

SZOCIOLÓGIAI KÖNYVTÁR

M. GUYAU

*

A VALLÁS SZOCIOLÓGIÁJA

FORDÍTOTTA

RUDAS LÁSZLÓ



BUDAPEST, 1909
AZ ATHENAEUM IRODALMI ÉS NYOMDAI R.-T.
KIADÁSA

A SZOCIOLÓGIAI KÖNYVTÁR célja az, hogy a művelt nagyközönséggel is megkedveltesse a szociológiai ismereteket. Ennek elérésére a művek fordítói a lehetőségig mellőzték a pusztán szakszerű jegyzeteket és itt-ott a világosság kedvéért az eredeti szöveget, az értelem sérelme nélkül, egyszerűsítették.

Budapest, az Athenaeum r.-t. könyvnyomdája.

A FORDÍTÓ ELŐSZAVA.

M. Guyau *L'Irréligion de l'avenir* című munkája magyar fordításának *A vallás szociológiája* nevet adtuk, mivel ez a cím, véleményünk szerint, jobban kifejezi a mű jellegét és jelentőségét. Idestova egy évtizede, hogy szerzője megírta s első megjelenése óta a tudomány sok tekintetben túlment azokon az eredményeken, melyekre ő eljutott. Számot kell tehát adnunk arról, miért választottuk a vallásbírálati munkák közül mégis e munkát ki annyi sok más közül, melyek talán jobban visszatükröztetik az újabb kutatásokat s a tudomány mai állapotát.

Különösen két szempont az, amely döntő volt. Először: a vallások, de különösen az őket megtestesítő egyházak, középpontjában állanak a politikai harcoknak és támadásoknak. Igen nehéz, éppen ez okból, *sine ira et studio* hozzáfogni tanulmányozásukhoz. A támadók rendszerint *a priori* vesztükre törnek s mindenáron *hamaros* fölbomlásukat akarják bebizonyítani; a védelmezők pedig, politikailag legtöbbször konzervatívok vagy éppen reakcionáriusok, a legszemétszűrőbb tények ellenére is azt akarják olvasóikkal elhíttetni, hogy vallás, dogma, egyház nélkül minden emberi együttélés lehetetlen és szükségképpen erkölcstelen. Guyau ama kevesek közül való, akik a vallásos érzésben épp úgy az emberi élet egyik *szükségszerűségét* látják, mint az emberiség egyéb olyan érzéseiben, melyeket később, midőn akadályozták a létért való küzdelmet, káros csalódásként levetkőzött s elvetett a »civilizáció«. Minden objektivitása mellett persze Guyau is arra az eredményre jut, hogy a jövőben mindig kevésbé maradhatnak majd meg az esetlen dogmák és egyházaik: ez ma már szinte matematikai igazságszámba megy. De objektivitás nem is az igazság kimondásától való irtózást jelent.

Másodszor: Legtöbb tudós azt hiszi, hogy a tudomány összeférhetetlen a szép nyelvvel s olyan nyelven írja meg művét, hogy az a legtöbb ember számára, aki nem szaktudós, élvezhetetlen. Szerző mindenképpen elkerülni igyekezett e hibát s a tudományt a költészettel igyekezett vegyíteni. Tudományát ez nem kisebbíti, a mű élvezhetőségét ellenben nagyon emeli.

Az olvasók fogják eldönteni, mennyire sikerült a költészetet megóvnunk, a tudományt hűen visszaadnunk. E vállalat feladatához híven a merőben szakszerű vagy irodalomtörténeti jegyzeteket vagy kitéréseket a fordításban elhagytuk. Ellenben részletes bibliográfiában soroltuk fel a szerző által használt műveket.

A fordítást dr. Kunfi Zsigmond úr volt szíves átnézni.

BEVEZETÉS.

I. Munkánk folyamán a vallásnak sokféle meghatározásával találkozunk majd. Az egyiknek nézőpontja fizikai, másiké metafizikai, másoké ismét erkölcsi, alig egyé is társadalmi. Pedig ha közelebbről tekintjük a dolgot, ami az összes vallásos felfogásokat egységbe fűzi, az éppen az ember és a hozzá többé-kevésbé hasonló magasabbrendű hatalmak közt való *társas kapcsolat* eszméje. Azt hisszük, az ember valódi vallásossága akkor kezdődik, amikor a környező társadalom fölé hatalmasabb és magasabb, egyetemes, mondhatnók kozmikus másik társadalmat helyez. A *társulás*, az embert mindenekfelett jellemző vonása, kibővül és a csillagokig terjeszkedik. Ez a társulás a vallásos érzés tartós alapja és a vallásos lényt úgy határozhatjuk meg, hogy az oly társas lény, amely nemcsak az összes, tapasztalatból ismert élőkkal társul, hanem képzelt lényekkel is, amelyekkel a világot benépesíti.

Hogy minden *vallás* (religio) előbb mitikus, utóbb misztikus *kapcsolat* létesítése, amely az embert a világegyetem hatalmaihoz, majd magához a világegyetemhez, végül a világegyetem elvéhez fűzi, – ez minden vallási kutatás eredménye; de amit mi akarunk megvilágítani, az annak a módja, ahogy ez a kapcsolat szöve volt. Kutatásaink végén nyilvánvaló lesz, hogy a vallásos kapcsolat *ex analógia societatis humanae*, az emberi társadalom mintájára képződött: az emberek egymás közötti viszonyait, baráti és ellenséges viszonyait előbb a fizikai tényeknek és a természet erőinek magyarázatára terjesztették ki, majd a világnak, alkotásának, magatartásának, kormányzásának metafizikai magyarázatára; végül egyetemes érvényűvé tették a szociológiai törvényeket és azt hitték, hogy a béke vagy a háború állapota, amely az

emberek, a családok, a törzsek, a nemzetek közt fönnáll, azon akaratok körében is megvan, amelyeket a természet erői alá vagy ezen erők fölé helyeztek. Ilyformán, szerintünk, minden vallás alapja mitikus vagy misztikus szociológia, amely a mindenség minden titkát megoldja. Ez nem csupán antropomorfizmus, annál kevésbé, minthogy az állatoknak és képzelt lényeknek jelentős szerepük volt a vallásokban; a vallások az összes jó és rossz viszonylatoknak, amelyek akaratok közt létezhetnek, tehát a háború és béke, gyűlölet és barátság, engedelmesség és lázadás, védelem és tekintély, alávetés, félelem, tisztelet, alázatosság társas viszonylatainak egyetemes és képzeleti kiterjesztései: a vallás egyetemes szociomorfizmus. Az állatokkal való, a szellemekkel, a jó és gonosz lelkekkel, a természet erőivel, a természet legfőbb elvével való társas kapcsolat: mindez nem más, mint annak az egyetemes szociológiának különböző formája, amelyben a vallások minden dolog magyarázatát keresték, amelynek segítségével fizikai tényeket, a mennydörgést, a vihart, a betegséget, a halált csakúgy, mint metafizikai viszonyokat – eredetünket, rendeltetésünket – vagy erkölcsi viszonyokat – az erényt, a bűnt, a törvényt és a megtorlást – megmagyarázni igyekeztek.

Ha tehát arról volna szó, hogy e könyvben kifejtett elméletet szükségképpen szűk meghatározásba szorítsuk, azt mondanók, hogy a vallás minden dolgoknak az emberi társadalmak analógiájára alkotott *fizikai, metafizikai és erkölcsi magyarázata*, képzeleti és képletes alakban. Két szóval: *egyetemes szociológiai magyarázat, mitikus formában*.

Ezen felfogás igazolására vegyük sorra a vallásos érzés eddigi meghatározásait; meglátjuk, hogy egyiket ki kell egészíteni a másikkal és valamennyit a társadalmi nézőponttal.

Ezek közt a meghatározások közt talán a legnépszerűbb a Schleiermacheré. Szerinte a vallás lényege abszolút függőségünknek az érzete. Azokat a hatalmakat, amelyektől ilyképp függőknek érezzük magunkat, istenségeknek nevezzük. Másrészt Feuerbach úgy határozza meg a vallást, hogy annak forrása, sőt lényege a vágy: ha az embernek nem volnának szükségletei és vágyai, istenei sem volnának. Ezekre

Strauss azt jegyzi meg, hogy mind a két meghatározás hiányos és csak együtt adnak teljes magyarázatot. A vallásos érzés mindenekelőtt függés érzése, de a függőség ezen érzéséből csak akkor fejlődik ki vallás, ha visszahatásként a megszabadulás után való vágyat felkölti bennünk.

Mi ezzel és Pfleiderer, Lotze, Ré ville, Hartmann és mások hasonló meghatározásaival szemben azt tartjuk, hogy mindig *társadalmi* nézőpontból kell kiindulni. A vallásos érzés ott kezdődik, ahol a mechanikus determinizmus helyébe az *erkölcsi és társadalmi kölcsönösségnek* egy faja lép, amikor azt kezdjük hinni, hogy *érzelmeink, sőt vágyak cseréje*, bizonyos fajta *társulás* lehetséges az ember és a kozmikus hatalmak közt, bármilyeneknek képzeljük is utóbbiakat. Az ember nem hiszi többé, hogy előre ki tudja számítani cselekvésének mechanikus visszahatását, például a szent fára mért fejsze-Csapását; nem érheti be többé azzal, hogy a pusztta cselekedetet vegye fontolóra, hanem az érzelmeiket és a szándékot is tekintetbe kell vennie, amelyeket kifejez és amelyek kedvező vagy kedvezőtlen érzelmeiket kelthetnek az istenekben. A vallásos érzés ilyképp oly *akaratokkal* szemben való függőség érzésévé válik, amelyeket a kezdetleges ember plántál a világegyetembe és amelyekről feltételezi, hogy saját akarata *kellemes vagy kellemetlen módon* hathat rájuk. A vallásos érzés többé nem pusztán a fizikai függés érzése, amelyet a dolgok egyetemessége ébreszt bennünk; hanem a lelki, erkölcsi és végső elemzésben társadalmi függésé. A függésnek ez a viszonya a valóságban kétoldalú, kölcsönös és szolidáris: az embert a természeti hatalmakhoz kötve, viszont ezeket az emberhez köti; az embernek több-kevesebb hatalma van fölöttük, erkölcsileg sértheti őket, amiként őt is megsérthetik azok. Ha az ember az istenek kezében van is, viszont ő is kényszerítheti ezt a kezét, hogy megnyílják vagy összeszoruljon. Tehát az istenségek maguk függnek az embertől, cselekedete örömet vagy fájdalmat okozhat nekik. Csak később lesz a kölcsönös függés eme eszméje metafizikussá, amikor az »abszolút« fogalmára és az imádat vagy pusztta »tisztelet« érzésére vezet.

Függésünknek tudatán és a szabadulásnak kapcsolatos szükségletén kívül a vallásos érzésben még más, nem kevésbé

fontos társadalmi szükséglet kifejezését találjuk: a rokonszenvét, a gyöngédségét, a szeretetét. Érzelmiségünk, amelyet a társulás örökletes ösztöne és képzeletünk lendülete fejleszt, előmlik e világon és keres egy személyt, egy nagy lelket, akihez simulhat, akibe bizalmát vetheti, örömeinkben az a szükséglet is benne foglaltatik, hogy áldjunk valakit érte, bajunkban, hogy panaszkodjunk valakinek, sóhajtsunk, nyögjünk, sőt átkozódjunk. Nehezünkre esik beletörödnünk, hogy senki sem hall bennünket, hogy a távolban senki sem rokonszenvez velünk, hogy a világegyetem nyüzsgését rettenetes üresség veszi körül. Isten első és utolsó óráinknak mindig jelenlévő barátja, aki mindenhová elkísér, akit ott is megtalálunk, ahová a többiek már nem tudnak követni, halálunkon túl is. Kivel beszélgessünk azokról, akik már nincsenek s akiket szerettünk? Az emberek közt, akik környeznek, az egyik alig emlékszik rájuk, a másik nem is ismerte őket; de ebben az isteni és mindenütt jelenlévő lényben a haláltól minduntalan megroncsolt életnek új teljességét, újjáalakulását érezzük. *In eo vivimus*, benne meg nem halhatunk. Ebből a szempontból isten, a vallásos érzés tárgya, nem csupán gyámnak, urunknak látszik; barátnál is jobb: valóságos atya. Eleinte nyers és mindenható atya, ahogy az igen kis gyerekek képzelik atyjukat. A gyermekek könnyen elhiszik, hogy az ő apjuk mindent meg tud tenni, hogy csodákat tesz; csak egy szavába kerül és a világ megrendül; *fiat lux*, és beáll a világosság; akaratától függ a jó és rossz, a jutalom és a büntetés. Hatalmát a maguk gyöngeségén mérik. Ugyanúgy az első emberek. Később magasabbrendű felfogás alakul ki; amely mértékben nő az ember, nő istene is; erkölce gyarapszik: ez az isten a mi istenünk. Az áldozat után mosolyára vágyunk; tudatunk, hogy létezik, támogat minket. Különösen a nőnek, aki ebből a szempontból fiatalabb mint a férfi, nagyobb szüksége van az égi atyára. Ha elveszik tőlünk istent, ha meg akarnak szabadítani az égi gyámságtól, egyszerre árváknak érezzük magunkat. Mily igazság van a Krisztus szimbólumában, a meghaló istenében, akinek halála arra szolgál, hogy felszabadítsa az emberi gondolatot: ez az új dráma csak tudatunkban játszódik le s még sem kevésbé;

megrendítő; az ember méltatlankodik, napokig eltűnődik, mint ahogy a halott apán eltűnődnék. Kevésbé érzi azt, hogy az ígért megszabadulás bekövetkezett, mint inkább azt, hogy elvesztette a védelmet és rokonszenvet. Carlyle, ez a szegény furcsa és szerencsétlen lángész, nem tudott más kenyeret enni, mint a felesége sütöttjét, a felesége kezével s egy kicsit a szívével készültet. Ilyenek vagyunk mindnyájan. Szükségünk van a szeretettel és gyöngédséggel kevert mindennapi kenyérre. Azok, akik számára nincs imádott kéz, amelytől kaphatnák, istenüktől kérik, eszményüktől, álmuktól; képzelt családot teremtenek maguknak, értük dobogó szívet a végtelen űrben.

A védelemnek és szeretetnek társadalmi szükséglete nyilvánvalóan nem volt ily fejlett a kezdetleges népeknél. Az isteneknek tulajdonított gyámkodó tevékenység eleinte az életnek többé-kevésbé köznapi eseményeire szorítkozott. Később az erkölcsi megszabadulásra vonatkozott és a síron túl is terjedt. Végül az ember és a világ rendeltetésének a kérdését is felölelte. Így lett végtére az eredetileg szinte fizikai vallásból metafizika.

II. Lényeges, hogy félre ne értsük *a jövőnek azt a vallástalanságát*, amelyet szembe akartunk állítani sok új könyvnek elméletével *a jövő vallásáról*. Úgy tetszik nekünk, hogy e művek több kétértelműségen alapulnak. Mindenekelőtt a tulajdonképpeni vallást majd a metafizikával, majd az erkölccsel, majd mindkettővel zavarják össze. Innen ered a vallás szükségszerű örökkévalóságába vetett hit. Vagy nem rossz szóhasználat-e, hogy például Spencer minden spekulációt a megismerhetetlenről vallásnak nevez, holott ez metafizika? Nem folyik-e ebből önként a vallás örökkévalósága? Másoknál, például Hartmannnál, a jövő vallása egyszerűen bölcsészeti rendszerüknek egy fejezete. Sok könyvben a »jövő vallása« kissé képmutató kiegyezés a pozitív vallásokkal. A németeknek kedves szimbolizmus jegyében úgy tesznek, mintha konzerválnák azt, amit valójában felforgatnak. Nehogy a mi álláspontunkat ezekkel összezavarjuk, ezért választottuk mi szabadabb elnevezésünket: *a jövő vallástalanságát*. Ezzel távol tartjuk magunkat Hartmanntól és a többi prófétától, akik apróra leírják

nekünk az ötvenedik század vallását is. Amikor az ember oly kérdéshez nyúl, amely körül az ellentétek annyira élesek, jó a szavakat szabatos értelmük szerint használni. Mindent beolvasztottak a filozófiába, még a tudományokat is, azon a címen, hogy a filozófia kezdetben az összes tudományos kutatásokat felölelte; így aztán a filozófia beolvad a vallásba azon a címen, hogy kezdetben a vallás foglalta magában az összes filozófiát és minden tudást. Bárminő vallásról van is szó, mondjuk a tűzföldiekéről, mi sem akadályozza ez írókat abban, hogy mondáit a legmodernebb metafizikai spekulációk mezébe öltöztessék; ily módon könnyű elhitetni, hogy a *vallás* fennmarad, holott nem maradt egyéb, mint vallásos kitételekbe burkolt, velejég metafizikai és bölcsészeti rendszer. Sőt ezzel a módszerrel oda jutunk, hogy mivel a kereszténység a vallás legfejlettebb megjelenése, minden filozófus szükségképp kereszténnyé fejlődik; s minthogy az egyetemesség, a katolicizmus, a kereszténység eszménye, mindnyájan katolikusok leszünk, tudtunkon és akaratunkon kívül.

Aki a végső analógiákat megengedve, azt gondolja, hogy a sajátos különbségekből kell kiindulni (ami az egyetlen helyes módszer), az látni fogja, hogy minden pozitív és történeti vallásban három lényeges és megkülönböztető elem van: 1. a természeti tüneményeknek (istení ténykedések, csoda, eredményes ima, stb.), vagy történelmi tényeknek (Jézus Krisztus vagy Buddha inkarnációja, kinyilatkoztatások, stb.) *mitikus* és nem tudományos magyarázatának kísérlete; 2. *dogmák*, azaz szimbolikus eszmék, képzeleti hitek rendszere, melyek mint abszolút igazságok szerepelnek, noha semmiféle tudományos bizonyításnak, sem bölcsészeti igazolásnak helyt nem állanak; 3. *kultusz- és rítusoknak*, azaz többé-kevésbé változatlan cselekvéseknek rendszere, amelyekről azt tartják, hogy csodálatos hatásuk van a dolgok menetére, hogy engesztelő, kérlelő erő rejlik bennük. Vallás mítosz nélkül, dogmák nélkül, istentisztelet és ceremóniák nélkül nem más, mint a *természetes vallás*, mintegy fattyúhajtás, amely *metafizikus* föltevésekre vezethető vissza. Ez a három megkülönböztető és valóban szerves elem tisztára elválasztja a vallást a bölcsészettől. És a dogmatikus

és mitikus vallás, amely valamikor legalább népies bölcsészet és népies tudomány volt, mindinkább bölcsészet-ellenes és tudományellenes eszmék rendszerévé válik. Az említett szimbolizmus az oka, hogy ez a jellege nem mindenkor nyilvánvaló, az a szimbolizmus, amely konzerválja a neveket, miközben az eszméket átalakítja és a modern szellem haladásához idomítja.

Azok az elemek, amelyek a vallást a metafizikától és az erkölctől megkülönböztetik és *pozitív vallássá* teszik, szerintünk lényegükben nem állandók, hanem átmenetiek. Ebben az értelemben elvetjük tehát a *jövő vallását*, miként «lvetnök a *jövő alkímiáját*, vagy a *jövő asztrológiáját*. De ebből nem következik, hogy a *vallástalanság* vagy a *vallásnélküliség* – ami egyszerűen minden dogma, minden hagyományos és természetfölötti tekintély, minden kinyilatkoztatás, minden csoda, minden mítosz, minden köteles rítus tagadása – egyértelmű volna a kegyeletlenséggel, az ősi hitek metafizikai és erkölcsi alapjának megvetésével. Legkevésbé sem! *Vallástalanság*, *vallásnélküliség* nem jelent *vallásellenességet*. Sőt meglátjuk, hogy a jövő vallástalansága megóvhatja majd a vallásos érzésből azt, ami legtisztább volt benne: egyrészt a kozmosz és a benne rejülő végtelen hatalmak csodálatát; másrészt egy eszmény keresését, amely nem csupán egyéni, hanem társadalmi is, sőt kozmikus és az aktuális valóságon túlterjedő. Különben is a pozitív és dogmatikus elem hiánya felé fejlődnek az összes vallások. Valóban levetik apránként (a katolicizmus és a török mohamedánizmus kivételével) a szentség jellegét és tudományellenes tanait; lemondanak róla, hogy a hagyomány súlyával tovább is elnyomják az egyéni lelkiismeretet. A vallás és a civilizáció fejlődése mindenkor szolidáris volt; a vallás mindig a szellem teljesebb függetlensége, a betűhöz kevésbé ragaszkodó és kevésbé szűk dogmatizmus, a szabadabb elmélkedés irányában fejlődött. A mi vallástalanságunkat a vallás, sőt maga a civilizáció magasabb fokának lehet tekinteni.

A vallásnak így értelmezett hiánya megegyezik ama észszerű, bár hipotetikus metafizikával, amely eredetünkről és rendeltetésünkről szól. A vallásnak ezt a hiányát vallási

függetlenségnek vagy *anomiának*, vallási individualizmusnak is lehetne nevezni. Egyébként bizonyos fokig valamennyi vallási újító hirdette ezt, Cakia-Munitól és Jézustól Lutherig és Calvinig, mert mindnyájan vallották a szabad bírálat elvét és a hagyományból csak azt tartották meg, amit a valláskritika akkori kezdetlegessége mellett nem tudtak el nem fogadni. A katolicizmus például részben Jézus által, de részben Jézus ellenére is alakult ki; ugyanígy \ türelmetlen anglikánizmus részben Luther által, de részben Luther ellenére is. Forduljon hát a vallástalan ember is minden csodálatával és minden rokonszenvével a vallások nagy alapítói felé, nemcsak mert nagy gondolkodók, metafizikusok, moralisták és emberbarátok voltak, hanem részben azért is, mert a befogadott hitek reformálói, a vallásos tekintély többé-kevésbé bevallott ellenségei voltak és ellenségei minden hitvallásnak, amely valamely szentelt testületé és nem egyéné. Minden pozitív vallás lényeges jellemvonása, hogy a tekintély által, amely a házi vagy nemzeti hagyományokhoz fűződik, egyik nemzedékről a másikra száll: így fennmaradásának módja egészen más, mint a tudományé és a művészeté. Maguk az új vallások is csak úgy tudnak tért hódítani, ha mint egyszerű reformok lépnek fel, mint visszatérés az ősi tanítások és előírások szigorúsításához, hogy csak kevésbé sértsék a tekintély nagy elvét; de mindezen álcázottság ellenére is minden új vallás kárt ejtett benne: az állítólagos eredeti tekintélyhez való visszatérés valóságban a végleges szabadság felé vitt. Minden nagy vallás kebelében van tehát bomlasztó erő, éppen az, amely leghatásosabban segítette a másiknak helyére: ez az erő az egyéni ítélkezés függetlensége. Erre az erőre számíthatunk, amikor a dogmatikus hitek összes rendszereinek fokozatos megbontása útján a vallás végleges eltűnése felé törekszünk.

Az örökkévaló metafizikának és az örökkévaló erkölcsnek a pozitív vallás örökkévalóságával szokásos összezavarásán kívül kortársainknak még egy hajlama van, amely ellen küzdeni akartunk. Ez a sokaktól vallott hit, hogy a mai vallások végül *egyesülnek*, összeolvadnak az ő jövő vallásukban, amely majd a tökéletesített judaizmus, majd a

tökéletesített kereszténység, majd a tökéletesített buddhizmus. A jövőnek ezen vallási »egységével« mi éppen a hitek sokaságát, a vallási *anomiát* állítjuk szembe. Az egyetemesre való igény kétségkívül minden nagy vallásnak jellemvonása; de a dogmatikus és mitikus elem, amely őket pozitív vallásokká teszi, még a szimbólum ruganyos alakjában is teljességgel összeegyeztethetetlen ezzel az egyetemességgel, amelyre törekszenek. Ilyen egyetemesség még a metafizika és az erkölcs terén sem valósulhat meg, mert a megoldhatatlan és megismerhetetlen elem, amelyet nem lehet kiküszöbölni, mindenkor véleménykülönbségeket fog maga után vonni, így tehát a katolikus, vagyis egyetemes dogma eszméje, vagy akár egy katolikus hit eszméje szerintünk ép az ellenkezője annak a meghatározatlan haladásnak, amelyen erőihez képest közreműködni mindegyikünknek kötelessége. Gondolat csak akkor *létezik* és csak akkor van létjogosultsága, ha nem pusztá ismétlése más ember gondolatának. Minden szem saját nézőponttal bírjon, minden hang saját kiejtéssel. Az értelemnek és a tudatnak haladása is, mint minden haladás, az egyneműtől a különemű felé kell hogy irányuljon, ne keresse az eszményi egységet más úton, mint a növekedő sokféleségen keresztül. Vajjon felismernők-e egy vad főnök vagy keleti monarka abszolút hatalmát a föderatív köztársasági kormányban, amely pedig néhány száz év múlva bizonyára általános kormányformája lesz a művelt népeknek? Nem. Pedig az emberiség végigment ezen az úton, alig látható fokozatok során keresztül. Ugyanígy hisszük, hogy fokozatosan távolodik majd az egyetemes igényű, »katolikus« és monarchikus dogmatikus vallástól – amelynek legkülönösebb típusa a csalhatatlanság dogmájával napjainkban koronázta meg fejlődése csúcspontját – a vallási individualizmus és *anomia* azon állapota felé, amelyet mi az emberiség eszményének tekintünk.

Mihelyt a pozitív vallások eltűnnek, a kozmológikus és metafizikus kíváncsiság szelleme, amelyet e vallások lekötöttek és változhatatlannak mondott formulákba merevítettek meg, elevenebb lesz, mint valaha volt. Kevesebb lesz a hit, de több a szabad kutatás; kevesebb a méltóság, de több az okoskodás, merész az indukció, a gondo-

latoknak tevékeny lendülete: a vallásos dogma kialszik, de a vallásos életnek legkülönb része elterjed, intenzitásban és kiterjedésben gyarapszik. Mert csak az vallásos, a szó bölcséleti értelmében, aki kutat, aki gondolkodik, aki szereti az igazságot. Krisztus azt is mondhatta volna: Jöttem, hogy ne a békét hozzam az emberi gondolkodásba, hanem az eszmék szüntelen harcát, nem a nyugalmat, hanem a szellem mozgását és haladását, nem a dogmák egyetemességét, hanem a hitek szabadságát, ami végső elterjedésüknek első feltétele.

III. Manapság, amikor mindinkább kételkednek a vallásnak önmagáért való értékében, akadtak a vallásoknak szkeptikus védelmezői, akik majd a költészet és a legendák esztétikai szépsége nevében, majd gyakorlati hasznosságuk kedvéért támogatják. A modern elmékben időnként visszahatás áll be a valóság rovására, a képzelet, a fikció javára. Az emberi szellem elunja, hogy csupán tiszta tükör legyen, melyben a dolgok tükröződnek; öröme telik benne, hogy ráleheljen az üvegre, hogy elhalványodjanak és eltorzuljanak benne a képek. Ebből ered bizonyos raffinaít filozófusok kérdése, vajjon az igazságot és a vallásosságot illeti-e meg az elsőség a művészetben és a tudományban, az erkölcsben és a vallásban; sőt annyira mennek, hogy jobb szeretik a bölcsészeti vagy vallási tévedést, mert esztétikusabb. Ami minket illet, mi is távol vagyunk attól, hogy elveszük a költészetet, és mi is hisszük, hogy fölötte jótékony erejű az emberiség számára, de csak akkor, ha nem csapja be önmagát saját szimbólumaival és intuícióiból nem csinál dogmákat. Ha ezen korlátok közt marad a költészet, azt hisszük, hogy igen gyakran igazabb és jobb is lehet, mint némely igen szorosan tudományos és szorosan gyakorlati képzetek. Azt hisszük, nem vétünk, ha ebben a könyvben is gyakran vegyítjük a költészetet a metafizikával. Ebben megóvjuk, amennyiben jogosult, az összes vallások egyik elemét, a költői szimbolizmust. A költészet sokszor »filozófikusabb« nemcsak a történetnél, de még az elvont bölcsészethnél is; de csak akkor, ha őszinte és annak mutatkozik, ami.

– De hát – mondják majd a »jótékony tévedések« hívei – mirevaló azon fáradozni, hogy eloszlassuk a költői csalódást, hogy nevükön nevezzük a dolgokat? Nincsenek

a népek, az emberek, a gyermekek számára hasznos tévedések és megengedett illúziók? – Bizonyos, hogy a tévedések nagy részéről azt kell mondanunk, hogy szükségesek voltak az emberiség történetében; de nem éppen ezen hasznos tévedések csökkentésében áll-e a haladás? Vannak szerveink, melyek az idők folyamán fölöslegessé váltak és eltűntek vagy gyökeresen átalakultak, például a fülmozgató izmok. Az emberi szellemben is vannak nyilvánvalóan ösztönök, érzések és megfelelő hitek, amelyek máris elkorcsosultak vagy eltűnőben vagy átalakulófélben vannak. Azzal nem bizonyítjuk a vallás szükségességét és örökkévalóságát, ha kimutatjuk mély gyökereit az emberi szellemben, mert az emberi szellem szüntelenül változik. »Apáink – mondja Fontenelle – sokszor csalódtak; ezzel megóvtak minket a tévedéstől.« Valóban az igazsághoz nem lehet másképpen eljutni, minthogy előbb hamis feltevések egész tömegét próbáljuk ki. Az igazság felfedezése annyit jelent, hogy kimerítettük a tévedéseket. A vallások azt az óriási szolgálatot tették az emberi szellemnek, hogy a kutatások egész sorát kimerítették a tudomány, a metafizika, az erkölcs *oldalán*; keresztül kell esnünk a csodálatoson, hogy eljussunk a természeteshez, a közvetlen kinyilatkoztatáson és misztikus sejtéseken, hogy az észszerű indukción és dedukción építhessünk. Maga a hamis, a képtelen mindenkor oly nagy szerepet játszott az ember dolgaiban, hogy egyenesen veszedelmes volna, ha hirtelen ki akarnók zárni: az átmenetek hasznosak akkor is, amikor a homályból a fénybe lépünk, és az igazsághoz is szokni kell. Innen van, hogy a társadalom élete mindenkor a tévedések széles alapzatán nyugodott. Ma ez az alapzat szűkülni kezd, nosza rémület szállja meg a konzervatívokat, akik attól félnek, hogy a társadalmi egyensúly felborul. Mi azonban ismételjük: éppen e tévedések számának ez a csökkenése a haladás, ez az, ami bizonyos mértékben a haladást meg is határozza. Valóban, a haladás az életnek nemcsak *érzékelhető* javulása, hanem jobb *értelmi* képlete, a logika diadala: haladni annyit tesz, mint önmagunk és a világ teljesebb tudatára, ezúton a gondolatnak teljesebb következetességére jutni. Kezdetben nemcsak az erkölcsi és vallási élet, hanem a polgári és politikai élet is

a legvaskosabb tévedéseken nyugodott, az abszolút és Isten kegyelméből való királyságon, kasztokon, rabszolgaságon, jobbságágon. Mindez a barbárság hasznos volt, de éppen mert *volt*, ma nem az többé: eszköz volt arra, hogy magasabb fokra emelkedhessünk. És az elért haladás, ha valóságos és nem képzelt, és különösen ha teljesen tudatos, lehetlenné teszi a visszatérést.

A tizennyolcadik században a vallások elleni támadást főként oly bölcselek vezették, akik *a priori* elveket vallottak és meg voltak győződve, hogy mihelyt egy hitről bebizonyították abszurditását, végeztek is vele. Napjainkban a támadást főként történetírók vezetik, akik abszolút tisztelettel viseltetnek a tények iránt és törvényeiket ezekre alapítják; akik tudós életüket százféle formájú abszurdítások közepette töltik és akik az észszerűtlent nemhogy a hitek elítélésének, hanem sokszor éppen fönmaradásuk feltételének tartják. Innen ered a nézőpontok különfélesége a tizennyolcadik és a tizenkilencedik század valláskritikájában. A tizennyolcadik század gyűlöli a vallásokat és le akarja rombolni azokat, a mi századunk tanulmányozza őket, de a végén nem tud belenyugodni, hogy ily szép kutatási tárgyat eltűnni lásson. A történetíró jelszava: »A mi volt, lesz is!«; a jövőről alkotott felfogását természetszerűleg hajlandó a múltra fölépíteni. Mint a forradalmak tehetetlenségének tanuja, nem érti meg mindig, hogy lehessenek teljes, a dolgokat gyökeresen átváltoztató, az emberi lényeket és hiteket a fölismerhetetlenségig átalakító evolúciók.

Gyakori vendégem egy fekete szakállú, kemény és éles szemű hittérítő, kit gyakran misztikus világosság hat át. Az egész világgal levelez; bizonyára sokat dolgozik és éppen azon dolgozik, hogy fölépítse azt, amit én lerombolni akarok. Ellenkező irányú fáradozásunk ártana egymásnak? Miért? Miért ne volnánk testvérek és mindketten igen alázatos munkatársak az emberiség munkájában? A kezdetleges népeket a keresztény dogmákra megtéríteni, megszabadítani a pozitív és dogmatikus hittől azokat, akik a civilizációnak magasabb fokán állanak: két olyan feladat ez, amely távolról sem zárja ki, ellenkezőleg kiegészíti egymást. Hittérítő és szabadgondolkodók különböző plántákat ápolnak

különböző talajban; de alapjában egyik sem tesz mást, mint munkálja az élet szünetlen termékenységét. Azt mondják, hogy Huss János ajkán, amikor a konstanci piacon a máglyán állott, égi mosoly jelent meg a paraszt láttára, aki a máglya meggyújtására szalmakunyhója fedelét cipelte oda: *Sanda simplicitas!* Szent együgyűség! A vértanú felismerte, hogy ez az ember neki testvére; boldog volt, hogy valóban érdeknélküli meggyőződésnek lehetett tanuja. Mi nem élünk többé a Huss Jánosok, Brúnók, Servet-k, Szent Jusztinuszok vagy Sokratesek korában; ez is ok arra, hogy türelmesek legyünk és rokonszenvet mutassunk még azzal szemben is, amit tévedésnek ismerünk meg, föl-téve, hogy ez a tévedés őszinte.

Van egy vallásellenes fanatizmus, amely majd oly veszedelmes, mint a vallásos. Mindenki tudja, hogy Erazmus az emberiséget részeg emberhez hasonlította, akit lóra ültettek és aki a ló minden mozdulatára hol jobbra, hol balra dől. A vallás ellenségei igen gyakran követték el azt a hibát, hogy kicsinyelték ellenfeleiket. Ez a legrosszabb hiba. Az emberi hitekben rugalmas erő van, mely erő következtében ellenállásuk azon arányban nő, amint erősödik a nyomás, amelyet rájuk gyakorolnak. Hajdanában, ha egy várost valamely csapás ért, az előkelő lakóknak, a város urainak első gondja volt, hogy nyilvános imákat rendeljenek el; manapság, amikor jobban ismerik a járványok és egyéb csapások ellen alkalmas gyakorlati eszközöket, Marseille-ben, 1885-ben, a kolera idejében, a községi tanács majdnem tisztán azzal foglalkozott, hogy a nyilvános iskolákból eltávolítsa a vallásos jelvényeket: ez nevezetes példája annak, amit ellen-babonának lehetne nevezni. Ilyképp a fanatizmusnak mindkét faja, a vallásos ép úgy, mint a vallásellenes eltérítheti az embert a valóban tudományos eszközöknek a természetes bajok ellen való alkalmazásától, attól, ami végre is elsőrendű emberi feladat: mindkét fanatizmus gátló motor az emberiség nagy testében.

A művelt embereknél olykor erőszakos visszahatás fejlődik ki a vallásos előítéletek ellen és ez a visszahatás gyakran a sírig tart; de egy részüknél ezt a visszahatást idővel ellenkező visszahatás követi: Csak ha ez az ellenkező vissza-

hatás elegendő volt, lehet – mint Spencer mondja – a dolog teljes ismeretéből fakadó, kevésbé szűk és inkább megértő ítéleteket mondani a vallásos kérdésről. Minden kitágul bennünk az idők folyamán, mint a koncentrikus körök a fák törzsében, melyeket nedvük mozgása okozott. Minket a halál is, az élet is békéltet, kibékít azokkal, akik nem úgy gondolkodnak vagy éreznek, mint mi. Amikor felháborodtok valamely képtelen régi babona ellen, gondoljátok meg, hogy talán tízezer éve kíséri az emberi haladást útjában, hogy támasza volt a rossz utakon, hogy sok öröme volt az okozója, hogy úgyszólván az ember életéből élt: nincs-e mindnyájunk számára valami testvéri az ember minden gondolatában?

Nem hisszük, hogy ennek az őszinte könyvnek olvasói részrehajlással vagy igazságtalansággal vádolhassanak minket, amiért nem lepleztük a vallásoknak sem jó, sem rossz oldalait, sőt örömünk telt abban, hogy a jókat kidomborítsuk. Másrészt, bízunk benne, tudatlansággal sem vádolnak majd. Legfeljebb azt vetik talán a szemünkre, hogy kissé túlságosan franciák vagyunk, hogy a megoldásokba a francia szellem logikáját visszük be, azon szellemét, amely nem éri be a félmegoldásokkal, amely mindent akar vagy semmit, amely nem tud megállni a protestantizmusnál és két évszázad óta a szabad gondolatnak legtüzesebb talaja az egész világon. Mi azt feleljük erre, hogy ha a francia szellemnek van hiánya, ez a hiány nem a logika, hanem inkább bizonyos metsző könnyedség, a nézőpontnak bizonyos keskenysége, ami a következetesség és az analízis szellemének az ellentéte: az utolsó szó végre mégis mindig a logikáé volt nálunk. A képtelennek, vagy legalább a viszonylagosnak tett engedmények olykor szükségesek lehetnek az emberi dolgokban – ez az, amit a francia forradalmárok sohasem akartak megérteni – de mindig átmenetiek. A tévedés nem célja az emberi szellemnek: ha számolni kell is vele, ha haszontalan fáradság is keserű hangon becsmérelni – azért még nem kell tisztelni. A logikus és tág elméknek biztosan akadnak követőik, kivált ha nem türelmetlenkedünk és az évszázadokra bízunk, hogy az emberiséget magukkal vigyék; az igazság tud várni. Mindig egyformán fiatal marad és biztos

benne, hogy végül is fölismerik. Éjszakai meneteléseken a katonák jártukban olykor elaluszni, anélkül, hogy megállnának; tovább mennek álmukban, s csak a végponton ébrednek föl, hogy harcoljanak. így haladnak alva az emberi szellem eszméi is; néha annyira megmerevedtek, hogy mozdulatlanoknak látszanak, és erejüket és életüket csak az út szerint mérhetjük, amelyet megtettek; de egyszer fölkel a nap és ők fölébrednek: az emberiség fölismeri őket, ők győznek.

ELSŐ RÉSZ

**A VALLÁSOK KELETKEZÉSE
A KEZDETLEGES TÁRSADALMAKBAN**

ELSŐ FEJEZET.

A vallás fizikája.

A vallások eredetének fontossága sokkal nagyobb, mint bármely más történelmi kérdésé: nemcsak a múlt tényeinek és eseményeinek igazságáról van benne szó, hanem mai eszméink és hiteink értékét is ez dönti el. Mindenünk érdekelve van ebben a vitában. Az okok, amelyekből valamikor hit fakadt, legtöbbször ugyanazok, amelyek manapság fenntartják; amikor ezekről az okokról magunknak számot adunk, akaratlanul is kedvező vagy kedvezőtlen ítéletet mondunk magáról a hitről. Ha a történelem valaha is teljes lett volna, itt módjában volna, hogy kitörölje a jövőből azt, amit a múltban nem helyeselt. Ha a vallások eredetét tökéletesen megállapítjuk, ezzel együtt szükségképp vagy elítéljük vagy ellenkezőleg megerősítjük és megmentjük őket.

Van egy pont, melyet a mai kritika már tisztázott. Roskoff, Réville, Girard de Rialle munkái után lehetetlen fenntartani azt az állítást, hogy léteznék a földön nép, mely teljesen híjával van a vallásnak vagy babonának (ami egyremegy, amikor civilizálatlanokról van szó). Már maga az a tény, hogy értelmesebb lény, mint a többi, babonás vagy vallásos lénnyé teszi az embert. Egyébként a megalitikus emlékek (*menhirs, cromlechs, dolmens*), a sírok, az amulettek történelem előtti idők óta biztos jelei a vallásosságnak, úgyszintén a koponyakörök is (*rondelles crâniennes*), ezek a koponyától szándékosan elválasztott és nyilván fel függesztés céljából átlukasztott csontdarabok. Az ember vallásossága ilyképp kétségtelenül visszavezet a csiszolt kő korába is. És ha e tényekre további feltevéseket alapítunk, elképzelhetjük, hogy a kvaternér idők óta – talán kétszáz ezer éve ennek – az ember már laza és elemi babonákat táp-

lált, noha nem látszik, hogy halottait annyira tisztelte volna, hogy nekik sírhelyet emeljen és bár fétiseket sem találtunk ebből az időből.

Egy másik pont is van, amelyet elfogadhatónak kell tartanunk, és amelynek fontos következményei vannak kutatásaink módszere szempontjából is. Minthogy a vallás eredete nem csodás, nem fejlődhetett másképp, mint lassan, szabályos és egyetemes törvények szerint; egyszerű és határozatlan eszmékből kellett fakadnia, amelyeket a legkezdetlegesebb agyvelők is megérthettek. Innen kellett föl-emelkednie, fokozatos fejlődés útján, azokig az igen bonyolult és szabatos fogalmakig, amelyek ma jellemzik. Hiába tartják a vallások magukat változhatatlannak, valamennyit tudtuk nélkül vitte tovább az egyetemes fejlődés.

Hátra van, hogy megállapítsuk azokat az első eszméket, amelyek hogy úgy mondjuk, a vallások egyetemes alapja voltak. A vallástudomány legkiválóbb képviselőinek nézetei itt már megoszlanak. Egy részük a vallások születését az érzékfölötti igazságoknak holmi titokzatos intuíciójával, istennek divinációjával magyarázzák; mások a tapasztalat egy hibájával, az emberi értelem hamis irányával. Azok a vallásban az embert körülzáró anyagi világon kívül létező észnek óriási lendületét látják, míg ezek azt hiszik, hogy ennek a világnak, érzéklésünk vagy tudásunk tárgyainak legközönségesebb tüneményeit értelmezte az ember helytelenül. Az első párt szemében a vallás több a tudománynál, a másodikéban hamis tudomány. Az összes idealisták, a Straussok és Renanok, a Matthew Arnoldok a vallásokban saját kifinomult idealizmusuk csiráját találják meg és oly tisztelettel hajolnak meg előttük, amit gúnyosnak lehetne tartani, ha ők maguk nem erősítgetnék nagy őszinteségét; ők a vallásokban az ember szellemének legnemesebb és legörökkévalóbb termékét látják. Ellenben a pozitív elmék, Auguste Comte-tal az élükön, a vallások keletkezésében nem látnak mást, mint a fetisizmusnak esetlen hiedelmeit.

Látjuk, hogy a vallások eredetének problémája súlyos kérdés marad, ha azt mai nézőpontból akarjuk megközeleltíteni. Azelőtt azt keresték, hogy a vallás kinyilatkoztatás-e

vagy természetes jelenség; manapság azt kutatják: vajjon a vallás megegyezik-e az igazi *természettel*, vajjon nem az értelem valamelyes eltévelyedésének a terméke-e, bizonyos szükségszerű optikai csalódás, amit a tudomány helyreigazít, amikor magyarázza; végül vajjon a mitikus és szimbolikus vallások istene nem megnagyított bálvány-e?

I. Alig néhány éve úgy látszott, mintha a vallások pozitív elmélete diadalmasan fölülkerekednék. Sokan elfogadták, még spirituálisták is, mint például Vacherot, bár az összes következményeket nem vonták le belőle. Ma meg erősen támadják. Új elemeket vittek be a probléma adatai közé, úgy hogy a kérdést új vizsgálatnak kell alávetni. Különösen Max Müller erőlködött szinte kétségbeesetten, hogy megmentse a vallások objektív és racionális jellegét, melyet a pozitivisták erősen megtépáztak. Egészen más nézőpontból ugyan, Herbert Spencer is megbírálta *Szociológiájában* azokat az elméleteket, amelyek a fetisizmusban vagy a »naturizmusban« látják a vallás alapelvét.

Max Müller szerint az isteninek fogalma (különösen a végtelen fogalmának alakjában) megelőzte az istenek fogalmát. Ezek szerinte nem lennének egyebek, mint ennek az emberi lélekből fakadó nagy eszmének utólagos megszemélyesítései: őseink térdre hullottak, mielőtt nevet tudtak volna adni annak, aki előtt letérdeltek. Hiszen manapság is, amikor helytelennek ismerjük mindazokat a neveket, amelyekkel az ismeretlen istent felruházták, tudjuk őt névtelenül tisztelni. A vallás tehát, amely szülte az isteneket, túléli őket. Szántsándékkal mondjuk a vallás, mert Max Müller szerint valamennyi vallás találkozik egy egységben, mert fejlődésük folyamán valamennyien visszavezethetők egy eszme: a *végtelen* eszméjének haladására, amely kezdettől fogva megvolt minden ember agyában. Ebben az egyetemleges eszmében, mondja Max Müller, semmi misztikus sincs a szó régi értelmében, sem pedig olyasmi, ami velünk született volna. Szívesen elfogadja az axiómát: *Nihil in fide, quod non antea fuerit in sensu*. (Nem lehet az emberi hitben olyasmi, ami megelőzőleg ne lett volna az emberi értelemben.) De azt állítja, hogy a véges dolgoknak az érzékek útján való észlelésében benne foglaltatik magának a végtelennek az ész-

lelése is és hogy a végtelennek ez az érzékelhető és racionális eszméje lesz később a vallás igazi alapjává. Max Müller magára vállalja, hogy a vadember öt érzékével érezteti, vagy legalább *sejteti* a végtelent, vágyat, törekvést önt belé a végtelen után. Vegyük például a látás érzékét: »Az ember szeme ellát bizonyos pontig s ott megakad tekintete; de akár akarja, akár nem, azon a ponton, ahol tekintete megakadt, a határtalan, a végtelen képzelet hatol agyába.« Ha mondhatják is, teszi hozzá Max Müller, hogy ez nem rendes értelemben vett érzékelés, azt mégsem mondhatják, hogy tisztán képzelődés. »Vakmerő állításnak látszik, ha azt mondjuk, hogy az ember valóban látja a láthatatlant, mondjuk hát inkább, hogy *szenved* a láthatatlan miatt. A láthatatlan azonban nem egyéb a végtelen egyik nevénel.« De az ember nemcsak a véges dolgon kívül, mintegy kiegészítve azt, érzékeli a végtelent, de magában a végesnek belsejében is, mintegy belehatolva. Maga a tudomány is posztulátumként látszik követelni az atom létezését. S amit mondtunk a térről, ugyanaz illik az időre, a milyenségre és a mennyiségre. »Tehát a véges fölött, a véges alatt, a véges mellett, magában a végesben, mindenütt hat érzékeinkre a végtelen. Ránk nehezedik, körülvesz bennünket mindenfelé. Amit mi az időben és a térben végesnek mondunk, nem egyéb fátyolnál, hálónál, melyet önmagunk a végtelenre vetünk.« Ne vessék ellenünk, hogy a kezdetleges nyelvek semmiféle módon sem fejezik ki a végtelennek ezt az eszméjét, amely minden véges érzékelésben benne rejlik. A régi nyelvek a színek végtelen árnyalatait sem tudták megjelölni. Demokritos csak négy színt ismert: a feketét, a fehéret, a vöröset és a sárgát. Aliit hat ja-e ezért valaki, hogy a régiek nem ismerték az ég kék színét? Az ég ép oly kék volt a számukra, mint számunkra, de nem tudták megfogalmazni érzékelésüket. Ugyanígy vagyunk a végtelennel, amely mindenki számára létezik, még azok számára is, akik nem tudják még nevén nevezni. S mi egyéb a végtelen, mint minden vallás végső tárgya? Hiszen éppen az a vallásos lény, aki nem elégszik meg ezzel vagy azzal a meghatározott érzékeléssel, hanem ezen túl kutat, az étellel és a halállal, a természettel és önmagával szemben. Érezni *valamit*, amiről

nem tudunk egészen számot adni magunknak, tiszteletet érezni ez ismeretlen iránt, amely gyötör bennünket, majd igyekezni névvel felruházni őt és dadogva nevéen szólítani: ez minden vallásos kultusz kezdete. A végtelen vallása magában foglalja és megelőzi tehát az összes vallásokat és miután a végtelen az érzékekből következik, »a vallás ép oly joggal az érzéki megfigyelés fejlődése, mint a gondolkodás«.

Ebből a nézőpontból Max Müller ép úgy megbírálja a pozitivistákat, akik a fetisizmusban látják a kezdetleges vallást, mint az ortodoxokat, akik a monoteizmust tartják a vallás eddig változatlan és természetes típusának. Szerinte, mint mondtuk, abban, aki istenének vagy isteneinek nevet tud adni, már benne van az isteni, a végtelen eszméje; az istenek nem egyebek ama különböző, egyébiránt többé-kevésbé tökéletlen formáknál, amelyekbe a különböző népek a mindnyájukban bennelakó ugyanazon vallásos eszmét öntik: a vallás, hogy úgy mondjuk, az az elv, amelyen az emberek ugyanazt a belső törekvést igyekeztek kifejezni, amellyel megértetni törekedtek magukat a nagy, ismeretlen lényvel. Ha nyelvük vagy értelmük be is csapta őket, ha a kultuszok különbözősége és egyenlőtlensége hasonló is, a nyelvek sokféleségéhez és egyenlőtlenségéhez, ez nem zárja ki azt, hogy mindezen kultuszoknak és nyelveknek valódi alapelve és tárgya alapján ne lehessen ugyanaz. Max Müller szerint egy fétis, a szó eredeti értelmében (*factitius*), nem egyéb szimbólumnál, amely valamely jelképezett eszmét tételez fel; a fétisből nem születik meg az isten eszméje, ha már megelőzőleg nem volt vele egybefűzve. A fetisizmus jelenségeinek tehát mindig történelmi és lélektani előzményei vannak. A vallások nem a fetisizmussal kezdődnek, inkább mondhatjuk, hogy itt végződnek: egyetlen egy sincs, amely ment maradt volna tőle. A portugálok, akik megbotránkoztak a négerek *feitifosain*, az elsők voltak, kik hazájukból való távozásuk előtt rózsafüzéreket, keresztekét, szentképeket szenteltettek be papjaikkal.

Ha Max Müller szerint a fetisizmus, ahogy ő azt értelmezi, nem a kezdetleges formája a vallásnak, ha a tudatos monoteizmus még kevésbé az, szabatosabb lenne azt mon-

dani, hogy az első vallás, legalább az indusoké, abból állt, hogy a környezet egyes tárgyait elszigetelve *egy-egy* (εἷς) istennek tekintették, de nem az egyetleny és egyedüli (μόνος) istennek. Ezt nevezi Max Müller magacsinálta szóval *henoteizmus* (etc.,; εἷς, ellentétben *μόνος-szal*), vagy még helyesebben *kathenoteizmusnak*. A közönséges politeizmusban hierarchia van, az istenek különböző ranggal bírnak, e képzeleti égben rend honol; de e rendnek nem kellett kezdettől fogva meglennie: mindegyik isten a leghatalmasabb volt annak szemében, aki hozzá fohászzkodott; Indra, Varuna, Agni, Mitra, Soma sorban ugyanazokkal a jelzőkkel ékesítették föl. Az anarchia megelőzi a monarchiát. Különböző jelképekben mindnyájan ugyanazt az eszmét jelképezték, ez az eszme: imádása annak, ami meghaladja az értelmet, imádása a ködbevesző végtelennek, amelyet érzékeink éppen azzal tárnak elénk, hogy elrejtik előttünk. A kérdés már most az, hogy ez az elmélet megállja-e a helyét? Mindenekelőtt tévesen keresi Max Müller a hindu civilizációban a kezdetleges vallások típusát. Ezenkívül fejetetejére állítja a fejlődés menetét, amikor magas fogalmakat, mély szimbólumokat tesz meg kiindulási pontjául, amelyeknek a nyelv útján való kifejezése megtévesztette volna a későbbi nemzedékeket. De főhibája ennek az elméletnek az, hogy a vallások eredetét egy igen határozatlan és amellet fölötte modern metafizikai eszmében: a végtelen eszméjében látja. Ha hihetünk Müllernek, ezt az eszmét saját érzékeink oltják belénk: az ő rendszere tehát mintegy összeegyeztetési kísérlet a szenzualisták és az idealisták között. De azt hisszük, hogy ez a tan, mely a végtelen fogalmát magából az érzékelésből vezeti le és így objektív alapot igyekszik neki adni, tévedésen alapszik. Más dolog a *viszonylagos* érzése és más a *végtelen* érzése. Érzékeink vagy még inkább emlékezetünk csak azt mondják meg, hogy vannak nagy és kis tárgyak, hogy mindegyik tárgy lehet nagy és kicsiny az összehasonlítás foka szerint. Müller azt hiszi, hogy a tér érzékelése közvetlenül földidézi bennünk a végtelen érzékelését. Eltekintve e pszichológia pontatlanságától, ez ellenkezik minden történelmi adattal. A tér végtelensége olyan eszme, amelyhez eléggé későn jutottak el az egyes

metafizikusok. A látóhatár meghatárolt és fizikai testnek látszik; a gyermek mindig azt képzei, hogy elmegy a látóhatárig, hogy ujjával érinti majd azt a helyet, ahol lehanyatlik az égi mennyezet; a régiek az eget mindig világító pontokkal behintett kristályboltozatnak képzeleték. Bennünk, kik gyermekkorunk óta halljuk, hogy a csillagok földünkön is nagyobb világok, amelyeket képzeletünket meghaladó távolságok választanak el tőlünk, az ég látása szükségszerű eszmétársulás következtében a megmérhetetlen és a végtelen eszméjét kelti föl. Nem szabad azonban rólunk következtetni a kezdetleges ember gondolkodására. Utóbbinak fogalma sincs arról, hogy látóképességének határai vannak, hogy tekintete tehetetlenül kialuszik az ég bizonyos pontján, mindig ugyanazon a boltozaton, s hogy ennek következtében ezen fölül is kell még valaminek lennie: megszokja, hogy a világ végét ott keresse, ahol látásának köre szemmel látható és mozdulatlan boltívét varázsol fölébe. Nehezen tudja felfogni, hogy az égi tér sokkal nagyobb, mint a látható világ. Még kevésbé jut eszébe, hogy vannak tárgyak, amelyek bizonyos módon végtelenül fölülmúlják őt kicsinységükkel. A végtelenségig menő oszthatóság, amit Max Müller nyilvánvalónak lát, a legegyszerűbb okoskodás eredménye. Az ember természetesen hajlandó azt hinni, hogy a természetben ott végződik a kicsiség, ahol ő nem tud továbbhatolni, a látható atomnál, a *minimum visibile*-nél.

Ami »a láthatatlan miatt való szenvedést« illeti (erről is beszél Max Müller), ez egészen modern betegség, amely nem hogy szülné a végtelen eszméjét, ellenkezőleg, ennek az okoskodás és tudomány útján szerzett eszmének kései terméke. »Az ismeretlen miatt való szenvedés« távolról sem a vallások eredetét jelzi, hanem azok elégtelenségét, végét. A kezdetleges embert igen kevésbé nyugtalanítja a természet végtelensége s a tér örök csendje: ő a maga mértéke szerint csinál magának egy világot, hogy beléje zárkózzék. Ő csak a látható világ súlya alatt szenved; ez neki több, mint elegendő teret nyújt fizikai és intellektuális cselekvésének kifejtésére. Isteneit nem a messze távolban keresi, úgyszólván keze ügyében vannak azok, kezével véli érinthetni őket, társas életet él velük. Minél közelebb vannak hozzá, annál

félelmetesebbek előtte. Esetlen értelem nem benső végtelenségük, hanem az ő számára kifejtett tevékenységük hatalmassága szerint méri az istenek nagyságát. Ha az ég sugaraival nem világítana neki, ha nem melegitené őt, nem ez lenne a *Dyaush-pítar*, a *Zevs*, a *Jupiter*. Nem akarjuk azt mondani, amit Feuerbach, hogy a vallás egyszerűen a durva érdekekben, a brutális önzésben gyökeredzik: az ember isteneivel és embertársaival való viszonyában félig egoista, félig altruista. Csak azt állítjuk, hogy az ember nem Müller-féle racionalista, hogy a végtelen fogalma függetlenül fejlődött a vallásos hittől, sőt mi több, később összeütközik ezzel és hozzájárul fölbomlásához. Midőn az ember az emberi szellem haladásával a világot végtelennek fogja fel, akkor felülmúlja, túlhaladja saját isteneit. Ez történt Görögországban Demokritos, Epikuros idejében. A valóban pozitív vallások világa a körülhatárolt világ: a népek nem a végtelennek építik első templomaikat, hogy az benne lakozzék.. Mire megtanuljuk, hogy vég és megállás nélkül bontakozik ki előttünk a tünemények örök lánc, akkor már nem reméljük, hogy imádsággal megmásíthatjuk e hajthatatlan determinizmust: megelégszünk azzal, hogy bölcselkedve szemléljük vagy magunk lépünk közbe cselekvésünkkel. A vallás vagy a tudományban, vagy az erkölcsben gyökeredzik. Igaz, marad még egy végső hipotézis, amelyhez csatlakozni lehet: megkísérelhetjük magát a végtelent isteníteni, őt a brahmanók, a régi és modern buddhisták, a Schopenhauerek és Hartmannok módjára titokzatos és lényegéből fakadó egységgel fölruházni; ez esetben az imádság bölcselkedésben, extázisban, a gondolatnak a tüneményes világ mozgásához szabott egyhangú ingásában halna el. Ez a *monizmus* valása. De ez az utolsó vallás nem a végtelen eszméjéből fakad, hanem csak csatlakozik ehhez, az ember megint enged annak a szükségletnek, hogy, ha már nem személyesítheti, legalább individualizálja és egységesítse a végtelent. Ennyire szűkségét érzi az ember annak, hogy mindenáron saját egyéniségét vetítse a világba! Bizonyos fajta lélekkel ruházza föl azt a nagy testet, melyet természetnek neveznek, némileg hasonlónak teszi saját élő szervezetéhez. Nem-e ez az utolsó antropomorfizmus?

Csak később jutott el az emberi gondolat a végtelen ez óceánja elé, amelybe tekintetével be sem tud hatolni, akkor, amikor ama vándorlásokhoz hasonlóan, amelyek ide-oda vetették a kezdetleges népeket, maga is szüntelenül ide-oda hányódott, amikor keresztül-kasul kóborolta a látható tért és saját értelmi szemhatárát fölszabadította. Fölfedezés volt előtte a végtelen, amint fölfedezés volt a hegyekből vagy völgyekből a tenger mellé sodort népeknek a tenger. Amint a nézéshez nem szokott szem nem tudja megkülönböztetni és egyforma közelben látja a tér különböző síkjait; amint csak tapintással jutunk lassan-lassan a távolság ismeretére; amint, hogy úgy mondjuk, kezünkkel nyitjuk meg a látóhatárt: éppen így lát a gyakorlatlan értelem is mindent végesnek, meghatároltnak; csak továbbhaladva * látja birodalmát növekedni. Az előretörő gondolat maga nyitja meg önmaga előtt a végtelen nagy perspektíváját. Alapjában véve a végtelen ez eszméje kevésbé a tárgyakból, mint inkább saját személyes cselekvésünk érzetéből fakad, »gondolatunk határtalan lendületéből«; a cselekvés, mint mondták, valóban végtelen vagy legalább annak látszik. Ebben az értelemben valóban megengedhető, hogy minden emberi cselekvésben, minden emberi gondolatban benne van a végtelennek bizonyos halvány sejtése, mert minden cselekvésben benne rejlik a tudat, hogy nem merül ki ebben vagy abban a cselekedetben vagy gondolatban: az élet érzése bizonyos értelemben a végtelen érzése. Akár képzelődés, akár valóság, ez a gondolat minden cselekedetünkben ott van, megtaláljuk minden tudományban; de ez az érzés nem szüli a tudományt, hanem belőle születik, nem szüli a vallást, az előbbi századok tudományát, hanem abból ered. A végtelenség eszméje sok tekintetben hasonlít a sokratesi tudatlansághoz, ehhez az agyafúrt tudatlansághoz, amely mögött az értelem legmagasabb fejlődése rejlik. A jelenlegi vallások egyik tudományellenes jellemvonása éppen az, hogy nem érzik eléggé teljes tudatlanságunkat a kifürkészhetetlennel szemben, hogy nem tudják eléggé felfogni a végtelent. Bár, mint látni fogjuk, a vallásos fizikából mindinkább metafizika lett, bár az istenek tüneményről tüneményre szorultak vissza egészen az érzékfölötti térig, bár

az ég elvált a földtől: a pozitív vallások visszariadtak attól, hogy az emberi gondolat előtt minden tekintetben valóban végtelen perspektívát tárjanak fel. Tekintetét mindig megakasztották egy többé-kevésbé meghatározott lény, teremtő ^eés előtt, ahol a gondolat megnyugodhatik, felüldülhet a végtelen nyomása alól. Metafizikájuk épügy, mint fizikájuk, többé-kevésbé antropomorfsztikus maradt s többé-kevésbé a csodán, illetve olyasvalamin alapult, ami határt szab a gondolatnak és felfüggeszti az értelmet. És valamint a legtöbb vallás alapja minden inkább, mint a végtelen, ugyanígy a vallásos hit is ama szükségességben végződik, hogy megakassza a szellem lendületét és megváltozhatatlan akadályt gördítsen elébe: eljut a végtelen és az emberi gondolat határtalan haladásának tagadásáig. Megakasztva fejlődésében, a pozitív vallások legtöbbje örökre odaláncolódik az első formulákhoz, amelyeket találnia sikerült: ezeket tették meg kultuszaik gyakorlati tárgyává és ingatagnak, és mintegy haszontalannak jelentették ki a végtelen megfoghatatlan eszméjét.

Amily kevésbé ismerhettük el a végtelen eszméjét a vallások kiindulási pontjául, ép ily kevésbé tehetjük ezt egy ezzel rokon eszmével. Ez az eszme a többséget átfogó egység, az *egy mindenség* (un tout). Ez a pantheista és ha hihetünk Hartmannak, *monista* ismeret lenne a vallások kiindulópontja. Hartmann, aki félig Hegel, félig Schopenhauer tanítványa volt, nem lehetett el anélkül, hogy ne tulajdonítsa az emberiségnek és ne alkalmazza a történelemben saját dialektikájának formuláit. »A henoteizmusnak« – mondja – »a pozitív identitásban van az alapja. Ez az identitás lehetővé teszi, hogy minden isten, különösen pedig a *kezdetől fogva* megalkotott főistenek személyében, az *abszolút értelemben vett istenséget, az istenit*, az istent tiszteljék. Ennek következtében bizonyos mértékig *közömbössé* válik, vajjon az istenséget ilyen vagy olyan különös szempont szerint tisztelik-e; a képzelet, amikor Indrát bivaly alakjában képzelet el, ezzel nem akarja kizárni annak lehetőségét, hogy egy pillanat múlva sasnak vagy sólyomnak képzelje; midőn a legfőbb istenségnek szánt áldozatát a vihar istenének, Indrának neve alatt teszi az oltárra, ezzel nem zárja ki annak lehetőségét,

hogy ugyanennek az istenségnek egy pillanattal később Surya, a nap istenének, vagy Rudra-Varuna, az ég istenének a neve alatt hozzon áldozatot. A henoteizmus tehát nem hibás eszmetársításnak köszöni eredetét, de a feledékenységnak sem, amelyet a sokistenthívők állítólag elkövetnek azzal, hogy Suryá-nak, mint legfőbb istennek nyújtva áldozataikat emlékeztük hihetetlen gyöngesége miatt szem elől tévesztik, hogy más istenek is vannak, amelyeket mások imádnak s amelyekhez ők maguk is csak nem régen könyörögtek«. El tudja-e valaki képzelni a kezdetleges emberiséget az egység bölcsészet ének kellős közepén? Hihető-e, hogy a különböző hatalmakat, mint az alapvető egység különböző megnyilatkozásait szimbolizálta? Még Indiában, a panteista metafizika hazájában is csak egy már túlfinomult civilizáció kései terméke e filozófia. A népek sohasem elvont fogalmakkal kezdték a gondolkodást. Nem voltak ők képesek az istenséget először általánosságban felfogni, hogy azután, mint Indrát, Suryát, vagy Rudra-Varunát képzeljék el, szempontokként, amelyek egyike sem meríti ki, fölsorolás-féle, melynek során az Egy-Mindenség sorban a legkülönbözőbb nevet öltene föl. A panteista felfogás ily mélysége a metafizikai gondolkodásnak későbbi terméke. Eredetileg nem különböztették meg az istenek alakját s magát az istent sem. Az emberiség csak nehezen jutott el a test és a lélek különböző voltának fölismeréséig; *a fortiori* még később tudta elképzelni a legfőbb szellem egységét megnyilvánulásának sokfélesége alatt.

Ez ingatag idealizmusnak, amely Max Müllert és Hartmannt, s már előttük Strausst megihlette, utolsó megnyilatkozása Renan elmélete »a vallásos ösztönről«, az »eszme megnyilatkozásáról«. Ezen Renan valami misztikus és titokzatos dolgot ért, valami égi hangot, mely megszólal bennünk, egy hirtelen és szinte szent megnyilatkozást. »A vallás ugyanaz az emberiségnél«, – írja – »a mi a fészekrakás a madaraknál. Valamely lényben titokzatos módon hirtelen fölbred egy ösztön, amelyről addig mit sem tudott. A madár- amely sohasem rakott tojást, sem nem látott tojást rakni, egyszerre tisztában van a természetű hivatással, amelyet; be kell, töltenie. Jámbor és odaadó örömmel szegődik szolgál-

latába egy célnak, amelyet nem ért meg. Hasonlóképpen megy végbe a vallásos eszme születése az emberben. Az ember figyelmetlenül halad. Egyszerre csend áll be, érzékelése mintha felfüggesztődne, megakadna. – »Oh! Istenem! kiált fel, mily különös a sorsom! Hát igazán létezem? Mi a világ? En vagyok a nap? Az én szívemből lövelnek sugarai? . . . Óh atyám, látlak a felhőkön túl!« Később folytatódik a külvilág zaja; az eszméletlenség eltűnik, de ettől a perctől fogva egy látszólag önző lény megmagyarázhatatlan tetteit érzi az ember, aki kényszeríti, hogy meghajoljon előtte és tisztelje őt«. E szép hely, amelyen újra élvezhetjük Gerson és Fénelon áhítatát és lelkesültséget, hűen visszatükrözi ama sok modern ember véleményét, aki az ingadozó vallások tisztelete helyébe a vallásos érzés tiszteletét igyekszik tenni. Csakhogy itt Renan valóságos mondát mesél el nekünk. Kezdetleges ember soha ilyesmit nem érzett. Ügy látszik, Renan összetéveszti a kezdetleges ember eszméit és érzéseit Renannak, a vallások kutatójának és a mély gondolkodónak eszméivel és érzéseivel. Ez a saját létünkre és a világra kiterjesztett legfőbb kétség, sorsunk idegenszerűségének ez az érzete, a léleknek e közlekedése az egész természettel, a modern élettől felizgatott és agyoncsigázott érzékenységnek ez ömlengése, mindez semmi összefüggésben sincs a kezdetleges vallásos érzéssel, a kézzelfogható tényeken és szemetszűrő csodákon alapuló, erővel teljes és faragatlan hittel. Ez a miszticizmus, ahelyett, hogy megmagyarázná a vallások eredetét, lej töre jutásukat jelzi. A kezdetleges vallásokban semmi szentimentális vagy elmélkedő vonás sincs; ellenkezőleg, minden érzés a remény vagy félelem forgatagára emelkedik: senki sem tud ilyenkor saját eszével gondolkodni, nem annyira az érzés, mint inkább az érzékelés és a tett szüli a vallásokat. A kezdetleges vallás nem fölülelmelkedés ezen a világon, nem felhőkbe látás, első isteneinkben semmi étheri sem volt: erős izmaik voltak, karjuk csapását mindenki megérezte. Eredendő idealizmussal magyarázni a kezdetleges hitet annyit tesz, mint a vele legellentétebb érzésből magyarázni meg. Az ember akkor lesz idealistává, amikor hitetlenné kezd válni. Mikor az összes állítólagos realitásokat elvetjük, saját

álmaink imádásával vigasztaljuk magunkat. A régi népek szelleme sokkal pozitívabb. Az őskor embere nem ismeri a végtelentől való rettegést, az isteni szédülést, a mélység érzetét. A mi mindent élénken megvilágító modern szellemünk perspektívákat lát megnyílni a természetben, s szemünk rettegve vész a mélységbe; úgy érezzük, hogy meredek tátong előttünk: mint ahogy az Antillák hajósai a nap átható sugarai alatt egyszerre maguk előtt látják az átlátszó tenger egész mélységét és mérni kezdik az örvényt, amely alattuk van. De a kevésbé megvilágosodott értelem előtt sötét a természet, a látás megtörik a jelenségek óceánjának fölületén s bizalommal viteti magát az alatta örvénylő hullámoktól anélkül, hogy megkérdené, mi rejlik alattuk? Hogy valakinek misztikus hitre legyen szüksége, vagy nagyon a hit magaslatára kell emelkednie, vagy nagyon is a kételkedésbe kell merülnie: már pedig mindkét lelkiállapot egyformán idegen az egyszerű és gyakorlatlan értelem előtt. A kezdetleges emberek ugyan nagyon jól ismerték a hitet, de a szem és a fül jó és naiv hitét; meg volt bennük az a bizalom, amely elevenen él minden, öt érzékével rendelkező lényben. Ebben nincs semmi vallásosság. A kezdetleges emberben éppen úgy nem lehetett meg a »hit« misztikus »szükséglete«, mint ahogy nem részegedhetett le, mielőtt a szőlőtőkét nem ismerte. A vallásos érzés nem támadt fel benne hirtelen, színpadi fogásként, a külvilág eseményeinek hirtelen megszakadásával, semmiféle »úr« sincs az emberi lélekben, amelyben minden legyőzhetetlen folytonossággal kapcsolódik egymásba. Az ilyen érzésnek fokozatosan kell ébrednie, amikor a szellem lassan-lassan alkalmazkodik a helytelen eszmékhez, melyeket érzékei keltenek benne. Az ember, aki azt képzei, hogy az istenek társadalmában él, előbb-utóbb átalakul és hozzáilleszkedik ez új környezethez. Minden emberi vagy isteni társadalom a saját képére formálja az egyént: a munkás, aki katonává lett, a paraszt, ki a városba költözött, szükségképpen új modort és érzelmeket sajátítanak el, amelyek többé-kevésbé eltűnnek, ha előbbi környezetükbe térnek vissza. A vallásossá lett emberrel sem lehet ez másképp. Az ember valamennyi állat közt a leginkább társas lény és így leginkább megérzi

ama lények befolyását, akikkel valóban vagy csak képzeletileg is együtt él. Az istenek, kiket többé-kevésbé a magunk képére teremtettünk, kikerülhetetlen visszahatásképpen maguk is átformáltak bennünket saját képük szerint. A Renan által leírt vallásos ösztön is nagyrészen ennek a visszahatásnak és a nevelésnek a munkája. A vallásos ösztön gyermekkori benyomásainkhoz kapcsolódik, ifjúkori éveink hangján szól hozzánk, megifjítani látszik bennünket, gyakran egy szó, egy gondolat, amely valamikor meglepett bennünket, anélkül, hogy teljesen megtudtuk volna érteni, hirtelen megvilágosodik, visszhangra kél bennünk. A vallásos ösztön sem egyéb, mint visszhang s mi azt hisszük, élő szó: ezért van lelkünkben oly mély alapja. Még az állatoknál is el-tompul az az ösztön, amelyet nem nevelnek. Kétségtelen, hogy a madárnak nem kellett látnia, miként megy a tojásrakás, hogy »odaadással« szentelje magát ez új hivatásnak: önmagától megtanulja ezt; midőn azonban a fészeképítésre kerül a sor, ez már nehezebben megy; a kalitkában nevelt madarak, akik sohasem láttak fészket, gyakran igen nagy zavarban vannak, hogy hogyan is kell fészket rakni? ösztönük súg ugyan nekik valamit, de hangja nem tiszta, a fészek tiszta képzele nem jelenik meg agyukban. A természet »odaadása« eltűnt. Tegyük ehhez azt, hogy ezek a Renan szerint »titokzatos« ösztönök gyakran igen vaskos eszközök útján hatnak az illető lényre s elég kezünket ezekre az eszközökre tennünk, hogy feltámasszuk, hogy elnémissük az ösztönt: ha például a kappanból kotlóstyúkot akarsz csinálni, tépd ki hasáról tollait és gyönyörrel ül a tojásra, vagy a kavicsokra. Éppen elég titokzatosság van a természetben, ne tekintsünk ennek többet, mint amennyi az. Nem filozofikus eljárás mindent az ösztönökre visszavezetni, hogy azután öntudatlan akaratokat lássunk bennök, ez akaratokban megint a tervszerűség, a tervszerűségben pedig az isten akaratának bizonyítékait. Ha így folytatná, a vallásos ösztönben magának istennek döntő bizonyítékát találná meg Renan.

Szerintünk eredetileg nem hatott ránk más ösztön, mint az önfenntartás ösztöne és a társas ösztön, amely utóbbi szorosan összefügg az elsővel. Ugyanekkor a kezdetleges

emberen végbemenő *intellektuális* folyamat nem volt egyéb, mint rokonság és hasonlóság útján való eszmetársítás és az ettől elválaszthatatlan induktív vagy analogikus okoskodás. Ez az értelmi folyamat az, amely később, jobban kormányozva, szüli a dolgok tudományos magyarázatát is. A vallásnak, mint azt rögtön kimutatjuk, ezek az alapjai: az *értelemnek* bizonyos tüneményeken való csodálkozása, az ebből fakadó *érzéki* vágy és félelem, végre az *önkéntes* visszahatás, amely ezt követi.

II. Max Müllernek majdnem ellenlábasa Herbert Spencer, aki megfontolt euhemerizmussal nem lát mást az istenekben, mint az emlékezet útján átalakult egyszerű hősöket. Spencer a vallást az ősök tiszteletére vezeti vissza s így mintegy a sorok között tagadja, hogy az isteni vagy a végtelen érzete lett volna kútforrása. Ez ellentétek ellenére Müller és Spencer megegyeznek abban, hogy mind a ketten elvetik azt az elméletet, amely a vallás keletkezését a félelemmel vegyes bámulatra vezeti vissza, amelyet az ember, ez az értelmes lény, érez bizonyos hatalmas és rettenetes természetes jelenségekkel szemben, melyek láttára magyarázatnak és védekezésnek érzi szükségét.

A magunk részéről szívesen elismerjük, hogy az ősök tiszteletének volt szerepe az emberi »hit kialakulásában, a hősöket nemcsak haláluk után, hanem még életükben istenítették. De miért vezessünk vissza erre az egyetlen elvre olyan bonyolult valamit, mint amilyenek a vallások? Miért akarjunk mindenütt nyomára akadni, még ott is, ahol egyetlen jel sincs, amely erre feljogosítana bennünket? Spencer rendszere, amely minden hitet egyre vezet vissza, túlságosan hasonlít a *Genesishez*, mely az egész emberiséget az első emberpárból, Ádámából és Évából, Évát magát pedig Ádám egyik oldalbordájából származtatja.

Spencer mindenekelőtt *három* példán azt igyekszik bebizonyítani, hogy a halottak tisztelete megvan olyan nagyon elállatiasodott hordáknál is, melyeknél más vallást nem lehet fölfedezni; ebből azt következteti, hogy a halottak kultusza minden egyéb kultuszt megelőzött. E példák igen megtámadhatók, de ha nem is lennének azok, ebből semmiképp sem következnek, hogy minden más kultusz a

halottak kultuszából fakadt. A halál mindenesetre olyan gyakori és brutális esemény, hogy korán felkölti a kezdetleges népek figyelmét; a temetés eszméjét csirájában még az állatoknál is megtaláljuk: hányszor láttuk, hogy a hangyák csata után elhurcolják katonáik holttesteit. De abból, hogy az ember értelmének szükségképpen errefelé kellett irányulnia, nem kell azt következtetnünk, hogy ez az egyetlen irány, amelyen mindig haladt. Spencer szerint egy isten keletkezéséhez három dolog volt szükséges: i. egy halott; 2. a halott kettős voltának, illetve a szellemnek koncepciója; 3. a hit, hogy a szellem nemcsak azt a testet választhatja lakhelyéül, amelyben megelőzőleg székelt, hanem bármely más testet, élettelen képet, fát, követ stb. Milyen bonyolult rendszer! Ismeretes, mily szellemes és meglepő módon magyarázza Spencer a fák tiszteletét; egyszer a meghalt lelkének tisztelete látszik egy vagy más okból hozzája fűződni; másszor valamely rosszul értett legenda szüli: valamely törzs, amely az erdőkből, fák közül jön, végre is azt hiszi, hogy igazán a fákból született, hogy a fák az ősei. A valóságban nagyon mesterkéltnek tűnik fel ez előttünk. Egy nagy fa már magában is alkalmas a tiszteletre; valami szent borzalom árad ki a hatalmas erdőkből. Az éjnek és a homálynak úgy is jelentékeny részük van a vallások képződésében, az erdő pedig a maga meglepetéseivel, susogásával, a szélnek hanghoz hasonló nyögésével az ágak között, a vadállatok ordításával, amelyek néha mintha magukból a fákból jönnének, maga az örök éj. Azután mily intenzív és hallgatag élet kering a fában annak számára, aki elég közletről tekint meg! Az állatnak nincs annyi megfigyelőképessége, hogy lássa a növények növekedését, nedvük emelkedését, de milyennek kellett lennie az ember bámulatának, amikor észrevette, hogy a fák gyökerei még a sziklákba is befészkelődnek, hogy törzseik minden akadályt szétroppantának, hogy évről-évre nőnek és hogy erejük teljessége öregségükkel kezdődik! Az erdő vegetációja szintén élet, de az az élet annyira különbözik a miénktől, hogy természet-szerűleg csodálatot, tiszteletet kellett ébresztenie őseinkben. És gondoljuk meg, hogy bizonyos fákból, ha léket ütnek rajtuk, vérszínű, máskor meg tejszínű és tejízű nedv folyik.

Ugyanígy mi szükség van az ősök kultuszát bolygatni, ha a *zoolatriát* (állatok tisztelete) akarjuk megmagyarázni? Mi sem természetesebb, mint például a kígyónak, ennek a sötétben csúszkáló, el-eltűnő és újra megjelenő titokzatos lénynek, amelyet a legkisebb sebesülés is megöl, általánosan elterjedt tisztelete. Vagy vegyünk egy más példát. Tegyük a kígyó helyére az oroszlánt, vagy más ragadozót; ahol letelepszik, rémesen garázdálkodik a csordában, üldözik, de egy vagy más okból egyetlen nyíl sem éri el: kétségtelenül megsebesít hetetlen. Mindig vakmerőbbé és retentesebbé válik; hetekre eltűnik, nem tudni hová; hirtelen megjelenik, nem tudni honnan; szinte csúfot űz a vadászokból, azt a fennséget ragyogtatva, amelyet néha a vadállatok erejük teljes tudatában felölt ének. íme, egy valódi isten.

