alapján felállhat az erős rendszer“. Majd szemügyre veszi a téves alapelv következményeit a „léleknézet“-re és itt külön vizsgálja, 1. hogy mit ért a materializmus a lélek alatt? 2. hogyan magyarázza a lélektani jeleneteket, azaz jelenségeket, funkciókat? vagyis a szubstancialitás és kauzalitás problémáit elemzi és sorra cáfolgatja a materializmus ismert tételeit. Böhm egyébként itt a herbarti pszichologia álláspontját teszi magáévá. A lélek

¹⁾ Ez a dolgozat és a következő: (Teizmus és panteizmus) szerencsére megvan örökítve a Teologiai önképzőkör érdemkönyvében. Mind a kettő máig kiadatlan.

mint egyszerű egyed fogalmánál fogva kizárja lényegéből a megsemmisülést . . . Hiszen ha lélek nincs, nem vennők ez állapotunkat (érzelmeink változását) észre. Ez csak arról győz meg, *hogy a lélek nem lehet ellenkezője az anyagnak, hanem rokona* . . . A materializmus szükségképi következménye az istentagadás, az istentagadás következménye a vak fatalizmus, mit a materializmus nem tekint ugyan veszedelmesnek, „de mi dicsérendőnek és jótévőnek hasonlóan nem állítunk. „*A materializmus egyszóval az az emberi szív óhajának megsemmisítése, az észnek nyilvános kigunyolása, a fenségesnek lerántása a mocskóba, a szentnek megszeplősítése, az emberi méltóság lealázása és lábbal tapodása*“ . . . De azért Böhme még sem tartja feleslegesnek, kényszerű fokozat ez, mint a kis gyermek életében a tej; érdeme, hogy figyelmeztet a természet vizsgálására

Itt szögezzük le, hogy a test és lélek, anyag és szellem kérdése azóta állandóan foglalkoztatja őt 1871-ig. Egyébként Hegel tanulmányozása némileg kiábrándítja Herbartól, bár Hegel rendszerét sem találja teljesen megtámadhatatlannak: „Hegelre vonatkozólag szinte fog némi tisztítás kelleni, de általában a panteisztikus irány az egyedül lehetséges magyarázat“. Herbart és Hegel mellett Feuerbach volt ez időben rá a legnagyobb hatással, kinek „A keresztyénség lényege című művét 1867 első felében olvasta. Azt írja róla, hogy Feuerbach műve úgyis gyenge és gyanús ortodoksziának megadta a halálos döfést. Ez elért álláspontjával azonban nem igen fér össze a teológiai tanulmányi rendnek meg, felelőleg készített két dolgozata: „Személyi öröklét“ Pál apostol I. Kor. 6. 12—15. alapján és a „Hit által igazulunk“ mert aki a filozófiában panteista, hogyan lehet a teológiában teista? Hiába a vajúadás, a vergődés, a kiforratlanság évoi ezek még. A pietizmus, racionalizmus, ortodokszia, skepticizmus egymás után hullámoztatta a lelkét. Mint maga mondja e korszak végén: „elvesztette a hitet de nyert tudományt“. Bartók Gy. e szavakhoz a következő talpraesett megjegyzést fűzi: „Előbb a természetet ülteti (Böhme) az Isten helyébe, majd Feuerbach hatása alatt arra a meggyőződésre jut, hogy homo homini deus. Az ember áll tehát a mindenség középpontjában: az énség!“ Ezentúl ez a gondolat dominálja Böhme eszmevilágát.

Következett az utolsó éve a pozsonyi teol. akadémián (1867.68.). A fiatal teologus belsőleg úgyszólván már egészen leszámolt a teológiával és filozófusnak érzi magát, sőt egy egész filozófiai rendszer körvonalai tűnnek fel lelkében. Ezt bizonyítják „*Naplójegyzetei*“¹⁾ továbbá „*Teizmus és pan-*

¹⁾ Bartók részletesen ismerteti i. m. 18—21.

teizmus“ és „Az én fejtvénye“ című tanulmányai. Az elsőt a teológiai önképzőkörben olvasta fel 1867. Őszén, az utóbbi a „Sárospataki füzetekben“ jelent meg, tehát első dolgozata mely nyomdafestéket látott. Böhm ez időből való rendszereinek a lényege, hogy dinamizmus. Böhm anyagot nem ismer el, hanem csak vonzó és taszító erőt, e kettő pedig szerinte csak egy erőnek különböző iránya. A rendszer tartalmán és módszerén a német idealizmus különösen Hegel és Schelling hatása érzik. Célunkhoz elegendő, ha „Teizmus és panteizmus“ ismeretlen dolgozatát mutatjuk be részletesebben. Böhm itt éles elmével elemzi a teizmus fogalmát, úgy, amint az az egyházi tanban kifejezésre jut és tarthatatlannak találja. Három momentumot különböztet meg a teizmusban. Ezek: 1. Isten és világ megkülönböztetése, de egymáshoz való tartozásuknak elismerése is. 2. Isten atya. 3. Isten szentháromas. Böhm minden előtt nem találja kielégítőnek a teizmusnak azt az állítását, hogy az Isten azért teremtette a világot, mert szerette azt megteremteni; mert itt azt kérdezzük, miért szerette a világot teremteni? hiszen ő mi nélkülünk is tökéletes. Aztán az isteni szeretet pusztá antropopatia. De nem magyarázza meg a teizmus az istennek a világhoz való viszonyát sem. Mert itt csak ez a dilemma állhat fenn: a világ vagy véges, vagy végtelen. Ha véges, akkor nem Istentől vette eredetét, (mert amilyen az ok, olyannak kell lenni az okozatnak is,) ha pedig végtelen, akkor szeretnők tudni, hol van az Istennek helye a világon kívül? Az Isten csak a világban lehet s azt megengedi a teizmus is állítván az Istenről az omnipraesentiát. S itt újra ellenmondás bukkan fel: az Isten határtalan, mert mindenütt jelenlevő és mégis személy, azaz határozott. Az Isten személyiségét azzal vélik megvédeni, hogy szellemnek nevezik, de akkor miképp eredhetett a világ anyaga az isteni szellemtől? E fejtegetéseket Böhm e szavakkal zárja le: „Én részemről hiszem, hogy van Isten, ki a világot igazgatja s utólérhetetlen fenségben áll felettem, de a szokásos teizmus szerint azt fogalmilag megérteni nem bírom, pedig a tudományban, a fogalom a fő.“ A második mozzanat, hogy az Isten atya. Mint ilyen végtelen szeretet és az ember szabad. Az első momentumnak, a szeretetnek az Isten részéről megfelel az ember részéről: a pokol és az örök kínok. Az isteni akarat vagy lényegileg különbözik a miénktől, vagy egylényegű vele; az első esetben a két akarat nem lehet kölcsönhatásban, az utóbbiban pedig az ember akarata az Isten akaratainak a korlátolója s így az ember része az Istennek.

A harmadik momentum a szentháromság: atya, fiu és szentlélek, mindháromban csupa ellenmondást talál Böhm és ezen vizsgálódásait e jellemző szavakkal végzi: „Itt állok a

teizmus szétszakadozott teste felett“, felteszem, hogy a tisztelt kör ezen boncolásomat nem fogja könnyelmű játéknak vagy vallástalanságnak nevezni. Lelkiismeretem szabadsága nem engedi, hogy a keresztyénségnek egyházitan szerinti magyarázatát elfogadjam, pedig az egyházi tan a tottleg uralkodó keresztyénség. *Elszomorodott szívvvel nézem gyermekkori hitem romjait*, mert ily világos, kézzel fogható ellenmondásokban megnyugodnom szellemem énségi jelleme nem engedi. Nincs itt más út, csak ama végzetteljes dilemma: vagy elvetem a keresztyénséget, mint magában ellenmondó tanfejeményt, vagy pedig az egyházi tant hamisnak vallom és az ő ellenmondásait más úton megfejtem, hogy, ha el is veszteném az atyai szív malasztját, nyerjem a tiszta fogalom örökké tartó tiszta nyúgalmát. „*S én meggyőződésem szerint az utóbbit választom*“. Bőhm tehát a panteizmus felé hajlik és a dolgozat következő részében egymásután ismerteti Spinoza, Schelling, Hegel és Feuerbach nézeteit. Majd a saját álláspontjáról számol be és úgy látja, hogy Isten fogalmából az összes ellenmondásokat az *erő* fogalmának mint Isten lényegének a dialektikája van hivatva eloszlatni. Isten és a világ egy felsőbb egység momentumaiúl fogandók fel. Isten és a világ egy lényegű, tehát egy eredetű is és ez az eredet isten fogalma. Isten fogalma pedig összeesik az erő fogalmával. Az Isten nem lehet transcendens oka a világnak, hanem mint csira magába zárta születésének a titkát: ellenmondása (Isten a teremtés előtt Isten világ) kényszerítette kifejlődésre. „Az isteni bennlét kilépett az isteni kinlétbe (vom Ansichsein zum Fürsichsein) ez a kreaciónak a titka“. E felfogással magyarázható a szentháromság is. Az atya az őcsira, ki fiát, a világot teremté és szent lelkével, az öntudatos emberi lélekkel a kettőt egybekapcsolja. Ha pedig az Isten bennünk öntudatra jött, ha a mi lelkünk Istennek szent lelke, akkor lelkünknek meg kell egyeznie a végső csirával. S hogy ez csakugyan így van, arról meggyőz az öntudat ténye. Az öntudat tárgy és alany egysége, ez egység kifejezője az Én. Ime, mily fontos okmánya Bőhm fejlődésének e dolgozat, midőn arról tanuskodik, mily mélyen jutott egy időre a német idealizmus búvkörébe. Nagyon érdekesek a dolgozat végső szavai is: „Egy nagy férfiú szavát hozom emlékezetébe (a körnek) Henkét, ki azt mondja, hogy a legnagyobb jogtalansággal számítatnak azok az ateisták közé, kik az Istent, mint természetfeletti lényt felfogni nem bírják . . . Minden vallási felfogás csak fogalmi dolog és ezek között véljük, hogy a legfelsőbbül kimutattuk a panteizmust. A poli-teizmusra következett a teizmus, a teizmusra pedig a panteizmus, mert a panteizmus csak utolsó lépcsője azon hágcsónak, melyen Jákob az Istenatyát ülni látta“. Ez bizo-

nyára őszinte vallomás, bátor színvallás, egy fiatal teologus részéről. Ő — aki különben ez időben tanított is a liceum első osztályában mint *supplens* — és már e munkában is kifejezte elégedetlenségét a hivatalos egyház tanával, még több ízben élt az alkalommal, hogy az ev. egyházban jelentkező és szerinte nem evangélikus és nem protestáns áramlatokkal szembeszálljon. Teszi ezt nagy eréllyel „*az Ennek fejtvénye*“ c.cikke végén. Az Énben három részt különböztet meg ú. m. a pusztá ént, melynek jelleme a pusztá és határozatlan lét; a haladó ént, melynek jelleme a változás és a kifejezett én, mely az első kettőnek az egysége. Az Ennek pedig végcélja, kisége a szabadság, bensége pedig az önismeret. De az énség szabadsága úgylátszik, csak gondolatilag van sok helyen, *mert a tanszéken az egyházitan miatt most sem szabad egészen nyíltan kimondani véleményét, miért is a hallgatók a teizmustól a panteizmushoz s viszont vezetettek és megzavartatnak*, a tanár pedig mesterkélten exegezishez kényszerül, hogy rendszerét az írás és az egyház tetszése szerint alkossa. Pedig nincs vizsaszásabb és nevetségesebb törekvés, mintha a tudomány az egyházi tan és általában tekintélyek által vezetetik. Ily meggyőződéssel pap nem óhajtott lenni, de igenis teológiai tanár, hogy az ev. teologia reformját keresztülvihesse. Még, ez évben teljesül szívének vágya: kimehet Németországba felkeresheti annak tudományos gócpontjait, filozófiai ismereteinek kiegészítése céljából. Göttingenben és Tübingenben időzött hosszabb ideig és főleg a teologia és filozófia összeegyeztetésének a problémájával foglalkozott. A megoldást sejteti egyébként már „*az Ennek fejtvényében: bölcsészeti és teologia összeegyeztethetők, ha a vallásnak és tudásnak eltérő jellemére tekintettel vagyunk: a keresztyén vallás élet, de nem tudomány*. Érdekes, hogy ő, aki oly eréllyel az ortodoxia ellen fordult és szimbolikus könyvek dogmatikájának a módosítását követelte, egyáltalában nem lelkesedett a modern teológiáért. Felfogása szerint a keresztyénség vagy bibliai keresztyénség minden ízében, vagy nem keresztyénség. Ezért fordult Makkai D. „*Determinizmus az erkölcs és vallásban*“ című cikke ellen. Bizonyára igen jelentős fordulat ez Böhm életében, hogy hadat üzen a kritikai teológiának és egyformán kárhoztatja Baur, Bauer Bruno és Schenkel tanait.¹⁾ Úgylátszott, mintha hívővé lett volna, mintha megtért volna, azaz mintha még egyszer kérdőre vonta volna magát a végleges nagy elhatározás előtt, hogy helyes úton halad-e? Még egyszer, utóljára belemélyed tehát a teológiába, de csakhamar újból kikezdi a szkepsise. Elveszíti

¹⁾ Lásd bővebben Keller i. m. I. 126 s. k.

önbizalmát, munkakedvét, pesszimiztikus hangulat vesz rajta erőt. „Tudom, hogy nem tudok“, ez az ő jelszava. De ez a hangulat — mely különben a legalkalmasabb volt a pozitívizmustanáknak a befogadására — oly egyéniségnél, amilyen ő, nem tarthatott soká. A válaszüton áll és ekkor két esemény dönti el, hogy merre forduljon. Meghívást kapott Pozsonyba, hogy a gimnáziumban 10 órát tanítson, a teológián pedig bölcsészettörténelmet adjon elő. A másik esemény, hogy hazatérőben Berlinben Dühringgel ismerkedik meg. E találkozásnak én különös jelentőséget tulajdonítok, mert bizonyára e neves pozitívista révén jutott el Comte-hoz is.¹⁾ 1875. augusztus végén érkezett Pozsonyba, három év múlva pedig a budapesti főgimnáziumhoz lépett át. Vallásos fejlődése ezzel befejezéshez jutott, filozófiája ezentúl mind mélyebb gyökeret ereszt, végleg szakít a metafizikával, de elfordul skeptícizmusától és pesszimizmusától is és Comte pozitívizmusa, de főleg Kant criticizmusának az alapjára helyezi rendszerét, melynek első részével 1883-ban lépett a nyilvánosság elé. Böhm filozófiai fejlődésében nagyjából három korszakot lehetne fölvenni. Az első a *metafizikai* korszak, amely tart 1862—1870-ig. E korszakban — mint láttuk — Herbart és a német idealizmus, főleg Hegel hatása alatt áll és sokat vivódik dogmatikai problémákkal, de le is számol velők. A vallásról és vallástudományról való nézete már e korszakban megállapodik és ezentúl már nem igen változik. A második a *pozitívista* korszak 1870—1883-ig. Lelkében a criticizmus és pozitívizmus küzd egymással az uralomért, mígnem felismeri a két rendszer lényegrokonságát és orre építi föl saját eredeti rendszerét, melynek egyes csirái azonban már az előző korszakban is megtalálhatók. (az „étség“ már 1866. szept. 1-én jelenik meg naplójában). Ezzel kezdődik a *rendszer* korszaka (1883—1911.) Ránk nézve az első korszak a legfontosabb, mert feltünteteti Böhm vallásos fejlődését. A következőkben már csak azt kell bebizonyítanunk, hogy a vallással szemben való álláspontja a II. és III. korszakban nem változott. Evégből vázlatosan be kell mutatnunk Böhm rendszerét, majd pedig csoportosítani azokat a különböző műveiben és értekezéseiben szétszóró megjegyzéseit, melyek a vallásra és vallásfilozófióra vonatkoznak.