Ismeretes, milyen tiszteletben részesítették a bennv szülöttek a spanyoloktól Amerikában meghonosított lovakat: Prescott szerint inkább a lovaknak, mint a spanyoloknak tulajdonították a lőfegyver feltalálását. Persze, a spanyolok emberek voltak, mint ők, mivoltukat jobban értékelhették, ellenben egy ismeretlen állatnak mérhetetlen hatalmat tulajdonítottak. Az emberek csak azt imádják, amit nem ismernek eléggé. Ez az oka annak, bármit mondjon is Spencer, hogy a természet, amelyet oly sokáig félreismertek, szerintünk sokkal több és kimeríthetlenebb táplálékot adott a vallásnak, mint az emberiség.

Spencer elmélete szerint minden az egységre látszik vissza vezethetőnek, minden egy »homogén« hitbe olvad, a halottak lelkei által gyakorolt, többé-kevésbé homályos hatalom hitébe. Ez az egyszer adott hit azután az integráció és differenciáció egész sorozatán megy keresztül és végül is egy ismeretlen, egyetemes hatalom rendszeres tevékenységének hitébe megy át. – Azt hisszük, Spencernek igaza van, mikor az egységes »homogén« hitet keresi, amelyből a fejlődés útján az összes többiek kiváltak; de a forma, amelybe ezt a hitet önti, teljesen elégtelennek és korlátoltnak tetszik előttünk. Ha egy eszmét akarunk találni, amelyből a halottak tisztelete és az istenek tisztelete közösen fakadt, megtaláljuk az embernek ama természetes meg-

győződésében, hogy semmi sem élettelen abszolút és végleges módon, hogy minden él és új életre kel, következésképpen mindennek van szándéka és akarata. A természet jelenségei, valamint az ősök istenítésének alapja nem más, mint az a tény, hogy az élő és akarattal bíró ember a jelenségeknek rendszeres determinizmusát és a halálnak látószólag tökéletes mozdulatlanságát a legnehezebben tudta megérteni.

Spencer, valamint Max Müller szerint a vadembert nem lehet a gyermekhez hasonlítani, aki szépen felöltöztetett babájában élőlényt lát, aki megveri az asztalt, amelybe beleverte a fejét. A vadember nem ilyen naiv. Maga a gyermek sem annyira naiv, mint ahogy feltűntetik s általában tökéletesen megtudja különböztetni az élőt az életteltől. Amikor játékszereihez beszél és gondolja őket, mintha élők volnának, nagyon is tudatában van annak, amit tesz: egy kis drámát költ, amelyben ő a szereplő; költészetet, nem pedig mitológiát csinál. »Ha a baba gyilkosságot követne el, ép úgy meglepődnék, mint egy felnőtt.« A gyermek ép úgy tesz, mint a kutya, amely a bottal vadászatot játszik: megöli, darabokra töri, egész odaadással szenteli magát ennek a szórakozásnak, amely valóban nem egyéb számára szórakozásnál. Még a gyermeki harag ama híres példáját, amelyet ezek az asztal vagy a szék iránt mutatnak, s amelyeket valamennyi vallásbölcselelő fölemlített, is kétségbe vonja Spencer. Szerinte az anyák és nevelőnők oltanak be a gyermekekbe olyan abszurd eszméket, amikről nélkülök mit sem tudnának. Ők azok, akik, ha a gyermek valamely élettelen tárgyon megüti magát, úgy tesznek, mintha a gyermek pártjára állnának a tárgy ellenében s a fájdalom f éledtetésére törekszenek a harag fölkeltésével. Itt is egy kis komédiához nyújtunk segédkezet, amelyben a gyermeknek még csak kezdeményező szerepe sincs. Mindenesetre rosszul megfigyelt lélektani tünetmennyel van itt dolgunk, amelyre egyelőre semmiféle elméletet sem lehet alapítani.

Ugyancsak nem lehet építeni, Spencer szerint, azokra a tévedésekre sem, amelyeket a vadember elkövet, midőn a művészet és a civilizáció bizonyos finom termékeit mutatják meg neki: élő lényeknek hiszi e tárgyakat, de hogyan is lehetne

ez másképp? Ha téved, ez inkább számára túlságosan tökéletes művészetünknek, mint az ő értelmének a hibája. Mikor Új-Zéland bennszülöttei meglátták Cook hajóját, azt hitték, hogy az »vitorlás cápa.« Anderson meséli, hogy a boschimanok a kocsiról úgy vélekedtek, hogy az élőlény és füvet eszik: szerkezeti részeinek összhangja és mozgó kerekei bizonyára nem egyeztek meg az élettelen tárgyakra szerzett tapasztalataikkal. Bizonyos pontig mind e tévedések észszerűek, de nem eshettek meg a kezdetleges emberen. Azt hinni, hogy ez utóbbit valami természetes hajlam készítette arra, hogy életet tulajdonítson az élettelen dolgoknak, azt képzelni, hogy összezavarja azt, amit kevésbé élénk értelemmel bíró állatok tökéletesen megkülönböztetnek, annyit jelentene, mint a »fejlődés menetét megfordítva képzelni«. Vannak még Spencer szerint a vademberről más előítéletek is, amelyektől meg kell szabadulnunk. Mi azt hisszük, hogy a vadember, mint a modern gyermek, folytonosan minden dolog *miértje* után kutat, azt képzeljük, folyton azon fárad, hogy kielégítse mindég ébren levő kíváncsiságát. Sajnos, ha hihetünk az alsóbb emberi fajok között szerzett tapasztalatainknak, azt kell mondanunk, hogy a kíváncsiság érzete a vadság fokával arányosan csökken. A kíváncsiság fölbredéséhez meglepődésre van szükség; Plató joggal látta a csodálkozásban a bölcsészet alapelvét. Már pedig a meglepődést a tünemények okozati összefüggésében beállt váratlan rendetlenség okozza; de a kezdetleges értelemnek, amely még a tudományos érettség korszakához nem jutott el, »fogalma sincs természetes okozati összefüggésről és így a gondolkozásból fakadó meglepődésről sem«. A tűzföldiek, az ausztrálieiak a legtökéletesebb közönnyel viseltetnek az előttük teljesen új és valóban meglepő dolgok iránt. Dampier szerint az ausztrálieiak semmire sem vetettek ügyet a hajóján, amit meg nem ehttek. Még a tükrök sem keltették fel az alsóbb fajú vadak bámulatát, szórakoztak velők, de sem meglepetést, sem kíváncsiságot nem mutattak. Midőn Park azt kérdezte a négerektől: »Mi lesz a nappól éjjel? Ugyanazt a napot látjuk-e másnap vagy egy másikat?« – nem is feleltek neki és a kérdést gyerekesnek találták. Spix és Martius meséli, hogy »alig kezdték el a brazíliai indiánust anya-

nyelvén kérdezgetni, fejfájásról panaszkodott és bebizonyította így, hogy képtelen a szellemi munkára. Az albiponok is, mihelyt nem tudnak egy kérdésre rögtön megfelelni, csakhamar fáradtnak mutatkoznak és felkiáltanak: »Végre is mi ez?«

Mindent összegezve tehát, Spencer szerint mindama tények, amelyek a régi fetiszista elmélet nyugodott, a megfigyelés pontatlanságán alapultak, az első utazók elbeszéléseiből eredtek, akik a már némileg csiszolódott és félig civilizált fajokkal jutottak érintkezésbe.

Spencer még arra is vállalkozik, hogy *a priori* bebizonyítsa a fetiszista hipotézis hamis voltát. Mi szerinte egy fétis? Egy élettelen tárgy, amelyről azt hiszik, hogy más lényt tartalmaz, mint amit érzékeink élénk tárnak. Mennyire bonyolult ez a felfogás és mennyire fölötte áll a kezdetleges szellem értelmi körén. A vadember annyira képtelen az absztrakcióra, hogy egy színt sem felfogni, sem kifejezni nem tud, különböző színes tárgyak nélkül, fényt a csillagok vagy a tűz nélkül, egy állatot, amely ne lenne kutya, ökör vagy ló. És azt követelik tőle, hogy lelkes cselekvő egyént képzeljen el egy lelketlen dologban, láthatatlan hatalmat a látható tárgyban, röviden egy *szellemet*. A szellem fogalmát tételezi fel Spencer szerint minden fetiszista koncepció; már pedig a kezdetleges ember nem juthat el a szellem fogalmáig pusztán a természet megfigyelése alapján. Mielőtt ezt a bonyolult eszmét a dolgokba vetítené, előzőleg meg kellett alkotnia s ehhez Spencer szerint a halálról kellett magának rendszert faragnia, el kellett képzelnie, hogy a lélek túléli a hullát s végre lehetőknek kellett tartania a testnek és mozgató erejének különválását. A halálról alkotott eszméi szerint alakította meg az ember eszméit az életről a természetben. Minden fétis szellem, minden szellem pedig, a kezdetleges értelem szemében, csak halott szelleme lehet. A halottak kultuszának, a *spiritizmusnak*, meg kellett tehát előznie a fetiszizmust; ez utóbbi az elsőnek csak kibővülése, »hamis irányba tévedt terméke«.

III. Ez Spencer elmélete. Igaza volna, ha a kezdetleges fetiszizmus hívei fétisen azt értenék, amit ő. Spencer szerint a fétis anyagi tárgy, amelyről a hívő azt képzei, hogy titok-

zatos, a tárgytól magától különböző cselekvő erő van benne. De szükséges-e ez a megkülönböztetés? Szükséges-e legalább a fetiszizmus, vagy ahogyan ma mondják, a »naturizmus« eredetekor? Tegyük fel, hogy egy szikla, nagy zajjal leválva a hegyről, egészen egy vadember kunyhójáig gurul; majd hirtelen megáll, abban a percben, amikor éppen összeczúzassál fenyegeti; azután ott marad fenyegetően, minden pillanatban készen, hogy örült futását megújítsa; a vadember reszket, ha látja. Azt hiszik, szükséges volt ebben a sziklában idegen cselekvő erőnek, szellemnek, egy ős lelkének jelenlétét föltételezni, hogy a félelem és tisztelet tárgya legyen belőle? Semmi esetre sem. Maga a szikla a vadember fétise; a szikla előtt borul térdre; tiszteli, mert távolról sem tételezi fel, mint mi, hogy az a szikla alapjában véve lomha tömeg és mindig passzív; hajlamokkal, jó- vagy rosszakarattal ruházza föl. Így gondolkodik: »Most aluszik, de tegnap ébren volt; tegnap megölni lehetett volna, de nem akarta.« Csapjon csak rövid időközökben háromszor egymásután a villám egy vadember rossz helyre épített kunyhójába, hamarosan meg fogja érteni, hogy a villám neki rosszakarója és semmi szüksége sem lesz arra, hogy valamely testből kiszabadult lelket helyezzen el bentié. Enélkül is tisztelni és imádni fogja a villámot. Spencer észre sem veszi, hogy a vadembernek olyan felfogást tulajdonít a természetről, amely hasonlít Descartes elvont mechanizmusához; az ilyen felfogást föltételezve, természetes, hogy új eszme közbejötté szükséges ahhoz, hogy valamely természeti tünemény kultusz tárgyává legyen. Ez az eszme pedig nem lehet más, mint a lélek eszméje. Spencer, ahogy azt maga mondja, az antik fetiszizmust teljesen ama modern babonákhoz hasonlítja, amelyek a táncoló asztalokban és a székek rezgésében szellemek munkáját látják, de nyilvánvaló, hogy ez az összehasonlítás föltöbb önkényes. A kezdetleges ember semmiféle természeti tüneménnyel szemben sem lehet olyan helyzetben, mint mi: miután nem ismeri az anyag tehetetlenségéről vallott metafizikai és modern eszméket, semmi szüksége sincs arra, hogy szellemeket találjon fel, amelyek »barackot« nyomjanak a fejére. Ha valamely vadember egy asztalt forogni látna, azt mondaná magában, hogy az asztal forog

és kétségtelenül akar forogni, nem kutatná tovább az okát és ha véletlenül valami jó vagy rossz várni valója volna az asztaltól, ez haladéktalanul fétisévé lenne. Tehát a fétis fogalma semmiképp sem föltételezi, mint ahogy Spencer állítja, a szellem fogalmát; semmiféle ilyen metafizikai elem nincs a fetisizmusban. Ezért kellett a vallás e formájának megelőznie a spiritizmust, amely mindig valamiféle elemi metafizikára támaszkodik.

Az állatok és a vademberek, valamint a nagyon fiatal gyermekek szemében, azt hisszük, a természet teljesen ellenkezője annak, amit egy tudós vagy bölcész manapság benne lát: nem hideg és semleges környezet az, amelyben egyedül az embernek van célja, s aki mindent e célnak rendel alá, nem fizikai laboratórium, amelyben mozdulatlan műszerek vannak és egyetlen gondolat, amely ezeket felhasználja. Távolról sem; társadalom az ő szemükben a természet, a kezdetleges népek hajlamokat látnak a tünemények mögött. Barátok vagy ellenségek veszik körül őket; a létért való küzdelemből rendszerint képzelt szövetségesek segélyével megvívott csata válik a gyakran nagyon is reális ellenségek ellen. Hogyan tudnák ők felfogni a természet mély egységét, amely az események láncolatából minden egyénit, minden függetlenséget kirekeszt? Miután náluk mindig a vágy szüli a mozgást, föltételezik, hogy miként az emberekét és az állatokét, a természetben is minden mozgást valamilyen vágy, valamilyen szándék szül, és hogy imádsággal vagy áldozatokkal meg lehet másítani ama különböző lények szándékait, amelyekkel érintkezésben vagyunk és amelyeknek társaságában élünk. Az ő természeti felfogásuk antropomorfisztikus és szociomorfisztikus, aminthogy ilyen - az istenről magáról alkotandó felfogásuk is. Mi sem kikerülhetetlenebb, minthogy a külső dolgok alakját az öntudat szolgáltatja belső típus alapján, a dolgok összefüggését pedig a társadalmi összefüggések alapján keresik.

Ha a kezdetleges értelem ez útjának megjelölésére a *fetisizmus* szó nagyon homályos és sok zavarra ad okot, keressünk más szót: a *pantelizmus* (telos = cél) szó, ha nem lenne kissé barbár, jobban kifejezné az emberi értelem ez állapotát, amely a természetet eleinte nem a testtől többé

vagy kevésbé különvált »szellemekkel«, hanem egyszerűen a tárgyakkal összefüggő szándékokkal, vágyakkal, akaratokkal népesíti be.

Itt talán közbevetik, hogy mint Spencer is mondja, már az állat is igen világosan ismeri az élőlények és az élettelen dolgok közt való különbséget: annál inkább kell ismernie ezt az embernek; nem fog tehát vágyat, akaratot tulajdonítani egy élettelen dolognak. Elő, élettelen, mily határozatlan szavakkal állunk itt megint szemközt! A modern ember mindkét fogalommal egész tömeg olyan eszmét fűz össze, amely teljesen megközelíthetetlen a vademberre és az állatra nézve. Ami minket illet, mi tagadjuk, hogy az értelem fejlődésének kezdetén meg lenne a különbség az élő és élettelen között. Bizonyos állatok és a vadember a természeti tárgyakat két osztályba sorozzák: az egyiket alkotják azok a tárgyak, amelyek nekik jót vagy rosszat tesznek, vagy akarnak, a másikat azok, amelyek nem tesznek és nem akarnak nekik sem jói, sem rosszat. Ez a kezdetleges ember nagy megkülönböztetése. Ami az élő és élettelen ismeretét illeti, erről ők mit sem tudnak; itt, úgy mint mindenmás dologban, igen durva érzéki tapasztalat vezeti őket. Érzékeik tudatják velük, hogy bizonyos tárgyak mindenképpen ártalmatlan lények rájuk nézve, amelyek senkit meg nem esznek, de amelyek másrésről maguk sem ehetők; nem is foglalkoznak velük többet, ezek a tárgyak figyelmet sem keltenek; nem hatolnak be az értelembe, mintha nem is léteznének. Egy nap egy kis mezei virág nevét kérdeztem egy parasztasszonytól, leplezetlen bámulattal nézett reám, és fejcsóválva felelt: »*Ez semmi, ezt nem lehet megenni.*« Ez az asszony a kezdetleges ember színvonalán állott. Ez utóbbi, valamint az állatok szemében, a természeti dolgok egy része semmi, nem számít; alig látja meg ezeket a dolgokat. Ellenben valamely fának a gyümölcse ehető. A vadember látja, hogy a gyümölcs soha semmi ellenállást nem fejt ki a fogai alatt, ezért a tápláláson kívül minden tekintetben közömbösnek tekinti. Ha vannak mérges gyümölcsök, akkor félni és tisztelni fogja ezeket. Ugyanígy tesznek az állatok is. A húsevők szemében a kövek és a növények ép oly messzire esnek, ép oly idegenek, mint a hold vagy a csillagok. Miután

az állat a természet tárgyait így két osztályba sorozta, melyek egyikét a közömbös és ártalmatlan, másikat a hasznos- vagy ártalmas tárgyak alkotják, csakhamar tudatára ébred annak is, hogy utóbbiak közül a legfontosabbak azok, amelyeknek mozgási szabadságuk van. De az ő szemében – és az a fontos – a mozgási szabadság nem kizárólagos jele az életnek, a belső tevékenységnek. Neki ez a *hasznosság* vagy a *veszély* jele. Szubjektív és gyakorlati következtetéseket von le belőle, de semmi tárgyilagos következtetésre nem jut, nem okoskodik. A mozgékony tárgyak csakhamar ép oly közömbössé válnak, mint a mozdulatlanok, ha nem hatnak jobban érzelmiségére, mint ezek. Az állatok nagyon hamar megszokják a síneken tovarobogó vonatot, a tehenek nyugodtan ballagnak a közeli mezőn, a töltés lejtőjén kószáló madarak alig emelik meg fejüket. Miért? Talán tudatában vannak annak, hogy a lokomotív élettelen tárgy? Egyáltalában nem. Csupán megfigyelték, hogy a lokomotív sohasem tér le útvjáról, hogy zavarja őket birodalmukban. Ép oly kevésbé törődnek a lóval, amely az úton taligát húz. A vadember és az állat egyáltalában nem ismeri az elmélkedő érdeknélküliséget; érzékeléseik és vágyaik rabságában élnek, önkénytelenül is kört vonnak maguk köré, s minden, ami e körön kívül esik, kívül esik egyszersmind értelmükön is.

Ilyen a civilizálatlan lény kezdetleges felfogása a világról. De azt hisszük, hogy mennél képesebb lesz a megfigyelésre és az okoskodásra, annál inkább arra a meggyőződésre kell jutnia, hogy azok a tárgyak, amelyeket ő eleinte közömbösekknek hitt, a valóságban nem élettelenek, hogy egyszer jót, másszor rosszat akarnak neki s végül, hogy igen számba veendő befolyást gyakorolnak reája, más szóval, minél értelmesebb lesz valamely állat vagy vadember, annál babonásabb lesz. Így kell eltűnnie az értelem fejlődésével a tárgyak két osztálya között felállított megkülönböztetésnek, amely kettészakította a tárgyakat olyanokra, amelyek teljesen közömbösek reánk nézve és társadalmunkon kívül esnek, és olyanokra, amelyek többé-kevésbé figyelemreméltóak, többé-kevésbé összeköttetésben vannak velünk. Az értelem fejlődése, azt hisszük, éppen ellentétesen haladt Spencer felfogásával.

Mielőtt az emberre térnénk, beszéljünk előbb a legértelmesebb állatokról. Ezek gyakran kénytelenek figyelmüket látszólag közömbös tárgyakra irányítani s módosítani babonás eszméiket, amelyeket eleinte róluk alkottak. Az ilyen tárgyak általában mozdulatlanok; láttuk ugyan, hogy nem ez a lényeges ismertetőjelük, de mégis egyike legfőbb jellemvonásaiknak. Minden lényben feltámad az önfenntartási ösztön, ha valami feléje irányuló mozgást vesz észre. Nos, bizonyos körülmények között az állat mozgási képességet kénytelen tulajdonítani a közömbös tárgyknak, ez a képesség pedig ránézve életbevágó fontosságú. Emlékszem* mennyire megijedt egy fiatal macska, mikor egy napon a vihar az összes lehullott leveleket felkavarta s tovaszórta körülötte. Először elmenekült, azután visszajött, üldözőbe vette a leveleket, megszagolta, megtapogatta őket. Még nagyobb az állatok meglepetése, ha a tárgy, amelyet addig közömbösnek tekintettek, valami hirtelen fájdalom okozásával bizonyítja be cselekvési képességét. Tanúja voltam egy macska megrettenésének, amely látta, amint egy izzó faszén a kályhából a földre hullott és odafutott, hogy játsszék vele. Egyszerre kapott oda a lábával és a pofájával, azután nyivákolni kezdett a fájdalomtól és ijedtében úgy elszaladt, hogy két napig nem jött vissza a házba. Spencer is idéz egy általa megfigyelt példát. Egy igen félelmetes állatról van szó, félig vizsla, félig komondor, amelyik bottal játszott. Az alsó végét a szájában tartva, ide-oda ugrándozott. Egyszerre a bot fogantyúja megakadt a földben, a másik vége pedig, amely a kutya szájában volt, szájpadrálásába fűrődött. Az állat vonított, leejtette a botot, elfutott bizonyos távolságra s ott ilyen félelmes külsejű állatnál valóban komikus ijedelem ült a pofájára. Csak óvatos közeledés és hosszas vonakadás után engedett a kísértésnek és fogta meg újra a pálcát. Spencer, aki nagy pártatlansággal jegyzi fel ezt az eseményt, ebből azt következteti, hogy a »pálca szokatlan viselkedése a kutyába az élő tárgy eszméjét« öntötte, de sietve hozzáteszi, hogy az »animációnak az állatban így fölébredt homályos eszméje az emberben csak a spiritiszta elmélet közbejöttével válhatik világossá«. – Valóban nem értjük, mi keresnivalója van itt a spiritizmusnak?

Az előbbi példa alapján körülbelül elképzelhetjük, hogy micsoda eszméket alkot magának az állat azokról a mozdulatlan eszközökről, amelyeket használni lát bennünket és amelyekkel gyakran megbüntetjük. Az eszköz fogalma aránylag modern, a fejlődés elején teljesen ismeretlen. Az állat, valamint a kezdetleges ember szemében az eszköz majdnem élettárs és bűnrészes, mind a kettő összeműködésnek fogja fel a kauzalitást, két szövetkezett lény hallgatag megegyezésének. Egy oroszlán, amelyet Livingstone elhibáztott, először a kőnek ugrott, amelyhez a neki szánt golyó csapódott, csak azután vetette magát a vadászra: a golyó, a puska, a vadász mindmegannyi különböző ellenség volt, kiket egymásután meg akart büntetni. Ezért vágták le a régi időkben a harcos kezét, a rágalmazónak a nyelvét, a kémek fülét. Az ausztráliai vadember úgy bánik a fehér ember puskájával, mint élő és hatalmas lényvel: imádja, virágokkal díszíti és könyörög hozzá, hogy ne bántsa. A monda mindig csodás hatalmat tulajdonít a nagy hadvezérek kardjának. A katonák még ma is gyakran nemcsak ellenségeik ellen dühöngenek, hanem minden ellen, ami ezekhez tartozik: mintha az ellenségből valami annak tulajdonába is átmenne.

Tegyük hozzá mindezekhez, hogy ha az állat vagy a kezdetleges ember valamely tárgyon valami különös tulajdonságot megállapított, ezt a tulajdonságot igen nehezen viszi át hasonló tárgyakra. Maga Spencer is elismeri, hogy a vadember bizonyos fokig képtelen az általánosításra. Állapítsuk meg azt is, hogy az állatok és a vademberek legnagyobb része, ha egyszer becsapódott, elég nehezen esik megint tévedésbe, sőt igen hosszú ideig megőrzi bizalmatlanságát ama tárgyak iránt, amelyek becsapták.

Ha közelebbről vizsgáljuk a dolgokat, meglepődve tapasztaljuk, hányféle ok önt szüntelenül ebbe vagy abba a valóban passzív tárgyba aktivitást, életet és pedig rendkívüli jellegű, titokzatos életet vagy aktivitást. Ezek az okok természetesen sokkal nagyobb erővel hatnak a vademberre, a kezdetleges emberre, a kvaternér idők emberére, vagy a még ismeretlen antropoidra, amelynek szerzősorsaira a terciér földrétegekben akadtak rá. A közönséges

állatok valóban meg vannak fosztva a megfigyelési képességtől s ezért tartós képzetet csak ugyanazon érzékelés hosszas megisméltése, a szokás rögzít meg bennük. Ugyanígy csak a leggyakoribb események vésődnek még durva értelmükbe; a külső világot csak átlag ismerik. A rendkívüli események egy percre meglepik őket, de csakhamar leperegnek agyukról anélkül, hogy odarögződnének. Igen nagy a kopás ebben a tökéletlen gépben és igen hamar mosódnak el a rendkívüli tünetmennyek nyomai, amelyek nem tudnak egybeolvadni a többiekkel. Az állatokban csak igen esetlen érzékeik emlékezete van meg, de teljesen hiányzik belőlük az értelem emlékezete. Tudnak megjedni, de megfeledkeznek arról, hogy megjedtek. Csak a fájdalom vagy az élvezet kelt bennük élénk emléket, s ha emlékeznek is az érzékelésekre, amelyeket tettek, könnyen elfelejtik az okokat, amelyek előidézték. Abban a pillanatban, amelyben az emberrel a megfigyelési képesség lép a színtérre, minden megváltozik. Amily okból ki kell törlődni a rendkívüli eseménynek az állat értelméből, ugyanabból az okból be kell vésődni az ember agyába. Ezenkívül az embernek sokkal kiterjedtebb cselekvési tere van, mint az állatoknak, ennek következtében tapasztalati köre is sokkal nagyobb. Minél inkább átalakítja a természetet, annál inkább képes észrevenni és megfigyelni az átalakulásokat, amelyek ebben az ő közbejötté nélkül végbemennek. Az ember egy egészen új fogalmat szerez magának, a *mesterséges* dolgok fogalmát, a határozott terv szerint nyert eredmények fogalmát, melyeket tevékenységének tudatában levő akarat hoz létre. Tudjuk, hogy a *fétis* szó *factitiusból* származik, ennek pedig »mesterséges« a jelentése. Az ember pl., aki ismeri a tüzetcsinálás művészetét, egészen más szemmel néz majd a villámtól lángba borított erdőre, mint az állat; az állat menekülne, anélkül, hogy a félelmen kívül más érzet támadna benne, az ember azonban természetszerűleg föltételezne valami *gyűjtogatót*, aki ugyanúgy jár el nagyban, mint ő kicsinyben. Ugyanígy, ha mind ketten melegvíz forrásra bukkannak, ez a tünetmenny sokkal inkább meghaladja az állat értelmét, semhogy nagyon meglephetné; ám az ember, aki megszokta, hogy a vizet a tűzön melegítse, valami földalatti melegítőt képzelne el. Így

valamennyi *természetes* jelenségben megvan a hajlandóság, hogy *mesterségesnek* tűnjék fel az olyan lény előtt, aki megismerte a mesterséges eljárásokat. Néhány parasztemberrel együtt tanúja voltam nemrég egy földalatti forrás kibuggyanásának. A jelenlevők közül senki sem akarta elhinni, hogy természetes dologról van szó, mindegyik szerkezet, gépezet művét látta benne. Ugyanez a hitük a kezdetleges népeknek is, azzal a különbséggel, hogy a *mesterséges* náluk nem rokonjelenésű a *tudományossal* és a *mechanikussal*, hanem maga után vonja az emberfölötti és csodás hatalom eszméjét.

Amíg így az állat minden dolgot az élet és az aktivitás szemüvegén keresztül lát meg, addig az ember mindent a művészet és az értelem szemüvegén keresztül néz. Az előbbi a meglepő jelenségeket megmagyarázhatatlan *cselekvéseknek* fogja fel; az utóbbi szemében ezek valami megfontolt akarattal kapcsolódnak össze. De ezzel az aktivitás eszméje nem hogy eltűnne, ellenkezőleg megerősödik és tisztázódik. A kezdetleges embernek, a maga tökéletlen tapasztalatával, igaza volt, amikor a természetet öntudattal és értelemmel ruházta fel. Nem tehetett másképp, mert értelme zsákutcába jutott, melyből a babona volt az egyetlen kivezető út. Az emberi fejlődés bizonyos adott pillanatában a babona teljeseen észszerű volt.

A tudósok még ma is igen zavarba jönnek, ha meg kell mondaniok, hol válik az élettelen élővé. Miként tudták volna hát a kezdetleges emberek fölismerni, hol lesz az élőből élettelen, hol szűnik meg az élet? Hogyan tudták volna megkülönböztetni pl. az alvót az élettentől? Az élő testek az élet egy egész időszakában, az alvás alatt, olyanok, mintha tehetetlen tömegek lennének: miért ne látszhatnának néha az élettelen testek olyanoknak, mintha élő testek volnának? Különösen éjjel minden megváltozik, minden életre kel; a *levegő* lebbenése elég, hogy minden hullámszóba jöjjön; mintha a természet fölébredne nappali álmából; a ragadozók ilyenkor indulnak prédára, szokatlan zaj tölti be az erdőt. A legnyugodtabb képzelet is fantasztikus dolgokat lát ilyenkor. H. Russel, a Pyrenaeusok kikutatója, is megerősíti, hogy a hold sugarai igen fantasztikus hatásokat érnek el a hegységekben. »Midőn a hold elűzte az árnyékot a sziklák tetejéről, vagy szögleteiből, – mondja – annyira

mozogni látszottak a sziklák, hogy nem egyszer medvéknek néztem őket és töltött revolveremhez kaptam.« Ott, ahol a szem nem vezethet félre, megteszi ezt a gyermekeknél és a vad élethez szokott lényeknél oly gyakori, megmagyarázhatatlan ijedségnek a befolyása. Az izgatott érzékenység annál is inkább kifejlődik náluk, mert gyakran ez menti meg őket. A kezdetleges ember is sokkal fogékonyabb a rettegéstől okozott hallucinációk iránt, mint a modern ember. E hallucinációk nem változtatnak mindent fantasztikus lényekké, de fantasztikus módon átalakítják az érzékek reális adatait.

Az álmok is jelentékeny szerepet játszottak a babonák kialakulásában. A kezdetleges nyelven nem mondhatom azt: »Álmodtam, hogy láttam ...«, hanem csak azt: »lát-tam«. Már pedig ezekben az álmokban, amelyeket alig tud megkülönböztetni a valóságtól, a vadember örökös átalakulásokat lát: az ember átalakul vadállattá, a vadállatok emberré; felemel egy követ és ez a kő élővé válik kezében, ránéz egy mozdulatlan tóra és a tó helyén egyszerre csak krokodilusok és csúszómászók zagyvaléka nyüzsög. Hogyan állíthatja ezek után Spencer, hogy a kezdetleges ember tisztán megkülönbözteti az élő az élettelenről? De nemcsak az alvás idején, hanem nappal is minden az anyag változásának, csodás átváltozásoknak eszméjét oltja beléje: az élettelen tojásból madarak, vagy rovarok lesznek, a holt húsból férgek kúsznak elő; a kép, melynek vonásai az emlékezet befolyása alatt újjáélednek, lélekzeni és megint élni látszik.

Az állat nem eléggé ura érzékeléseinek, hogy követesse velők e fokozatos módosulásokat; nem járul hozzá, mint az ember, a haladáshoz, az örök mozgáshoz, amely mindent megváltoztat, összefüggéstelen képek sorozata előtte a természet és e képek ellentétét, látható árnyoldalait nem tudja felfogni. Az ember ellenben, miközben tekinté-vel követi a dolgok többé-kevésbé lassú változását, eltűnni látja az élő és élettelen közt levő alapvető különbséget, segítő kezet nyújt ahhoz az érzékekkel fel nem fogható munkához, mely életet önt a látszólag legmozdulatlanabb testekbe. Nincs-e mélység, menthető észszerűség még abban a naivitásban is, amellyel a természetet magyarázza? Vajjon ki nem töprengett közülünk is néha, nem kering-e tudunkon

kívül hatalmas és rejtett élet az égbetörő nagy hegyekben, a mozdulatlan fákbán, az örökösen nyugtalan tengerben és kinek ne jutott volna eszébe, nem törí-e a természet valami előttünk ismeretlen dolgon a fejét? Ha mi magunk még ma is csak itt tartunk, akkor senki sem hiheti, hogy könnyen meg tudja győzni az olyan kezdetleges embert, aki kexével véli tapogathatni azt, amit a németek a »természet szívének« neveznek. Utóvégre is nincs-e igaza ennek az embernek? Minden él körülöttünk, minden csak látszólag élettelen: pusztá szó a mozdulatlanság; egyetemleges feszültség, lélekzet a természet. Csak a modern tudomány tudja többé-kevésbé megmérni e mindenben benne rejlő cselekvő erőt, csak a modern tudomány tudja megmutatni, hogy itt szétomlik, ott öntudatosan összpontosul; csak ő tudja feltárni előttünk a különbségeket, amelyek a magasabbrendű szervezeteket az alacsonyabb rendűektől, a bonyolult szervezeteket az anyag kezdetleges csoportosulásától elválasztják. A kezdetleges ember, aki e megkülönböztetéseket, e fokozatokat mind nem ismerheti, csak egy dolgot lát világosan: hogy az egész természet él; és természetes, hogy ezt az életet saját élete mintájára fogja fel, felruhazza öntudattal és értelemmel, mely annál csodálatosabb, minél titokzatosabb. Emberi volta megint megnyilatkozik abban, hogy *emberiesíti* a természetet: más emberekkel él társaságban és minden dologra kiterjeszti a barátság vagy ellenségeskedés *társadalmi* viszonyait.

Innen már csak egy lépés a természet istenítése. Próbáljuk megtenni. Istenen mindenki egy élő és hatalmas, a félelemre, tiszteletre vagy hálára különös módon méltó lényt ért. Tudjuk, hogyan fogja fel a kezdetleges ember az életet; most azt kell megtudnunk, hogyan képzeli el a hatalmat, mert csupán a hatalom tud tiszteletet oltani a kezdetleges emberbe. Ezt nem lesz nehéz megtudnunk, mert aki léttel és akarattal ruházza fel a természetet, az kénytelen felismerni azt is, hogy bizonyos nagy jelenségekben sokkal hatalmasabb, következésképpen félelmetesebb és tiszteletreméltóbb akarat nyilatkozik meg, mint az emberi akarat. De itt megint belébotlunk Spencer komoly ellenvetéseibe. A kérdés megint bonyolódni kezd.

Spencer szerint éppen a legfontosabb természeti jelenségek, többek közt a nap kelte és a nap nyugta, lephették meg legkevésbé a kezdetleges embert. Nem láthatott bennük semmi *rendkívülit*, mert mindennap végbemennek. Sem meglepetés, sem csodálkozás nem foghatta el a láttukra. Nem álokoskodás-e kissé ez az igen elmés ellenvetés? Ha a végsőkig akarnók hajtani, végtére azt kellene állítanunk, hogy semmi sincs a természetben, ami váratlan volna, semmi, ami megzavarná az előre megalkotott eszmék társulását, vagy ami hatalmas és erőszakos hatalmak hirtelen közbejöttét látszanék tanúsítani. Pedig, éppen ellenkezőleg, a természet a mi szemünkben tele van meglepetésekkel és félelmet keltő dolgokkal. Ragyog a nap: egyszerre felhők fedik el az eget és lecsap a villám. Ismeretes, micsoda rettegés fogja el az állatokat a mennydörgés zajára, különösen a hegyek közt kimondhatatlan félelemben ejti őket a többszöri visszaverődő dörgés: a csorda megkergül, esztét veszti veti magát a szakadékokba, ahol nem egyszer elpusztul. Ha az állatok így rettegnek a mennydörgéstől, akkor valószínűtlen, hogy az ember ne lásson benne egyebet rendes és normális dolognál. Ugyanezt mondhatjuk az orkánról is, amely olyan, mint valami mérhetetlen lélekzetvétel, bömbölő sóhaj. Van egy baszk közmondás: »Ha az imádkozást akarod megtanulni, menj tengerre.« Ez annyit jelent, hogy minden ember, aki a győztes ellenség kezébe kerül, kegyelemért kénytelen esdekelni. De üljön el hirtelen a vihar vagy az orkán, süssön elő a nap, mint valami mosolygó nagy alak, aki arany nyilaival győztesen üldözi a felhőket: nemde a jótékony segítő képében fog feltűnni, az öröm és lelkesedés hangjaival fogják üdvözölni? A természet szünet nélkül ilyen váratlan színváltozásokat, színpadi fogásokat tár elénk, és ezek okvetetlen azt a hitet keltik bennünk, hogy itt valami dráma játszódik le, amelynek a csillagok és az elemek a szereplői. S milyen titokzatos dolgok mennek végbe az égen annak számára, akinek figyelme már odairányzódott! A hold- vagy napfogyatkozások, a hold egyszerű változásai éppen elég csodálkozást kelthetnek azokban, akikről Spencer és Müller azt állítják, hogy »képtelenek a csodálkozásra«. Jegyezzük meg, hogy a csillagok pusztá látása éjjel

a legélénkebb csodálkozást váltja ki abból, aki megszokta, hogy zárt helyen töltse az éjszakát. – összefoglalva a mondottakat: a föld, de különösen az ég szüntelenül új benyomásokat tárnak az ember elé. Ezek a benyomások alkalmasak arra, hogy a leglomhább képzelőtehetséget is élénkké tegyék és életre keltsék az összes emberi és társadalmi érzéseket: a félelmet, a tiszteletet, a hálát. E három alkatrészből könnyen összeállíthatjuk a vallásos érzést.

Leírtuk, hogy milyen a legegyszerűbb, a legkezdetlegesebb felfogás, melyet az ember magának a természetről megalkothat: nem egymástól függő tüneményeket lát benne, hanem többé-kevésbé független és a végletekig menő hatalommal felruházott akaratok, amelyek egymásra és ránk képesek hatni. A tudományos determinizmus csak későbbi felfogás lehetett, amely nem hatolhatott be mindjárt az emberi gondolkodásba. Miután így a világról, mint fizikailag igen hatalmas akaratok összességéről fogalmat alkotott magának az ember, *minősítette* ez akaratokat erkölcsileg és társadalmilag és pedig aszerint, ahogy vele szemben viselkedtek. »Ma nagyon gonosz a hold, – mondta egyszer egy gyermek, – nem akar előjönni.« A kezdetleges ember is így beszélt. Az orkán gonosz volt, a mennydörgés gonosz volt stb., míg a nap, a hold, a tűz, ha nekik úgy tetszett, jók voltak. íme már most, az egyszer jó, másszor rossz akaratok, ellenállhatatlan hatalommal felfegyverkezve, könnyen megharagíthatók, készek a bosszúállásra, mint maga az ember: nem-e mindmegannyi isten és kell-e több? S ha vannak isteneink, nem lesz meg hamarosan a vallás, az istenekkel való közösség is? Hogy vallás szülessék, ahhoz valóban nem kell egyéb, minthogy egy utolsó eszme kapcsolódjék ezekhez, amelyeknek születését már láttuk. Ez az eszme pedig az, hogy ilyen vagy olyan viselkedéssel, áldozatokkal, hálaadással vagy könyörgéssel megváltoztathatjuk a természet lényeinek felsőbb akarátát. Ez az eszme egészen közönségesnek tűnik fel előttünk, és mégis az értelem fejlődésének aránylag csak előrehaladott fokán születetett meg. A vadállat, ha más lényekre hatni akar, csak a harapás, a morgás és a fenyegetés eszközeit ismeri; ha ezek az eszközök csütörtököt mondanak, akkor futásban keres

menekvést. De ha az állat – és ez főleg az első nemi közeledés időszakában esik meg – el is sajátítja a kedveskedés és udvariaskodás képességét, ezeket az eszközöket csak saját fajtájabelivel szemben használja. És hogy ez a kifejező mimika a fejlettség bizonyos fokát elérje, ahhoz szükséges még az is, hogy az illető állat társas életű legyen. Ez a mimika általában nyaldosásban, a fej dörzsölésében, farkcsóválásban merül ki. Sőt az állat ezeket az eszközöket szemmel láthatólag csak hozzá hasonló, bőrrel és szőrrel bíró élőlényekkel szemben tudja használni; nem fog megnyalni egy követ vagy egy fát, még akkor sem, ha szokatlan hatalmat tulajdonít is neki. Legyen bár az állatban, mint azt Auguste Comte állítja, több vagy kevesebb fetisiszta felfogás, arra teljesen képtelen, hogy keletkezőfélben levő fétiseinek egy vagy más módon tudtára adja szolgálata-készségét. A babonás félelem ugyan olyan eleme a vallásnak, mely utóvégre az állatnál is előfordulhat, de ez a félelem nem eléggé termékeny nála, hogy valamiféle kultusznak csak a csiráját is eredményezhesse. Az érintés, megragadás összes eszközei ismeretlenek előtte, nem ismeri a tisztelet és a vonzalom kifejezésére végtelenül alkalmas nyelvet. Maga is kevésbé közelíthető meg a szánalommal, nem tudja hát, hogyan viselkedjék, ha azt másokban akarja felkelteni; az *ajándék*, az *áldozat* eszméje, amely oly fontos a lényeknek egymással és az embernek az istennel való viszonyában, kevés kivétellel, majdnem teljesen ismeretlen előtte. A legkezdetlegesebb kultusz is mindig valamilyen előrehaladott társadalmi állapot utánzata, az istenekkel való képzelt közlekedés a már igen bonyolult kötelékekkel összefűzött emberek közlekedésének a mása. A vallás kezdődő társadalmi művészetet tételez föl, föltételezi amaz eszközök ismeretét, amelyek a társadalomban megmozgatják a lényeket: az imákban, a térdreborulásban és a jajveszéklésben már retorika van. Mindez jóval meghaladja az állatok színvonalát, De a felsőbbrendű állatoknál már feltalálhatók nyomai a fejlődésnek, amelynek az embert idáig vezetnie kellett. Az állatok mimikája különösen az emberrel való együttélésükben tökéletesedik. Az ő társaságuk egy felsőbb lényvel a legjobban hasonlít ahhoz a társadalomhoz, melyben a

kezdetleges ember vél élni isteneivel. A kutya néha valóságos imával látszik fordulni urához, aki megfenyíti, midőn vonítva lábához csúszik, de a viselkedés, melyet a várakozás, a félelem idéz elő, nagyobb részét ösztönszerű és a szájalom fölkelése nem megfontolt célja. A kutya igazi imádsága abból áll, hogy megnyalja a kezét, amely megveri; ismeretes annak a kutyának a története, aki urának ujjait nyaldosta, miközben az könyörtelenül valami viviszekciós műtétet végzett rajta. Magam is megfigyelhettem hasonló esetet egy pyraeneusi kutyánál, amelynek egyszer beteg szemét kellett kiégetnem. Eltörhette volna a kezemet, de megelégedett azzal, hogy lázasan nyaldosta. Ez már majdnem vallásos megalázkodás, ebben a kutyában már annak az érzésnek a csirája élt, amely a Zsoltárok könyvében és Jób könyvében éri el tetőpontját. Az ember az egyetlen lény, aki az állatokban ilyen érzést tud felkelteni. Az emberben viszont csak az istenek, vagy egy abszolút hatalmú főnök, vagy egy atya. Akármilyen mély is néha az érzés az állatoknál, kifejezése még igen tökéletlen. De emlékszem egy esetre, amikor a kutyáknál oly közönséges nyaldosás szinte az emberi csókkal volt egyenlő értékű. Útra készen éppen megöleltem házunk kapujában anyámat, amikor pyreneusi kutyám hozzám futott és két első lábát vállainkra téve, a szó szoros értelmében mindkettőnket megcsókolt. E perctől fogva, mint megfigyeltük, nem láthatott bennünket csókolózni, hogy oda ne jöjjön és a maga részét ki ne kérje belőle.

Más igen ismert és följegyzésre méltó eset a következő: Ha kutya vagy akár macska valami büntetendő cselekedetet követett el, megette a pecsenyét vagy ügyetlenkedett, csakhamar megjelenik és ezerféleképpen kedveskedik. Az állat tehát reméli, hogy jó viselkedésével megakadályozza urát a fenyítésben, hogy jó viselkedésével ellensúlyozza a haragot, amelyet vétkes viselkedésével fel kellett idéznie, hogy alázatosságának és vonzalmának jeleivel kiengesztelheti urát. Az ellensúlyozásnak ez az eszméje később igen fontos elemévé válik a vallásos kultusznak. A nápolyi briganti, aki gyertyát áldoz a szent szűz oltárán; a középkori lovag, aki kápolnát emel valamelyik szent tiszteletére, miután megölte az apját; a remete, aki szeges korbáccsal

véresre veri a testét, hogy a pokolnak különben igen gyötrelmes kínjait elkerülje, mindezek kutyám eszejárását követik: mint ez, kiengesztelni és, hogy nyíltan beszéljünk, megvesztegetni igyekeznek bírójukat, mert a babona nagyrészen azon a hiten alapszik, hogy az isten megvesztegethető.

Legnehezebben található meg az állatnál az önkéntes és tudatos ajándék fogalma. Az a sajátos szolidaritás, amelyre néhány rovarnál, pl. a hangyánál, bukkanunk, és amely mindent közössé tesz náluk, nagyon ösztönszerű és igen kevésbé tudatos. Az igazi ajándéknak határozott személyhez kell irányulnia, nem pedig az egyetemes társadalmi testhez; önkéntes, a pusztá ösztönt kizáró jellegűnek kell lennie, végül, amennyire lehetséges, a vonzalom jeléül, szimbólumként kell szerepelnie. Minél inkább szimbolikus jellegű, annál vallásosabb; a vallásos ajándékok valóban főleg a tisztelet jelképes nyilvánításai; a szánalomnak nincs bennök része. Az áldozatot hozók általában nem hiszik, hogy az istenek valóságos szükségleteit elégitik ki velük: inkább hiszik, hogy kellemesen, sem minthogy kapzsisággal fogadják áldozataikat. Az áldozat tehát már eléggé finomult és kényes ízlést tételez fel. Csirájában teljesen ezt az érzést találjuk meg egy Spencer által megfigyelt kutyában. Ez a kutya egy reggel néhány órai távollét után találkozott valakivel, akit nagyon szeretett. Rendes üdvözléséhez azonban még egy szokatlan üdvözlésformát is csatolt: ajkát szét húzta, mintha mosolyogni vagy vihogni akarna, azután hűségének még más tanújeleit is akarta adni. Miután vadász-kutya volt, a vadat urához szokta vinni. Jó szándékainak mutogatásául kétségtelenül most is szeretett volna vadat találni, minthogy azonban vad nem volt a közelben, keresésre indult és néhány perc múlva szájában egy megsárgult falevéllal tért vissza. A levélnek a kutyára nézve szemmel láthatólag csak jelképes értelme volt; tudta, hogy neki kötelessége valaminek az odahozása, hogy az odahozás cselekedete örömet okoz urának és ennek szemeláttára akarta elvégezni ezt a cselekedetet. A tárgy maga mellékes volt: jóakarát akarta megmutatni. S az a megsárgult levél valóságos áldozat volt, bizonyos fajta erkölcsi értéke volt.

Az állat tehát az emberrel való érintkezésében számos olyan érzést sajátíthat el, amely később az emberi vallás elemévé lesz. A majom itt is a fejlődés legelején látszik lenni: még vad állapotában is nem egy majomfajta szokta kezét könyörögve kinyújtani, hogy elterelje a puskát, amely célba veszi. Megvan tehát már bennük a szájalom érzete, ha egyszer másokban föltételezik. Általában az állatok az emberrel szemben kifejezőképességük lehető legnagyobb fokát kifejtik: úgy látszik az embert a természetben egyedül álló, valóban királyi lénynek tekintik. Kell-e ebből, amint ezt nem egyszer megtették, következtetnünk, hogy az ember az állat szemében valóságos isten? Nem okvetetlenül. Általában az állat nagyon is közlőrl látja az embert; a vallás, legyen bár csak csirájában is, mindig föltételezi, hogy istene nem kézzelfogható; a vallás, akár csak a művészet, távolságokkal dolgozik. Egyébiránt természetesen vannak kivételek is. Azt hiszem, hogy bizonyos körülmények közt az ember az állat szemében oly rendkívüli hatalom fölött rendelkezik, hogy fölkelhetett benne némi homályos vallásos érzést, az ember lehetett néha isten embertársai előtt, mi sem áll útjában, hogy ne lehessen az az állat előtt. Mint az iparnak, a művészetnek, a nyelvnek vagy a gondolkodásnak, úgy a vallásnak is már az állat ködös és zavaros öntudatában meglehettek a gyökerei. De az állat csak néha emelkedik ilyen eszméig, nem tud az elért magaslaton megmaradni, belőle következtetéseket vonni, azokat rendszerbe foglalni. Szelleme ingadozóbb, semhogy az irányíthassa viselkedését. Ha az állat annyira képes volna is magának istenről fogalmat alkotni, mint a legsőbb vadember, arra örökre képtelen, hogy vallásos kultuszt fejlesszen ki.

Láttuk, hogy a vallás nem valami színpadi fogása a természetnek, hogy már az állatban előkészítődik, hogy maga az ember fokozatosan és ugrás nélkül ér el hozzá. A kezdetleges vallások keletkezésének e futólagos leírásánál mi szükségünk sem volt a *lélek*, a *szellem*, a *végtelen*, az *első ok* eszméire, sem valamely metafizikai érzésre. Ezek az eszmék utólagosan fejlődtek ki: nem születték a vallásokat, hanem inkább azokból eredtek. A vallásnak eredetileg tisztára

pozitív és természetes alapja van; nem egyéb mithikus és szociomorfsztikus fizikánál és csak tetőpontján, a fejlődés előrehaladott fokán érinti a metafizikát. A vallások a tudományon kívül és a tudomány mellett terülnek el. A szó szabatos értelmében vett babona volt első eredetük. Az első vallások rendszerbe szedett és szervezett babonák voltak. Hozzátesszük, hogy mi babona alatt rosszul kezelt tudományos következtetést értünk, az ész sikertelen erőlködését; nem akarjuk, hogy a képzelet pusztá csapongását lássák benne és azt higyjék, hogy szerintünk a kezdetleges vallások alapja a szellem bizonyos játéka. Ami után az emberek a különböző vallások kigondolásával kutattak, az maga is megfejtés volt, még pedig a legkevésbé meglepő, még esetlen értelmüknek a legjobban megfelelő, *számukra* a legészszerűbb magyarázat. Végtelenül kevésbé volt csodálatos az ókor emberére nézve azt képzelni, hogy a villámot Indra vagy Jupiter keze irányítja, mint azt, hogy bizonyos villamoságnak nevezett erő hozza létre; a monda sokkal kielégítőbb magyarázat volt: értelmi fokuk számára ez volt a leghihetőbb magyarázat. Ha tehát a tudomány a dolgok egybekapcsolásából áll, mondhatjuk, hogy Jupiter vagy Jehova tudományos felfogások kísérletei voltak. Ma már azért veszítették el ezt a szerepüket, mert fölfedezték a természet rendszeres törvényeit, melyek feleslegessé teszik az ő működésüket. Ha valamilyen munkát magunk is el tudunk végezni, elküldjük az alkalmazottat, akivel addig végeztettük, de óvakodnunk kell attól, hogy az alkalmazott addig végzett munkáját haszontalannak mondjuk, hogy alkalmazását a szeszélynek vagy a kedvtelésnek tulajdonítsuk. Ha isteneink ma már csak tiszteletbeli istenek is, azelőtt ez egészen más-képp volt. Nem a szeszély műve tehát a vallás, hanem annak a legyőzhetetlen hajlandóságnak az eredménye, amely az embert, sőt néha az állatot is arra ösztökéli, hogy számot adjon magának mindarról, amit lát, hogy megmagyarázza magának a világot. A vallás a születőfélben lévő tudomány és tisztára fizikai problémák azok, amelyeket eredetileg megoldani törekedett. *Mellékes fizika, parafizika* volt, mielőtt a fizikán *túlmenő* tudomány, *metafizika* lett belőle.

MÁSODIK FEJEZET.

A vallásos metafizika.

I. Az animizmus.

Az előző fejezetből következik, hogy kezdetben minden vallás kifejlesztett holmi téves fizikát; a téves fizika és a metafizika bizonyos formái közt néha csak egyszerű kiterjedésben különbség van. Bővíts ki akármiféle tudományos tévedést, foglald rendszerbe, terjeszd ki érvényességét az égre és a földre: metafizika lesz belőle – igaz, hogy nem jó metafizika. Minden, amit *általánosítunk*, legyen az jó, vagy rossz, metafizikai értékre tesz szert és a hamisat könnyebb talán ilyen módon általánosítani, mint az igazat: az igaznak a jellege mindig érzékelhetőbb, következésképpen részletesebb, ellentállóbb. Kétféle módon juthatunk el tehát a metafizikához: vagy úgy, hogy mindjárt tévedésbe esünk és e tévedésünket kibővítjük, vagy pedig úgy, hogy ismert igazságok során haladunk egészen addig a pontig, ahol a kutató szem homályba vész, de mi hipotézisek segélyével mégis tovább akarunk menni. Az első esetben a metafizika nem egyéb a tévedés logikai továbbfejlesztésénél, mely tévedésnek annál nagyobb lesz kiterjedése, minél inkább veszít realitásából; jogosulatlan tagadása ez a tudománynak. A második esetben az igazság hipotetikus meghosszabbítása a tudomány jogos kipótlásának egyik faja.

Nos, egyszer elérkezett az idő, amikor a vallás beleolvadt a metafizikába; amikor az istenek tüneményről tüneményre szorultak vissza, egészen az érzékfölötti tégig. Amikor az ég elvált a földtől. De még ma is a fizika és metafizika összefüggéstelen keveredése jellemzi a vallást; a természetről és a természetfölöttiről még mindig antropomorfisztikus vagy

szociomorfisztikus hiedelmeket tartalmaz. Minden kezdetleges vallásnak hasonlóságok útján való okoskodás az alapja, vagyis a legingatagabb és a legkevésbé biztos logikai eljárás: csak később igyekeznek ezt az analógiahalmazt rendszerbe szedni. Ilyenkor az indukcióval való kísérletezésre vagy a rendszeres dedukcióra térnek át.

Az ember, mint láttuk, azzal kezdi, hogy önmaga és a természet összes tárgyai, az állatok, növények, ásványok közé társadalmat ékel. Ezeket a tárgyakat a magáéhoz hasonló étellel ruházza fel: azt hiszi, hogy velők ép úgy akaratok és szándékok kötik össze, mint az emberekkel és az állatokkal. De habára külső tárgyakba illetén módon saját életéhez, saját akaratahoz és saját társadalmi viszonyaihoz hasonló valamit vetít is, arra eleinte nem gondol, hogy a testtől, amelybe életet önt, az életet adó elvet elválassa. Magára nézve sem jutott el eddig a szétválasztásig. A vallásos metafizika kiindulópontja tehát monizmus ugyan, de nem az isteni eszméjével, az *istenséggel*, a *θεῖον*-nel szemben, mint azt Max Müller és Hartmann állítják, hanem a lélekkel és a testtel szemben, amelyek kezdetben egységet alkotnak. Az egész világ élő testek társadalma.

Legközelebb áll ehhez a felfogáshoz az embereknek az önálló lelkekről, a testet mozgató lehelletről, lakhelyüket elhagyni képes szellemekről alkotott felfogása. Ezt nevezik a vallások történetírói *animizmus*-nak. Ebben a felfogásban a dualista jelleg a sajátságos. A test és a lélek szembehelyezése csirájában már benne van. Ez a dualista felfogás lassan képződik egy csoport naiv analógia segítségével. Az első analógiákat a lélegzésből vonták le. Nem hallja-e az ember az utolsó sóhajjal elröppenni az élő testek életet adó *lehelletét*? További analógiákat vontak az *árnyékból*; nem úgy látszik-e, mintha szellem járna az árnyék alakjában a testek mellett, amely akkor is változtatja helyét, ha az ember mozdulatlan? Az árnyék valamennyi kezdetleges nép parafizikájában nagy szerepet játszott és végül a poklot is »árnyékok« népesítették be. Harmadszor, a kezdetleges népek szemében elvitázhatatlan, hogy alvás idején a szellem néha hosszas utazásokat tesz, mert az alvó gyakran emlékszik vissza, hogy messze országokban járt vadászni, vagy

harcolni, holott testét senki sem látta megmozdulni. Negyedszer: Az ájulás is olyan esetnek látszik, amikor valami, ami életet öntött belénk, eltűnik és később megint visszatér. A dolog még meglepőbb a lethargiában. ötödször: A lázálom víziói, az őrültség vagy akár az álom hallucinációi olyan lényeket jelentenek meg, amelyeket más nem láthat, fantasztikus lényeket, amelyek a vadember előtt ép oly reálisak, mint a többiek. Egyébiránt köztudomású, hogy a bolondokat és az *ártatlanokat* még a modern népek is megihletetteknek és szenteknek tartották. A többi idegbetegségek, a hisztéria, a holdkórosság szintén hozzájárultak e felfogás kialakulásához, amely szerint a szellem önt életet a testbe, fölkeresve, elhagyva, gyötörve azt.

Igy születik meg fokenként a tapintás és rendszerint látás alól is kisikló felsőbb lények fogalma, kik a testtől független és hatalmasabb életet tudnak élni. Az ember olyan lényekkel élt társadalomban, kik különböztek a közönségesen érzékelhető lényektől; ez volt a szellemek társadalma.

De ez nem minden. A kezdetleges népek igen korán belebotlottak a halál problémájába. Ezt teljesen fizikai formában vették szemügyre. Az álomból, az ájulásból és az alvásból vont következtetésekkel magyarázták meg. Az alvó test fölébred, tehát a halott test is fel fog ébredni: ez volt az okoskodásuk. Másrészt, álmainkban és az éj s a félelem fél-hallucinációiban viszontlátjuk a halottakat, tehát *visszatérnek*. A szellemekről vallott modern felfogás a halhatatlanság eszméjének közvetlen és későbbi következménye volt, de semmikép sem az alapelve. A halottak tisztelete, a »manes istenek«, mint a rómaiak nevezték, részben erkölcsi és lélektani okokkal magyarázható, pl. a fiúi tisztelet kibővülésével és a félelemmel; részben pedig tisztára anyagi és igen kezdetleges eszméssel. Félig fizikai, félig lélektani érzelmekre támaszkodó naiv elmélet ez. A halottak lelkeinek természetét igen különféleképpen fogták fel. Az általános hit az, hogy a lelkek az ősoket keresik fel egy másik világban, leggyakrabban ama távoli földön, ahonnan a törzs valamikor kivándorolt. A társadalmi kötelék itt túléli a halált. A görögök és rómaiak azt képzelték, hogy a halottakat el kell temetni, különben árnyékaik nem juthatnak be szokásos gyülekező

helyükre: a földön maradnak, hogy üldözzék az élőket. Itt még ama régi hit maradványai rejlenek, amely a temetésnek és a halottak társadalmával való jó viszony fenntartásának szükségességét hirdette.

A halottakat ugyanolyan eszközökkel engesztelték meg, mint az élőket: könyörgésekkel és ajándékokkal. Maguk az ajándékok is olyanok voltak, amilyenekben az élők lelték kedvüket: táplálék, ruhák, fegyverek, lovak, szolgák. Ha Dahomeyben a király meghal, száz katonát feláldoznak, hogy testőrsége legyen. Ugyanígy tesznek a perui inkáknál. Báliban az elhunyt szultán összes háremhölgyeit máglyára rakják.

Általános volt a hit, hogy a szellemek gondoskodnak a bosszúállásról. Tylor meséli, hogy egyszer két brahman, kitől valaki ötven rupiát lopott, anyjuk beleegyezésével levágták ennek fejét, hogy árnyéka a tolvajt haláláig üldözhesse és kínozhassa. Mindig valami társadalmi vonatkozás, a gyűlölet, a bosszú, a büntetés az, amely kielégülésre tör a szellemek birodalmában.

Általában az összes történelmi emlékekből következik, hogy az *animizmus* vagy *polidémonizmus* általános volt a népeknél: közvetlenül a fetisizmust, másképp konkrét naturizmust, követte, amely még nem különböztette meg az élő testtől az életet adó szellemet.

A külön szellemekben való hit, melyet Spencer »spiritizmusnak« nevez (és amely csirájában és anélkül, hogy kiveszett volna belőle, a visszatérőkben való részleges hitet is tartalmazza) kezdetleges alapja a *spiritualizmusnak* nevezett fíomultabb, kezdetleges metafizikai rendszerek. Ez utóbbi rendszer, amely bennünk és minden élőlényben *dualitást* lát, a *szellemi* társadalomhoz vezet.

Nézzük már most, miért és milyen formában kellett az animizmusból teizmusnak lennie.

II. A gondviselés és a csoda.

A szellem eszméjétől már csak egy lépés választja el az istenség eszméjét. Elég hozzá az a felfogás, hogy a szellem elég hatalmas és félelmetes, hogy bennünket nagy mértékben függővé tegyen magától. Szellemek, manesek, istenek eredé-

tileg mindannyian a rettegés határozatlan érzésében gyökeresnek. Abban a percben, amelyben a szellemek elválnak a testtől s olyan titokzatos tetteket képesek elkövetni, amelyekre mi képtelenek vagyunk, már kezdődik istenítésük, ezért emelkedhetünk halálunkkal az istenek sorába.

A szellemek nemcsak *hatalmasak*, hanem *látók*, a *jövőbe látók*, olyan dolgokról van tudomásuk, mikről nekünk nincsen. Sőt mi több, *jóakarataknak*, vagy *ellenséges indulatnak* irántunk: társadalmi vonatkozásokban vannak velünk. Ezek az elemek később egybeolvadnak és a *gondviselő* istenség eszméjére vezetnek. Minden vallás alapjában ott rejtőzik tehát a második félig metafizikai eszmének a csirája, a bölcs szellemekről, a kedvező vagy rosszakaratú istenekről, a *gondviselésekről*. »Ez a lény velem jót vagy rosszat akar és meg is teheti, meg nem is« – ez az első naiv megfogalmazása a gondviselésnek. Eredetileg hiába keressük az általános rendező értelem fogalmát, de megtaláljuk az egyes jót vagy rosszat tevő akaratok társadalmi vonatkozásának fogalmát. A gondviselés, mint minden vallásos eszme, babona volt eleinte. Egy vadember kígyóval találkozott az úton; vállalkozása ugyanakkor eredménnyel járt, a kígyó hozott tehát neki szerencsét: íme a gondviselés által rendezett találkozás. A megfigyelés természetesen okozati összefüggést teremt az egyes tünetények között, de a kezdetleges ember szemében minden véletlen okként szerepel: *post hoc, propter hoc*. E véletlen tárgya rendesen szerencsét hozó tárgy, amelyet jó megőrizni, e gondviselés gyakran hordozható és mintegy mozgékony. A végzet eszméje tehát, illetve az a hit, hogy a tünetények bizonyos sorrendje jóra vagy rosszra vezet, így megalkotódik, fölébe helyezkedik az *élő* és *szellemekkel* benépesített természet koncepciójának. A *post hoc, ergo propter hoc*, illetve az egymásra következő és egymást követő jelenségek befolyásába és a jelennek a jövőre való kihatásába vetett hit egyszersmind csirája a gondviselésről s a *végzetről* megalkotandó babonáknak. A *végzet*, a *sors*, a *szükségszerűség* eszméjéből kellett fakadnia az egyetemleges, kölcsönös determinizmus tudományos fogalmának.

A tapasztalat gyarapodásával az ember a különböző felső akaratokat alárendeli egymásnak, bizonyos módon

egyesíti a gondviseléseket, végül többé-kevésbé rendszeres szervezetet ad a világnak. Az eseményeket mind távolabbi okra vezeti vissza, de azért továbbra is hiszi, hogy minden esemény egy akarat megnyilvánulása, jele. Még itt is megtaláljuk a dualista eszmét: a világ felsőbb akaratoknak van alárendelve, amelyek igazgatják, és szükségből fenntartják a dolgok rendes menetét.

Ekkor születik meg a csoda eszméje. A csoda eredetileg igen homályos fogalom a kezdetleges vallásokban. A perc, amelyben ez a fogalom tisztázódni kezd, új szakot jelez a vallások fejlődésében. Habár a valóságban minden vallás szerkezetének lényeges eleme volt a csodálatos, az első alapítók szemében nem olyan jellegű volt, mint a miénkben: nem választódott el teljesen a *természetestől*. Az emberi értelem a tünemények osztályozásában még nem jutott el a tudományos determinizmus és a *természetfölötti* rend két megkülönböztetéséhez. A *természetes* tünemény úgyszólván modern eszme; meghatározott törvények alá eső, más tünemények összességébe besorozott, ezekkel rendszeres egészet alkotó tüneményt értünk alatta. Mily bonyolult felfogás ez és mennyire meghaladja a kezdetleges értelem látókörét! Amit mi csodának nevezünk az »természetes« dolog a vadember szemében: minden percben tapasztalja, tulajdonképpen nem is tapasztal mást a mindenségben, mint csodákat, illetve meglepő dolgokat. Valóban, a kezdetleges ember csak azt Teszi észre maga körül, ami meglepő s mindannak, ami meglepő, szándékos, tudatos jellege van. A vadember nem ismeri annyira a természet törvényeit, nem látja annyira általános jellegüket, hogy megváltozásukon megütközhessek. A csoda tehát egyszerűen az övéhez hasonló hatalomnak a jele, de amely előtte ismeretlen módon hat és amely nagyobb eredményeket tud elérni, mint ő. Nem szükséges, hogy ez eredmények *végtelenül* nagyobbak legyenek, elég ha őt felülmúlják.

Akár mennyire tudományellenes is ma a csoda eszméje, jelentékeny haladást jelzett az emberi értelem fejlődésében: az isteni beavatkozást pár rendkívüli tüneményre korlátozta. Ez az az időpont, amelyben az egyetemleges determinizmus a teljesen öntudatlan állapotból a féltudatba megy át.

A dualizmusból, a test és a szellem szétválasztásából végre is a *hatalmak* szétválasztása válik.

A gondviselésben, a jót és a rosszat csodás módon szétosztó hatalomban való hit fölötté szükséges a vallásban. Minden vallás legfontosabb aktusa a kiengesztelés és a könyörgés, már pedig ez nem általában az istennek szól, hanem egy gondviselő istenségnek, amelynek megvan a hatalma, hogy irántunk kedvező legyen. A nagy keleti vallások is megalakultak anélkül, hogy az isten fogalmát tisztázták volna és csak az osztó gondviselés fogalmára vetettek súlyt. De még a keresztény eredetű vallásokban, különösen a katolikus vallásban és a görög egyházban, sem fordulnak mindig egyenesen az istenhez; sokkal gyakrabban imádkoznak »szentéihez«, angyalaihoz, közvetítőihez, a Szent Szűzhöz, a Fiúhoz, a Szentlélekhez. Az atya-istenben van valami ijesztő homályosság és titokzatosság: ő a menny és a pokol nagy teremője, a nagy, kissé kétértelmű elv, akitől a jó és bizonyos értelemben a rossz is származik. A természet közvetlen megszemélyesítésének csiráját lehetne benne látni, amely természet az ember szemében annyira közönyös, szigorú és hajthatatlan. Krisztus ellenben az emberi akarat jobbik részének a megszemélyesítése. A vad törvényekért, szerencsétlenségekért és örökös büntetésekért a régi bibliai istenség viseli a felelősséget, amely felhői mögé rejtőzve csak villámok és mennydörgések útján nyilatkozik meg, amely a rettegés segítségével uralkodik s kiengesztelni is csak saját fia feláldozásával lehet. Alapjában véve Krisztus a kereszténység igazi istene, illetve a közvetítő gondviselés, akinek hivatása, hogy a természeti törvények szigorúságát enyhítse, oly gondviselés, amely csak jót és boldogságot osztogat, míg a természet teljesen közönyösen oszt szét jót és rosszat.

Miközben a csoda és a gondviselés eszméje az emberi társadalomban kifejlődött, végtére is szembe került a természet rendjével. Az ember utoljára egyetlen módot látott a maga és mások sorsának megjavítására: a gondviselő közbeléptét. Ennek következtében az áldozat és az ima lett az a nagy eszköz, mellyel a világra hatni akart. A természetfölöttiben függött. Minden vallás eredeténél megvan a bajnak bizonyos *érzete*, a szenvedés és a félelem; e bajt a hívó

egyedül a csodával tudja elhárítani. A gondviselés így csupán a haladás kezdetleges megfogalmazása volt és az emberek első reményeiket egyedül az emberfölöttibe vetették.

Valami baj érzése, vagy a bajtól való félelem és a hit, hogy az isteni beavatkozás mindent elháríthat, volt az ima eredete. A pozitív vallás még ma sem tudja úgy elképzelni istent, mint aki messziről őröködik felettünk és aki már előre, a világ kezdetétől fogva elrendezte örömeinket és bajainkat. Elengedhetetlenül szükséges, hogy úgy mutassa be, mint körülünk levőt, hogy szemléltessen velünk egy kezdet, amely ma is kész támogatásunkra, egy hatalmat, amely képes javunkra a természet folyását megakasztani. A jámborság fölkeléséhez szükséges, hogy a vallás a gondolkodást hozzászoktassa a jelen pillanatban is lehetséges csoda gondolatához, szükséges, hogy meggyőzzön bennünket arról, hogy csodák történtek a *múltban*, történnek szüntelenül és elég néha kívánni őket, hogy megtörténjenek. A hívő végül a természet rendes determinizmusával egy olyan akaratot helyez szembe, amely mindig képes e determinizmus megváltoztatására, számít erre az akaratra, várja közbelépését, ép úgy bizakodik a természetfölötti eszközökben, mint a természeteselekben, sőt ezeket elhanyagolja amazok kedvéért.

Litré szerint a gondolkodás háromféleképpen viselkedhetik a csodákkal szemben: vagy hisz bennök, vagy szemfényvesztésként elveti őket, vagy természetes eszközökkel megmagyarázza őket. A kezdetleges korok, az ókor és a középkor szükségképpen hittek a csodákban; a tizenharmadik század csalásnak fogta fel és elvetve őket, mulatott rajtuk. Ekkor aratott sikert az az elmélet, amely a vallásalapítókban pusztán csalókat látott. A nagy emberi dráma egyik legszükségesebb és legkomolyabb bonyodalmát komédiának fogták fel. Elfelelték, hogy nincs emberi élet, amely teljes egészében a hazugságnak szenteltetnék; lélektani és történelmi tévedésbe estek egyidőben. Ugyanazok az emberek, akik a XVIII. században előkészítették és megcsinálták a francia forradalmat, csalással, ámtítással szerették vádolni az apostolokat és a prófétákat, e hajdani forradalmárokat.

Manapság kezdik tudományosan magyarázni a csodákat; A többi tüneményhez hasonló tüneményeknek fogják fel

őket, amelyeket igen gyakran jóhiszeműleg láttak és mondtak el, csak rosszul magyaráztak. A feltámadott Jézus egy más követő megjelenései pl. megismélték legutóbb az Egyesült-Államokban: egy halálraítelt, kinek kivégzésénél a fogház összes foglyai segédkeztek, másnap vagy harmadnap egymásután az összes foglyok előtt megjelent. Itt a kollektív hallucináció egy igen figyelemreméltó példájával van dolgunk, amely azt bizonyítja, hogy az egyének egy csoportja, amely ugyanazon felindulásokon ment keresztül, ugyanabban az időben egyforma víziókat láthat, anélkül, hogy tudatos vagy öntudatlan csalás közrejátsszanék a dologban. Matthew Arnold azt hiszi, hogy a csodás gyógyítások szintén nem pusztán legendák, hanem egyszerűen azt bizonyítják, hogy az erkölcsnek mindig igen nagy befolyása volt a fizikára. Jézus valóban elűzte, kihajtotta a »démonokat«, illetve az »őrült szenvedélyeket, amelyek körülötte üvöltöttek«. Jézusnak, mint egykor Sokratesnek és Empedoklesnek, csak hogy még nagyobb mértékben, tudatában kellett lennie, hogy ő erkölcsi és fizikai hatalommal, valami »erővel« van felruházva, amelyről nem tudott számot adni magának s amely isteni ajándéknak tűnt fel előtte. Egyrészt erkölcsi és jelképes értelemben, a süketek, a vakok és paralitikusok gyógyítójának, lelki orvosnak érezte magát, másrészt a hiszterikusok többé-kevésbé ideiglenes, de valóságos meggyógyulása arra kényszerítette őt, hogy egy másik, a testekre vonatkozó emberfölötti hatalmat is tulajdonítson magának. Az idegrendszer tudománya, amely csak napjainkban alakult ki, bizonyos szempontból a csoda állandó igazolásának és magyarázatának látszik. Az emberiség által megfigyelt és tiszteletben tartott csodás tényeknek talán negyedrésze ennek az új tudománynak a körébe tartozik. Az »alanyaitól« körülvevett orvos vagy megfigyelő a próféta helyzetében van: azok, akik körülveszik, kénytelenek benne folyvást valami rejtett erőt felismerni, amely meghaladja őket és őt magát; mindegyik rendkívülit él át. A részleges érzéketlenség, a katalapszia és az utána való fölébredés, amikor úgy látszik, mintha a halott új életre ébredne, a lelki szuggeszció, amely még a távolságba is hat, mind e tények, amelyeket napról-napra jobban megismerünk és meg-

magyarázunk majd, ma a csodával határosak számunkra: éppen, hogy elválnak a vallásos körtől, hogy a tudomány körébe essenek. A megfigyelőnek, aki először állapította meg, hogy tekintetével, kezének pusztá nyomásával, sőt úgy látszik a távolból, akarátának pusztá megfeszítésével a téren keresztül majdnem ellenállhatatlan parancsot tud adni, bizonyára meglepődést, sőt rettegést, majdnem vallásos ijedelmet kellett éreznie azon, hogy ily hatalom van a kezében. Az ilyen embernek föl kellett fognia, hogy a dolgok mondai és titokzatos magyarázata, hogy úgy mondjuk, csak az árnyalatok dolga, amelyeket a kezdetleges értelmek fel-fogni nem tudtak.

Azokat a csodákat is, amelyek nem kapcsolódnak közvetlenül az idegrendszerben rejlő tüneményekhez, mindinkább objektív alapra tudja visszavezetni a bölcsész és a történetíró. (Szubjektív a csodálatos, a gondviselés révén történő.) A csodák valósággal megesnek, de nem teremtik a hitet a szívekben, hanem belőlük fakadnak és általuk magyarázhatók meg. Egy angol hittérítő meséli, aki Szibériát keresztülutazta, hogy abban a percben, melyben Irkutzkba ért, a város háromnegyedrésze leégett: egyedül egy kápolna maradt épen. Az orosz pópa persze csodát látott ebben. Az angol hittérítő józan ésszel megmagyarázza neki, hogy az egész város fából volt, egyedül a kápolna épült téglából. De a lelkész, aki itt tagadja mindenféle isteni beavatkozás lehetőségét, még ugyanazon a napon maga is az orosz pópa hibájába esik, mikor elmeséli, hogy egyik lova nélkül, amely megszökött, nagyon hamar ért volna Irkutzkba és minden podgyásza ott égett volna. Hálát ad tehát az istennek, hogy lovának azt sugalmazta, hogy tépje el a fékét. Ugyanazok a természetes okok, amelyek az angol hittérítő szerint elegendően magyarázzák meg az orosz templom épségben maradását, nem elegendők neki, az angol misszionáriusnak, az isten kedveltjének, mikor kis podgyászáról van szó. Mind-egyik hívő hajlandó ilyen csodás módon magyarázni azokat az eseményeket, amelyek vele megtörténtek.

A vallások azért teremtik meg a csodát, mert szükség van rája, mert vele igazolják magukat; a csoda szükséges elemévé válik ama értelmi fejlődésnek, amely a vallásokat

szüli. »Az isten szava« abban nyilatkozik meg, hogy egy vagy más módon megváltoztatja a tünemények rendjét. Egyedül a mohamedánizmus nem támaszkodik látható és vaskos bizonyítékokra; ebben a tekintetben talán magasabb értelmi fokon áll eredetileg, mint a judaizmus vagy a kereszténység. De ha Mahomet el is háritotta magáról a csodatevés képességét, tanítványai siettek ezt kipótolni és életét s halálát csodás legendával körülvenni. Nem lehet hinni valakiben jó okok nélkül: az isten küldöttjének látható jellel kell bírnia, amelyről fölismerjék.

Látjuk, a gondviselést vagy isteni védelmet eredetileg teljesen *különleges* jelenségnek fogják fel, nem pedig olyanak, amely általános törvények alapján hat. Folytonos közbelépés volt ez az események folyásába és az emberek ügyeibe: az istenségek belekeveredtek az emberi életbe, a család és a törzs életébe. Ez az eredmény összefüggött a kezdetleges emberiség jellegével; a kezdetleges ember a leghiszékenyebb, de a legkevésbé van meg benne a felelősség érzete. Nem tudja önmagát kormányozni és ezért könnyen bízza magát más kezére: mindig szüksége van arra, hogy a rajta nyugvó felelősség egy részét másra hárítsa. Ha valami baj éri, mindenki felelős érte, csak ő maga nem; ő helyette mindenki felelős. Ez a jellemvonás, amelyet igen sok embernél megfigyelhetünk, különösen szembetűnő és éles a gyermekeknél és a gyermeki népeknél. Az okok láncát nem tudják úgy követni, hogy egyetlen szemet se hagyjanak ki; azt sem tudják felfogni, miként lehet valamely emberi tevékenységnek nagy hatása és általában mindig meglepi őket az az aránytalanság, amely az események és az okok közt van. Ezt az aránytalanságot ők csak kívüleső ok segítségével tudják megmagyarázni. Ez a magyarázata annak a bizonyos, gyöngé elméknél annyira szembezőkö szükségnek, hogy egy tüneménynek mindig más magyarázatot igyekezzenek adni, mint ami a reális magyarázat: ők nem ismernek valóban »kielégítő« okot. Ha a középkorban pestis ütött ki, azt a zsidók okozták; a nápolyi nép megveri szentjeit, ha az aratás nem üt ki kedve szerint. Mindezeket a tényeket egyformán magyarázhatjuk: a még műveletlen szellem nem hajlandó elfogadni olyan eredményt, amelyet ő nem akart előidézni, nem tud belenyugodni abba, hogy az

események zavarba hozzák őt. A különleges gondviselés eszméje éppen jókor jön segítségére ennek a természetes bűnösnek: lehetővé teszi, hogy erre gördítse a terhet, hogy mossa kezét az eseményekkel szemben. Az oly eredményt, amelyet nehéz volna előrelátni és természetes eszközökkel előidézni, a gondviseléstől kéri, várják, ahelyett, hogy előidéznek és ha várákozásukban megcsalatoznak, az isteni szeszélyre háritják a felelősséget. A bibliában a királyok sohasem vétkeznek mással, mint az istennel szemben, tehetlenségük mindig kegyeletlenség. Persze, könnyebb jámbornak, mint ügyesnek lenni!

Ugyanakkor, amikor a kezdetleges népek naiv felelőtlensége hozzászokott az istenek gondviselő kormányzásához, hozzászoktak egy kényúr vagy egy nemesség zsarnoki kormányához is. A zsarnokság alapelve alapjában megegyezik a természetfölötti és külső gondviselés alapeszméjével: bizonyos fajta lemondás ez az események irányításáról. Az ember vezeteti magát, bizakodik, kikerüli ezáltal a legkegyetlenebb csalódásokat: a legyőzött akarat csalatkozásait; más valaki akar helyettünk. Megelégszünk azzal, hogy vágyakozunk, reméljük és az imák vagy könyörgések pótolják a cselekvést, a munkát. Kellemes lustasággal úszunk az események árjával; ha rosszul megy a dolgunk, mindig van valaki, akit vádolhatunk, átkozhatunk vagy akihez könyöröghetünk; ha ellenben jól megy minden, akkor szívünk hálaadó imákkal telik meg, nem is tudva róla, hogy (az emberi természet szerint) az elért eredménynek bizonyos részét bensőnkben magunknak tulajdonítjuk. Ahelyett, hogy azt mondanók: »én akartam«, azt mondjuk: »kértem, könyörögtem«. Oly könnyű elhinni, hogy hozzájárultunk az állam vagy a föld igazgatásához azzal, hogy két szót sügtünk egy király vagy egy isten fülébe, ott zümmögve egy percig, mint La Fontainé legye, a kocsni mellett, a világ óriási körforgó gépének kattogásában. Minél homályosabb az engesztelő ima, annál nagyobb a hatalma. Úgy látszik, mintha mindenre határozottan képes volna, mert semmi határozottra sem képes. Az embert önmaga szemében fölemeli, mert legcsekélyebb erőfeszítéssel a legnagyobb eredményeket szerzi meg neki. Mily befolyással voltak a gondviselések és a »gondviselés

emberei« mindig a népekre! Mennyire egyesítették a tömeg szavazatait a mellettük megejtett népszavazások! A gondviselés határozataiban való megnyugvás minden hanyagságot, minden rossz szokást kimentett. Ha a végletekig akarjuk vinni a dolgot, miben különbözik ez a keletiek renyhe álokoskodásától? Igaz, hogy a közmondást így fogalmazták meg: »Segíts magadon, az isten is megsegít.« De hogy hatékonyan segítsünk magunkon, ahhoz kezdeményező erő és merészség Szükséges, továbbá fel kell lázadnunk az események ellen, nem pedig meghunyászkodni előttük. Nem szabad megelégednünk azzal a kijelentéssel, hogy »legyen meg az isten akarata«, hanem azt kell mondanunk, »legyen meg az én akaratom.« Lázadónak, Prometheusnak vagy Sátánnak kell lennünk a lények passzív sokaságában. Nehéz dolog azt mondanunk valakinek: »mindaz, ami történik, mindaz, ami van, isten megmásíthatatlan és saját akarata szerint van« és mégis hozzátenni: »ne nyugodj bele abba, ami van«. A zsarnokságtól és a nyomortól agyonkínzott középkori emberek azzal vigasztalódtak, hogy maga isten bünteti őket és nem mertek uraik ellen támadni attól való félelmükben, hogy ezzel isten ellen támadnak. A társadalmi igazságtalanságot gyakran állandósították azzal, hogy istenítették, isteni törvényt csináltak abból, ami a valóságban már emberi és reális törvény sem volt.

A kezdeményezés érzete, ép úgy mint a felelősségé, teljesen modern és nem fejlődhetett ki abban a szűk társadalomban, amelyben az ember oly sokáig élt isteneivel. Azt inondani: »En valami új dolgot tudok csinálni, meglesz a bátorságom, hogy változást hozzak létre a világban, hogy előrehaladj alfa dolgokkal való csatában, én lövöm ki majd az első nyilat anélkül, hogy mint az antik katona, megvárnam, míg a jósok megkérdik az isteneket és megadják a jelt«, rettenetes dolognak tűnt volna fel a hajdan embereinek, akik nem tettek egy lépést, hogy isteneiket meg ne kérdezték volna és akik maguk előtt vitették őket, hogy utat nyissanak nekik. A kezdeményezés egyenesen sértésnek látszott a gondviseléssel szemben, ennek jogaiba való belekontárkodásnak. Megütni a sziklát, mint Áron, mielőtt isten erre parancsot adott, haragja felidézésével volt egyértelmű.

A világ a magasban lakozó tulajdona volt. Az embernek nem volt megengedve, hogy tetszése szerint használja fel a természet erőit, aminthogy nincs megengedve a gyermeknek, hogy a tűzzel játszadozzék: bár ez utóbbi nem ugyanabból az okból történik, mert mi nem vagyunk »félétekenyek« a gyermekekre. Az istenek féltékenysége olyan felfogás, amely napjainkig fennmaradt, habár folytonosan szűnőfélben van és meghátrál az emberi kezdeményezés haladása elől. A gép, a modern kor e terméke, a leghatalmasabb csapás a külső gondviselés és a külső végesség eszméjére. A tudományt már iránya szembeszegezte a gondviselés különleges közbelépésével, mert arra törekedett, hogy a természetes erőket szemelláthatólag nem természetes és nem isteni célok szolgálatába hajtja. A tudós felforgatta a természetet és a tudomány ellentéte volt a gondviselésnek.

A tudomány első szárnypróbálgatásai előtt az embert olyan sorba helyezte képzelete, amilyenbe ő döntött bizonyos háziállatokat. Már pedig ez az állapot igen nagy befolyással van ezen állatok szokásaira, megfosztja őket bizonyos képességektől és másokat ad nekik helyettük cserébe. Vannak közöttük például olyan szárnyasok, amelyek ma már képtelenek önmaguktól megtalálni a táplálékot, amelyre szükségük van. Az értelmesebb állatok, mint a kutya, a legrosszabb esetben ki tudják ugyan magukat elégíteni, de az alávetettség az emberrel szemben annyira szokásukká válik, hogy ez megfelelő szükségletet ébreszt fel bennük: a kutyám csak akkor nyugodt, ha mellette vagyok; ha véletlenül eltávozom, nyugtalan, ideges; a legkisebb veszély jelére lábaim közé bújik, ahelyett hogy menekülne, pedig ez lenne a kezdetleges ösztön. Minden állat, amely tudja, hogy egy felsőbb lény a legapróbb dolgokban is védi és örökdi főlötte, szükségképpen vesz kezdetleges függetlenségéből és szerencsétlen, ha vissza akarják neki adni ezt a függetlenséget, határozatlan ítélem fogja el, a gyöngeség bizonytalan érzése lopózik belé. Ugyanígy volt a kezdetleges és műveletlen ember. Megszokta az isten védelmét, ez a védelem valóságos szükségletté lesz benne, ha meg akarnák fosztani tőle, kimondhatatlan nyugtalanóság és rosszullet fogná el. Tegyük ehhez, hogy az ilyen esetben nem soká túrné, hogy megfosszák tőle. Hogy

megmeneküljön a túrhetetlen egyedülléttől, amely félelmet kelt benne, csakhamar isteneihez vagy fétiseihez menekülne. Ugyanaz az érzés hajtaná őt, amely a kutyát ura lábai közé hajtja. Hogy az első emberi egyének ez érzésének teljes erejét felfoghassuk, el kell képzelnünk, hogy az istenek gondoskodását az emberekről sokkal kiterjedtebbnek és gondosabbnak fogták fel, mint amilyen az emberé a háziállatokról, a rabszolgatartóé a rabszolgáiról. A kezdetleges ember úgy érzi, hogy istene vagy géniusza mögötte van minden útján, az élet minden körülményei között. Hozzászokik a gondolathoz, hogy soha sincs egyedül, hogy valaki mindig vele megy, bizonyos benne, hogy bármit tegyen vagy mondjon, annak tanuja és bírója van. A háziállat nincs ilyen mértékű megalázkodáshoz szokva; nagyon jól észreveszi, hogy a mi védelmünknek nincs meg mindig a kellő hatása, hogy gyakran tévedünk az ő javára, hogy kedveskedéssel fogadjuk, amikor büntetést érdemelne. A macskák például tudják, hogy az ember éjjel nem lát: Egy fehér macska egy éjjel két lépésnyire tőlem akart valami rettenetes büntetést elkövetni, bizonyos Jévnél abban, hogy színe az árnyékban a legfigyelmesebb szemet is becsapja. A régi emberek is követtek el ilyen csínyeket isteneikkel szemben.; nem hittek a gondviselés tökéletes szuverenitásában, mindenütt való jelenlétében sem. De a logika fejlődésével a gondviselés mindenre kiterjedt, az egész életet behálózta; az istenfélelemből végtére az embereknek a szenvedély ellen való örökös védekezése lett, az istenbe vetett reményből pedig örökös segélykérése a bajban. Abban megegyezik a vallás és tudomány, hogy mindkettő a szükség-szerűségek hálójába lök bennünket; de a tudomány megismerteti velünk a tünemények igazi okozati összefüggését és ezzel lehetővé teszi, hogy ezt az összefüggést módosítsuk, valahányszor nekünk tetszik; megmutatja, hogy függő viszonyban vagyunk, de ezzel belénk önti a viszonylagos szabadság eszméjét és az eszközöket is megmutatja, amelyekkel ezt elérhetjük; ellenben a vallás mondáival és csodás elemeivel egy váratlan tényezőt, az isteni akaratot, a különleges gondviselést vonja be az események körébe, ezzel megteveszti az embert amaz igazi eszközök felől, amelyekkel a dolgok rendjén változtathat. A természetfölötti lényektől

való képzelt függés tehát növelte az embernek a természettől való igazi függését. így értelmezve, a különleges gondviselés, az isteni gyámság eszméje azt eredményezte, hogy az emberi lélek sokáig valóban kiskorú maradt; ez a kiskorúság viszont szükségessé tette az isteni oltalmazók létezését és őrködését. Midőn tehát a vallásos ember vonakodott kiragadni magát abból a függésből, amelybe önként ment bele, tette ezt azért, mert homályosan érezte a maga elégtelenségét, a maga gyógyíthatatlan kiskorúságát: akár csak a gyerek, aki nem mer messzire távozni a szülei háztól s nincs bátorsága egyedül haladni az élet útján. A gyermeket, kiben korán feltámadna a függetlenség vágya és aki korán nekivágna az életnek, könnyen néznék »vásott fickónak«, koránérettsége talán csak romlottóság volna. A történelemben is a vallástalanok, a szkeptikusok, az ateisták gyakran csak vásott gyermekek voltak, akik megelőzték korukat s akiknél a szellem szabadsága csak vásottság volt. Az emberi nemnek, mint a gyermeknek, sokáig szüksége volt arra, hogy gyámságban éljen; bizonyos, hogy szüksége volt erre, mert kénytelen volt rátámaszkodni a rajta és a mindenségen kívül álló gondviselés eszméjére, mely bele tud nyúlni a dolgok folyamatába és saját külön akaratával megmásítja a természet általános törvényeit. Később, a tudomány haladásával kénytelenek a gondviseléstől mindennap elvenni egyikét külön és csodás hatalmainak, természetfölötti előjogainak. Hála a gondolat haladásának, a jámborság megváltozott; odairányul, hogy gyermeki vonzalom tárgyává tegye azt, aki nemrég a rettegés, a könyörgés, az engesztelés tárgya volt. A tudomány hajthatatlan törvényeivel mindig jobban behálózza a gondviselést, úgyszólván mozdulatlaná és bénává teszi. A gondviselés hasonlít azokhoz az öreg emberekhez, akiket a kor képtelenné tesz a mozdulásra, akik nélkülünk egyetlen tagjukat sem tudják megmozdítani, kik általunk élnek, de akiket annál jobban szeretünk, mintha létük annál becsesebb lenne előttünk, minél haszontalanabb.

III. A teremtés.

A gondviselés eszméje után a vallás metafizikai alapelvei közül meg kell még említenünk a teremtő isten eszméjét, amely napjainkban olyan jelentőségre tett szert, amilyen-nel azelőtt nem bírt. Ez az eszme ép úgy, mint a lélek és a gondviselés eszméje, eleinte *dualizmus* formájában nyilvánult meg. Eredetileg azt hitték az emberek, hogy egy isten feldolgozza a többé-kevésbé független világot, a már előtte *létezett* anyagot. Csak később finomult át ez a dualizmus a *semmiből* (ex nihilo) való teremtés eszméje útján kezdetleges egészé, amelyből azonban még kidomborodik a hagyományos dualizmus: isten és a tőle teljesen különböző világ.

A következő párbeszédben, amelynek igaz voltáról kezeskedhetem, bemutatom a naiv metafizika egy példáját. Egy kis négy éves parasztleány, aki sohasem volt kívül a faluján és egy fiatal városi leány, a major tulajdonosnője, beszélgetnek. Mind a ketten a kertben vannak, ahol reggel óta számos virág kinyílt. A kis parasztleányt élénk bámulat fogta el és a fiatal leányhoz fordulva, aki iránt régen bizonyos fajta kultuszt érzett, így szólt: »Úgy-e, asszonyom, ön csinálta ezeket a virágokat?« Ez a kérdés nem terjedt túl a fizika birodalmán, csupán ismeretlen hatalmat tulajdonított egy ismert, látható és megtapintható lénynek. A leány nevetve felelt: »Nem, nem én csináltam, ahhoz nincs hatalmam.« »Hát akkor kicsoda?« – fedezte a gyermek. Látjuk, mily állhatatossággal igyekszik a kezdetleges értelem egy akarat közvetlen cselekvésével megmagyarázni a dolgokat, *valakit* az események mögé állítani. »A jó isten« – felelt a leány. »Hol van a jó isten? Látta már őt néha?« A kis parasztleány, aki a városról bámulatos dolgokat képzelt, kétségtelenül azt hitte, hogy szemtől-szembe lehet látni az istent. Egyébiránt isten ő előtte nem haladta meg semmiképpen a fizikai világot. »Nem láttam istent«–felelt úrnője – »és soha senki sem látta, ő az égben van és ugyanakkor közelünkben is van; lát és hall bennünket, ő csinálta a virágokat, ő csinált téged is és engem és mindent, ami a világon van«. Nem tudom, mit felelt erre a gyermek, de azt hiszem,

hogy sokkal inkább meglepődhetett, semhogy bármit is felelt volna. Ugyanolyan helyzetbe került, mint azok a vademberek, akiknek valami hittérítő egyszerre istenről kezd beszélni, a legfelsőbb lényről, minden dolog teremtőjéről, a testnélküli szellemről. Sokszor meg sem értik a dolgot és fejükre mutatva, kijelentik, hogy fájdalmat okoz nekik, máskor meg azt hiszik, hogy tréfálkoznak velük. Gyermkeink is hosszasan és némán bámulnak ilyenkor és csak lassan úzi el meglepetésüket a megszokás. Az elmondott beszélgetésben az a legszemetszúróbb, hogy a tudományos tévedésből mint bugyog elő szükségképpen a metafizikai mitus. A pontatlan következtetés mindenekelőtt fölkelti az előttünk ismeretlen és megfoghatatlan eszközökkel működő emberi lény fogalmát; ez az egyszer megszületett fogalom ebben vagy abban az egyénben, tiszteletünk különös tárgyában testesül meg, később erről az egyénről egy másik, távolabb levő egyénre megy át, a faluból a városba, a földről az égbe, végül a látható égből a dolgok láthatatlan méhébe, a világ mindenütt jelenlevő *szubsztrátumába*. Ugyanakkor a csodás hatalommal felruházott lény mindig bizonytalanabb és elvontabb alakot ölt. Az értelem, miközben a természetfölötti lényről való fogalmát tökéletesbíti, azzal a módszerrel jár el, amelyet a teológusok *negatív módszernek* neveznek és amely abban áll, hogy egymásután fosztják meg egy-egy általunk ismert tulajdonságától. Nem a gondolat finomodása, hanem a szükség kényszerítette erre a módszerre az embereket. Miközben belemélyedtek a természetbe, isteneik nyoma folytonosan távolodott tőlük; úgy jártak, mint a bányász, aki azt hiszi, hogy lába alatt arany nyomára bukkant. Feltúrja a földet s amikor semmit sem talál, nem tudja elhinni, hogy a föld semmit sem rejt magában. Örökös reménnyel ás tovább. Ugyanígy az ember, ahelyett, hogy a lomtárba dobta volna isteneit, maga előtt tolja, haladásában mindig messzebbre veti őket. Általában mindaz, amit a természet kizár, hajlandó metafizikai jelleget magára öltetni; minden tévedés, amely a tapasztalat haladása ellenére megmarad, végül meglepő módon kifinomul és az égbe, mindig kevésbé megközelíthető körbe menekül. Ilyeténképpen a vallások egy kissé esetlen eredete nem összegezhető.

len fejlettebb korszakaik finomult okoskodásaival. A térben megindult emberi értelem csak mindig nagyobb csigavonalat képes leírni a realitás körül. A mitikus vallás nem teljesen elvont és *a priori* konstrukció; mindig állítólagos tapasztalatokra, tévedésektől hemzsegő megfigyelésekre és hasonlóságokra támaszkodik; hamis *a posteriori* konstrukció tehát és ez az, ami legyőzhetetlen ellentétbe juttatja a mitust a valósággal.

Eredetileg az emberek inkább rendezőnek, mint teremtőnek fogták fel az istent, munkásnak, aki már egy előtte meglevő anyagot dolgoz fel. Ez a felfogás túlnyomó még a görögöknél és a következőképpen keletkezett: aki felteszi, hogy van isten, az felteszi azt is, hogy a világ eszköz ennek kezében; az isten *használja* a villámot, a szelet, a csillagokat, amint az ember használja nyilát és fejszét; nem kellett-e így végre azt hinni, hogy az isten éppen úgy *készíti* csodálatos eszközeit, aminthogy az ember készíti a magáét? A gyermek első *miértje* a következő okoskodásból fakad: »Valaki úgy bánt ezzel a dologgal, ahogy én bántam vagy láttam bántani egy másik dologgal; ki volt ez?« Az okozatiság elvont eszméje saját okozatiságunk gyakorlati fejlődésének következménye: minél többet csinál az ember, annál inkább meglepi, hogy más valaki, más módon, gyorsabban vagy nagyobb hatással csinál valamit. Minél több *eljárást* ismer, annál inkább bámul, ha valami hirtelen, hevesen, rendkívülinek látszó hatalom révén történik. A csoda eszméje ennek következtében inkább a művészetből, mint a durva tapasztalatból fakad és nincs ellentétben az első megfigyelők naiv tudományával. Minden kérdés megelőző cselekvést tételez fel a részünkről; csak akkor kérdezzük valamely esemény okát, ha ennek vagy annak az eseménynek magunk voltunk tudatos előidézői. Ha az ember semmi hatással sem lett volna a világra, nem kérdezte volná, ki csinálta a világot; a közműves kanalának és az asztalos fűrészének jó nagy része van a vallásos metafizika kialakulásában.

Még ma is mily könnyen összezavarható a »csinálni« szó a »teremteni« szóval, mely utóbbi eredetileg meg sem volt. Hogyan is lehetne könnyen megkülönböztetni azt, amit elkészítünk, attól, amit teremtünk? Minden cselek-

vésben van valami teremtés; ez a teremtés néha csodálatos jelleget ölt és úgy látszik, mintha *ex nihilo* keletkeznék. Kell-e nagyobb csoda pl. a tűznél, amely a fából és a kőből szikrázik ki és amelyet a hinduk a nemzés jelképének tekintettek? A tűzzel az első népek kezükkel érintették a csodásat. A kova, melyet megütünk, a száraz fa, amelyet dörzsölünk, hogy a termékeny szikra kiugorjék belőle, látszólag nem használnának el, teremtenek anélkül, hogy veszítenének; az első ember, aki a tűz titkára rájött, valami igazán új dolgot hoz a világba, az istenek hatalmát ragadja el. Általában az igazi művészt az egyszerű munkástól az az érzés különbözteti meg, hogy az eredményről, amelyet elért, nem tud számot adni magának, hogy többet csinált, mint a menyit akart, hogy önmaga fölé emelkedett. A lángész nincs kezdettől fogva teljes tudatában segítőeszközeinek, mint az egyszerű tehetség: érzi, hogy valami váratlan van benne, valami erő, amely nem számítható ki és nem mérhető meg előre, valami teremtő hatalom: ez teszi egyébiránt büszkévé az igazi művészeket. Még ha tisztán fizikai erő kifejtéséről van is csak szó, az ideges túlzogatottság olyan izomkifejtést szülhet, aminőnek nem vagyunk tudatában. Létünk bizonyos óráiban mindegyikünkben megvan a tudata az ilyen kevésbé szembeszökő teremtésnek, az elrejtett erők heves kitörésének; érezzük, hogy olyan eredményt értünk el akarattal, amelynek összes okait értelmünk nem tudja felfogni és amelyet észszerűen nem tudunk megmagyarázni. Ez az alapja és bizonyos mértékig igazolása a csodákban való hitnek, bizonyos emberek rendkívüli hatalmába és – végső elemzésben – a teremtés képességébe vetett hitnek. Azt a határozatlan hatalmat, amelyet az ember néha magában vél érezni, átviszi természetesen isteneire. Miután úgy fogja fel őket, hogy hasonló módon hatnak a világra, mint ő maga, képesnek tartja őket később arra is, hogy valami új dolgot támasszanak a világban és a teremtő hatalom ez eszméje, ha egyszer megszületett, indukcióról indukcióra haladva, egy napon oda lyukad ki, hogy az egész világ az isten *műve*, hogy a földet és csillagokat egyszerre csinálta és teremtette valami természetfölötti akarat. Ha az ember tüzet pattanthatott ki a kovából, miért ne pattanhatta

volna ki az isten a napot az égboltból? A *teremtő* fogalma tehát, amely eleinte elvont okoskodások következményének látszik, nem egyéb az antropomorfizmus számos megnyilatkozásai egyikénél. Egyike ez ama eszméknek, amelyek, legalább eredetileg, inkább *parafizikaiaknak*, mint metafizikaiaknak látszanak. Alapjában véve onnan fakad, hogy nem ismerik az erők átváltozásának örök lehetőségét, mely átváltozás következtében minden látszólagos teremtés szubstanciális egyensúlyra és minden állítólagos csoda változhatatlan rendre vezethető vissza.

Összegezve, az istennek tulajdonított teremtő erő szerintünk a gondviselő hatalom kibővítése. Ez utóbbi maga is empirikus módon szerzett fogalom. A teológusok, akik ma a teremtésből vezetik le a gondviselést, az emberi szellem útjával éppen ellenkező irányt követnek. Csupán az elvont emberi gondolkodás mindig növekvő lendülete révén s a metafizikai spekulációk révén az első okról, tett a teremtő isten eszméje ilyen túlsúlyra szert s lett a nagy vallások egyik lényeges elemévé. A dualizmus, mint láttuk, még ebben az eszmében is megvan; ez az a legfőbb forma, melyben a lélek és a test egyesülését, a teremtő s a teremtett egységét elképzelték. Mégis már ősidőktől kísértett – többé-kevésbé homályosan – a minden dolog mélyén meglevő egység fogalma. Ehhez a fogalomhoz kapcsolódnak a panteista, monista vallások, különösen Indiában.

HARMADIK FEJEZET.

A vallásos erkölcs.

I. Az istenek és az emberek társadalmának törvényei.

Mióta Kant isten minden igazi eszméjének céljául és egyetlen alapjául az etikát jelölte meg, azóta hajlandók vagyunk ma a vallásban főleg az erkölcsöt látni. Pedig eredetileg semmi erkölcs sem volt benne. Azok szerint, amiket az előző fejezetekben elmondottunk, a vallás kezdetben az események fizikai magyarázata volt, különösen azoké az eseményeké, amelyek az emberre szerencsések vagy rettenetesek voltak: *okokként* fogták fel őket, amelyek egy *célra* törnek, mint az ember akarata. A vallás tehát egyszersmind a szorosan vett ható okokkal és a végcélokkal való magyarázat volt. A *teológia* továbbfejlesztése volt a *kezdetleges ideológiának*. Az embert képzelete társította jó- és rosszakarátú lényekkel, először olyanokkal, amelyek láthatók és érinthetők voltak, azután olyanokkal, amelyek láthatatlanok voltak és különböztek a tárgyaktól, amelyekbe költöztek. Itt van, mondottuk, a vallás kiindulópontja. A vallás eredetileg a társadalom megnagyobbítása volt, a dolgok megmagyarázása hasonló akaratokkal, mint amilyenekkel az ember él együtt, de amelyeknek más volt a *rendjük* és más a *hatalmuk*. Ezek az akaratok pedig hol jók, hol rosszak, egyszer barátok, máskor ellenségek, a barátság és a gyűlölet az a két típus, amelynek alapján az ember a felsőbb hatalmakat elképzelte, amelyekkel összeköttetésben vélt lenni. Az erkölcsösség semmiképpen sem volt e kedvező vagy kedvezőtlen hatalmak sajátos jellege: az ember ép úgy tulajdonított nekik rosszaságot, mint jóságot, illetve homályosan érezte, hogy saját viselkedésének szabályai nem szabályai szükségképpen ama

felsőbb lényeknek is, akik hasonlóképpen is, meg elütök is voltak *tőle*. Azt sem hitte semmiképpen sem, hogy az isteneknek és a természet hatalmainak a társaságában mindig és minden részleteikben alkalmazhatók az emberi társadalom, a család, a törzs, a nemzet szabályai. Ez az oka annak, hogy az istenek hajlandóságának megnyerésére olyan eszközöket használt fel az ember, amelyeket az *emberi* erkölcs nevében rosszalt volna: ilyenek az emberáldozatok, emberevés, szeméremrablás stb.

Ha meggondoljuk, hogy az erkölcsi törvények nagyrésztben a társadalmi élet szükségleteinek kifejezői és hogy bizonyos szabályok általánosságának csak az az oka, hogy a föld felületén egyformák az életfeltételek, akkor megértjük, miért szabályozták az istenek, illetve a képzelt lények társadalmát, amelyen nem uralkodtak oly közvetlenül a gyakorlati élet szükségletei, mint az emberi társadalmon, sokkal változóbb, fantasztikusabb törvények, amelyek ezzel magukban hordták a halhatatlanság csiráját. Az istenek társadalmának megnagyobbítása volt az emberek társadalmának, de nem tökéletesítése. *A fizikai félelem, a timor*, nem pedig *az erkölcsi tisztelet* szülte az isteneket. Az emberi képzeletnek, amely ekképp a félelem uralma alatt működött, sokkal többször kellett a csodásra és a rútra, mint valamely eszményre kilyukadnia. A kezdetleges öntudat, akár csak a kezdetleges művészet, nem különbözteti meg a *nagyot* a *szörnyűtől*. Csirájában az erkölcstelenség ép úgy megvan minden vallás kiindulópontján, mint az erkölcs. És – még egyszer hangsúlyozzuk – tévedés volna azt hinni, hogy a vallások azért erkölcstelének, mert antropomorfisztikusak és szociomorfisztikusak. Éppen ellenkezőleg: csak annyiban erkölcsösek, amennyiben a társadalmi ösztönnek, a kollektív életfeltételek természetes érzetének megnyilatkozásai.

Végeredményében újra igazolódik alapvető feltevésünk: a vallás *szociológia*, amellyel minden dolog *fizikai, metafizikai és erkölcsi* magyarázatát adták; minden természeti, sőt természetfölötti erőnek emberi *mintára* és az erők viszonyának a *társadalmi* viszonyok mintájára való visszavezetése. A vallás haladása is pontosan megegyezett a társadalmi viszonyok haladásával; ez viszont maga után vonta a *belső* erköl-

csösség, az öntudat haladását. Az istenek kezdetben két részre oszlottak: jóttevőkre és rosszattevőkre, végül *jók* és *rosszak* lettek belőlük; ez a két hadsereg azután vezéreire zsugorodott: Ormuzdra és Arimanra, Istenre és Sátánra, a jó elvére és a rossz elvére. így, új dualizmussal, megkét-szerezték a szellemeket és két osztályba sorozták őket, mint megelőzőleg a test szellemeit. Végül, Isten neve alatt, a jó elve *győzött*: ő lett az erkölcsi törvény és az erkölcsi büntetés megszemélyesítése, a törvényhozó és bíraskodó szuverén, kurtán: a mindenség társadalmának *élő törvénye*, amint a király élő törvénye az emberi társadalomnak. Ma isten szinte öntudatává lett az embernek, fölemelkedve a végtelenségig, egyenlővé válva a végtelennel. A vallásos érzés utolsó és legmélyebb képviselői szemében isten már csak az erkölcs és az eszmény jelképe. A vallásos eszmék e fejlődésében a szcciomorfizmus fokozatos diadalát láthatjuk, mert a szünet nélkül tökéletesbedő társadalmi viszonyoknak a végtelenségig való kiterjesztése jellemzi.

II. Az istenek és az emberek társadalmának büntető rendelkezései.

A *törvény* megszemélyesítéséhez a vallásos erkölcs szükségképpen hozzákapcsolta a büntetés megszemélyesítését, ami oly fontos szerepet tölt be minden emberi társadalomban. Az égi kormányzat mindig tükre volt az emberi kormányzatnak. Büntetései eleinte rettenetesek voltak, később mindjobban szelídültek. Valójában a büntetés elmélete nem egyéb, mint rendszeresítése a gondviselés elméletének; a gondviselő lénynek ismertető jele az, hogy büntet vagy jutalmaz, hogy ezzel vagy azzal a viselkedéssel magunkra vonhatjuk vagy elkerülhetjük haragját. Természetes, hogy abban a percben, amelyben az ember elismeri, hogy egy égi hatalom befolyással van rája, el kell ismernie azt is, hogy e hatalom ellenőrzi, jóváhagyja tetteit. Ez az ellenőrzés eleinte nem érvényesül másutt, csak az emberi egyén és istenei személyes viszonyában; de csakhamar belátja majd az egyén, hogy az istenek ép úgy érdeklődhetnek a törzs többi tagjai iránt, mint ő iránta, ha ezek is tudják a módját,

amellyel' megnyerhetik hajlandóságukat. Elhanyagolni az isten védettéit annyi volna tehát, mint magukat az isteneket elhanyagolni és haragjukat földézni. A törzs összes tagjait védi tehát egymással szemben az istenekkel való összeköttetésük; a vallás támasztékává lesz a társadalmi igazságnak és aki ezt megsérti, isteni beavatkozást tesz szükségessé, amely az ő kárára állítja újra helyre a megingott társadalmi igazságot. Ezt a beavatkozást egyébiránt igen gyakran meg kellett erősíteniök a tényeknek, mert ha a társadalom-ellenes és igazságtalan tettek rendszeres sikerrel jártak volna, a társas élet lehetetlenné vált volna. Az igazságtalanság tehát mindig magában hordta általában a büntetést és ez a büntetés az istenek közvetlen művének kellett hogy feltűnjék, akik az égi magasságból bírálják el védettjeik perpatvarait.

Amily mértékben keveredtek és terjedtek a vallások, oly mértékben bővült ki az isten *védettjeinek* eleinte egy törzsre szorított száma. Mindenféle eredetű ember polgára lehetett az égi államnak, az emberfölötti társadalomnak, amely új címmel ajándékozta meg minden egyes tagját. Az isteni büntetés mindjobban összeesett az erkölcsi büntetéssel: megértették, hogy az istenek nemcsak a törzs kebelén belül, hanem az egész emberiség kebelén belül akarják az igazságot.

Amíg a büntetésben a világ szociomorfisztikus eszméje erkölcsi eszmévé kezd válni, az erkölcsnek magának, hogy elégtelenségét helyreüsse, a vallásos eszmékre kellett hivatkoznia. Az emberi társadalom képtelen volt arra, hogy mindig biztosítsa magának minden tagjának tiszteletét a szellemek felsőbb társadalmának segélyéhez kényszerült tehát folyamodni. Az ember lényegében társas állat, *ζῶοι πολιτικόν* lévén, nem nyugodhatott bele abba, hogy a társadalomellenes tények végleges sikerrel járjanak. Ott, ahol úgy látszik, mintha *emberileg* sikerrel járnának az ilyen cselekedetek, lényege teszi arra hajlandóvá, hogy az emberfölöttihez forduljon kártérítésért és jóvátételért. Az ember tehát erkölcsi természete folytán (melyet az átöröklés formáit meg benne) hajlandó azt hinni, hogy nem lehet a gonoszé az utolsó szó a mindenségben; mindig méltatlankodva viseli csak el a gonoszság és az igazságtalanság diada-

lát. Ez a méltatlankodás a gyermekeknél, még mielőtt beszélni tudnának, megnyilatkozik és még az állatoknál is számos nyomaira bukkanhatunk. A gonoszság ellen való tiltakozás logikai eredményeképpen az ember visszautasítja a hitet, hogy a gonosz győzelme végleges lehessen.

Az ember, akinek szemében az istenek társadalma annyira megegyezett az emberek társadalmával, természetesen ezt is benépesítette társadalomellenes lényekkel, Ahri-manokkal és Sátánokkal, akik a gonoszat védték égen és földön; de végül mégis a »jó elvének« kellett juttatnia a győzelmet a »rossz elve« fölé. Legnehezebben azt tudja elhinni az ember, hogy alapjában véve a jó iránt ép oly közömbösek a dolgok, mint a rossz iránt: szívesen teszi föl, hogy istensége haragos, szeszélyes, gonosz is néha, aki vissza-visszatér a jóhoz; hideg és szenvedély nélkül levő természetet képtelen elképzelni.

A leghatalmasabb istenek hozták tehát összhangzásba az emberi szellemmel az erőszakot és az igazságot, ők idomították hozzá az első emberek szellemét egy barbár igazságszolgáltatáshoz.

A gondviselés eszméjébe oltott büntetés eszméjével a vallás valóban rendszeres jelleget ölt: odanő az ember szívéhez. Az istenek, legalább a szuverén istenek, miután ők a jó eszközei a mindenségben, erkölcsösségünket biztosítják, bizonyos értelemben az élő erkölcsösséggé lesznek. Létüket immár nemcsak fizikailag állapították meg, hanem erkölcsileg igazolja a társadalmi ösztön, amely hozzájuk csatolódik, mint legfőbb védelmezőihez. Az istenek hatalma törvényessé válik. Az isteni királyság bizonyos misztikus szentséget élvez, mint a földi királyság; a vallás szentesíti az emberek királyait, de az istenek királyát az erkölcs.

Az isteni beavatkozás eszméje a társadalmi rend visszaállítása érdekében, büntetés vagy jutalmazás céljából, eleinte semmiképp sem volt kapcsolatban a halál utáni élet eszméjével: csak sokkal később egyesült ezzel. A vallás fejlődésében annyira előrehaladott hébereknél nem játszottak semmi szerepet az élet után való büntetések és jutalmak és mégis alig van nép, amely több erővel tudta volna elképzelni; istennek az ember akaratát irányító és leigázó akaratát.

De az ő szemükben isten győzelme már ezen a világon teljesedik, nem volt tehát szükségük erkölcsi halhatatlanságra. Csak később, amikor a kritikai szellem jobban kifejlődött, vették észre, hogy a büntetés nem következik be mindig ebben az életben. A vétkekre váró fenyítés, a jó emberek remélt jutalma tehát lassanként visszaszorult a jelen létről egy távolabbira. Megnyíltak a menny és a pokol kapui, hogy javítsanak ezen a nagyon is szembeötlően tökéletlen világon. A halhatatlanság ekképpen rendkívüli jelentőségre vergődött annyira, hogy úgy látszik, szertezüllének a modern élet, ha megfosztanák ettől az eszmétől, amelynek az antik kor nem érezte szükségét. Az erkölcsi halhatatlanság világos és átgondolt fogalma alapján véve igen bonyolult és igen távoli dedukciója a büntetés eszméjének.

A vallásos büntetés, amely alapján véve a társadalmi viszonyoknak az istenek viszonyára való kiterjesztése volt, fokozatosan felöltötte az emberi büntetés három alakját. Kiindulási pontján csak *bosszú*, mint az állatnál és az állathoz közelálló embernél. Fogat fogért. A bosszú érzése benne volt és benne van alapján minden vallásban, amely hirdeti az isteni büntetést; a bosszú istennél van, rája ruházták: annál rettenetesebb. Ismeretes, hogy a legortodoxabb teológusok a pokol *tüzét* valóságos és érzékelhető lángnak fogják fel.

Később kifinomul a bosszú eszméje, a szenvedély birodalmából, hogy úgy mondjuk, átmegy az értelem birodalmába és a vezeklés eszméje lesz belőle. Ez már kizárólag *vallásos* eszme, habár spirituálista bölcsészek racionális és erkölcsi eszmét látnak is benne. A vezeklés bizonyos fajta naiv kárpótlás, amellyel, azt képzelik, ellensúlyozhatják az *erkölcsi* rosszat, ha hozzáfűzik az *érzékelhető* rosszat. Oly büntetés ez, amelynek nincs *haszna*, a bűnös vagy a bűnöst esetleg követők *megjavítása* szempontjából; a vezeklés sem nem *javító*, sem nem *megelőző* szer, csupán képzelt elégtétele a szabálynak és a törvénynek, az értelemnek látszólag legnagyobb örömeire felállított szimmetria, vagyis tisztán és egyszerűen *bosszúállás*.

A vezeklés eszméjének végső foka az örökös *kárhozat*. A kárhozat és az örökké tartó *tűz* ez elméletében fölismerhetők

ama régi barbár büntetések, amelyekkel a győző ellenségét» a törzsfőnök a lázadót sújtotta. Valami atavizmus még a *szeretet* vallásába is belevegyíti a *gyűlölet* ez örökös *örökségét*, egy vad társadalom e szokásait. És szörnyűséges módon örök és isteni intézménnyé emeli őket.

III. A kultusz és a rítus.

A kultusznak, amely úgyszólván csak láthatóvá és érinthetővé lett vallás, ép úgy szociológiai viszonylatban van kezdetleges alapelve, mint magának a vallásnak. Ez a szociológiai viszonylat a társadalomban élő emberek közt levő *kölcsönös szolgálata*. Az ember, aki azt hiszi, hogy *kap* valamit az istenektől, kötelességének érzi, hogy cserébe *adjon* is nekik valamit. A cselekvések bizonyos kölcsönös-ségét képzei az istenség és az ember közé, a jó vagy rossz eljárások viszonzásainak lehetőségét. Bizonyos hatalma van az istenek fölött, kielégítheti őket, kellemetlenséget okozhat nekik, az istenek felelete pedig e gyönyör vagy baj százszorosa-ban nyilatkoznék meg.

Ismeretes, mennyire vaskos volt kezdetben a kultusz. Egyszerűen gyakorlati alkalmazása volt a társadalmi gazdagságnak; italt vagy ételt ajánlottak fel az isteneknek; az oltár nem volt egyéb mézárszéknél vagy italmérésnél, a kultusz maga pedig kereskedelem az ég és a föld között, a piac egy fajtája, amelyen az ember kecskéket vagy juhokat árult, hogy cserébe gazdagságot vagy egészséget kapjon. Ma a kultusz kifinomult: a csere mindinkább jelképes lett, az ajándék az ember részéről már csak erkölcsi tisztelet és nem vár érte közvetlen viszonzást. Mindamellet a kultusz alapelve még mindig ugyanaz: hisznek abban, hogy az embernek közvetlen befolyása van az isten akaratára s hogy ez a befolyás áldozatok vagy előre megfogalmazott imák útján érvényesül.

A kezdetleges kultusz másik alapelve a csere *arányos-sága* volt. Csak abban az arányban várhatunk mástól valamit, amelyben mi neki adtunk, borulj előtte háromszor térdre és akkor hajlandóbb lesz, mintha csak egyszer borulsz térdre; áldozz neki egy ökröt és hálásabb lesz, mintha egy

tojtást áldoztál neki. A műveletlen és babonás szellem szemében tehát a mennyiségnek és a számnak kell szabályoznia viszonyunkat az istenekkel, amint az szabályozza viszonyunkat az emberekkel: sokszorozd meg imáidat, ezzel kedvező kilátásaidat sokszoroztad meg. Három miatyánk többet ér, mint egy, egy tucat gyertyának sokkal nagyobb a hatása, mint egynek stb. Ha esőt vagy száraz időt akarsz a vetésednek, a mezőn, hosszú és tarka menetben kell azt kérned: jó, ha ujjal mutatunk önmagunkra és arra, amire vágyakozunk. Hogy az imát a bálvány eszébe vessék, a kezdetleges emberek szeget vertek beléje és ez a szokás még ma is megvan a Bretagneban annyiban, hogy gombostűket szúrnak a szentek testébe. A távollevőknek még az istenek vagy a szentek szemében sincs igazuk. Azoknak az egyszerű szellemeknek a szemében, akik a csere arányosságában hisznek, ferde dolog volna azt hinni, hogy a pusztá *gondolat*, a gondolatban elmondott ima ép ily biztosan megszerezné az istenek részéről a *cselekedetet*.

Minden vallás megkövetel egy nagyon körülhatárolt kultuszt, a hit szabatos nyilvánítását. Megalkotni igyekszik a szokások és rítusok bizonyos számát, amelyek annál számosabbak és elévülhetetlenebbek, minél kezdetlegesebb a vallás. A különböző vallások külső kultuszának általános jellege, következménye és legdöntőbb bizonyítéka szociomorfológikus eredetüknek. Az ember mindig azt hitte, hogy hasznossá és kellemessé teheti magát istenei szemében, hiszen magához hasonlóaknak és szomszédainak fogja fel őket.

Az isteneket megvesztegetik. Csakhamar egy vagy más módon kényszeríteni akarják őket. A szolgálatok kicserélésének fogalmához ezzel hozzájárul a *kényszerítés* fogalma is. Ezt a kényszerítést bizonytalanul, valamelyik barátságos isten közbenjárása útján vagy akár valami egyszerű varázsfomával végzik el, amely először sikerrel járt és megszerezte a kívánt tárgyat! A szokás által szentesített képletekről azt hiszik, hogy az isteneket lekötelezik az emberekkel szemben. A kultusz, amely eredetileg kinek-kinek tetszésétől függött, később aprólékosan rendezett dologgá, *rítussá* lett, amely minden jó vallásban megtalálható. A rítus alsóbb-

rendű és elemi részei arra valók, hogy vég nélkül ismételjék azt a ténykedést, amelyről első alkalommal úgy látszott, hogy kiengesztelte az istent vagy a fétist. Az engesztelést követi a gépies szokás. A vallás, mint azt jól mondta Pascal, nagy részben szokás. A rítust az a szükséglet szüli, hogy ugyanazon körülmények közt ugyanazon ténykedést végezzék el. E szükség alapja a szokásnak, enélkül pedig minden élet lehetetlenné válnék. Így azután minden szokásban van valami szent; másrésről minden ténykedésben megvan a hajlam, hogy szokássá legyen és ezzel magára öltse e tiszteletre-méltó jelleget, megszentelje önmagát. A rítus tehát már eredetileg is magából az élet alapjából fakad. A rítus szükséglete már korán megnyilvánul a gyermeknél: a gyermek nemcsak utánoz másokat és önmagát, ismétel másokat és önmagát, hanem ez ismétléseket aggodalmas pontossággal végzi. Az elérendő célt általában nem különbözteti meg a környezettől, ahol a ténykedés lefolyt: értelme még nem eléggé gyakorlott annak a belátására, hogy ugyanazzal a ténykedéssel különböző utakon és különböző környezetben ugyanazokat az eredményeket érhetjük el. A gyermek kis agya az élet valamennyi ténykedését, a legjelentektelenebbeket ép úgy, mint a legfontosabbakat osztályozza. Ezek a ténykedések egyetlen forma szerint szigorúan megvannak határozva és az enemű első ténykedés mintájára elképzelve, amelyet elvégezni látott anélkül, hogy valaha is el tudná pontosan választani valamely ténykedés *módját* annak *okától*. A módnak és az oknak *ez* az összezavarása nem kevésbé meglepő módon van meg a vademberekben és a kezdetleges népekben. Ugyanerre az összezavarásra támaszkodik a vallásos rítusok szent jellege.

A gyermek és műveletlen ember zavarát, amely elfogja minden olyas előtt, ami összezavarja megszerzett eszméi társulását, az. újtól való egyszerű irtózással magyarázták. Lombroso külön szót faragott e lélektani állapot megjelölésére, melyet *misoneizmusnak* nevezett. De ne zavarjunk össze két igen különböző dolgot, a tulajdonképpen *szokatlantól* való irtózást és az *újtól* való irtózást. Vannak új benyomások és szokások, amelyek hozzákapsolódhatnak a már meglévő benyomásokhoz és szokásokhoz, anélkül,

hogy ezeket nagyon vagy egyáltalán zavarnák. Ezekről sem a gyermek, sem a vadember nem riad vissza. Habár a gyermek nem unja meg százszor meghallgatni ugyanazt a mesét és nyugtalanodik, ha a legkisebb részletét megváltoztatjuk, ép ily szenvedélyesen figyelne egy új mesére; egy új játékszer, egy új séta is tetszik neki. Ugyanez az ízlésük a vadaknak az újdonságok tekintetében, ha ezek növelik, de nem zavarják össze már megszerzett ismereteiket. A kezdetleges ember olyan, mint a fősvény, aki nem tűri, hogy kincséhez hozzányúljanak, de akinek egyetlen vágya, hogy e kincset növelje. Természettől fogva kíváncsi, de e kíváncsiságot nem hajtja túl addig a pontig, ahol ellentmondásba jutna azzal, amit már tud vagy tudni vél. És bizonyos mértékig igaza van, csupán az értelmi konzerváció hatalmas ösztönének engedelmeskedik; értelme nem eléggé hajlékony, hogy állandóan lerontsa és újra visszaállítsa a kötelékeket és társításokat, amelyeket eszméi között létrehozott. Egy szerezsen annyira vonzódott Livingstone-hoz, hogy el akarta kísélni Európába: néhány nap múlva megőrült a gőzhajón. Az ösztönszerű értelmi védekezés egy faja tehát az, hogy a kezdetleges népek annyira ragaszkodnak szokásaikhoz és rítusaikhoz; de azért szívesen fogadják el más népek rítusait, valahányszor ezek nincsenek egyenes ellentétben az övéikkel.

A példa hatalma is hozzájárul a nyilvános kultusz megerősödéséhez: minden egyéni szokás erősödik, ha másoknál is föllelhető. Ez teremti meg a közös imádkozás nagy kapcsát. A nyilvános kultusz nyílt szavazás. Mindenki bíraddá lesz, mindenki, aki ismer, kész vádlóddá lenni és az emberek előbb lesznek ellenségeiddé, mint az istenek. Az még érthető, ha nem mindenki gondolkodik úgy, mint a világ, de nem úgy cselekedni! Megtörni akarni a cselekvés nagy szolgátságát, amely egyszer megalkotva önmagát örökíti meg. Még a magasabbrendű szellemeknél is hihetetlen ereje van a szokásnak. Kétségének órájában a fiatal Renan is így írt igazgatójához: »Áhítattal énekelem a zsolnárokat, ha engednék vágyamnak, órákat töltenék a templomban... Ismételten élénk áhítat fog el. . . Néha katolikus és racionalista vagyok egyszerre.« Ha az ilyen, második természeté

vált hitet kitépjük magunkból, úgy érezzük, egész múltunk vele megy.

A papság következménye a vallásnak. A papról azt tartják, hogy a megszentelt rítusok gondos és tudós betartása által leginkább képes hatni az istenségre. Valóban, a rítust, miután a különböző szokások halmozódásával bonyolulttá lesz, a közönséges ember nem tudja elég pontosan betartani: külön nevelés kell ahhoz, hogy valaki az istenekkel beszélni tudjon azon a bonyolult nyelven, amelyet «gyedül értenek meg, ama formulák szerint, amelyek »lebilincselik« akaratukat. Egyedül a varázsló vagy kuruzsló bír ezzel a neveléssel. A papság is a varázslatból keletkezett, csupán rendszeres szervezetet adott neki.

A kultusz, különösen a katolikus és görög vallásokban, még ma is hagyományos, merev formulák összessége, amelyek hatása csak akkor biztos, ha semmit sem változtatnak rajtuk: bizonyos szertartások valóságos varázsszavak. A rítusok hasonlítanak azokhoz a láthatatlan kötelékekhez, amelyekkel Faust a szellemet behálózta: de itt maga isten az, akit megvarázsolni, lebilincselni, visszatartani igyekeznek. A hitnek, amely a bonccal »imádkozó malmát« forgatja, amely áhítattal morzsoltatja vele rózsafüzérét, amely a pap kezébe breviáriumot nyom vagy megfizetett miséket mondhat vele ismeretlen emberekért, mindennek a hitnek alapjában egyetlen alapelve van: valamennyi a rítus, a hagyományos formula erejét növeli, akármiféle száj legyen is, amely lemorzsolja. Az illető ima eredményessége nemcsak attól látszik függni, hogy a kérés jogos legyen, hanem a formától is, amelyet kérés közben használnak. Ezt a formát pedig alapjában véve meghatározta a gyakorlat: a hívők legnagyobb része aggodalmasan összehasonlítja az egyéni imák, a misék, az áldozatok, búcsújárások, csodavizek stb. értékét; megfigyeléseik eredményét összegyűjtik és gyermekeikre hagyják. Bizonyos kiváltságos Madonnákhoz (pl. a lourdesi Madonnához) intézett könyörgések még ma is a kezdetleges varázslás nyomait viselik magukon. A pap örökli híveinek mindazon naiv tapasztalatait, amelyeket ezek a csoda előidézésére alkalmasaknak hisznek, és rendszerbe szedi őket. Miután a papokat úgy tekintették,

mint akik a legalkalmasabbak a társadalom leghasznosabb hivatásának betöltésére, végre is valósággal magasabb kasztot kellett alkotniok és személyesen tárgyaivá kellett lenniök a kultusznak, amely kezükön ment keresztül. A papi kiváltság legkifejlettebb típusa az örökölhető papi állás, amilyen a régi judaizmus papsága volt és amely még ma is megvan az indusoknál: itt minden brahman született pap és csak külön nevelésre van szüksége.

A papnak a történelem egész folyamán vetélytársa – néha ellenfele – volt a *proféta*, Buddhától egészen Ezsajásig és Jézusig. A proféta nem szentélyhez kötött pap, nem rabszolgája a hagyománynak. A proféta egyéniség, »a profétizmus – mondja Albert Réville – az a vallásos rendben, ami a lírai költészet a költészetben«. A proféta és a lírai költő, valóban mindketten saját szívük nevében beszélnek. Gyakran forradalmár a proféta; a pap ellenben lényegileg konzervatív; az egyik inkább az újítást, a másik a szokást képviseli.

A külső kultusz és a rítus, miután magasabb érzésekhez kapcsolódnak, minden nagy vallásban *jelképes és kifejezéssel teljes* jelleget öltöttek magukra, ami nem volt meg a kezdetleges varázslásban. Később *esztétikussá* lettek és ez tette őket tartósakká. Pfleiderer kimutatta, hogy a kultuszban a *drámai* elem, valamely mitológiai vagy legendás jelenet »*dramatizálása*« az uralkodó. Ez az elem különösen az árváknál túlnyomó: az árvák igen kedvelték a nagy hősköltevényeket és a nagy drámákat. A sémiták inkább lírai természetűek és ezért volt náluk oly nagy szerepe a profétáknak. A görög költőknél és a pythiai jósnőknél is megtalálható a lírai elem. Másrészt a drámai elem fellelhető a judaizmus vagy a kereszténység bizonyos jelképes szertartásaiban. A mise azelőtt valóságos »passzió-dráma« volt, amelyben a nézők egyúttal szereplők is: a félig pogány, félig keresztény búcsújárások még ma is holmi operai előadás vonzóerejével bírnak a tömegre. A gondolkodónak nem szabad figyelmen kívül hagynia valamely vallás esztétikai fennsőbbiségét; minden rítusban az esztétikai jelleg marad meg, mint majd meglátjuk, a legtiszteletreméltóbb dolognak. A vallásos érzés egyébiránt mindig hozzákapcsolódott az esztétikai

érzéshez, amely egyik fontos tényezője lett kifejlődésének; A drámák és hőskötemények előbb szerepeltettek isteneket és félisteneket, mint embereket; az első regények vallásos legendák voltak, az első ódák szent énekek és zsoltárok. A zene és a vallás mindig együtt haladt. De az esztétikai elemet végül kiszorítja a gépiesség, amely annál nagyobb tért hódít, minél inkább kiveszik a vallásból kezdetleges érzelmeinek melegsége.

IV. A benső kultusz. Imádás és szeretet.

A benső kultusz tökéletesebb és finomultabb foka a külső kultusznak, amelynek eredetileg sokkal nagyobb volt a jelentősége az emberek szemében. A varázslást, az anyagi áldozatot, a legyőzöttek feláldozását követte a benső *ima*, a szeretet felajánlása, az önző szenvedélyek egészen benső feláldozása. A külső áldozatokkal, a félelem és a tisztelet e tanúságtételeivel az istenség felsőbb hatalmát ismerték el, mint ahogy fejet hajt az ember a királyok hatalma előtt; a lelki imádással istennek nem csak mindenhatóságát, hanem örök jóságát is elismerjük. A léleknek lebomlása isten előtt utolsó maradványa a rítusnak és a magasabbrendű vallásokban a rítus maga ezen imádás egyszerű jelévé vagy jelképévé lett. A kultusz kezdetlegesen szociomorfisztikus jellege így mindinkább finomodott: az istennel való félig anyagi összeköttetésből teljesen erkölcsi összeköttetés lett, amelybe a jó elve is belekerült, de ezt még mindig mint személyt, mint urat, mint atyát, mint királyt képelték el.

A benső kultusz legmagasabb formája az isten szeretete, amelyben összefoglalódott a vallásos erkölcs minden kötelessége. Az imádás csak a hatalmak tiszteletére mutat, a szeretet sokkal mélyebb egység. Az isten szeretete részleges megnyilatkozása a szeretet ama szükségletének, amely minden emberi teremtésben megvan. Ez a szükséglet elég nagy, hogy ne találjon mindig ama reális körben kielégülést; amelyben élünk. Megvan tehát benne a hajlandóság, hogy kilépjen e körből: nem találva tárgyat, amely őt teljesen kielégítené, az égben keres magának egyet. Az isten szeretete ilyenképpen az emberi szeretet fölöslegeképpen mutat

kozik. Szívünk néha nagyobbnak érzi magát, mint a világ és ezt felülmúlni igyekszik. Ne feledjük egyébiránt, hogy a világot természetellenesen kisebbé tették a tudatlanság, a türelmetlenség és a vallásos előítéletek, a kör, amelyben a szeretet szükséglete megnyilatkozhatott, nagyon szűk volt azelőtt: nem csoda, ha az emberek egy égi és természetfölötti lény felé tárták ki karjukat.

Ugyanez történik, ha az emberi vonzalmak elsenyednek bennünk, elvesztik tárgyukat, nem találnak senkit, akihez kapcsolódhatnának. Franciaországban, Amerikában és Angliában» már régen megállapították, mennyire áhítatosak a vén leányok, a »nénikék«, kiknél az áhítatot gyakran bizonyos lelki szárazság kíséri. A pártában maradt lányokat, ha jó nevelésűek, századunk szinte ráutalja az ájtatosságra: az isteni szeretet szükséges kárpótlás számukra (persze mindezt általánosságban értem). Jegyezzük meg különben, hogy az[^] öregek általában sokkal hajlandóbbak az áhítatra, mint a fiatalok. Ennek bizonyára számos oka van: a halál közeledése, a test és az értelem meggyengülése, a támasz növekedő szükségessége stb. De van még egy mélyebb oka is: az öreg ember, aki mindig elszigeteltebb, mint a fiatal, és híján van a nemi izgatottságnak, sokkal kevesebb vonzalmat és szeretetet használ el. Ennek következtében a nem használt vonzalom összegyülemlik benne és ezt a kincset akármilyen tárgyra fordíthatja. Ámde az isten szeretete kerül a legkevesebb erő kifejtésbe, ez idomul leginkább az öreg ember természetes nemtörődömségéhez, önszeretetéhez: félig önzés, félig pedig érdeknélküli előítélet üzi őket az ájtatosságba. Valamely szeretett lény elvesztése, a mindenféle bajok, a gyógyíthatatlan testi fogyatkozások, szintén természetes előidézői az istenszeretet túltengésének. A középkorban a nyomor volt néha a leghatalmasabb tényezője a jámborságnak. Ha valakit érdemetlenül ér valami nagy baj, minden eshetőség megvan arra, hogy hívő és vallásos ember legyen belőle, hacsak ellenkezőleg nem lesz istentagadóvá: ez gyakran szellemi erejétől, szokásaitól, nevelésétől függ. Ha egy állatot megversz, egyformán megeshetik, hogy megharap vagy lábaidhoz csúszik. Valahányszor lelkünket erőszakosan megsebzik, mindig beáll a visszahatás: egyszer lázadás,

másszor imádat alakjában. Mindaz a gyenge, kiközösített, nyomorgó, kiből a baj még a méltatlankodás erejét is kiölte, egyetlen menedéket ismer, az isteni szeretet édes és vigasztaló megalázkodását. Aki itt a földön nem szeret eléggé, és akit nem szeretnek eléggé, az mindig az eget fogja felkeresni: ép olyan szabály ez, mint az erők parallelogrammája.

Amint az érzékek tévedésében láttuk a vallásos fizika objektív elveinek egyikét, úgy láthatjuk talán a megtévedt, megcsalt szeretetben a miszticizmus objektív elveinek leglényegesebbikét. Csak a szeretet képes megmagyarázni azt az odaadást, azt az átható kéjt, mely a »csontok velejéig« megremegteti a misztikusokat. A mély szeretetben, legyen az bár a legföldibb szeretet, mindig megvan a hajlandóság, hogy tisztelettel és imádattal vegye körül tárgyát. Ennek több oka van, többek közt az a lélektani törvény, hogy a vágy megnagyobbítja az óhajtott tárgyat. Szeretet, ez mindig imádat is egy kicsit. Ha a szeretet emberi lényre irányul, úgy ez az ideiglenes istenítés bizonyos határok között marad; de ha elúszik a földről, képzeletének és melegségének minden erejét kifejti és a lélek, miközben a távolban keres valami homályos tárgyat, melyet magához öleljen, misztikus lendületekben, az extázis rajongásaiban merül el. Eszményét személyesíti, alakkal ruházza fel: Jézus az, lába Magdolna hajával borítva; a Szent Szűz, a kereszt tövében zokogva; Mózes, homlokával a fellegek között; a gyermek Buddha, előtte az istenek szobrai hajlonganak, hogy üdvözöljék. Néha a legföldibb szerelem egy vallás kiindulópontja. Henri Beyle, miközben a salzburgi sóbányákban járkált, páratlan gyémántokkal borított faágot talált az egyik aknában. Valami elszáradt fának ott rekedt része volt, amelyre a só ráakódott és kikristályosodott. Az így átváltozott száraz faágban jelképét látja Beyle annak, ami minden szerető szívben végbemegy. Minden tárgy, mit a szívbe vetünk, ott rendkívüli fényvel, csodás szépségben helyezkedik el. Beyle e tüneményt *kristályosodásnak* nevezte el, mi jobb szeretnők *istenítésnek* nevezni. Igen, a szeretet mindig isteníti tárgyát – részlegesen és ideiglenesen, ha az a tárgy itt van a földön és előtte; végleges módon, ha a tárgy az égi távolba vész. Isteneink hasonlítanak azokhoz a titokzatos lényekhez, akik a legendák szerint, egy csepp nemes

vérből, egy földre csöppent szerető könnycseppből születtek. Saját lényegünkkel tápláljuk őket; jóságuk, szépségük a mi szeretetünkéből fakad és csak azért szeretjük őket annyira, mert szeretni mindig kell valamit. A szeretet és a vallásos érzés vérrokonsága legláthatóbban az exaltait szellemeknél nyilatkozik meg, a középkorban ép úgy, mint napjainkban. A keresztény irodalom igazi eredetisége éppen abban van, hogy először hangsúlyozza őszintén és melegen a szeretetet, melyet a pogány irodalom nagy szellemei, a Sapphók, a Lucretiusok alig sejtettek itt-ott. Az így folytatott és irányától letérített szenvedély ismeretlen magaslatokat ér el, mint a folyó, amely elé gátat vetnek: de azért mindig ugyanaz marad.

Jézusnak, e szép és édes fiatal embernek a felfogása, aki a legtisztább és legeszményibb formában testesíti meg a szellemet, jobban kedvez a szeretet e megtévelyedésének, mint bármely más vallás. A kereszténység a *leggantropomorfisztikusabb* vallás, mert ez az, amely istenéről a legmagasabb eszményt alkotta magának, hogy azután a magasból leszállítsa és anélkül, hogy lealacsonyítaná, behelyezze a legemberibb állapotba. Pogányságával, amely sokkal finomultabb, sokkal mélyebb, mint az antik pogányság, a kereszténység eléri, hogy istent égő szerelem tárgyává tegye anélkül, hogy megszűnne őt a tisztelet tárgyává tenni. A keresztény mitus még Psyche mitusánál is megigézőbb és költőibb: látjuk istent, az igazi istent leszállani a földre, mint egy szőke, mosolygó ifjút; majd hirtelen eltűnik ez a látomás és nem látunk az árnyékban egyebet egy karnál, amelyet felénk tárnak ki és egy szívnél, mely az emberiségért dobog. Ebben a legendában a képzelet minden csinja-bínja benne van, minden belső idegszál mozgásba hozott, a legbonyolultabb mestermű ez. Mi csodálkozni való van azon, hogy Krisztus annyi lelket csábított és csábít el? A fiatal leánynál Krisztus neve minden ösztönt felébreszt, még az anyaságét is, mert Jézust gyakran mint gyermeket ábrázolják, ugyanolyan pufók és rózsás arccal, mint ahogy a görögök Erőst festették. A nő szívét így egyszerre ejtik meg minden oldalról: bizonytalan és félénk képzelete ott forog a Kherubin körül, az ifjú körül, a sápadt, keresztre feszített körül, kinek

feje ráhanyatlik a keresztre. A kereszténység születésétől napjainkig nem volt talán olyan, kissé túlfeszített szána-lommal érző asszony, akinek teli és alig öntudatos szíve először ne Jézusért, a legkedvesebb és legszeretetremlőbb típusért vert volna, melyet az emberi szellem valaha megalkotott.

Van azonban ezen az érzelgős elemen kívül az isten szeretetében még erkölcsi elem is, amely az eszmék haladásával mindig jobban elszakadt tőle. Miután isten maga a jó eszméje, a személyesített erkölcsi eszmény, az isten szeretetéből végül az erkölcs szeretete lett, első fokán erény, tetőfokán szentség. *A szeretet benső ténykedéséből így par excellence* vallásos ténykedés lett; az erkölcsösség és a benső kultusz azonossá vált. Ugyanekkor, a filozófiai teológia legmagasabb okoskodásaiban a szeretetet úgy fogták fel, hogy az istenszereteten az összes lényeket átöleli; következésképpen mint egy tökéletes társadalom megvalósításának kezdetét, mely társadalomban »egy mindenki és mindenki egy«. így éri el a vallás társadalmi és erkölcsi jellege legmagasabb fejlődési fokát és isten úgy tűnik fel, mint a *sub specie aeterni* egyetemleges társadalom titokzatos megvalósulása.

MÁSODIK RÉSZ

**A VALLÁSOK FELBOMLÁSA
A JELENLEGI TÁRSADALMAKBAN.**

ELSŐ FEJEZET.

A dogmatikus hit.

I. A szűk dogmatikus hit.

Ha a hit, mint szubjektív érzés, nem is volt változékony, a tárgyak, amelyekhez kapcsolódott, egyik nemzedéktől a másikig megváltoztak. Ez az oka a különböző formáknak, melyekre sorra rátérünk, hogy fejlődésüket és felbomlásukat kimutassuk.

A kezdetleges vallásokban a hit teljesen tapasztalati, fizikai volt; nem volt ellentétben a tudományos hittel, amely valójában nem létezett. Inkább hiszékenység volt ez, mint hit és a vallásos hit még napjainkban is kötelező erővel bíró hiszékenység, amely eleinte a felsőbbrendű emberek, azután magának istennek tekintélyére támaszkodott.

A vallásos hit eredetét egyedül a csodás, a rendkívüli szükségletének tulajdonították. Mi a magunk részéről kimutattuk, hogy ellenkezőleg, a vallások megtettek mindent, ami tőlük tellett, hogy a képzelet útját szabályozzák és hogy az ismeretlent az ismertre visszavezessék. A csodás eszköz volt valamely érthetetlen dolog látszólagos megmagyarázására; a láthatatlannak kézzelfoghatónak kell lennie. A kezdetleges népek kevésbé a modern értelemben vett »csodásat« keresték a különböző vallásokkal, mint inkább annak részleges megszüntetését: magyarázatot kerestek, de a felsőbb hatalmak, szellemek, rejtett erők révén nyert magyarázat világosabbnak tűnt fel előttük, mint a tudományos törvény.

Ha azután egyszer megalkotott magának valamilyen magyarázatot, a kezdetleges embernek nem jut többé eszébe, hogy Valaha is gondolkodjék fölötte: a kezdetleges ember

lényegileg a »hit embere«. Akárcsak a gyermek, ő sem ismeri azokat a kényes árnyalatokat, amelyeket mi a valószínűség, a hihetőség, a lehetőség szavakkal jelzünk. Az ítélet önkéntes felfüggesztése, amit mi kétségnek mondunk, rendkívül előrehaladott értelmi állapot útjelzője. A gyermek és a vadember gondolkodás közben megerősíti gondolkodása tárgyát: nem tudják felfüggeszteni ítéletüket, nem tudnak bizalmatlankodni saját és mások értelmével szemben. Bizonyos megálázkodás szükséges ahhoz, hogy így szóljunk: ez lehet, hogy így van, de az is lehet, hogy nincs így, másképp: nem tudom. Erre pedig a nagyon fiatal értelem nem képes. S türelem kell ahhoz, hogy az ember gondosan igazolja azt, amit hisz. A türelem pedig a legnehezebb bátorság. Végül az emberben benne rejlik, hogy reálisnak jelentse ki azt, ami vonzó, ami kielégíti szellemét; ha egy gyermeknek szórakoztató mesét mondasz el, megkérdi: »Úgy-e, ez igaz?« De, ha többé-kevésbé szomorú a történet, amelynek megoldásával nincs megelégedve, így kiált fel: »Ez nem igaz!« Egy parasztembernek kézzelfoghatólag kimutatták, hogy nem igaz egy dolog, amelyről ő azt hitte, hogy igaz. Fejcsóválva felelte: »Ha ez nem igaz, annak kell lennie.« Minden kezdetleges nép így gondolkodik. A kezdetleges értelemből hiányzik a lehetséges érzete: ha egy gyermek vagy egy vadember szemében többet tudsz, mint ő, csakhamar azt hiszi, hogy mindent tudsz. Amit mi csodának nevezünk, a kezdetleges népek szemében szintén nem volt egyéb, mint egy hatalom felsőbbségének látható és szükségszerű jele, annyira, hogy szerintük minden felsőbbrendű embernek tudnia kell csodát létrehozni; úgy megkövetelik ezt, mint valami kötelességet, méltatlankodnak, ha nem teszik meg, mint ahogy a gyermek méltatlankodik, ha nem segítünk neki egy terhet vinni, amelyet egyedül nem bír el. A héberek megkövetelték Mózes-től, hogy csodát tegyen és kényszerítették rá. A népek *hisznek* nagy embereikben és a csodában való hit csak következménye ennek az egy emberben való bizodalomnak.

A kezdetleges népeknél egyébiránt oly fokot ér el a hit, amilyenre a műveltebb értelmeknél távolról sem juthat. Mérték nélkül hisznek a dolgoknak, melyeknek maguknak sincs méretük. A hitben, valamint a hit tárgyában nincs meg a

helyes környezet, az *inter utrumque*. Spencer egy nőről tesz említést *Szociológiájában*, aki bizonyos amulettnek azt a varázserőt tulajdonította, hogy megvédi őt ütésektől és sebesülésektől: megsebezhetetlennek hitte magát, mint Achilles. A törzs főnöke, aki csodálatra gerjedt, hogy ilyen becses amulett létezik és bizonyára meg akarta szerezni, azt követelte, hogy az ő szemeláttára bizonyítsák be a varázsszer erejét. Előhivatták az asszonyt; egy harcos előkészíti a szekercéjét; az asszony tökéletes bizodalommal kiterjeszti kezét. A szekerce elröpül, az asszony felsikolt, félig fájdalmában, félig meglepetésében és levágott keze a földre hull. Kinek van manapság ily tökéletes hite? Vajmi kevesen vannak köztünk olyanok, akik életüket vagy akár csak félkezüket odaadnák, hogy valamely dogma igazát bebizonyítsák vele. Ez az asszony a vértanuk fajából való volt, átható hiszékenysége a hősiességgel volt határos.

A megihletett emberek tanúságtételeiben, először teljesen emberi, végül azonban emberfölötti jelleget öltött tekintélyben való hitnek abban a természetes bizakodásban van az eredete, amellyel az ember más emberekkel szemben viselkedik, hacsak nem látja, hogy érdekükben van őt becsapniuk. Olyan társadalmi érzés ez, amelynek nagy szerepet kellett játszania a vallásos *szociomorfizmusban*. Amennyire bizalmatlan a kezdetleges ember, ha anyagi érdekeiről van szó, annyira nem az, ha szellemének irányítását kell valakire bíznia. Ezenkívül távolról sem ismeri azt, amit mi *tévedésnek* nevezünk és nem tudja ezt a csalástól megkülönböztetni. Minden utánjárás nélkül hisz a maga és más emberek érdekeinek. Ha valami rendkívüli dolgot állítasz neki, eleinte mindenesetre azt hiszi, hogy tréfát akarsz üzni vele, de az nem jut eszébe, hogy te magad tévedhetsz, hogy rosszul okoskodol: őszinteség és igazság egyenértékű fogalmak előtte. A modern élet összes tapasztalatai voltak szükségesek ahhoz, hogy tisztán meg tudjuk különböztetni e két dolgot, hogy még azoknak az állításait is igazolni törekedjünk, akiket leginkább becsülünk, hogy megbántás nélkül ellentmondjunk még azoknak is, kik a legkedvesebbek előttünk. A kezdetleges ember nem különíti el a »törvényben« való hitét »prófétáiban« való bizakodásától: azoknak, kiket becsül és csodál,

szükségképpen igazuk van a szemében. Tegyük hozzá, hogy az ember mindig hajlandó nagy fontosságot tulajdonítani a jeleknek, mindannak, ami anyagilag szemlélhető, mindannak, ami szeméhez és füléhez szól. A szent szó, az írások, amelyek ezt megrögzítik, szintén nemcsak jelkép a számára, hanem hitének bizonyítéka. Egy nap hallottam, amint valaki ezt mondotta a templomban: »Kétségtelenül bizonyos, hogy Mózes beszélt az úrral a hegyen, mert Sinai hegye még ma is megvan.« Az ilyen érvek mindig hatottak a népekre. Livingstone meséli, hogy a négerek abban a percben meghallgatták és hittek neki, amelyben megmutatta nekik a bibliát, mondván, hogy az isteni atya ezekre a lapokra rányomta akarátát; megérintették a lapokat és elfogadták a hitet.

A *kinyilatkozásban* való kezdetleges hitnek tehát a következők a főbb elemei: Vak hit egy szóban, egy jelben; elhamarkodott következtetés, amellyel a jel valódiságától teszik függővé a jelentett dolog valódiságát; egy másik következtetés, amely szerint valamely erkölcsi vagy társadalmi szempontból aránylag fejlett elmélet számos észszerűtlensége ellenére is igaznak tűnt fel, ha tiszteletreméltó emberek indították útnak. Még a kinyilatkozás igen esetlen hite is fennmaradt napjainkig. A szemnek és a fülnek beszél, ebben rejlik nagy ereje. Sokkal kevésbé titokzatos, semhogy elhinni ne lehetne, testet öltött emlékeiben, templomaiban, könyveiben, a papok, szentek, istenek légiója viszi előre és önt belé lelket: nem nézhetünk magunk körül anélkül, hogy valamilyen formában ne találkoznánk vele. Nagy hatalomról tesz tanúságot, ha egy emberi gondolat, akármekkora valótlanságot zárjon is magába, így ki tudta fejezni önmagát, így át tudta alakítani a tárgyakat a maga képére, így be tudott hatolni a kőbe és a márványba: ma már mind e külső tárgyak őt vetítik vissza; hogyan is lehetne nem hinni benne, mikor láthatóvá és érinthetővé vált?

Először csak a tanúbizonyosságokban és a tekintélyben hittek. Végül már a szent szövegben, sőt a szent szöveg betűjében. Ezt nevezték a *betűszerinti* hitnek. A civilizált népek nagy számánál még ma is megvan ez a hit. Ez az alapja a katolicizmusnak a tömegeknél. »Hogy a nyugtalan szel-

lemeket elhallgattassuk« – mondja a vatikáni zsinat a tridenti zsinat után – »elhatároztuk, hogy a szentírás magyarázatában senki sem térhet el az egyház magyarázatától, hogy állítólag világosabb magyarázatot keressen.« A hitből a gondolkodásról való lemondás válik; feladjuk a gondolkodás szabadságát: a gondolkodás immár nemcsak logikai, de erkölcsi törvények előtt is meghajol és a dogmákat, mint megváltozhatatlan alapelveket önmaga fölé helyezi. Az értelmet már eleve szabatos határok közé szorítja a hit és kijelöli útját azzal a kötelességgel, hogy attól el ne térjen. Ennek a valóságban az az oka, hogy a hit szembekerült a tudományos kutatással, amelynek eredetileg helyettesítője volt. A vatikáni zsinat meghatározása szerint, a hívő nem a kinyilatkoztatott dolgok »belső igazságára támaszkodva« hisz, hanem »az isteni tekintélyre támaszkodva, amely őket kinyilatkoztatta«. Vitatkozz egy ilyen emberrel, meg fog hallgatni, meg fog érteni, követ is majd – de csak egy bizonyos pontig; ott megáll és nincs a világon olyan hatalom, amely onnan elmozdíthatná. Sőt csakhamar kijelenti majd, hogy e pontban tökéletesen megtámadhatatlan és azt fogja állítani, hogy semmi hatással sem lehetsz rá. És valóban, nincs tudományos vagy bölcsészeti okoskodás, amely meggyőzhethné hite helytelenségéről, mert e hit tárgyát a gondolkodás fölött álló körbe helyezi és hitéből lelkiismereti kérdést csinál. Nem lehet helyes gondolkodásra kényszeríteni az olyan embert, aki nem a gondolkodás helyességét tekinti legfőbb célnak; másrészt senki sem kényszerítheti vétkezésre, ha ő azt hiszi, hogy vétket követ el bizonyos dogmák vagy tekintélyek kétségbevonásával. A hit ily módon bizonyos szent és sérthetetlen jelleget ad annak, aki elfogadja; szent bárka ez, melyet sem közéről megtekinteni, sem ujjal érinteni nem lehet szentségtörés és veszély nélkül, még akkor sem, ha néha az elmerülés veszedelme látszik is fenyegetni és az ember támogatására akar sietni. A szabad gondolat és a tudomány mindent csak addig tekint igaznak, amíg valamely újabb fölfedezés le nem rontja és senki komolyan meg nem támadja; a dogmatikus hit ellenben nemcsak hogy igaznak hirdeti azt, ami nincs bebizonyítva, hanem, és ezt elvitázhatatlan jogának jelenti ki, még minden vitán

felül állónak is tekinti. Ebből következik, hogy a hitnek nem kell alábbhagynia, ha a hit okai megfogynak. Ezt igyekezett bebizonyítani Pascal. Valóban minél kevésbé tűnik fel észszerűnek valamely hit korlátolt értelmünk előtt, annál nagyobb érdem az »isteni tekintély« alapján elfogadni azt. Nagyon egyszerű dolog volna igaznak hirdetni, amit látunk, vagy akár azt, ami hihetőnek látszik; elfogadni a hihetetlen, hinni a látszólag lehetetlenben, íme az igazi érdem! Minél lejjebb száll és minél jobban megalázkodik a gondolat, annál jobban fölemelkedik a lélek; minél »abszurdabbnak« látszunk, annál nagyobbak vagyunk: *credo quia ineptum*, nehezebb lévén a kötelesség, több bátorság kell teljesítésére. Így méri a Pascal-féle miszticizmus a hit erejét az »okok« gyöngeségén. Ebben a rendszerben az volna az eszményi, ha a hitre egy nagyon kicsike okon kívül semmi ok sem volna, csupán a leggyöngébb indok, valami semmiség; ezzel a legfelsőbb lényhez csak a leggyöngédebb kötelék fűzné a hívőt. Az albigenesi papok, a *tökéletesek*, hitvallásuk jelül egyszerű fehér szálát tekertek derekuk köré: az egész emberiség hordja ezt a szálát, amely erősebb és gyakran terheesebb, mint minden bilincs.

Amíg a szkepticizmus minden dologgal szemben közömbössé teszi a gondolkodást, addig a dogmatikus hit részleges és bizonyos szempontok szerint egyszersmindenkorra meghatározott közömbösséget eredményez: a szempontokkal nem törődik többet, megnyugszik és jól érzi magát a felállított dogmában. A szkeptikus és a hit embere megegyeznek tehát abban, hogy a gondolkodástól mindketten többé-kevésbé kiterjedt tartózkodást kényszerítenek magukra. A vallásos hit szükségesnek tartja a *szellem lendületének felfüggesztését*, meg akarja határozni a gondolat működésének körét. Ki ne ismerné a keleti legendát az elefántról, amely egy óriás teknősbéka hátán állva tartja a világot, míg a teknősbéka egy tej tengerben úszik? A hívőnek sohasem szabad kérdeznie, *ki tartja hát a tejtengert?* Sohasem szabad eltávoznia arról a pontról, ahol a magyarázat megszűnik; örökké ismételtetnie kell azt a befejezetlen gondolatot, a melyet beléje rágtak anélkül, hogy gondolni mertek volna' befejezetlenségére.