Böhm rendszerét amennyiben Comte pozitívizmusát eredeti módon összekapcsolja Kant criticizmusával „kritikai pozitívizmusnak“ lehetne nevezni. Filozófusunk tehát pozitívista, amennyiben azt vallja, hogy a pozitív ismeret az egyedüli ismeret, vagyis, hogy az emberi ismeret csak a tüneményekhez

¹⁾ V. ö. Kónya S. Böhm elsőrt eszméi rendszere felépítéséig. Böhm emlékkönyv II. 145. sz. lapokon.

és azok törvényeihez tud felemelkedni: De Böhm azért joggal tiltakozik az ellen, hogy őt pusztán pozitivistának tekintsék. mert tana a merev pozitívizmus ténylegességén túl és felül áll álláspontját illetőleg . . . pozitív tételeket akar ugyan magyarázni, de célja nem az ismeretek egyszerű rendezése és hierarchiája. Hivatkozik arra, hogy a pozitívizmus számára pl. léteznek matematikai tételek, melyeket logikumuk alapján mindannyian elismerünk; ezeknek rendszeresítése a pozitívizmtikus művelet. Aki azonban azt akarja megértetni, hogy miért érvényesek a geometriai tételek, az a pozitívizmust befogadja ugyan tanába, hanem egy lépéssel túl is ment rajta; mert ezen kérdéssel a ténylegességből kilépett s az *ismerés alkatából* értette meg azt, amit szükségképeni mivoltában a geometria rendszeres összefüggésbe hozott.“ (A szellem élete VIII.) Vagyis Böhm szerint a pozitívizmusnak ismeretelméleti alapot kell vetni. ezt az ortodox pozitívizmus elmulasztotta, e mulasztás pótlására pedig a Kant kriticismusa a legalkalmasabb. Böhm ép erre a feladatra vállalkozik. Kanttal elfogadja a szubjektívizmtikus (ideálisztikus) kiindulópontot, vagyis azt a tételt, hogy rám nézve csak az Én biztos és belső állapotaim. De pusztán Kantiánusnak sem lehet őt mondani, mert Kantot is helyenként kikorrigálja és tovább fejti. Főleg a Kanttól meghagyott metafizikai elemeket irtogatta, így a lényeg (magánvaló) és tünemény metafizikai dualizmusát. Kimutatja, a lényeg. változás, anyag, erő, cél alanyiságát és tovább fűzi Kant gondolatait az oktörvénynél is. Az ilyen következetesen kifejtett kriticismusra mint alapra vélte felépíthetni a pozitívizmust mint épületet. De maga bevallja az „Axiológia“ előszavában, hogy álláspontja mint jobban Fichte felé tolódott, „csak hogy ennek túlzásait, Kant higgadtságával fékezni és formalizmusát a pozitív ismeretekkel helyesbíteni és tartalmassá tenni volna a feladat.“

Böhm rendszeres műve e címet viseli „Az ember és világa“ m. p. azért, mert szerinte az Én teremti meg a maga világát. Ismeretelméletének legfőbb tétele tehát az, hogy ismerésünknek tárgya nem a tőlünk független valóság, hanem annak alanyilag megalkotott képe. Az ember és világa között tehát a teremtőnek és a teremtettnek viszonya áll fenn (Bartók), mert a külső világ nem teremt bennünk képeket, hanem csak megindítja azok keletkezését.“ A világ ezen alanyi képe azonban nem tudatos kényszerűséggel áll elő, *vagyis a valóság adva van s az Én csak kényszerűen elfogadja, a valóságot tehát nem az Én teremti meg.* A képet az öntudat kivetíti, saját magával szembesíti s ezáltal ismerésünk tárgyává teszi. A tudomány számára azonban a magyarázandó tény soha nem egyéb, mint az alanyilag készült kép; mert az Én mindent tárgyává tehet ugyan, de egyetlen

módja a tárgyak megragadására a képalkotás, vagyis a valóságnak alanyi funkciókkal való formálása. Az Én csak úgy őrizheti meg a maga azonosságát, hogy kilöki magából a ráható ingert, vagyis alanyra és tárgyra válik meg. Ez a nemtudatosan kihelyezett alanyi kép pedig a tulajdonképeni ismereti tárgy. A megismerés ennek folytán nem egyéb mint e folyamat öntudatos utánképezése, azaz minden ismerés csak az Én nemtudatos tartalmának öntudatra emelése. „A ránk rohanó valóság megindítja a tevékenységünket, mint reakciót s ezen tevékenység akkor éri el végét — amikor magát magával szembesította s ezzel belső tartalmát öntudatos birtokává tette. . . . *Arról pedig, hogy ezen világkép lép-e (fedi-e) a reális világot? feltétlen agnosticizmus a sorsunk.*“ (A logikai érték tana. 6. és 7. lap). Ismeretünknek tárgya: a világnak a képe pedig kétféle vonásból tevődik össze. A vonások első csoportját teszik azok, amelyeket a külső világnak a kényszerére alkotott az Én, ez a tárgyas vagy való világ, vele foglalkozik az *ontológia*. De van a világképnek egy másik fele is, amelyet maga az alany alkot a kívülvilágban, ez a megvalósítandó (kellő) világa vagyis Böhm kifejezésével: „Az ismerés vagy a befogadás stádiumában állapodik meg s akkor megváltozhatatlan valónak a képét szolgáltatja, mint az ontológia tartalmát; vagy életfunkcióként újra hat vissza s magából új okozatokat létesít, melyeket ép azért alkotásoknak nevezünk.“ Az ontológiának megfelel tehát az *axiológia* (deontológia). Vagyis mi a világot nemcsak úgy tekintjük, amint van, hanem meg is ítéljük értékessége tekintetéből. Az értékelés azonban csak úgy lehetséges, ha van valami, ami magában vagy abszolúte értékes: ez az *önérték*. Az érték eredetét tekintve természetszerűen szintén csak a szellem, az Én teremtménye, az Én vetülete lehet. „Onnan, az *Én legbelsőbb középpontjából villan ki az értékesség az objektív világképbe* és adja ennek azt az elragadó varázst, mellyel magában nem bír, hanem amelyet tőlünk nyer.“ . . . Minthogy pedig a valóság saját tartalmunk kifejlése, az értékesség pedig önmagunkba való szeretetteljes belemélyedés: azért ugyanazon projekció mely a valóságot létesíti, egyúttal annak értékességét is kivetíti. (i. m. 14—15.) Ezért figyelembe veendő az a fejlődés, melyen a becsülő alany keresztül megy. Ez alapon a hedonizmuson és utilizmuson keresztül eljutunk az idealizmushoz, amikor az a belátás lesz uralkodóvá, hogy a *szellem a legfőbb érték*, tehát minden értéknek forrása és mértéke a szellem önértéke. Ahány síkban (gondolkozás, szemlélet, cselekvés) aztán az önértékű szellem megvalósulhat a maga alkotásaiban, annyi faja lesz az önértéknek: igaz, szép, jó.“ Ha azt mondjuk, hogy a logikum a fogalomban, a moralitás a cselekedetben, az esztétikum pedig a művészi

alakban valósult meg — akkor mindenütt az Én különböző fejlődési stádiumaival van dolgunk, *azonos tartalom mellett.*“ A szellem igaz, jó és szép lévén, ebből kifolyólag minden alkotása igaz, jó és szép. De hallottuk, hogy a külső világ (valóság) csak a mi képünk alakjában hozzáférhető, miért is mondhatjuk, hogy *a valóság szellemiség.* Hallottuk azonban azt is, hogy a valóval mindig összekapcsolódik a kellő, mert csak együttvéve adnak egész emberi világot. Az ontológia alapfogalma pedig a lényeg (szubstancia), az axiológiáé ellenben az érték, már most világos, hogy *mivel a valóságnak úgy létele, mint tartalma a szellemi alkotása, a 2. alapfogalomnak közös centrumba kell összeesnie:* ami a valóságban a lényeg, az az alkotásban a megvalósítandó érték, *egyszóval a szellem az egyedüli valóság és az egyetlen értékes is.*

Ime, Böhm rendszerének sovány vázlatja. Álljunk meg itt egy pillanatra. Látnivaló, hogy Böhm rendszere az idealizmusnak egyik legtisztább formája, mert szerzője erős meggyőződéssel hirdeti, hogy a legbiztosabb valóság az öntudat, a szellem.