Azok, akik még mindig ragaszkodnak az efajtájú hithez, az antik szellemet akarják minden átmenet nélkül a modern társadalmakban megörökíteni; a barbár kort képviselik, amely nem akar hátrálni az eszmék és az erkölcsök haladása előtt. Ha az ilyen emberek alkotnák egy nemzet többségét, a legnagyobb veszéllyel járnának az emberi gondolkodásra, a tudományra, az igazságra. A betűszerinti hit a meztelen igazságot holmi szeméremkérdéssé teszi; nem szabad szemébe tekinteni és sohasem szabad lerántani róla azt a megszentelt fátyolt, amellyel szépségét letakarták, összeesküdnek ellened: mindenfelől titokzatos lények fognak körül, szemedet eltakarják, szádat befogják. A dogma akaratom ellenére birtokába vesz, fogva tart, uralkodik rajtad; megveti lábát szívedben és mozdulatlaná teszi gondolkodásodat. Nem hiába hasonlították a hitet horgonyhoz, amely megakasztja a hajót útjában és odaláncolja valami földszávhöz, míg a messze távolba vesző Óceán hiába hívogatja. Hogyan téphetnéd ki ezt a horgonyt szívedből? Ha az egyik oldalon megszabadulsz a hittől, a másik oldalon megint beléd furakodik. Ezer gyöngye van, ahol megragadhat. Elvethetsz tökéletesen egy bölcsészeti elméletet, de nem tagadhatod meg teljesen a vak és betűszerinti hitet: valami mindig megmarad belőle, magadon hordod forradásait és jeleit, mint ahogy a felszabadult rabszolga bőrén ott éktelenkedett szolgasága jele; de téged a szívedben bélyegeztek meg és örökre nyögsz alatta. Félsz, borzadsz majd néha a gondolkodástól, bizalmatlanság, misztikus lendület fog majd el; szükségét érzed majd, hogy a dolgokat másképp képzeld el, mint ahogy a valóságban vannak, hogy lásd azt, ami nincs és ne lásd azt, ami van. A korán lelkedbe plántált khimera néha édesebbnek fog látszani, mint az erőteljes és érdekes igazság: gyűlöled magad azért, amit tudsz.

Ismeretes annak a brahmannak története, aki egy európai előtt vallásáról beszélt és több dogmával együtt az állatokkal szemben érzett aggodalmas tiszteletükre is rátért. A törvény, mondotta, nemcsak azt tiltja meg, hogy az állatnak szántsándékkal a legkisebb bajt okozzuk, és hogy megegyük húsát, hanem azt is megköveteli, hogy vigyázva lépjünk s közbe magunk köré tekintgessünk,

hogy agyon ne tapossunk valahogy egy ártatlan hangyát. Az európai meg sem kísérléte, hogy megcáfolja naiv hitét, hanem a kezébe nyomott *egy* mikroszkópot. A pap bele-nézett és íme, bárhová nézett, a gyümölcsön, amelyet meg-enni készült, az italon, amelyet meg akart inni, mindenütt, ahová lépni vagy amit megfogni akart, kis állatok hemzsego sokaságát látta nyüzsgöni, holott e lényekről azelőtt fogalma sem volt, számára nem léteztek a mindenségben. Ámulva adta vissza a mikroszkópot az európainak. »Neked adom« – mondotta ez. Ekkor a pap, hirtelen örömmel megragadta az eszközt s a földhöz csapta. Azután megelevedve távozott, mint aki ezzel a földhözcsapással eltüntette az igazságot és megmentette hitét. Szerencsére nem nagy kár korunkra, ha egy fizikai vagy optikai eszközt összetörnek, könnyen lehet pótolni: de mi történt volna, ha egy emberi értelem kerül ennek a fanatikus hívőnek a kezébe? Nem tette-e volna azt is tönkre, mint azt az üvegeszközt? Nem-e annál nagyobb örömmel áldozta volna fel, minél tisztább fénye az igazságnak sugárzott volna benne? Az indusoknál lát-hatjuk, íme, a példáját, mint vonja egy látszólag ártatlan és nagy gondolkodóktól is többször elfogadott bölcsészeti elmélet, a lélekvándorlás, közvetve a türelmetlenséget, a tudomány megvetését és a vak dogma minden következményét maga után, ha egyszer vallásos dogma lesz belöle. Mert a dogmatikus és abszolutisztikus hit, akármilyen formában nyilatkozzék is meg, mindig arra törekszik, hogy a gondolatot megakassza előrehaladásában. Ezért jár együtt a szük dogmatikus hittel a türelmetlenség; ez olyan következmény, amely megérdemli, hogy megvilágítsuk és egy percet áldozzunk neki.

A türelmetlenség nem egyéb, mint külső kihatása annak a kizárólagos uralomnak, amelyre a dogmatikus hit bensönkben tett szert. A *kinyilatkoztatásban* való hit, amely alapja minden dogmatikus vallásnak, egyenes ellentéte a haladó *fölfedezésnek*; mindenütt, ahol az elsöt elfogadjuk, utöbbi fölöslegessé válik; több mint fölöslegessé, veszélyessé: végül is elátkozzák. Az először elméleti, késöbb gyakorlati türelmetlenség az abszolüt különbözö megnyilvánulásaiiba vetett hitnek a következménye. Az abszolüt

minden kinyilatkoztatott vallásban eleinte a *dogma* formáját öltötte fel, később pedig a dogmatikus és kategorikus *Parancsét*. Mindig voltak dolgok, amelyeket hinni és cselekvések, amelyeket elvégezni kellett – az elkárhozás büntetése alatt. Megszoríthatták vagy kiterjesztették a dogmák és szent rítusok körét; az egyik rész megelégedhetett a vallásos ténykedések nagy számával, a másik rész alávetette magát a rendszabályozásnak egészen dietetikus életéig, de mindig hirdetni kellett az abszolút dogmák és az abszolúte szükséges cselekedetek bizonyos minimumát, mely nélkül nem lehetett el semmiféle valóban vallásos egyház. Ez nem minden. A teológiai büntetést szintén mindig abszolútnak hirdették; nem kisebb dologról volt szó, mint egyrészt az abszolút jóról, másrészt az abszolút rosszról. Végre e jót és e rosszat egyenlően fogták fel az örökkévalóság eszméjében. Ha ezeket az eszméket, ezt az abszolút és örök rosszat tekintetbe vesszük, nem érthető-e, hogy a hívők, kik egy lángoló és mély hit járma alatt nyögtek, nem riadtak vissza, ha szükség volt rá, a kényszerítéstől sem? A szabad akaratot ők csak használata, célja szempontjából mérlegelték. Ez a cél pedig az isteni akarat. Hogy az örök gyötrelmeket kikerüljék, minden megengedettnek látszott, minden eszköz jónak látszott, ha használt. Ezzel az abszolút és kizárólagos hittel elválaszthatatlanul egybeforrt benső biztonsággal vértézve, mily lelkes hívő riadt volna vissza a kényszer alkalmazásától? És minden ifjú és erős vallás türelmetlen. A türelmesség a hit gyöngülésének jele; csak haldokló vallás tud megérteni egy másik vallást. Nem hihetünk »tisztá szívből« valamit, anélkül, hogy ne legyen bennünk szánalom és néha borzalom azok iránt, kik nem hiszik azt, amit mi. Ha bizonyos volnék abban, hogy a legfelsőbb és legvégsőbb igazságnak vagyok a birtokában, haboznám-e felforgatni a világot, hogy diadalra segítsem? »Ha következetesen gondolkodunk« – mondotta Benjamin Constant – »minden pozitív vallás, minden változatlan forma egyenesen a türelmetlenséghez vezet.«

Benjamin Constantnak azt felelték: más dolog hinnünk, hogy ismerjük az üdvösség útját és más dolog kényszeríteni

valakit, hogy haladjon ezen az úton. A pap a lélek orvosának tekinti magát, s ha a lélek betegségét erőszakkal akarná meggyógyítani, »úgy tenne« – mondja Franck – »mint az orvos, aki, hogy biztos legyen betege gyógyulásáról, halálra vagy sáncmunkára ítélné, ha nem követi előírását«. Bizonyára nagy ellentmondás volna, ha az orvos megölné a testet, amelyet gyógyítani akar; de abban semmi ellentmondás nincs, ha az, aki a lélek orvosának tekinti magát, a testre akar kényszerrel hatni. Az ellenvetés tehát önmagától megdől. Ezenkívül ne higyjük, hogy a hívő elszigetelheti magát és úgy tehet, ahogy ő akar. Mit jelent például a katolikus ember szemében a nevelés abszolút szabadsága? Jog az apa kezében, amellyel kárhozatba döntheti gyermekét. Megengedhetőnek tarthatják-e a katolikusok ezt a jogot? Mennyi könyv van, amely alkalmas a hit lerombolására, akár egy Voltaire, akár egy Strauss vagy egy Renan tollából eredtek. Ezek a könyvek veszedelembé sodornák a lelkeket, ha beléjük hatolhatnának. Megengedheti-e egy nemzet, amelyet valóban áthat a keresztény hit, hogy ezek a könyvek elterjedjenek az alatt az ürügy alatt, hogy a hit elvének az akaratban kell meglelnie? Nem. A szellemet először ki kell szolgáltatni az eretnekségnek vagy a tévedésnek, csak ezen az áron lehet szabad. Sőt mi több, a romlott szellemeket meg kell akadályozni, hogy másokat is megronthassanak. A jótevő türelmetlenséget, mint látjuk, lehet kizárólagos teológiai álláspontként igazolni. Ez a türelmetlenség logikus okoskodásokra támaszkodik. Csak a kiindulási pont helytelen.

II. A tág dogmatikus hit.

Az emberek nagy része, mint egy angol író mondja, »minden lehetőt elkövet, hogy minél kevesebbet kelljen gondolkodnia«, de mi lesz azokkal, akik gondolkodnak és általában az intelligens emberekkel? Ezek anélkül, hogy kételkednének bennük, végül mégis többé-kevésbé tágran értelmezik azokat a szövegeket, amelyeknek állítólag szűkkörű és *betűszerinti* hit felel meg. Nincs tökéletesen ortodox ember. Valahol mindenesetre beférkőzik az eretnokség és sajátóság

módon éppen ez az oka annak, hogy a hagyományos hit dacolni tud a tudomány haladásával. Ha a hit valóban abszolút módon és változatlanul betűszerinti lenne, sokkal inkább kihívóbb volna, semhogy sokáig fönmaradhatna. Az ortodoxia vagy a nemzeteket öli meg, mert megfojtja bennük a gondolat szabadságát vagy megöli magát a hitet. Az értelem nem képes örökké mozdulatlan maradni: fény-sugár ez, mely örökké mozog, mint a napfény, mely a bárka víztől csepegő evezőjén visszaverődik.

A betűszerinti és tekintélyre támaszkodó magyarázat hívei végül is olyan színben tűnnek fel, mint akik egy helyett két észszerűtlen hipotézist halmoznak egymásra: nem elégszenek meg a fölülről való kinyilatkoztatással, hanem azt akarják, hogy még az isteni gondolatot kifejező szavak is szentek, változhatatlanok, tökéletesek legyenek. Az emberek nyelvét istenítik. Nem is gondolnak azokra a nehézségekre, amelyeket le kellett küzdenie annak, aki nem lévén isten, hanem csak egy Descartes, egy Leibnitz vagy egy Newton magasröptű gondolatait akarta egy még erőtlen és félig vad nyelven kifejezni. A lángész mindig uralkodik a nyelven, amelyet eszközéül használ és mégis a szó igen sokszor oka a tévedéseknek, amelyekbe szelleme maga esik bele. Ha az »isteni ihlettségnek« kellene nyelvünkön megszólalnia, talán még nagyobb zavarba jutna, mint a tisztára emberi ihlet. Azok szemében tehát, akik hidegvérrel tanulmányozzák a dolgot, mi sem lehet különösebb, mint mikor látják, hogy a civilizált népek az isteni gondolat teljes és tökéletes kifejezését a még félig barbár régi népeknél keresik, kiknek nyelve és szelleme végtelenül alatta volt a mi nyelvünknek és szellemünknek: az ő istenük, beszédje és írása után ítélve, alig kapott volna nálunk elemi iskolai bizonyítványt. Ez a legvaskosabb antropomorfizmus: az istenséget nem az eszményi ember típusa, hanem a barbár ember típusa alapján képzelik el. A betűszerinti hit tehát, mely kezdetleges alapja minden kinyilatkoztatott vallásnak, végül is tökéletesen észszerűtlennek tűnik fel és ez a jellege folyton élesedik, mert a hit erőlködik, hogy változatlan maradjon, míg az emberiség folyton előretör.

Ha valamely betűszerinti hitet valló népbe nem hatolna be bizonyos számú eretnokség, mely azután gyökeret ver; ha a szabad gondolat árja nem folya örökké keblében, ez a nép *caput mortuum* lenne a történelemben, olyan formán, mondja Hartmann, »mint a dalajláma hú tibetiéi«. A mi korunkban csak a megalkuvások egész sora árán tudnak fennmaradni a betűszerinti vallások. Az egyszerű és értelmes hívő szellemében egymást váltogatják a haladás és a visszahatás korszakai; az előre tett lépést követi a visszafelé való. A gyóntatótyúk jól ismerik mindez időszakokat és az a kötelességük, hogy szabályozzák és bizonyos határok közt tartásuk őket. Ők maguk sincsenek különben. Hányan közülök meg vannak győződve, hogy hisznek és mégis eretnokséggel gyanúsítják őket egy kicsit! Ha olvasni tudnánk a lelki ismeretekben, hány lemondást, hány titkos megalkuvást találnánk bennük! Mindnyájunkban van valami, ami *tiltakozik* a betűszerinti hit ellen és ha ez a tiltakozás nem is világos, annál reálisabb: aki a sorok közt olvas, az olvas a legtökéletesebben valamely szöveget; általában akkor hiszünk és csodálunk valamit, amikor még meg sem értjük. Sok értelem szereti a homályosat és megelégszik vele, hisz nagyban és a részleteket a maga módján rendezi be; némelyik *en bloc* elfogadja az egészet, hogy azután részletekben mindent kiküszöböljön. Általában három osztályba sorozhatjuk talán azokat, akik napjainkban a betűszerinti hit híveinek vallják magukat: ezek a közönyösek, a vakok és az önmagukat nem ismerő protestánsok.

Luther és Calvin protestantizmusa zsarnokságot helyettesítő kompromisszum; a protestantizmus tágkörű, de még mindig uralkodni vágyó és ortodox hit. Mert még a protestantizmusban is vannak dolgok, amelyek megalkuvás tárgyává nem lehetnek; vannak *dogmák*, amelyeket jámbortalanság el nem fogadni és amelyek a szabad gondolkodó személyben ép úgy ellenkeznek az ésszel, mint a katolicizmus dogmái. Metafizikai vagy történelmi tételek egész rendszere nem pusztán emberi, hanem isteni jelleggel bír benne. Ha egy vallás haladó irányú akar lenni, kívánatos, hogy szövegei kétértelműek legyenek. Ám a biblia még nem

elég kétértelmű. Hogyan lehetne pl. kételkedni Jézus Krisztus isteni küldetésében? Hogyan lehetne kételkedni a csodákban? A Megváltó eszméjén és a csodákon alapszik minden keresztény vallás; Lutherre is ránehezdedek és még ma is egész súlyukkal megfekszik az ortodox protestantizmust. Az egész szabadság, melyet első pillanatra élvezni látszottunk, régen semmivé zsugorodott. Oly szűk körben mozog az ember! A protestáns mindig hozzá van kötve valamihez: csak hosszabb és hajlíthatóbb a lánca. A protestantizmus olyan szolgálatot tett a lelkiismeret jogának és szabadságának, melynek jelentőségét nem igen lehet kisebbiteni; de a szabadság elvei mellett olyan más elveket tartalmazott, amelyekkel logikusan meg lehetett okolni a kényszer alkalmazását. Ezek a dogmák lényegbe vágóak az igazi protestantizmusban. Ilyenek az *eredendő bűn*, melyet a protestantizmus még radikálisabban fog fel, *mint* a katolicizmus *és amelyet* a szabad akarat lerombolójául tekint; a *megváltás*, amely szerint a fiúistennek meg kellett halni, hogy az embert megmentse az atyaisten büntetéseitől; a *predesztináció* a maga teljes szigorúságában, a bűnbocsánat és a *kiválasztás* a legfatalistább és a legmisztikusabb formában, végül és különösen a *büntetés örökkévalósága*, purgatorium nélkül! Ha mind e dogmák csak bölcsészeti mitoszok, akkor a keresztény névből semmitmondó cím lesz és ép úgy nevezhetnők magunkat pogányoknak, mert Jupiter, Saturnus, Ceres, Proserpina és »Samothrake istenségeinek« összes mitusaiból lehetnek metafizikai szimbólumok *í* olvassátok Jamblikust vagy Schellinget. Fel kell tehát tételeznünk, hogy az ortodox protestáns hisz a pokolban, a megváltásban, az isteni kegyelemben. Ennek következtében ismét kikerülhetlenné válnak mindama következmények, amelyeket a dogmákból vontunk. A Lutherek, a Calvinok, a Théodore de Bèze-ek is hirdették és gyakorolták a türelmetlenséget és pedig ugyanolyan okokból, mint a katolikusok. A szabad vizsgálódást csak a maguk számára követelték s csak olyan mértékben, amilyenben nekik szükségük volt rá. Sohasem emelték az ortodox tantétel magaslátára. Calvin megégettette Servet-t; Amerika puritánjai

egészen 1692-ig halállal büntették a varázslókat és az istenkáromlókat.

Ha végeredményében a protestantizmus mégis a lelkiismeret szabadságát szolgálta, ez csak azért történt, mert minden eretnység példája a szabadságnak és a felszabadulásnak, amely egész sorát a többi eretnységnek vonja maga után. Más szóval, az eretnység a kételkedés győzelme a hit fölött. A kételkedéssel a protestantizmus a szabadságnak tesz szolgálatot; a hittel, ha logikus, megszűnne szolgálni és üldözné őt. De bizonyos fajtájú értelmeknek éppen az a jellemvonásuk, hogy mindenben a felelőn állnak meg, a tekintély és a szabadság között, a hit és az ész között, a múlt és a jövő között.

A közösen vallott dogmákon kívül az igazi protestantizmusnak még külső szertartása is van; az igazi protestantizmus megköveteli, hogy a hit külsőleg is megnyilvánuljon; ő is arra törekszik, hogy bizonyos számú szokásban és rítusban testet öltjön; templomokat emel, papokat állít beléjük, szertartást teremt. Az ortodox protestánsok azt hiszik, hogy a külső kultusz, valamint a dogmák tekintetében fölötte állanak a katolikusoknak. Valóban szakítottak a naiv hiedelmek, a gyakran pogányoktól átvett, hiábavaló szertartások egész sorával. De a protestánsok ép úgy hisznek Krisztus engesztelő önfeláldozásában, amellyel megmenteni akarta az embereket, mint a katolikusok. S ha egy csodát megengedünk, miért álljuk meg itt, miért ne sokszorozzuk meg számukat a végtelenig? »Képzeld magad ez eszmeirányzatba« – mondja Matthew Arnold – »lehetőségesebbet elképzelni, mint ezt a mindennap ismétlődő csodát, Jézus Krisztust, amint ezer különböző helyen mindennap felajánlják egy ostyában, amint a hívő mindenütt egyszerre megújulni látja a megváltás művét, amint egyesül a testben, melynek önfeláldozása őt megmenti?« Ez, mondjátok, igen szép legenda, de nem hisztek benne, mert ellene mond az észnek; nos, utasítsátok hát egyúttal vissza mindazt az észszerűtlenséget, melyekkel tömve van a kereszténység. Ha Krisztus feláldozta magát az emberiségért, miért ne áldozná fel magát értem? Ha megjelent a világnak, mely őt nem is hitta, miért ne jelenne meg bennem, aki

hívom őt és kiáltok utána? Ha isten hússá vált és jelen volt egy emberi testben, mi különös van azon, hogy valóban jelen van az én húsomban és véremben? Ti megengeditek a csodákat, de csak akkor, ha nem látjátok őket. Mit jelentsen ez az álszemérem? Ha valaki hisz valamiben, ennek a hitnek el kell töltenie őt, mindenütt e hitet kell látnia és megtalálnia. Ha istene van valakinek, ennek a földön kell járnia és lélekzenie: akit imádunk, azt nem kell az ég egy sarkába számíizni, nem szabad megtiltanunk neki, hogy körülkben megjelenjen, nem szabad csúfot üznünk azokból, akik őt látják, érzik, érintik. A szabadgondolkodóknak, ha van erre bátorságuk, szabad mosolyogniok a papon, akinek meggyőződése, hogy isten jelen van az ostyában, melyet kezében tart, a templomban, ahol misét mond; gúnyt üzhetnek a parasztlánykából is, akinek a szentek és a Szent Szűz jelennek meg, hogy akaratakat neki kinyilatkoztatassák. De az igazi hívő mindezt csak komolyan hiheti. A protestánsok igen komolyan veszik a keresztelést és az üdvösség elengedhetetlen föltételének tekintik. Luther nagyon is hitt az ördögben, mindenütt látta őt, a jégesőben, a tűzvészben, a tömegben, amely néha láttára összeverődött, a zavarokban, melyekkel beszédeit néha félbeszakították; beszéddel fordult hozzá, fenyegetett minden démont, »ha annyian volnának is, mint cserép a tetőn«. Miért korlátozná hát magát az ortodox protestáns, különösen a korunkbeli, hitében? Miért higyjük, hogy az isten vagy az ördög csak 2000 évvel ezelőtt jelent meg? Miért higyük az evangélium gyógyításaiban és miért ne higyük az úrvacsora naiv legendáiban, vagy Lourdes csodáiban? Mindez a hithez tartozik és ha az eszedre akarsz hivatkozni, miért nem aknázod ki ezt az érdemedet a fenekéig? A protestantizmus beleviszi ugyan a szabadság bizonyos adagát a hitbe, de ezt következetlenséggel kapcsolja egybe: ez az érdeme és ez a hibája. Valaki így szólt hozzám egyszer: »Ha mindent hinni akarnék, semmit sem hinnék többé.« Ugyanez Luther okoskodása. Perbe szállt a dogmákkal és azt remélte, hogy megerősíti a hitet, ha korlátok közé szorítja. E korlátok mesterségesek. Habár a protestantizmus a hit fejlődésében magasabb fokon áll is,

mégis szellemi gyöngeség jele azoknál, akik még akkor is ragaszkodnak hozzá, mikor első lépéseiket a gondolat szabadsága felé már megtették: feleúton való megállás ez. A két ortodoxiának, amely napjainkban a civilizált népekért marakodik, alapjában véve egyformán meg kell lepnie azokat, akik körülük kívül nevelkedtek.

III. A dogmatikus hit fölbomlása a modern társadalmakban.

Vajjon örökké fennmaradhat-e a dogmatikus hit, akár szűk, akár tág, a modern tudománnyal szemben? Nem hisszük. A tudománynak két része van: az egyik alkotó, a másik romboló. Az alkotó rész már eléggé előrehaladt a modern társadalmakban, semhogy ki ne tudná elégíteni az emberi szellem bizonyos kívánságait, amelyeket valaha a dogma akart kielégíteni. A világ eredetére nézve pl. mai nap sokkal kiterjedtebb és részletesebb magyarázattal rendelkezünk, mint amilyennel a bibliai képzelet valaha is szolgálhatott. A fajok leszármazására vonatkozólag pedig fokról-fokra bizonyosságra teszünk szert. Végül a tömegeket leginkább meglepő égi vagy földi tűneményeket tökéletesen meg tudjuk magyarázni. A végleges miért nincs ugyan kétségtelenül megállapítva, de felvetődik a kérdés, hogy van-e ilyen egyáltalában? Ami a *hogyan* kérdésre való feleletet illeti, ez már igen előrehaladt. Nem szabad felejtenuünk, hogy a vallások fizikával kezdődtek, hogy a fizika sokáig lényeges részük maradt, és túlnyomó részt alkotott bennük; ma kénytelenek elzárkózni előle és ezzel elvesztették vonzóerejük nagy részét, amely átpártolt a tudományhoz.

Nem kisebb a jelentősége a tudomány bomlasztó és romboló erejének. Mindenekelőtt a fizikáénak és a csillagászatának. A földrengésekről, a napelsötétülésekről stb. alkotott összes babonákat, amelyek állandóan vallásos őrvongásnak szolgáltak alkalmul, lerombolták vagy kezdik lerombolni egészen a tömegekig. A geológia egy csapásra megdöntötte a legtöbb vallás hagyományait. A fizika kiirtotta a csodákat. Ugyanezt *tette* a fiatal és nagy jövőre jogosult meteorológia. A nép szemében isten még mindig

az esőt és a szép időt előidéző hatalom, az indusok Indrája. Abban a percben, amelyben körülbelül előreláthatjuk, milyen idő lesz és elkészülhetünk rá, az összes erre vonatkozó babonák megdőlnék. A villámlástól való félelem napról-napra szűnik, pedig ez a félelem jelentős tényező volt az antik vallások megalakulásában. Franklin a villámhárító feltalálásával többet tett a babonás érzések lerombolására, mint amennyit a leghevesebb agitáció tehetett volna.

Mint Renan megjegyezte, már ma tudományosan ki lehetne mutatni, hogy e világ ügyeire sohasem voltak befolyással csodák, és hogy mennyire haszontalan istenhez imádkozni, hogy változtassa meg a dolgok természetes rendjét. Meg lehetne pl. tenni azt, hogy valamely kórház két szomszédos termében különböző gyógyszerrel gyógyítanak a betegeket. Az egyik teremben egy pap imádkoznék értük, s meg lehetne látni, van-e befolyással valami módon az ima a gyógyulásra. A gondviselő hatalom efajta kitalálásának eredménye könnyen sejthető és kétséges, akadna-e művelt pap, aki hajlandó lenne rá.

A fiziológiának és a pszichológiának igen fontos szerepe, hogy az idegrendszer egész sor tünetéjére nyújtson természetes magyarázatot; olyan tünetekre, melyekben eddig csodát vagy isteni vagy ördögi cselszövényt voltunk kénytelenek látni.

Végül a történelmi tudományok nemcsak tárgyukban támadják meg a vallásokat, hanem természetes alakulásukban. Kimutatják, hogy milyen kanyargó és bizonytalan gondolkodás szülte őket; kimutatják kezdetleges ellentmondásaikat, melyeket később jól vagy rosszul kiküszöböltek; dogmáikról bebizonyítják, hogy azok homályos és különemű eszmék lassú egymásmelléhelyezéséből keletkeztek. A vallásos bírálat, melynek elemei előbb-utóbb az iskolákba is beférkőznek, a legfélelmetesebb fegyver a vallásos dogmatizmus ellen; legnagyobb hatása a protestáns országokban volt és lesz, ahol a teológia még a tömegeket is foglalkoztatja. A vallásos hit helyébe a vallásos kíváncsiság készül lépni. Jobban megértjük azt, amiben kevésbé hiszünk és jobban érdekel bennünket az, ami nem tölt el többé bennünket szent borzalommal. A pozitív vallások magya-

rázata éppen ellenkezője igazolásuknak. A vallások történelme egyenlő a vallások bírálatával. Ha közeledni akarunk a ponthoz, amelyre a valóságban támaszkodni látszanak, azt látjuk, hogy e pont mindinkább visszahúzódik, majd egészen eltűnik, akár csak azt a helyet akarnók megközelíteni, ahol a szivárvány érinti a földet. A vallás azt hitte, hogy összekötő kapcsot talál az ég és a föld között, hogy megtalálta a szövetség és a remény zálogát. Nem egyéb ez fényhatásnál, optikai csalódásnál, amelyet éppen a magyarázattal küszöböl ki a tudomány.

Az elemi oktatás, melyből néha gúnyt űznek manapság, szintén egészen új intézmény, amelynek nyoma sem volt azelőtt, és amely mélyreható változásokat idéz elő a társadalmi és vallásos probléma összes kérdéseiben. Az elemi tudás csekély podgyásza, amelyet a modern iskolás fiú az iskolából magával visz – különösen ha az emberi vallások történetéből is csatolnak hozzá valamit – elegendő, hogy óvatosságra intse egész sor babonával szemben. Azelőtt a római katona fokozatosan elfogadta mindazon országok vallásait, ahol megfordult; hazatérve oltárt emelt a távoli isteneknek, akiket magáénak fogadott. A mi katonáink és tengerészeink nem hoznak haza egyebet utazásaikból hihetetlen türelmességnél, kedvesen tiszteletlen mosolynál az összes istennel szemben.

A közlekedési eszközök tökéletesebbülése szintén nagy akadály a dogmatikus hit fennmaradásának. Mi sem védi jobban a hitet, mint egy völgy mély ürege vagy egy nem hajózható folyó kanyarulatai. Az antik vallások utolsó hívei a parasztok (*pagani*) voltak, innen származik a pogány elnevezés. De ma megnyílnak a mezők, a hegyek feltárulnak. A dolgok és az emberek mindig tevékenyebb körforgása forgásba hozza az eszméket, kiegyenlíti a hitet, melynek felülete olyan mértékben száll alább, amilyenben a tudomány előrehalad. Valahányszor a népek vándoroltak, mindig megváltoztatták hitüket. Ma ez a változás egy helyütt megy végbe: a látóhatár megváltozik anélkül, hogy nekünk helyet kellene változtatnunk. Papin, Watt, Stephenson tettek annyit a szabad gondolat elterjesztéseért, mint a legmerészebb filozófusok. A szuezi földszoros szétvágása

többet tett talán a buddhizmus elterjedésére, mint Rám Mohun Roy vagy Keshub leglelküimeretesebb erőlködései. Az okok közül, amelyek a jövődő társadalmakban a különleges gondviselés régi dogmájának kiküszöböléséhez hozzájárulnak majd, meg kell még jegyezni a művészetek fejlődését, az ipar és kereskedelem fejlődését, amely még csak a kezdetén van. Az iparos, a kereskedő megszokja már, hogy csak önmagára számítson, a saját kezdeményezésére, saját személyes ügyességére. A kereskedő és az iparos tudja, hogy a munka egyenlő az imádkozással, nem abban az értelemben, mintha a munkának valami misztikus jelentősége volna, hanem mert a munkának reális értéke van és mindig rendelkezésünkre áll. Ezzel a felelősség élénk és mindig növekvő érzete támad fel benne. Hasonlítsuk csak össze a váltóőrt (iparos) a katonával (harcos). Meg fogjuk látni, hogy az elsőnek minden cselekedete igen megfontolt és hogy a felelősség érzete igen kifejlődött benne, ellenben a katona megszokta, *hogy útra* keljen anélkül, hogy tudná hová, engedelmeskedjék anélkül, hogy tudná miért, győzzön vagy vereséget szenvedjen anélkül, hogy tudná hogyan, következképpen igen fogékony a felelőtlenység, az isteni esély vagy a véletlen eszméivel szemben. Ott, ahol a munkással nem bánik úgy, mint egy géppel, hanem kényszeríti, hogy öntudatosan és megfontoltan cselekedjék, az ipar is végtelenül alkalmas a szellemek felszabadítására. Ugyanezt mondhatjuk a kereskedelemről; bár a kereskedelemben kissé nagy szerepe van a várakozásnak, a passzivitásnak: a kereskedő várja a vevőt és nem mindig tőle függ, hogy az eljőjön. A babonás eszmék abban a mértékben fognak gyöngülni a kereskedelemben, amilyenben nő majd a személyes cselekvés és kezdeményezés mértéke. Ezelőtt 30 évvel egy ájtatos kis város kiskereskedői kötelességüknek tartották, hogy minden évben csak egyszer, az év végén nézzék meg könyveiket. »Bizalmatlanság volna isten iránt« – mondták – »ha nagyon gyakran kutatgatnók, nyerünk-e vagy veszünk, ellenkezőleg, minél kevésbé tartjuk számon jövedelmeinket, annál nagyobbak azok.« Tegyük hozzá, hogy ezzel az okoskodással, amely különben nem volt teljesen naiv logika híján, az említett kereskedők nem kötöttek valami ragyogó

üzleteket. A modern kereskedelemben a pozitív szellem, a mindig éber és nyugtalan értelem, a véletlent mindenünnen előző számítás lettek a siker igazi és egyedüli elemeivé. A minden elővigyázat ellenére még mindig meglevő kockázatot pedig biztosítással igyekeznek ellensúlyozni.

A biztosítás egészen modern felfogás, amely az egyes eseményekben az ember közvetlen cselekvését teszi az isten közbelépte helyére és amely lehetővé teszi majd, hogy ellensúlyozzuk a bajt, még mielőtt megesezt volna. Lehetséges, hogy a biztosítás, amely mindössze néhány éves és napról-napra terjed, egy napon minden balesetre ki fog terjedni, mely az embert sújthatja, körülfogja majd az élet összes körülményeit, kísérőnk lesz mindenfelé, védőhálóként fog reánk borulni. így azután mindig függetlenebb és szabadabb lesz a földművelés, a tengerészet, az összes iparágak és művészetek, ahol az emberi kezdeményezésnek kisebb a szerepe, ahol »az ég különös áldására« van szükség és ahol a végleges siker mindig a véletlentől függ s lehet, hogy egy napon tökéletesen kiküszöbölődik a különleges gondviselés eszméje a gazdasági életből: mindazt, amit *egy* vagy más módon pénzben meg lehet becsülni, biztosítani fogják, kiragadják a sors kezéből, az isteni kegy hatása alól.

Megmarad a tisztára érzeki és érzelmi kör, a fizikai vagy erkölcsi baleset, amelyek érhetnek bennünket, a betegségek, melyekbe mi és a mieink eshetnek. A legtöbb ember éppen ezekkel szemben érzi akaratát a legtehetetlenebbnek, eszét a leggyöngébbnek. Ha a nép embereit fiziológiáról vagy orvostudományról halljuk beszélni, rögtön látjuk, mily alacsony íokon áll e tekintetben értelmük. Gyakran még a tanultabb emberek sem állnak e tekintetben felettük. Általában annyira tudatlanok vagyunk a higiénát illetőleg és annyira híján vagyunk az orvostudomány legelemibb fogalmának, hogy fegyvertelenek vagyunk minden fizikai bajjal szemben, amely bennünket vagy mieinket éri. Mikor látjuk, hogy éppen ott vagyunk tehetetlenek, ahol a leginkább szeretnénk cselekedni, fokozódott akaratunk, nyugtalan reménységünk kivezető utat keres és ezt megtaláljuk a könyörgésben, amellyel istenhez fordulunk. Hányan vannak, akiknek csak akkor jut eszükbe az imádkozás, mikor bajban vannak vagy

amikor szeretteiket betegen látják maguk körül. Mint mindig, az »abszolút függés« érzete itt is a vallásos érzést vonja maga után. De minél szélesebb körű lesz a nevelés, minél inkább közkinccsé válnak majd a természettudományok, annál vértettebbeknek érezzük majd magunkat még a fizikai bajokkal szemben is. A nagyon jámbor családok a különös gondviselés eszközének fogták fel azelőtt az orvost; nem annyira tehetsége, mint inkább vallásossága miatt bíztak benne. Ez a bizalom abszolút jellegű volt, minden felelősséget rája ruháztak, mint a kezdetleges népek a varázslóra és a pap-orvosokra. Manapság kezdik az orvost olyan embernek tekinteni, mint más embert, aki azt, amit tud, a saját eszéből tudja, nem pedig valami felsőbb sugalmazás _ folytán, akit tehát gondosan meg kell választani, segíteni, támogatni kell feladatában. Ma már tudják, hogy az orvosságban, amelyet rendel, semmi misztikus sincsen, hogy hatásuk egészen rendszeres és alkalmazásukban, adagolásukban minden az értelemtől függ. Ahelyett, hogy mint holt anyag adnánk magunkat a kezébe, igyekszünk vele együtt működni a cél érdekében, amelyre törekszik. Ha azt halljuk, hogy valaki segítségért kiált, és nekünk módunkban van hozzá sietni, jut-e eszünkbe térdre borulni? Nem; még a passzív imát is leplezett gyilkosságnak tartanak. Elmúlt a kor, amelyben Ambroise Paré szerényen így kiáltott fel: »En ápoltam, isten meggyógyította!« Az isten még sohasem gyógyított meg olyat, akit rosszul ápoltak. A természettudományok haladása bizonyos fokig megelőző biztosítás, amely így nem szorítkozik tisztán gazdasági térre. Lesz idő, amikor – némi elővigyázattal – nemcsak a balesetek gazdasági következményei ellen biztosíthatjuk majd magunkat, hanem maguk a balesetek ellen. Előre fogjuk őket látni és ki fogjuk kerülni őket, amint gyakran előreláthatjuk és kikerülhetjük a nyomort. Végül ama bajokkal szemben, amelyeket nem lehet kikerülni, senki sem fog másra számítani, mint a tudományra és az emberi igyekezetre.

Hány lépést tettünk előre, az előbb felsorolt okok segítségével az ókor és a középkor óta! Mindenekelőtt senki sem hisz már a jósdákban és a jóvendőmondásokban. A törvény legalább nem hisz bennük, sőt megbünteti azokat,

akik a tudatlanok naivitására építenek. Korunk jósnői nem a templomokban székelnek és nem a bölcsészek járnak hozzájuk tanácsért. Messze távolodtunk a kortól, amelyben Sokrates és tanítványai mentek tanácsot kérni a jósdáktól, amelyben az istenek beszéltek, tanácsokat adtak, szabályozták az emberek viselkedését, az ügyvédek, orvosok, bírák szerepét töltötték be, döntöttek béke és háború fölött. Ha egy pogánynak azt mondták volna, hogy az emberek valamikor elpártolnak majd a delphii jósdától, ép úgy meglepődött volna, mint a keresztény, akinek ma azt mondjuk, hogy az embereknek nem mindig lesz szükségük templo-mokra, papokra és vallásos szertartásokra.

Ismeretes, milyen szerepük volt a jóslatoknak a héberek vallásában. A középkorban nyilvános és keserves tapasztalatokat tettek bizonyos jóslatok igazságát illetőleg; például azét illetőleg, amelyik az ezredik esztendőre vonatkozott. Ettől az időtől fogva a dogmatikus vallás, nem akarván önmagát kompromittálni, elzárkózott minden jósda és jóslat elől és inkább feláldozta befolyása egy részét, csakhogy biztonságban lehessen. A tekintélyre támaszkodó vallás tehát fokenként lemondott az emberi élet legfontosabb részletéről, melyről azt állította azelőtt, hogy ismeri és szabályozni tudja: a jövődőről. Ma megelégszik a jelennel. Jövendőmondásai, melyek mindig homályosabbak lesznek, már csak az életen túlra vonatkoznak és megelégszik azzal, hogy eget ígér híveinek; a katolikus vallás – az abszolúció segítségével – bizonyos mértékig még biztosítja is őket róla. A gyóntatószékben a jövendőmondás pótlékát láthatjuk. A pap kezével megnyitja vagy elzárja az ég kapuját az árnyékban térdeplő híve előtt. Ez némiképp még nagyobb hatalom, mint a Pythiaé, aki egy szavával hadjáratok sorsát döntötte el. Mindamellet a kereszténység legerősebb és legifjabb hatásai már kiküszöbölték a gyónást. Az ortodox protestantizmusban mindenki ura a maga jövendőjének és egyedül saját egyéni lelkiismeretünk, minden bizonytalanságával együtt, tudja megmondani, milyen a sorsunk. Ennek az átalakulásnak következtében a pap vagy a próféta szavában való dogmatikus hit kezd átalakulni a lelkiismeret egyszerű hangjává és ezt is folyton enyhíti, tompítja a kétkedés.

Nem igen hisznek már a jósdákban és a gondviselés még e világon látható ujjában. Felváltotta ezt a »belső jósdában« való kissé habozó hit. A transzcendens gondviselés egyike ama pontoknak, amelyekre vonatkozólag a vallásos fejlődés immáron teljesen befejezettnek tekinthető, a vallásos individualizmus kész helyettesíteni a papnak való engedelmességet, a csoda tagadása félretolta az antik babonákat.

A vallások személyes istenében való hit mindenkor arányos volt az ördögben való hittel. Láttuk ennek példáját Lutherben. Valóban, e két fajta hit kiegészíti egymást: ugyanazon antropomorfizmus két oldala ez. Nos, korunkban letagadhatatlanul visszafejlődött az ördögben való hit. Ez a visszafejlődés igen jellemző; nem történhetett meg máskor, csak korunkban. Nincs felvilágosodott ember, aki ne mosolyogna az ördögön. Ez, azt hisszük, az idők jele, világos bizonyítéka a vallásos érzés hanyatlásának. Ott, ahol – mint Amerikában – kivételesen elég erős, sőt új dögmákban termékeny maradt ez az érzés, az ördögtől való félelem is teljes maradt. A felvilágosodottabb vidékeken, ahol ez a félelem már csak jelképesen és mondai alakban van meg, a vallásos érzés intenzitása és termékenysége ugyanilyen arányban fejlődött vissza. Javeh és Lucifer sorsa elválaszthatatlanul összeforrott; angyalok és ördögök egymás kezét fogják, mint a középkor fantasztikus körtáncaiban: azt a napot, amelyen Sátán és övéi végleg vereséget szenvednek és kiszorulnak a nép szelleméből, az égi hatalmak sem sokáig élik túl.

Akármilyen szempontból vizsgáljuk is tehát a dolgokat, a dogmatikus hitnek, különösen a szűkkörű, tekintélyre támaszkodó, türelmetlen és a tudomány szellemével ellentmondásban levő dogmatikus hitnek eltűnés a sorsa és a legjobb esetben is a hívők igen kis számára kell majd szorítkoznia. Akármilyen erkölcsös és fennén szárnyaló legyen is valamilyen tan, megszűnik az lenni manapság és le fokozódik abban a percben, amelyben *dogmaként* uralma alá akarja hajtani a gondolatot. Szerencsére a dogma, ez a kikristályosodott hit, nem állandó vegyület: olyan, mint azok a bonyolult kristályok, melyekre egyetlen összpontosult napsugár ha esik, szétpattannak, porrá hullnak. A modern kritika

ez a napsugár. A katolicizmus, a vallásos egységet tartva szem előtt, logikailag kénytelen volt a csalhatatlanság dogmájához nyúlni. A modern kritika, kimutatván az emberi ismeretek viszonylagos voltát, és a minden értelemmel együtt járó csalatkozás lény égbe vágóságát, a vallásos individualizmus felé és minden egyetemleges vagy »katolikus« dogma felbomlása felé hajlik. Erről az oldalról az ortodox protestantizmust ép úgy fenyegeti, mint az ortodox katolicizmust, mert ez is megőrizte dogmaként az észszerűtlent, a katolicizmus egyik elemét, ezzel pedig megőrizte – ha nem is gyakorlatilag és a polgári életben, de elméletileg és a vallásos életben – a türelmetlenséget.

MÁSODIK FEJEZET.

A jelképes és erkölcsi hit.

Az igazán erős szellemek előtt minden illogikus helyzet tarthatatlan. A vallás következetlensége is folytonos fejlődésre készíti őket és folyton közelebb viszi őket a végleges vallástalansághoz. Csakhogy ez majdnem észrevétlen fokozatokon megy végbe. A protestánsnak fogalma sincs a katolikus ember tépelődéseiről, aki kénytelen vagy mindent elfogadni vagy mindent visszautasítani: nem ismeri a nagy forradalmakat és a belső forrongásokat. Benne megvan az átmenetek ösztönszerű művészete, az ő hiszekegye igen nyulékony. Annyi különféle hitvalláson mehet keresztül, hogy szellemét hozzászoktathatja az igazsághoz, mielőtt magának számot adna róla. A protestantizmus – legalább nyugaton – az egyetlen vallás, amely lehetővé teszi, hogy az ember ateistává legyen anélkül, hogy észrevenné és anélkül, hogy az erőszakosságnak még az árnyékát is kénytelen lenne önmaga ellen elkövetni. Moncure Conway vagy más ilyen ultra-liberális unitárius szubjektív teizmusa annyira közel áll az idealista ateizmushoz, hogy a valóságban alig lehet tőle megkülönböztetni és mégis az unitáriusok, akik a valóságban gyakran nem egyebek szabadgondolkodóknál, azt hiszik, hogy úgy mondjuk, hogy hisznek. Ez azért van, mert a szeretett vallások sokáig megőrzik bájukat még akkor is, ha meggyőződünk arról, hogy tévedések s amikor már azt gondoljuk, hogy kihaltak lelkünkben, cirógatjuk ezeket az elhidegült illúziókat és nem tudunk teljesen szakítani velük. Úgy teszünk, mint a szlávok, akik még a nyílt koporsóban is csókolgatják halottaik sápadt arcát, mielőtt rájuk dobnák a maroknyi földet, amely véglegesen széttepi a szeretet látható kötelékeit.

A többi nagy vallások, a sokkal nagyobb és dogmákkal kevésbé megterhelt brahmanizmus és buddhizmus jóval a kereszténység előtt szintén megjárták azt a fejlődési sort, amely a betűszerinti hitet jelképes hitté alakítja. Fokozatosan kibékültek minden metafizikával. Ez a százados mozgalom új erőre kapott az angolok uralma alatt. Sumangala, Colombo buddhista főpapja, ma jelképes értelemben magyarázza a lélekvándorlás mély és naiv tanát. Nem fogadja el a csodákat. Más felvilágosodott buddhisták viszont elfogadják Darwintól Spencerig a modern elméletek legnagyobb részét. A hinduizmus kebelén belül másrészt egészen új és teljesen teista vallás alakult ki, a brahmaisták vallása. E század elején, Rám Mohun Roy igen jelképes és tág vallást alapított; követői – Debendra Nâth Tâgore áll az élükön – már az írások hitelességét is tagadják. Ezt az utolsó lépést hirtelen tették meg, olyan körülmények között, miket érdemes elmondani, mert főbb vonásaiban tartalmazzák minden vallásos gondolat történelmét. 1847-ben történt a dolog. Rám Mohun Roy hívei, a *brahmaisaiák*, már régen vitatkoztak a Védákon és hasonlóan a mi szabadelvű protestánsainkhoz, ragaszkodtak a szövegekhez és isten egységének világos kifejezését akarták bennük látni. A nehézségek alól úgy bújtak ki, hogy az összes gyanús helyekről kijelentették, hogy azok nem hitelesek. Végül is nyugtalanodni kezdtek és négy panditát (tudós brahman) Benáreszbe küldtek, hogy ott a szent írásokat egymással összehasonlítsák. A hagyomány szerint ugyanis Benáreszben őrizték az egyetlen állítólagosan teljes és hiteles kéziratot. Két évig, amíg a panditák munkája tartott, a hinduk úgy vártak az igazságra, mint a zsidók a Sinai tövében a törvénytáblákra. Végre elhozták nekik a hiteles vagy hitelesnek állított változatot: kezükben volt a kinyilatkoztatás végleges alakja. Nagy volt a csalatkozásuk. Ekkor azután elhatározásra jutottak és egy csapásra megvalósították azt a forradalmat, amelyre a szabadelvű protestánsok csak fokozatosan jutottak el a kereszténység kebelén belül. Véglegesen elvetették a Védákat és a brahmanok antik vallását. Teista vallást hirdettek, amely semmiféle kinyilatkoztatásra sem támaszkodott. Az új hit nem maradhatott menten eretnekségtől

és szakadástól, de hívei mégis jelentékeny részét képviselik Indiában a tetterőnek és a haladásnak.

Napjainkban is igen becsülendő emberek próbálták meg, hogy a kereszténységet egészen új útra tereljék. Már Luther hirdette a magyarázat és a szabad kutatás jogát és ezzel lehetővé tette, hogy az ember saját gondolatait csúsztathassa a dogmák és a szent iratok szövegeinek antik formái alá. Ezzel a furcsa forradalommal az »ige«, amelyet azelőtt az isteni gondolat „hű kifejezésének tekintettek, lassan-lassan saját gondolatunk kifejezésévé lett. Miután a szavak értelmét mi magunk válogatjuk meg, a legbarbárabb nyelvvél is pontosan ki tudjuk fejezni a legmagasabb eszméket is. Ezzel a lángeszű segítőeszközzel az összes szövegek hajlíthatókká válnak, a dogmák többé-kevésbé hozzáidomulnak az értelmi környezethez, amelybe helyezik őket, a szent könyvek »barbársága« meglágyul; hogy együtt élhessünk az isten népével, civilizáljuk, beléje öntjük eszméinket, törekvésünket. Kiki a maga módja szerint magyarázza az öreg bibliát és végül megesik, hogy a mindig nagyobb számú magyarázatok elhomályosítják és félig elejtik kezdetleges szövegét. Már csak fátyolon keresztül olvassuk és ez a fátyol elföldi szeplőit, hogy szépségét jobban kidomborítsa. Valójában már nem isten az, aki az Igét, a századokon keresztül változatlan szent szót kimondja és visszahangozza, hanem mi magunk hirdetjük, vagy legalább mi súgjuk isten fülébe; mert mi adja meg a szó értékét, ha nem az értelem, melyet neki adunk? És ezt az értelmet mi adjuk neki. Az isteni szellem tehát a hívőbe költözik és legalább pillanatnyilag úgy látszik, mintha a mi gondolatunk volna az igazi isten. Remekműve az ügyességnek a hit és a szabad gondolat megegyeztetésének ez a kísérlete. Az előbbi mindig valamivel előbbre látszik lenni, de az utóbbi eszközök után kutatva, végül is módot talál, hogy ezt az előnyt magának szerezze meg» Megegyezések, örökös kompromisszumok ezek, olyasvalami, mint mikor egy konzervatív szenátus és egy progresszív kamara jóakaratólag »modus vivendi« után kutatnak.

Olyan eljárási móddal, amelyre Luther sohasem mert volna gondolni, a protestánsok azt hitték, hogy a jelképes magyarázatnak ezt a lehetőségét lényeges dogmákra is ki-

terjeszthetik. Luther ugyanis csak a másodrangú szövegekre szorítkozott. A leglényegesebb dogma a kinyilatkoztatás dogmája. Ettől függenek a többiek. Habár Luther óta az ortodox protestáns kedve szerint vitatkozhatik a szent ige értelmén, abban egy pillanatig sem kételkedik, hogy ez az ige valóban szent és isteni értelmet zár magában. Ha a bibliát fogja, meg van róla győződve, hogy az igazságot tartja a kezében. Csupán fel kell fedeznie a szavak mögött, amelyek elrejtik, csak meg kell forgatnia minden értelem-ben, mint ahogy a parasztgazda fiai megforgatták a földet, ahol azt hitték, kincs fekszik elrejtve. De igazán biztos, hogy ez a kincs valódi, hogy az igazság készen hever a könyv lapjai között? Ezt a kérdést a *szabadelvű* protestantizmus vetette fel, amely igen elterjedt Németországban, Angliában, az Egyesült-Államokban és Franciaországban. Mind-
 eddig minden keresztény megegyezett abban a hitben, hogy valóban van Ige; ma már ez a hit is jelképpé kezd válni. Kétségtelen, hogy Jézusban van valami isteni, de nem vagyunk-e valamennyien isteniek bizonyos értelemben? »Hogyan lepődünk meg azon«, – írja egy *szabadelvű* lel-kész – »hogy Jézus titokzatos előttünk, mikor magunk is azok vagyunk?« Az új protestánsok szerint semmit sem szabad szó szerint vennünk, még azt sem, amit eddig a kereszténység lényegének tekintettünk. Akik közöttünk a leglogikusabbak, azok szemében a biblia majdnem olyan, mint minden más könyv. A szokás tette szentté. Megtalál-juk benne istent, mert isten mindenütt megtalálható és mert beléje tesszük, ha nincs benne. Krisztus feje körül eltűnik a dicsfény, illetve megosztja az összes angyalokkal és szen-tekkel. Elveszti tisztára isteni tisztaságát, illetve megosztja valamennyiünkkel, mert az eredendő bűnös csak jelkép az ő szájában és mi valamennyien a jó isten ártatlan fiaiként születünk. A csodák is csak szimbólumok, amelyek kezdet-leges és látható módon bizonyítják a hit belső erejét. Isten már nem érintkezik velünk közvetlenül. Isten már nem kizárólag egy hang útján szól hozzánk, hanem az egész mindenség hangján és a természet nagy összhangjában találhatjuk meg és különböztethetjük meg a valódi igét. Minden csak jelkép, kivéve istent, aki az örök igazság.

S azután miért álljunk meg éppen istennel? A gondolat szabadsága, amely szünet nélkül forgatja a dogmákat és a maga haladásához idomítja őket, még egy lépést megtehet. A változhatatlan hit mindinkább szűkebb térre szorul és egy önmagába visszatérő körre szorítkozik. A szabadelvű protestáns csak egyetlen ponton vetheti meg a lábát: ez az utolsó pont is inog. Miért ne lenne maga isten is csak jelkép? Mi ez a titokzatos lény, ha nem az isteninek vagy az eszményi emberiségnek, szóval: az erkölcsösségnek népies megszemélyesítése?

Íme, a metafizikai szimbolizmust felváltja a tisztára erkölcsi szimbolizmus. Végre is elérte a hitnek Kant-féle felfogásához, a kötelességbe vetett hithez, amely mint egyszerű követelményt vagy pedig mint az ember használatára megalkotott egyszerű képzetet maga után vonja egy elv hitét, mely képes biztosítani az erkölcs és a boldogság végleges összhangját. Az így kiterjesztett erkölcsi hitet sok német elfogadta a vallásos hit alapjául. A hegelianusok jelképes erkölcsöt csináltak a hitből. Strauss az erkölcsöt az ember és faja, a vallást pedig az ember és a mindenség közt levő »összhang«-nak nevezi. Ez a meghatározás, amely első pillanatra úgy látszik, mintha két különböző egészet zárna magába és némiképpen ellentétbe hozná az erkölcsöt a vallással, a valóságban egységességüket akarja kimutatni: a faj eszménye megegyezik a mindenség eszményével és ha véletlenül mégis különbözne, az erkölcs az egyetemlegesebb eszményt tüzi elibénk követendő útul. Hartmann is, minden misztikus hajlama mellett, arra a végső következtetésre jut, hogy csak olyan vallás lehetséges, amely tiszteletben tartja az egyén erkölcsi autonómiáját, amely biztosítja, hogy *maga által*, nem pedig *más által* elérheti a maga üdvét (*autosoterizmus*, ellentétben a *heterosoterizmussal*). Ebből Hartmann szerint az következik, hogy az istenség imádásának alakja ama tisztelet volt, amellyel a saját magunkban levő lényeges és személytelen dolgok iránt viseltetünk. Más szóval: a jámborság nem egyéb az erkölcsösség és az abszolút lemondás egyik formájánál.

Ismeretes, hogy Franciaországban Renouvier követi Kantot és a vallást az erkölcsi hitre alapítja. Renan is esz-

menyi erkölccsé emeli a vallást: »A vallásnak« – mondja – »a lemondás, az odaadás, a reálisnak feláldozása az eszményi alapja.« Másutt pedig ezt írja: »Mi az állam, ha nem a szervezett önzés? Mi a vallás, ha nem a lemondás szervezése?« Renan *itt* elfeledi, hogy a tisztára önző, illetve tisztára erkölcstelen állam nem élhet meg. Inkább mondhatjuk, hogy az állam az igazságszolgáltatás szervezete; miután pedig az igazságszolgáltatásnak és az önfeláldozásnak ugyanaz az alapelve, ebből következik, hogy az állam, éppen úgy, mint a vallás, az erkölcsön nyugszik: az erkölcs magának a társadalmi életnek az alapja.

Angliában is végbemegy a vallásos hitnek tisztán erkölcsi hitté való átalakulása. Coleridge és Hamilton közvetítésével igen nagy befolyással volt Kant az angol szellemi életre és a hitnek ez átalakulására. Coleridge az »isten országát« ide a földre telepítette vissza és mint Kant, az erkölcsösséget jelölte ki isten igazi birodalmául. Stuart Mill szerint pedig, aki más nézőpontra helyezkedett, mint Coleridge, minden vallás tanulmányozásából az tűnik ki, hogy a vallások lényeges értéke erkölcsi szabályaikban rejlett. A jót, amit okoztak, inkább az általuk fölkelített erkölcsi érzésnek, mint a tulajdonképpeni vallásos érzésnek kell tulajdonítanunk. Mindamellet – teszi hozzá Stuart Mill – a vallások erkölcsi szabályainak két rossz oldala van. Először nem érdek nélkül valók és az egyénre olyan ígéretek vagy fenyegetések révén hatnak, amelyek a jövő életre vonatkoznak. De még így sem tudják az egyént az *önmagával* szemben való elfogultságtól megtisztítani. Másodszor bizonyos »értelmi apátiát«, sőt »az erkölcsi érzék megtévelyedését« vonják maguk után, amennyiben az abszolút tökéletességnek tulajdonítják ennek a tökéletlen világnak a megteremtését és ezzel – bizonyos mértékben – istenítik magát a rosszat. »Az ember nem imádkozhatna teljes lelkéből az ilyen istent, ha megelőzőleg maga a lélek el nem romlott volna.« Fennkölt erkölcs lesz – Stuart Mill szerint – a jövő vallása, amely túl fogja szárnyalni az önző utilitarizmust és arra fog ösztökélni bennünket, hogy az egész emberiség, sőt az összes élőlények javát tartsuk szemünk előtt. Az »emberiség vallásának« ilyen koncepciója, amely hasonlít

a pozitivisták koncepciójához, szépen megfér – mondja Stuart Mill – az isteni hatalomba, a mindenségben rejlő »jó elvbe« vetett hittel. Az istenbe vetett hit csak akkor erkölcstelen, ha mindenható istent tételez föl, mert akkor ráruházza a felelősséget a rosszért. Isten csak akkor lehetséges, ha hatalma részben korlátolt, hogyha a természetben, sőt magában az emberiségben akadályokra bukkan, amelyek kényszerítik, hogy megtegye mindazt a jót, amit megtenni akart. Ha így fogjuk fel az istent, akkor a mi kötelességünket így fogalmazhatjuk meg: »Segíts istennek«, működj vele a jóért, »add meg neki azt a támogatást, amelyre szüksége van, miután nem mindenható«; működj össze az összes nagy emberekkel, a Sokratesekkel, Mózesekkel, Marcus Aureliusokkal, Washingtonokkal; mint ők, tégy meg mindent, amit tudsz és semmi mást, mint ami kötelességed. Az összes embereknek ez az érdek nélkül való együttműködése egymással és »a jó elvével«, akárhogyan képzelik is el és személyesítik meg egyébiránt ezt az elvet, lesz – Stuart Mill szerint – a legfelsőbb vallás. Mint látjuk, nem egyéb ez kitágított és a világ egyetemleges törvényévé emelt erkölcsnél. Mit nevezünk isteninek, ha nem azt, ami a legjobb bennünk? »Isten jó«; – írta Feuerbach – »ez annyit jelent, hogy a jó isteni; ‚az isten igazságos‘ nem egyebet jelent, mint hogy az igazságosság isteni«. Ahelyett, hogy azt mondták volna: vannak isteni fájdalmak, isteni meghalások,, azt mondták: isten szenvedett, isten meghalt. »Isten az ember istenített szíve.«

Hasonló tételt állított fel Matthew Arnold *Irodalom és dogma* című könyvében, amelynek igen nagy volt a visszhangja Angliában. Matthew Arnold mindenekelőtt sorra veszi a vallások kritikáit, hogy megállapíthassa azt a mindig növekvő feszültséget, amely napjainkban a tudomány és a dogma összeütközését nyomon kíséri. »Kikerülhetetlen forradalmon megy keresztül a vallás, amelyben nevelkedtünk; mindnyájan felismerjük ennek a forradalomnak az előjeleit.« És Arnoldnak igaza van. A hitetlenség pártjának soha annyi bizonyíték nem állott rendelkezésére, mint ma. Az antik érvek, amelyeket az epikureusok szegeztek szembe a gondviseléssel, a csodával és a végső okokkal és amelyek-

kel annyi értelmet, sikerült volt meggyőzniük, eltörpülnek azok. mellett, amelyeket Laplace, Lamarck és legutóbb Darwin – Strauss szerint »az az ember, aki elűzte a csodát« – bocsátottak rendelkezésünkre. Egy szent próféta, akit Arnold^ szeret idézni, mondotta valamikor: »Lesz idő, amikor éhség tör ki a földön, de nem kenyér után, nem is szomjúság víz után, hanem szomjúhozás hallani az örökkévaló szavát; az emberek egyik tengertől a másikig futnak majd, kelettől nyugatig., hogy keressék az örökkévaló szavát, de nem találандják meg«. Ennek a prófétától megjövendölt időnek a jövetelét fölismerhetné Arnold; nem a mi korunkra illik-e rá, hogy az »örökkévaló szava« kiveszett vagy csakhamar kiveszik belőle? Új szellem tölti meg a mi nemzedékünket; nemcsak abban kételkednek, hogy az »örökkévaló« beszélt volna valaha az emberhez, hanem még abban is, hogy volna örökkévalóság a néma és közönyös természetén kívül, amely nem tárja fel titkát, hacsak el nem raboljuk tőle. Bizonyára vannak még ma is hű szolgák az úr házában; de maga az úr, úgy látszik, a múlt távoli országaiba távozott, ahonnan csak az emlékezet tér vissza. Oroszországban, a nagy nemesi birtokokon, egy nagy vastábla lóg a falon. Midőn az úr visszatér és az első éjét tölti birtokán, a szolga odafut a vaslemezhez és az álomba merült, de népes ház csendjét fölverve, ráver néhányat, hogy hírül adja a maga éberségét és ura jelenlétét. Ki fogja így megkongatni a templomok harangját, hogy az élő isten visszatértét házába és az összes hívők föléledt éberségét hírül adja? Szomorú ma a harangok hangja, mint a pusztában kiáltó szó; azt kongja, hogy üres az úr háza, távol van az isten és haldokol a hit. Hogyan telepítsük vissza istent az emberek szívébe? Csak egyetlen módja van: legyen isten az erkölcsnek a szív mélyén örökké élő jelképe. Ide lyukad ki Arnold is. De ő nem elégszik meg a pusztán filozófiai erkölcsösséggel, hanem azt reméli, hogy konzerválhatja a vallást és különösen a kereszténység vallását. Ez okból a magyarázat egészen új módját találja ki, az *irodalmi* és esztétikus módot, amely a szövegekben csak azt keresi, ami bennük a legszebb és erkölcsileg a legjobb, mondván, hogy ez talán a legigazabb is. Igyekszik újra megtalálni a kereszténység eredeti, homályos, határozatlan,

de mégis mély fogalmait, hogy szembeszegezze őket azzal a határozott és esetlen értelemmel, ahogyan a népies naivitás felfogta őket. Metafizikától vagy vallástól a legabszurdabb dolog azt követelni, hogy formájuk igen szabatos legyen: igazságaik nem egy szóban összpontosulnak. A szó tehát, ahelyett, hogy meghatározná számunkra a dolgot, csak eszköz, hogy végtelenségét eszünkbe juttassa. Amint az igazság túlmegy a szavakon, úgy túlmegy azokon a személyeken vagy alakokon is, amelyekben az ember magának elképzelte. Ha valamely eszmét erőteljesen alkottak meg, akkor ez hajlandó arcvonásokban, arcban, hangban megjeleníteni. Fülünk hallani, szemünk látni véli azt, amit szívünk érez. Mi van hát abban csodálatos, ha az ember végül is megszemélyesítette azt, ami minden időben bámulatra gerjesztette, a jó és az igazságosság eszméjét? Az örökkévaló, az igazságos örökkévaló, a Mindenható, aki a valóságot összeegyezteti az igazsággal, a jó és a rossz nagy szétosztója, aki lemér minden cselekedetet, aki mindent számmal és mértékkel cselekszik, vagyis inkább, aki maga a szám és a mérték, íme, ez a zsidó nép istene, ez a későbbi judaizmus Javehje, így domborodott ki végül az ismeretlen homályából. Ma már egyszerű erkölcsi fogalom lett belőle, amely erővel ránehezdedve az értelemre, végül is alakot öltött, megszemélyesítődött, összekapcsolódott egy csomó babonával, amelyekről a »teológusok hamis tudománya« azt hirdeti, hogy tőle elválaszthatatlanok, és amelyekről egy kevésbé *szó szerinti*, inkább *irodalmi* magyarázatnak meg kell őt szabadítania. Miután istenből erkölcsi törvény lett, még tovább mehetünk ezen az úton és azt mondhatjuk, hogy Krisztus, aki feláldozza magát, hogy megmentse a világot, erkölcsi jelképe az önfeláldozásnak, ő az a fenséges típus, kiben egyesítve találjuk az emberi élet összes fájdalmait az erkölcs legeszményibb nagyságával. Benne megbékél egymással az isteni és az emberi: ember ő, mert szenved, de önfeláldozása oly nagy, hogy ez istenné teszi. Mi már most az az ég, amelyet azoknak tartogatnak, kik Krisztust követik és akik megszakítás nélkül folytatják az önfeláldozások sorozatát? Ez az erkölcsi tökéletesség. A pokol a végleges romlottság jelképe, amelybe, hipotetiku-

san, végül beleesnének azok, akik a rosszat választva, a jónak még a fogalmát is elfeledték. A földi paradicsom bájos szimbóluma a gyermek kezdetleges ártatlanságának, aki még semmi rosszat, de semmi jót sem tett; első engedtlensége jelzi első vétkét. Midőn a vágy először ébredt föl benne, akarata legyőzetett, ő vereséget szenvedett, elbukott, de éppen ez a csapás föltétele újjászületésének, megváltásának az erkölcsi törvény által. Íme, munkára ítélték, az embernek önmaga ellen való kemény munkájára, a szenvedély ellen való hadakozásra. E harc nélkül, amely őt erősíti, sohasem szállta volna meg isten, a megváltó Krisztus, az erkölcsi eszmény. Így tehát az emberi tudat fejlődésében kell keresni a keresztény szimbólumok magyarázatát. Azt kell mondani róluk, amit a bölcész Sallustius mond az összes vallásos legendákról: sohasem történt ez meg, mégis örökké igaz marad. A vallás a nép erkölce. Megvalósítva, istenítve mutatja meg mindnyájunknak a magasabb fokot, amelynek elérésére itt lenn törekednünk kell. Az álmok, melyekkel az eget benépesíti, az igazságosság álmai, a javakban való egyenlőség, a testvériség álmai: az ég kárpótlás a földért. Ne használjuk tehát többet az isten, Krisztus, feltámadás szavakat, csak mint a reményhez hasonló halvány jelképeket. Matthew Arnold és azok szerint tehát, akik ugyanezt az elméletet hirdetik, ha szeretjük ezeket a jelképeket, lesz valami a vallásban, mihez hitünk kapcsolódják, míg azelőtt a vallás csak durva lehetetlenségek szövevénye volt előttünk. A dogma mögött, amely nem egyéb a fölületnél, meg fogjuk találni az erkölcsi törvényt, az alapot. Igaz, ez a törvény érzékelhetővé vált benne; alakot öltött, hogy úgy mondjuk, és színt kapott. Ez azért van így, mert a népek költők: csak képekben tudnak gondolkodni, csak akkor emeled fel őket, ha ujjal mutatsz nekik valamit. Utóvégre is, mi rossz van abban, hogy az apostolok megnyitva a kék étert, arany trónokat, szerafinokat, fehér szárnyakat és a kiválasztottak térdeplő sokaságát mutatták meg a bámuló nemzeteknek? Ez a látvány megbűvölte a középkort, és néha, ha becsukjuk szemünket, még mi is magunk előtt látjuk. Ez a költészet, amelybe az erkölcsi törvényt beburkolták, olyan vonzóerőt adott neki, amely zordságában eredetileg

nem volt benne. Édesebb az önfeláldozás, ha dicsfényvel övezve jelenik meg. Az első keresztények nem szerették Krisztust vérző vállakkal ábrázolni, hanem inkább átalakulva és győzedelmesen képzeltek el. Jobban szerették elrejtetni fájdalmait. Azok a képek, amelyek a mi templomainkat díszítik, borzalmat keltettek volna bennük: még ifjú hitüket megingatta volna »a fájdalom e fába vésett képe«, amely Goethére is némiképp visszataszítólag hatott. Ha a keresztet ábrázolták, istenük nem volt rajta és még így is gondosan elborították virággal és mindenféle díszítéssel. Erről tanúskodnak a katakombákban talált naiv alakok, képek és szobrok. A virágok alá rejtett kereszt: íme, ezt a csodát valósította meg a vallás. Ha a vallásokat ebből a szempontból vizsgáljuk, akkor nem vetjük meg többé mindama legendákat, amelyek a népies hit anyagát alkotják: megértjük, megszeretjük őket, érezzük, hogy »végtelen gyöngédség« vonz bennünket a jón munkálkodó, az eszményre várakozó értelem ez önkéntes művéhez, az emberi erkölcs e tündérmeséihez, amelyek mélyebbek és édesebbek egyéb tündérmeséknél. A vallásos költészetnek jóval előbb elő kellett készítenie a földet a titokzatos eszmény jövetelére, meg kellett szépítenie a helyet, ahol leszáll, mint az erdő alvó szépének anyja jámbor bizalommal tette ébredő leánya ágya elé a vánkost, amelyen száz évvel azelőtt a szerelmes térdelt, kinek csókjaitól Csipkerózsikának föl kellett volna ébrednie.

Mennyire távol vagyunk, íme, az »állítólagos tudósok« szolgai magyarázatától, akik a szöveghez ragaszkodtak és szem elől veszítették az általános és eredeti gondolatot! Ha egy kép összességét akarjuk látni, nem szabad nagyon közelre mennünk, mert különben eltűnik a perspektíva és az összes színek lefokozódnak; bizonyos távolban kell megállanunk, kedvező világításban: akkor szembeötlik a mű egysége, valamint az árnyalatok gazdagsága. Ugyanígy kell eljárunk a vallásokkal. Ha elég távolra és magaslatra állunk, minden előítéletet, minden ellenséges indulatot elveszítünk velük szemben, szent könyveik végül még a szent jelzőt is kiérdemlik tőlünk. Gondviselészerű »titokzatossgot« találunk bennük, mondja Arnold, »Jézus titok-

zatosságát«. Miért ne ismerjük el, teszi hozzá, hogy a biblia sugalmazott, az isteni szellemtől diktált könyv? Utóvégre is minden lélekből fakadó dolog isteni, gondviselészerű. Végtelenül tiszteletreméltó minden, ami az emberi értelemnek magából a forrásaiból fakad. Páratlan könyv a biblia, egészen sajtószerű szellemi állapotnak felel meg, és ép úgy nem lehetne átalakítani vagy kijavítani, mint Phidias vagy Praxiteles valamelyik remekművét. Akármilyen nagyok is erkölcsi hiányai és akármennyi ellentétbe jutott is korunk öntudatával, ez a könyv a kereszténység szükséges kiegészítése. A keresztény társadalom általános szelleme nyilvánul meg benne, ennek hagyományát képviseli és a jelen hitét egybeköti a múlt hiteivel. A biblia és a dogma kiindulópontjai voltak a vallásos hitnek és a modern hit előtt persze ma már igazolásra szorulnak. De ezt az igazolást megkapják: amit megértünk, azt megbocsátjuk.

Ha van az evangéliumban többé-kevésbé megfontolt elmélet, úgy a szeretet elmélete bizonyára az. A felebaráti szeretet, jobban mondva a szerető igazságszolgáltatás (abszolút szempontból minden szeretet igazságszolgáltatás), a Jézus »titka«. Arnold véleménye szerint tehát a szimbolikus erkölcs tankönyvének lehet tekinteni az evangéliumot. Az evangélium igazi felsőbbisége a pogányságon és a pogány bölcsészeten erkölcsi felsőbbiség volt: ez volt oka győzelmének. A zsidó teológián kívül semmiféle teológia nincs az evangéliumban; a zsidó vallás pedig nem tudta meghódítani a világot. Erkölcsstanában rejlett az evangélium hatalma; ez az erkölcsstan az, amely némiképp átalakulva, még ma is túléli az idők haladását. A modern társadalmak keresztényeinek is az evangéliumi erkölcsstanra kell támaszkodniuk, ebből meríthetik igazi erejüket: ez a legfőbb érv, amelyre hivatkozhatnak, ha a vallás törvényességét, sőt úgyszólván az isten törvényességét akarják bebizonyítani.

Matthew Arnold és a szabadelvű kritikusok csoportja, kiket, mint őt, az »idők szelleme« (*Zeitgeist*) szállt meg, elvezették a hitet a legvégső pontig, ameddig a múlttal, a szövegekkel és a dogmákkal való teljes szakítás nélkül el lehetett menni. A vallásos gondolatot már csak hajszálfinomságú kötelékek fűzik össze náluk a szimbólumokkal.

Aki közelebről szemléli meg őket, észreveszi, hogy alapján véve ők elnyomják a tulajdonképpeni vallást, hogy a *vallásos erkölccsel* helyettesítsék. A hajdani hívő kezdettől fogva elismerte istent és ennek akarátát tette meg viselkedése irányítójává. Korunk szabadelvű hívője először az erkölcsi törvényt ismeri el és azután ezt isteníti. A nagy Javehvel, mint magával egyenlővel bánik és körülbelül így szól hozzá: *Személy* vagy-e, nem tudom; hogy prófétáid, Messiásod lettek volna, nem hiszem; hogy engem teremtettél,, abban kételkedem; tagadom, hogy fölöttem különösen örködnél, hogy csodákat tennél; de egyetlen egy dolog van, amiben hiszek, ez az én erkölcsösségem; ha ezért kezeskedni akarsz és a valóságot összhangzóvá akarod tenni az én eszményemmel, úgy szövetséget köthetünk: elismerve magamnak, mint erkölcsi lénynek a létezését, az alku kedvéért hirdetni fogom a te létedet is. Messze vagyunk a régi, hatalmas Javehtól, akivel nem lehetett alkudozni, a féltékeny istentől, aki azt akarta, hogy az embernek minden gondolata körülötte forogjon s aki csak akkor lépett népével szövetségre, ha ő diktálhatta annak föltételeit t A legelőkelőbb német, angol és amerikai lelkészek annyira visszaszorítják így a teológiát a gyakorlati erkölcs javára, hogy rájuk illenek egy amerikai hírlapnak, a *North American Review*nek következő szavai: »A pogány, aki a kereszténység tanait óhajtja megismerni, egy álló évig járhat legelőkelőbb templomainkba és egy szót sem fog érteni a pokol gyötrelmeiről vagy a megsértett isten haragjáról. Az ember bűnbeeséséről és Krisztus engesztelő szenvedéseiről pedig olyasmiket mondanának neki, ami a& evolúció legfanatikusabb tanítványára sem vetne árnyékot. Ha pedig maga fogna hozzá a megfigyeléshez, arra a következtetésre jutna, hogy az üdvösség útján akkor jár az ember, ha hitét valamilyen elvont elmélet alakjában fejezi ki, szorgalmasan eljár a templomba, valamint a külön vallásos gyülekezetekbe, minden vasárnap egy obolost vet a perselybe és utánozza Szomszédjai viselkedését.« Annyira meglazítják a fogalmak értelmét, hogy kereszténynek kezdenek tekinteni mindenkit, aki a keresztény civilizáció hatása alatt állott és aki nem maradt tökéletesen érintetlen

attól a szellemi mozgalomtól, amelyet Jézus és Pál a Nyugaton megindítottak. Egy amerikai lelkész, aki Calvin szűk dogmáiból indult ki és egy hosszú életen keresztül igyekezett tőlük szabadulni, hetven éves korában a következő tág alakba öntötte hitét: »Senkit sem lehet hitlennek mondani, aki az igazságosságban látja az emberi élet nagy hitét, és aki arra törekszik, hogy akaratát mindig tökéletesebben alávesse az erkölcsi érzéknek.«

II. Mi lehet az értéke és meddig tarthat ez a metafizikai és erkölcsi szimbolizmus, amelyre a vallást így visszavezetni igyeksenek?

Szóljunk mindenekelőtt a szabadelvű protestánsokról. A szabadelvű protestantizmus, amely még a dogmákat is egyszerű jelképekre vezeti vissza, mindenesetre haladás az ortodox protestantizmussal szemben, amint ez utóbbi haladás a katolicizmussal szemben. De amennyire magasabban látszik lenni társadalmi és erkölcsi szempontból, annál alacsonyabb a logika szempontjából. A katolicizmust kevés tisztelettel »tökéletesen bebalzsamozott holttestnek« nevezték el, keresztény múmiának, mely csodálatos módon konzerválódott aranyos misemondó ruhája és karinge alatt; Luther protestantizmusa sebeket üt e testen s ronggyá tépi; a szabadelvűnek nevezett protestantizmus végül porrá zúzza. Megmenteni a kereszténységet oly módon, hogy elnyomják a *Megváltót*, isten fiát vagy legalább is küldöttjét, erre csak olyanok vállalkozhattak, akik természetüknél fogva nem sokat törődnek azzal, amit logikának nevezünk. Aki nem fogadja el a kinyilatkoztatást, az bölcsésznek nevezheti magát és megteheti, hogy nem törődik többet a bibliával vagy az evangéliummal, mint Plató párbeszédeivel és Aristoteles értekezéseivel, vagy a Védákkal és a Talmuddal. A szabadelvű protestánsok, mint azt Hartmann, egyik legelkeseredettebb ellenségük megjegyzi, az összes modern eszméket kisajátítják, hogy azután »keresztény lobogó alatt körülhordozzák« őket. Ez nem valami következetes eljárás. Ha egy zászlóra esküdsz, ez legalább is a tied legyen, ne pedig a másé. De a szabadelvű protestánsok, bár a legjobb szándékkal, protestánsok akarnak lenni és maradni. Németországban a porosz »egyesült evangélikus

egyház« kebelén belül akarnak maradni; ott van az ő helyük, mint »a verébnek a fecskefészekben«. Hartmann, akinek leleményessége velük szemben kifogyhatatlan, olyan emberekhez hasonlítja őket, akiknek háza mindenfelől recseg-ropog és összeomlással fenyeget; tudják, hogy a ház állapota milyen, de minden lehetőet elkövetnek, hogy még jobban megingassák, közben pedig nyugodtan tovább hálnak benne, sőt az utasokat is meghívják, hogy ott éljenek és lakjanak. Hasonlítanak még azokhoz is, – mindig Hartmann szerint – akik bizalommal leülnek a székre, amelynek előzőleg mind a négy lábát elfűrészelték. Már Strauss megmondotta: »Ha Jézust nem tekintjük többnek embernél, akkor nincs jogunk őt imádni, őt egy kultusz középpontjába helyezni, egész évben róla, cselekedeteiről, kalandjairól, mondásairól prédikálni, főleg mikor legfontosabb cselekedeteiről és kalandjairól kisült, hogy azok mesék, mondásairól pedig kimutatták, hogy azok összeegyeztethetetlenek az életről és a világról vallott mai felfogásunkkal. »Hogy megértsük azt a félszogséget, amely megvan a legtöbb szabadelvű közösségben, melyek megállanak a szabadság feleútján, jegyezzük meg, hogy rendszerint egyházi férfiak alapítják őket, kik szakítanak az uralkodó egyházal. Ezek az emberek lelkészek voltak és ennek nyoma megmarad bennök; a szokás egyszersmindenkorra rabjává ejtette őket, nem tudnak a dogma formulái nélkül gondolkodni, amint mi nem tudunk beszélni nyelvünk szavai nélkül. Még ha erőlködnek is, hogy új nyelvet sajátítsanak el, a hangsúly mindig elárulja eredetüket. Egyébiránt ők maguk is ösztönszerűen érzik, hogy Krisztus nevéből tekintélyt csinálnak és mentesül csak azt tudják felhozni, hogy jót akarnak vele. Németországban és Franciaországban a szabadelvű protestánsokon kívül régi katolikusok is megpróbálták, hogy kiváljanak az ortodox katolicizmusból, de a kereszténységtől nem mertek megválni. Hiába erőlködnek azok, akik keresztényeknek születtek, a logika kényszere alatt, hogy szabaduljanak hitüktől: akaratlanul is a pók hálójába jutott legyet juttatják az ember eszébe, amely hol egyik szárnyát, hol egyik lábát szabadítja ki, mégis megbénulva terül el láthatatlan kötelékeiben.

Mindamelletts igyekezzünk behatolni azok gondolatvilágába, akiket új keresztényeknek lehetne nevezni s kereszük, mennyi igazság van annyira támadott elméletükben. Ha Jézus nem több embernél, – mondják – mindenesetre a legrendkívülibb ember. Az első pillanatra, isteni és természetes intuícióval együttesen, fölfedezte a legfelsőbb igazságot, amelyből az emberiségnek táplálkoznia kellett. Megelőzte a korokat. Nemcsak a maga népének, a maga századának beszélt, sem pedig néhány évszázadnak: hangja sokkal messzebbre hatolt. Kitágította hallgatóinak és a tizenkét apostolnak szük körét, felülemelkedett Júdea előtte leborult népén, eljutott egészen hozzánk, nekünk mondja el örök igazságait és mi még figyelünk rá, megértjük őt és nem tudjuk helyettesíteni. »Jézusban«– írja Böst lelkész *A szabadelvű protestantizmus* című könyvében – »az isteni és az emberi olyan arányokban egyesül, amilyenben máshol nem lehet látni. Az ő viszonya istennel normális és tipikus viszonya az emberiségnek teremőjével . . . Jézus örökre mintaképünk marad.« Hermann Schulz tanár egy felolvasásában, melyet néhány évvel ezelőtt Göttingában tartott, szintén kifejezte azt az eszmét, hogy Jézus valóban a *Messias*,. abban az értelemben, ahogy a zsidók magyarázzák ezt a szót. Megalapította isten országát, nem olyan csodás hőstettekkel ugyan, mint Mózes vagy Éliás, de még nagyobb csodatettel, a szeretet önfeláldozásával, saját maga önkéntes odaadásával. Az apostolok és általában az összes keresztények nem csodatételei következtében hittek Krisztusban. A csodatetteket éppen azért kapták, mert már megelőzőleg hittek benne. Ennek a hitnek csakis Krisztus erkölcsi fensőbbiségében van az alapja és még akkor is megmarad, ha a csodákat tagadjuk is. Strauss-szal és Renannal ellentétben arra a következtetésre jut, hogy »a Krisztusban való hit teljesen független azoktól az eredményektől, amelyeket élete tanulmányozása útján nyerünk.« Legyen bár Jézus minden-cselekedete legenda, megmaradnak szavai és gondolatai, amelyek mindig visszhangra találnak lelkünkben. Vannak dolgok, mik egyszer megtalálva, örökérvényűek maradnak: aki a szeretetet találta meg, nem hiú és mulandó fölfedezést tett. Nem méltányos-e, hogy az emberek ő körüle seregíe-

nek, neve alatt csoportosulnak? Ő maga is szerette, magát »az ember fia« elnevezéssel illetni: az emberiségnek is e címen kell őt tisztelnie. »Nem rombolás, hanem építés következik a modern bibliai kutatásból« – mondotta 1883-ban az angol unitárizmus egyik képviselője, A. Armstrong is. Mennél inkább testvérünknek érezzük őt, mennél inkább csak a miénktől, az ő tanítványaiétól különböző szeretet jelképeit látjuk azokban a csodás legendákban, amelyekkel körülveszik, annál jobban szeretjük Jézust. A csodákon alapuló hit nem egyéb a kísértés egyik fajánál, mely alól az emberiségnek fel kell szabadulnia. A pusztában való kísértés jelképes elbeszélésében Sátán ezeket mondja Jézusnak: »Mondjad a kőnek, hogy változzék át kenyérré«. De Jézus visszautasítja. Másutt pedig méltatlankodva mondja a népnek: »Nem hisztek ti, csak ha jeleket és csodákat láttok«, és a farizeusoknak: »Képmutatók, az égnek és a földnek ábrázatjárói ítéletet tudtok tenni... mi dolog pedig, hogy magatokról is meg nem ítéletek azt, ami igaz?« Pusztán önmagunk, tudatunk és eszünk alapján találjuk igaznak és elmélkedünk Krisztus igéjén – mondják az új keresztények. Ez az ige nem azért igaz, mert isteni, hanem azért isteni, mert igaz.

A szabadelvű protestantizmus olyan elmélet, amellyel érdemes foglalkozni. Csupán az a baj, hogy semmiféle különös vonás sem különbözteti meg ama számos bölcsészeti szektától, amely a történelem folyamán annyiszor akart egy ember véleményéhez csatlakozni, azt az igazsággal azonosítani, végül több mint emberi tekintéllyel felruházni. Pythagoras az volt tanítványai szemében, ami Jézus a szabadelvű protestánsok szemében. Az a hagyományos tisztelet is ismeretes, amellyel az epikureusok mesterük iránt viseltettek, a kultusz, amellyel körülvették, a tekintély, amellyel szavait felruházták. Pythagoras egy nagy eszmét világított meg, azt a harmóniát fedte fel, amely a fizikai és erkölcsi világon uralkodik. Epikuros pedig kimutatta, hogy minden ember viselkedésének a boldogság az észszerű célja, a jó és az igaz szabályozója. Tanítványaik már nem az igazság elemeinek tekintették e két nagy eszmét, hanem az egész igazságnak: ezentúl nem volt keresni való.

Ugyanígy korunkban a pozitivisták Auguste Comte-ban nemcsak nagy gondolkodót látnak, hanem úgyszólván azt az embert, aki a végleges igazságot tartotta kezében, aki egyetlen lendülettel az értelem egész birodalmán keresztül-száguldott és megállapította annak határait. Semmit sem túlozunk, ha azt mondjuk, hogy bizonyos szűk látókörű pozitivisták szemében Auguste Comte bizonyos fajtájú Krisztus, kissé nagyon is új keletű Krisztus persze és akinek nem volt meg az a szerencséje, hogy keresztben halhatott volna meg. Mind e szektáknak a következő hit az alapja: Pythagoras, Epikuros vagy Comte előtt senki sem látta meg az igazságot; utánuk senki sem fogja jobban meglátni. Az ilyen hit kettős tagadást rejt magában: 1. tagadja a történelmi folytonosságot, melyből következik, hogy minden lángeszű ember többé-kevésbé századának kifejezője s hogy saját gondolkodásának dicsősége nem csupán őt illeti meg; 2. tagadja az emberi evolúciót, mely okozza, hogy egy ember nem lehet valamennyi század kifejezője, hogy értelmét egyszer mindenesetre túl fogja haladni a mindig haladásban levő emberi gondolat, hogy az általa fölfedezett igazság nem a teljes igazság, hanem egyszerű eszköz új igazságok földerítésére, gyűrű a végnélküli láncban. A *deus dixit* még megértésre talál, vagy ha nem értik meg, legalább meghajolnak előtte; de valakinek a kedvéért, akár Jézus legyen is az, a középkor *magister dixit*-jét megismételni furcsa dolognak látszik. A matematikusok mindig nagy tisztelettel bántak Euklidesszel; mindamellert mindegyikük arra törekszik, hogy új elmélettel gyarapítsa azt, amit ez már kimutatott. Miért lennének az erkölcsi igazságok mások, mint a matematikaiak? Megérthet-e és megmondhat-e mindent egy ember? A zsarnokságnak kell-e uralkodnia a szellemeken? A szabadelvű protestánsok »Jézus titkát« emlegetik, de elég titok van ezen a világon, mindenkinek megvan a magáé: ki fogja fölfedni a titkok titkát, ki fogja kimondani az utolsó szót, megadni a végső magyarázatot? Valószínűleg senki egyedül. Az igazság végtelen összeműködés műve, minden népnek és minden nemzedéknek hozzá kell járulnia munkájával. Sem áttekinteni, sem elfödni egy csapással a látóhatárt nem lehet. Hogy áttekinthessük, szünet nélkül

mennünk kell: akkor minden lépéssel új perspektíva nyílik meg. Élni az emberiség számára annyit jelent, hogy tanulni. Hogy egy ember megmondhassa nekünk a nagy titkot, ennek az embernek az emberiség életét kell átélnie, az összes lények életét, még ama dolgokét is, melyek alig érdemlik meg a lény nevét; ennek az embernek a mindenséget kellene magában összpontosítania. Egy embernek nem lehet tehát vallása; egy ember, még ha Jézus is az illető, nem bilincselheti maga köré, mint egy változhatatlan középpont köré, az emberi szellemet. A szabadelvű protestánsok azt hiszik, hogy elhárították útjukból a Straussok és Renanok kritikáját, ha egyszer és mindenkorra elismerik Krisztus emberi voltát. De a kritika azt veti majd ellenük, hogy az a nem természetfölötti »Messiás«, amelyet ők alkotnak maguknak, maga is képzelődés. A racionalista bibliai magyarázat szerint a Megváltó elmélete többé-kevésbé ép úgy a legenda körébe tartozik, mint élete. Soha Jézusnak eszében meg nem fordult a megváltás eszméje, vagyis éppen az az eszme, amely alapja a kereszténységnek. Soha Jézus meg nem alkotta a Szent Háromságot. Ha hihetünk Strauss, F. A. Müller, Weiss, Havet munkáinak, úgy Jézus zsidó volt és meg volt még benne a zsidók szellemi korlátoltsága. Az ő uralkodó eszméje a világ közelgő vége volt és a zsidók által várt nemzeti királyságnak új földön való megvalósítása, amely azonban nem volt egyéb teljesen földi teokráciánál. A világ vége úgyis közel lévén, nem volt érdemes egy földi intézmény felállításával törődni arra a kevés időre, ameddig még fennállhatott volna. Egyedül bűnbánattal és javulással kellett foglalkozni, hogy az ítélet napján a tűz föl ne emésszen bennünket és ki ne zárassunk az új földön alapított királyságból. De Jézus az állam, a közigazgatás, az igazságszolgáltatás, a család, a tulajdon, a munka, szóval a társadalmi élet összes lényeges ágainak megvetését is hirdette. Maga az evangéliumi erkölcs nem tűnt fel egyébnek e kritika előtt, mint az önzetlen szeretet mózesi elméletei és Hillelnek a többé-kevésbé jól felfogott érdekre alapított elmélete egy-egy híján levő keverékének. Az evangélium eredetisége kevésbé az eszmék logikai kapcsolatában van, mint inkább abban az áhítatban, amellyel minden szót bevon, abban

a meggyőző ékesszólásban, amely gyakran az okoskodást helyettesíti. Amit Krisztus mondott, mások is elmondották már ő előtte, de nem ugyanazzal a hangsúlyozással. Vagyis akármily bámulattal adózik is a német történelmi kritika a kereszténység számos alapítóinak, mégis messzire vezet bennünket attól az emberi típustól, amelyet az újkeresztrények elképzelnek, valamint attól az emberi istentől is, akit az első keresztények imádtak. Nincs tehát semmi okunk a kinyilatkoztatásból vagy a szent tekintélyből több részt juttatni az evangéliumoknak, mint a Védáknak vagy más vallásos könyvnek. Ha a hit jelképes, akkor ép úgy jelképeknek vehetjük az indusok mondáit, mint a bibliáéit. Korunk brahmaistáinak gyakran zavaros és misztikus eklektizmusa még mindig közelebb van az igazsághoz, mint a szabadelvű protestánsok elmélete, akik még mindig a kereszt mind* inkább keskenyedő árnyékában keresik az egyetlen üdvöt és menedéket.

III. Ha a szent könyvektől és a keresztény hagyománytól megtagadjuk a szent tekintélyt, tulajdoníthatunk-e legalább magasabb erkölcsi tekintélyt nekik? Meghagyjuk-e, mint Matthew Arnold, azt a tisztára erkölcsi és esztétikai szimbolizmust, melyhez a biblia adná a szöveget?

Kétféle módon értékelhetjük a tisztán erkölcsi szimbolizmust aszerint, amint a történelem konkrét vagy a bölcsészet elvont nézőpontjára helyezkedünk. Történelmileg semmi sem pontatlanabb, mint Arnold módszere, mely nem egyéb, mint a kezdetleges népeknek beoltása korunk legkifinomultabb eszméivel. Állítja például, hogy a héberek Javehje nem volt tökéletesen körülhatárolt személy, a világtól különböző transzcendens hatalom, aki szeszélyes akarátának cselekedetei révén nyilatkozott meg, mint az egek királya, a seregek ura, aki győzelmet vagy vereséget, bőséget vagy szűkséget, egészséget vagy betegséget juttatott népének. Elég egyetlen lapját a bibliának vagy az evangéliumnak elolvasni és azt a meggyőződést fogja mindenki meríteni, hogy a héberek egy pillanatig sem kételkedtek Javeh személyiségében. – Pontosabb volna azt mondani, hogy az igazságról való felfogásuk még nem volt valami igen filozofikus, hogy úgy képzelték, mint valami kívülről

kapott parancsot, rendelkezést, melyet nem követni veszélyel jár, mint egy akaratot, amely erővel fölébe helyezkedik a miénknek. Semmi sem természetesebb azután, minthogy ezt az akaratot személyesítették. De vajjon ezt értjük-e ma igazság alatt és nem játszik-e Arnold kissé a szavakkal, midőn ezt velünk elhithetni akarja? Az úrtól való félelem nem igazság. Vannak dolgok, amiket nem lehet legendák alakjában kifejezni, ha már egyszer megalkották őket és amiknek igazi költészete tisztaságukban, egyszerűségükben rejlik. Ha az igazságot személyesítjük, rajtunk kívül képzeljük el egy fenyegető hatalom formájában, ez nem jelenti azt, hogy »magas eszmét« alkottunk róla, csöppet sem jelenti azt, hogy az igazság »lánggra lobbantotta lelkünket«, miként Matthew Arnold állítja. Ellenkezőleg, ez annak a bizonyítéka, hogy még nem tudtuk fölismerni a valódi igazságot. Amit egy teljesen modern érzés legtökéletesebb erkölcsi kifejezésének szoktak tekinteni, az ennek az érzésnek éppen ellenkezőleg, részleges tagadása. Arnold, mint ő mondja, »irodalmi« bírálatra törekszik. De az irodalmi módszer éppen az, hogy az emberi szellem nagy műveit behelyezzük abba a környezetbe, amelyben megfogamzottak, hogy igyekszünk bennük a kor szellemét újra megtalálni, nem pedig a magunk koráét magunkban. Ha a történelmet modern eszméinkkel akarnók megmagyarázni, semmit sem értenénk meg belőle. Arnold csúfolódik azokon, akik a bibliából vonatkozásokat olvasnak ki modern eseményekről, korunk erről vagy arról a szokásáról, vagy valamilyen, a kezdetleges korok előtt ismeretlen dogmáról. Bizonyára furcsa módja ez a szövegmagyarázatnak, de alapjában véve semmivel sem logikusabb, ha valaki modern eszméinket, akár jók, akár rosszak azok, keresi a szent könyvekben, mint mikor valamely későbbi esemény bejelentését vagy jelenlegi erkölcsünk valamelyikének magyarázatát akarják fellelni bennük. Aki igazán irodalmi – és tudományos – módszert akar alkalmazni, annak egy kicsit meg kell feledkeznie önmagáról, nemzetéről és századáról, a múlt időket kell átélnie; görög legyen, ha Homerost olvassa, héber, ha a biblia van a kezében; ne akarja, hogy Racine Shakespeare legyen, Boccaccio pedig szent Benedek; Jézus-

bői ne csináljon szabadgondolkodót, sem Ezsaiásból Epiktoszt vagy Kantot. Minden dolog és minden eszme jó a maga korában és környezetében. A gótikus katedrátok nagyszerűek, ami kis házikóink igen kényelmesek, mi sem akadályoz bennünket, hogy csodáljuk az egyiket és lakjunk a másikban. De megbocsáthatatlan véték azt követelni, hogy a katedrálók ne legyenek katedrálók.

Ha Arnold elméletét nem történelmi, hanem tisztán filozófiai szempontból vizsgáljuk, akkor sokkal elfogadhatóbbnak tűnik fel, habár mindenáron mai eszméinket akarja velünk a régi könyvekben, mint valami tükörben, megpillantatni. Igen kedves dolog ez, de szükségünk van-e erre a tükörre? Szükségünk van-e arra, hogy modern fogalmainknak a mit más által többé-kevésbé átalakított formáira bukkanjunk? Minek menjünk keresztül ama szellemi állapoton, amelyen a kezdetleges népek keresztülmentek? Minek kell behatolnunk abba a néha szűk felfogásba, amelyet az igazságról és az erkölcsről vallottak, hogy egy tágkörűbb igazságot és erre az elnevezésre méltóbb erkölcsöt alkossunk magunknak? Nem éppen olyan eljárás-e ez, mintha a gyermeket úgy kezdenénk fizikára oktatni, hogy komolyan elmondanók neki az ürességtől való irtózás és a föld mozdulatlanságának régi babonáit? A Talmud szerzői naiv hitükben azt állították, hogy Javeh, tisztelettel elteve a könyv iránt, melyet ő maga diktált, minden nap három első óráját a szent törvény tanulmányozásának rendelt; ma már a legortodoxabb zsidók sem rövidítik meg napjaikat ezzel a rendszeres elmélkedéssel: nem lehetne-e minden veszély nélkül megengedni, hogy minden ember megtegye ezt a megtakarítást? Az igen finom, de kevésbé logikus elméjű Arnold itt-ott megbírálja azokat, kiknek mesékkel, természetfölötti beavatkozásokkal, csodás legendákkal szükséges hitüket megalapozni. »Sok vallásos ember« – mondja – »hasonlít azokhoz, akik szellemüket regényekkel vagy az ópium gőzével táplálták: nem tudják elviselni a valóságot, még ha nagyszerűbb is a regények és az ópium fantasztikus világánál.« Arnold nem veszi észre, hogy ha a világ, mint ő mondja, a lehető legnagyobb és legszebb, akkor mi szükségünk sincs a legendára, még

az ő módjára magyarázott legendára sem: a reális világnak, értem alatta mind az erkölcsi, mind a fizikai világot, teljesen ki kell elégítenie gondolkodásunkat. »Ithuriel« – mondja Arnold – »elűzte lándzsájával a csodát«;–ugyan-ezzel a csapással nem űzte-e el a szimbólumot is? Szívesebben látjuk az igazságot meztelenen, mint tarka ruhába bújtatva: a ruha lealacsonyítja. Arnold a részszégséghez hasonlítja a túlságosan vak hitet: mi pedig Arnoldot Sokrateshez hasonlítjuk, aki minden cimborájánál többet tudott inni anélkül, hogy lerészegedett volna. Nem lerészegedni! – a bölcs egyik előjoga volt ez a görögöknél. Ezzel a föltétellel megengedték neki az ivást. Napjainkban a bölcsek nem igen élnek az engedéllyel. Csodálják Sokratest, de nem utánozzák és azt vélik, hogy a józanság a legjobb módszer eszünk megőrzésére. A biblia, az öldökléstől, erőszaktól és isteni megtorlásoktól hemzsező biblia Arnold szerint a szellem tápláléka: »a szellem nem nélkülözheti, amint mi nem nélkülözhetjük az ételt«. Nos, erre azt feleljük, hogy igen veszélyes táplálék a biblia és jobb néha böjtölni egy kicsit, mint mérget bevenni.

Egyébiránt, ha mindenképpen a régi korok szent könyveiben akarjuk keresni a kezdetleges erkölcsösség kifejezését, nem annyira a bibliában, mint inkább a hinduk könyveiben találná meg az »irodalmi« magyarázat az erkölcsi szimbolizmus legrendkívülibb formáját. A buddhisták az egész világot az erkölcsi törvény megjelenési formájának tekintik, mert szerintük maguk a lények is erényeik és hibáik szerint osztályozódnak a mindenségben, aszerint emelkednek vagy süllyednek az élet lépcsőjén, amint erkölcsileg emelkednek vagy lejjebb szállnak. A buddhizmus, bizonyos tekintetben, a világ magyarázatává bővített erkölcsösség.

IV. Akármennyi következtelenségre mutattunk is rá az erkölcsi szimbolizmusban, egy dolog logikusan következik azokból a könyvekből, amelyeket megvizsgáltunk és különösen Arnold könyvéből. Ez pedig, hogy minden vallás legbiztosabb alapja a többé-kevésbé tökéletlen erkölcs; hogy a kereszténységnek ép úgy, mint a buddhizmusnak, az erkölcsben van az ereje és ha ezt megsemmisítjük, semmi sem marad e két nagy »egyetemes« vallásból. A vallás,

hogy úgy mondjuk, mintegy burka az erkölcsnek. Biztosítja ennek fejlődését és végleges kialakulását. De ha az erkölcsi hitek már elég erőre kaptak, kibújni igyekeznek a burokból. Néhány éve sokat vitatkoztak az úgynevezett »független erkölcsön«. A vallás védelmezői azt állították, hogy az erkölcs szorosan egybeforrt ezzel és nem választható el tőle romlása nélkül. Igazuk van talán, ha egybekapcsolják ezt a két dolgot, de tévednek, ha azt állítják, hogy az erkölcs függ a vallástól. Meg kell fordítani a kifejezéseket és azt mondani, hogy a vallás függ az erkölcstől, hogy utóbbi az alapelv és az előbbi csak következmény. Az Ecclesiasta mondja valahol: »Az ember szívében hordja a világot.« Igen, mert az embernek először a maga lelkébe kell tekintenie és magában kell hinnie mindenekelőtt. A vallásos hit többé-kevésbé logikusan következhetik az erkölcsi hitből, de nem lehet ennek teremtője és ha ellentétbe kerülne vele, önmagát ítélné, halálra. A vallásos szellem tehát csak úgy idomulhat az új időkhöz, ha a betűszerinti hit összes dogmáit elveti, azután szakít a szélesebb látókörű hit összes szimbólumaival és nem tart meg egyebet az alapvető elvénél, amely életét alkotja a vallásoknak és ezek történelmi fejlődését irányítja: az erkölcsi hitnél. A protestantizmus minden ellentmondása mellett is új elvvel gazdagította a világot, Ez az elv az, hogy a lelkiismeret csak önmagának felelős, hogy az egyéni kezdeményezés fölötté áll minden általános tekintélynek. Az ilyen elvnek nemcsak a kinyilatkoztatott dogmák és misztériumok elnyomása logikus következése, hanem a pontos és meghatározott jelképeké is, kurtán mindazé, ami mint állítólagosan kész igazság akar a tudatra ránehezdedni. A protestantizmus, anélkül, hogy tudna róla, csirájában magában hordja minden olyan pozitív vallás tagadását is, amely nem fordul kizárólag és közvetítő nélkül az egyéni tudathoz, az erkölcsi tudathoz. Ma már az ember nem akarja azt hinni, amiről azt mondják neki, hogy hidd, hanem csak azt, ami önmaga követeli az elhívést. Úgy véli az ember, hogy ennek a szabadságnak a veszélyei csak látszólagosak, hogy az értelmi világban ép úgy, mint a jog világában, éppen a szabadság szüli a legtiszteletreméltóbb tekintélyt. Az a forradalom, amely a

szövegek vagy jelképek tekintélyére támaszkodó vallásos hitet az egyéni tudatra alapított erkölcsi hittel kezdi helyettesíteni, emlékeztet arra a másik forradalomra, amelyet három évszázaddal ezelőtt Descartes indított meg, aki a bölcsészetben a nyilvánvalóságot és az okoskodást illesztette a tekintély helyébe. Az emberiség mindig jobban át akarja gondolni hiteit, saját szemével akar látni. Az igazságot már nem kizárólag a templomok zárják magukba. Mindenkinél közkincse az igazság, mindenkinél nyújt okulást és tanítva cselekvésre készítet. A tudományos igazság kultuszában pedig mindenki mondhat misét, mint a kereszténység első korszakában. Templomában nincsenek fönntartott helyek, sem féltékeny istenek; ellenkezőleg, igazi temploma az, amelyet kiki szívében neki emel. Ezek a templomok azután; éppoly kevésbé keresztények, mint héberek vagy buddhisták. A vallásnak az erkölcsbe olvadása egyértelmű minden pozitív és körülhatárolt vallásnak, minden hagyományos »szimbolikának«, minden »dogmatikának« felbomlásával. A hit, mondotta mélyértelműen Herakleitos, »szent betegség«, *ἱερά νόσος*; mi modernek nem ismerjük ezt a szent betegséget; nem ismerjük el olyannak amelyből nem akarnánk megszabadulni és kigyógyulni.

HARMADIK FEJEZET.

A vallásos erkölcs fölbomlása.

Miután láttuk a vallásos dogmák és jelképek felbomlását, azt kell kutatnunk, mi történik korunkban a vallásos erkölccsel, amely ezekre a dogmákra és erre a hitre támaszkodott. A vallásos erkölcsben vannak tartós és mulékony elemek, amelyek az emberi társadalmak haladásával mind[^] inkább szétválnak és szembekerülnek egymással. Mindenekelőtt a vallásos erkölcs két maradandó elemével, a tisztelettel és a szeretettel kell foglalkoznunk. Ezek minden erkölcsnek elemei. Egyáltalában nem függenek a mitikus vagy szimbolikus formától és fokozatosan különválnak ettől.

I. Kant a tiszteletet *par excellence* erkölcsi érzésnek tette meg; az »erkölcsi törvény« szerinte nem a szeretet, hanem a »tisztelet« törvénye, ez ad neki egyetemleges jelleget; ha a szeretet törvénye volna, nem lehetne minden eszes lényvel elfogadtatni. Azt követelhetem csak, hogy tisztelj, de nem azt, hogy szeress. A társadalmi kört illetőleg igaza van Kantnak. A törvény nem rendelheti el a más szeretetét, hanem csupán a jog tiszteletét. Ugyanígy van-e erkölcsi téren is és tévedett-e a két nagy, egyetemességre törő vallás, a kereszténység és a buddhizmus, midőn a szeretetben látta az etika magasabb elvét? A tisztelet csupán kezdete az eszményi erkölcsösségnek; a tisztelet megszorítja, zavarja, korlátozza a lelket. Mi az a tisztelet? Megfogalmazhatjuk a következőképpen: a sértés lehetőségének s a sérthetetlenség jogának viszonya. Van azonban egy másik érzés, mely a sértésnek még a lehetőségét is kiküszöböli, amely ennek következtében tisztább még, mint a tisztelet: ez a szeretet. A kereszténység átértette ezt. Jegyezzük meg különben, hogy a helyesen felfogott s *erkölcsi* szeretet tartalmazza a

tiszteletet is; a szeretet nem azért magasabbrendű a tiszteletnél, mert elnyomja, hanem mert kiegészíti. Az igazi szeretet elkerülhetetlenül a tisztelet alakjában nyilatkozik meg; de ha a tiszteletnek ezt az eszméjét önmagában nézzük, üres és tartalom híján levő forma marad, melybe csak a szeretet önt tartalmat. Bizonyos egyéni és még rejtett hatalmat, az erkölcsi atom bizonyos fáját tiszteljük másokban. A tisztelet lehet tehát hideg és érdes, melynek eszméjéből nem vészett ki minden gépies elem. Amit ellenben szeretünk a más méltóságában, az éppen az, hogy vonz és átölel bennünket; lehet-e hidegnek elképzelni az igaz szeretetet? A tisztelet bizonyos megakadás, a szeretet ellenben lendület. A tisztelet az akaraton méri az akaratot; a szeretet nem mér, nem számol, nem habozik; teljesen odaadja magát.

Nem fogjuk tehát a kereszténységnek hibául felróni, hogy a szeretetben látta minden eszes lény viszonyának, minden erkölcsi törvénynek és igazságnak alapelvét. Joggal mondja Szent Pál: »Aki egymást szereti, a törvényt betöltötte. Mert e parancsolatok: ne paráználkodjál; ne Ölj; ne orozz; hamis tanúságot ne szólj; ne kívánjad és ha több más parancsolat vagyon, e beszédben foglaltatik bé summa szerint: szeressed felebarátodat, mint tenmagadat.« Hibája a kereszténységnek – a Kelet párhuzamos vallásában, a buddhizmusban, nem találjuk meg e hibát –, hogy az emberek szeretetét úgy fogta fel, hogy az végső elemzésben beleolvad az isten szeretetébe. Az embert csak istenben és az istenért szeretik és az egész emberi társadalomnak nem egyéb az alapja és szabályozója, mint az embereknek és istennek társulása. Pedig, ha az embernek ember iránt való szeretete maga után vonja is a jog tiszteletét és megtartását, ez nincs meg ilyen fokban az embernek istenért és isten iránt való szeretetében. Az isten szeretetére alapított társadalom koncepciója csirájában tartalmazza a teokratikus kormányzatot, annak minden visszaélésével.

Ezenkívül, ha a keresztény erkölcs szerint az ember szeretete beleolvad az isten szeretetébe, ez utóbbi mindig olyan érzelemmel vegyül, amely hamissá teszi. Ez az érzés a félelem, amellyel olyan állhatatosan foglalkozik az ó-testa-

mentum. »Az úr félelmének jelentékeny szerepe van az égi büntetésben vagy igazságszolgáltatásban. Még a kereszténységnek is lényeges alkotó-része és durva ellentétbe kerül a szeretet érzelmével, amelyet néha meg is bénít. Így azután a kereszténység a szeretetre vezet ugyan vissza a *tisztelet* és az *igazság* érzését, de azután egy csapásra megint régi jogaiba helyezi ezt az érzést, még pedig primitív, sőt vad formájában, a *félelem* formájában az embereknél és a *bosszú*-állásában istennél.

A büntetés, mint láttuk, egyik külön formája a gondviselésnek: azok, akik gondviselésben hisznek, amely szétosztja a jót és a rosszat, végre valóban hiszik, hogy ez az isteni szétosztás kinek-kinek a viselkedésétől függ, a jó- vagy rosszakarat érzésétől, amelyet ez a viselkedés az istenségben támaszt. A gondviselés eszméje így az *osztó igazság* eszméjévé fejlődik és ez másrészt nem egyéb a *büntetés* eszméjénél. Ez utóbbit eddig az erkölcs leglényegesebb eszméi egyikének tekintették. Első pillanatra úgy látszik, mintha vallás és erkölcs megegyeznének abban, hogy kölcsönös exigenciáik összhangban vannak, sőt hogy az erkölcs a vallással kiegészítődik: az osztó igazság erkölcsi eszméje természetesen maga után vonja az égi igazságszolgáltató vallásos eszméjét. De egy megelőző munkánkban (*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*) kimutattuk, hogy a tulajdonképeni szankció és az isteni büntetés eszméiben valójában semmi erkölcsi elem sincsen; sőt ettől távol, jellegük inkább erkölcstelen és észszerűtlen és hogy így a közönséges vallás egyáltalában nem esik össze a legmagasabb erkölccsel. A vallás alapeszméje inkább ellenkezik utóbbiával. A vallások alapítói azt hitték, hogy a legszentebb törvénynek egyszersmind a legerősebbnek kell lennie. De valamely hatalom és egy ellenállás viszonyából logikusan következik az erőszak és erkölcsileg minden fizikai erőszak gyengeség. A legfőbb jót tehát nem lehet elképzelni ilyenfajta erőszaknak. Ha valamely emberi, polgári törvény nem lehet el a fizikai büntetés nélkül, ez csak emberi és polgári jellegének következése. De nem így van a dolog az »erkölcsi törvények«, amelyet bizonyos módon öröknek, változhatatlannak, érzéketlennek képzel el az ember: az ember

nem *szenvedhet* az *érzéketlen* törvény miatt. Az erőszak mit sem használ vele szemben, neki sincs tehát erőszakra szüksége. Az egyetlen büntetés, mondottuk máshol, arra nézve, aki az erkölcsi törvényt megsértette, csak az lehet, hogy mindenütt ebbe az erkölcsi törvénybe botlik, amint Herkules alatt szünet nélkül feltámadt az óriás, akit örökre legyőzöttnek hitt. Azokat, akik őt megsértik, egyedül örökkévalóságával büntetheti a Jó, akár személyesítjük őt egy isten alakjában, akár nem. Az emberi társadalmakban a legcivilizáltabb embert arról ismerhetni meg, hogy igen nehéz őt »megsérteni«, hogy igen kevés olyan dolgot lát a társadalmi viszonylatokban, amelyek haragra vagy sértegetésre indíthatnák. Amikor egy abszolút módon szerető és magát a szeretet törvényét megszemélyesítő lényről van szó, akkor a *sértés* eszméje még visszatetszőbb. Minden filozofikus elme előtt lehetetlenség, hogy »istent megsérteni« vagy, a bibliai kifejezés szerint, »haragját«, »bosszúját« magunkra vonni lehessen. A lelkiismeret törvénye fölé helyezett félelem egy külső igazságszolgáltatástól tehát olyan elem, amelyet a modern szellem haladása kiküszöbölni készül az erkölcsből. Igaza van a bibliának, mikor azt mondja, hogy az isten félelme a bölcsesség kezdete, mert valóban, az erkölcsösség csak ott kezdődik, ahol a félelem megszűnik. A félelem, mint *Kant* mondta, *patológiai* nem pedig *erkölcsi érzés*. A pokol rettegésének valaha meglehetett a társadalmi haszna, de lényegében ellenkezik a modern társadalommal és még inkább a jövő társadalmakkal, így azután mindinkább elkülönítik minden félelemtől az egyetemleges jó, illetve a személyek és akaratok egyetemlegességének, az egyetemleges társadalomnak tiszteletét. Ez a szeretettel vegyített, sőt szeretettől nemzett tisztelet azután teljesen erkölcsi és filozófiai érzéssé lesz, menten minden misztikus és vallásos elemtől.

II. Miután láttuk, milyen könnyen megromlik a kereszténységben a tisztelet eszméje, keressük azt, mi lesz a szeretetnek az eszméjéből. Ha a kereszténységnek dicsősége van abban a jelentőségben, melyet ennek az eszmének adott, nem képzelte-e el istenét, amelyben a szeretetet megvalósítja olyan módon, hogy ezzel kompromittálja ezt az egye-

temleges szeretetet, melyet meg kellett volna alapítania? A keresztények, legalább az ortodox keresztények istene, fogalma az *abszolút* szeretetnek, de megvan benne a hajlam, hogy önmagának ellentmondjon és lerontsa az igazi testvériséget. Ellentmond önmagának, mert az állítólag abszolút szeretet önmagának állít korlátot, mikor egy nyomorult világot eredményez, amelyben megvan a rossz, – a metafizikai rossz, az érzékelhető rossz, az erkölcsi rossz. Ez a szeretet még csak nem is egyetemleges, mert hiszen többé-kevésbé önkényes kegyként fogja fel a kereszténység, melyet némelyeknek megadnak, másoknak nem: ez a predestináció, A kegy fogalma, amelyre a teológusok annyi éleselméjűséget pazaroltak, az erkölcs legmagasabb elvét, a *szeretet* elvét hozzákapcsolja a legdurvább antropomorfizmus fogalmához, a *kegyhez*. Istent még mindig az abszolút királyokhoz hasonlóan képzelik el, akik szeszélyük szerint gyakorolnak kegyelmet; a legközönségesebb *szociomorfikus* viszonylatot állították fel a teremtő és teremtettei között. A kegy eszméjének két eleme ellentmondó: a szeretet & egyetemlegességet, a kegy a részlegességet vonja maga után. Vannak lények, kiket véglegesen kizárnak az egyetemleges szeretetből: az *elkárhozás* maga ez a kizárás. Az isten szeretete ilyen értelemben lerontja az igazi testvériséget, az igazi szeretetet, mert istenben magában sincs ez meg, mi pedig nem járunk elől jó példával. Ha hiszünk abban, hogy isten gyűlöl és kárhozatba dönt, akkor hiába védekezünk a személyes bosszúállás ellen, mert ezzel az ő gyűlöletét vonnánk magunkra és a bosszúállás elvét sohasem irthatjuk ki, mert istenben mindig menedékre akad. Azt mondja Szent Pál: »Ne győztedd meg a gonosztól, hanem inkább a gonoszt jóval győzd meg.« A tanács nagyon jó, csak hogy isten az első, aki ellene vét és nem győzi le a rosszat a jóval. Tegyétek azt, amit mondok, nem pedig azt, amit én magam teszek. Szinte himnuszát zengi egy helyen Szent Pál a szeretetnek és a megbocsátásnak, midőn hirtelen a következő jellemző frázisra bukkanunk: »Ha éhezik ellenséged, adj ennie, ha szomjuk hozik, adj innia, mert ha ezt míveled, az ő fejére eleven szenet gyűjtesz.« A megbocsátás tehát világosan nem egyéb furfangos bosszúállásnál, amely istenre bízva dolgát, hogy

annál rettenetesebb legyen és amely jótettek, sőt talán csókok alakjában bosszúálló üszköt »gyűjt« a más fejére. Saját jótékonyságunkkal gyűjtjük meg a poklot felebarátunk számára. A kiolthatatlan barbárságnak ez igéi, amelyek a legszeretőbb szavak közepette törnek ki, a bosszúállás állati ösztönének ez az istenbe oltott támadó jellegű visszaterete mutatja, micsoda veszélyeket rejt magában a szeretet erkölcsébe vegyített teológiai elem.

A szereteten alapuló vallásos erkölcs másik veszélye a miszticizmus. Ez az érzés mindinkább ellentétbe kerül a modern értelemmel és már ezért is eltűnésre van kárhóztatva. Akármilyen termékeny is mindenféle szenvedélyben az ember szíve, mégis a tárgyaknak kis száma köré csoportosul, amelyek egyensúlyban vannak. Isten és világ két sark, mely között érzékenységünk megoszlik: többet vagy kevesebbet választunk mindegyikből. A vallásos szekták mindig érezték is a lehetséges ellentétet az isten abszolút szeretete és az emberek szeretete között. Sok vallásban isten »féltékeny« a vonzalom miatt, melyet a természet más lényei iránt tanúsítanak és amelyet úgyszólván elrabolnak tőle. Nem elégedett meg az emberi szív fölöslegével, hanem az egész lelket igyekezett megkaparintani. A hinduknál a világ megvetésében, a nagy erdőbe való visszavonulásban, mindén földi vonzalomról való lemondásban, minden halandó dolog misztikus semmibebevételében rejlett a legfelsőbb jámborság. Ismeretes az elhagyatottságnak az a szomja, a puszta keresésének az a láza, amely a kereszténység győzelmével Nyugaton is elfogta az embereket. Ezer és ezer ember menekült az úttalan rengetegekbé, ott hagyták családjaikat és szülőföldjüket, megtagadtak minden szeretetet isten szeretetéért, kihez közelebb érezték magukat, mikor a többi lényektől messze voltak. Az egész középkort ez a harc gyötörte az isteni szeretet és az emberi szeretet között. A valóságban az emberi szeretet győzött az emberiség többségénél. Nem is lehetett másképpen; még az egyház sem hirdethette a mindenkire kötelező visszavonultságot, mert abban a veszélyben forgott volna, hogy nem hallgatnak rája. De milyen gyorsan megnyilatkozott az isten szeretete és az emberek szeretete közt levő ellentét a lelkiismeretes

és zordabb lelkeknél, mennyire előretört az az élet mindé» körülményei között! Emlékezzünk vissza a vallomásokra, miket Périer asszony tett Pascalról. Sokszor lepte meg őt fivére azzal, hogy eltaszította magától, hogy hirtelen fagyosan bánt vele, hogy elfordult tőle, ha szenvedéseiben vigasztalni akarta őt. Azt hitte, hogy nem szereti, panaszkodott nővérének, aki el akarta áztatni, de sikertelenül. Ezt a rejtélyt csak Pascal halála napján magyarázta meg neki Dómat, a nagy férfi egyik barátja. Megtudta, hogy Pascal szerint, a legtestvériebb, »a legártatlanabb barátság« is bűn,, amellyel nem törődnek, mert nem ismerik eléggé nagyságát: »ha az ember ezeket a vonzódásokat táplálja és eltűri, birtokába vesz egy szívet, amely egyedül istené kell hogy legyen; a világnak olyan dolgát lopja el az ember, amely isten előtt a legbecsesebb«. Lehetetlen jobban kifejezni az isteni és az emberi szeretet misztikus ellentétét. Ez az elv »annyira eltöltötte Pascal lelkét«, hogy saját maga emlékeztetése céljából saját kezével ezt írta egy darabka papírra: »Méltatlanság, hegy vonzódnak hozzám, habár örömmel és szívesen teszik is. Megcsalnám azokat, kikben fölkelteném a vágyat, mert én senkinek célja nem vagyok és semmim sincs, amivel kielégíthetném őket. . . *Bűnös vagyok tehát, ha szeretetreméltó vagyok* és ha az embereket vonzalomra készítetem magam iránt. . . Életüket azzal kellene tölteniök, hogy istennek tessenek és minden gondjuknak arra kellene irányulnia, hogy őt keressék.« Attól a perctől fogva, amelyben isten nem eszmény többé, hanem személy, a misztikus lelkekben kikerülhetetlen vetélkedés támad közte és a többi személyek között. Hogyan is férhetne össze az abszolút az osztozkodással? Úgy illik, hogy egyedül legyen lelkünkben, amint egyedül van felhői között.

A vetélkedés, amelyet a jansenisták, valamint az első keresztények közül sokan és az összes misztikusok észrevettek az emberi és az isteni szeretet között, még ma is sok emberben megvan. Tudvalevő, hogy sok vallásos tanintézetben megtiltják a gyermekeknek, hogy szüleik iránt nagyon gyöngéden megnyilatkozzanak; még a testvéri vagy fiúi csókot is lelkiismereti kérdéssé teszik. A protestáns nevelés és szokások csak azért különböznek e tekintetben

a katolikus neveléstől és szokásoktól, mert a protestánsok, amint tapasztaltuk, nem szeretnek a végső pontig elmenni logikájukban. A katolicizmus ellenben általában szigorú tisztelettel van a logika iránt. Hogy csak egy példát idézzünk; nem logikus következése-e a papok házassági tilalma egy olyan vallásnak, amely elvé emeli a bűnbeesést és amely a maga lényegének jelenti ki az érzékiség kárhozthatását? Egy nő szeretete sokkal inkább leköti az embert és sokkal kizárólagosabb; semhogy megférne egy papnál az isten teljes szeretetével. Az összes érzelmek között a szerelem tölti el a legteljesebben a lelket: ebben a tekintetben ellentétes a teologikus érzéssel, mely nem egyéb bizonyos benső üresség, személyes elégtelenség tudatánál. Az egész természetben két szerető szív elégítheti ki a legteljesebben egymást: ők tehát azok, akik legkevésbé érezhetik isten szükségét. Pedig, a misztikusok szerint minden szeretet; amelyet nem istennek adunk, elvesztegetett szeretet. A legkisebb kerítés is elég, hogy elfödje számukra »az érzékfölötti napját«. Az ilyen isten, száműzve van a világból és mintegy számkivetve a lelkekből. Vannak szerelmek, amelyek nem találják meg őt és nem is fogják megtalálni soha: vonz ugyan, de ha nem fordulok arccal egészen feléje, hogy lássam, elveszik szemem elől.

A misztikusok abszolút lemondása másik következménnyel is jár, amely szintén ellentétes a modern irányokkal. Nullaként bánik egy lénnel, amelynek egységnyi értéke legalább is van, az *énnel*. Ha személyi különbség nélkül, az összes lényeknek javát akarom, akkor a magamét is akarom kell. Benne foglaltatik ez az egyetemleges jólétben és én magam jobban munkálkodhatom rajta, mint bárki más. Az én *egyéniségem* valami ezen a világon, egység az egész összegen. A misztikus tiszta szeretete ellenben semmibe sem veszi az *egyént*. Úgy tesz, mint az öszvérhajcsár, aki valahányszor megszámlálta öszvéreit, mindig kihagyta azt, amelyen éppen ült; a hiányzó öszvért csak úgy találván meg, ha leszállt és gyalog járt, elhatározta; hogy gyalog fog járni. A miszticizmus transzcendens és khimérikus erkölcsét a tisztán humanitárius politikához lehetne hasonlítani; sőt még ennél is elvontabb. Mindenesetre csalódás, ha a

hazafiság a világ közepévé teszi meg a hazát, de nem nyugszik-e a humanitárizmus is egész sereg csalódáson? A csalódások tekintetében itt a földön meg kell elégednünk azzal, hogy csalódásaink lehetőleg legkevésbé hamisak és leghasznosabbak legyenek. Már pedig valószínű, hogy nincs kárára a mindenségnek, ha minden nemzet a maga szakállára cselekszik. Ha mindegyik kizárólag a mindenségért és az egyetemlegesség szeretetéből csak az egyetemlegességért akarná cselekedni, akkor vagy nem cselekedne vagy pedig a maga jövője szerint képzelné el a mindenség jövőjét és kitenné magát annak a veszélynek, hogy alaposan megcsalódik. Az összeműködés igen gyakran akkor a legeredményesebb a világon, ha öntudatlan, közvetett, sőt ha a versengés formájában nyilatkozik meg. Az emberek gyakran sokkal több erőt fejtenek ki versengés közben, ha a cél, amelyet közeinek látnak, törekvéseikkel és reményeikkel megegyezik, mintha valami távoli és csüggesztő cél érdekében egyesülnek. Az erkölcsben és politikában nemcsak arra a problémára kell felelnünk: hogyan lehet az emberi erőket a legjobban *egyesíteni*, hanem arra is: hogyan lehet az emberi törekvéseket a legjobban *életre kelteni*. Ebből a szempontból igen nagy haszna van a toronynak. A tornyot nem lehet szem elől veszteni; az ember tudja, merre menjen, nem téveszti el a helyes utat; megvan a remény, sőt néha a bizonyosság, hogy megérkezünk és ez a kettő igen nagy hajtóerő. Ugyanígy vagyunk a magunk és mieink iránt való helyes szeretettel. Ez az, amit a miszticizmus szem elől tévesztett és ami miatt ellentétbe kerül a tudományos szellemmel. Számára nincs kompromisszum a valóság és az eszmény között, mely a valóságnak tagadása. A misztikusnak, ha logikus akar maradni, a tökéletes megsemmisülést kell óhajtania, mint azt a Schopenhauerék és Hartmannok teszik. Válgék *gőzzé*, – hogy úgy mondjuk, – a világ, legyen főségessé; mint azok a holttestek, amelyeket a napimádók a nap sugarai alá fektetnek, hogy *gőzzé* válgék és visszamenjen a fénybe mindaz, ami odavaló!

Minden túlzás önmagában hordja romlása csiráit. A kicsapongás undorban végződik, a miszticizmussal sokszor velejár az istenből való kiábrándulás, az ismeretlen örö-

mok sóvárgása, a kolostoroknak az a szomorúsága, amelyet a keresztények egy új latin szóval: *acedia*, voltak kénytelenek megjelölni. Mikor a középkorban minden tevékenység és vonzalom az ég felé irányult, ez ugyanannyi elveszett erőt jelentett a föld és az emberi gyöngédség számára. Korunk értelmi és erkölcsi fejlődése más eredményt szül: az isten szeretete veszíteni kezd hatásából. Ellenben az emberek és általában minden élőlény szeretete napról-napra növekedik. Nem látjuk-e már ma, hogy itt bizonyos fordított arányosság van a dolgok közt? Nem úgy látszik-e, mintha most viszont a föld merítene hasznot abból, amit az égtől elvonunk, hogy sok erő, amit azelőtt hiú imádásra pazaroltunk, a felhőkbe szórtunk, ma mindinkább az emberiség gyakorlati szolgálatába szegődik és a világ megtermékenyítéséhez nyújt segítőkezet?

Egyébiránt a keresztények voltak azok, akik a leginkább előmozdították az emberi testvériség és a szerető egyenlőség eszméit. Ez könnyen megmagyarázható azzal a ténnyel, hogy miután istent valóságos atyának, »nemzőnek« fogták fel, az emberek egy családnak tűntek fel előttük, amelynek közös az őse. Ez kapcsolta össze az isteni és az emberi szeretetet. Ehhez járult, hogy a kereszténységnek, miután különösen az alsóbb osztályok terjesztették el a földön, minden érdeke megvolt, hogy a testvériség és egyenlőség eszméit előbbre vigye. Így nyerte meg magának a népet, mely sokáig legfőbb támasza volt. De ismeretes, mily gyorsan megváltozott beszédmodora abban a pillanatban, melyben a felsőbb osztályokra támaszkodhatott. A kereszténység mai helyzete tökéletes ellentéte annak a helyzetnek, amelyet az antik társadalommal szemben elfoglalt. A testvériség eszméinek lelkes hirdetői igen gyakran ellenesei ma a kereszténységnek, szabadgondolkodók, nem egyszer kimondott ateisták. A rendszert, amely az emberek kölcsönös szeretetét a származás közösségére alapította, majdnem általánosan elvetik. A társadalmi elméletek, amelyeket hajdan vajmi gyakran befolyásolt az evangélium szocializmusa, ma mindenféle vallásos hittől mentesen kezdenek megalakulni és elterjedni, sőt sokszor szembehelyezkednek minden efajta hittel. A vallást még néha eggyel több akadálnak

tekintik az emberek közeledésében egymáshoz, mert makacsabb különbségeket teremtett közöttük, mint nyelv, sőt osztályok tettek. Kikerülhetetlen fejlődésképpen bizonyos nemzeteknél a vallásos szellem egyértelmű ma a kasztszellemmel és a türelmetlenséggel, következésképpen a féltékenységgel és az ellenségeskedéssel, míg a »vallástalan-ságra« a társadalmi egyenlőség, türelmesség, testvériség eszméinek a megvédése és hirdetése háramlik. Isten mögé – joggal vagy jogtalanul – mint természetes védelmezőjük mögé sereglenek a régi rendszerek, a kiváltságok, az öröklött gyűlölet védelmezői; úgy látszik, hogy a jámbor lelkek szemében ma is, mint egykor, az emberek kiközösítése és kiátkozása illik isten misztikus szeretetének lendületéhez. Nagyon régen mondták, hogy azok, akik a legjobban tudnak áldani, szükség esetén a legjobban tudnakátkozni is; a legmisztikusabbak a legerőszakosabbak. Magának a szelíd Jézusnak is utolérhetetlen a hevessége, mikor a farizeusokhoz beszél, kiknek elméleteit alapjában véve annyi közös vonás köti össze az övéivel. Aki azt hiszi, hogy homlokán érezte isten lehelletét, könnyen hevessé és keserűvé válik, midőn emberek közé kerül: nem odavaló többet. Az isteni, a természet- és emberfölötti fogalma a *természetellenes* és *emberellenes* fogalom felé hajlik.

A modern társadalmak haladásának az a célja, hogy úgy kívül, mint belül biztosítsa a békét, hogy ugyanakkor elnyomja a miszticizmust, hogy úgy a jelenben, mint a jövőben összes vonzalmunkat a valóságos mindenségre összpontosítsa, hogy a lelkeket oly szűk kötelékben egyesítse, hogy azok kielégítsék egymást és hogy a szeretet által gyarapított emberi világ minden érzelmet a maga számára tartson meg. Mindenekelőtt a családi szeretet, amely az ókorban alig volt meg és amelyet a középkorban is körülbelül felszítottak a tekintély és az alárendeltség eszméi, csak korunkban jutott igazi szerephez az emberi életben. Csak a tizennyolcadik század és ennek egyenlőségi elvei óta szűnt meg a családapa, különösen Franciaországban, magát felelőtlen szuverénnek tekinteni és kezd feleségével mint vele egyenlővel bánni és a gyermekekre a lehető legkevesebb tekintéllyel hatni. Ha majd a nő a férfival körülbelül egyenlő értékű nevelésben

fog részesülni, teljes lesz az erkölcsi egyenlőség közte és a férfi közt és miután a szeretet mindig nagyobb, teljesebb és tartósabb olyanok között, kik magukat erkölcsileg egyenlőknek érzik, a szeretet mindig jobban kifejlődik majd a családban mindig nagyobb mértékben köti majd le az egyén vágyait és törekvéseit. Szemben állva a vallással, amely azt hitte, hogy elnyomva legyőzheti, a nő szeretete lassan-lassan olyan intenzitást nyert, amilyennel sohasem bírt a múltban: elég, ha költőinket olvassuk, hogy meggyőződjünk róla. Még jobban fog növekedni, ha a nő értelmisége emelkedik, ha ezzel lehetővé válik, hogy a házastársak egyesülése szorosabb, egymás kölcsönös átértése teljesebb legyen. Végül, ha a férfi és a nő egyesüléséből az értelmi egyesülés és az összeműködés egy faja válik, ez új nemzedéknek ad majd életet; a szerelem többé nemcsak mint a leg-hatalmasabb izgatószer fog hatni az értelemre, hanem eddig ismeretlen elemekkel bővül ki. Nem tudhatni, micsoda műveket teremthet a férfi és a nő egyesült munkája, ha hevelésük körülbelül egyenlő lesz. En láttam néhány példáját ennek az értelmi tevékenységnek. Már a mi korunkban is megvan a hajlam a tehetséges nőkben és férfiakban, hogy közeledjenek egymáshoz: idézhetném a két Michelet-t, John Stuart Millt és feleségét, Lewes-t és George Elliot-ot és másokat. De'hagyjuk ezeket a nagy tehetségeket, amelyek úgyis kivételek az emberi nemben és csak azt állapítsuk meg, hogy a társadalmi lépcsőzet alsó és legmagasabb fokain egyaránt mindig szorosabb egységet kezd alkotni a család, mindig tökéletesebb szövet, amelyben egykor az ember összes tehetségét és tevékenységét kielégítheti majd anélkül, hogy határain túl kellene lépnie. A család jelentősége abban az arányban nő, amelyben az államé csökken, amelyben az állam önkényes gyámsága alábbhagy. Ez a jelentőség, mely a tisztára katonailag szervezett államokban majdnem semmi sem volt (Lacedaemon a legkifejlettebb típusa ennek), mindig nagyobb lesz a szabad ipari államokban, amelyeké a jövő. Így új tér nyílik meg az emberi tevékenység és érzelmi világ számára. Az a véleményünk, hogy a férfi és a nő szeretete egymás iránt és mindkettőé a gyermekek iránt, sokszorozva az egyenlőség

növekvő érzelmével, lassan-lassan új és nem misztikus vallást fog teremteni: a *család vallását*. Szinte legelső volt a kultuszok közt a »lares istenek« vallása; ez lesz talán az utolsó is: a család tűzhelyében magában és csak benne van valami szent, *vallásos*, mert oly különböző eredetű és nemű lényeket gyűjt maga köré. A modern, egyenlőség szellemétől áthatott család, úgy tűnik fel előttünk, már szelleménél és az érzelmeknél fogva, melyeket támaszt, mindig nagyobb ellentétbe kerül a misztikus vallásossággal. Az igazi pap, bármit mondjanak is a protestánsok, az egyedülálló ember, misszionáriusa az égnek itt lenni, aki egészen odaadja magát istennek; a gyakorlati filozófus és a modern bölcs ellenben a szerető, gondolkodó, dolgozó ember, aki egészen odaadja magát övéinek.

Hasonló vetélkedést látunk kifejlődni a misztikus érzés és a polgári érzés között is. A polgár, aki tudja, hogy hazája sorsa az ő kezébe van letéve, aki őszinte és tette kész szeretettel csügg hazáján, bizonyos társadalmi vallást érez. A nagy politikák majdnem mindig tág látókörűek és szabadszelleműek voltak. A régi köztársaságok korukhoz viszonyítva igen kevésbé voltak vallásosak; a monarchia eltűnése általában egybeesik a népeknél a hit gyöngülésével. Ha majd mindenki egyformán polgárnak érzi magát és egyenlő szeretettel szentelheti magát az állam javának, nem hever majd annyi tevékenység parlagon, nem lesz annyi érzelem tartalékban készen arra, hogy a misztikus dolgok felé forduljon. Egyébként tágítsuk ki még jobban az emberi tevékenység hatáskörét: nemcsak a család és az állam követelik *énünk* mindig nagyobb részét a maguk számára, hanem maga az emberi nem mindig nagyobb mértékben foglalkoztatja mindegyikünk szellemét. Gondolkodásunk vajmi nehezen tud elszigetelődni, önmagába vonulni és istenben felolvadni. Az emberi világba sokkal jobban behatolhatunk már, mint valaha; mindazok a korlátok, melyek az embereket szétválasztják (vallás, nyelv, nemzetiség, faj), mesterségeseknek tűnnek fel a magasabbrendű szellemek előtt. Az emberi világ az állati világgal érintkezik, az egész világ megnyílik a tudomány, a szeretet előtt és a misztikus lelkek az egyetemleges testvériség bizonyos fajtájának perspektíváját lát-

hatják előre. Amily mértékben kitágul így mindenségünk, olyan mértékben érezzük elégtelenségét, de a szeretetnek ez a fölöslege, ahelyett, hogy transzcendens tárgyat keresne magának, inkább magán a földön, egünk valóságos csillagain oszlik el. Ha az ember misztikus hajlandósága nem is tűnhetik el egészen, mert van valami jogos alapja, legalább iránya megváltozhatik és lassan-lassan meg is változik. A keresztényeknek nagyon is igazuk volt, mikor nagyon szűknek találták az ókori társadalmat és nagyon összeszorítottak látták a régi világot kristályboltíve alatt; a kereszténység létjogosultsága a természetnek és a társadalomnak éppen ebben a hibás felfogásában rejtett. Ma azt kell mondanunk: tágítsuk ki a világot mindaddig, míg ki nem elégíti az embert, míg egyensúly nem áll be a mindenség és az emberi szív között. A tudománynak nem az a kötelessége, hogy elnyomja a szeretetnek azt a szükségletét, amely oly nagy részét alkotja a vallásos érzésnek, hanem hogy reális tárgyat adjon neki; nem megakasztani, hanem igazoltta kell tenni a szív lendületeit. Jegyezzük meg különben, hogyha a személyes isten misztikusan felfogott szeretete tűnőfélben van is a modern társadalmakban, nem mondhatjuk ugyanezt a *cselekvés* gyakorlati típusaként felfogott eszményi isten szeretetéről. Valóban az eszmény nem kerül ellentétbe a világgal, egyszerűen túlhaladja azt; alapjában véve azonos gondolatunkkal, amely a természetén túlhaladva, folyton előretör, előre lát és örökös haladást készít elő. Az *életben* kiengesztelődik a valóság és az eszmény, mert az élet ugyanegy időben van és lesz. Aki azt mondja: élet, az *fejlődést* ért alatta; a fejlődés pedig Jákob létrája, mely egyszerre támaszkodik a földre és az égre; lent állatoknak érezzük magunkat, a tetőre hágva, istenekké leszünk. A vallásos érzés nincs tehát ellentétben a tudományos és bölcsészeti érzéssel: kiegészíti utóbbit vagy még inkább alapjában véve azonos vele. Mondottuk,, hogy a vallás kezdődő tudomány, öntudatlan és zavaros-tudomány. Ugyanígy a tudomány a valóságba visszaplántált vallás, amely a helyes irányba terelődik, amely – hogy úgy mondjuk – megtalálja önmagát. A tudomány azt mondja a lényeknek: hatoljatok be egymásba; a vallás azt mondja: egyesüljetek. A két tanács ugyanazt jelenti.

Összegezzük az elmondottakat Érzéseinkben változat készítti beállani. Istent az emberben, a jövőt a jelenben, az eszményt a valóságban fogjuk szeretni. Az evolúció embere az igazi Isten-Ember, mint a kereszténység mondja. És ha az esemény e szeretete megbékül az emberiség szeretetével, akkor hiú elmélkedés és extázis helyett a cselekvés forrása lesz belőle. Annál inkább fogjuk istent szeretni, minél inkább mi alkotjuk meg, hogy úgy mondjuk, magunknak. Ha van' az emberi szívben valami kiirthatatlan misztikus ösztön, úgy a fejlődés szolgálatának egyik jelentős tényezőjévé fogjuk megtenni; ha szerelmesek vagyunk eszméinkbe, annál jobban fogjuk őket imádni, minél inkább megvalósítjuk őket. A vallás át fog alakulni a legtisztább dologgá a világon: az eszmény szeretetével és össze fog olvadni azzal, ami a legreálisabb és látszólag a legföldibb dolog: a munkával.

III. A miszticizmus gyakorlati és természetes kiegészítése az askétizmus, ez is egy olyan eleme a vallásos erkölcsnek, amely mindig jobban visszafejlődik a modern korban.

Kétféle zordság van. Az egyik teljesen misztikus eredetű, megveti a művészetet, a szépséget, a tudományt; a másikkal bizonyos erkölcsi sztoicizmus az alapelve, az ért egyszerű tisztelete. Utóbbiban nincs misztikus elem, sőt legnagyobb részben a tudomány és a művészet szeretete idézi elő, de a legmagasabb művészet az, amelyet az illető szeret és a tudományt a tudományért *űzi*. A zordságnak az a túlhajtása amelyre a vallások oly gyakran ösztökélik az embereket, ugyanaz, mint a zsugoriság a gazdaságban. A zordság *önmagában nem* érdem és nem felsőbbtség. Sőt az élet sokkal kellemesebb, szorosabb és sok szempontból jobb lehet egy szabadabb erkölcsű népnél, mint például a görögök voltak, mint az olyanál, amely szigorúan és szárazon a hit brutalitásával fogja fel az életet és mellőzi a könnyebbséget hozó mosolyt vagy a könnyek ellágyulását. Szívesebben él talán az ember pazarlók, mint zsugorik társaságában. Csakhogy a zsugoriság, mint átmeneti állapot, valamely családnál vagy népnél, gazdaságilag és erkölcsileg magasabb fokú a pazarlásnál. Ugyanígy vagyunk a rigorizmussal. Következéseinkben hasznos ballépések ezek, amelyek

megrövidítik az életet, hogy ellenállóbbá és. erősebbé tegyék; íja az egyénre nem is mindig, de a fajra nézve többet ér, ha tartózkodik a kicsapongástól, mintha mértéktelenül fecsérli erejét. A szűk mederbe szorított folyóknak sokkal több az energiájuk és nagyobb a gyorsaságuk, minden akadályt ledöntenek. A zordság ép úgy, mint a Zsugoriság, védekezési és védelmi eszköz, fegyver. A győzőknek igen gyakran zsugorik voltak az őseik, akik pénzt és vért halmoztak össze számukra, hogy elhasználják. Néha-néha nem árt, ha ellenségünknek tekintjük önmagunkat, ha páncélban élünk és alszunk, Vannak egyébként kedélyek, amelyeket csak vasuralommal lehet meghajlítani, akik nem ismernek közéletet a tiszta víz és az alkohol, a rózságy és a tövises öv, az erkölcsi törvény és a katonai fegyelem, erkölcsör és az őrmester között. Azonban az ilyen hadiállapot nem lehet eszmény. Az aszkéta önmagát gyűlöli, de nem szabad gyűlölnünk senkit, még önmagunkat sem; érteni és szabályozni kell a dolgokat, önmagunk megvetése akaratunk gyöngeségét árulja el, hogy nem tudja igazgatni az érzéseket; aki eléggé ura önmagának, az nem veti meg magát. Ahelyett, hogy így önmagunkat átkozzuk el, inkább föl kell emelkednünk. Minden erkölcsben lehet bizonyos: fokú jogosult rigorizmus, bizonyos belső fegyelem; de ennek a fegyelemnek észszerűnek kell lennie, valami cél szolgálatában kell állania, amely őt igazolja. Nem megtörni kell a testet, hanem idomítani, hajlítani. A tudósnak például azt kell célul maga elé tűznie, hogy kifejlessze agyát, finomítsa idegrendszerét, hogy a szükségesig elnyomja szervezetének keringési és tápláló részét. íme, ha úgy akarjuk, az aszkétizmus egy példája, de ez az aszkétizmus termékeny, hasznos: alapjában véve erkölcsi higiénia ez, amelyet egyébként fizikai higiénának is támogatnia kell. A sebész tudja, hogy ha meg akarja őrizni kezének biztonságát, szigorú és mértékletes életet kell élnie: csak akkor segíthet másokon, ha magát bizonyos mértékig megfosztja az élet örömeitől; választania kell. Hogy ezt a választást megejtse, nincs szüksége vallásra, hanem csak lelkiismerete szabad mérlegelésére. Elég ismernie az erkölcsi egészségtant, hogy tetteinek következményeivel eleve tisztában legyen és hogy elég önfegyelme legyen követ-

kezetesnek maradnia. Ilyetén módon, ha az ember tudományos törvények alapján tudja berendezni életét, akkor lehet *ezt* az életet szabályozni, sokszor ép oly rideggé alkotni, mint amilyen a legbuzgóbb szerzetesé. Minden foglalkozás, amelyet az ember választ, már maga is fegyelem, melynek aláveti magát. Ha pedig valakinek nincs foglalkozása, ha valaki készakarva henyél, ez maga is erkölcstelenség és szükségképpen erkölcstelenséget eredményez, akármilyen legyen a vallás, amelynek az illető hívéül vallja magát.

A végletekig menő rigorizmus utolsó következménye a bűn ellen való küzdelem. Ez a küzdelem, és az ezredik évtől való rettegés a leghaszontalanabb gyötrelmek közül valók, miket az emberiség vállára vett. Vétkeinket ép oly veszélyes túlozni, mint erényeinket; aki szörnyetegnek hiszi magát, ép oly igaztalan, mint aki tökéletesnek tartja magát. A bűn, önmagában és filozófiailag tekintve, olyan fogalom, amelyet nehéz összeegyeztetni a tudományos determinizmus modern eszméjével, amely mindent megmagyarázva, ha nem is igazol, de igen könnyen megbocsát mindent. Nem lehet meg bennünk a bűn rettegése, sem hiúsága, mikor tulajdonképpen abban sem vagyunk biztosak manapság, hogy bűneink biztosan a mi bűneink. A *kísértés* vétkes elődeinktől ránk hagyott örökségnek tűnik fel előttünk. És ezek az elődök nemcsak az első emberig nyúlnak vissza, hanem ennek őseiig az állati világban, sőt még helyesebben magáig az életig, a mindenségig, az immanens istenig, aki a világban nyilatkozik meg, vagy a transzcendens istenig, aki teremtette a világot; nem az ördög, maga isten víz bennünket kísértésbe. Mint Jákobnak, kiről nemrégén szólottunk, nekünk is le kell győznünk istent, az életet alá kell vetnünk a gondolkodásnak, ami annyit jelent, hogy az élet magasabb formáit kell uralomhoz segítenünk magunkban az élet alacsonyabb formái fölött. Ha ebben a küzdelemben megsebesülünk, ha magunkon hordjuk a bűnös bélyegét, ha sántítva haladunk a jó fokozatain, ezen nem kell a végletekig elkeserednünk: a lényeges az, hogy haladunk. A kísértés nem okvetetlen szégyenfolt, lehet a nemesiségnek is jele, – addig, míg nem engedünk neki. Első őseink tulajdonképpen nem ismertek *kísértést*, mert engedtek minden

vágyaiknak és szívük nem ismerte a belső küzdelmet. A bűn vagy az erkölcsi rossz megmagyarázható: 1. az ösztönök és a megfontolás harcával; 2. az egoista ösztönök és az altruista ösztönök harcával. A tudatosnak és öntudatlannak, az egoizmusnak és az altruizmusnak ez a harca szükséglete minden életnek, amely eljutott önmaga megismeréséig és ez a harc föltétele a haladásnak, önmagunkat ismerni annyit jelent, hogy érezzük azoknak a különböző hajlamoknak többé-kevésbé fájdalmas sűrűlődségét, melyeknek változó egyensúlya alkotja magát az életet; ismerni általában és önmagunkat ismerni annyit jelent, hogy keresztül^ mentünk a kísértéseken. Logikusan az aszkétizmus is az élet tagadására vezet; a legkövetkezetesebb aszkéták a yoghi-k Indiában, akik nem esznek és nem vesznek lélekzetet és élve szállnak sírjukba, ők azt hiszik, hogy ezzel az abszolút kiengesztelődést valósították meg, holott nem valósították meg egyebet a teljes önzésnél, mert a vegetatív &et utolsó nyoma, mely még bennük kering, csak számukra kering és megkérgesedett szívük egyetlen dobbanásának sincs más tárgya, mint ők vagy egy magasabb eszme: megnyomorítva^ és megsemmisítve az életet, azt a nemeslelkűséget tették tönkre, amelyet az élet tökéletes kifejlődése szül. A bűnt akarták megölni és a szeretetet ölték meg. Az igazi vallási és erkölcsi eszmény nem abban van, hogy elnyomjuk önmagunkat, hogy vele együtt elnyomjuk a bűnt. Nincs bennünk semmi, ami abszolút rossz volna, ha a túlságig nem megyünk. Ha szívünk hevét mérsékeljük, ezt csak ugyanabból a célból szabad megtennünk, mely célból a fákat megnyessük: hogy a termékenységet növeljük. Sokféle hajlamainkat mind ki kell elégítenünk a maguk idejében; úgy kell tennünk, mint az anya, akinek haldokló fia ágya mellett volt annyi lelkiereje, hogy – míg könnyei omlottak – egyék, mert csak így tudott az utolsó pillanatig virrasztani. Aki másért akar élni, annak nem szabad rossz lábon állnia az élettel; akinek a szíve elég tág, az előtt az élet egyetlen megnyilatkozása sem tisztátalan. Minden erkölcsi szabálynak csak az egoizmus és altruizmus, az eredendő bűn és az eszményi szentség összeegyeztetésére szabad törekednie. Ennek az összeegyeztetésnek elérésére

elég, ha kimutatjuk, hogy minden ártalmas hajlam, amely önmagára hagyatva magával rántja lényünket, önmagának mond ellent; hogy hajlamainknak szükségük van egymásra; hogy a természet, ha hirtelen akar igen magasra emelkedni, visszaesik és megsemmisül. Az önkormányzás, mint minden kormányzat, a pártok megegyeztetéséből áll. Ormuzd és Ariman, a szellem és a természet, nem annyira ellenségek, mint hiszik, sőt egyik a másik nélkül mit sem ér. Két isten ez, kiknek egy az eredetük, halhatatlanok és a halhatatlan dolgoknak valahogyan meg kell alkudniok egymással. A tökéletes és visszavonhatatlan önfeláldozás nem lehet soha életszabály, hanem csak fenséges kivétel, villám, mely keresztülcikkázik az egyéni léten, néha fölemészttve azt, azután eltűnve, hogy érintetlenül hagyja azt a két nagy élvét, melynek egyensúlya alkotja a világot és amelynek megfontolt összhangja képezi minden élet átlagos erkölcsét. Az eszméknek már a természete is megerősíti azt, amit a kísértésekről és a bűnről itt elmondottunk. Közvetve vagy közvetlenül minden eszme szuggesztívó, cselekvésre készítetés; minden eszmében megvan a hajlandóság, hogy gyökeret verjen bennünk, hogy visszaszorítva a többieket, rögeszmévé legyen, hogy megvalósuljon általunk, gyakran ellenünkre. Miután azonban gondolkodásunk a mindenség összes dolgait átöleli, a magasakat ép úgy, mint az alacsonyakat, kénytelen szüntelenül mindenféle értelemben cselekedni. A *kísértés* tehát, ebből az új nézőpontból, a gondolkodásnak ép úgy törvényévé válik, amint törvénye az érzelmiségnek. Az aszkéták és a papok meg is kíséreltek, hogy az emberi gondolat elnyomásával küzdjenek a kísértés ellen és meg akarták akadályozni abban, hogy e világ dolgaival foglalkozzék. Ez lehetetlen, mert éppen e világ dolgai azok, amelyek, miután mindig jelen vannak, a legjobban izgatják a gondolkodást, állandóan visszatükröződnek benne; és minél inkább erőlködik a gondolat, hogy elűzze e képeket, annál nagyobb vonzóerővel bírnak azok. Mindig azt látjuk a legjobban, amit nem akarunk látni; mindig az dobogtatja meg a legjobban szívünket, amit nem akarunk szeretni. Nem, a vallásos szellemeiktől annyira rettegett kísértésnek nem az az orvossága, hogy elnyomjuk a gondolkodást,

hanem hogy kitágítsuk. A: látható világot nem lehet eltüntetni, örülség ezt meg is kísérteni. De ki lehet terjeszteni a végletekig, folytonos fölfedezéseket lehet benne tenni, bizonyos szempontok veszélyeit lehet ellensúlyozni új szempontok bevonásával és végül az ismert mindenséget mélyíteni lehet az ismeretlen mindenségig, A gondolkodás magában hordja gyógyszerét; a tudomány, ha elég tág, nagyobb biztonság az ártatlanságnál, a határtalan kíváncsiság gyógyít a korlátolt kíváncsiságból. A szem, amely a csillagokig ellát, nem szegeződik sokáig a földre: védelmezi tekintetének fénye és terjedelme, mert a fény tisztító erejű. Ha végtelenné tesszük a »kísértést«, üdvössé és valóban istenivé válik. Aszkétizmusban elszáradni vagy a kicsapongás hamis érettségében elhervadni gyakran ugyanaz. Meg kell hagyni szívünkben egy sarkot a virágzás és az ifjúság számára, egy sarkot, ahol még sohasem arattunk, ahová mindig él lehet ültetni egy új palántát. »Nem avattam magam idő előtt férfivá« – mondotta Marcus Aurelius. Az aszkétizmus és a kicsapongás egyaránt idő előtt aggá tesz, és pedig olyan aggastyánná, aki nem tud többé szeretni, lelkesedni e világ dolgaiért. Cerigo és Thebae egyaránt pusztaság, kiaszott föld. Mindig ifjúnak, sőt gyermeknek maradni, .szívünk melegsége és természetessége által, mindig megőrizni, nem bensőnkben, hanem lényünk alapjában valami könnyedséget, vidámságot, ez a legjobb módszer az élet uralmára; mert van-e nagyobb erő az ifjúságnál? Nem szabad ellenszegülni vagy dacolni az élettel, sem tőle gyáván visszahúzódni; olyannak kell venni, amilyen, illetve, amint a közmondás mondja, »ahogy jön«, egy álmából ébredő és nézegető gyermek kedves mosolyával – nem törődve egyébbel, minthogy mindenképpen bírja önmagát és a dolgokat.

IV. Erkölc és kultusz az összes vallásokban: elválaszthatatlanok, A benső kultusz lényeges aktusa, a vallásos erkölcs által megszabott alapvető rítus *az ima*.

Az összes érzelmeknek boncolása, amelyek az imában közreműködnek, igen bonyolult dolog volna. Lehet az ima a rítusnak majdnem gépies elvégzése, hiú szavak mormolása: ebben az esetben még vallásos szempontból is megvetendő

Lehet önző kívánság és ilyenkor kicsinyes. Lehet a naiv hit egy aktusa, ekkor is csak elhanyagolható értéke van. De lehet a léleknek önzetlen lendülete is, amikor az illető azt hiszi, hogy hitének kitörésével másnak használ bizonyos módon, hatással van a világra, ajándékol, áldozatul hoz magából valamit másnak. Ebben van az ima nagyszerűsége: nem egyéb ilyenkor, mint egyik formája az emberi szeretet megnyilatkozásainak. De ha kimutatjuk, hogy a szeretet gyakorlásának ez a különös formája csalékony, lerontottunk-e ezzel valamit magának a szeretetnek elvéből?

Sok érvet sorakoztattak az ima mellett. Legnagyobb részük teljesen külsőleges és fölötte felületes. Az ima, mondják mindenekelőtt, mikor egy különleges gondviseléshez irányul, páratlanul »vigasztaló«; egyike a vallásos hit legédesebb kielégítéseinek. Egy szabadgondolkodóvá lett ember ezt mondta nekem nemrég: »Csak egy dolgot sajnálok «lobbi hitemből, hogy nem imádkozhatom többet érettetek és nem képzelhetem többé, hogy szolgálok vele nektek.« Bizonyos, szomorú dolog, ha el kell veszítenünk egy hitet, amely vigaszt nyújtott. De képzeljük el a következő esetet: valaki azt hitte, hogy a tündérek varázsvesszeje van a birtokában és megmentheti vele a világot. Egy napon felvilágosítják tévedéséről és ő agyára és tíz ujjára van utalva. Bizonyára sajnálja majd képzelt hatalmát, de azért hozzá fog látni, hogy valóságos hatalomra tegyen szert és csalódásainak elveszte akarátának korbácsolójává válik. Mindig veszélyes olyan hatalomban hinnünk, amellyel nem bírunk, mert bizonyos mértékig megakadályoz abban, hogy ismerjük és gyakoroljuk azt, amellyel bírunk. Az emberek, kik valaha az abszolút monarchiák idejében a fejedelmekre befolyást tudtak maguknak szerezni, valóban bírtak hasonló hatalommal, mint amilyent a templomokban térdeplő hívők képzelnek maguknak. Ezt a hatalmat a királyok fölött tisztára földi forradalmak következtében veszítették el: de csökkentette-e ez erkölcsi lényüket? Nem, az ember sokkal magasabban áll erkölcsileg, mint polgár, sem mint udvaronc; sokkal nagyobb dolog, ha valamit önmagunk teszünk meg vagy kísérünk megtenni, mint ha egy úr révén igyekszünk azt megszerezni.

Meglehet-e majd valaha az egyén az ima nélkül, amelyet istennel való állandó közlekedésként, istenben és isten előtt naponként tett gyónásként fognak fel? Valószínűleg akkor fog csak lemondani róla, ha majd el lehet nélküle. A gyakorlati hasznosságnak mindazt az érvét, amelyet az élő eszménnyel való közvetlen érintkezés javára előszámláltak, elmondták a katolikus gyónás mellett is, amelyet a hívők az erkölcsi eszményt megvalósító, azt füllel és hanggal ellátó papnak tesznek. Ám a protestánsok, akik megszüntették a gyónást, sokaknál még inkább kifejlesztették az erkölcsi szigorúságot: a protestáns népek erkölcsössége, melyet ezeknél csupán a lelkiismeret védelmez, nem áll alatta a katolikus nemzetek erkölcsének. Hibáink megismeréséhez és a belőlük meggyógyuláshoz okvetetlen szükséges-e, hogy a személyesített és emberi mintára faragott isten előtt, vagy a gyóntatószék előtt a templomban leboruljunk? Erre csak a gyakorlat adhat feleletet és ezt a gyakorlatot sok ember már megtette, úgy látszik eredményesen: a filozófiai lelkiismeret vizsgálata kielégíti őket.

Végül mondták azt is, hogy az ima még akkor is kielégít, ha föltételezzük, hogy semmi eredménnyel nem jár, mert felfrissíti a lelket. Tisztára szubjektív okokkal kísérelték így meg az ima jogosultságát igazolni. De az ima éppen akkor veszíti el gyakorlati befolyását a lélekre, ha nem hisznek többé eredményességében. Ki fog kérni valamit, ha senki sincs, aki meghallgassa, pusztán csak a megkönnyebbülés kedvéért? A szónokot lelkesíti, magával ragadja hallgatósága. Azt hisszük, hogy ugyanez a hatás mutatkoznék akkor is, ha a szónok a pusztában, egyedül szónokolna és érezné, hogy gondolatai, szavai, lelkesedése hiú erőlködés és senkinek lelkébe nem hatolnak körülötte?