De kérjük: mit kell a szellemen, öntudaton érteni, az egyes ember szellemét vagy az univerzális szellemet? (világszellemet)? Az első esetben nem kerülné ki Böhm — akárcsak Fichte — a szolipszizmus gyanuját, a mint egyes kevésbé világos kitételei (különösen régebbi műveiben) alkalmat is szolgáltatottak erre a félreértésre. Bartók Gy. azt feleli: „Böhm tanának minden sora világosan mutatja, hogy itt nem konstrukciókról és levezetésekről van szó, hanem az adott készen lévő valóságnak megértéséről és megismeréséről. Hogyan lett ez a valóság és miként keletkezett? ez nem filozófiai kérdés. . . . Az öntudat alatt pedig nem a tapasztalati, hanem a *tiszta a priori értelemben vett tudatról van szó.*“ (Emlékkönyv II. 154 és 159.) Mindez tehát arra utal bennünket, hogy az ismeretelmélet körében maradjunk. Látni fogjuk azonban, hogy Böhm, bár általában megőrzi szigorú ismeretelméleti — kritikai álláspontját — itt-ott mégis szinte akaratlanul átlépi a határt és a metafizika területére lép, mikor is a szellem fogalma némileg metafizikai értelmet nyer. De maradv a ismeretelmélet terén, felmerül az a kérdés, vajjon érinti-e Böhm a vallás problémáját? Bizonyos, hogy e nézőpontról is lehet sőt kell is a vallást tekinteni, hiszen a „vallásos megismerés“ kérdése napirenden van, elég a ritschlianusok, továbbá Dunckmann, Messer, Maier, Stange, Lüdemann, Wobbermin, Trölsch, Graue, R. Richter s mások kísérleteire utalni.¹⁾ A kutatók

¹⁾ Lásd szerzőnek: Modern vallástudomány. (Budapest 1913.) és A misztika lényege és jelentősége (Pozsony 1913.) c. munkáit.

közt vannak, a kik külön vallási megismerést vesznek fel, illetőleg a vallásos megismerés külön szervét pl. az érzést; mások külön organumot nem fogadnak el, de azzal az érveléssel követelnek külön helyet a vallásos megismerésnek, hogy sajátlagosan színezett ismerésformát képvisel; megint mások teljesen elvetik a vallásos megismerést és általában minden ismerésértéket megtagadnak a vallástól, ez irány hívei közül jellemzően nyilatkozik Raoul Richter:¹⁾ „Philosophie will den Zusammenhang alles Seins erkennen, auf Sinne, Verstand und Vernunft, auf Denken und Erfahrung wirken lassen. Religion ihn wollend bewerten, auf Wille und Gefühl, Herz und Gemüt wirken lassen. *Philosophie also ist Wissenschaft, Religion Willensschaft, Philosophie Seins-erkenntnis, Religion Seinsbewertung.* Religionsphilosophie aber ist: ein Teil der Philosophie, der die Seinsbewertung erkennt, wo sie sich auf das Gesamtsein bezieht. Daher wir die *Religionsphilosophie auch als höchste Wertwissenschaft bezeichnen* müssen, nicht als Wirklichkeitswissenschaft, nicht als Erkenntniswissenschaft.“

Eleve világos előttünk, hogy Bőhm csak e harmadik kategóriába sorozható, főműve és kisebb értekezései ezt egyaránt igazolják. Bőhm abban a tekintetben igazán pozitív szellem volt, hogy fázott, idegenkedett a vallásbölcselet és metafizika problémáitól. Eredet, vég, az ember származása stb. szerinte nem tartoznak a pozitív ismeretek közé, következőképp a vallási ismeretek sem. „Összes kérdéseink, mondja „Az ember és világá“-ban (I. 245 lap) csak *már is meglévő valóságok változásaira*, tér és időbeli kombinációkra vonatkoznak, azonfelül értelemmel nem bírnak . . . mert az élőlényt nem létesíti senki, az változhatik bizonyos határok közt, melyeket a megfigyelő természetismeret megállapíthat de sem származása sem elenyészése nem gondolható. E két ponton *nincs a megfigyelésnek tárgya és azért az ismeretnek tartalma is elesik*. Hasonlóképpen nyilatkozik a teizmus és hилоzoizmus tanairól. (i. m. 242.). Az eddig mondottakat érdekesen kiegészíti és kérdésünkre újabb világot vet szerzőnk három újabb dolgozata: 1) *Misztika az értékelméletben* 1909. 2. *A megértés, mint a megismerés központi mozzanata* 1910. 3. *Optimizmus* c. levele, mely Euelpides álnév alatt jelent meg az „Atheneumban“ 1910-ben.

Az elsőben *Münsterberg* Húgó, a cambridgei Harvard egyetem tanárának „*Die Philosophie der Werte*“ c. munkájával polemizál. Szemére hányja, hogy metafizikus, sőt misztikus, mert a lappangó misztika és teológia álláspontjáról próbálja a különböző értékeket egy közös forrásra vissza-

¹⁾ Raoul Richter: Religionsphilosophie Leipzig, 1912. 111 lap.

vezetni, ez pedig az „Ősén“, melynek őstörékvése saját tette által valósul meg a logikai, esztétikai, etikai és vallásos értékben. Pedig Böhm szerint az értékeket csakis az Énből szabad és lehet megérteni, ennél fogva az értékelmélet számára csak egy tudományos alap lehetséges, a közvetlen élmény. „Az érték megértése sem külön misztérium, hanem az ismerés általános törvényeihez kötött aktus. *Nekünk ismeretünk csak adotról lehet, tartalmát pedig csak lelkünk formáival tudjuk felfogni.* Aki közvetlen érzéssel közeledik feléje, az az értelmi munka természetét teljesen félreérti. „Mert az érzés csak a kép reflexe, a misztikus érzés csak a tagolatlan, homályos képzettömegek szubjektív ködös reflexe. Az ismeret pedig és a tudás éppen ezen képzeteknek *clare et distincte* történt elrendezése. . . . „*A vallásos érzés*¹⁾ természetes alkotórésze az emberi elmének, *de tudást soha sem fog nyújtani.*“ . . . Távoll áll tőlem, hogy valakinek hitét bolygassam, ameddig hit akar maradni és más igényekkel nem lép fel, de ha tudományos meggyőződésről van szó, akkor már a dologhoz hozzászólhat akárki.“ . . . Ha valaki az Istent csak a metafizikai világkép teljessé tételére követeli, akkor tudnia kell, hogy ilyen gondolatnak *csak logikai, de nem reális értéke van.* Egy szubjektive szükséges gondolat a dolgok és értékek realitását soha sem fogja bizonyítani, vagy érthetővé tenni. Az értékek érvényességét ennél fogva nem az Istentől kell levezetni, mert ez lehetetlen logikai vállalat . . . ellenben az értékek abszolút érvényességéből lehet logikailag az Istenre visszafordulni, de akkor ezt az érvényességet az értékben magában kell kimutatni (i. m. 92, 93, 101, 107, 109.). Látnivaló, hogy Böhm az értékek megkeresésénél csak egy utat enged meg azt, amelyen maga járt, midőn azokat az Énből vezette le. Egy Ősénből (= az Istenből) szerinte nem lehet őket leszármaztatni, de ha az általa kijelölt úton sikerült célt érni, akkor szerinte logikailag vissza lehet fordulni az Istenre, vagyis lehet Istent mint szubjektív kiegészítő gondolatot felvenni, csak hogy e gondolatnak nincsen reális, hanem csak logikai értéke, azaz *ez a gondolat nem fejez ki olyan valóságot, amelyet ismerésünkkel megközelíthetünk.* A másik fontos eszme, amelyet e cikkből ki kell emelnünk az, hogy az érték megértésének nincsen külön „intuitív“ útja, hanem hogy ez is csak a közönséges ismerési eszközökkel nyerhető. Ezt a nézetét közelebbről a