Hogy az ima valóban önmagában kielégülést nyújtson, szükséges, hogy ne valami külső lényhez intézett »kérelem« legyen, hanem a belső szeretet egy aktusa, az, amit a kereszténység »actus caritatis«-nak nevez. A szeretet, ez az ima örökkévaló eleme. Magunk számára kérni valamit igen kevésbé igazolható dolog; más számára kérni legalább kezdete az önzetlen cselekedetnek. »Azt mondják, hogy imáid napról-napra hosszabbak lesznek, nagymama!« – »Ez

azért van, mert napról-napra nagyobb lesz azok száma, akikért imádkozom.« – Az ima e »jótékony« jellegéhez valami szépség kapcsolódik és ez a jelleg nem tűnik el, ha megszabadítjuk a föléje rakódott babonáktól. Az ima erkölcsi szépsége igen mély emberi érzésekkel van összefüggésben, melyek benne társulnak: az ember imádkozik azért, akit szeret; imádkozik számalomból vagy meghatottságtól; imádkozik a balsorsban, a szerencsében; imádkozik, ha hálát akar adni. Mindaz a magasabb érzés tehát, ami az emberi szívben lakozik, belevegyül az imába és színt ad neki. Az egész lénynek ez a feszültsége az arcban nyilatkozik meg ilyenkor és azt átalakítja: ez az oka bizonyos szívből jövő imáknál az arc amaz átható kifejezésének, amit a festők megláttak és megrögzítettek. Ami tehát a legszebb és valószínűleg a legjobb is az imában, az emberi és erkölcsi vonás benne. Ha az ima jótékony-sága nem elegendő; ehhez még a szív és a kéz jótékony-ságának is hozzá kell járulnia és így végül a tett helyettesíti az imát.

A szeretetből és jótékony-ságból fakadó imát mindinkább a tett szorítja ki. Azelőtt a pogány asszony megtehetette, hogy a kétségbeesés pillanatában véres áldozattal kísérelte meg kiengesztelni a haragvó isteneket; a középkorban fogadalmat tett volna, kápolnát építtetett volna, – még ezek is hiú és hatástalan dolgok, amik a legkisebb nyomorúságot sem képesek megszüntetni; e világon. Ma az ilyen 'asszony, ha lelkülete emelkedettebb, alamizsnát osztogatná, intézetet alapítana akár a szegények nevelésére, akár az elaggottak ápolására. Látható a haladás a vallásos eszmékben; lesz idő, amikor az ilyen cselekedeteket nem közvetlen érdekből teszik majd meg, mint valami cserét az istenséggel, vagy mint ellenszolgáltatást egy jótettért, hanem közvetlen tartozékai lesznek magának a kultusznak, a kultusz jótékony-ságból fog állani. Pascal fölveti valahol a kérdést, hogy miért adta, rendelte isten az embernek az imát és a következő mély feleletet adja: »Hogy meghagyja neki az okozati összefüggés méltóságát.« De ha az, aki javakat kér az imával, már élvezi az okozati összefüggés méltóságát, mi lesz azzal, aki a maga erkölcsi akaratával, maga teszi

rheg e jókat? És ha az, hogy önmagunk okozzuk saját-magunk javát, már maga a lényege az imának, ami az embert közelebb viszi istenhez, ami az embert fölemeli hozzá, nem mondhatjuk-e, hogy a legönzettelebb és legszentebb, a legemberibb és legistenibb ima az erkölcsi tett? Igaz, Pascal szerint két része van az erkölcsi tettnek: – a kell, a lehet – és az ember nem teheti mindig azt, amit kellene. De legyünk bizalmatlanok a kereszténység által felállított antik ellentét iránt a kötelesség érzete és a saját erejére utalt, isten kegyelmétől megfosztott ember tehetetlensége között. A valóságban a kötelesség érzete már önmagában is halvány tudata valamely bennünk rejlő erőnek, amely önmagától megvalósulni igyekszik. Az emberben tehát a saját jót tehetésének tudata egyesül az eszmény tudatával, ami szükséges, mert az eszmény projekciója, megtárgyalásítása a legmagasabb belső erőnek, a forma, amelyet ez fölvesz a megfontolt értelem előtt. Minden akarat alapján véve munkaképesség, csírázó tett, az élet nemzése. A jó akaratának, ha erejének tudatában van, nem kell fölülről várnia a kegyelmet: ő saját maga kegyelme; már születésekor termékeny volt; az akarat teremtést jelent a természetben.

Marad az utolsó szempont, melyből az imát tekinteni lehet: tekinthetjük *fölemelkedésnek* a végtelen lényhez, közlekedésnek a mindenséggel vagy istennel. Dicsőítették is mindenkoron az imát, mint azt az eszközt, amelynek segítségével az egész lény fölemelkedik olyan fokra, amelyet normális állapotban nem érhet el: énünk legbecsesebbje, mondotta nemrég Amiel, nem jut kifejezésre és nem nyilatkozik meg tudatunkban, csak az imával.

Óvakodnunk kell az illúzióktól és gondosan meg kell különböztetnünk két különböző dolgot: a vallásos extázist és a filozófiai elmélkedést. Az idegrendszer nagyobb ismeretének egyik következményeképp mindinkább kevesebbre becsüljük az »extázist« és az ideges, sőt értelmi részegségnek mindez állapotait, amelyeket a tömeg, sőt néha a filozófusok is, a közönséges emberi állapoton fölüllevőknek és igazán istenieknek hittek. A vallásosnak mondott extázis annyira fizikai jelenség lehet, hogy elég bizonyos szert használni,

hogy bizonyos kedélyeknél mutatkozzék, hogy extatikus szépséggel töltünk meg, imádkozásra, sírásra, jajveszékésre készsünk egy zsidó eredetű, megkérgesedett, hisztérikus prostituáltat. Ennek a leánynak meghatározott látomásai voltak, például a Szent Szűz, szőke hajjal, kék ruhában, arany csillagokkal.¹ A görög Dyonisiák részegsége vagy a hasis evés nem volt egyéb ez extázis erőszakos előidőzésének egyik eszközénél, amelynek segítségével a természetfölötti világgal akartak érintkezésbe jutni. Az indusoknál és a keresztényeknél a böjtöléssel akarták elérni ugyanezt a célt, tudniillik az idegrendszer beteges felizgatását. A remete önmegtartózkodása, mondja Wundt, az »egyedüllet orgiája« volt, amelynek következtében szerzetesek és apácák hevesen ölelgették a Szűz vagy a Megváltó fantasztikus szobrait. A krishnaizmus egyik legendája szerint Udayapura királynéja, Mira Bé, mikor istene megtagadására akarták kényszeríteni, Krishna szobra elé vetette magát és így imádkozott: »Otthagytam kedvéért szerelmemet, javaimat, királyságomat; jer, ó menedékem, végy magadhoz.« A szobor érzéketlenül hallgatta; azután hirtelen megnyílt és Mira eltűnt falai között. Eltűnni, mint ez a nő, istenünk keblében, nem-e ez egyetlen képben kifejezve a legmagasabb emberi vallások egész eszménye? Mindegyik azt ajánlja az embernek, hogy haljon meg istenében, mindegyik magasabbrendű életet vélt látni az extázisban, amely pedig ellenkezőleg az alsóbbrendű és vegetatív életbe való leszállásnak a jele. E látszólagos felolvadás az istenben nem egyéb visszatérésnél a kezdetleges renyhességhez, az ásvány érzéketlenségéhez, a szobor megkövesedéséhez. Hihetjük, hogy az extázis magasra emel bennünket és a gondolat egyszerű exaltációjának tekinthetjük azt, ami nem egyéb az idegek ártalmas exaltációjánál. Itt minden eszközünk hiányzik a gondolat valóságos erejének és terjedelmének a megmérésére. Ilyen eszköz, normális körülmények között, a cselekvés; aki nem cselekszik, mindig hajlandó értelme fensőbbiségében hinni. De ez a fensőbbiség eltűnik abban a

¹ Bourru és Burot jelentése a grenoblei tudományos kongresszuson, 1885 augusztus 18-án.

pereben, amelyben a gondolat egy vagy más módon kifejezésre törekszik. Az álom, ha elmesélik, abszurdummá válik. Az extázis, amelyben teljes öntudatot igyekeznek föllelni, amelyben számot akarnak adni az átérezett zavaros érzelmekről, csakhamar eltűnik, nem hagyva hátra maga után mást fáradtságnál és bizonyos belső elsötétülésnél, mint azok a téli alkonyatok, melyek nem hagynak maguk után egyebet páránál az ablakokon, mely a fény utolsó sugarait elnyeli. Legszebb verseimet, mondotta Sully-Prudhomme, sohasem fogom megírni; munkáim legszebbike bensőmben marad.

Illúzió csak, ha azt gondoljuk, hogy az álom magasabb a gondolatnál; ugyanilyen illúzióval becsülik oly nagyra a vallásos exaltáció bizonyos óráit. A valóságban azok a költő legjobb versei, melyeket megírt saját kezével, azok legjobb gondolatai, amelyek elég hatalmasak voltak, hogy megtalálják zenéjüket és formájukat: a költő egészet alkot verseiben. És mi is egészet alkotunk cselekedeteinkben, beszélgetéseinkben, pillantásunk egy sugarában vagy egy szavunk hangsúlyozásában, egy mozdulatban: az életnek nincs más megnyilatkozása a cselekvésnél és a gondolat, amely nem tud kifejeződni vagy megrögződni, maga is kárbavesztett gondolat, amely igazában nem élt és nem érdemelte meg, hogy éljen. Ugyanígy, az az igazi isten, akit magunk mellett tarthatunk, aki nem fut a megfontolt tudat elől, aki nemcsak álomban mutatkozik, akit nem kell idézni, mint valami árnyképet vagy démont. Esményünknek nem szabad csak átmeneti és fantasztikus jelenésnek lennie, hanem szellemünk pozitív alkotásának. Olyan-nak kell lennie, hogy elmélkedhessünk fölötte anélkül, hogy ezzel lerombolnók, hogy legeltethessük rajta szemünket,, mint valami valóságon. Egyébiránt nem szükséges, hogy a jóságnak és a tökéletességnek így a benső tekintet előtt levő eszménye objektív léttel bírjon, anyagi legyen, a szellemre enélkül is vonzóerővel bírhat. A legmélyebb-szeretet ép úgy átfogja azokat, akik voltak, mint azokat, akik vannak; ép úgy halad a jövő, mint a jelen felé. Sőt bizonyos mértékig megelőzheti a létet, megsejtheti és szeretheti az eszményt, amely lesz. Minta az erkölcsi lény számára

itt is, mint másban, az atyai szeretet, amely gyakran némi várja meg a szeretett lény születését, hogy megnyilatkozzék i az anya jóval születése előtt elképzeli és szereti a gyermeket, amelynek majd életét fogja áldozni; sőt előre odaáldozza életét, kész meghalni érte és általa, mielőtt még ismerné.

Az igazán emelkedett szellemek számára hasznosak' maradnak azok a megszentelt órák, amelyekben megalkotják eszményüket és együttélnek vele, az áhítat ez órái, amelyekben nemcsak azon elmélkedünk, amit tudunk és nem tudunk, hanem azon is, amit remélünk, amit meg akarunk kísérteni, az eszmén, amely általunk akar testet öltetni, amely szívünkre támaszkodik, hogy összezúzza azt. Az imádkozás legfönségesebb módja mégis csak a gondolkodás marad. Minden filozofikus elmélkedésben van, mint az¹ imában, valami vigasztaló, nem lényegileg, mert igen szomorú realitásokra vonatkozhatnak, hanem közvetve, mert kitágítva a gondolkodást, kitágítja a lelket. A végtelenen való minden elmélkedés fölkelti bennünk a tágasnak ezt a zord, de mégis felfrissítő benyomását, mely dagasztja keblünket. Szomorúságaink elmerülnek a végtelenségben, amint a földből szakadt víz belevegyül a tenger kék vizébe s ezzel az égbe.

Akik nem érzik magukat képeseknek arra, hogy önmaguk gondolkodjanak, jól teszik, ha átgondolják azok gondolatait, akiket a legfennköltebbnek és legnemesebbnek tartanak. Ebből a szempontból kitűnő a protestánsok szokása, hogy a bibliát olvasgatják és elmélkednek rajta; csupán a könyvet választották meg rosszul. De jó, ha az ember hozzászokik, hogy naponként vagy hetenként néhány-szor mást is olvasson, mint újságot vagy valami regényt, ha valami komoly gondolattal foglalkozik és felüdül rajta. Lehet, hogy eljön a nap, amikor mindenki maga csinálja meg magának bibliáját, összegyűjti az emberiség gondolkodóiból azokat a helyeket, amelyeket ő a legszebbeknek, legmélyebbeknek tart és ezeket olvassa, összehasonlítja. Komoly és fennkölt könyvet olvasni annyit jelent, mint a nagy emberi gondolatokat magunkba plántálni: a csodálat is ima és erre az imára mindenki képes.

NEGYEDIK FEJEZET.

A nép vallásossága és vallástalansága.

Láttuk, miképpen bomlik fel a modern társadalmakban a vallásos dogmatika, sőt maga a vallásos erkölcs is. Ezzel több-kevesebb nyugtalanságra okot adó társadalmi problémák ütnek fel fejüket. Valóban veszély rejlene annak fokozatos gyöngülésében, amit oly soká minden társadalmi vagy családi erény alapjául tekintettek? Bizonyos embereknek örömük telik abban, hogy az emberi nem kilenctizedrészt cserépszavazásnak vessék alá. A népet, a nőt és a gyermeket eleve képteleneknek jelentik ki arra, hogy fölemelkedjenek egy olyan felfogáshoz, amelyre – kénytelenek elismerni – az emberek igen nagy száma már eljutott. Játékszer kell – mondják – a néptömegek, valamint a nő és a gyermek képzelmenek; ám e játékszer úgy kell megválasztani, hogy az a legkevésbé veszélyes legyen, hogy meg ne sebezze azokat, kiknek a kezébe adják. Azt kell kutatnunk, hogy mennyiben lehet kimutatni a nép, a gyermek és a nő filozófiai inkapacitását; ez a vizsgálódás annál is inkább szükséges, mert mi e könyvben semmiképp sem különítjük el a vallást a szociológiától.

I. Veszületett-é az emberiséggel és kiirthatatlan-e a vallásos érzés?

Korunkban, ezt jól jegyezzük meg, olyanok is védelmezőivé szegődtek a vallásos érzésnek, akik – mint a Renanok, Taine-ek és oly sokan mások – meg vannak győződve a dogmák »abszurditásáról«. Ha tisztára értelmi nézőpontra helyezkednek, illetve általában a saját maguk nézőpontjára, akkor a vallás egész tartalma, az összes dogmák, rítusok

megannyi meglepő tévedésnek, a kölesönös, öntudatlan csalás óriási rendszerének tűnnek fel előttük. Ha ellenben az érzelmiség, illetve a tömegek »vulgáris« nézőpontjára helyezkednek, akkor minden igazolódik szemükben; mindaz, aminek lelkiismereti furdalás nélkül nekirontottak, mint okoskodásnak, szentté lesz előttük, mint érzelem. Valami furcsa optikai hatás következtében annál szükségesebbnek látják a vallásos hiteket, minél nagyobb az abszurditásuk. Minél nagyobbak látják a szakadékot, amely őket a közönséges értelmektől elválasztja, annál inkább visszariadnak attól, hogy ezt a szakadékot betemetve lássák. Nekik semmi szükségük sincsen a vallásos hiedelmekre, de ugyanezen okból azt gondolják, hogy nélkülözhetetlenek mások számára. Azt mondják: Hogyan hihet a nép annyi észszerűtlenségben, amelyet mi oly könnyen nélkülözhetünk? És levonják a következtetést: Bizonyára szükségesek ezek a hiedelmek a társadalmi élet működésére és valóságos szükségletnek kell megfelelniük, hogy ennyire gyökeret verhettek.

Miközben így meg vannak győződve a vallásos érzés mindenhatóságáról, gyakran megvetik azokat, kik jármában nyögnek. A gondolkodás rabszolgái ezek, ott kell őket hagyni földjükhöz láncolva, látókörük korlátoltságában. A tudomány arisztokráciája a legirigyebb arisztokrácia és korunk bizonyos tudósai címerüket agyukban szeretnék hordani. A népre azzal a bizonyos megvető jóakarattal tekintenek, amely meghagyja hiedelmeiben, nem zavarja előítéleteiben, mert ez az egyetlen környezet, melyben meg tud élni. Máskor meg úgy tesznek, mintha irigyelnék örök tudatlanságát, mintha maguk is vágyódnának utána, persze platói módra. A sebesen röplő madár érez talán ilyen homályos vágyódást, sajnálkozást, mikor egy kis férget vesz észre a magasból, amely nyugodtan hempereg a harmatban, megfeledkezve az égről. A madár mindenesetre megtartja szárnyai kiváltságát és büszke tudósaink sem tesznek különben. Szerintük, bizonyos felsőbb szellemek minden baj nélkül felszabadíthatják magukat a vallás alól, a tömeg azonban nem teheti *ezt* meg. A szabad kutatást és a szabad gondolatot a kiválasztottakra kell szorítani: a szellem arisztokráciájának elsáncolt táborban kell tanyáznia. Kenyér és cirkusz

kellett a római népnek, templom kell a modern népeknek és néha ez az egyetlen mód elfeledtetni velük, hogy nincs elég kenyérük. Ha az emberiség fenn akar maradni, istent kell imádnia és pedig nem istent általában, hanem egy bizonyos istent, akinek rendeletei benne vannak egy zseb-bibliában. Minden egy szent könyvtől függ. Ezt érti Spencer, mikor azt mondja, hogy korunk megőrizte babonáit a könyvek iránt és varázserőt tulajdonít az ábécé huszonnégy betűjének. Ha a gyermek azt követeli, hogy világosítsák fel kis öccse születéséről, azt mesélik neki, hogy a kert egyik bokra alatt találták; a gyermek belenyugszik ebbe a magyarázatba; ugyanígy kell bálnunk – mondják – a néppel, ezzel a nagy gyermekkel. Ha a világ eredete nyugtalanít ja, üsd fel neki a bibliát; megtanulja belőle, hogy a világot valamely meghatározott lény csinálta, aki gondosan összeegyeztette összes részeit; még az időt is megtudja, amibe ez került: hét napba, sem többbe, sem kevesebbe; ez minden, amit ismernie szükséges. Jó nagy falat emelnek tehát értelme elé és még azt is megtiltják neki, hogy keresztülnézzen rajta: ez a hit fala. Agyát gondosan burokba varrják, a korról azután szépen összeforrad és nem kell egyebet tenni, mint a következő nemzedéknél újra kezdeni az operációt.

Igaz lenne-e hát, hogy a hit szükséges a tömegeknek, szükséges jó vagy szükséges rossz, amely összenőtt az ember lelkével?

A vallásos érzés velünk született és állandó voltában való hit úgy támadt, hogy összezavarják a filozófiai és erkölcsi érzéssel. Pedig akármilyen szűk is a kapcsolat a két érzés között, mégis szétválaszthatók és fokozatosan szét is válnak egymástól.

Mindenekelőtt akármilyen egyetemlegesnek tűnik is fel a vallásos érzés, mindenkinek be kell ismernie, hogy ez az érzés nem született vele az emberrel. Azok, a kik gyermekkoruk óta nem érintkeztek az emberekkel, tegyük fel valami testi fogyatkozás következtében, híján vannak a vallásos eszméknek, Kitto doktor, az *érzékek elvesztéséről* szóló könyvében, egy születése óta siketnéma amerikai hölgyet idéz, akit később kineveltek, de akinek halvány

sejtelve sem volt az istenségről. Samuel Smith lelkész, aki huszonhárom évig foglalkozott siketnémákkal, azt mondja, hogy nevelés nélkül semmi fogalmuk sincs az istenségről. Lubbok és Baker a vadaknak egész sorát említik, akik ugyanilyen helyzetben vannak. Láttuk e könyvből is, hogy a vallások nem fakadtak készen az emberi *szívből*: kívülről jutottak az emberhez, szeme és füle útján, érzékei révén; semmi misztikus sincs bennük eredetileg. Azok, akik a vallást az emberben születése óta benne rejlő vallásos érzésből származtatják, úgy okoskodnak körülbelül, mint azok, akik a királyi faj iránt velünk született érzésből akarnak származtatni a királyságot. Ez a tisztelet az idők műve, a sokáig ugyanabból az irányból kormányzott ember szimpatikus hajlamainak a következménye; mindebben semmi olyan nincsen, ami kezdettől fogva meglett volna és mégis a népnek valamely királyi családhoz való vonzódása igen tekintélyes erejű érzelm. A francia forradalom keservesen tapasztalta ezt a Vendée lázadásában. De ez az erő előbb-utóbb elkopik. A királyság kultusza eltűnt magával a királysággal, más szokások alakulnak ki, amelyek más érzéseket szülnek és meglepődve tapasztalhatjuk, hogy a nép, amely királyhu volt a királyság alatt, köztársaságivá lesz a köztársaság alatt. Az érzelmi világ nem uralkodik örök időn át az értelmén, előbb vagy utóbb kénytelen ezután igazodni: az értelmi környezethez néha ép úgy kell alkalmazkodnunk, mint a fizikai környezethez. Ami a vallásos érzést illeti, ennek maradandósága jogosultságától függ. Bizonyos hiedelmekből és szokásokból eredve, azokkal együtt meg is szünhetnek. Amíg valamely hit nem kompromittálódott és nem bomlott föl egészen, az érzelemnek kétségtelenül van annyi ereje, hogy fenntartsa, mert az érzelm mindig a konzerváló elv szerepét játssza az eszmékkel szemben, amelyekhez kapcsolódik. Ez a tény ép úgy megállapítható az emberi lélekben, mint a társadalomban. A vallásos vagy politikai érzések hasonlítanak azokhoz a vaskapcsokhoz, amelyeket valamely omladozó falba vernek bele: összekötve a szertehullni akaró köveket, egy ideig még fenntarthatják az épületet; de ha az eléggé aláásott kövek egyszer mégis összeomlanak, minden összeomlik velük együtt. Mi sem teszi tökélete-

sebben biztossá egy dogma vagy intézmény bukását, mint ha utolsó percig ragaszkodnak hozzá; akkor azután menthetetlenül összedől. Vannak korszakok a történelemben, amikor a konzerválás nem mentéssel, hanem a végleges romlásba taszítással egyértelmű.

A vallás örökkévalósága tehát semmiképpen sem bebizonyított dolog. Abból, hogy a vallások mindig voltak, nem lehet azt következtetni, hogy mindig is lesznek: az ilyen okoskodással a legfurcsább következtetésekre lehet jutni. Az emberiség például mindig és mindenütt okozati kapcsolatba hozott bizonyos eseményeket, amelyek véletlenül egymásután következtek: *post hoc, propter hoc*, ez az az egyetemleges álokoskodás, amely minden babonának alapelve. Ez az oka annak a hitnek, hogy nem szabad tizenháromnak együtt ülni az asztalnál, hogy nem szabad feldönteni a sótarót stb. Néhány ilyen hit, mint pl. az, amely szerencsétlen nappá bélyegzi a pénteket, annyira elterjedt, hogy igen észrevehető módon tudja befolyásolni Párizsban a vasúton és omnibuszokon szállított emberek számát; igen sok párizsi fél pénteken útra kelni, vagy pedig csak a legsürgősebb dolgaiba mer belefogni. Közben pedig ne feledjük el, hogy a párizsi agy velők (legalább a férfiakéi) fejlődésük következtében a világ legelsőrangú agyvelői. Mi másra lehet ebből következtetni, minthogy a babonák mindig élnek az emberiségben és hihetőleg még sokáig fognak élni? Ha tehát úgy okoskodnánk velük szemben, mint ahogy a mitikus vallásokkal szemben okoskodnak, nem ép oly jogosan mondhatnók-e, hogy a babonáság veleszületett az emberrel, hogy egyik része az ember természetének, hogy igazán hiányzának valami lelkünk egészéből, ha nem hinnők többé, hogy egy tükör megrepedése valakinek a halálát jelenti? *Modus vivendi*-t keresnénk a babonákkal és azok ellen a babonák ellen, amelyek a legártalmasabbak, nem úgy küzdenénk, hogy szembeszegeznők velük az értelmet, hanem más, ellentétes és ártalmatlan babonákkal helyettesítenők őket. Sőt *állami babonákat* csinálnánk, ezeket tanítanák a gyermekeknek és a nőknek; az összes gyöngébb szellemű embereknek a fejébe vernék például a Koránnak azt a lángeszű aforizmáját, hogy életünk tartalma előre, ki van mérve és hogy a gyáva

semmit sem ér el *azzal*, *ha*. megfut a csatából: ha meg kell halnia, meghal mialatt hazatérőben van. Nem volna-e hasznos ezt a hitet a katonáknak hirdetni? Pedig ez veszélytelenebb, mint sok vallásos hiedelem. Mert lehet, hogy van benne az igazságnak is egy kis magva.

Messzire mehetnénk ezen az úton és sok illúzióra ráfoghatnók, hogy szükséges, vagy legalább is hasznos, sok illúzióra, hogy kiirthatatlan. – »Sokkal nehezebb« – mondja Renan – »az embert megakadályozni valamely hitben, mint rávenni valamelyikre«. – Igen, bizonyára; sokkal nehezebb *felvilágosítani* valakit, mint *becsapni*. Enélkül mi érdem volna a tudás közlésében? Amit tudunk, mindig bonyolultabb, mint az, amit hiszünk. A nevelés, amely eléggé tökéletes védelmet akar nyújtani az ítélkezés gyöngesége ellen, a türelmes évek hosszú sorát igényli. Szerencsére hosszú évszázadok vannak az emberiség előtt, az állhatatosság hosszú évszázadai és kincsei, mert nincs állhatatosabb lény, mint az ember és az emberek közt nincs csökönyösebb ember, mint a tudós. – De, mondják még, a vallásos mitusok könnyebben alkalmazkodnak a nép értelméhez, mint a tiszta tudás és így megvan legalább az az előnyük, hogy szimbolizálják az igazság egy részét; ebből az okból ne fosszuk meg tőlük a tömegeket. – Éppen mintha azt mondanák: Hadd higgye a nép, hogy a Nap forog a föld körül, mert hiszen a csillagok mozgásának végtelen bonyolultságát úgy sem tudja felfogni. Minden elmélet, a magyarázat minden kísérlete, akármilyen vaskos is, szimbolizálja bizonyos fokig az igazságot. Az igazság szimbolizálása az az elmélet, hogy a természet irtózik az úrtól, hogy a vér mozdulatlan az erekben stb. Mind e kezdetleges elméletek a valóság tökéletlen meg látásai, a valóság többé-kevésbé népies kifejezési módjai: látszólagos tényeken nyugszanak, amelyeket még nem világított meg a tudományos megfigyelés. Vajjon ok-e ez arra, hogy tiszteljük mind e szimbólumokat és hogy arra ítéljük a nép értelmét, hogy velük táplálkozzék? A kezdetleges és mitikus magyarázatok arra voltak jók, hogy segélyükkel felépüljön az igazság; arra azonban nem szabad ma használni őket, hogy elrejtjük velük az igazságot: ha készen van az épület, elhordjuk előle az állványokat, amelyek

segélyével felépítettük. Ha némely mese jó is arra, hogy a gyermekeket elszórakoztassuk vele, gondoskodnunk kell róla, hogy komolyan el ne higgyék. Ép így ne vegyük komolyan az elaggott dogmákat, ne tekintsünk túlságos tetszéssel és gyöngédséggel rájuk: csodálhatjuk őket, ha elménk visszahelyezi őket a környezetbe, ahol megfogamzottak, de nem tehetjük ezt, ha a már nekik nem való modern környezetbe akarnak befészkelődni.

Mint Renan, Max Müller is szinte követendő példát lát a hinduk kasztjaiban, amelyeket ezek az értelmek és az osztályok között felállítottak, azokban a rendszeres időszakokban (*açramas*), amelyekbe a szellemet belekényszerítetek, a vallások ama fényűzésében, amellyel a népek szellemét túlterhelték. A hinduk előtt szentté lett és tiszteletreméltóvá a hagyományos tévedés; ezzel kellett előkészülni az igazságra; először be kellett kötni a szemet *egy* keskenyvel és csak később levenni róla. A modern szellemnek egészen ellentétes hajlamai vannak. Mi a jövő nemzedékét szeretjük mindazokkal az igazságokkal megismertetni, amelyeket a kimúlófélben levő nemzedék szerzett és semmi hamis tiszteletet vagy kíméletet nem érzünk a túlhaladott tévedések iránt. Nekünk nem elég, ha a fény valami titkos kis hasadékon belopódzhat, mi ajtót, ablakot kitarunk, hogy bőven beömlhessék. Nem látjuk be, miben lehetne hasznos az egyik abszurditása a másik szellemének helyeségére, hogy miért kelljen a hamisnál elkezdni, hogy a helyesre jussunk, miért kelljen az értelemnek a legalsóbb pontból kiindulnia, hogy a legfelsőbbhez érjen.

Ha a vallásos érzés eltűnik – vetik ellenünk – olyan úr marad utána, amelyet lehetetlen lesz kitölteni; az ember pedig még a természetnél is jobban irtózik az úrtól; a hitnek ezt az örök szükségletét tehát, amelyről nemrég szölgöttünk, valahogyan, még abszurdítások árán is, ki fogja elégíteni. Leromboljuk az egyik vallást, másik képződik helyette; és ez mindig így lesz, időtlen időkig, mert a vallásos érzés mindig kielégülésre fog törni és a világ minden okoskodása ellenére is tárgyat fog magának teremteni. Nem lehet huzamosan elnyomni a természetet; nem lehet elhallgattatni egy szükségletet, amely mindig újra feltámad

bennünk. Vannak a létnek időszakai, mikor a hit ránk kényszerítődik, akár csak a szerelem; szomjúhozunk utána, hogy átöleljünk valakit, hogy átadjuk magunkat valaminek, legyen bár ez rémkép; a hitnek valóságos láza fog el. Néha egy egész életen át tart ez; másszor csak néhány napig, sőt óráig; vannak olyanok is, kiket csak életük végén fog el ez a láz. A pap megfigyelte mind e különbségeket: készen áll, türelemmel várja, mikor mutatkozik a kitörés; mikor ébred föl és lesz úrrá a sokáig szunnyadt érzelem | készen tartja a szentelt ostyát, nyitva a szent imáktól visszhangzó templomot, ahol a beléje visszatérő ember istent lehelheti be és istennel táplálkozhatnak. Ne feleljük azt, hogy helytelen az egész emberiséget aszerint megítélni, ami néhány csalódott hívő lelkében végbemegy. Sokszor vetették a szabadgondolkodók szemére, hogy rombolnak, anélkül, hogy alkotnának, de a vallást nem lehet *lerombolni* valamely népnél, magától omlik az össze bizonyos időpontban, amikor eltűnnek az állítólagos bizonyosságok, amelyekre támaszkodott; kialszik, nem hal meg tulajdonképpen, hanem egyszerűen megszűnik. Véglegesen megszűnik majd, ha nem fogják hasznát venni és fölösleges újat alkotni ahelyett, ami szükségtelen. A tömegekben soha sincsen az értelemnek nagy hatalma a szokás fölött: csak akkor fogadják el az új eszmét, ha már fokként hozzászoktak. És az a folyamat rázkódás nélkül megy majd végbe, vagy pedig ez a rázkódás mulékony lesz. Válság ez, mely elmúlik, seb, mely gyorsan és nyomtalanul heged. A népek homlokán nincsenek forradások. A haladás mindig megvárja azt az időpontot, amelyben megvalósulása a legkisebb fájdalommal jár. Maguk a forradalmak is csak olyan mértékben járnak sikerrel, amennyiben tisztára jótettek a népre, amennyiben előnyösek mindenkire nézve. Egyébiránt, tulajdonképpen sem forradalom, sem összeomlás nem megy végbe az ember hitében: mindig egyik nemzedék eggyel több kételyt fűz azokhoz, amelyek már a szülőkben éltek és a hit omladékká válik, mint a folyó partja, melyet tönkretesz az ár. Az érzelmek, amelyek hozzáfűződtek, vele együtt múlnak el, de szünet nélkül másokkal helyettesítődnek, új hullám betemet minden űrt és az emberi lelket még veszteségei is nagyobbá teszik, akár

csak a folyó medrét. A népeknek alkalmazkodása környezetükhöz egyik jótékony törvénye a természetnek. Gyakran mondták, és teljes joggal, hogy ép úgy van »szellemi táplálkozás«, mint testi táplálkozás. A hasonlatot még tovább fűzhetjük és azt mondhatjuk, hogy igen nehéz valamely nép nemzeti táplálékát megváltoztatni: nem élnek-e a bretonok évszázadok óta elégtelenül megfőzött *galette de sarrasin*-jeikkel, amint élnek egyszerű hitükkel és gyerekes babonáikkal? De *a priori* kimondhatjuk, hogy egyszer le fog áldozni a Bretagne-ban a *galette de sarrasin* napja, vagy legalább is jobban fogják készíteni és táplálóbb ételekkel fogják keverni; ép ily észszerű azt állítani, hogy a breton hit is csak bizonyos ideig fog tartani, hogy ezek a silány értelmek előbb vagy utóbb jobb hittel fognak táplálkozni, hogy fokenként egész értelmi életük át fog alakulni, meg fog újhódni.

Csupán az olyan egyénekből marad vágyódás a hit állapota után, akiket beleneveltek valamely hitbe, de később megcsalatoztak. Ez a vágyódás eredeti érzelmeiknek felel meg, mert hevesen lökték le őket a hit útjáról a hitetlenség felé. Gyakran fűjták fel azt a múltó életuntságot, amely elfogja a hívőt, aki elvesztette hitét. »Rettenetesen éreztem magam« – mondja Renan, mikor elmeséli azt az erkölcsi válságot, amelyen ő maga keresztülment. – »Évezredek kellettek, mondják, míg a Baikal-tó halai tengeri halakból édesvízi halakká vedlettek át. Nekem néhány hét alatt kell változásomat megtennem. Mint valami vasabroncs, úgy fogja át a katolicizmus egész életemet, annyira, hogy nélküle minden sivárnak és szomorúnak látszik. A mindenség pusztaságnak tűnt fel előttem. Attól a perctől fogva, hogy a kereszténység megszűnt az igazság lenni, a többi közönyössé, frivollá, az érdeklődésre alig érdemessé lett előttem; a világot közepesnek, erényben szegénynek láttam. Amit láttam, azt sülyedésnek, visszafejlődésnek tartottam; azt hittem, hogy törpék közé estem és közöttük kell elvesznem.« Az átváltozásoknak ez a fájdalma, ez a kétségbeesés, hogy le kell mondanunk mindenről, ami-ben addig hittünk s amit szerettünk, nemcsak a csalódott keresztényt fogja el, hanem – és ezt Renan nagyon jól észrevette – különböző fokban mindannyiszor megnyilat-

közik, valahányszor egy szerelem összeomlik lelkünkben. Az például, akit megcsal egy nő, akinek szerelmére alapította egész életét^nincs kevésbé kétségbeesve mint a hívő, akit istene csap be. Még a pusztán értelmi tévedések is okozhatnak hasonló csüggedést: Archimedesnek bizonyára egész életét tönkretette volna, ha elméleteinek láncolatában jóvá nem tehető hibákat fedezett volna fel. Minél inkább személyesíti és emberiesíti valamely vallás istenét, annál inkább lesz ez vonzalom tárgyává és annál nagyobb a seb, amelyet kimúlásakor a lelken üt. De még ha ez a seb gyógyíthatatlan volna is bizonyos lelkeknél, ebből a jelenségből semmiféle érvet kovácsolni a tömegek vallásossága mellett nem lehet, mert az alaptalan szerelem ép annyi bánatot okozhat, ha le kell mondani róla, mint a legjogosabb szerelem. Az igazság érdességének nem annyira az igazság az oka, mint inkább a bennünk gyökeret vert tévedés ellenállása. Nem a világ, hanem a mi szívünk pusztá isten nélkül, kiről álmodoztunk és magunkra vessünk, ha szívünket egyedül álmokkal töltöttük meg. Egyébiránt, a legtöbb embernél csak múló úr az, amelyet a vallás összeomlása maga után hagy: az ember alkalmazkodik új erkölcsi környezetéhez, megint boldoggá lesz benne, persze nem ugyanolyan boldoggá, – mert semmiféle emberi boldogság sem hasonlít a másikhoz, – de kevésbé kezdetleges, kevésbé gyermeki módon, biztosabb egyensúllyal. Példa erre Renan: »édesvízi hallá« változása általában elég nyugodtan ment végbe és nagyon ritkán álmodozott később a biblia sós tengereiről és senki sem jelentette ki nála nyomatékosabban, hogy boldog. Még szemrehányással is lehetne illetni miatta és azt mondani neki, hogy az öntudatlan boldogság néha a legnagyobb: minden abszolút hit naiv egy kissé és a saját boldogságunk túlságos hite sincs minden naivitás nélkül. Azzal a meglepetéssel és csüggedéssel, amely elfogja az egykori keresztényt a tudományos igazság előtt, szembe lehetne szegezni a még nagyobb bámulatot, mely elfogja minden vallásos dogma előtt azt, kit kizárólag tudományos igazságokkal neveltek föl. Megérti őket, mert áttanulmár nyozza keletkezésüket és fejlődésüket, de hogy ehhez a szűk környezethez alkalmazkodják, hogy értelmét a nép kép-

zeletének ez alkotásaiba szorítsa, az ép oly nehezére esnék, mint ha azt kívánnák tőle, hogy valami liliputi tündér palotájában lakjék. Oly kicsinek tűnik fel az ilyen előtt a vallás világa azzal a nevetséges fontossággal, amelyet a földnek, mint a világ középpontjának tulajdonítja bibliának annyira kézzelfogható erkölcsi tévedéseivel, azokkal a legendákkal, amelyeket csak az tart meghatóknak, aki emberileg fogja fel őket, azokkal az idejüket múlt rítusokkal, oly kicsinek tűnik fel mindez, annyira képtelennek a végtelen szimbolizálására, hogy inkább hajlandó e gyermeki álmoknak visszaszító és megvetendő, mint vonzó és fenséges részét meglátni. Livingstone meséli, hogy egy napon, miután az evangélium igazságait hirdette egy új néptörzs előtt, sétálni ment a mezőkre. Egyszerre egészen maga mellett, bokor mögött, valami görcsös zokogáshoz hasonló különös zajt hallott. Kiáltani kezdett, senki sem felelt. Odament a bokor mögé és fiatal négert látott nevetéstől görcsösen a földön hemperegve. A négert a biblia legendái készítették nevetésre és nem tudván ellentállni a kísértésnek, tiszteletből a bokor árnyékába vonult és ott annyira átengedte magát vágyának, hogy még a nemes lelkész kérdéseire sem tudott feleletet adni. Bizonyos, a vallás meglepő legendái nem ilyen fajtájú nevetésre fakasztanak azt, akit a tudomány tényeivel és a bölcsészet észszerű elméleteivel neveltek föl; inkább keserű csalódás az, amely az emberi szellem minden fogyatkozása előtt elfog bennünket, mert az emberi tévedés ép úgy szolidaritásra késztet minden embert, mint az emberi szenvedés. Ha a tizennyolcadik század kigúnyolta a babonát, ha akkor, mint Voltaire mondja, az emberi szellem »láncában járt táncot«, a mi korunknak az a kötelessége, hogy jobban átérezze e láncok súlyát. És valóban, ha nyugodtan megfontoljuk, mennyire szegényesek azok a kísérletek, amelyekkel a nép a világot és az emberi eszményt ábrázolni igyekezett, gyakran inkább volna kedvünk sírni, mint nevetni.

Akárhogyan legyen is a dolog, nem szabad az egyéni hitek fájdalmas forradalmairól megítélnünk az emberi hit fejlődését: az emberiség átváltozásait rendszeres törvény szabályozza. Még a vallásosságnak, sőt a fanatizmusnak

azok a kitörései is, amelyek megnyilatkoznak és ismételten annyiszor megnyilatkoztak a vallásos bomlás idején, integráns részét alkotják e lassú bomlás formulájának. A vallásos hit, miután annyi ideig legtüzesebb gyújtópontja volt az emberi életnek, most nem tűnhetik el hirtelen. Az emberi szellem gyújtópontjai olyanok, mint azok a csillagok, amelyek lassanként lehűlnek, melegségükkel együtt fényüket is elvesztik, sőt szilárd burokkal vevődnek körül, de valami lázadás, valami belső forrás hirtelen áttöri kérgük kikristályosodását és akkor újra kigyúlnak és olyan fényben ragyognak, amilyenben századok óta nem ragyogtak: ám ez a ragyogás is hő- és fényvesztés, egyszerű fázisa a szükséges lehülésnek. A csillag újra kialszik, legalább a fölületén és valahányszor még kigyullad, mindig kevésbé ragyog, belehal az újraéledés erőlködéseibe. A szemlélő, aki elegendő magasságból nézné a dolgokat, még örülhetne is a győzelmeknek, amelyeket a fanatizmus és a reakció szelleme néha aratni látszik: ezek az átmeneti győzelmek hosszú időre elgyöngítik, a végleges kialváshoz viszik közel. A siettetéssel gyakran késleltetik vagy kitolják a jövőt: ugyanígy megölik a múltat, ha fel akarják támasztani» Nem lehet kívülről fölmelegíteni a csillagot, amelynek kialvás a sorsa.

II. Maga után vonja-e a vallások felbomlása a nép erkölcsösségének bomlását?

A vallásos ösztön fokozatos gyöngülése következtében az erők egész tömegét lehet majd a társadalmi haladás szolgálatába szegődtetni, melyeket eddig a misztikus előítéletek kötöttek le és tereltek más irányba. De felmerülhet az a kérdés is, nem fog-e a vallásos kételkedés egyszerre olyan erőket is felszabadítani, amelyek károsak a társadalomra és amelyeket eddig a vallásos ösztön egyensúlyozott vagy távol tartott?

»A kereszténység« – mondotta Guizot – »szükséges a népeknek, mert a tisztelet iskolája.« Ez kétségtelen; de mégis kevésbé illik a kereszténységre, mint a hindu vallásokra, amelyek annyira tiszteletre tanították az emberi-

séget, hogy abszolút kasztokra osztották, ami pedig minden természetes érzéssel és a társadalmi törvények helyes működésével is ellenkezik. Bizonyos, nem állhat fenn egy társadalom, ha nem tisztelik benne azt, ami tiszteletreméltó és a tisztelet így a közéletnek is eleme; de másrészt nem haladhat a társadalom akkor sem, ha tisztelik benne azt, ami tiszteletre nem méltó; a haladás pedig életfeltétel a társadalmakra nézve. Mondd meg, mit tisztelsz és megmondom ki vagy. Mindig magasabb és magasabb tárgyakat választ az ember tisztelete tárgyául és ez a fejlődés mintegy szimbóluma annak a többi fejlődésnek, amelyet az ember ezenkívül megtesz.

»A vallás nélkül – mondja még Guizot iskolája – a társadalmi kérdés magával ragadná a népeket: az egyház az, amely *megvédi a tulajdont*.« Ha van társadalmi kérdés, úgy ne igyekezzünk azt elrejteni, hanem becsületesen és erélyesen dolgozzunk megoldásán. Kit akarnak becsapni? Hát isten nem több már, mint eszköz a kapitalista megmentésére? Egyébiránt pedig, a társadalmi kérdés ép oly kevésbé juhászodik meg a vallás előtt, mint a szabad gondolat előtt. A kereszténység, amelynek tanai közt benne van a kommunizmus is, maga is olyan eszméket terjesztett el a nép között, amelyek korunk nagy forrongásaiban okvetetlenül gyökeret fognak verni. Ezt a szabadelvű kereszténység egyik védelmezője, Laveleye is bevallja. Tudvalevő, hogy az első keresztényeknél minden közös volt és hogy a kommunizmus közvetlen következménye volt a megkeresztelésnek. »Minden közös nálunk, az asszonyok kivételével« – ismétlik Tertullianus és szent Justinus – »elhozunk és megosztunk mindent.« Ismeretes, mily hevesen támadták az Egyházatyák a magántulajdont. »A földet« – mondja szent Ambrosius – »közösen adta isten szegényeknek és gazdagoknak. Miért hiszitek, ti gazdagok, hogy egyedül a tiétek annak bírása.« – »A természet joga a közösség joga. A bitorlás alkotta meg a magánjogot.« – »A bőség mindig a lopásnak az eredménye« – mondja szent Jeromos. »A gazdag nem egyéb rablónál« – mondja szent Bazil. »A méltatlanság teremtette meg a magántulajdont« – mondja szent Kelemen. – »A gazdag egyenlő a

banditával, – mondja szent Chrisostomus. – Végül maga Bossuet írja egy helyütt: »Jogos a szegények zúgolódása: mire való az állapotoknak ez az egyenlőtlensége.« És a *Szegények kiváló méltóságában* ezt mondja: »Jézus politikája egyenesen ellentéte volt századunk politikájának.« Végül Pascal a következő képbe foglalja össze azokat a szocialista eszméket, amelyek a kereszténység alapjait alkották: »Ez a kutya az enyém, mondották ezek a szegény gyermekek; ott van az én helyem a napban. Íme, a kezdete és képe az egész föld bitorlásának.« Ezek a szegény gyermekek, az emberek, nem nyugodtak bele mindig a bitorlásba; ezt mutatják a középkori lázadások és öldöklések: a Pastoureaux és Jacquerie Franciaországban, Watt Tyler Angliában, az anabaptisták és Johann van Leyden (Jean de Leyde) Németországban és Dózsa György Magyarországon. De valahányszor e nagy kitéréseket lecsendesítették, a keresztény pap mindig készen tartotta a tömeg fékentartására az erőteljes hitet, amelyet mennyei kárpótlások ígéretésével vert a fejébe, minden boldogság ebben merül ki: boldogok a szegények, mert ők látni fogják istent. Korunkban a természettudományok haladása szükségképpen megingatta az égi kárpótlások bizonyosságát: még a keresztény ember is kevésbé biztos már a paradicsomban és ezen a világon óhajta megvalósulva látni azt az igazságot, amelyet égi igazság alakjában festenek le előtte. Nem az a zabla a legmaradandóbb tehát a kereszténységben, amelyet a tömegek szájába tudott akasztani, hanem a fennálló rendnek az a megvetése, amelyet beléjük plántált. A vallás ma a társadalomtudományt kénytelen segélyül hívni, hogy küzdessen a szocializmus ellen. A tulajdon igazi alapelve ép úgy nem lehet vallásos, mint a társadalmi tekintélyé.

De mi lesz a népek erkölcsösségével, amelyet a vallás védelmezett eddig? — Igaz, hogy az erkölcstelenséget és a bűnt rendszeren párosulva képzelik a vallástalansággal, amelyet az erkölcstelenség és a bűn okának tartanak. De; amint ezt a kriminálisták kimutatták, semmi sem tévesebb ennél a felfogásnál. Ha az összes országok bűnöseit tekintjük, a vallástalanság csak kivétel és pedig aránylag ritka kivétel náluk. A vallásos országokban, mint Angliában,

a bűnösök nincsenek kevesebben, csak vallásosabbak; Mayhew szerint a legtöbben kijelentik, hogy hisznek a bibliában. Franciaországban, ahol a vallástalanság oly elterjedt, természetes, hogy a bűnösök közt is sok a vallástalan, de távolról sem szabály a vallástalanság. Legtöbbször a banda fejénél, a bűn szervezőinél találkozunk vele. Nem egy bűnösnek valóságos társadalomellenes lángészt tulajdonítanak a kriminálisták, nem csoda, ha soknak közülük elég esze és készültsége van ahhoz, hogy lerázza magáról a tömeg babonás hiteit, amelyekben bűntársaik is hisznek. Sem tehetségük, sem nevelésük nem tudta útját szegni rossz hajlamaiknak, de bizonyára nem is idézte elő őket. A kriminálisták számos esetet idéznek, amelyek mind azt bizonyítják, hogy a legnagyobb bűnök együtt járhatnak a legaprólékosabb és legőszintébb vallásossággal. Despine meséli, hogy alig fejezett be Bourse egy lopást és egy gyilkosságot, rögtön a templomba ment imádkozni. G. leányzó, mikor felgyújtotta szerelmese házát, így kiáltott fel: »Isten és a Szent Szűz tegyék meg a többit.« Mikor Parency megölt egy aggastyánt, hogy kirabolja, felesége mellette imádkozott és kérte istent, hogy minden jól menjen. Ismeretes, mennyire vallásos volt Brinvilliers márkinő, akit annál könnyebben elítélhettek, mert sajátkezűleg naplót vezetett bűneiről, amelyben – a számtalan apagyilkosság, gyújtogatás és mérgezés mellett – azt is följegyezte, hányszor hanyagolta el vagy végezte gondatlanul a gyónást. A vallás ép oly kevéssé felelős mind e bűnökért, mint a vallástalanság, mert egyik sem tud behatolni a bűnös agyába. Habár az erkölcsi érzés eredetileg különbözik a vallásos érzéstől, a kettő folyton hat és visszahat egymásra. Felállíthatnók azt a törvényt, hogy az ember, akiben az erkölcsi érzés elég mélyen megrendült, képtelenné válik az igazi vallásos érzést a maga tisztaságában átérezni, ellenben sokkal könnyebben fogadja be a hitek és a kultusz babonás formáit, mint mások. A legmagasabb vallásos érzésnek mindig kifinomult erkölcsi érzék az alapja, habár másrészt, ha túlhajtják a fanatizmusig, visszahathat az erkölcsi érzékre és megingathatja. Akiből az erkölcsi érzék hiányzik, arra a vallás csak rossz hatással van, fanatizmust, formalizmust és kétszínűséget idéz elő, mert termé-

szetes, hogy az ilyen ember nem érti meg és kiforgatja mivoltából.

A legkatolikusabb országokból kerül ki a legtöbb bűnös, mert ezek az országok a legműveletlenebbek. Olaszországban például 16 százalékot is eléri néha a bűnösök arányszáma a déli tartományokban és a volt pápai államokban, ellenben 3 és 2 százalék csak Liguriában és Piemontban. Párizs lakossága általában nem erkölcsletlenebb, mint Európa többi nagy központjainak lakossága, pedig kétségtelenül a legvallástalanabb; mily nagy a különbség például Párizs és London között! Párizs egyházaiba, templomaiba és zsinagógáiba a lakosság egy tizedrésze sem fér be és mégis félig üresek mise alatt. Egy statisztikus némi joggal következteti ebből, hogy a lakosságnak csak egy huszadrésze gyakorolja vallását. Amíg Párizsban mindössze 169 vallásos épület van, addig Londonnak 1882-ben 1231 ilyen helye volt, nem számítva a vallásos gyűléseket, amelyeket a parkokban, a köztereken, sőt a vasutak alagútjaiban tartottak.

Fognak-e ellenünk a kommün és a francia forradalom bűneivel érvelni és ezeket a vallástalanság számlájára fogják-e írni? Sokkal több igazsággal tehetjük a vallást felelőssé a Szent Bertalan éj és a dragonádok borzalmaiért. Mert a huguenottok, a vaudois-k és az albigeniek harcaiban a vallás közvetlenül érdekelve volt, míg a kommün tisztán társadalmi harc volt és a vallás csak igen közvetve játszott benne szerepet. Ez a harc hasonlít a régi római agrárzavargásokhoz vagy a korunkbeli nagy sztrájkokhoz, amelyeket oly gyakran kísérnek nyomon véres zavargások. Jegyezzük meg egyébiránt, hogy mind e harcokban az erősebb párt – a társadalom és állítólag a vallás érdekét képviselő párt – sokszor nagyobb, kevésbé menthető erőszakosságokat követett el a megtorláskor, mint maguk a forradalmárok.

A népeket nem annyira a vallás gyöngülése demoralizálja, mint inkább egyrészt egyesek fényűzése és renyhésege; másrészt a lázongó nyomorúság. Fölül és alul egyszerre demoralizálódik a társadalom. Valóban, kétféle réteg lázong a munka törvénye ellen: a rossz munkás, aki elátkozza, de engedelmeskedik neki és a renyhe nemes vagy meggazdagodott tőkés, aki semmibe se veszi. Társadalmunknak éppen

a leggazdagabb osztályai azok, amelyekben gyakran a legkevesebb az önfeláldozás, az önzetlen cselekvés és az igazi erkölcsi emelkedettség. A nagyvilági hölgy számára például igen gyakran ostobaságok alkotják az élet összes kötelezettségeit: hírből sem ismeri mi az a kenyérkereset. Egy vagy két gyermek (túllépni a hármast számot az erkölcstelenség netovábbja, mondta egyikük), dajka, aki sétálni vigye őket, férj, akihez hűnek kell maradni, legalább a koketteria határain belül, ez az összes kötelezettségük. A felsőbb társadalmi osztályok szemében a kötelesség mindössze annyi, hogy nem tesznek annyi rosszat, amennyi kitelnék tőlük. A rossz kísértései olyan mértékben nőnek, amilyenben fölfelé haladunk az élet létráján, míg a jóracsabítás ugyanilyen mértékben fogy. A vagyon úgyszólván lehetővé teszi az embereknek, hogy helyettest vásároljanak maguknak kötelességeik teljesítésére: betegek ápolására, gyermekeik dajkálására, fölnevelésére stb. A gazdagságnak igen gyakran önmagunk iránt való zsugoriság, az erkölcsi, valamint a fizikai termékenység megszorítása, az egyén és a faj elkorcsosulása az eredménye. Valóban, a kispolgárság a legkevésbé erkölcstelen osztály, és pedig azért, mert megőrizte a munka szokásait; de őt is folyton befolyásolja a felsőbb osztályok példája, amelyek azzal elégitik ki önzésüket, hogy haszontalanok. Az a kevés erkölcsösség, ami még megmaradt a polgári osztályokban, részben a pénz szeretetéből fakad. Valóban a pénznek megvan az a jó tulajdonsága, hogy általában dolgozni kell érte. Nemesek és polgárok egyaránt szeretik a pénzt, de különböző módon: a nagyrangú családok fiai csak a költsékezés és a pazarlás kedvéért szeretik, a kisburzsoázia fiai önmagáért és zsugoriságból kedvelik. A zsugoriság hatalmas bátyája valamely nép erkölcsössége maradványainak. Majdnem összes hatásai egybeesnek a munkaszeretet hatásaival: csupán a házasságkötésekre van rossz befolyással, ahol a hozomány kérdése minden más tekintet háttérbe szorít és a gyermekek születésére, ahol csökkenti a számot. Mindennek ellenére a moralista a zsugoriságot kénytelen többre becsülni, mint a pazarlást, mert előbbi nem kedvez a kicsapongásnak és így nem vonja maga után a társadalom romlását. Mind a kettő olyan beteg-

ség, amely megbénít és meg is ölhet bennünket, de az utóbbi ragályos és rohamosan terjed. Ezenkívül a költekezés ritkán kedvez a munkának, inkább a játékra és a lopásra ösztönöz: a börzei machinációk nem egyszer tiszta és egyszerű lopások, íme, egy újabb demoralizáló hatás. A tékozlókat szükségképpen vonzzák a többé-kevésbé bizonytalan spekulációk, ahol tulajdonképpeni munka nélkül többet lehet nyerni, mint munkával; a zsugori ellenben haboznék, a fáradságot többre becsülné a játéknál és fáradozása több haszonnal járna a társadalomra. A társadalmat csak az tarthatja meg jó állapotban, ha a *munkát a munkáért szeretik* benne. Erre a szeretetre igen ritkán akadhatunk és ezért fejlesztésére kell törekednünk. De az értelmi és anyagi munkának ez a szeretete nem függ a vallástól. Csakis a szív és az értelem bizonyos fokú műveltségétől függ, amely elviselhetlenné teszi a renyheséget.

Ugyanezt mondhatjuk a többi erkölcsi vagy társadalmi erényről is, amelyeket elválaszthatatlanoknak képzelnek a vallástól. Az emberiségben mindenkor volt bizonyos átlaga a bűnnek és az erénynek: maguknak a vallásoknak is hátrálniok kellett a szokások vagy szenvedélyek előtt. Ha a reformáció korában élnénk, látnánk katolikus papokat, akik a világ legkomolyabb arcával hirdetnék, hogy a katolikus dogmák és a pápa tekintélye nélkül felbomlik és elpusztul a társadalom. Szerencsére a gyakorlat megmutatta, hogy a társadalom meglehet e dogmák és e tekintély nélkül is: a lelkiismeretnek nincs szüksége őrzőre, maga is elvégzi ezt a tisztet. Lesz idő kétségtelenül, amikor az emberek nem fognak kőből épült házban összeseregleni, hogy ott istent imádják és nem fognak a pap előtt térdet hajtani, hogy fülébe gyónják »vétkeiket.«

ÖTÖDIK FEJEZET.

A gyermek vallásossága és vallástalansága.

I. A vallásos nevelés gyengülése.

A vallásos nevelésnek, amelyben a pap részesíti a gyermekeket, olyan hiányai, sőt veszélyei vannak, amelyekre már itt is rá kell mutatnunk és amelyek megmagyarázzák egyszersmind e nevelés fokozatos gyöngülését. Az olyan vélemény, amely isteníti magát, mind neveléstani, mind tudományos szempontból kárhozatos. A vallást és a filozófiát külső hasonlatosságaik ellenére nagy ellentétek választják el egymástól. Az egyik keres, a másik pedig azt állítja, hogy talált; az egyik figyel, a másik betömi fülét; az egyik bizonyítékok után kutat, a másik helyeslő és elítélő formulákat farag; a filozófia kötelességének hiszi, hogy kérdéseket tegyen föl és arra megfeleljen, a vallás elsiklik az ellenvetések mellett és szemét behunyja a nehézségek láttára. Ezek a különbségek teszik annyira elütővé a kettő nevelési rendszerét. A bölcsész, a metafizikus a *meggyőzéssel*, a pap *magoltatással* akar az értelemre hatni; az egyik nevel, a másik kinyilatkoztat; az egyik irányítani, a másik elnyomni törekszik az okoskodást, vagy legalább is letéríteni a kezdetleges és alapvető dogmák irányából; az egyik fölébreszteni,, a másik többé-kevésbé elaltatni törekszik az értelmet. A kinyilatkoztatás mindenestre ellensége az értelem önállóságának és szabadságának. Hogyan is lehetne másképp? Ha isten beszélt, az embernek hallgatnia kell, még inkább a gyermeknek. A tévedések is, amelyeket a filozófus-tanító gyakran ártatlanoknak ítél, súlyosakká és veszélyesekké; lesznek a pap szemében, aki isten nevében beszél. A bölcsész mindig megtalálja az orvosságot is a bajra: amit valamely.

többé vagy kevésbé helyes okoskodás belevert a gyermek fejébe, azt megint kiverheti onnan a még jobb okoskodás; az orvosság kezünk ügyében van. Nem mindig könnyű okoskodás útján kimutatni és bebizonyítani valamely téves dolgot: ha valamely előítéletet megpróbálsz okoskodással igazolni, bizonyára hamisságát fogod kimutatni. Valahányszor az emberiség önmaga előtt igazolni akarta hiteit, mindig a bomlás csiráit vitte beléjük: aki ellenőrizni akar valamely dogmát, az közeljár ahhoz, hogy megtagadja. A papot tehát, akinek szemében az ellenmondás a hit hiányát bizonyítja, a dolgok ereje folyton arra kényszeríti, hogy kikerülje az ellenőrzést, hogy a kérdések bizonyos számát elnyomja, hogy titokzatossággal vegye magát körül. A pap beleveri a hitet az agyba és azután lezárja azt. A kétség és a kutatás, amelyet a bölcsész kötelességének tart, a pap szemében a bizalmatlanság és a gyanú jele, bűn, jámbortalanság; verje a mellét, aki a maga fejével mer gondolkodni. Isten bíró és párt egy személyben: ha létéről meg akarsz győződni, parancsszóra kell elhinned és állítanod. A hívő, aki habozik a dogma előtt, egy fokon áll a mesebeli báránnyal, aki okoskodással akart hatni a farkasra és be akarta neki bizonyítani, hogy senki sem zavarta meg vizét: valóban be is bizonyítja, de azért a farkas mégis felfalja az eredmény ugyanaz lett volna, ha hallgat és belenyugszik sorsába. Ugyanígy, nincs nehezebb dolog, mint megdönteni bennünk a hitet, amelyet gyermekkorunk óta belénk ültettek a pap szavával, a szokással, a példaadással, a megfélemlítéssel. A megfélemlítés! íme, a pozitív vallások és a vallásos nevelés leghívebb őrzője, aki mindig ébren és résen van, nélküle igen hamar összezúzódna és porrá omlanék minden dogma. Az egyik ezt vetné el, a másik amazt: minden értelem nyílt lázadásba törne ki, mindegyik a maga útján menne, vígan, futkározva, mint a gyermekek, mikor elhagyják az iskolát. Szerencsére itt van az őr, aki figyel és fenyeget, aki visszahajtja a nyáját az akolba. Mit ér az okoskodás azzal szemben, aki fél? Hogyan láthatnál, ha gyermekkorod óta arra szoktattak, hogy csukott szemmel járd és ne nézz soha magad elé? Az igazság az ilyen ember előtt ép oly ingadozó és változékony lesz, mint az ő érzékenysége: ha a vakmerő-

ség percében tagadni is fog, másnap jobban fog hinni, mint valaha; és ez érthető, mert senki sem kényszeríti, hogy mindig bátor legyen. Az erkölcsi lelkiismeret maga is hozzájárul ehhez, mert konzervatív, mint minden kormány, nem szereti a változásokat és a forradalmakat. Korán megtanították nyugton maradni: nyugtalankodik, mihelyt egyetlen pontját az alkotmánynak megbolygatod; egyetlen lépést seint tehetsz előre anélkül, hogy belső hangok ne ütnék föl benned fejüket és ne kiáltanak: vigyázz! Hozzászoktál, hogy elátkozzák azokat, akik veled ellentétesen gondolkodnak és most remegsz, hogy ilyen átkok hullanak majd a te fejedre is. A pap lelked összes érzelmeit, a félelmet, a tiszteletet, a lelkiismereti furdalásokat, mind a maga részére tudta hódítani: sőt ő csinálta lelkedet, ő idomította jellemedet és erkölcsiségedet úgy, hogy minden elveszett számodra, ha a vallás elveszett.

Az értelem gyöngülése, a szabadság megfojtása, a sablon, a vak hagyomány, a passzív engedelmesség szelleme, vagyis mindaz, a mi a modern tudomány szellemével ellenkezik: íme, a klerikális nevelés hajtásai. Ezeket a veszélyeket mindig jobban, talán túlságosan érzik, különösen Franciaországban. Követelik mindenfelé, hogy a vallásos nevelést kiküszöböljék és pedig haladék nélkül, mert ellensége a szabadságnak és a haladásnak. Olyan mozgalom indult meg a világi tanítás érdekében, amelyet nem lehet megakasztani.

II. Az állatni oktatás.

A világi oktatás mindinkább visszaszorítja az egyházi oktatást. Ezzel arányosan nő az állam feladatának fontossága. Az államnak kétségtelenül semlegesnek kell maradnia minden vallásfelekezettel szemben, de mint azt Goblet d'Alviella megjegyezte, ezt a semlegességet kétféle módon tanúsíthatja: passzíve és aktíve. Lehetünk passzíve semlegesek, ha tartózkodunk attól, hogy valamely teológia állításait megcáfoljuk vagy támogassuk; és lehetünk aktíve semlegesek úgy, hogy minden tisztára dogmatikus problémát mellőzve, elvégezzük tudományos vagy bölcsészeti feladatunkat. E második semlegességet kell követnünk az elemi

és a középiskolai oktatásban, ez a semlegesség az a szabály, amelyet a tanítónak is szem előtt kell tartania.

A néptanító mindenkoron célpontja volt az olcsó tréfalódzásnak és néha vannak is olyan sajátságai, amelyek nevetésessé tehetik. Azok, akik azt állítják magukról, hogy a művelődés magaslatán vannak, ma sem sokra becsülik. A Renanok és a Tainek nem tudnak mosolygás nélkül a demokrácia e képviselőire tekinteni, akiknek tudománya a kis gyerekek szája ízére van szabva. A felsőbb tanítás emberei nem tudják megbocsátani azt a pedantizmust, mely megvan néha a tanítóban, aki még csak görögül sem tud. Valamennyi irodalmi ember túlságosan prózainak, gyakorlatinak tartja azt az embert, kinek legfőbb ambíciója, hogy néhány ezer parasztkoponyába az ábécét, a nyelvtant, Európa fővárosainak nevét s a kávé vagy a bors származási helyét beleverje. S mégis ez a megvetett iskola-mester, kinek feladata mindennap nagyobb lesz, az egyetlen közvetítő kapocs az elmaradt tömegek s a mindig előbbre törő szellemi kiválasztottak között. Megvan az a tulajdonsága, hogy *-par excellence* szükséges ember s az a hibája, hogy néha kissé túlságosan érzi ezt. De ha szerepének néha túlhajtott tudata kissé pedánsná teszi is, ugyanez oltja beléje azt az odaadást is, mely oly gyakran emeli az alacsonyakat a körülmények magaslatára, melyek közé a véletlen állította őket. S ki formálja, oktatja a tanítót, ha nem a társadalom? Amily mértékben a társadalom kötelessége szélesbül, oly mértékben emelheti a tanító szellemének színvonalát. A tudomány nem tesz pedánsná, a tudomány szerénnyé tesz. Mindig lesznek képzett tanítók, amilyent csak kívánnunk lehet, de gondunknak kell lenni arra, hogy a programmal arányosan bővítsük ki nevelésüket. Furcsa, hogy a társadalom nem a legnagyobb gondot fordítja azok kiképzésére, akik viszont őt képzik ki. A néptanítás nagy kérdése bizonyos szempontból nem egyéb pénzkérdésnél. A néptanító *gyakorlati* nevelése már igen tökéletesbedett: járatos a kézimunka elemeiben s tud forgolódni bizonyos tudományoknak mintegy a konyháján; van fogalma a mezőgazdaságról s a vegytanról s néha kitűnő tanácsokkal tudja ellátni a parasztot. Könnyű volna tökéletesbíteni egy

kissé *elméleti* nevelését is, megismertetni őt a tudomány magasabb szempontjaival is, melynek eddig túlságosan kis szempontjait veszi tekintetbe; módját kell ejteni, hogy a dolgok összességét áttekinthesse, hogy ne imádja többé az elszigetelt kis tényt, a nyelvtani vagy történelmi kicsinyességeket. Egy kis filozófia jobb történetismerőt s kevésbé unalmas földrajztanítót csinálna belőle. Be lehetne vezetni a nagy kozmológiai hipotézisekbe, elegendő fogalommal kellene felruházni a lélektanról, különösen a gyermek lélektanáról; Végül egy kis vallástörténet megismertetné azokkal a főbb metafizikai elmélkedésekkel, melyekkel az ember a tudományon kívül eső dolgokat kísérte meg elképzelni; ezzel türelmesebbé válna az összes vallásos hiedelmekkel szemben. Ez a szélesebb medrű nevelés lehetővé tenné, hogy a távolból kövesse a tudományok haladását; szelleme nem mozogna, nem halna meg többé, hogy úgy mondjuk, az ábécé és a nyelvtan között. Az értelem emelkedése egyébiránt erkölcsi emelkedettséget von maga után, mely az élet legkisebb ténykedésében is megnyilatkozik s néha a leg-egyszerűbb tett, a tanító valamely szava egész életére befolyásolja a gyermeket. Minél magasabban van valamely lény értelmileg, de különösen erkölcsileg, annál nagyobb a befolyása környezetére. Kis tudása már ma is igen reális befolyást biztosít a néptanítónak környezetére: hisznek benne, megbíznak szavaiban. A paraszt, minden korok . e szent Tamása, aki fejét rázza ma papja hallatára, hozzá szokik, hogy a tanítóhoz forduljon tanácsért, mert ez tanította meg, hogyan kell több magot termelni ugyanazon a barázdán. A néptanító, miközben a nemzedékeket faragja, embereket csinál, még a tudomány gyakorlati hatalmát is kimutatja. Szétosztja a tudásnak azt az adagját, melyet kinek-kinek magával kell hordania a léten keresztül s amely erőssége lesz mindegyiknek; útlevelet ad az életre, mint ahogy a pap útlevelet ad a halálra. Éppen ez a nagy felsőbb-sége a tanítónak a pap fölött a paraszt szemében, hogy az életre készít elő inkább, nem pedig a halálra. Az élet ép oly titokzatos, mint a halál, de abban bizonyos mindenki, hogy az étellel meg tud majd birkózni valahogy; a néptanító gyakran szemelláthatóan befolyásolja a jövőt; de ki

tudja, mit tud a pap? A hit ez utóbbi hatalmában még jobban csökkent, mióta átváltak a halál utáni bűnhődés eszméi. A pap a szertartásokból, az egyszer engesztelő, másszor vezeklő áldozatokból nyerte hatalmát: ma már mind a két fajta áldozat erejében egyformán kételkednek. Jobban szeretik a tudást az imádkozásnál s a pap neve fokozatosan elveszti befolyását a népre. Amint gyakran tréfálódznak a néptanítón, minden tartózkodás nélkül gúnyolódnak a falusi plébánoson, kit a század elején még annyira szerettek eszményesíteni. Természetes s bizonyos mértékig jogos visszahatás ez: a tökéletesség nem erről a világról való s ép úgy nem lakozik a templomban, mint az iskolában. De bármit mondjanak is, e két ember szerepe jelentős az emberiségre nézve, mert ők az egyedüli közvetítők egyrészt a tömeg, másrészt a tudomány vagy a metafizika között. Ha a pap túlságosan hátramarad majd az értelmi mozgalomban, a tanító örökli befolyását. Utóvégre az apostolok nem egyformák, az egyik zubbonyban jár, a másik redingotban; az egyik hittérítését misztikus önzetlenség diktálja, a másikat bizonyos gyakorlati átértés; némelyik bebarangolja a világot, a másik otthon marad kuckójában, de azért nem kevésbé tevékeny. Biztos csak az, hogy az apostolok a kis gyermekekhez mindig jobban szerettek szólni, mint a felnőttekhez. S megfigyelhetjük azt is, hogy tanító, Pestalozzi, volt a modern kor vincenti szent Pálja.

Minden vallástan tanítását kiszorítja a jelenlegi társadalmakban az erkölcs tanítása. Az erkölcsi érzés, mint tudjuk, legtisztább alkatrésze a modern vallásos érzésnek, másrészt a metafizikai hipotézisek az erkölcs végső alapjáról egyszersmind a végső s legmagasabb vallásos hipotézisek is. Ajánlották, hogy a filozófiai erkölcs tanításához csatolják a középiskolában, sőt az elemi oktatásban, a vallástörténet elemeit is. Hogy ez az ajánlat elfogadható legyen, jogos korlátok közé kell szorítani. Nem szabad illúziókat faragunk: a tanár, de különösen a néptanító nem foglalkozhatik behatóan a zsidók történetével, nem tárgyalhatja igazán tudományos szempontból azokat a legendákat, melyeket rendszerint »Szent történelem« címen vernek a gyermek fejébe, nem döngetheti így egyenesen a kereszténység alap-

ját anélkül, hogy összeütközésbe ne kerüljön a papsággal. Nem tűrné sem a lelkész, sem a plébános s tiltakoznának, némi joggal egyébként, a vallásos semlegesség nevében: a hit az ő szemökben ép oly bizonyos, mint a tudomány s tudatlan hitüket a legtöbbször nem mérsékelte semmiféle szabad bírálat szokása. Eleve lehetetlennek kell tehát tekintünk minden igazán történelmi tanítást, mely *nyíltan ellene mondana* a teológikus tanításnak. Nem lehet s nem kell senkit itt meghazudtolni; csupán a nevelés adhatja meg az igazság ismertető jelét s taníthat meg használatára. Azt hisszük tehát, hogy a vallástörténetnek – ha valaha bekapcsolják a nevelésbe – főleg arra kell vonatkoznia, *ami nem a zsidók története*. Elemi ismereteket kellene nyújtania Confucius erkölcséről, az indo-európai vallások erkölcsi és metafizikai eszméiről, a görög mondákról, s végül arról az egész vallásos és erkölcsi légkörről, mely a kereszténységet körülveszi s némileg táplálja. Még az elemi iskolák növendékeire is haszonnal járna, ha megismernék az emberiség néhány nagy tudósának a nevét, történelmi vagy legendás alakját, a szép erkölcsi mondásokat, melyeket nekik tulajdonítanak. Nem hisszük, hogy ártalmas volna, ha Confucius, Zoroaster, Buddha, Sokrates, Platon vagy Aristoteles szép szavai a korokon keresztül megismertetnék nemzedékünkkel, milyen volt az emberi gondolkodás Jézus előtt. Nem lehet egy csapással kivágni az antik legendák csodás fáját, de lehet – amivel ugyanazt érjük el és kevésbé veszélyes – megmutatni, honnan szívta nedvét, hogy éppen olyan, mint az erdő többi fája, sőt fiatalabb, mint azok s ágai sem múlják mindig felül magasságban.

Minden egyház csak kétféle módon terjesztheti dogmáit a gyermekek között. Először az atyai vagy egyházi tekintély régi elvével: ez úgy van, ahogy mondom, mert én mondom. Másodszer a csodákra való hivatkozással. A papok e tekintetben még a gyermekeknél és a népeknél is hátrább vannak, minden erejüket elvesztik, ha megszokott eszmekörükből kikökönyöztek őket. Már pedig e két érv megdöntése céljából elég kimutatnunk: 1. hogy más emberek mást mondtak, mint a keresztény egyház; 2. hogy voltak más csodák más istenek akaratából, vagyis más szóval, hogy

semmiféle tudományosan megállapított csoda nincsen. Kabyliában valamikor néhány francia iskolát alapítottak, melyek később kipusztultak. Az egyik elpusztult iskolában ráakadtak a gyermekek utolsó feladatára: Fredegunda története volt ez. Íme, ez a történelem a mi klasszikus oktatásunkban: – tények, nem egyszer rettenetes és erkölcstelen tények; nem elég, hogy a fiatal franciák fejét megtömjük velük, egész Kabyliáig kivisszük őket! És semmi eszme. Pedig többet ért volna, ha arra tanítottuk volna az algíri gyermeket, amit Mohamedről tudunk és ennek vallásos eszméiről, Jézusról s a többi prófétákról, kiknek Mahomed is elismerte isteni ihletettségét. A legkisebb nyom, melyet egy valóban észszerű oktatás még elvadult szellemükben hagyott volna, hasznosabb lett volna az abszurd tények ama gyűjteményénél, melyet beléjük szorítottak. Még egy francia gyermekre nézve is fontosabb Mahomed vagy Buddha ismerése, mint Fredegundáé: habár sohasem éltek francia vagy gall földön, sokkal inkább hatással vannak ránk és sokkal szolidárisabbak vagyunk velük, mint Chilpéric-vel vagy Lothaire-rel.

A vallástörténet igazi helye a felsőbb oktatásban van. A teológiai fakultásokat ki kell küszöbölni s helyükbe a vallás bírálóit kell tanszékeket emelni. Ebben csak Hollandia példáját követhetünk. Ismeretes, mily zajjal vonultatta be Max Müller a vallások tudományát az oxfordi egyetemre. Ugyanígy történt Svájcban. Midőn 1873-ban a genfi egyetemet szervezték, bölcsészeti karán a vallástörténetnek is emeltek tanszéket, bár az egyetem teológiai kart is tartalmaz. Németországban is tanítják, jelesen a würzburgi egyetemen, a független vallástörténetet, *összehasonlító szimbolika* néven. Ahogy a bölcsészet teljes tanítása tartalmazza a jogbölcselet és a történetbölcselet alapelveit, úgy kellene tartalmaznia a vallásbölcselet elveit is. Utóvégre, Buddhának és Jézusnak még tisztára bölcseleti szempontból is nagyobb a jelentősége, mint Anaximandresnek vagy Thalesnek.

Ennek a pártatlan oktatásnak az volna a célja, hogy történelmi keretei közé helyezzen minden vallást, hogy kimutassa, hogyan született, fejlődött, került szembe a többiekkel, hogy elmondjon mindent tagadás nélkül. Tekintélyes haladás volna, ha a történelmi folytonosságot bele

lehetne vinni a vallásos gondolat haladásába: ami folytonos, az többé nem csodálatos; a patak, melyet nőni látunk, nem kelt csodálatot. Őseink is többnyire a nagy folyamokat imádták, melyeknek senki sém látta forrását.

III. A családi nevelés.

Gyakran fölvetették a gyakorlati viselkedésnek ezt a problémáját: kell-e a családapának vallással bírnia, ha riem is maga, legalább gyermekei és neje számára? S ha neje valóságos, át kell-e engednie gyermekei nevelését neje számára?

Azt hisszük, kötelessége az apának, hogy diadalra segítse családjában az eszméket, melyek meggyőződését alkotják. Akármilyen legyen is a megoldás, melyre a vallási problémára vonatkozólag ő maga jutott, nem kell azt senki előtt rejtgetnie, legkevésbé családja előtt. Ha akarná is egyébként titkolni véleményét, úgy sem tehetné ezt meg egész életén keresztül. A titkolódzás e veszélyes kísérletével csak annak a veszélynek tenné ki gyermekeit, hogy miután eltúrte, hogy az erkölcsi szabályok szorosán egybeforrijanak a vallásos dogmákkal, utóbbiak előbb vagy utóbb bekövetkező megingatásával előbbieket tenné kétségessé. Éppen a gyermeknél a legveszélyesebb az erkölcsöt a vallással kapcsolni szorosán egybe. A gyermek valamennyi emberi lény közül a legkevésbé filozofikus, a legkevésbé metafizikus, a legkevésbé jártas a tudományos eszmékben; az ő szellemét tehát a leginkább lehet örökre hamis irányba terelni, vele lehet leginkább elhitetni a hamis és kétséges, de igaznak állított fogalmakat. Khínában, időszakos előadások alkalmával, néhány mandarin a következő tárgyat fejti ki a nemes lakók előtt: »Tegyétek meg polgári kötelességeket s legyetek bizalmatlanok a vallások iránt.« Ez az, amit a családapának kell mondania s ismételnie gyermekei előtt. A nevelésnek egyik alapelve az a *föltevés*, hogy a gyermek okoskodik s eszerint kell bánnunk vele, mert csak így fejleszthetjük ki benne az okoskodást, anélkül, hogy túlságosan siettetnők ezt a fejlődést. A gyermekből nem annyira a figyelés intenzitása, mint inkább tartóssága hiányzik. A falusi embereknél igen gyakran, az alsóbb, fajoknál (valamint az állatok-

nál) pedig mindig a gyermek élénkebb, kíváncsibb, frissebb szellemű, mint a felnőtt; de meg kell rögzíteni ezt a kis szellemet, megállítani egy percre a röpködő madarat. A tanító kötelessége ez; igen gyakran inkább ő, mint a gyermek az oka, ha utóbbi nem ért meg valamit, megszűnik kérdezőgömb, szellemi tétlenségbe vagy restségbe esik. A gyermek tudományos nevelésének tehát az első kérdéssel kell kezdődnie: az igazságot kell neki megmondani, az értelmének megközelíthető igazságot. Abban a percben, melyben a gyermek magától valamilyen kérdést tesz fel, *részben* már a feleletet is meg tudja érteni; a kérdezett kötelessége olyan feleletet adni, amelynek megértésére a gyermeket képesnek tartja. Ha itt-ott hézagot kénytelen hagyni, sohase töltsse be hazugsággal. Oly könnyű a feleletet későbbre halasztani, »ha majd nagyobb leszel«. Nem szabad visszarettenni attól, hogy a gyermek eszének két lényeges formáját kifejlesszük: a *miért* vagy a *hogyan* ösztönét, s a *miértre* vagy a *hogyanra* adandó *felelet* logikai ösztönét. Nem kell attól tartani, hogy a gyermek időnek előtte él majd eszével, hogy elvont okoskodással fásasztja majd ki agyát: nagyon ritkák a Pascalok, kik már gyermekkoruk óta elméletekben lelik kedvüket. A vesztély tehát nem az ész korai kifejlődésében rejlik – ez egyébként mindig könnyen mérsékelhető, – mint inkább az érzelmiség ilyen fejlődésében. A gyermeknek nem szabad túlságosan élénken éreznie. Ha oktalan félelmet ébresztünk bennük a pokollal vagy az ördöggel, vagy boldog látományokba és misztikus lendületekbe kergetjük őket, mint a kis leányokat első áldozásukkor, nagyobb rosszat teszünk velük, mintha helyes okoskodásra tanítjuk őket s bizonyos férfiaságot adunk eszüknek. A fajokat sohasem a tudományos vagy filozofikus képességek bősége, hanem mindig az érzelmiség túlhajtása gyengíti el.

Azt mondják majd, amit Rousseau mondott: Nem kell ugyan a gyermeket vallásos babonákkal fölnevelni, de meg kell vární teljes értelmi kifejlődését s akkor kell a vallásról észszerű fogalmakkal ellátni. Azt feleljük, hogy ez a mi társadalmunkban lehetetlen. Mialatt az atya tartózkodóig viselkednék, a gyermek szellemébe behatolnának s átítatnák azt az őt körülvevő előítéletek. Hogy azután később a téve-

désből így rabul ejtett szellemet kiszabadíthassuk, valóságos s mindig fájdalmas válságot kell előidézünk, mely alatt a gyermek egész életén keresztül nyöghet. Éppen abban kell állnia a nevelés nagy művészetének, hogy az ilyen válságok az értelmi növekedés ideje alatt kikerültsenek. Az atya/ aki egyik napról a másikra tolná a végső csapást, végül maga érezné, át a bajt, melyet gyermekének kell okoznia, ha ki akarja irtani belőle a tévedést, mely benne gyökeret vert.

Többet ér tehát a megelőző gyógykezelés, mint a várokozás, mely fejlődni hagyja a bajt, hogy azután gyógykezelje. Éppen arról ismerhető meg a jó nevelő, valamint a jó orvos, hogy el tudja kerülni az operációkat. Rosszul számít tehát, aki túri, hogy gyermeke beszívja a vallás legendáit, melyek körülötte élnek, azzal az ürüggyel, hogy majd megszabadul tőlük, ha nagyobb lesz. Igen, megszabadul tőlük, de nem sajnálat és nem erőlködés nélkül; s' nem egyszer túlságos lendületet ad ez az erőlködés túllövünk a célon; ha túlsók volt a hitünk, szkeptikus közömbösség fog el bennünket és szenvedünk miatta. Eleve hozzá lehet szoktatni a gyermeket a végtelen eszméjéhez: épúgy hozzászokik, mint ahogy hozzászokik az ellenlábások eszméjéhez, a fönt és a lent fogalmak hiányzásához a mindenségben.

Átmeneti korszak kell mindenhez s az értelmi tér szabadsága hasonlít a víz vagy a lég szabadságához. A vallás nélküli emberiségnek vallás nélküli nevelésre lesz szüksége s ez a nevelés sok olyan szenvedéstől óvja majd meg, melyeken keresztül kell menniök azoknak, kik kénytelenek önmagukat felszabadítani, saját kezükkel összetörni saját bilincseiket. A szénégető fia semmi borzongást sem érez az elhagyott és homályos erdőben, melyben született, a fák koronáinak végtelen perspektívái alatt; vidd oda a városi gyermeket: azt hiszi majd ütött végső órája és sírva fakad. Ez az erdő a tudomány világa, árnyékból szőtt útvesztőivel, végtelen terjedelmével, az utat elzáró számtalan akadályával, melyeket csak egyenként lehet ledönteni: aki itt született, azt nem fogja el félelem. Bátran el kell szánnunk magunkat: legyünk a szénégető gyermekei.

A nevelésnek a vallásos metafizikát érintő összes problémában kétségtelenül az a legérdekesebb, hogy miképp beszéljünk a gyermekkel a halálról s az emberiség sorsáról? Észszerű és valóban bölcsészeti módszer alapján kell-e e kérdésről előtte beszélünk, vagy jobb, ha a dogmákat hívjuk segítségül? Vagy talán a legjobb, ha azt mondjuk neki, ami éppen eszünkbe ötlük, valami naiv legendát, amit éppen akkor találtunk ki? Minden rendkívüli körülmény figyelmen kívül hagyásával, csak arról lehet itt szó, hogyan kelt *általában* a halálról beszélni a gyermekkel. Midőn a gyermek tíz-tizenkét éves korában, bonyolult okoskodásokba kezd már bocsátkozni, szerintem épúgy lehet kérdéseire felelni, mint ahogy egy felnőtt ember kérdéseire felelnénk. Ebben a korban már nem hisz a tündérekben, nincs szüksége a legendákra, még a kereszténység legendáira sem. Ez az az időpont, melyben a tudományos és bölcséleti szellem kifejlődik nála; nem szabad béklyóba vernünk, hamis irányba terelnünk. Ha értelme bölcsészeti problémák felé hajlik, ennek csak örülhetünk s ugyanúgy kell bánnunk vele, mintha történelmi problémák felé hajlanék. Láttam egy gyermeket, kit nagyon gyötört a kíváncsiság, hogy valamelyik történelmi személyiség természetes halállal múlt-e ki vagy pedig úgy mérgezték-e meg; azt felelték neki, hogy a dolog kétséges, de valószínűbb az utóbbi. Ugyanígy kell tennünk, ha fontosabb problémákról van szó.

De hogyan adjunk, mondják majd, az életen túlmenő dolgokról olyan feleletet a gyermeknek, melyet megértsen? Nem-e a kereszténység az egyetlen nyelv, mely az ő szája-ízére van szabva? – Általában nagyon furcsán vélekednek a gyermek értelmiségéről. Megtörik szellemét a nyelvtan legfinomabb agyafúrásaival, a legbizarrabb teológia körmönfonságaival s félnek egy szót is szólni hozzá a filozófia nyelvén. Emlékszem, hogy nyolc éves koromban a legnagyobb érdeklődéssel hallgattam végig valami vitát a lélek halhatatlanságáról s hogy bensőmben annak adtam igazat, aki a halhatatlanság álláspontját védte. Nevelési rendszerünk tele van olyan ellentmondásokkal, hogy egyrészt gépiesen belevernek a gyermek fejébe olyan dolgokat, miket meg nem érthet, másrészt távoltartanak értelmétől olyasmiket,

miknek felfogására képes. – »De nem tűrhető«, – mondják – »hogya a gyermek anyja vagy nagyanyja hitével szembe-
szegeztesse apját«. – S miért ne? Nem fordul-e ez szük-
ségképpen mindennap elő? Minden dologban szünet nélkül
vannak a családban apró egyenetlenségek, múló vitatkozá-
sok, melyek semmiképp sem zavarják a harmóniát; lehet-
e másképpen, midőn a legfontosabb és a legbizonytalanabb
dolgokról van szó? – »De a gyermek elveszti így a szülők
iránt köteles tiszteletet.« – Sokkal jobb, ha veszt valamit
e tiszteletből, semhogy pusztá szóra mindent elhigyen szülei-
nek, még ha csalódnak is. Szerencsére a szülők tisztelete s
a csalhatatlanságukban való hit egyáltalában nem ugyanaz.
A gyermek már korán igénybe veszi szabad vizsgálódását;
meg lehet tanítani arra, hogyan keresse meg az igazat a
körülötte levő többé-kevésbé ellentmondó állítások közül;
föl lehet benne ébreszteni az ítélkezést ahelyett, hogy kész
ítéletet adnánk neki. Fontos csak az, hogy elkerüljük szel-
lemének szenvedélyessé tételét, a fanatizálást. Hogy képes-
ségei harmóniában kifejlődhessenek, nyugalomra van szük-
sége a gyermeknek; érzékeny palánta a gyermek, akit nem
szabad korán kitenni a szél és a vihar rázkódtatásainak.
Ebből azonban nem következik az, hogy homályban kell
tartanunk, vagy akár a vallásos legendák félhomályában.
Csakis akkor őrizzük meg a gyermeket a szenvedély s a
fanatizmus bajaitól, ha minden hagyományos vallást távol-
tartunk tőle, ha hozzászoktatjuk, hogy hidegen, filozófiailag
vizsgálja meg a dolgokat, hogy úgy vegye a problémákat,
ahogy vannak, egyszerű problémáknak kétséges megoldás-
sal. Úgy ébresztjük fel a legjobban a gyermek értelmi kezde-
ményezését, ha azt mondjuk neki: – íme, én ezt hiszem
s ezek az okok, amiért hiszem; lehet, hogy tévedek; anyád
vagy más valaki mást hisz; s nekik is megvannak jó vagy
rossz okaik, hogy azt higyjék. – A gyermek így szert tesz
az oly ritka türelmességre. A tisztelet, melyet szülei iránt
érez, hozzákapcsolódik elméleteikhez s már gyermekkorá-
ban megtanulja, hogy minden őszinte és észszerű hit egyfor-
mán tiszteletreméltó.

Hogyan beszéljünk tehát a gyermekkel a halálról?
Bátran felelek: Ahogyan felnőttel beszélnénk róla, csupán

az elvont nyelv helyett kell konkrét nyelvet használnunk. Fölteszem természetesen, hogy a gyermek már tud némileg okoskodni, több mint tíz éves, hogy már más dolgokkal is foglalkozik, nemcsak csigájával vagy babájával. Az a véleményem, hogy ebben az esetben férfiasan kell vele beszél-nünk, megtanítani arra, amit mi magunk is a legvalószínűbb-nek tartunk e rettenetes kérdésekről. A szabadgondolkodó, aki a naturalista elméletek felé hajlik, azt mondja majd fiának vagy leányának, hogy a halál kétségtelenül szétforgá-csolódása a lénynek, visszatérés a természet hallgatag életébe, újramezdése az örök fejlődésnek; hogy megmarad belőlünk a jó, amit tettünk, hogy tovább élünk jó tetteinkben és nagy gondolatainkban; hogy a halhatatlanság az élet termé-kenysége. A spiritualista a test és a lélek különbségéről beszél majd nekik, melynek következtében a halál megszaba-dulás. A panteista vagy a monista ismétli majd nekik a háromezer éves mondást: *Tat twam asi*, te vagy ez és a modern gyermek ép úgy elhiszi majd, mint a fiatal brahman, hogy a dolgok felülete alatt titokzatos egység van, melybe az egyén visszatérhet s felolvadhat. A kantianus végül igyekszik majd megértetni velük, hogy a kötelességben van valami, ami megelőző s magasabbrangú a jelen életnél; hogy aki kötelességének tudatára jutott, saját örökkévalóságának jutott tudatára. Kiki saját személyes meggyőződése szerint beszélne a gyermekhez, de óvakodva attól, hogy saját véle-ményéről azt állítsa: ez az abszolút igazság. A gyermek, kivel úgy bánnak mint emberrel, korán megtanulja majd, hogy maga *alkosson* magának hitet s nem fogad el semmi hagyományos vallást, semmiféle örökérvényű elméletet. Megérti majd, hogy csak az észszerű s megfontolt, igazán egyéni hit valóban szent, s ha, miközben felnő, néha-néha aggasztja majd az ismeretlen, annál jobb: ez az aggodás, melyhez az érzékeknek semmi közük s ahol csak a gondol-kodás játszik közre, nem veszélyes: a gyermek, aki ezt az aggodást érzi, a filozófusok s a bölcsek közül való.

HATODIK FEJEZET.

A nő vallása és vallástalansága.

A szabadgondolkodók közt is sok az olyan, aki azt hiszi, hogy a nőt már szellemének természete a babonára s a mondára utalja. Jobban bizonyított dolog-e hát a nőnek a bölcsészetre való alkalmatlansága, mint a gyermeké, kivel oly szívesen hasonlítják össze?

Azzal a kérdéssel nem kell foglalkoznunk, hogy a nő tehetségei alatta vannak-e a férfi tehetségeinek vagy nem. Ezzel a kérdéssel igen sokat foglalkoztak előttünk mások. Csupán azt kell kutatnunk, hogy azok terjedelmén belül következik-e a nő szelleméből a vallásosság, sőt a babona. Sokan azt vitatják, hogy a nőt már jellemének lényeges vonásai a tévedésre kárhóztatják; vizsgáljuk meg tehát először a nő értelmének, azután érzelmiségének természetét. A nők szelleme, – mondják mindenekelőtt – kevésbé elvont, mint a férfié; inkább szeretik azt, ami az érzékekre s a képzeletre vonatkozik, ami szép, szembeötlő, színes; innen fakad szükségletük a mítoszok, jelképek, a szemhez szóló kultuszok, rítusok iránt. Feleletünk az, hogy ez a szükséglet egyáltalában nem abszolút: miért elégszenek meg a protestáns nők olyan kultusszal, mely nem szól az érzékeknek? Másrészt a képzeletre hajló szellemnek nem kell babonás szellemnek lennie. A babona a nevelés, nem pedig a természet következménye; van bizonyos szellemi érettség, amely kizárja a babonát. Ismertem több nőt, akik egyetlen babonában sem hittek s képtelenek is lettek volna rá; értelmük e tekintetben semmiképp sem különbözött a férfi értelemtől: a tünemények rendje, ha egyszer az emberi szellem helyesen fogta fel, saját erejénél fogva megmarad ott, idegen segítség, nélkül, mert a reális mindig a legszilárdabb is.

Második vonása a női értelemnek, melyet kidomborítottak, hiszékenysége, mely oly könnyen szegődik a vallásos hit szolgálatába. A nő *hiszékenyebb* mint a férfi, vagyis: bizonyos bizalommal van a másik nem iránt, mely erősebb és tapasztaltabb; szívesen hisz abban, amit komoly emberek mondanak neki, kiket tisztel, mint a papokat. Hiszékenysége tehát részben abból a szükségletéből fakad, hogy a férfitra kell támaszkodnia. Tedd föl, hogy valamely vallást csupán nők alkottak volna meg és csupán nők lennének a szolgálatában: sokkal nagyobb bizalmatlansággal tekintene rá ez a nem. Abban a percben, melyben a férfi nem hisz többé, a nő hiszékenysége is jócskán meginog majd, különösen a közepes nőé, aki megszokta, hogy a más szemével és értelmével ejtse meg ítéletét.

Harmadik jellemvonása a nőnek, hogy konzervatív, hogy ragaszkodik a hagyományhoz s kevésbé képes a kezdeményezésre. A hatalom s a tekintély tisztelete, mondja Spencer, túlnyomó a nőben, ez minden intézménnyel szemben befolyásolja eszméit és érzelmeit. »Ez a támasza a politikai s egyházi kormányoknak.« Ugyanebből az okból mindennek, ami fenséges külsővel tudja magát bevonni, különösen nagy a hitele a nőknél. »A kételkedés, a bírálata, a tagadása annak, ami megvan, igen ritka náluk.« Bizonyos, hogy a nő szelleme mind a politikában, mind a vallásban, konzervatívabb, mint a férfié: megállapították ezt Angliában, ahol a nők résztvesznek a községi választásokban. Ez azért Van szerintünk, mert a nőnek idelelni éppen a konzerválás a feladata: először, mint fiatal leánynak, őriznie kell önmagát, mint valami kincset, örökké óvakodnia valamitől, amit maga sem tud pontosan meghatározni; később, mint asszonynak; őriznie kell gyermekét, házát, férjét; mindig konzerválnia, visszatartania, védelmeznie kell valamit, mindig átölelve kell tartania valakit vagy valamit. Szabad-e emiatt panaszkodnunk? Nem ez-e az az ösztön, melynek életünket köszönhetjük és ha a nemi különbségek vagy a nemi funkciók súlyos jellembeli különbségeket vonnak maguk után, gyógyíthatatlan vallásos vagy polgári ránemtermettséget kell-e ebben látnunk? Nem, a konzervatív szellem ép úgy vonatkozhatik az igazságra, mint a tévedésre: minden

attól függ, mit adunk neki konzerválás céljából. Ha a nőt filozófikusabb és tudományosabb eszmék alapján nevelik, konzerváló ereje nem rosszat, hanem jót eredményez majd.

A női szellem utolsó jellemvonása igen rokon a megelőzővel. A nő, aprólékosabb és félénkebb szelleme következtében, hajlandóbb a részleteket felfogni, mint az összességet s az általános eszméket; mindig hajlandóbb a szűk és szószerinti magyarázatra: ha például valami hivatalba lép be, a legkisebb szabályt is betű szerint végrehajtja, túlságos lelkiismeretesen és ezer naiv aggodalom között. Ebből azt következtetik, hogy az ilyen természet mindig alkalmas volt és lesz a betű szerinti vallások vagy a babonás szertartások támogatására. Szerintünk, ez a nőnél oly gyakran föllelhető pontosság és lelkiismeretesség éppen ellenkezőleg a hitelenségnek lehet fontos tényezőjévé, ha a nő eléggé tanult lesz észrevenni a szövegek megszámlálhatatlan ellentmondásait és kétértelműségeit. A felvilágosodott *lelkiismeretesség* inkább eszköze a kételkedésnek, mint a hitnek.

Mindeddig nem látunk tehát olyan született vagy szerzett szellemi különbségeket, melyek a nőt a vallásra s mítusokra kárhoztatott kasztjá bélyegeznék.

Vizsgáljuk meg most azokat az érveket, melyeket a nő érzelmiségének természetéből vonnak. Általában – ez az első érv – az érzelem, nem pedig az ész uralkodik a nőnél. Inkább megközelíthető a szánalom vagy a szeretet érzelmének a nevében, mint a méltányosság eszméinek a nevében. De a vallások járuléka-e az érzelem? S a férfiak közt nincsenek-e érzelmi s gondolkodó emberek? Következik-e ebből, hogy előbbieket örökké tévedésre, utóbbiak az igazságra lennének kárhoztatva?

Állítják s folyton hajtogatják, hogy a nő érzelmisége természetszerűleg a miszticizmus felé hajlik. A görögöknél, mondja Spencer, a nőt inkább meglehetett közelíteni vallásos izgalmakkal, mint a férfit. Azt felelhetjük, hogy kevés kivétellel, nem nők voltak a legnagyobb misztikusok. A miszticizmus oly mértékben fejlődik ki, amily mértékben a cselekvés visszaszorul. Ez az oka, hogy a nő, kinek élete kevésbé tevékeny mint a férfié, hajlandóbb misztikus lendületekre és a jámborság gyakorlására. De a cselekvés kigyógyít az-

elmélkedésből, különösen a hiú és üres elmélkedésből, melyben csak a közepes és tudatlan szellemek lelhetik kedvüket; A nő vallásossága is oly mértékben csökken majd, amely mértékben megnyitják előtte a cselekvés mezejét, amely mértékben biztosítanak számára értelmi és esztétikai nevelést, amely mértékben fölkeltek benne az érdeklődést minden emberi kérdés s e világ minden realitása iránt. Még a politikai életet is megközelíthetővé akarták tenni a nő számára, meg akarták nekik adni mindazokat a jogokat, melyeket eddig megtagadtak tőlük. Ezzel minden politikai ügyet a pap kezébe adnánk, aki uralkodik a nőn. De ha fokonyként bekövetkezik majd a nő vallási felszabadulása, lehetséges, hogy bizonyos politikai felszabadulás lesz ennek következménye. Polgári felszabadulása mindenesetre csak idő kérdése. A nőnek bebocsátása a közönséges polgári jog sáncái közé szükségyszerű következménye a demokratikus eszmének. Ha majd ennek következtében kénytelen lesz többet foglalkozni e világ ügyeivel, tevékenységének ez az új felhasználása mindig jobban megvédi majd a misztikus hajlamoktól. Ha majd tevékenységre nyílik alkalmá a társadalomban, ezt bizonyára a filantrópia terén fogja gyakorolni; a társadalmi szánalom pedig egyik leghatalmasabb elhárítója a miszticitásnak. Még a vallásos rendeknél is megfigyelhető, hogy azok, amelyeknek a filantrópia a céljuk, kevésbé túlhajtott jámborságra ösztönzik tagjaikat, mint amelyek a kolostorok terméketlen elmélkedését vallják céljukul.

A misztikus érzés tehát nem lényegbevágóbb a nőnél, mint a férfinál Lehet-e legalább azt mondani, hogy az erkölcsi érzést a nőben egyedül a vallás támogatja? Kisebb-e a nő erkölcsi ereje, mint a férfié s a vallás-e az, melyre ezt az erőt támasztja? Körülbelül pontos mérője minden benső erőnek az az ellentállás, melyet a fizikai vagy erkölcsi fájdalommal szemben kifejtünk. Már pedig a nő az anyaságban s következményeiben, a terhességben, a szülésben, a szoptatásban, mellyel folytonos virrasztás és gondoskodás jár együtt, sokkal nagyobb ellentállásról tesz tanúságot a fizikai fájdalommal szemben, mint az átlagos férfi. Ugyanez az eset az erkölcsi fájdalomnál. A nő erkölcsi erejének nagy tényezői:

a szeretet s a szájalom. Ha értelmi körét növelik, megnövelik egyszersmind a teret, amelyen már ma kifejti e képességeit. Minden szenvedésnek legjobb orvossága a szellem tevékenységének növelése s ezt tesszük, ha növeljük a nevelés mértékét. A cselekvés mindig útját állja a szenvedésnek. Ezért enyhíti a jótékonyság az egyéni szenvedést, melynek mindig van egy kis önző színezete. A vigasztalás legjobb módja, férfire, nőre egyaránt, mindig a más szenvedésének enyhítése lesz: nyújts reményt másoknak s a te szívedbe is visszaköltözik. A fájdalom megenyhül, ha termékennyé lesz jótettekben, mert megbékélés minden termékenység.

A nő igen kifejelett érzékei között van kettő, mely igen nagy indok számára a tartózkodásra: a szemérem, nemének ez a méltósága s a szerelem, mely ha igazi, mindig kizárólagos. A vallás mindig e két érzelem segítségével hatott a nőre. Ezért fölvetődik a kényes probléma: nem inkább vallásos, mint erkölcsi erény-e a szemérem? Nem tűnik-e majd el, mint állították, a vallással együtt, nem gyöngíti-e majd el a tudományos s bizonyos értelemben pozitív nevelés? Mindenekelőtt meg kell jegyeznünk, hogy ha a nő minden erényének a szemérem a középpontja, mint a férfínál a bátorság, ez eggyel több ok, hogy ne kapcsoljuk össze a vallással, hogy ne befolyásoltassuk a kétkedéssel, amely jelen társvaldalmunkban előbb vagy utóbb okvetlenül bekövetkezik. Bizonyos, hogy a szemérem csodálatos védőbástyája lehet a hiteknek, még az észszerűtlen hiteknek is: mindig megakadályozza, hogy az okoskodást, akárcsak a vágyat, a végletekig feszítsük. De van igaz és hamis szemérem és előbbi sem eredetében, sem sorsában nincs valóban hozzákapcsolva a vallásos érzéshez.

Mi a szemérem eredete? A fiatal lányban megvan a homályos érzés, hogy bizonyos kincs fölött rendelkezik, melyért gyakran többen vetekednek. Ez az érzés, mely egybeolvad bizonyos homályos nemi tudattal, szükséges volt, hogy a nő elérhesse szervezetének teljes kifejlődését. A korai szeméremtelenség mindenesetre megakasztja a növekedést. Könnyen járhat aránylagos terméketlenséggel is. A szemérem ilyen módon biztosíték a faj számára, egyike azoknak az érzelmek-

neki melyet a természetes kiválasztásnak kellett megtartania és növelnie. Föltétele ezenkívül a nemi kiválasztódásnak is: ha a nő válogatás nélkül mindenkinek odaadná magát, a faj kárát vallaná. Szerencsére a vagy ebbe az akadályba ütközik nála, a szemérembe s csak úgy tudja legyőzni, ha valami jelentős tulajdonság vonzza a kívánt tárgy felé, mely tulajdonság azután átmegy a fajba. A nemi kiválasztódás szempontjából sok kacérság is van tehát a szeméremben, céljáról megfeledkező, öntudatlan kacérkodás, mely kötelességnek fogja fel néha azt, ami csak csselfogás. Végül jelentős része a szeméremnek a félelem bizonyos érzete, mely igen hasznos a faj konzerválódására. Az állati fajoknál a nöstény inindig veszélyben forog egy kissé az általában erősebb hímmel szemben: a szerelem nemcsak válság náluk, hanem kockázat is; meg kell tehát puhítaniok a szerelmezt, mielőtt átadják magukat neki, el kell csábítaniok, mielőtt kielégítik. A kezdetleges időkben még az emberi fajnál sem lehetett a nő mindig bizton a férfi mellett. A szemérem tehát bizonyos fajta várakozó szerelem, szükséges a kezdetleges hadi állapotban, kipróbálás, a kölcsönös tanulmányozás korszaka. E különböző elemeken kívül van a fiatal vagy serdülő leány szemérmességében magasabb s különösen emberi érzelm is: a félelem a szerelemtől, a félelem ettől az új és ismeretlen dologtól, a félelem ettől az annyira mély és hatalmas ösztöntől, mely miután oly sokáig hallgatott, léted egy percében felébred s beszélni kezd, hadat üzen a lény valamennyi többi erejének, a harcot plántálja beléd. A hajadon, aki nem szokta meg ennek az ösztönnek az uralmát, hajlandó különösebb és titokzatosabb dolgot látni benne, mint a többiben. A szemérem érzetének eredete s igazi támasza tehát nem a vallás. Csak nagyon közvetve függ ezzel össze. Állandósult a szemérem, mert mint láttuk, hasznos volt a faj terjedésére. A miszticizmus eltéríti a helyes irányból s megrontja, amennyiben éppen a faj terjedése ellen használja fel. Ha az apáca s a kurtizán között kellene választania, a szociológus habozhatna néha: társadalmi szempontból körülbelül mind a kettő egyformán haszontalan; az egyik túl-hajtott sanyargatása ép oly örültség, mint a másik élvezetei; az egyiknek erkölcsi elsatnyulása sokszor összefügg a másik

romlottságával. Az örök szüzesség fogadalmának vagy szokásának, a kolostori életnek váratlan védelmezője akadt korunkban Renanban. Igaz, hogy az ő nézőpontja egészen más, mint a kereszténységé. Ha túlhajtja az örök szüzességet, tisztára élettani következtetések alapján teszi, egyszerű eszköznek tekinti az értelmi termelés és az agy kapacitásának növelésére. Renan arra az ismert tudományos tényre támaszkodik, hogy a legértelmesebb fajok éppen azok, melyek a legkevésbé szaporodnak; a termékenység általában fordítottan arányos az agy munkájával. De nem szabad összevetészeni a szerelmet a fajok szaporodásával. Abból, hogy a nemző erő túlságos fecsérzése megbénítja az értelmet, semmiképp sem következik, hogy a szerelem érzetének ugyanez a hatása és hogy a szív kitágulása az értelem csökkenését vonja maga után.

Az elmondottakból levonhatjuk azt a következtetést, hogy a nő jellegzetes hajlamait föl lehet használni az igazság, a tudomány, a szabadgondolkodás, a társadalmi testvériség javára. Minden a neveléstől függ, melyet neki adunk, továbbá a hatástól, melyet a férfi, kit férjévé választott, rája gyakorolni tud. Már gyermekkorától fogva hatni kell a nőre. A nő életében több a rend és a folytonosság, mint a férfiban; a gyermekkori szokások hatalma is nagyobb ennek következtében. Egyetlen nagy forradalom van a nő életében: a házasság. Az olyan csendes környezetben, mint amilyen a nő léte, az első nevelés hatásai akadály nélkül terjedhetnek; évek múlva is megtalálható benne nagyobb változás nélkül a kis számú vallásos vagy bölcsészeti eszme, melyet beléje ültettek. Menedék a tűzhely, melegágy, hol néha tisztátalan növények nőnek nagyra. Az ablak és a csalánszövetfüggöny, ahonnan a nő rendszerint le szokott tekinteni az utcára, nemcsak a napfény s az eső ellen védelmezik: mint arca, lelke is örökké megőriz valamit született fehérségéből.

HARMADIK RÉSZ.

A JÖVŐ VALLÁSTALANSÁGA.

ELSŐ FEJEZET.

A vallásos individualizmus.

I. Lehetséges-e a vallásos megújulás.

Láttuk, miként bomlanak fel a dogmák és a vallásos erkölcs a modern társadalmakban. Ám felmerül egy kérdés: nem fogja-e a vallásos megújulás kora követni a vallásos bomlásnak azt a korát, amelyben most élünk?

Ez a megújulás csak kétféle módon volna lehetséges: 1. a vallások egyesítése által; 2. egy új vallás által. A meg-
If vő vallások egyesülésére manapság gondolni is lehetetlen: a jövőben pedig egyik sem tudja majd beolvasztani a többit. Nemcsak azok a vallások tisztelik kölcsönösen egymást, amelyek a kereszténységből erednek, hanem a nagy keleti vallások is. Egyedül az izlám tesz jelentékenyebb hódításokat a kezdetleges animizmussal átívódott néptörzsek között, ezekre nézve pedig szembeszökően haladás ez a vallás. A keresztény misszionáriusok sohasem tudtak egyházuknak sok új hívet szerezni sem a muzulmánok, sem a buddhisták, sem a hinduk között. A hindut, aki a modern tudományt kezdi magába plántálni, szükségképpen kételkedés fogja el majd nemzeti vallása kinyilatkoztatott jellege iránt, de azért .nem lesz hajlandó a keresztény vallás kinyilatkoztatását igazabbnak elismerni: nem lesz többé vallásos, hanem szabadgondolkodó. Minden nép ide fog kilyukadni; a főbb nagy vallásoknak, mint a megismerhetetlen jelképeinek, körülbelül egyforma az értékük és senki sem érzi többé szükségét, hogy egyikből a másikba lépjen át. Az emberiség általában nem szereti a változást a változás kedvéért. Sőt mi több, maguk a misszionáriusok sem hisznek ma már a vallásukban; csupán lelkesedés van bennük tehetség nélkül vagy tehetség lelkesedés nélkül és előrelátható az az idő,

amikor a hittérítés szelleme, amelyben eddig a vallások hatalma rejlett, a vallások ellen fordul. Kevesen mondhatják el, mint az a hitetlen és misszionárius jezsuita: »Ah *t* fogalmatok sincs arról, milyen élvezet olyasmiről meggyőzni az embereket, miben magunk sem hiszünk.« Ott, ahol nincs meg az abszolút hit, amely a legapróbb részleteiben elfogadja a dogmákat, ott nincs meg az őszinteség sem, ami minden hittérítés alapja. Colenso natáli püspököt egy napon az új testamentumról faggatták újonnan nyert hívei; kérdést kérdés után intéztek hozzá és azután becsületszavát kérték, hogy mindaz igaz. A püspököt kétségek fogták el, elmélkedni kezdett, tanulmányozta a kérdést, elolvasta Strausst és a német bibliamagyarázókat és végül egy könyvet adott ki, amelyben mitusoknak jelenti ki a bibliai történeteket. Ahogyan Colenso járt a kafferek közt, úgy járt Francis Newman Szíriában, Adams Indiában és még kevésbé ismertek egyebütt. Az olyan jól megalapozott vallást például, minő az indusoké, csak akkor tudnák hittérítőink sikerrel legyőzni, ha eléggé járatosak volnának a vallások történelmében. De abban a percben, amelyben komolyan nekifognak az összehasonlító vallástudomány tanulmányozásának, nem másokat, hanem magukat térítik majd meg vagy legalább is elvetnek majd minden különleges kinyilatkoztatásban való hitet. A nagy vallások tehát, különösen az »egyetemes« vallások, elérték fejlődésük csúcspontját és egyensúlyozzák, meghatárolják egymást. Ezekben a nagy, egyensúlyban levő testekben az élet csakis bensőleg nyilatkozik meg, új központok alakulásában, amelyek elszakadnak az eredeti magtól, mint ahogy a protestantizmus és a hinduizmus napról-napra több szektára bomlik. Az élet jele egyszersmind a pusztulás jele e vallásoknál. A jövő nemhogy egyesítené őket, ellenkezőleg, mindig nagyobb különbségeket fog teremteni, mindég tpbb és függetlenebb csoportot fog létrehozni, mindig nagyobb individualizálódást fog eredményezni.

A szekták, például a protestáns szekták mindig növekvő számában, Comte vagy Spencer bizonyos tanítványainak bátor erőlködéseiben, az amerikai mormonizmus vagy az

indiai brahmaizmus keletkezésében sokan annak a jelét látták, hogy korunkat olyan vallásos forrongás nyugtalanítja, mint amilyen Antoninus korát rázkódtatta meg és hogy az a forrongás, ép úgy mint amaz, megújhodásra vezethet. De teljesen fölösleges hasonlóságot keresni korunk és Antoninus kora közt, ama század közt, amely a leghitlenebbnek mutatkozott valamennyi között és ama század közt, amely a legkönnyebben hitt minden vallásban, Isis és Mithra vallásában ép úgy, mint Jézuséban, a beszélő kígyóéban ép úgy, mint a Szűz testében megfogamzott Krisztuséban; Elfelejtik, hogy tizennyolc század óta új dolog támadt az emberi történelemben: a tudomány, ezt pedig nem lehet egy fokra sülyeszteni a természetfölötti kinyilatkoztatásokkal és a csodákkal, amelyekben a vallások alapulnak.

Szemünkre fogják vetni, hogy hiszen még mindig esnek csodák. Oh igen, egy vagy kettő minden évszázadban! Nem az a csodálatos, hogy még mindig esnek csodák, hanem hogy millió és millió még vakon hívő ember és ezer és ezer szükségképpen exaltait asszony és gyermek mellett csak olyan kevés esik. Minden napnak meg kellene lennie a jól és illően megállapított csodájának, de sajnos, ezek a mindennapos csodák már csak a bolondok vagy hiszterikusok körében otthonosak. Míg itt a hitetlen tudósok előmozdítják és közvéteszik őket, addig máshol az igazi hívők szinte rettegnek tőlük, elkerülik és elhallgatják őket. Ha valamikor egy király megtiltotta istennek; hogy csodát tegyen, ma a pápa is majdhogy idáig nem jutott: a csodák inkább a kétkedés és bizalmatlanság, mint épülés tárgyai. Az ortodox protestáns nemzeteknél egyáltalában nem történnek ma csodák; a felvilágosodottabb teológusok a tanításban elkerülik a keresztény hagyomány csodás elbeszéléseit: úgy tekintik őket, mint amelyek inkább meggyöngítik, mint megerősítik az írás tekintélyét. Azonkívül egy vagy két csoda nem is volna elegendő ahhoz, hogy új vallást vagy vallásos megújhodást hozzon létre; inkább ártának és romlásba taszítanak a vallást. A csodák egész sora szükséges ehhez, bizonyos csodás légkör, amelyben megfürdenék és átválna minden tárgy; misztikus discsör, amely ne csak a próféta fejét körítse, hanem fényt árásson a hívőkre is,

kik a prófétát körülveszik. Más szavakkal, szükséges, hogy a messiás már életében legendás legyen, és pedig minden család nélkül sem az ő, sem pedig azok részéről, kik őt körülveszik és visszatükrözik istenségét. Sajnos, napjainkban a történelem teszi rá a kezét a rendkívüli emberekre. Ez azután mindent pontosan megvizsgál, minden kis adatot felhasznál, sötét vonalakkal jelzi a legenda finom és nemes vonalait, amelyek mindig hajlandók arabeszkeket vagy fantasztikus alakokat formálni. A mi korunkban még Napoleon legendája sem tarthatott tovább harminc évnél Európában: pedig csalárd módon maga Napoleon mindent elkövetett, hogy szövődjék és az önkényuralom minden eszközével, a brutális erővel rendelkezésére állt: a Keleten azonban, átalakulva, még mindég él. A történelem hatalmába keríti a személyiségeket, megkicsinyíti majd őket. Ha Jézus korunkban élt volna, még leveleit is közreadnák. Hogyan hihetünk az olyan lény isteni voltában, akinek leveleit is olvashatjuk? Egyébiránt az érdekes személyiségek legkisebb cselekedeteit is ellenőrzik; a polgári állapot lehetővé teszi, hogy megállapítsák a fontosabb dátumokat, az évek, a napok használatát. Néha egy egyszerű rendőri beavatkozás elég, hogy, mint Shakespeare-nél, megállapítsanak egy időpontot; már pedig a próféta élete sem volna híján a rendőri beavatkozásnak, mikor korunkban tilosak a gyűlésezések. Mai létünket annyira megszorítják és átszövik a realitások, annyira fegyelmezetté teszik, hogy a csoda vajmi nehezen hatolhat be és verhet ott sokáragyökeret. Megszámozott és címtáblával ellátott kis házikókban mozgunk mi, amelyekben a legkisebb rendetlenség is szembeötlök; ezredekre vagyunk sorozva és mint a katonákat, minden este nevünkön szólítanak bennünket: nem különíthetjük el magunkat az emberi társadalomtól, nem vonulhatunk vissza egyéniségünkbe, nem menekülhetünk a nagy társadalmi szem tekintete elől. Azokhoz a méhekhez, hasonlítunk, amelyeknek kasát üveg földi és amelyek élete ilyen módon átlátszóvá lett: látjuk, hogyan dolgoznak, hogyan alkotnak, hogyan csinálják a mézet. Pedig a legédesebb méz is, még az is, amellyel a régiek a gyermek Jupitert táplálták, elveszti csodás voltát annak a szemében,

aki látta, hogyan alkották meg a dolgos méhek türelmes csápjai.

Vagyis igen távol vagyunk attól az időtől, melyben még Pascal azt mondotta: »A csodák istenről tanúskodó villámok.« Nekünk nincsen már meg ez a villámunk. A tudomány már készen tartogatja annak az új csodának a magyarázatát, amelyre egy napon a jövő új vallását akarnák alapítani.

A költői és metafizikai találékonyság, ez a termékeny vallásos elem is elvitázhatatlanul elpártolt a vallástól. Olvassuk el a legújabb csodák, akár a lourdesi csoda jelentéseit: a kis leány, aki leveti harisnyáit, hogy átmenjen egy patakon, a Szűz szavai, a tanuk előtt, akik nem látnak semmit, színjáték módjára megismételt látomány, mennyire köznapias és semmitmondó mindez! Mennyire eltávolodtunk a Szentek Életétől, az Evangéliumtól, a nagy hindu legendáktól! Hiába látják a szellemi szegények istent vagy a szent Szüzet; nem ők láttatják meg másokkal is, nem ők csinálják vagy támasztják fel a vallásokat: a lángésznek kell erre vetnie magát és a lángész, amely ott bukkan fel, ahol ő akar, ma másfelé fordult. Ha a biblia és az evangélium nem lenne fenséges költemények gyűjteménye, nem győzték volna meg a világot. Ezek a költemények, tisztán esztétikai szempontból tekintve, sokkal fenségebb hősköltemények, mint az Iliász. Milyen Odisszea ér föl Jézuséval? Az átfinomult görögöknek és rómaiaknak is időbe tellett, míg megértették ezt az egyszerű és mégis oly színes költészetet: sokáig tartott, míg az evangéliumnak csak a stílusát is csodálni kezdték. Szent Jeromos, álmában a legfelsőbb bíró lábainál érezve magát, fenyegető hangot hallott, amely ezt kiáltotta: »Te csak ciceroniánus vagy.« Ez után az álom után szent Jeromos igyekezett jobban felfogni a biblia és az evangélium szépségeit és végül többre tartotta őket a nagy latin szónok kicsiszolt fordulatainál is. Igaza volt: *a hegyi beszéd*, némely összefüggéstelensége ellenére, (amelyeket részben a tanítványok okoztak), szebb Cicero legszebb szónoklatánál és a farizeusok ellen mondott támadó beszédek (akár hitelesek, akár nem) többet érnek a Catilina ellen intézett támadásoknál. Valami egészen új elem van az evan-

géliumi irodalomban, ami nincs meg sem a görögöknél, sem az ó-testamentumban, ez a gyöngédség érzése; a stílusban is van valami újdonság, az áhítat, amely felér a próféták líraiságával; népies erkölcs ez, mély és naiv egyszerre, mint az ösztön és minden szava visszhangra talál lelkünkben. A héber népben, amely egyetlen tudóst sem mondhat a magáénak, a józan, hatalmas vagy érzékeny költőknek olyan sora élt, amilyennel *egy* népnél sem találkozunk és nagyrészt ez magyarázza meg a héber vallások nagy diadalát. A költészet, akár csak a remény, édestestvére a hitnek és még a reménynél is szükségesebb, mert elfeledjük a távolból hívogató reményt, ha él bennünk a jelen illúziója. Nagy vallás alapításához mindig lángeszű ember kellett és fog is kelleni, mint amilyen Jézus, vagy hogy *történelmibb* típust idézzünk, amilyen szent Pál volt. A vallások nagy alapítóinak pedig két lényeges föltételt kell megvalósítaniok: Tökéletesen őszintéknek kell lenniök: nem élünk már abban a korban, amikor a vallás imposztorság művének tűnt fel; ezenkívül, hogy úgy mondjuk, önmagukat kell ámítaniok inspirációikkal, belső megvilágosodásaikkal, amelyekben valami emberfölöttit kell látniok, önmagukat istennek vagy legalább is isten különös választottjainak kell hinniök. Ezt a második föltételt könnyű volt megvalósítani az ókorban, amikor nem ismerve a lélektani és élettani jelenségeket, nemcsak a Jézusok, hanem pusztá bölcsészek, mint a Sokratesek, Plotinusok és annyi mások is érezhették magukban a természetfölöttit, komolyan vehették látásaikat vagy önkívületeiket és miután lángeszüket nem tudták saját maguknak megmagyarázni, hihettek abban, hogy titokzatos és csodálatos összeköttetésben vannak istennel. Abszurdum volna ezeket az embereket egyszerűen a bolondok közé sorozni; öntudatlan emberek voltak ők, akik nem tudván megmagyarázni a saját magukban végbemenő tüneményeket, végtére is a koruknak megfelelő leghihetőbb magyarázatban állapodtak meg. Ma, amikor minden bizonyos értelmi fokra eljutott emberben egy csomó tudományos ismeret halmozódott fel, a Mózes- vagy Jézus-féle átszellemült lényeknek kettő között kellene választaniuk: vagy nem látnának egyebet a maguk átszellemültségében mint a lángész természetes lendületét,

nem beszélne, csak a maguk nevében, nem akarnának semmit kinyilatkoztatni, semmit jósolni, kurtán nem lennének egyebek bölcsészeknél; vagy pedig becsapnák önmagukat exaltációjukkal, azt megtárgyilagosítanak, személyesítik és valóban bolondokká lennének. A mi korunkban valóban elment az esze annak, aki nem tudja nevén nevezni a benne ható erőt, aki nem tudja természetesnek és emberinek elismerni, hanem annyira elragadtatja magát tőle, hogy nem ura önmagának; a prófétákat, akik önmagukkal csapják be magukat, manapság az örültek házába viszik. Olyan megkülönböztetéseket tesz a mi korunk, amelyek azelőtt még a vallásos eszmék nagy hirdetői számára is lehetetlenek voltak: őket magával ragadta a mozgalom, amelyet előidézték; istenivé tette őket az isten, amelyet az embereknek hoztak. A lángész ép úgy nevelődhetik, mint a butaság: manapság mind a kettő magán hordja az emberiség megszerzetté új ismeretek jelét. Előrelátható az idő – és Európára nézve hihetőleg el is érkezett már – amikor a próféták, az apostolok és messiások kivesznek az emberi nemből. Haldokló nagy foglalkozás ez. »Ki közülünk, ki közülünk lesz istenné?« Nemcsak hogy senki sem lehet, de senki sem is akar többé azzá lenni: a tudomány még öntudatunkból is kiölte a természetfölöttit egészen legbensőbb extázisainkig; látományainkat nem hihetjük többé jelenéseknek, hanem egyszerű hallucinációknak és azon a napon, amelyen bennünket megtéveszthetnének, mi nem téveszthetnénk meg másokat, örültségünk napfényre jutna és nem egyszer az emberi törvényekkel jutna összeütközésbe. Nincs már meg a lángész és az örült között a középút: az átszellemült ember, a kinyilatkoztató, a messiás, az isten.

Ehhez járul az, hogy nincs kedvező tér az átszellemült emberek számára, ahol tevékenységüket kifejtethnék és mindig kevésbé lesz. A vallásos felindulás tüneteinek magas foka, amely gyakran fanatizmussá fokozódik, igen egybefügg valamely népnél a tudatlansággal és rendes élete folyamatának színvonalával. Amikor az eredet, a sors, a dolgok okainak problémái hirtelen felvonulnak értelme elé, nagy ijedtség, extázis, egész érzékelésének meg-

rendülése fogja el, aminek oka az, hogy a filozófiai és metafizikai állapot, amely felé taszítódik, valóságos forradalmat idéz elő benne. Ha majd az élet átlagos értelmi foka emelkedik, akkor a metafizikai felindulás is elveszti zavaró és forradalmi jellegét, mert rendes úton fog behatolni az emberi lét egész kiterjedésébe. Akkor majd az egész életet eltöltik nyugodtabb és magasabbrendű örömök, ahelyett, hogy röpke percre állapotjanak csak meg. Aki egész életét az óceánon tölti, az nem fél a víztől vagy legalább is azt a heves felindulást nem érzi, amely elfogja az olyant, ki még sohasem látott vihart. Ha sohasem láttuk volna a csillagos eget, az első napon, amelyen felpillantánánk, rettegést keltené bennünk, mint valami szakadék látása; ma megnyugtat inkább, lelkünk rázkódtatás nélkül fölemelkedik. A vallásos érzés hevedése is leülepedik, ha megtisztulva egész létünket átfogja, mindig bennünk lakozik és hozzászoktat bennünket a végtelenhez.

Van még egy utolsó, elengedhetetlen föltétele valamely új vallás sikerének: valóban újnak kell lennie, új *eszmét* kell magával hoznia. Mindazok a nyomorúságos vallásos kísérletek, amelyeket korunkban a világ egyik sarkától a másikig megtettek, híján voltak minden eredetiségnek. Amerikában volt némi sikere egy látszólag új vallásnak, a mormonizmusnak; a modern vallásos kísérletek közt ez az egyetlen, amely jóslatok és csodálatos kinyilatkoztatások kíséretében fejlődött; neki is megvan szent könyve és bibliája, és legendái között holmi csodálatos, a mormon biblia olvasására rendelt szemüvegről is van egy prózai történet. A mormon isten tanultabb, mint a biblia istene: optikai ismeretei is vannak. De aki mélyére hatol a mormon elméleteknek, látni fogja, hogy azok alapjukban a zsidó eszmékhez és a zsidó erkölcsökhöz való visszatérések: minden ismétlés ebben a vallásban, elmúlt legendák és hitek másolata, amelyhez köznapi dolgoknál egyebet nem függesztettek; a mormon vallás korunk anachronizmusa. Egyébiránt, úgy látszik, már elérte fejlődése határát: hívei száma már nem gyarapodik. A hindu brahmaizmus sem egyéb eklektikus és misztikus spiritualizmusnál, amelyben egyetlen igazán új eszme sincs. A comtizmus, amely a vallásoktól csupán

szertartásaikat veszi át, mindenáron életben akar tartani egy testet, amelyből kiszakították a szívet. A spiritiszták vagy csalók vagy empirikusok, akik tudományos magyarázat nélkül rámutatnak az idegrendszer néhány, még hiányosan ismert jelenségére; a csalásnak pedig sohasem sikerült tartósat alkotnia vallásos téren. Aki az amerikai mormonizmust vagy a spiritizmust a keletkezőfélben levőt kereszténységgel hasonlítaná össze, az közös mérték híján levő dolgokat állítana egymás mellé. Akármilyen alacsony volt is a kereszténység kezdete, nem szabad megtévesztődnünk a történelmi illúziókkal, sem azt nem szabad hinnünk, hogy szerencsés események pusztá találkozásának köszönhetette győzelmét. Bizonyos Kresztusnak, kit először Suetonius említ, tanítványai még ingatag hitüket két, költői szempontból páratlan hőskölteménnyel támogatták: a bibliával és az evangéliumokkal; még tévedéseiben is csodálatos és különösen a tömegekre nézve eredeti erkölccsel gazdagították a világot; egy nagy metafizikai eszmét, a feltámadás eszméjét hozták magukkal, amely a bölcsészek eszméivel összekapcsolódva szükségképpen megteremtette az egyéni halhatatlanság elméletét. A kereszténységnek győznie kellett; meg kellett találnia szent Pálját; a biblia és az evangéliumok szebb művek voltak, semhogy elfeledve vagy hatás nélkül maradhattak volna. Nincs egyetlen példa a történelemben, amely azt mutatná, hogy valamely irodalmi és bölcsészeti mű teljesen nyomtalan, minden befolyás nélkül maradt volna az emberiség haladására. Minden műnek, amelyben eléggé bőven van a szép vagy a jó, biztos a jövője.

Hajdan a tömegekből és a népből indultak ki a vallásos mozgalmak; ám ma sem a keleti népek tudatlan tömegéből, sem a mi társadalmunk alsóbb osztályaiból nem fakadhat új vallás. Az antik civilizációkban az összes társadalmi osztályokat egyesítették ugyanazok a naiv babonák. Marcus Aurelius kénytelen volt teljes pompában elnökölni egy nagy ünnepségen, melyet Abonolicus Alexander kígyójának tiszteletére rendeztek, mert a kígyónak még környezetében is voltak hívei. Manapság egy ausztráliai püspök megtagadhatta az esőért való könyörgést azzal a megokolással, hogy a légköri tűneményeket megváltozhatatlan ter-

mészeti törvények szabályozzák és arra buzdítva híveit, frogy a szárazság ellen inkább öntözési rendszerüket javítsák meg. Ez a két kis tény jelzi a korok egész különbségét. A megbélyegző »barbár« kifejezés, amellyel a görögök és rómaiak minden más népet illettek, a legkevésbé sem volt pontos, mert velejében a hébereknak és a hinduknak mélyebb valóságuk volt, mint az övék és bizonyos szempontból még irodalmuk is magasabbrendű volt. A görög és római civilizáció egyike a történelem ama ritka példáinak, amelyek bizonyítják, hogy a vallás nem szükségképpen mértéke a népek értelmi fejlettségének. A görögök főként a művészetek és az erejüknek tudatában még nem levő, csirázó tudományok révén jutottak erre a fejlettségre; de a fensőbbség, amelyet egyéb tekintetekben tulajdonítottak maguknak, nem volt egyéb tudatlanságukból eredő, pusztá képzelődésnél. Ellenben azt a fensőbbségét, amelyet mi tulajdonítunk magunknak, tudásunkkal igazoljuk: mi jobban ismerjük a legtöbb keleti nép vallását, mint ahogy ők maguk ismerik; meg is van a jogunk, hogy értékeljük e vallásokat, csodáljuk és megbíráljuk őket; olyan jog ez, amelyre a régiek egyáltalában nem tarthattak igényt. A tudósok és a tudatlanok közt levő különbség az egyetlen, amely ma valóban komolyan elválasztja az osztályokat és a népeket. Ezt a különbséget a jövőben többé semmiféle vallás sem hidalhatja át, mert minden teljes vallás a világ egyetemleges magyarázatát tartalmazza és a világnak azt a naiv felfogását, amelyet minden országban a nép alkot magának, sohasem fogják magukévá tenni a műveltebb értelmű emberek. Nem látjuk tehát, hogyan fakadhatna és fejlődhetne az emberiség »mélységes áldottságából« valami nagy vallás,

Egyébiránt szinte *a priori* kimutatható, mennyire lehetetlen újat fölfedezni a tulajdonképpen *vallásos* és mitikus területen. Nem lehet vonzóbb metafizikai mitust elképzelni, mint a szuverén boldogságot, amelyet már ebben az életben megszerez a *nirvána* a buddhistának, vagy a másvilágon a *halhatatlanság* a kereszténynek. Ebben a két koncepcióban utolsó remekművét alkotta meg az emberiség képzelőereje, amint a plasztikus képzelőerő megalkotta a magátét a görög szobrászatban. Más eszmei kapcsolattal más dologra lehet

jutni, lehet kevésbé naiv, a száraz valóságnak inkább megfelelő hipotézist felállítani; de nem remélhető, hogy e hipotézisek bármelyike megejtse az emberiséget, hogy mint villámsugár hatoljon a világba, végül hogy kinyilatkoztatás erejével hasson. A tömeg sohasem fog más kinyilatkoztatást elismerni, mint amely boldogságot hirdet a számára, »üdvösséget« ezen vagy a más világon: hogy meghallgassák a prófétát, jó dolgokat kell hirdetnie. Azt hisszük tehát, hogy a buddhizmus és a kereszténység két rettenetes erő kifejtése után – a mohamedánizmus nem egyéb silány népiesítésnél – kimerült vagy ismétlésre van kárhozthatva a vallásos metafizika. Amennyire szaporodnak a tudomány általánosításából vonható komoly és valóban filozófiai hipotézisek, annyira egyhangúságra és köznapiasságra vannak ítélve ezek a gyermekes hipotézisek, amelyek egy csapásra megoldják az emberi vagy kozmikus végzet kérdéseit. A vallásos szellemnek, hogy újat találjon a metafizikában, el kell hagynia eddigi álláspontját; fölül kell múlnia minden eléggé kezdetleges eszmét, hogy egy hottentotta is megérthesse; ugyanebből az okból nem szabad az egyetemleget, a *katolikust*, az elmélkedés céljául kitűznie.

Ugyanilyen a helyzet az erkölcs terén. Valóban, lehet-e az exaltált, magával ragadó erkölcsben messzebb menni, mint a kereszténység és a buddhizmus, mikor mind a kettő a kizárólagos altruizmust, az abszolút lemondást hirdette? A haladás már csak visszafelé lehetséges; lehet bizonyos túlhajtott lendületeket mérsékelni, jobban a valósághoz illeszteni, lehet szelídíteni vagy egyensúlyozni ezt a misztikus erkölcsöt. De, ezzel a feladattal, tehetetlenné válna minden új 'messiás': az emberiséget nem ragadják egy csapással magukkal a pusztán józan szavak, a fagyos kötelességet, a mindennapos élet alacsony és sivár kötelességét hirdető szavak. A tisztességes józan ész nem fér össze ezekkel a vallásos exaltációkkal, amelyek megrohanják az embert, hogy azután megint elmúljanak. Az erkölcsi érzés idővel mindnyájunkba behatolhat, lépésről-lépésre tért hódíthat, emelkedhetik mint a hullám, oly lassan, hogy nem is érezzük. A *legtartósabb* tökéletesbülés gyakran a *legöntudatlanabb*. Nehéz dolog a hit pusztá lendületével hirtelen több lépcsőt átugorni a

lények létráján. Az igazi erkölcsi tökéletesség néha éppen ellenkezője ennek a hősi önfelédtségnek, amely csakhamar ellankad. A »jó szenvedélye« a győzelem után megszűnik szenvedély lenni; Össze kell vegyülnie természetünkkel, rendez kedélyünkkel, azzal a »hússal«, amelyet elátkoznak a misztikusok; az embernek úgyszólván feje búbjától a lába talpáig jóvá kell lennie. Sok tekintetben a kereszténység és a buddhizmus is ballépésekre vezetett. Ha az első apostolok, akik e vallásokat hirdették, visszatérnének közibénk, sok szempontból mennyire ugyanolyannak ismernék meg az emberiséget annyi évezred után is! Bizonyára végbement egy *értelmi* haladás, amely megrögzített bizonyos számú erkölcsi *eszmét*, de ez az igen bonyolult értelmi fejlődés nem egészen a vallások műve: nem az »új ige« köré csoportosult egyszerű szívekben ment végbe, akikben az apostolok mindamellet megvalósulni láthatták *vallásos* és *erkölcsi* eszményű ket. Ezek a tisztára vallásos, nem tudományos, egyszerű erények szükségképpen megromlottak, miközben az emberiségben elterjedtek: exaltait, lemondást hirdető erkölcs nem érvényesülhet másutt, mint egy kis csoportban, egy családban, egy a világtól mesterségesen elzárt klostromban; szükségképpen hajótörést szenved, ha az egész emberiséghez fordul és itt terjed el. Túlságosan tág és mozgékony kör ez, melyben bizonyos magvak nem tudnak gyökeret verni és kicsirázni: a tengert nem szokták bevetni. Ha ma a kereszténység vagy a buddhizmus vallásos hőskölteményét újra kellene kezdeni, romlás lenne a vége, mert nem lehet a végletekig fejleszteni az emberi szívet, ha agya arányosan nem fejlődik. Ez a tenyésztés, amely az egyensúlyt akarja kiküszöbölni, mely valami természetes szörnyűséget akar alkotni a virágzatban, sikerülhet az egyénnél, de nem a fajokon. Ezért van, hogy a kutató, aki a már megszerzett tudományos vagy bölcsészeti ismeretek tömegéhez az igazság legkisebb morzsájával is járul, bár sokkal kevésbé ragyogó, de sokszor maradandóbb művet alkot, mint egy messiás tisztára vallásos műve. A mai kor kutatója azokhoz tartozik, akik nem három nap alatt, hanem a korok lassúságával építik meg a soha el nem pusztítható szent épületet.

A kultusz, az összes vallások e leglényegesebb követ-

kezménye, ép oly nehezen egyeztethető össze a jövő társadalmak szellemével, mint a dogma. A kultusz alapja, mint láttuk, a rítus, amely a szokás és a hagyomány eredménye. Már pedig joggal mondták, hogy az újító szellemnek és az értelmi felsőbbségnek legjellemzőbb tulajdonsága éppen az, hogy képes *szétkapcsolni* az eszmetársulásokat, hogy nem ragadja magával a megszokott eszmék árja, hogy nem fogadja be egy csapásra a gondolkodás ellenállhatatlan szokásait, hogy nincs meg benne a *ritualista* értelem. Ha az egyéneknél ez a felsőbbség jele, ugyanígy lesz a népeknél. Az emberiség haladását az a fok jelzi, amelyre a szétkapcsolásnak ez a képessége eljutott. Az újdonság ösztönét már nem ellensúlyozza a rítus ösztöne; a kíváncsiság egészen a végsőkig mehet anélkül, hogy a rombolásnak és újító jámbortalanságnak azt a jellegét öltene magára, amellyel a kezdetleges népek szemében bír. Ha valamely népnél a rítusnak nagy a szerepe az anyagi és vallásos életben, ez annyit jelent, hogy az öntudatlan és homályos eszmetársulások túlnyomóak benne; az ilyen nép agya olyan, mintha sűrű, sötét háló fogná körül és ebben nőtt volna nagyra és sem a fény, sem az öntudat nem hatolhatott volna át rajta. Ellenben a modern népeknél az öntudat és a megfontolás haladását a megrögzött, öntudatlan szokások fokozatos gyöngülése, a tapasztalt tény félelmetes fegyelmének alábbhanyása kíséri. Gyakran bizonyos veszély háramlik ebből a gyakorlati életre, mert a megfontolás, amely eléggé erős arra, hogy legyőzze a szokást, még nem elég erős, hogy szembe szálljon a pillanat szenvedélyével: a *szétkapcsolás* értelmi ereje még nem egyenlő a *megfékezés* és *irányítás* erkölcsi erejével. De akármilyenek legyenek is erkölcsi vagy társadalmi szempontból a megfontolás e fejlődésének hátrányai, bizonyos, hogy vallásos szempontból előbb-utóbb a rítusok, a vallásos szertartások szent jellegének és a kultusz egész mechanikai részének felbomlásához fog vezetni. Akár csak a királyok környezetéből, az istenekéből is tünedezik a szertartás. Az istentisztelet nem lesz többé kötelesség és a pap szerepe igen meg fog változni. Sőt a távoli eszmény, amely felé haladunk, egyenesen eltűnése a papnak, aki mintegy a megszemélyesített rítus és akinek elaggott istene – már

csak a tények rendkívüli hatalma segélyével tengődve – bizonyos vonatkozásban az istenített szokás. Hiába erőlködnek az emberek, akik még hiszik, hogy van vallásuk, – német, angol vagy amerikai lelkészek, hindu deisták – hogy megszabaduljanak a kinyilatkoztatástól és a dogmáktól, hogy hitüket egyéni és haladó irányú hiedelmekre vezessék vissza anélkül, hogy a rítustól teljesen elszakadni tudnának. Ez a rítus nem egyéb fölösleges ismételtetésnél, mechanikusan megtartott és eltűnésre kárhoztatott babonás szokásnál.

Az a mozgalom, amely némely országban a vallást meg akarja szabadítani a dogmáktól és a rítusoktól, a valóságban nem annyira újjáalkotásra, mint inkább rombolásra vezet. Az emberi hitek, ha egy napon újjászületnek, semmiképp sem fogják a dogmatikus és ritualista vallások nyomait magukon hordani; tisztára filozófiai hitek lesznek. Így például Kant és Schelling eszméi már is megszülték Amerikában Emerson és Parker *transzcendentalizmusát*; ugyanígy teremtette meg ott Spencer evolúciós filozófiája a *kozmozizmust*, főbb képviselői Fiske, Potter, Savage. De mindezek az állítólagos vallások nem egyebek annál a vetületnél, ingó árnyéknál, amelyet az értelem okoskodásai vetnek az érzelem és a cselekvés világába. Nem elég bizonyos metafizikai vagy szociológiai kérdésekben egy véleményen lenni, azután tíz vagy húsz embernek egy színházban vagy templomban összejönni, hogy így egy új vallással új kultusz is támadjon. Ezekre az állítólagos vallásokra, amelyek nem egyebek bölcsészettől és néha hamis bölcsészettől, ráillenek Mark Pattison szavai, aki, mikor kérdezték, hogy mit látott a londoni comtisták kápolnájában, így felelt: »Három embert, de egyetlen istent sem.«

Ezeknek a modern kultuszoknak a hiányai a legtisztábban a *szekularizmusban* domborodtak ki, amelynek némi sikerei voltak Angliában. Ez egy tisztára ateista és célszerűségi vallás, amely azonban, amennyire csak lehetett, megőrizte az anglikán egyház szertartásait. A tartalmi üresség és a formai önteltség közt levő ellentét azután néha nevetséges következményeket, valóságos paródiákat vont maga után.

Franciaországban a comtisták kísérlettek meg, hogy megőrizték a rítust a metafizikai hiedelmek nélkül. Amennyi igazság rejlik a fetisizmus Comte-féle elméletében, midőn a kezdetleges vallásokat akarjuk vele jellemezni, annyira elégtelen a jelenlegi vallások szempontjából. A mi vallásaink fokozatosan tértek át a fizikáról a metafizikára: fétiseik ma a Végső Ok vagy a Végső Cél szimbólumai. Nos, a pozitivizmus semmi ilyes jelképpel sem rendelkezik: az ő »Nagy Fétise« valóságos fétis, amely csak a kezdetleges népek számára való. Az »Emberiség« nem elégíti ki teljesen sem az okozatiság, sem a célszerűség eszméjét. Az okozatiság szempontjából az emberiség egyszerű láncszem a tünemények nagy sorozatában; a célszerűség szempontjából pedig gyakorlatilag pontatlan, elméletileg elégtelen cél. Pontatlan gyakorlatilag, mert az emberiség igen kis dolognak tűnik fel előttünk a mindenségben: élete pont a térben, egy pillanat az időben; mint eszmény korlátolt az emberiség és magasabb szempontból nézve ép oly hiú a fajt megtenni legfőbb célnak, mint egyént. Az ember nem szemléli és főként nem imádja örökké saját köldökét. Az emberiség szeretete, az erények e legnagyobbika, csak abszurditás árán válhat »fetisizmussá«. Senki sem reméli, hogy vallást alapított, ha a pozitív tudományt egyszerűen összekapcsolja a vak érzellemmel: a fetisizmus, amelyhez így visszatérnek, a vadembernek vallása a legcivilizáltabb embereknek feltálatva. A vallásos metafizika lehet akaratlan illúzió, tévedés, álom; de a fetisizmus, metafizika nélkül, még rosszabb: tudatos illúzió, keresett tévedés, álom, amelyet ébren alusznak végig. Auguste Comte, úgy látszik, azt hiszi, örökös szükséglet bennünk, hogy kultusszal forduljunk, ha egyébhez nem legalább az emberiség képzelt megszemélyesítéséhez, egy nagy lényhez, egy nagy fétishez: ezzel bizonyos újfajta kategóriát csinált a fetisizmusból, amely úgy megfekszi az emberi értelmet, mint a Kant-féle kategóriák. A fetisizmus sohasem vert bennünk ily módon gyökeret: értelmi szempontból olyan okoskodásokra támaszkodik, amelyeknek hamissága kimutatható; érzelmi szempontból pedig olyan érzelmekre, amik eltértek rendes irányukból, de amik oda visszavezethetők. A szeretet csak azért fordul néha személye-

sítések, fétisek felé, mert híján van a reális személyeknek, az élő egyéneknek: ez, azt hisszük, a legegyszerűbb formája annak a törvénynek, amely fokozatosan maga után vonja majd minden fetiszta kultusz eltűnését. Olyan isteneket kell találni, akik húsból és vérből vannak, akik élnek és lehelnek, mint mi – nem költői alkotásokat, mint Homeros istenei, hanem látható realitásokat. Az *eget* az emberi lelkekben kell látni, a gondviselést a tudományban, a jóságot minden élet mélyén. Eszméinket és szubjektív képzeleteinket ne vetítsük kívül e világon és ne szeressük őket természetlen szeretettel, hanem szeressük hatékonyan e világ összes lényeit, amennyiben képesek ugyanazokat az eszméket felfogni és megvalósítani, mint mi. Amint a hazaszeretet tünedezőben van, mint egy elvont dolog szeretete és összes polgártársaink iránt érzett egyetemleges rokonszenvvé válik, ugyanígy ömlik majd szét az isten szeretete az egész földön és szétforgácsolódik az összes lények között. Ismerni az élő dolgokat annyi, mint szeretni őket: így a tudomány, miután az életre támaszkodik, szerintünk összevegyül majd a legmagasabb vallások alkotó érzelmével, a szeretettel.

Ugyancsak az emberiséget imádó vallást vagy »etikai vallást« alapított New-Yorkban egy amerikai rabbinus fia, Felix Adler. De ez következetesebb volt, mint Auguste Comte, és a vallásos rítusoknak ép úgy az elevenükre tapintott, mint a dogmáknak. Majdnem az összes szertartásokat megszüntette, kiküszöbölt minden katekizmust, minden szent könyvet. Metafizikája, amelyet inkább Kant sugallt, mint Comte, mit sem mond az isten vagy a halhatatlanság fogalmairól, csupán annyit enged meg, hogy vannak megismerhetetlen *numenek*, van »egy végső realitás, amely ott rejlik minden látszólagosság mögött és ahonnan a világ harmóniája ered«. – »Miután, mondja Adler, a hitek különbözősége mindig élesebb lesz, szükségesnek látszik, hogy az erkölcsi törvényt olyan polcra emeljük, ahol nem lehet megtámadni, a *gyakorlati életbe*, az emberek annyi ideig vitatkoztak a törvény alkotója fölött, hogy maga a törvény a háttérbe szorult. A mi mozgalmunk hivatkozás a lelkiismeretre, kiáltás több igazságért, felszólítás több kötelességteljesítésre.«

A legfőbb cél, amelyet Adler szerint minden reformáló

«gyesülésnek követnie kell, saját tagjai reformálása. Ezért alapított i. egy vasárnapi iskolát, ahol az erkölcsre oktatnak, ahol a legfontosabb kultuszok történetét és némi vallásbölcsezetet tanítanak; 2. egy gyermekkertet (Kindergarten), amelyet Fröbel módszere szerint rendezett be; 3. egy munkásiskolát, ahová 3-9 éves gyermekeket vesznek föl. A szorgalmas tanulókat ingyen ruházzák és táplálják benne, a tanítás ingyenes. Az iskolát ipari múzeum egészíti ki és néhány hölgy (*district nurses*) mindennap bejárja New-York szegényebb negyedeit, hogy a betegeket ápolja. Adler körül eleinte csak zsidók csoportosultak, azután sokan mások, fajkülönbség nélkül, akik teljesen megtartották személyes hitüket és csupán a jóakarát és »az emberiség újjáalkotásának« hő vágya fűzte őket egybe. A hívek minden vasárnap összegyűlnek, hogy meghallgassanak egy felolvasást, azután szétválnak; csupán a tagok maradnak együtt, hogy az egyesület által alapított művek felől tanácskozzanak. Ezt az »amerikai«, tisztára gyakorlati vallást magáévá teheti ugyan a bölcész, de alapjában véve nem egyéb ez, kölcsönös segéllyel egybekötött mérsékleti társulatnál. Csupán azt lehet a szemére vetni, hogy igen pozitív és földies a jellege, de lehet, hogy ez egyike azoknak a típusoknak, amelyekre egy napon a vallás bomlani fog.

II. A vallásos anomia és a hit pótlása a kétkedéssel.

T. Másutt (lásd *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* c. könyvünket) az erkölcsi *anomiát* ajánlottuk erkölcsi eszménynek, értve rajta az apodiktikus, változhatatlan és egyetemleges szabályok elhagyását. Még erősebb a hitünk, hogy minden vallás eszménye a *vallásos anomia* felé hajlik, az egyén felszabadítása felé, az egyéni gondolkodás megváltása felé, ami még az élet megváltásánál is fontosabb, minden dogmatikus hit kiküszöbölése felé, akármilyen forma mögé bújjon is az. Ahelyett, hogy elfogadjuk a kész dogmákat, magunknak kell hitünket megkövacsolnunk. A hit ugyan kétségtelenül mindig kellemesebben fog esni a renyhéségnek, mint a kétkedés. A hit sok tekintetben valóságos fészke a gondolkodásnak, ahol – mint egy men-

helyen – meghúzódik, ahová mint védőszárny alá elrejtőzik a meleg és kellemes homályba; sőt előre elkészített fészek ez, mint azok az emberi kézzel csinált és a kalitkában előre elhelyezett fészkek, melyeket a házimadarak számára árulnak. Mégis azt hisszük, hogy a jövőben az ember mindig, jobban fog borzadni az előre elkészített menhelyektől és a nagyon is szűk kalitkáktól. Ha valakiben feltámad a szűkséglet egy fészek után, ahova reménykedését elhelyezze, maga fogja azt megépíteni, a szabad levegőben, otthagynva, ha megunta, hegy minden tavasszal, gondolata minden újabb kikeletén újra alkossa.

Egyenlő lesz-e a vallás hiánya, a vallásos anomia a szkepticizmussal? – Pyrrhon és Oinesidemos óta a szkepticizmus nem egyéb szónál, amely a legkülönbözőbb elméreteket takarja. A görög szkeptikusok kutatóknak (*ζητητικοί*) szerették magukat nevezni; ez a név minden bölcsészre ráillik, mert a filozófust éppen a hívő ellenlábásának mondja. De modern és negatív értelemben nagyon visszaélnék a szkeptikus szóval. Mihelyt nem tartozol valamilyen pontosan meghatározott rendszerhez, rögtön a szkeptikusok közé soroznak. Pedig mi sem áll távolabb a fölületes szkepticizmustól, mint a szintetikus értelem, amely éppen mert eléggé széleslátókörű, nem helyezkedik korlátolt álláspontra, száz négyszögméternyi tisztásra vagy két hegy között egy kis völgybe, ön nem eléggé dogmatikus, mondják néha a bölcsésznek, melyik rendszerhez tartozik ön? A gondolkodó rovarok melyik fajába lehet önt sorozni? Gyűjteményünk melyik lapjára szúrhatjuk fel önt? Minden olvasóban megvan a szükséglet, hogy bizonyos számú megszokott formulával megkérdezze a szerzőt: – Mi a véleménye erről vagy arról a problémáról? ön nem spiritualista, materialista-e tehát? ön nem optimista, akkor bizonyára pesszimista? Igennel vagy nemmel kell felelni, egész röviden, mint a népszavazásokban. – Pedig amit én gondolok, az nem fontos, még a magam szemében sem, az én álláspontom nem központja az értelem államának. Az emberi gondolkodást akarom én megismerni, követni magamban és másokban, ott ahol a legbonyolultabb, a legsokoldalúbb, a legmegközelíthetőbb. Ha vizsgálom önmagam, ezt csak azért teszem, mert van

bennem olyasmi, ami közös az összes többi emberekkel; ha figyelem a magam szappanbuborékát, napsugarat akarok benne fölfedezni; látásomat felszabadítani, nem pedig korlátozni akarom ezzel. Egyébiránt csak azok elégszenek meg tökéletesen meghatározott, lezárt és saját határaival beérő eszmékkel, akiknek nincsenek saját eszméik. Kinyilatkoztatás, intuíció, vallás, általában kategorikus és kizárólagos állítás, a modern gondolkodással ellenséges fogalmak, mert a modern gondolkodás mindig előretör és folyton tágul. Kétféle ember van. Az egyik fajta mindig a dolgok felszínén marad, a másik a mélyre igyekszik hatolni; vannak fölületés szellemek és komoly szellemek. Azok az emberek, akiket *szkeptikusoknak* vagy *blazírtaknak* mondanak, majdnem mindnyájan komoly képpel járó fölületés értelmek. Ezenkívül gyakran gyakorlati epikureisták is, Mindig lesznek emberek, akik Balzac egyik hősével fognak tartani és készek lesznek azt mondani: Meleg tűz, jó ebéd, semmi egyébbel nem törődni ideleln, ez az egész élet! A táplálkozás és az asztalterítés tölti be az egész napot. Viszont lesznek más emberek, akiknek az élet törhetetlen kutatást jelent.

A »szkeptikusok« számának növekedése nem szükségképpen következménye a vallás eltűnésének. A szkepticizmus, amely nem egyéb fölületességnél és tudatlanságnál, ugyanazokkal az okokkal függ össze, mint a vallásos előítéletek: a szilárd bölcsészeti nevelés és az értelmi fegyelmezettség hiányával. Az értelmileg igazán komoly emberek két részre oszlanak: egyik részük pozitív, másik részük spekulatív. Ha a túlságosan pozitív, röghöz kötött szellem általánossá válnék az emberi társadalomban, a süllyedés veszélye állana be. De nem a vallás az, ami ennek útját szegi, példa Amerika. A pozitív szellemet igazán a jó érzelmének és a művészetek szeretetének ápolásával mérsékelhetjük. A spekulatív szellem ellenben jövője az emberiségnek; de a spekulációnak nemhogy dogmákra lenne szüksége, ellenkezőleg, ezek gyöngüléséből fakad: hogy a legmagasabb dolgoknak is kutassuk megfejtését, nem szabad előre kész feleletet kapnunk rájuk a dogmákban. A pozitív vallások eltűnésével tehát csak még inkább neki fog lendülni a metafizikai és tudományos spekuláció. A spekulatív szellem éppen ellentéte a hit

szellemének és ellentéte az abszolút tagadás szellemének.. Megeshetik, hogy a kutató nem bízik saját erejében, vádolja tehetetlenségét, de sohasem fogja megtagadni a távoli igazságot. Az igazán erős szellemek sohasem a bátortalanok vagy a megundorodottak közül kerülnek ki. Van valami a szellem tevékeny termelésében, a mindig működő spekulációban, ami fölülmúlja mind a hitet, mind a pusztá kétkezdést, amint a lángészben van valami, ami meghaladja mind a tömeg kissé együgyű bámulását, mind az állítólagos tudósok kicsinylő bírálatát. A túlságosan bíráló és a túlságosan hiszékeny szellemek egyaránt csak tehetetlenek. Jó, ha az ember érzi gyöngeségét, de csak néha-néha; tekintetünket oda kell irányítanunk az emberi értelem határaitra, de nem szabad ott mindörökre fennakadnunk: önmagunkat béníthatnók meg ezzel. »Az embernek, mondotta Goethe, bizton hinnie kell, hogy a megfoghatatlan egykor érthetővé válik, enélkül minden kutatás megszűnnék.« Habár az eszmék egész sora véletlenül támad is az emberek fejében, látókörünkig emelkedve, majd lebukva, fölvilanva, majd kialudva; mégis minden értelemben van bizonyos örökkévalóság. Az ős bizonyos éjjelein valóságos meteoreső hull, százával válnak el e kis csillagok az égbolttól, mintha fénylő hópelyhek lennének; úgy látszik, mintha maga az égbolt pattanna szét és a világok a földre készülnének, rohanni, mintha az összes csillagok egyszerre indulnának útnak és örök homály borítaná ezentúl az eget: de csakhamar eláll a csillageső, fényük egy perc alatt kialszik és utána minden rendes helyén van az óriási kék boltozaton, újra ömlik a szilárd csillagok szelíd fénye: mindez a zavar jóval alattuk játszódik le és semmiképp sem háborgatta sugaraik nyugodt fényét, ragyogásuk szüntelen áradatát. Az ember mindig kész lesz befogadni ez áradatot: a tág égbolt alatt és a nagy csillagok által az éj sötétjében megvillantott kérdések előtt csak akkor érezzük magunkat gyöngének és renyhének, ha gyáván behunyjuk szemünket. Az emberiség mit sem vesz majd értelmi erejéből, ha a vallásos hit eltűnésével kitérül látóköre és a fénylő pontok száma végtelenül megsokasodik. Az igazi lángész spekulatív szellemű és akármilyen környezetbe kerüljön is, mindig spekulatív marad; elmélkedett

eddig hitei ellenére, még inkább fog elmélkedni kétkedései ellenére, mert lényege az elmélkedés.

És nem kell attól tartani, hogy az emberi szellem e spekulatív képességének növekedése megbénítja majd gyakorlati erejét. Az eléggé széles látókörű értelem a legmagasabb pontról tekinti ugyan a világot, de azért mindig olyannak látja, amilyen és úgy fogja fel az emberi életet, amilyennek lennie kell. Érteni kell ahhoz, miként lehet az ember meggyőződéssel ember, hazafi: ez a funkció önmagában tekintve, kicsinyesnek tűnhetik fel, ha a dolgok összességével vetjük össze, de a helyes értelem nem fogja kevesebb lelkiismeretességgel elvégezni, mert látja határait és korlátolt fontosságát. Semmi sem hiábavaló, még több joggal: egyetlen lény sem hiábavaló: a kis funkcióknak ép úgy megvan a szükségességük, mint a nagyoknak. Ha az értelem egy munkását zsákhordásra vagy utcaseprésre akarnák használni, nem kellene-e ezt a kevésbé fennkölt hivatást is lelkiismerettel betöltenie és ép oly kötelességszerűen söpörnie, mint ahogy mások teszik? Jól megtenni kötelességünket a legelső önfeláldozás, bárha a legalacsonyabb is. Egy lángeszű hangyának egyetlen féreggel sem szabad kevesebbet szállítania a hangyabolyba, még ha a mindenséget hangyabolyán és az örökkévalóságot a múló pillanaton fölülelmedve szemléli is.