¹⁾ Tapasztalati *lélektanában* (3-ik kiadás, Bdp. 1904, 62 lap) a vallásos érzelmekről azt mondja: „A világkép teljességében, okot és okozatot egybefoglalva, vallásos érzelmekre leikésít. A vall. érzelmek, mennyiben egy végtelen szellem képe idézi elő, erkölcsi és logikai érzelmek egyben; a végtelen szellem felfoghatatlansága miatt azonban mindenkor homályosak maradnak. A vallásos érzelem tisztasága és fejlettsége egyenesen az istenkép tisztaságától és fejlettségétől függ.“

„megértésről“ szóló akadémiai felolvasásában indokolja meg. Itt a megértést olyhá tűnteti fel, mint középponti mozzanatát az egész megismerés logikai folyamatának. Kifejti, hogy az erkölcsiség nem tudás, sem pedig a műalkotás nem erkölcs, de bizonyos az is, hogy mind az etika, mind az esztétika maga mégis csak tudomány, úgy mint a logika. Ha pedig tudományok, akkor azoknak egyformán forrása a megismerés. Majd vitába bocsátkozik azzal az új ismeretelméleti iránnyal (főképviseelői Ritschl, Kaftan, Windelband, Rickert, James, Münsterberg), amely, hogy a 3-ik idea, a szép igaz a jó mellé negyediknek odatehessék a szentségest (das Heilige) a vallást, egy új ismeretelméletet konstruált, melyben az érzés, vagy ösztön, azaz a vallásos érték jelentkezik új ismeretforrásul. Mivel ez újabb írók végső elemzésben Jacobi álláspontjához kerülnek vissza, ennek nézetét veszi írónk a kritika boncolása alá.¹⁾ Böhm minden ilyen kísérletet erőlesen visszautasít, mert legbensőbb meggyőződése szerint *az értelmén kívül más ismeretforrás nincs*. Az érzés csak mutató index, de nem ismereti forrás, ő csak önmagát ismerteti meg a megértővel, egyebet nem. „Ha úgy látszanék is, mintha a szeretet a tárgyát megismerné és ez által annak alkatát feltárná, az soha sem lehet más mint csalódás. Az érzés csak a bizonyosság indexe, de tartalmat semmi módon nem nyújthat azért, mert maga teljesen originarius és homogén egyes jelentés, melynek természete az, hogy soha mássá nem alakulhat.“ „Az érzés csak értesít, de nem ismer meg semmit. Jacobi az érzésben látja meg a bizonyosság alapját, amiben egyénileg lehet is igaza. De csak hamar összefolyik ezen gondolata az objektív ismerő tehetség gondolatával s akkor az érzés neki azon tehetség, mely az abszolút ideákat szemléli, azokkal azonosul és így megérti. A „Primat der Religion“ ügye ennél fogva Jacobi dacára rosszúl áll. . . . A Primat der praktischen Vernunft sokkal biztosabb tudományos alap, mint az „Instinct“-en alapuló vallásnak homályos kéjelgései. Jacobi felfogása tehát csak logikai fegyelmetlenségről tanuskodik, nála még az elődei, a német misztikusok és jobban tudtak számot adni a misztikus megismerés lelki folyamatáról.“ (i. m. 4 5, 53, 54, 56, 58.) Böhm konzekvenciája világos: megismerésünknek csak egyetlen forrása van: az értelem, *külön vallásos megismerés*,²⁾ sőt *külön vallásos élmény sincsen*. Ami az értelem útján megismerhető, az vezet tudományos ismerethez, ami ezen az úton meg nem ismerhető, nem is nyújthat tudást, legfeljebb csak hitet. Böhm tehát feltétlen intellektualista és

¹⁾ Dr. F. A. Schmid: F. H. Jacobi. Heidelberg 1908.

²⁾ V. ö. a kitévelt: „A vallás tartalmát nem extázissal, hanem egyszerű logikai munkával kell megállapítani.“ A logikai érték tana 65. lap.

mindenféle intuitív szemlélet útján szerzendő ismeretnek hadat üzen. Ez álláspont folyománya, hogy a vallásos élménynek semmi jelentősége sincs. Már pedig annak elismerése nélkül a vallásfilozófia terén semmi konkrét, pozitív eredményre nem juthatni. A vallásos ember soha sem fogja elhinni, hogy élményei az illúzió körébe tartoznak, hisz közvetlenül bizonyosodik meg az őt afficiáló isteni hatalom objektív realitásáról, bár tudja, hogy annak mivoltáról, tulajdonságairól csak hozzávetőlegesen adhat számot. Külön vallásos megismerésről tehát oly értelemben lehet szó, mint a meglévő ismerő tényezők oly összeműködéséről, beállításáról, melynél a lélek emocionális és voluntáris oldala nyomul előtérbe. A vallásban a hit tárgyának objektív realitásáról van szó. E tárgyat tehát fel is kell tudni ismernünk, mert ha a vallás nem oly igazság, melyet fel lehet ismerni, ha képzeleti csak gyakorlatilag hasznosak, de elméletileg semmisek, akkor a vallásos kegyesség is előbb-utóbb elsenyved, megbénul.

Böhm magas intelligenciája, szilárd tudományos meggyőződése azonban minden ilyen törekvést csak perhorreszkálhatott. Jellemző e szempontból „hattyúdalanak“ nevezhető levele (*Optimizmus* Ath. 1910.), mely szintén az antiintellektualista áramlat ellen fordul és főleg Medveczky Frigyesnek Pascalról írt tanulmányát bírálgatja. Mintha a gondviselés ezen páratlan nagyságú gondolkodónknak az utolsó percben alkalmat adott volna, hogy életfelfogását rövid pár lapon összefoglalja. Szellemes fejtegetése mindvégig leköti a figyelmet. Ő neki nem kell a Pascal-féle hit, mely az emberi értelmet legyalázza, hogy hihessen. Szerinte logikátlan eljárás az, hogy azért, mert mindent meg nem tudhatunk, semmitse akarjunk tudni. Be kell érnünk azzal, amit elérhetünk és megtudhatunk. *Az Isten, azaz a mindenség megértése nem való nekünk* s ha ismerni próbáljuk, csak a magunk tehetségeivel érthetjük még. Az emberi felszerelés ellen nem szabad zúgolódni. Boldogságot az ember csak az adott tehetségekkel érhet el és ha ezeket nem használjuk, nem is lehetünk boldogok. Gyarló alkotmány az ember, egyetlen fundamentális ösztöne az, hogy önmagát fenntartsa s ezen célra szolgál egész felszerelése. De erre helyesen szolgál. Igaz, hogy az ember érzékei korlátozottak és gyengék. Ennek folytán értelme is csak annyira terjed, amennyire érzékei puskája hord. S minthogy értelme földi határok között mozog, azért akarátának sem lehet földöntúli célja, hisz a célt, a gondolatot az értelem tűzi ki. Pedig, ha nem hagyjuk magunkat sem szent, sem nem szent írások által megtéveszteni, *akkor úgy találjuk, hogy ilyen célokat nem is állított fel senki.* *Saját magunkból állítjuk magunk elé az érthető célokat,* saját magunk ezen végéremehetetlen gazdagságában bírjuk azon mértéket

is, az ideált, mellyel haladásunkat megértékeljük. *A mindenség megértéséről le kell mondanunk*, mert az nem lehet cél. És az ember boldog lehet a misztériumok megértése nélkül is, csak tiszta feje és becsületes akarata legyen. Ime a derült optimizmus világnézete és ez úton Bőhm szerint Demosthenes Pro corona c. beszédéből meríthető három axioma kalauzolhat. Ezek: 1. Be kell látni, hogy minden ember számára az életnek vége a halál. 2. Be kell látni, hogy a derék férfúnak kötelessége minden szépre mindig törekedni. 3. El kell nemesen viselni, amit az Isten ránk mér. Azaz saját digniténk miatt el kell viselni a jót úgy, mint a rosszat nemes nyugalommal.“ (i. m. 146—150.).

Nagyon részletesen idéztem Bőhm ez utolsó művéből, mert nagyon jellemzőnek tartom úgy egész filozófiájára, mint speciális kérdéseinkre való tekintettel. Ez a dolgozat — mely valóságos hitvallás — érteti meg velünk igazán, hogy Bőhm-ből miért nem válhatott par excellence vallásfilozófus. Az ő intellektusa oly erős tevékenységet fejt ki az értékek keresésében és alkotásában, hogy sem érkezése, sem érzéke nem volt, hogy benne specifikusan vallásos élet fejlődhessen ki, mely pedig a vallásbölcselet sikeres művelésének az alapfeltétele. Az ő filozófiája az ő vallása, már amennyiben ez lehetséges.¹⁾ Axiológiájában fejti ki a maga ideáljait, melyek ránézve ez életet megélhetővé teszik, *ezek pedig földi, emberi immanens ideálok*, melyeknél minden vonatkozás a transcendens világra hiányzik. És ép mivel az ő személyiségéből fakadt és azzal válhatatlanul összeforrott filozófiája nem metafizikai, hanem ismeretelméleti jellegű, természetszerűen lemondott benne a transcendens ideálok kereséséről, vagy a földi ideálok transcendens megalapozásáról és az ebbe a szférába tartozó problémák tárgyalásáról. Itt a földön élünk és dolgozunk, ott túlhan ne keressünk semmit, mert úgy sem értjük meg, ez volt férfikorának a vezéreszméje. Itt önkénytelenül eszünkbe jut Goethe Faustja, melyet e nagy gondolkodónk azért szeretett annyira, mert hasonló világnézet kifejezője:

„Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt
Tor, wer dorthin die Augen blinzend richtet
Sich über Wolken seines gleichen dichtet!“ (stb. Faust)

II. rész, V. felvonás.)

Bőhm személyiségének uralkodó vonásából, a ritka erővel kifejtett értelem uralmából és filozófiálásának jellemzett irá-

¹⁾ Mélyrehatóan fejtegeti a vallás különbözősét a filozófiai idealizmus és egyéb irányoktól Volkelt legújabb felolvasásában. (Was ist Religion. Leipzig. Hinrichs 1913.)

nyából folyt tehát teljes következetességgel, hogy vallásbölcséleti rendszert nem alkotott, sőt a vallásos kérdésekkel lehetőleg nem is foglalkozott.

Ebben sem Kantot, sem Comte-ot nem követte. Igaz ugyan, hogy egy darabig Kanttal látszik haladni, midőn a hitet és a tudást egymástól szigorúan elkülöníti. De már a mundus sensibilis és intelligibilis kettősségét el nem ismeri, hanem ezzel szemben e két világ nála egyébe folyik össze. Kant továbbá mint tudva van, csak azért rombolta le a racionális teológiát, hogy helyet biztosítson a morális teológiának, azért alapított új ismeretelméletet, hogy biztosabb alapra helyezhesse a metafizikát. Böhm vonakodik őt ide követni, neki mindenféle teológia „scientia spinosa“ és vele szemben pozitív álláspontjára vonul vissza. Csak annyit ismer el egy helyen, (lásd fentebb), hogy az erkölcsiség, az ideálok útján vezet el Istenhez, vagyis csak a Kant útja járható. Bizony sajnálhatjuk, hogy itt bővebb fejtegetésekbe nem bocsátkozott.

Azt is csak természetesnek találhatjuk, hogy a kétféle francia pozitív iskola közül inkább a Littré-féléhez vonzódik és hogy Comte-nak az 1845-ik éven túl terjedő filozófiai munkásságát, igazolhatatlan miszticizmusnak és teológiai metafizikai tévedésekbe való visszaesésnek minősíti. (M. Fil. Szemle 1884.), tehát a Comte „humanitás vallásával“ sem rokonszenvez.

Érdeméül kell azonban betudnunk toleranciáját, tapintatát, ahogy ezeket a kérdéseket érinti és negatív, illetőleg agnosztikus álláspontja ellenére meghagyja a hitet azoknak, akik hinni akarnak. Távól áll tehát azon pozitivisták táborától, akik gúnnyal támadnak a vallásra és a metafizikai meg vallásbölcséleti problémákat egyszerűen kiküszöbölik a filozófiából, mint olyanokat, amelyek nincsenek, miért is a nyílt ateizmust írják zászlójukra (mint pl. Dühring).

Ez összefügg Böhmnek azon sajátosságával, hogy a tételes vallásoknak — nem ugyan specifikus vallási — de erkölcsi tartalmát magasra becsüli. Elismeri, hogy a filozófia mellett a vallás az ideálok őre: hogy „a vallásban az egész ember számára a legértékesebb van célul és vágyaink csillapítójául kitűzve.“ (Az idea és ideál értékelméleti fontossága. Fil. Közlemények 1905, 33. lap). Érthető tehát, ha a jézusi keresztyénség erkölcsi elemeit több ízben méltatja. (Pl. i. m. 32. lap; továbbá „A szellem élete“ XII. és 335.) Legfontosabb e szempontból „Az értékelés fenomenológiája“ c. posthumus tanulmánya, ahol lépten-nyomon kiütöközik a protestáns ember szellemi szabadsága és amely egyúttal szerzője, mély történetfilozófiai belátásának beszédes okmánya. Sőt e cikkben oly nyilatkozatokat is olvasunk, melyek mintha Böhmnek a vallásos állásponthez való közeledését jelente-

nék, legalább szokása ellenére tüzetesebben szól a vallásos kérdéstről is. Ő a hedonisztikus értékelés típusát általában a görögöknél, az utilizmust a rómaiaknál találja. A további haladást szerinte csak az emberi lélek mélyeibe való elmerüléstől lehetett várni. Ezenlátszólagos dekadencia keleten először a hindunál észlelhető, azután *Jézusnál*, és bizonyos lelki megtörtséghez vezet, mely a vallásos érzés formájában nyilvánul. A vallásos érzés megtermi a vallásos hitet, ezen hit vallásából támad az egyház s csak a negyedik helyen keletkezik az egyházból a dogma és a teológia. „A vallásos érzés fájdalmas megszorításból ered, mely ellen az Én a vágyban reagál; ezen vágy projiciálja a megváltó pótlékképét, mely felé vonzódnunk, melyet szeretünk s mely iránt odaadólag viseltetünk. A hindu csak alpótléket nyújthatott: a Nirvánát. Jézus új értékelést tanított s ettől remélte az emberek boldogulását. A törvény külsőségével szemben az öntudat belsőségét állítja egyedül értékesnek. Főértékkel előtte az érzelem bír, még pedig a *szeretet* érzelme. Ezen önmagában tapasztalt és megélt szeretet az örök élmény, mely Jézus lelkében folytonos hangulat volt... Aki ebben az élményben részesül, az üdvözüli. A legszélső érzelmi pont az, amelyre Jézus az ember fiait emelni kívánja; midőn a világfenntartó szeretet megélésére és tapasztalására hívja fel. Ezen élmény ontológiailag a legmagasabb, mert az Abszolutumba vezet egyenesen; ez a legvégső realitás. Senki az Abszolutumot ezen önprojekció nélkül meg nem közelíti, realiter azzá kell válnia, hogy ezt a gondolatot megkapja. Az Abszolutumot énmagamban kell megélnem — ez az igazi és végső vallás. És ha ezt megéltém, akkor bízom és szeretem; tehát az örökkévaló élet részesévé leszek. Ezen életmomentum Jézus ontologiai középpontja.“ Böhm ezen nyilatkozata, amilyen meglepő, olyan örvendeztető. E helyen tehát elismeri a vallásos élményt és belát a vallás legmélyebb rejtekeibe. E szálakat tovább fűzve csakugyan hozzá lehetne látni egy vallásfilozófiai rendszer kiépítésére, melynek alapja az a tapasztalat vagy élmény, hogy Istent meg lehet élni. A baj nézetünk szerint csak az, hogy e helyen *Böhm a vallásos élményt mint Jézus élményét egyszerűen csak regisztrálja* („Jézusban magában ezen objektív imádat meglételét elhiszem“), de a saját álláspontjáról lehetségesnek nem tartja. Mert ha ilyen élmény lehetséges, akkor természetesen következik belőle a róla való számadás, vagyis a vallásos megismerés.

Amit azonban Böhm a *Jézus értékeléséről* mond, azt mint saját meggyőződését fejezi ki. Jézus az utilizmusnál is magasabb fokra hágott, a nemességi vagy idealisztikus értékelés fokára. (Lásd bővebben Böhm axiológiáját!). A kereszt-

tyénség első fellépése egyoldalú értékelésben részesítette a szellemet. Jézus maga azonban nem az egész lelket, hanem annak csak egyik legfőbb nyilvánulását tette minden érték alapjává és mértékévé: a szeretetet. Merő pszichológiai lehetlenség volt, hogy ezen különben is egészen individuális és homályos beclés Jézus környezetében törés nélkül érvényesüljön. Mert Jézus környezete akkor még egészen más értékelési fokon állott. Ezen fokot a zsidó nép (Pál) és az Imperium értékelései adták meg. A keresztyénség ilykép teljesen az utilisztikus számítás uralma alá kerül. Ez azonban szükséges is volt, hogy a világ minden tehetséget (nemcsak a szeretetet, hanem az értelmi erőt és az akarat erejét is) felhasználhasson s ezáltal megismerhessen. Ezzel a lélek teljes képe lőn nyerve s a jézusi beclés kiegészítve. Most megvalósulhatott a Jézustól hirdetett individualizmus, melynek kivívása a protestantizmus legnagyobb dicsősége. „*A protestáns embernek minden önkénytelen és öntudatlan értékessége csak eszközi beccsel bír; nála csak az önrendelkező Én bír igaz értékkel*“. Persze, ezt az öntudatos, minden oldalú prot. egyént nagy távolság választja el attól az öntudatlanul szerető embertől, akit Jézus talált a legbecsesebbnek. Azért „*ha a keresztyénség csak vallás, akkor uralmának korát letűntnek kell mondanunk*; ha azonban a keresztyénség új értékelési mód, akkor határtalan fejlődés küszöbén áll még és uralmának átható ereje még csak ezen-túl fog kitűnni“.

Ugy hisszük, ez csak elég világos. Ha Böhm a keresztyénséget, a legtökéletesebb vallást, *mint vallást* letűntnek tekinti, akkor ebből kényszerűséggel csak az következhetik, hogy a vallás alapját képező realitást nem ismeri el realitásnak. Ezt számos fentebb idézett szava igazolja, de igazolhatjuk azzal is, amit „*A logikai érték taná*“-ban a „*szentségesről*“ mond.

Tudjuk, hogy Böhm szerint az értéknek hordozója nem az abszolút tárgy, hanem csak annak vetített képe. Már ebből világos, hogy ezt a tételt a jó, igaz és szép értékeinél elfogadhatjuk, de nem fogadhatjuk el a szentségesnél, vagyis a vallásos értéknél, mert ép a vallás végső, transcendens gyökerét tagadná meg és visszavetne a Feuerbach álláspontjára, mely szerint a vallás merőben antropológizmus, öntudatlan öncsalás, melyben az ember a saját maga lényegét imádja. Böhmöt kritikai szelleme megóvta ilyenféle állítástól. Mindazonáltal nem veszi föl a szentségest mint külön értéket, mint pl. Windelband¹⁾

Böhmnek a szentséges nem más, *mint a tökéletesség összessége*, nem külön érték a többi megállapított értékek

¹⁾ W. Windelband: Präludien. Tübingen. Mohr. II, 222 - 309.

mögött. Az igaz, a jó és szép értékei a summitás fokán adják azt, amit szentségnek nevezünk. De ez nem új qualitativ tartalom, hanem tartalma igaz, jó és szép, csak hogy az elképzelhető legmagasabb fokon. A szentséges ennél fogva nem ismereti tárgy, melyet külön érzéssel kellene megragadnunk, csak azon képesség kell hozzá, hogy az értéknek fogalmát teljes határozott summitásban elképzeljük, aki erre képes, annak van vallása „még pedig nem mint külön érzék, hanem mint preformált pszichológiai processus és mechanizmus.“ A „szentséges“ ennél fogva nem valami külön valóság, sem a valóság attribútuma, hanem csak a hatás, melyet a tökéletes valóság bármely esete bennünk fölkelt, s mely specifikus formában akkor „vallás“-nak neveztetik, amikor a perfekciónak totalitását elképzeljük. (i. m. 64 és 65.)

Kell-e még több annak bizonyítására, hogy ez nem vallás a szó igaz értelmében, mert vallás az érzékfölötti valóság — Isten realitásának elismerése nélkül nincsen?

Összegezzük röviden az eredményeket. Mi szánt szándékkal lehetőleg magát Böhmet beszéltettük, nehogy szubjektív konstrukcióval vádoltassunk. Azt hiszem, világossá vált, hogy Böhm fenkölt világnézete nem áll vallási alapon, hogy Istent csak mint logikai feltevést fogadja el („teljesen elegendő logikai és ismeretelméleti transcendentális feltétele a mi konkrét egyes dologi igazságainknak.“ A logikaérték tana 328. lap), de nem mint objektív valóságot, hogy csak pszichológiai és ismeretelméleti szempontból tárgyalja a vallást és e tekintetben tényleg adhat is indításokat a vallásfilozófiának (lásd Makkai dolgozatát) de a vallás metafizikai gyökereihez nem nyúl, pedig a metafizikai szempont, vagyis Isten és az emberi lélek reális érintkezésének felvétele nélkül a vallási probléma megoldhatatlan. Böhm egész vallási fejlődése, egyénisége, tanulmányai, filozófiájának a karaktere megértették velünk, miért idegenkedett e szemponttól, sőt tartotta egyenesen reménytelennek.

Böhm elsőrendű gnozeologus, aki az emberi megismerés határait hajszálnyi pontossággal tudta kijelölni, aki az emberi elme megdöbbenő mélységeibe tudott alászállani, de a metafizikától mindvégig idegenkedett. Csak hogy — nézetünk szerint — teljes filozófiai rendszer a metafizikai kikerekítés nélkül el nem képzelhető, mert az emberi gondolkodás, az emberi elme egységössztöne nem éri be az egyesnek egy szűk szférában való megismerésével, hanem világnézethez akar jutni, melyben tudásunk töredékei egységgé vannak fűzve.¹⁾ Maga Böhm is legalább mint határfogalmat, mint logikai premiszát kénytelen az Istent fölvenni és legalább — szinte aka-

¹⁾ W. Wundt: Metaphysik. Kultur der Gegenwart. Teil I, Abt VI, 106. 1.

rata ellenére — szavá tenni az Abszolútumot. Ez az Abszolútum Böhm filozófiájának felfogása szerint csak szelleminek képzelhető el, csakhogy a rendszeralkotás immanens törvényszerűsége itt a pontnál bővebb fejtegetést kívánt volna meg, mert ismételjük mi a filozófiai rendszerből a metafizikai kérdéseket kiküszöbölhetleneknek tartjuk.

Mi tehát e tekintetben hézagot látunk Böhmnek különben oly imponáló rendszerében, de ez Böhm irányával függ össze és nagy jelentőségét alig is csorbítja, hiszen a filozófia-történelem egyetlen oly rendszert nem ismer, mely kiegészülést, továbbfejtést nem szükségelt volna.

És szívesen elismerjük azt is, hogy a modern vallásfilozófia is tanulhat Böhm-től az ismeret és értékelméleti megalapozás tekintetében. A modern vallástudománynak is ismeretelméleti alapra kell helyezkednie és elfogadva az ismeretelmélet elveit, ezek mértékével vizsgálni meg a vallásos megismerés útját, a vallásos hitnek létjogosultságra való igényét; ki kell fejtenie, hogy vannak-e a vallásnak is apriorikus elemei és hogy mennyiben egyezik meg a vallás a szellem alapelveivel és mik az ő speciális értékének az alapjai? Mind e kutatásokban a Böhm álláspontjával való leszámolás és általában a tőle tanulható szigorú ismeretelméleti magára eszmélés kétségkívül tanulságosnak ígérkezik. Igaz, hogy a modern vallásbölcselet aztán túl is fog haladni Böhmön és megteszi határozottan a lépést az Abszolútum felé, mert nem engedhet abból, hogy a vallás metafizikai faktum, hogy az istenfogalom nem csupán formális, hanem reális principium. Elfogja tehát hagyni vagy helyesbíteni Böhm szigorúan intellektualisztikus álláspontját, gondosan fogja elemezni a vallásos élményeket, tudatosan fogja keresni a metafizikával való kapcsolatot és ez alapon támpontokat fog nyerni arra nézve is, hogy az Isten fogalmának csakugyan nemcsak logikai, hanem reális értéke is van és hogy nemcsak elméleti de gyakorlati szükségletek is és a valláspszichológia tényei egyaránt készítenek az alanyon kívül fekvő abszolút realitás elismerésére. Még csak egy pontra térünk ki röviden — mert a tüzetes összehasonlítás külön dolgozatot igényel — és ez Böhmnek *Fichte*-hoz való viszonya, mert utóbbinak fejlődése éppen vallásfilozófiai szempontból végtelenül fontos. Csodálatosan sok az egyező vonás e két nagy gondolkodó egyéniségében, de filozófiai rendszerében is. Csak egy futólagos pillantás egy csomó analóg vonást ad a kezünkbe. Mind a kettőnek a filozófia nemcsak tan, hanem élet. Mind a kettő missziót érez magában: Böhm nemzeti filozófiát akar teremteni és az alapos filozófiai műveltségtől várja, hogy elvileg igazolt nemzeti életünk legyen; Fichte pedig a Kanti filozófiával — már úgy ahogy azt értelmezte — akarta megjavítani

a korát és új, szabad, önálló, tiszta erkölcsű nemzedéket nevelni. Mindkettő tanának a középpontja az öntudat, az Én, mindkettő elveti a „Dingansich“-et és csak egy szellemiséget ismer el. Mindkettő számára az Én ösztönök rendszere; a megismerés a megelőző öntudatlan működésre való reflexió, az Én feltétele pedig az abszolút lét. Mindkettőnek a rendszere elnevezhető transcendentális idealizmusnak és egyikök sem kerülhette ki az Én éles hangsúlyozása és egyes kevésbé világos kifejezések miatt a szolipszizmus gyanúját. Mindkettőt tisztázni igyekeztek e vád alól. Böhmnél e kérdést már érintettük, Fichténál K. Fischer és F. Medicus végezték el az apológia művét¹⁾. Vannak persze nevezetes különbségek is a két filozófus között. Böhmmaga többször szóvá is teszi,²⁾ de rendszerint csak röviden. A főkülönbség közöttük mégis az, ha a legközelebb akartuk jellemezni, hogy Böhmi idealizmusa elméleti, Fichtéé pedig inkább praktikus idealizmus. Böhmi elméletében és filozófiájában az észnek, Fichtéében pedig az akaratnak van domináló szerepe. Böhmi a tényeket akarja megismerni és megérteni. Fichténél az első tény, melyből mindent levezet, az Én Tathandlung'ja. Ezért operálnak mai követői (Windelband, Rickert, Münsterberg) oly sokat az igazsághoz való akarattal a logikában és ismeretelméletben és azt szinte axiológiai disciplinává változtatják.

Bennünket azonban itt Fichte a Böhmhöz való szellem rokonságon kívül főleg vallásfilozófiája miatt érdekel. Böhmi, mint láttuk, panteista volt, majd utolsó korszakában agnosztikus, Fichte ellenben panteisztikus moráлизmusától lassanként eljutott a vallásos misztikához (mily érdekes, hogy Böhmi élete utolsó éveiben sokat foglalkozott a német misztikával és ind filozófiával is, mely pár excellence misztikus!). Ő megtette azt a lépést, melytől Böhmi vonakodott. Vallásfilozófiája első korszakában (Kritik aller Offenbarung és az ateista pör iratai) szinte egy állásponton van Böhmmel, Isten rá nézve az erkölcsi világrend és semmivel sem több, Isten mint realitás egyszerűen bálványimádás. Ezen radikális ismeretelméleti állásponttól jut el lassan, fokozatosan a metafizikai állásponthoz, melyet legpregnansabban az „Anweisung zum seligen Leben“ c. munkája fejez ki, ahol kifejti, hogy a vallás nem önteremtés, nem csupán emberi dolog, hanem Isten alkotása, az Istentől való érintés, miért is a boldog élet előidézője a feletünk rejlő isteni erő; vagy, hogy őt magát halljuk: „Es ist dem Menschen keinesweges angemutet, sich das Ewige zu erschaffen . . . dasselbe ist in ihm und umgibt ihn unaufhörlich.

¹⁾ K. Fischer: Geschichte der neueren Philosophie V. Band.³ 436 s. r. F. Medicus: Fichte. Berlin 1905. 6. és 81. lapokon.

²⁾ Böhmi: Az ész fejtvénye. Tanulmányok, értekezések I. 25. s. k.

Die religiöse Ansicht der Welt . . . ist die klare Erkenntnis, dass jenes Heilige, Gute und Schöne keineswegs unsere Ausgeburten oder die Ausgeburten eines an sich nichtigen Geistes, Lichtes, Denkens, sondern dass es die Erscheinung des innern Wesens Gottes in uns, aus dem Lichte, unmittelbar sei.“ . . . (i. m. Scholz-féle kiadás. Deutsche Bibliothek 13. és 80. lap). Fichte tehát eljutott a moralizmustól a vallásos misztikához, kiindulópontja sokban hasonlított a mai neokantiánusok állásfoglalásához, csakhogy őket metafizikaellenes álláspontjuk visszariasztja az elhatározó lépés megtételétől.¹⁾ Fichte ellenben világosan átlátta, hogy itt nem lehet megállni, hogy az ismeretelméleti szempont nem fejt meg a vallásos problémát, hanem rajta túl kell haladni Isten transzcendenciájának az elismeréséhez, mert ha a vallásból minden objektív elemet kiküszöbölünk, akkor az valami határozatlan ködképpé zsugorodik össze, mely az egyén szubjektivitásához van fűzve és azzal együtt elenyészik. Fichte rendszerének bizonyára sok hézaga van, Böhm nem egy problémát világosabban látott át nála, de azt az utat, melyen a vallásos ismeretelmélettől a vallásos metafizikához haladhatunk, Fichte határozottan megjelölte és nézetünk szerint ezt az utat, vagy hasonló utakat kell vennünk ha a vallásfilozófia, illetőleg a vallás isteni mélységeibe akarunk behatolni.

Dr. Szelényi Ödön.

¹⁾ Érdekes példa Natorp: Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. 2. Tübingen. 1908. Már a cím a vallás lényegének a tagadása, mert a vallás a végtelennek mint transzcendens tárgyának a felvétele nélkül megszűnik vallásnak lenni.