II. Ha a vallásos dogma kiküszöbölése nem is vezet szkepticizmusra, első és igazi következménye mindamellett a kétkedés lesz és azt hisszük, hogy a kétkedés modern szelleme jóval fölötte van az egy dogmában való antik hitnek. A vallásos hitet öntudatbeli különbség választja el a bölcsészeti hiedelmektől: az önmagunkról való reflexió. Habár a hívő ember nem tökéletesen vak, az értelmi látóhatárnak mégis csak egyetlen pontját látja s a világ többi része elveszett a számára; mindig visszatér majd a választott szögletbe, gondolkodása és reménye e fészkébe, melyről nemrég beszéltünk; visszatér beléje, mint ahogy a fáradt galamb fölkeresi dúcát, melynél nem talál jobb pihenő helyet a mérhetetlen térben. A fanatizmus még nagyobb hiányát jelzi az öntudatnak. Ellenben minél nagyobb haladást tesz az öntudat az emberiségben, annál inkább beleolvad a vallásos hit a filozófiai hitbe, a két érzést ettől fogva nem különböz-

teti még más, mint bizonyos különbség a kétkedés élességében, ami a dolgok világos meglátásának mértékével és sokféle megjelenési formájukkal függ össze. Amily mértékben nő az öntudat, oly mértékben hat rombolólag itt is, mint egyebütt, az ösztönre: minden eltűnik, ami a hitben ösztönyszerű, kezdetleges, naiv volt; ugyanekkor eltűnik a hit erőssége, ami oly félelmes hatalommá tette az emberi szívben. Igazi erőre az öntudatos értelem kap majd, a problémáknak, e problémák bonyolultságának és nehézségeinek tudatában levő értelem; a homályos hőnek, mint mozgató erőnek helyét a fény foglalja el.

A hitnek, mint láttuk, az a lényege, hogy dolgokat, amiket nem lehet objektíve igazolni, ép oly szubjektív erővel állít, mintha igazolhatók lennének, az öntudatokban dinamikailag egyenlővé, sőt magasabbrendűvé teszi a bizonytalant a bizonyosnál. A bölcész eszménye, éppen ellenkezőleg akkor válnék valóra, ha a dolgok *valószínűségének foka* és a belső *igazolás* foka között tökéletes lenne a megegyezés. Ügy kellene, hogy öntudatunk pontosan visszatükrözze tudásunkat bizonyításaival és ingadozásaival egyetemben. Ha a kezdetleges értelemnek az a jellemző tulajdonsága, hogy nem tud várakozni, hogy rögtön igazolni törekszik a dolgokat, a tökéletesebb értelmet viszont az különbözteti meg, hogy tud kételkedni, ha a kétkedésnek helye van. A hiszékenység eredendő hibája az értelemnek.

Nevezzük tehát bizonyosságnak azt, ami bizonyos, hihetőnek vagy valószínűnek azt, ami hihető vagy valószínű. Ha valamilyen meghatározott szempontból foglalkozunk valamely ténnyel, végül határozottan mondhatjuk: ez bizonyos, ezt pedig a jövő igazolja majd erről a dologról; de ha *hitekről* és pedig *metafizikai hitekről* van szó, akkor abszurdum azt mondani: ezt a dolgot én hiszem, ez tehát dogma, amelyet mindnyájatoknak el kell fogadnotok. A metafizikai következtetések pozitív alapja, amelyen az emberi szellem mozog, sokkal egyenlőtlenebb és ingatagabb még, semhogy a hipotézisek szétágazása ne volna lehetséges, amely annál nagyobb lesz, minél inkább közeledünk az ismeretlen sötét szférái felé; az ismeretlenre vetített sugaraink még nem lehetnek párhuzamosak; gondolataink mindenfelé szágul-

doznak és veszendőbe mennek, mint a szeszélyes rakéták, anélkül, hogy a magasban egymásra találhatnának. A bölcsész egyelőre nem tehet mást, minthogy megállapítsa az emberi hipotézis által húzott vonalak szerteágazását, de tagadását meg sem kísérelheti.

Most egy probléma vetődik fel a filozófus és minden ember előtt: a *cselekvés* problémája. E szétágazó vonalak közepette, amelyek az emberi spekulációt jellemzik, bízor nyara meg kell jelölnünk azt a vonalat, amely viselkedésünket irányítsa; mialatt a bölcsészet ide-oda kanyarog fejünk fölött, itt a földön biztos kis utat kell választanunk. Néha, hogy cselekedhessünk, kénytelenek vagyunk bizonyos kétséges dolgokkal úgy bánni, mintha *bizonyosak* volnának. De ez az eljárás nem egyéb alsóbbrendű és kivételes eszköz-nél, hogy állást foglalhassunk a hipotézisekkel szemben) melyek realitását nincs időnk vagy módunk igazolhatni. Elnyomjuk kételyeinket, de ez pusztán gyakorlati segéd-eszköz, kardcsapás az élet gordiusi csomóira, amelyet nem lehet a gondolkodás szabályává avatni, A hit, amely egyenlővé teszi a bizonyosat a bizonytalannal, a szemmel láthatót a kétséggel, csupán ideiglenes szellemi állapot lehet, melynek célja a cselekvés lehetővé tétele. Nem szabad, hogy úgy mondjuk, örökre hinni, örökre lekötni magunkat. A hit sohasem lehet más a tudás segítőeszközénél, s pedig teljesen átmeneti segítőeszközénél. Mihelyt a cselekvés szükségtelessé válik, vissza kell térnünk a szabad kutatáshoz, a tudomány összes aggodalmaihoz, elővigyázatához. Kant erőszakosan felborította a dolgok rendjét, mikor az erkölcsben föléje helyezte a hitet az okoskodásnak, a gyakorlati ész, melynek parancsai nem lehetnek egyebek a megszokás következtetésénél, a valóban bíráló és tudományos észnek. Az ő erkölcsi filozófiája szabállyá avatja az egyszer elfoglalt álláspontot, holott éppen ellenkezőleg, csak végső elemzésben szabad valamilyen álláspontra helyezkednünk, mindig vizsgálunk kell, hogy a választott álláspont egyszersmind helyes is-e, végül, amennyire lehetséges, pusztán gyakorlati erőt szabad tulajdonítanunk gondolkodásunk különböző kép-zeteinek és e gyakorlati erőnek tökéletesen arányban kell állania azzal a valószínűséggel, amellyel e képzetek tudás-

sunk jelenlegi állapota szerint bírnak. Az alternatívák csak rajtunk kívül vannak: aki tud, az nem ismeri őket; az erkölcsi eszmény nem az alternatívák szaporítása, valamint az sem, hogy veszélyes ugrássá tegyük a gondolkodás megszokott haladását. Az ismeretlen egekbe merészkedő utas nem ismer *kategorikus parancsokat*, sem vallásos *credokat* és nem a hit az, amely megmentheti, hanem a kétkedés és a bíráló szellemével állandóan ellenőrzött tselekvés.

A kétkedés, alapjában véve, nem oly ellentétes a magasabbrendű vallásos érzéssel, mint ahogy gondolná az ember, hanem éppen ennek az érzésnek a továbbfejlődése. Valóban, a kétkedés nem egyéb, mint annak tudata, hogy gondolkodásunk nem maga az abszolút valami és hogy sem közvetve, sem közvetlenül nem bírja ezt az abszolútumot felfogni. Ebből a szempontból a kétkedés az emberi gondolkodás legvallásosabb ténye. Maga az ateizmus is gyakran kevésbé Vallástalan, mint az isten tökéletlen és a vallásokkal ellentétes elismerése. Kétkedni istenben szintén egyik formája az isteni átérzésnek. Egyébiránt az az állandó keresés, amit a kétkedés maga után von, nem zárja ki, hogy oltárt emeljünk az »ismeretlen istennek«, de kizár minden meghatározott vallást, minden oltárt, melynek neve van, minden kultuszt, melynek szertartásai vannak. A tiroli temetőben minden síron egy kis szenteltvíztartó van, melyet az eső tölt meg és ahová a község fecskéi inni járnak: ezek a magasból hulló tiszta esőcseppek százszor szentebbek és áldottabbak, mint a víz, amely a templomok sötét szenteltvíztartójában poshad, noha pap keze áldotta is meg azt. Miért különíti el a vallás, miért vonja ki úgyszólván az örök forgalomból mindazt, amire egyszer rátette kezét, legyen bár az egyetlen vízcsepp? Csak az szent valóban, amit mindnyájunknak szentelnek, ami kézről-kézre jár, amit szüntelenül használnak, ami el is használódik és belevész az egyetemleges használatba. Nem kellene csukott házak, csukott templomok, csukott lelkek; nem kell elzárt és befalazott élet, megfojtott vagy kioltott szívek; szabad ég alatt és szabad szívvel folyjon az élet, a friss levegőben, a nap és a fellegek szórják rá szüntelenül áldásukat.

Büszkeséggel vádolják gyakran a filozófiát, mert elveti a hitet; pedig a filozófia apja, Sokrates, mondotta először: csupán azt tudom, hogy nem tudok semmit. Éppen, mert tudatában van annak, mennyi dolgot nem tud, nem állíthat semmit vaktában és kénytelen sok tekintetben a kérdésnél maradni, az aggodalmas várakozásnál. Ezért tiszteli az igazságnak legkisebb szemecskéjét is, amely a messzi jövőben hajt majd csak virágot. Állítani olyasmit, amiről nem vagyunk tudományosan meggyőződve, a lelki ismeret kérdése. A kételkedés, vagy ha jobban tetszik, a rendszeres tudatlanság, a megalázkodás, a gondolkodás lemondása bizonyos esetben valóságos kötelességnek látszik, egyéni szempontból ép úgy, mint társadalmi szempontból. Ha a filozófus nem tud valamit, erkölcsi kötelessége így szólni másokhoz és önmagához: nem tudok, kétkelek, remélek – és semmi egyéb.

Századunknak – a tudomány századának – éppen legeredetibb és egyik legmélyebb erkölcsi érzése az őszinte kételkedés ez érzése, melynek következtében a hit minden ténykedését komoly dolognak fogják fel, amit nem lehet csak úgy könnyedén elintézni, komolyabb vállalkozásnak, mint mindazok az emberi vállalkozások, melyekbe annyira haboznak belemenni. Ez az a szerződés, amelyről a középkor beszélt, amelyet egy csepp vérével ír alá az ember és amely örök időkre kötelező. Különösen a halál órájában, abban az órában, ahol a vallások így szólnak az emberhez: feledkezz meg magadról egy percre, add át magadat a példa, a szokás erejének, a vágynak, hogy ott is állíts, ahol semmit sem tudsz, a félelemnek végül és megmenekülsz, – ebben az órában, ahol a vak hit a legfőbb gyöngeségben és a legfőbb gyávaságban nyilatkozik meg, a kételkedés itt is bizonyára a legmagasabb és legbátrabb viselkedés, amelyet az emberi gondolkodás tanúsíthat: a végsőig való harc ez, melyben nincs megadás. A halál marad fölül, a probléma megoldatlan marad, de az utolsó percig a szemébe néztünk.

III. A dogmák helyettesítése metafizikai hipotézisekkel.

Ott, ahol a pozitív tudomány véget ér, még mindig helye van a hipotézisnek és annak a metafizikának nevezett másik tudománynak, amelynek célja összehasonlítani és megbecsülni a hipotézisek valószínűségét: tudni, fölteni, okoskodni minden értelemben, kiindulva abból, amit már föl-tettek, *kutatni* végül – e szók úgy látszik teljesen visszatükrözik a modern szellemet; nincs többé szükségünk dogmára. A vallás, mely eredetileg nem volt egyéb naiv tudománynál, végül ellensége lett a tudománynak. A jövőben bele kellene olvadnia a tudományba vagy a valóban tudományos hipotézisbe, vagyis abba, amely nem akar több lenni hipotézisnél, amely maga kijelenti, hogy csak ideiglenesen jogosult, amely a maga hasznosságát az általa adott magyarázat terjedelmén méri és nem törekszik másra, minthogy helyet adjon egy még. tágabb hipotézisnek. A tudomány vagy a kutatás többet ér a mozdulatlan imádatnál. A vallások egyetlen örök alkotórésze az a hajlam, amely létrehozta őket, a magyarázat, a következtetés vágya, a vágy, hogy mindent összekapcsoljunk bennünk és körülöttünk. Nem egyéb ez a hajlam az értelem fáradhatatlan tevékenységénél, amely nem tud megállni a nyers ténynél, amelynek vetülete visszatükröződik minden dologban, először zavarosan, megszagatva, – így volt hajdanában, – azután tisztán, egységesen és harmonikusan> – ez a mai tudomány. A vallásokban tehát éppen ez a tiszteltreméltó, a tudományos és metafizikai kutatás szelleméhek e csirája, amely ma felforgatásukra törekszik.

A tulajdonképpeni vallásos érzésnek, nem; kell összeolvadnia azzal, amit metafizikai ösztönnek lehetne nevezni: ettől igen mély különbség választja el. Előbbinek sorsa, hogy a tudomány kiterjedésével arányosan kivesszen, míg a másik mindenképpen átalakulhat anélkül, hogy elveszne. A szabad spekuláció ösztöne mindenekelőtt kiirthatatlan érzésnek felel meg, a pozitív tudás határai érzésének: mintegy a dolgok halhatatlan misztériumának visszhangja ez bennünk. Ezenkívül megfelel a szellem egy másik kiirthatatlan hajlamának, az eszmény szükségletének. Az emberi szellem-

nek egyik legfőbb szükséglete, hogy túlmenjen a látható és kézzelfogható természetén, nemcsak értelmével, hanem szívéi vei is. Az emberi léleknek, mint a fecskéknek, sokkal hosszab- bak a szárnyai, semhogy a föld közelében repülhetne: nagy szárny csapásokra, könnyű és hatalmas lendületekre valók e szárnyak. Csupán föl kell egyszer emelkednie a földről; gyakran nem képes erre; hosszú szárnyai verdesik a talajt anélkül, hogy elúzhatnék maguktól és csupán sárral szennye- ződnek be. Mily erő fogja megragadni és a magasba röpíteni? Maga a vágy, amely az ismeretlen terek felé vonja, a végtelen és bizonytalan eszmény vágya. Kétségtelen, hogy a természet, ahogy őt velünk a pozitív tudományok megismertetik, az egyetlen tökéletesen elvitázhatatlan istenség, ő a *deus certus* (így nevezte Aurelianus császár a napot); de ez a bizonyosság is csak alacsonyrendűség árán lehetséges: a napfény nem a legvakítóbb fény, az, amely igazán ilyen lenne, nem lehetne az emberi gondolkodás előtt véglegesen isteni. Az eszményi isten tehát szükségképpen egyszersmind a *deusintertus*, a kétséges, talán éppen csalárd isten.

Tudásunk határainak és eszményünk végtelenségének é kettős érzését tekintetbe véve bizonyos, hogy az ember sohasem fog lemondani a dolgok eredetének és céljának nagy problémáiról. A gyermek, mondja Spencer, megszabadulhat ugyan egy percre az őt környező sötétség tudatától, ha fejét vánkosa alá dugja, de ez a tudat, ha kevésbé élénken is,¹ mégis megvan és a képzelet szükségképpen tovább foglal- kozik azzal, ami kívül esik az észlelés határain. Az emberi gondolkodás haladása sokkal kisebb befolyással volt a problémák megoldásaira, mint a problémák megfogalmazás sara: a rejtélyek nem fekszenek előttünk abban a naiv köntösben, mint az előző emberek előtt. Semmiképpen sem oldottuk meg eddig a nagy misztériumot, csupán áthelyez- tük, messzebbre és magasabbra tettük, oly módon, hogy, amint megint Spencer mondja, »mindazt a titokzatosságot, amit lehántottunk a mindenség régi magyarázatáról, oda- ragasztottuk az új magyarázathoz.« Spencer, mint ismeretes, egy fénylő körhöz hasonlította valahol az emberiséget, amely elvész a végtelen sötétségben; minél nagyobb lesz a kör, annál több lesz érintkezési pontja az éjszakával, úgy

hogy a tudomány, tudásunkat gyarapítva, csupán tudata lanságunk szakadékát vájja mélyebbre.

De nem szabad e tekintetben túlzásba esnünk. A mindenség kétségtelenül végtelen, következésképpen az emberi tudomány *anyaga* is végtelen; mindamellett a mindenség néhány egyszerű törvényt ural, amelyeket mindinkább megismerünk. Egész emberöltő kellene hozzá, hogy a Védák hőskölteményeinek minden ágát a maguk egészében megismerjük, mégis már ma ismerjük *vezető* eszméiket, a bennük uralkodó elveket; mi sem áll útjában, hogy valamikor a mindenség hőskölteményeivel is így legyünk. Sőt eljuthatunk odáig, hogy megvonjuk nem ismerésünk határait, hogy a tünetények végtelenül összegubancosodott láncában megjelöljük a szemeket, amelyek körünkön kívül esnek. Nem lehet tehát azt mondani, hogy tudatlanságunk együtt nő a tudománnyal, de hihetőnek lehet tartani, hogy tudományunk mindig érzi majd, hogy valami kisiklik alóla és mindig pontosabban, bár tisztára negatív módon határozza majd meg e dolog természetét. A »megismerhetetlen« végtelensége utóvégre maga is csak hipotézis. Talán túlságosan nagyra tartjuk magunkat, mikor hisszük, hogy valami végtelen van bennünk, legyen bár ez csak tudatlanságunk. Lehet, hogy csupán -, mint földi gömbünket, eléggé keskeny fellegréteg veszi körül tudásunk körét, homály és tudatlanság; lehet, hogy a dolgoknak nincsen »alapja«, mint ahogy földünknek nincs alapja és támasza; lehet, hogy minden csak a tünetények vonzódására vezethető vissza. Az ismeretlen az a légkör, melyben élünk, de talán ép úgy nem végtelen, mint a földi légkör és ép úgy nem lehet a megismerhetetlen ismeretét megtenni tudásunk támaszává, mint ahogy nem lehet föltételezni, hogy földünket légköre hordozza, hogy földünk a fellegeken lóg.

Akár megismerhető, akár nem, akár véges, akár végtelen, a metafizikai hipotézisek tárgya mindig az *ismeretlen* lesz. Ha így föltételezzük e hipotézisek örökkévalóságát, föltételezzük-e ezzel a vallások örökkévalóságát is? Meg kell egyeznünk a kifejezéseken. Spencer vallásos gondolkodás alatt érti »mindazt, ami az érzékek körén kívül eső dologgal foglalkozik«; de teljesen ugyanez a bölcsészet köre is: tehát

nemcsak a vallást, hanem a filozófiát is teljes egészében magába foglalja Spencer meghatározása. Sőt mi több, bizonyos értelemben magát a tudományt is, mert a tudomány foglalkozván mindazzal, ami az észlelés vagy az okoskodás alá esik, egyúttal igyekszik megjelölni a határt, ahol hatalmuk véget ér; így közvetve érinti a »megismerhetetlen« körét is, ha nem is azért, hogy beléje hatoljon, de legalább, hogy körük határolja, ami maga is a negatív ismeret egyik fajtája. A *tudás* lényegénél fogva *bíráló* és önmagát is meg kell bírálnia. Hogy a tudomány és a filozófia örökkévalóságát fel kell tételezni, az előttünk kétségtelen, de hogy ebből, mint Spencer állítja, a vallásnak és mindannak, amit e szó alatt értenek, az örökkévalósága következne, az a legkevésbé sincs bebizonyítva.

Spencer szerint maga a megismerhetetlen sem abszolúte negatív. A titokzatosságok közepette, amelyek annál titoké zatosabbakká lesznek, minél többet elmélkedünk rajtuk, egy dolog *abszolúte bizonyos* az emberre nézve, »hogy végtelen és örök erővel áll szemben, amely minden dolognál? forrása«. – Az emberi bizonyosságnak ez a megfogalmazása nagyon is megtámadható. Mindenekelőtt, a tudás inkább elfogadja az *energiák végtelenségét*, mint egy *végtelen energiát*, ami bizonyos fajta mechanikus atomizmust, az erő *végítelen* feldarabolását tenné a *monizmus* helyére, Továbbá a vallás nem tudna megelégedni egy energiának vagy az örök energiák végtelenségének állításával. Szüksége van arra, hogy valamilyen kapcsolatot állítson fel ezek közt az energiák és az emberi erkölcsösség között, ez energiák iránya és ama hajlam között, amely bennünket a jóra készítet. Pedig éppen az ilyenfajta kapcsolat az, amelyet az evolucionizmusnak a legkétségesebbnek kell tartania. Azt hisszük, hogy itt hipotéziseket kell felállítani, még pedig minél több hipotézist; de a tiszta tudomány szempontjából ezek a hipotézisek távolról sem bírnának a bizonyosság jellegével, sőt inkább a valószínűtlenségével. Az emberi erkölcsösség, ha csak *tudományosan* vizsgáljuk, a faj kérdése, nem pedig olyan kérdés, amely a mindenségre vonatkozik. A modern *tudomány* által elismert természeti erőket éppen az különbözteti meg az istenektől, hogy közömbösek erkölcsösségünk

szempontjából. Semmi olyant nem láttunk a világban, amely biztosan isteni volna, habár mindig jobban csodáljuk is tüne-
ményeinek bonyolultságát, a szolidaritást, amely őket egybe-
fűzi, a rejtett vagy tevékeny életet, amely mozgatja mind e
dolgokat. A tudomány nem olyan mindenséget tár elibénk,
amely az általunk jónak nevezett elv megvalósítására töre-
kednék: hogy ez a jó megvalósuljon, nekünk kell akaratunk
alá hajtani ezt a világot. Arról van szó, hogy rabszolgáinkká
tegyük azokat az isteneket, kiket imádtunk először; arról
van szó, hogy az »isten országát« az ember országával helyet-
tesítsük.

A tudomány és vallás állítólagos kibékítését tehát csak
a kifejezések homályossága révén éri el Spencer. A vallások
hívei fel is használták ezeket a látszólagos engedményeket;
hogy a dogmák örökkévalóságára érveket kovácsoljanak
belőlük. Pedig ha a bölcsészeti rendszerek mulandók, még
mulandóbbak a dogmák; az érzések és az eszmék maradnak
meg belőlük egyedül. Minden rendszer megdől egyszer,
minden körülhatárolás és minden meghatározás összeomlik,
minden alkotás porrá válik; az elméleteknek csupán ez a
pora örökkévaló, mert mindig új formába önthető, ideiglenes
formába; mert örökké él és nem múltékony formák lehelnek
beléje életet, hanem ő leheli ezt be a formákba. Az emberi
gondolatok nem körvonalaikban, hanem alapjukban élnek.
Hogy megérthessük, nem mozdulatlanságukban kell őket
felfognunk, valamely rendszerben, hanem mozgásukban
a legkülönbözőbb rendszereken keresztül.

Mint a spekuláció és a hipotézis, úgy a nekik megfelelő
filozófiai és metafizikai érzés is örökös, de örökösen változó is;
Korunk már igen messzire távolodott a dogma, a meg-
nyugodva bizakodó hit »*belső bizonyosságától*«. Ha a szellem
függetlenségének és a szabad spekulációnak meg is van a
maga bája, vonzóereje, sőt részegsége, megvan a gondja
és nyugtalansága is. Bele kell nyugodnunk, hogy tovább is
szenvedést okozzon a gondolkodás, amint egyébként élveze-
tünk is nagyobb általa, mert a szellem élete, akár csak a teste
az öröm és keserv egyensúlyában nyilatkozik meg. Mint a
nagy esztétikai felindulás, a nagy metafizikai felindulások
sem mentesek minden szomorúságtól. Eljön az idő, amikor

minden szívben komor, sőt fájdalmas húrok pendülnek majd meg, kezdenek rezegni, mint ahogy egykor Herakleitos és Jeremiás kiváltságos szíveiben rezegtek. A metafizikai érzés nem lehet el Valami szomorú alkatrész nélkül, akár csak a fenséges, amelyet képtelenek vagyunk felfogni; vagy mint ahogy a kétség, az értelmi rosszullet, az erkölcsi baj, az érzékelhető betegség mindig belekeveredik összes örömeinkbe. A kétség maga csak visszhangja öntudatunkban ennek a szomorúságnak. E szempontból mondhatjuk, hogy mint minden mély vallásban, úgy minden mély filozófiában is van valami szenvedés.

Egy napon éppen íróasztalom mellett ültem, amikor barátnőm lépett be hozzám egészen kikelve önmagából: »Mily elborult homlok! Mi bajod? Könnyek, istenem I Megbántottalak? – Oh nem, megbántasz te valaha? Sírok egy gondolat miatt, egész egyszerűen, igen, valami kószá, elvont gondolat miatt, a világról, a dolgok és a lények sorsáról. Nincs a mindenségben elég nyomorúság, amely igazoljon egy könnycseppet, melynek látszólag nincs oka, és nincs benne elég öröm, hogy igazolható legyen egy mosoly, amely úgy látszik, mintha ok nélkül születnék?« Mindenki sírhat vagy nevetethet így, nem magán, nem is övéin, hanem a nagy mindségen, amelyben él és ez a tudatos szolidaritás az összes lényekkel, ez a személytelen öröm vagy fájdalom, amelyre képes, sajátsága az embernek. Ez a képesség, hogy az ember úgyszólván személyteleníteni tudja önmagát, legmaradandóbb része a vallásoknak és a filozófiáknak, mert ez teszi őket a legbensőségesebbé. Rokonszenvezni az egész természettel, keresni titkát, hozzájárulni tökéletesbüléséhez, megfélekezni ily módon önzéséről, hogy egyetemleges életet éljen – ezt az ember mindig csak azért fogja megtenni, mert ember, mert gondolkodik és érez.

Kimúlhatnak tehát a vallások anélkül, hogy ez a bennük rejlő metafizikai érzésre és szellemre a legkisebb hatással is volna. Mikor a zsidók az ígéret földje felé haladtak, magukban érezték istent; isten megszólalt és ezt mondta: ott van az ígéret földje; este tűzszlop gyulladt ki és haladt előttük. Ma már kialudt az égi fény, már nem vagyunk benne bizo-

nyosak, hogy isten a fejünk fölött van, nincs más sugár, mely vezessen bennünket, mint értelmünk és ezzel az egyszerű fénnel kell tájékozódunk az éjszakában. Ha bizton tudnók, hogy van ígéret földje, hogy mint mások, mi is eljutunk oda egyszer, hogy majdan vége szakad a pusztaságnak. Ő De még ettől a bizonyosságtól is megfosztottak bennünket: új világot keresünk és nem merjük állítani, hogy van ilyen; senki sem volt ott, senki sem tért vissza onnan; fel kell fedoznünk, mielőtt lenyugodhatnánk rajta. És mégis előre fogunk jutni, mert örök remény hajt bennünket mindig előbbre.

MÁSODIK FEJEZET.

A társulás. – Mi helyettesíti majd a vallásokat a társadalmi életben.

Minden vallásos szellemben, valamint minden társadalmi reformkísérletben a társulás eszméje a legmaradandóbb gyakorlati eszme. Eredetileg, mint láttuk, a vallást lényegileg szociologikussá teszi az »istenek és emberek társadalmának« felfogása. A jövődő vallástalanságában is az az eszme helyettesíti majd a különböző vallásokat, hogy az emberiség és a természet legfőbb eszménye nem egyéb, mint mindig szorosabb társadalmi kapocs létesítése a lények között. A vallásoknak tehát igazuk volt, amikor társulásnak (*religio*) és *egyházaknak* (illetve gyülekezetnek) nevezték magukat. Éppen a társulás ereje folytán, lett légyen ez a társulás nyílt vagy titkos, hódította meg a nagy zsidó és keresztény vallás a világot. A kereszténység, erkölcsi és társadalmi téren, még az *egyetemleges egyház* fogalmáig is eljutott, mely egyház előbb *harcoló*, azután *győzedelmes* és egyesül a szeretetben. De különös megtévelyedés következtében, ahelyett hogy az egyetemlegességet eszménynek fogták volna föl, a határtalan fejlődés elérhetetlen határának, azt hirdették, hogy a *katolicitás* már megvalósult a dogmák rendszerében és csupán ezt a rendszert kell megismertetni és szükség esetén kényszerrel elfogadtatni. Ez az észszerűtlenség lett a dogmatikus vallások veszte. Ez az észszerűtlenség azokban a vallásokban is megvan, amelyek a dogmákat jelképekkel helyettesítik, mert *egyetemleges* jelkép még kevésbé van, mint egyetemleges dogma. Egyetlen egyetemleges dolog lehetséges és ez az, hogy minden egyénnek meg kell adni a tökéletes szabadságot, hogy a maga módja szerint képzelje el az örök

rejtélyt és hogy társulhasson azokkal, akik osztozkodnak vele ugyanabban a hipotetikus fölfogásban.

A társulás, amelynek eddig útjában állottak a törvények, a tudatlanság, az előítéletek, a közlekedés és ennek következtében a közeledés nehézségei stb., csak ebben a században kezdte kimutatni egész hatalmát. Bizonyára lesz idő, amikor mindenféle társulások borítják majd a földgömböt, amikor, hogy úgy mondjuk, minden társulás útján történik majd, amikor számtalan és a legkülönbözőbb formájú csoport alakul majd a nagy társadalmi testben, és egyforma könnyedséggel oszlik majd el, anélkül, hogy forgalmuk a legkevésbé is akadályozná az általános forgalmát. A típus, amelyre minden társulásnak törekednie kell, az, amely egyesítené a szocializmus és az individualizmus eszméjét, vagyis amely biztosítaná az egyénnek a legnagyobb biztonságot a jelenben és a legnagyobb szabadságot a jövőben. Már ma is, minden biztosító-intézet ilyenfájta társulás. Egyrészt védi az egyént egy, a köz rendelkezésére bocsátott végtelen nagy társadalmi erővel; másrészt nem követel tőle egyebet a hozzájárulás minimumánál, tetszésére bízva, hogy belépjen vagy kilépjen a társulásból, kurtán védi anélkül, hogy bármire is kényszerítené.

A vallások és a szocialista rendszerek abban tévedtek, hogy az egyént egységes erkölcsi és értelmi típusnak fogták fel. Az emberi lények, sem külsőleg, sem belsőleg nem viaszbabuk, amelyeket ugyanarról a formáról mintáztak le. A lélektan és a népek élettana – még csirájukban levő tudományok – egy nap feltárják majd talán mindazt a különbséget, amely az emberi fajokat elválasztja és amely, az atavizmus számtalan tüneténye folytán, még a leghibátlanabb típusokban is egyenlőtlenséget idéz elő. A vallásos, metafizikai és erkölcsi érzésnek egy napon az összes formákat magára kell öltenie, az összes társadalmi csoportozatokat elő kell idéznie, individualistává kell lennie az egyik, szocialistává a másik kedvéért, hogy a különféle szellemek közeledhessenek és osztályozódhassanak, – az alatt az egyetlen föltétel alatt, hogy megőrzik teljes függetlenségüket, hogy nem változtatják meg hiteiket, ha egybe is rakják őket. Minél egységesebbek vagyunk,

annál függetlenebbeknek kell lennünk, mindent meg kell osztanunk anélkül, hogy bármit is eltulajdonítanánk; az öntudatok átlátszókká válhatnak anélkül, hogy mozgásuk könnyedsége a legkisebb mértékben is csökkenjen emiatt. Kurtán, a társulása a jövő, de szabad embereknek kell társulniuk és a célból, hogy gyarapítsák, nem pedig, hogy feláldozzák szabadságukat.

Ha ez általános elveket elhagyva, részleges alkalmazásukra térünk át, a szabad társulásnak három formáját különböztethetjük meg: az értelmiségek, az akaratok és az érzelmiségek társulását. Ezeknek túl kell élniök a valóságokat.

I. Az értelmiségek társulása.

Az egyéneknek gondolkodásuk szerint való szabad társulása lehetővé teszi majd, hogy ideiglenesen különböző és változékony hitek alapján csoportosuljanak, amelyeket cök maguk is mindenesetre az igazságnak meg nem felelő hipotéziseknek tekintenek majd. A gondolat birodalmában osztályozások és alosztályok vannak, amelyek hasonlók földünk földrajzi beosztásához; ezeket az osztályozásokat a munkafelosztás okolja meg: mindenkinek megvan a maga betöltendő feladata, valami külön tárgy, amellyel értelmének foglalkoznia kell. Már pedig mindazokban, akiket ugyanazon törekvés fűz egybe és akik mindnyájan az értelmi látókör ugyanazon pontja felé tekintenek, természetesen megvan a hajlam, hogy közeledjenek egymáshoz; minden kooperáció egyesülésre és társulásra vezet. Földi hazánk mellett mindnyájunknak van egy értelmi hazája; ebben ép úgy vannak polgártársaink, testvéreink, kik felé természetes rokonszenv vonz bennünket, mint amabban. Ezt a rokonszenvet az emberi értelmek szolidaritásának homályos tudata magyarázza meg; az emberi értelmek, nem lehetnek el anélkül, hogy ne érdeklődjenek egymás iránt, szeretnek megosztozni az igazságban vagy a tévedésben, akár csak az örömben és a bánatban: és jó, hogy így közelednek, társulnak, harmonizálnak, csak ne akadályozzák egymást és szolidaritásuk a haladásnak, ne pedig a fennakadásnak és a mozdulatlanságnak legyen föltétele. Az

emberek mindig örömeiket fogják lelteni abban, hogy megosszák és közösséget tesznek eszméikért, amint Sokrates tanítványai elhozták és közösen fogyasztották el ebédjüket a házikóban, amelyben a barátság lakozott; az embereket ép úgy összeköti a tudás, a föltevés vagy az előítélet, mint a szeretet. Szívünk sugárzása először azokat kutatja fel, akik legközelebb vannak hozzánk, akiket gondolkodásuk és munkálkodásuk szomszédainkká tesznek. A munka nemcsak a tárgyakat, hanem a munkást is átalakítja: ugyanaz a foglalkozás, ha egyforma szeretettel üzik, végtére egyformává teszi szívünket. Akármilyen legyen is a munka, ő a legerősebb kötelékek egyike az emberek között. Korunkban a tudósok és a kutatók ép úgy társulnak, mint az egyfoglalkozású munkások. Vannak tudományos, orvosi, biológiai stb. társaságaink; vannak irodalmi és filológiai, filozófiai, pszichológiai vagy erkölcsi tudományokkal foglalkozó társaságaink, vannak gazdaságtani és társadalomtudományi, végül vallástudományi társaságok. Ezek a társaságok valóságos egyházak, de a szabad munka egyházai, amelyekbe az emberek nem azért járnak, hogy egy megszokott hitben megnyugodjanak; számuk még nagyobb lesz ezeknek a tudományoknak a megosztódásával. A munkálkodóknak ez a társulata az a típus, amelyhez a jövőben minden társulás kétségtelenül hasonlít majd, a vallásos jellegűeket is beleértve. A kutatás közössége, amely a hit közösségéhez hasonló testvériséget teremt, gyakran felsőbbrendű és termékenyebb. Kétségtelenül lesz majd idő, amikor a felsőbb vallásos társaságok nem lesznek egyebek, vallásos vagy metafizikai *tanulmányok* céljából alakult egyesüléseknél, így egybeolvadnak majd az individualizmus és a szocializmus legjobb elemei. A tudománynak mérhetlensége és a végtelenségig nyújtható kiterjeszhetősége, a lehetőség, hogy általa a magunk személyes értékét a mások értékével gyarapíthatjuk anélkül, hogy ezzel bármiben is csökkentenők, az ismeretek megszerzését az elsajátítás olyan tökéletes fajtájává teszi, amely az egyént is, a társadalmat is egyaránt kielégíti.

Mindenesetre van egy zátony, ami kikerülendő. Óvakodnunk kell attól az erőtől, amelyre a vélemények, külö-

nösen az erkölcsi, társadalmi és metafizikai vélemények szert tesznek, amikor csomóba fűzik őket, mint a mesebeli venyigéket; ez az ellenálló erő, amelyet így kapnak, semmiképp sem növeli a bennük rejlő értéket – ép úgy, amint a csomón belül is megmarad mindegyik venyigének egyéni törékenysége, bár maga a csomó a legerősebb kezet is csúffá teszi. Novalis mondotta: »Hitem végtelen értékre emelkedett szememben, mikor láttam, hogy más is kezdi velem megosztani«. Igen helyes lélektani megfigyelés ez, de alapjában véve nem egyéb veszedelmes illúziónál, amely ellen védekeznünk kell; mert a szenvedély bizonyos elragadtatásban könnyebben elámítjuk önmagunkat, ha ketten vagyunk, sőt akkor is, ha ezren vagyunk, mint egyedül. A tudománynak megvannak lelkes bajnokai, de megvannak fanatikusai is; szükség esetén meglennének türelmetlenéi és erőszakoskodói is. Szerencsére a tudomány orvosságot is ad mindjárt: növeli a tudományt és akkor ő válik minden türelmesség alapjává, mert a legnagyobb tudomány a legjobban ismeri saját határait.

Amíg így a kiválasztott szellemek társulnak majd, hogy összerakják munkáikat és elmékedéseiket, azok az emberek, kiknek élete inkább a kézimunka körében folyik le, társulnak majd, hogy összerakják többé-kevésbé ingtag, többé-kevésbé megfontolatlan hiteiket. De a természetfeletti annál inkább kiveszik majd ezekből, minél inkább behatol a tudományos nevelés a nép közé. Némely népnél ezek a hitek túlnyomóan metafizikaiak lesznek; másoknál, mint a latin népeknél, inkább társadalmiak és erkölcsiek lehetnek. A társulások a legkülönbözőbb fajtájúak lesznek, aszerint, hogy minő vélemények működtek közre alakulásuknál, de hasonlítanak majd abban, hogy fokozatosan kizárnak magukból minden dogmát, minden kinyilatkoztatást. Egyébiránt a hívők mindezen társulásának az lesz a közös eszménye, hogy közeledjenek a kutatók és a tudósok társulásaihoz, amelyekről az imént beszéltünk. Azoknak a művelt embereknek, akik az ilyenfajta közösségek élén állanak majd, az lesz a feladatuk, hogy népszerűsítsék bennük azokat a tudományos vagy metafizikai eredményeket, amelyeket a felsőbbrendű társaságok kutatásai ered-

ményezték. Nem lesz templom, amely ne több egymás fölött álló templomból tevődne össze, mint némely régi templom hajói. A legfelsőbb templomot, ahonnan a legátszellemültebb ige fog kiindulni, a szabad ég alatt építik majd meg és nem hívek fogják lakni, hanem ellenkezőleg, hitetlenek, akik nem hisznek majd semmiféle korlátolt igazságban, nyugtalan szellemek, kik tudásukat mindinkább kiterjeszteni, mindig biztosabban megalapozni törekszenek: *ad lucem per lucem*.

Az értelmiségek e társulásának legfontosabb következménye az lesz, hogy a tudományos eszmék elterjednek majd a nép között. Ha a vallásokat az emberiség első tudományos elméletei népszerűsítésének tekintjük, akkor mondhatjuk, hogy tévedéseik kiirtásának és előnyeik megtartásának viszont a modern tudományok igaz elméleteinek népszerűsítése lesz legjobb eszköze. A népszerűsítés bizonyos értelemben »térítés« is, de kétségen kívül levő igazságokra térítés. Olyan feladat ez, amely a legnagyobb ingerrel lehet a filantrópra: bizonyos, hogy az igazság nem okoz rosszat, ha lealacsonyítás nélkül terjesztjük el. Valóban jó szó, valóban jó könyv gyakran többet ér a jó tennél és ha néha a hősie, de oktalan tettnek gyászos következései lettek, a szívig ható szónak sohasem. Már ma. is valóságos remekművek forognak a gyermekek és a nép kezén, amelyek az erkölcs és bizonyos tudományok legmagasabb eszméit ismertetik meg velük anélkül, hogy bármiképp is: eléktelenítenék őket; ezek a könyvek erkölcsi vagy tudományos katekizmusok, de sokkal fölötte állanak a vallásos katekizmusoknak. A népszerűsítés mindinkább közbeékelődik majd a magas tudás és a nép tudatlansága közé és helyettesíti majd ily módon a vallásokat, amelyek maguk is népies fogalmak összességei, a valaha mélységes, ma naiv tudomány jelképes és esetlen megrögzítői. A modern tudásnak, ha haladni akar, népszerűsítődnie kell; haladva mindig jobban kibővül, mint a nagy folyók; sőt enélkül a folytonos bővülés nélkül haladni sem tudna.

Nagy előnyei közé tartozik a tudománynak, hogy még a féltehetségek és a legszerényebb értelmű emberek kezé-

ben is hasznossá válik, – amire a művészet nem képes. Egy közepes költő gyakran abszolúte haszontalan lény, nulla a mindenségben; ellenkezőleg a legközönségesebb szellem is valódi szolgálatot tett, ha akármilyen jelentéktelenül is tökéletesítette egy villanyos orsó dróttjainak összeköttetését vagy egy gőzgép szerkezetét: megtette kötelességét e földön, megfizette adóját, igazolta létét. Amíg a művészet nem tűri a középszerűséget, addig a tudomány rája támaszkodik; mindenkit megtehet segédmunkásává, Ezáltal a tudomány olyan propagáló erőre tesz szert, amely a művészetben nincs meg mindig ugyanilyen fokon, amely ily mértékben csak a vallásokban volt meg. A művészet igen könnyen lehet arisztokratikussá; a tudomány semmit sem vet meg, összegyűjt minden megfigyelést, egybehordja és megsokszorozza az összes értelmi erőket. Az egyenlőséget hirdeti, mint a nagy buddhista és keresztény vallások, szüksége van a tömegekre. Kétségtelenül mindig szükség van egy kis csapat lángészre, mely vezesse a munkát, amely egészé összefoglalja az egybehordott anyagot, azt szét ossza és váratlan következtetésekig emelkedjen. De nagyon elszigetelve ezek a lángeszű emberek tehetetlenek lennének. Szükséges, hogy minden ember elhozza a maga kódarabját, ha egy kissé rendszertelenül is, és hogy mind e kódarab egymáshoz simuljon önsúlyánál fogva; csak akkor lehet igazán megingathatatlan az egész emberiség együttműködésének ez a műve. A víztől összehordott gátak a legerősebbek. Ha az ember egy ilyen gáton járkal, nemcsak maga körül, hanem lábai alatt is érzi a tenger csapkodását; hallja a víztömeg hiábavaló nyögését, amint egyenként nyal körül minden egyes faragatlan, cementálatlan sziklát anélkül, hogy egyet is el bírna ragadni és amint csapkodja valamennyit anélkül, hogy egyet is össze tudna morzsolni. Ilyenek az emberi szellemben a tudomány alkotásai. Véletlenül összekerült kis tényekből épültek fel, amelyeket nemzedékek dobáltak rendetlenül egymásra és amelyek végül mégis olyan erősen összeforrtak, hogy a képzelet semmilyen erőlködése sem képes őket többé szétválasztani: az álom is hiába játszadozik a jövőben az egymásba olvadt realitások körül, nem tudja majd őket széthullásra bírni. Akár-

mennyire nyugtalan is az emberi szellem, van benne valami szilárd, amelybe az ár és az apály behatolhat, de el nem ragadhatja.

II. Az akaratok társulása és az erkölcsi térítés.

Van még egy elem, amely túléli a vallásokat. Mint a dogmától megszabadult értelmiségek, az akaratok is szabadon tovább társulnak majd, hogy megszüntessék az emberi szenvedést, meggyógyítsák a bűnösöket és a tévelygőket, elterjesszék az erkölcsi eszméket. Ennek a társulásnak, ép úgy, mint az értelmiségek társulásának, az emberi szolidaritás és testvériség az alapelve; de értsük meg jól, nem valami babonás vagy filozófiaellenes eszméken, közös eredeten vagy egy közös földi, sőt égi atyán alapuló testvériségről van szó, hanem észszerű és erkölcsi testvériségről, amelynek a természet és a hajlam azonossága az alapja. Az igazi bölcsésznek nemcsak azt kell mondania: semmi emberitől nem állok távol, hanem: semmi élőtől, szenvedőtől és gondolkodótól nem állok távol. A szív mindig megdobban, ha más szívet hall dobogni, legyen bár az a legalsóbbrendű állaté, még inkább, ha magával egyenrangú vagy felsőbb lény az illető. Egy indiai költőnek, meséli a legenda, holtrasebzett állat hullott lába elé és ott vergődött; a költő szívét a szájalom könnyei facsarták és utánozni kezdte a haldokló teremtés mozdulatait: ez a mértékbe és ütembe szedett szájalom, a fájdalomnak ez a ritmusa szülte meg a költészetet; de ugyanígy a vallásnak is a szájalom legmagasabb eredete és legszebb megnyilatkozása. Ezt az emberszeretetet nem kell megelőznie az értelmek tökéletes összhangjának; maga ez a szeretet fog viszonylagos összhangot teremteni: szeressétek és akkor megértitek egymást; ha majd jobban megértitek egymást, jobban hallgattok is egymásra. Világosság árad a szívek egyesüléséből.

Az egyetemleges rokonszenv az az érzelem, amelynek a legerősebben ki kell fejlődnie a jövő társadalmakban. Kikerülhetetlen fejlődés következtében a legemelkedettebb lelkekben már ma is egybeolvadt a vallás a jótékonysággal. A kezdetleges népeknél, ahol nem egyebek engesztelő

formulák gyűjteményeinél, még durvák és terméketlenek voltak a vallások. De végül behatoltak az erkölcsbe és a? emberi gyöngédség egyik legfontosabb forrásává lettek. A buddhizmus és a kereszténység irányították mindazokat a fontosabb jótékonyági vállalkozásokat, amelyeket az emberiség kezdeményezett. Hosszabb vagy rövidebb időV tartamig értelmi terméketlenségre lévén kárhoztatva, a szív lángesze lobogott ezekben a vallásokban. A paulai Vincék nyomultak lassanként a szent Ágostonok és a szent Athanázok helyére, ami nem volt haszon nélkül az emberiségre. Ez a fejlődés kétségtelenül még inkább élesedni fog. Manapság például, amikor oly kevés igazán tehetséges mű keletkezett a teológikus téren (Franciaországban egy sem), igen sok gyakorlati dolgot kezdeményeztek és hajtottak végre a papok. Lesz idő kétségtelenül, amikor minden személyes szenvedés visszhangot kelt majd a szimpatikus érzésekben és fölkelte a vágyat a más szenvedésének csillapítására. A fizikai fájdalom általában fizikai cselekvésre készítet. Amint az esztétikai törvények ütembe szedik ezt a cselekvést, a rendetlen taglejtéseket rendszeres mozgásokká változtatják, a kiáltásokat panaszhangokká, ugyanígy történhetik az erkölcsi szenvedésben, hogy egy szilárdabb törvény mások felé irányítja az ösztönt, amely cselekvésre készítet bennünket, hogy megfeledkezzünk szenvedésünkről; ily módon még a szenvedőnél is minden szenvedés a szájalom forrásává válhatik a más fájdalomra iránt; minden személyes bajból a jótékonyág elve válik.

A művészeti érzéshez hasonlóan a legmagasabb vallási érzésnek is termékenynek kell lennie, a cselekvésre kell ösztönöznie. A vallás, ha hiszünk szent Pálnak, egyértelmű a jótékonyággal, szeretettel; de a jótékonyág csak valaki iránt lehetséges és az igazán bő szeretet nem merülhet ki a misztikus szemléletben és extázisban, amik a tudomány szerint ennek csak megtévedései és elkorcsosodásai. Az igazi szeretetnek a tettben kell megnyilvánulnia. így tűnik el az antik ellentét a hit és a tevékenység között: nincs eredményes hit tevékenység nélkül, amint nem igazi lángész vagy szépség az, amely terméketlen. Igaz, Jézus jobban szerette a lábánál mozdulatlanul heverő Máriát a házában

serénykedő Marthánál; de azt bizonyára csak azért tette, inert előbbiben nagy erkölcsi energiát tételezett föl készen a nagy önmehtagadásokra: ez a készség nem volt egyéb várakozásnál, hasonlóan ahhoz a csendhez, amelyet a nagy szeretet tanúsít, ahhoz a csendhez, amely minden szónál ékeesebben beszél.

A jótékonyosság lesz mindig az a pont, ahol a legmerészebb elmélkedés egybeolvad a legbiztosabb gyakorlattal. A más gondolkodásával és szívével azonosítani magunkat a leg-szebb *spekuláció*: mindent kockára vetünk mindenért. Ezt a nagy kockázatot mindig meg fogja tenni az ember. Természetének legélénkebb hajlamai ösztönzik erre. Goethe mondotta, hogy csak az méltó az ember névre, aki »gyermeket nemzett, házat épített és legalább egy fát ültetett«. Ez a mondat kissé köznapi formában igen jól kifejezi a termékenységnek azt az érzését, amely minden lényben benne rejlik, a szükségletet, hogy életet adjunk és fejlesszünk, hogy *alapítsunk* valamit: a lény, aki ennek az erőnek nem engedelmeskedik, kidaszított ember és előbb-utóbb szenvedni kezd miatta és belepusztul. Az abszolút önzés szerencsére ritkább, semmint hiszik; egyedül magamnak élni inkább az utópia egy fajtája, amely ebben a naiv formulában fejeződik ki: »mindenki értem, én senkiért«. Senki közülünk, aki valami műhöz fogott, már nem kizárólagosan önmagáé: csakhamar egészen a megkezdett művel olvad össze, egy eszmével és pedig többé-kevésbé személytelen eszmével. Ez az eszme akaratunk ellenére magával ragad bennünket, mint a hangyát a szalmaszál, amelyet megragadott, behúzza a mocsárba anélkül, hogy el bírná engedni.

Kicsiny és nagy vállalkozásnak, majdnem minden emberi műnek a lelkesedés a segítőeszköze, amely oly nagy szerepet játszott a vallásokban. A lelkesedés föltételezi, hogy hiszünk az eszmény megvalósulásának lehetőségében. Ez a tevékeny hit a törekvésben nyilatkozik meg. A lehetőség gyakran csak úgy bizonyulhat be, ha valóra válik; csak úgy igazolhatjuk tehát, ha megfosztjuk megkülönböztető jellegétől a *még nem* jellegtől. A túlságosan pozitív szellemekben, a tények túlságos barátaiban meg is van az a gyöngeség, hogy nem tudják egészen átérteni a lehetségest; az elem-

zök túlságosan pontosan megkülönböztetik azt, ami van, attól ami nincs, semhogy megérezhetnék és elősegíthetnék a folytonos átváltozást az egyikből a másikba. Bizonyos, hogy van egy pont, ahol a jelen összekapcsolódik a jövővel, de ezt a pontot nehezen ragadhatja meg a tiszta értelem: mindenütt van és sehol sincs; vagy jobban mondva, ez nem valami renyhe pont, hanem mozgásban levő pont, egy *irány*, következésképpen cél felé törekvő akarat. A lelkesedőké a világ, akik megfontoltan összekeverik a *még nem*-et a *mar-ral* és úgy bánnak a jövővel, mintha jelen volna a szintetikusuké, akik egyszerre átölelik és egybeolvasztják az eszményt és a valóságot; a makacsoké, akik tudnak keményen bánni a valósággal, össze tudják törni kemény körvonalait és ki tudják varázsolni belőle azt az ismeretlent, amelyet a hideg és habozó értelem egyformán nevezhetne lehetségesnek és lehetetlennek. Ők a tudomány prófétái és messiásai. A lelkesedésre szüksége van az embernek, ő a tömegek lángeszze és az egyéneknél is a lelkesedés az, amely a lángészt megtermékenyíti.

Csak az lelkesedik, aki remél és aki remél, annak férfias szíve és bátorsága van. A reménytelenység bátorság, szokták mondani; pedig azt kell mondani: a remény, bátorság. A remény egybeolvadt az igazi és tevékeny jótékonysággal. Pandora szelencéjéből nem azért nem repült ki a türelmes remény, mert elvesztette szárnyait és otthagya a földet és az embereket, nem tud a magasba emelkedni, hanem mert szánalom, jótékonyság, önfeláldozás lakozik benne; mert a remény az szeretet és a szeretet várni tudás azokra, kik szenvednek.

Pandora szelencéjének fenekére, ahol így megmaradt a baráti remény, készen minden önfeláldozásra az emberekért és az emberi eszmény eljöveteleért, azt kell írni, ami a *Velencei kalmár* ládájára volt írva, amely a szeretett nő arcképét rejtette: »ki engem választ, annak mindenét kockára kell vetnie«.

A lelkesedés tárgya korról-korra változik. Lehet a vállas kísérője, de tudományos elméletek és fölfedezések mellé is szegődhetik, főleg pedig erkölcsi és társadalmi hitekhez fűződhetik. Ez az oka annak a további következménynek,

hogy a *hittérítés* szelleme, amely annyira különlegesen valóságos szellemnek látszik, semmiképp sem fog a vallásokkal együtt eltűnni: csupán átalakul majd. Minden őszinte és lelkes emberben, miután sok az erkölcsi energiafőlölege, megvan az anyag, hogy hittérítő, eszmék és hitek hirdetője legyen. Legnagyobb öröme az emberi léleknek, ha valamely igazságra vagy az igazság látszatával bíró rendszerre tesz szert; ezzel karöltve jár az öröm, amelyet ennek az igazságnak az elterjesztése okoz, ha szószólójává és megvalósítójává lehetünk, ha kilehelhetjük, akár csak lélegzetünk volna, ha egyszerre szívhatjuk magunkba és lehelhetjük másokba. Az emberiség történetében nemcsak tizenkét apostol van; annyi van ma is és lesz a jövőben, ahány ifjú, bátor és szerető szív lesz. Nincs eszme agyunkban, melynek ne volna társadalmi, testvéri jellege, amely ne fejeződnék ki és rezegne tovább túl az egyénen. Az eszmék terjesztésének vágya tehát ép oly fontos lesz a jövőendő társadalomban, mint azok fölfedezésének vágya. A tisztára erkölcsi hittérítésnek az lesz a célja, hogy másokba is beoltsa a jóért és az igazért való lelkesedést, hogy fölemelje az egész társadalom lelki felszínét, különösen a népnél.

Itt talán több mint egy ellenvetést támasztanak majd. Utalnak majd arra, milyen nehéz a vallásoktól függetlenül megbarátkoztatni a népet egy, korunk tudományos eszméivel megegyező erkölcsi neveléssel. A Sorbonne egy tanára azt vitatta egyszer előttem, hogy az elméletek mai válsága miatt minden kissé rendszeres erkölcsi nevelés nemhogy megerősítené, hanem alapjában megrendíti a fiatal értelmet. Nem kellene elméletek, mert szkepticizmusra vezetnek; nem kellene abszolút érvényességű szabályok, mert hamisak; nem szabad mást tanítani történelmi tényéknél: a tényre támaszkodva, nem csalunk meg másokat, és nem csapódunk be mi magunk. Vagyis, nem kell tulajdonképpeni erkölcsi nevelés.

Mi, ellenkezőleg, azt hisszük, hogy az erkölcsi alapelvek oly különböző elméleteiből, már is lehet bizonyos közös alapot vonni és ezt a népies nevelés és terjesztés tárgyává tenni. Minden erkölcsi elmélet, még azok is, amelyek kiinduló pontjukon a legszkeptikusabbak és a legönzöbbeck voltak.

végül csak azt a tényt állapították meg, hogy az ember nem élhet csupán önmagából és önmagáért, hogy az önzés korlátozza cselekvési körünket, és végül elsekélyesíti és elkorhasztja magát a cselekvést is. Nem él teljesen, csak az, ki sok másért él. Cselekvéseink azok az árnyak, melyeket a rnindenségre vetítünk; hogy megkurtítsuk és magunk felé irányítsuk ezt az árnyékot, magunknak is meg kell soványodnunk. Viszont a nagyság legjobb eszköze a nemeslelkűség, míg minden önzésnek belső kicsinység a következése vagy az alapelve. Minden emberi erkölcs mélyén a nemeslelkűség eszméje és érzése rejtőzik; és aki bizonyos módon szemléli őket, annak még Epikureus és Bentham rendszerei is nemeslelkűek és emberszeretőek. A nemeslelkűségnek ezt a minden erkölcsben benne rejlő szellemét kell és lehet minden moralistának feltárnia, hallgatói szellemébe oltania. Mi marad meg ama hosszú évek tanításaiból, amelyeknek ifjú korunkat szenteltük? Elvont formák? Nehezen bemagolt, többé-kevésbé skolasztikus eszmék? Nem, mindez elvész, szétszóródik; csupán az érzelmek maradnak meg. A történelem tanításából a múlt és nemzeti hagyományaink bizonyos kultusza fejlődik ki, amely hasznos, de amely veszélyessé válhatik, ha túlhajtják; a filozófia tanításából a szellem bizonyos emelkedettsége, az okok kutatásának vágya, a hipotézis szeretete; türelem a miénkkel ellenkező elméletek iránt. És minnek kell megmaradnia a helyes erkölcsi nevelésből? Mindenekelőtt a szív nemeslelkűségének, amelynek következtében – ha nem is feledkezünk meg magunkról – legalább nem törődünk kizárólag magunkkal. Az összes többi nevelési tárgyak az agyat fejlesztik, az erkölcsi nevelés a szívet. Nem kell tehát félni a rendszerek különbözőségétől, mert velejében egyik sem akadt biztosabb lélektani és élettani igazságra, jobban igazolható tényre, mint a szeretet, mely minden altruizmus alapelve és mert valamennyien szükségképpen választás elé állítják az embert: vagy kitárod szívedet vagy elszáradsz. A kizárólagosan önző cselekedetek nem annyira tápláló, mint inkább rothadó gyümölcssei a fának. Az önzés a zsugoriság örök illúziója, amely retteg, ha markát ki kell tárnia, nem látva a kölcsönös hitel termékenyítő erejét, a gyarapodást, melyet a javak körforgása

okoz. Akár csak a politikai gazdaságban, az erkölcs terén is elengedhetetlen, hogy mindenünk forogjon a társadalomban, hogy saját életünkéből és saját lényegünkéből vegyítsünk valamit az egész emberiségéhez. Talán nincs egészen igazuk a moralistáknak, amikor nagyon hangoztatják az önfeláldozást: lehet vitatkozni azon, hogy az erény alapjában véve önfeláldozás lenne, szigorúan véve ezt a szót; de nem lehet tagadni, hogy az önfeláldozás erkölcsi megtermékenyülést, nemeslelkűséget, az én fölemelkedését eredményezi. Ha magunkba szállunk, a nemeslelkűség ez érzelmé által találjuk meg önmagunkban az emberiséget és a mindenséget. Ez az érzés szilárd alapja minden nagy vallásnak és minden erkölcsi rendszernek és ez az érzés az oka, hogy veszély nélkül mutathatunk rá arra a tarkaságra, amellyel az emberiség az erkölcsi jót és az isteni eszményt felfogta. Ezen a sokféleségen mindig egy eszme uralkodik: a szeretet eszméje. Aki nemeslelkű tetteiben és gondolkodásában, annak megvan az érzéke minden nagy emberi felfogáshoz az erkölcstről és a vallásról.

Egyébiránt, lehetetlen-e mitikus és misztikus eszmék nélkül megérteni az emberi társadalmat és szükségszerűségeit, melyek között ott van az önzetlenségnek szükségszerűsége is? Minél öntudatosabb lesz az emberi lény, annál inkább tudatában lesz ama működés szükségszerűségének, benső észszerűségének, melyet az emberi társadalomban betölt, annál inkább látja és megérti majd önmagát a társadalmi lény szerepében. A gáncsnélküli hivatalnok mindig kész arra, hogy életét tegye kockára a vállalt hivatás teljesítése közben, legyen bár az illető csak egyszerű mezőőr, vámhivatalnok, váltóőr, vasúti vagy távírdai alkalmazott. Mindenki, aki nem érzi magát képesnek egy adott pillanatban a halállal szembeszállni, alsóbbrendű ezeknél az egyszerű alkalmazottaknál, önmagunkat és eszményünket megbíráljuk, ha ezt a kérdést tűzzük magunk elé: mely eszméért, mely személyért lennék kész életemet kockára adni? Aki erre a kérdésre nem tud választ adni, annak üres és közönséges a valója; az minden nagy érzésre és tette képtelen az életben, mert képtelen túlmenni egyénisége korlátain; az tehetetlen és terméketlen, mert magával hurcolja önző énjét,

mint a teknősbéka a teknőjét. Ellenben kinek szellemében az eszmény szemlélése közben jelen van a halál gondolata, az igyekszik ezt az eszményt ezen lehetséges áldozat magaslátán tartani, az az akarat állandó feszültségét, kimeríthetetlen energiáját meríti ebből az áldozatból. Egyetlen módja van, hogy nagyvá lehessünk az életben: tudatában kell lennünk annak, hogy nem riadunk vissza a haláltól. És ez a bátorság a halállal szemben nem a vallások kiváltsága: csirájában megvan minden intelligens és szeretetre képes akaratban; csirájában megvan az egyetemlegesség ama érzetében is, amelyet a tudomány és a filozófia adnak. Napvilágra tör a szív azon önkéntes lendületeiben, az erkölcsi lénynek a költői sugalmazottsághoz hasonló azon átszellemültségében, amelyet a művészet és az erkölcs gyakrabban akarnak előidézni bennünk. Minden vallásos felfogástól függetlenül megvan az erkölcsösségnek az a kiváltsága, hogy egyike a világ legmagasabb költészetének, bár ugyanakkor egyike a legélénkebb valóságainak is. Ez ez a költészet nem tisztára szemlélődő, hanem cselekszik és mozgásban van; de azért a szépézés mindig egyik legtartósabb eleme marad az erkölcsi érzésnek: már a görögök megmondták, hogy az erényes élet, a szép és a jó élet együttvéve. Az erény a legmélyebb művészet, mert a művész önmagát alkotja meg benne. A templomok régi tölgyfa kórusain, miket szeretettel faragtak ki a hit korában, ugyanaz a fa egyik felén valamely szent életét ábrázolja, a másik felén pedig egy rozetta- vagy virágfüzért úgy, hogy a szent minden mozdulata a másik oldalon egy levelet vagy egy koszorút alkot: önfeláldozásai vagy vértanúsága liliommá vagy rózsává változik. Cselekedni és virágozni, örömmel szenvedni, egyesíteni magunkban a jó valóságát és az eszmény szépségét, ez az élet kettős célja; és mint a régi faszenteket, önmagunkat is kettős arccal kell kifaragunk.

Azt is ellenünk vetik majd, hogy az erkölcsi eszmék tanítása és hirdetése, ha elválk a vallástól, megfosztódik olyan elemtől, amelynek föltétlen hatalma volt a vallásos szellemekre: a halál utáni büntetéstől, vagy legalább is e büntetés bizonyosságától. Erre azt felelhetjük, hogy az erkölcsi érzésben éppen az a legtisztább, hogy a jót önma-

gáért teszik. És ha azt mondják erre, hogy ez elérhetetlen eszmény, mert igen magas, mi viszont azt válaszoljuk, hogy minél magasabb lesz az eszmény, annál nagyobb lesz az erő, amellyel megvalósulni törekszik. Azt hiszik, hogy a legmagasabb eszméket a legnehezebb hirdetni a tömegeknek: ez tévedés, amelyet a jövő mindinkább megcáfol majd. Minden annak lehetőségétől függ, aki ez érzések és eszmék terjesztésére vállalkozik: Jézus és az evangélisták lángesze többet tett az erkölcsösség terjedésére a földön, mikor népies és mégis fönséges formába öntötték a legmagasabb erkölcsi eszméket, mint mikor isten bosszúállásával és a gyehenna tüzével fenyegették meg az embereket. Ebben az igében: »Szeressétek egymást; e jeltől megismerik, hogy tanítványaim lennétek«, ebben a bámulatos és örök szabályban több és kimeríthetlenebb gyakorlati erő van, mint e másikkban, amelyen mosolygunk manapság: »És vetik azokat égő kemencébe... ott léhszen sírás és fogaknak csikorgatása.« Már a múltban is a legemelkedettebb érzések védelme alatt mentek végbe a legnagyobb vallásos forradalmak; ezek az érzések a jövőben is megmaradnak, de levetkőzik a babonás eszméket, amelyekkel sokáig társultak. A vallás ezer és ezer vértanút tudott teremteni, kik örömmel mentek neki a kínzásoknak; nehezebb feladat ugyan, de nem kevésbé megvalósítható, millió és millió egyszerűen becsületes embert teremteni. Az erkölcsösség mit sem veszít majd erejéből, ha mindinkább a maga valóságában mutatkozik, vagyis mint a legmagasabb cél, melyet ember maga elé tűzhet: az erkölcsösség igazi eszméje beleolvad a jótékonyságba és az igazi jótékonyság lehetetlen abszolút önzetlenség nélkül, mely nem vár jutalmat sem embertől, sem istentől. A hála ne legyen az élet várákozásai között, maradjon kívül a reményeken, amelyekkel beváltjuk a jövődöt. Egyébiránt igen rossz számítás lenne a hála. El kell fogadnunk, ha adják, mintegy ráadásul, leljen meg és töltsön el örömmel bennünket, mint valami igazi jótétemény. Sőt jó és észszerű, ha mindig hálátlanságot várunk a jótett helyébe. És ugyanígy halálunk után se várjunk jutalmat jóságunkért. A leggyakorlatibb erkölcsi tanítás az, amely a legnemesebb érzésekhez fordul.

A büntetés eszméjének szükségességét az erkölcs tanításában és hirdetésében egyszer a következő élénk és anekdotikus formába öntött érveléssel bizonyították: Baudelaire, mondták, értelmi élete végén nagy dráma tervét dolgozta ki, amely megdöbbenetete volna a »polgári« erkölcs törvényeit. Ennek a drámának a hőse egymásután elvetette a közönséges előítéleteket és egyforma sikerrel követte el a legrettenetesebb gonosztetteket. Megölte apját, becselenségbe taszította bátyját, erőszakot követett el nőtestvérén és anyján, elárulta hazáját. Azután, nagy vagyon és a közbecsülés birtokában kellemes éghajlatú, szép vidékre vonult vissza és a legnyugodtabban felkiáltott: »Most pedig élvezük békében bűneink gyümölcsét.« – Mit felelne, mondták, ennek az embernek és azoknak, akiket elfogna a kísértés, hogy utánozzák, ha nem rendelkezik a vallás fenyegetéseivel és a jövőendő kínok perspektívájával? Hogyan zavarná meg az élvezeteket, mikre a bűnös számít?

Nézzük meg először, mik lehetnek ezek az oly kívánatos élvezetek? Baudelaire hőse természetesen képtelen a család és a tűzhely örömeinek élvezésére: aki megölte apját, az nem igen kívánczik gyermek után. Ugyancsak képtelen arra is, hogy a tudományt a tudomány kedvéért szeresse, mert aki a tudományt önmagáért szereti, annak kedélye eléggé lehül és így minden alkalmá hiányzik; hogy bűnössé lehessen. Talán élénk esztétikai gyönyörökben lesz része? Az erkölcsi és az esztétikai finomság általában igen közel vannak egymáshoz: nem igen hihető, hogy a lény, aki érzéketlen minden lelkiismereti furdalás iránt és aki ennek következtében vak az erkölcsi élet minden árnyalata iránt, képes legyen észrevenni a szép árnyalatait és végigmenni a maga különféleségében és élénkségében az esztétikai felinduláson. Aki őszintén képes bámulni a szépet, abban megvan a lehetőség, hogy erősen visszariadjon a rúttól és a rúttól való visszariadással együtt jár az erkölcsi rúttól való hasonló visszariadás. Igaz, hogy Byron alkotott olyan sátáni hősöket, akik a legfeketebb bűnöket el tudták követni anélkül, hogy bármit is vesztek volna eleganciájukból, jó modorukból, nagyúri műveltségükből. De az ilyen hősök, még ha létezhetnének is a valóságban, végtelenül szerencsét-

lenek; Byron és tanítványai szerint is, finomult lelkiismereti furdalásaik vannak, de amelyek nem kevésbé fájdalmasak, életunság, embergyűlölet; nem tudnak mást, csak a pesszimista művészetet felfogni és ennek a hatása is csak annyi, hogy megforgatja a kést szívükben: esztétikai élvezeteik tehát igazi gyötrelmekké válnak. Ha a byronizmust elhagyva, az ismert valóság felé fordulunk, akkor kétségbevonhatjuk, hogy az igazi bűnösnek lehessenek akár olyan méretű esztétikai gyönyörei is, mint egy kis nevelésben részesült hentesegédnek. Élvezetei tehát a bor, a játék és a szerető banális körében mozognának; de még csak le se részegedhetik amúgy a maga kedve szerint, mert az ember fecsegni szokott részegségében; ha okos, nem igen játszik majd, mert tönkreteszi magát; maradnak az asszonyok, akik valóban rendes vigasztalói a bűnösöknek. A rendőrség mindig a rossz helyeken szokta keresni a bűnösöket, a bűn elkövetését követő reggelen. Nos, mi valóban semmi okát sem látjuk, – ha csak a társadalmi biztonság és védekezés szempontjából nem – miért rabolnák meg e nyomorultakat azoktól a csekély élvezetektől is, amelyek még megmaradtak nekik. Nagyon is megtisztelnők vele Baudelaire hőjét, ha halhatatlanná tennék csak azért, hogy lehetőleg drágán fiztessük meg vele azt a pár csókot, amit idelelni vérrel bemocskolt pénzen vásárolhat magának. Nincs okunk, hogy szenvedést kívánjunk neki. Csupán lelkiismereti furdalásokon óhajtanok, hogy átmenjen, de a lelkiismereti furdalás a fensőbbség jele. Az igazi bűnösök, a vérmérséklet bűnösei, azok, akiket az úgynevezett erkölcsi örület fogott el, nem is ismerik a lelkiismereti furdalást, mert *hozzáhasonultak* a bűnhöz; az *erkölcs nélküli* környezet számára vannak alkotva, amelyben élnek és akkor sem kívánnak belőle szabadulni, ha alkalom kínálkozik rá. Csak a magas ember érezheti, hogy valamely kapu alacsony. Ha lady Macbeth keze eléggé durva, szeme pedig rövidlátó lett volna, sohasem jutott volna eszébe, hogy kezéről a vér nyomát eltüntesse. Általában csak az képes a szenvedésre, aki többé-kevésbé meghaladja környezetét. Az a bűnös tehát, akinek lelkiismereti furdalásai vannak, kevésbé szakadt el az emberi típustól, mint az, akinek nincsenek. Előbbi, bizonyos erőfeszítéssel, újra emberré lehet;

utóbbi nem is ismeri a határvonalat, mely őt az emberiség tőli elválasztja és így át sem lépheti azt; bűne falként zárja körül, barom vagy örült.

De ha, fogják mondani, ennek az állatnak vagy örültnek feje fölött nem lóg az isteni fenyegetés, nem fogja-e sok ember irigylésreméltónak tartani helyzetét, akik azután igyekeznek majd elnyomni magukban az erkölcsi és emberi ösztönöket, hogy ugyanolyan helyzetbe jussanak? – Nem hisszük, hogy a vallásos bűnhődésben való hit sokat változtatna a látványon, amelyet az ilyen erkölcsileg beteg ember minden egészséges lénynek nyújt. A bűnnek egyetlen vonzóereje lehet az emberre nézve, a gazdagság, amelyet szerezhet. De akármilyen értéke legyen is a vagyonnak a nép szemében, a többi dolgok is latba esnek. Ajánld fel egy szegény embernek, hogy milliomossá teszed, ha ezzel együtt a köszvényt is elfogadja, vissza fogja utasítani, hacsak csöppnyi esze van. Ajánld neki, hogy gazdaggá lehet, ha púpossá vagy sántává nyomoríttatja magát, valószínűleg szintén visszautasítja, különösen ha fiatal. Az összes nők visszautasítanak. A nehézség, amellyel bizonyos, noha jól díjazott állások betöltése jár, például a hóhéri állásé, bizonyítja, hogy a nép szemében sem minden a pénz. Ha minden volna, semmiféle vallásos fenyegetéssel sem lehetne megakadályozni a hozzájáródulást. Ismertem nőket és férfiakat is, akik vagyont utasítottak vissza, ha azt mint mézárásoknak kellett megkeresniök, – ily erős némely tisztán érzelmi és esztétikai ellenszenv. A bűntől való erkölcsi irtózás, amely minden más ellenszenvnél nagyobb a szívek átlagában, megóv majd bennünket a bűnösöktől, akármilyenek legyenek is az életem túlról való felfogásaink.

Ez a borzadás még erősebb lesz, ha a gyűlölet, düh és bosszú szokásos érzelmeit, melyeket bennünk egy bűnös jelenléte támaszt, a szájalom érzése váltja majd fel, – az a szájalom, amelyet az alsóbbrendű vagy elkorcsosult lény iránt érezünk, a természet öntudatlan szörnyűségei iránt. Az ember néha irigyelheti annak a sorsát, akit gyűlöl; de nem óhajthat annak a szerencsétlennek a helyében lenni, akit szán. Aki a gyűlöletet mélyíteni tudja, még mindig bizonyos vonzást és irigylést érezhet; de semmiféle erkölcsi

gát sem állhat jobban és tartósabban ellen a váagnak, mint a szájalom.

A túlvilági ítélkezés eszméjében nem a bűnhődés, sem a jutalom fogalma, hanem az eszményi jó felfogása az egyetlen tiszteletreméltó elem, mert eszerint van elég ereje, hogy megvalósuljon és meghódítva a természetet magával ragadja az egész világot: szeretnők, ha a békés és igazságos emberé lenne az utolsó szó a mindenségben. De a jó ez országának megvalósulásához, melyről az emberiség álmódzik, mi szükség sincsen az emberi királyságok eljárási módjaira. Az erkölcsi érzés önmagát tekintheti a mindenség nagy erejének és eszközének; az erkölcsösségnek ez a nagyravágyása, hogy az emberiség közvetítésével fokozatosan magával ragadja a természetet, a legemelkedettebb része a filozófia birodalmának; ez az, ami leginkább hozzájárul majd a hittérítés szellemének megmaradásához. Semmiféle mítusra sincsen szükség a jóra és az egyetemleges testvériségre való törekvés fölkeltéséhez. A nagy és jó kielégíti önmagát, önmagában hordja tüzét és fényét.

Ákarmilyen legyen is a hit, melyet egykor az emberek az erre az életre következő létről és a jó végső győzelmét lehetővé tevő föltételekről vallani fognak, marad egy végső erkölcsi és társadalmi eszme, amelyet mindig könnyű lesz megtartani és terjeszteni köztük, mert alapja minden vallásnak anélkül, hogy valamely vallásos dogmához kapcsolódnék: ez az emlékezet kultusza, az ősök tisztelete és szertete, a halál és a halottak tisztelete. A halottak tiszteletének a vallásokkal együtt nemhogy csökkennie kellene, még növekedhetik is, mert a halál ismeretlenségének metafizikai érzése maga is mindig növekedik majd. A demokratikus szellem maga is hozzájárul, hogy a tömegeket bámulás fogja el a halál örökös kiegyenlítése előtt, amely folytonosan végbemegy az emberiségben, megakaszt minden mérték-telen nyomort vagy boldogságot, mindnyájunkat megragad és rakásra hány a nagy mélységbe, ahonnan akár-hogy füleljen is, egyetlen hang nem jutott az ember füléhez.

A görögök, kikről általánosan mondják, hogy az ókori népek közt a legkevésbé voltak vallásosak, a legjobban tisztelték halottaikat. A modern kor legvallástalanabb váró-

sában, Párizsban, a halottak napját ülik meg a legünnepélyesebben, az egész nép résztvesz az ünneplésben; ugyanitt még a leggúnyolódóbb »gavroche« is leveszi kalapját a halott előtt és köszönti útján az örök rejtély látható képéti A halottak tiszteletének, amely a nemzedékeket összeköti egymással és betölti a megszakadt sort, amely a legbiztosabb halhatatlanságot, az emlékezet és a példaadás halhatatlanságát nyújtja, nem kell elvesznie a vallások pusztulásával. Az isten napját elfeledhetik, a holtak napját sohasem, amíg csak ember lesz a földön.

III. Az érzelmiségek társulása. – A művészet s a természet kultusza.

I. A harmadik eszme, mely túléli majd a vallásokat s amelyet csak igen tökéletlenül valósítottak meg eddig, az érzelmiségek társulása abból a célból, hogy közösen éljünk át bizonyos magasabbrendű és erkölcsnemesítő esztétikai felindulásokat. Ez marad majd meg mindössze a különböző kultuszok szertartásaiból. A művészetnek az a része, mely már ma benne van a vallásokban, elszakad majd tőlük; függetlenítődik majd minden hagyománytól, minden komolyan vett s ennek következtében babonával határos szimbolizmustól. A tudomány, a metafizika, az erkölcs valamennyien költészetre s ezáltal a vallásos érzéshez hasonló dologra vezetnek.

A tiszta *abstrakció*, melynek segélyével a tudós távoltarthatja magát az érzelemtől, nem állandó, hanem múlékony szellemi állapot: az abstrakcióban mindig van valami hamis árnyalat, mert a valóság nem ismer elvontságokat. Nem is lehet egyébnek értékelni módszernél: célja, hogy segélyével megértsük a valóság bizonyos részeit, hogy azután az egész valóságot átfoghassuk. És minden általános eredmény, melyre segélyével előbb-utóbb juthatunk, az érzelm tárgyává lehet. »A tudomány fejlődését« – mondja Spencer – »mindenkor nyomon kísérte a csodálás képességének megfelelő fejlődése«. Ennek a fejlődésnek még nagyobbak kell lennie a jövőben, midőn végre kevésbé töredékes s összefoglalóbb lesz az ember felfogása a mindenségről. A csodálás,

ha lehántanak róla minden mesterséges s múltó elemet, egyike a vallásos érzés, lecsapódásainak. Az emberben örökké élni fog a csodálat s az elmélkedés, bár el kell jönnie talán a pernek, melyben térdre nem hull többé. A művész gényusa, még ha nagy bölcsészeti eszmék sugalmazzák is, teljesen különbözik a szorosan vett vallásos gényustól, melynek a dogmatikusság a megkülönböztető jele. Volt-e valaha költőibb s kevésbé vallásos nép a görögöknél? A költészet, akár csak a metafizika, nem egyéb a képzelet s a gondolkodás alkotásainál, melyek a végtelenségig variálhatók s csaponghatnak a szellem egész területén. A dogmatikus vallás ellenben többé-kevésbé korlátok közé szorítja a képzelet vagy a bölcsészeti gondolkodás termékenységét: mindig bizonyos szellemi szegénység jár vele együtt, mely ragaszkodik valamilyen adott felfogáshoz, mindig ugyanahhoz, s belefáradva a teremtésbe, nem akar tovább mozdulni. A metafizikai hipotézisnek, melynek nincsenek dogmái, mely változatos és szabad, még a művészet terén is termékenynek kell lennie: sohasem bújik absztrakciók mögé, megfelelő érzelmet vált ki, szorosan vett költői érzelmet. Nem a hit naiv bizonykodása ez többé, hanem a reális világ átalakulása az eszményt nemző gondolkodás behatása alatt. Az ember annyira összevegyült a mindenségről alkotott felfogásával, hogy lehetetlen tudni, mi maradna a mindenségből, ha bennünket kiküszöbölnének belőle s hogy mi lenne belőlünk, ha elszigetelnének bennünket a világtól. Ezért a metafizikus s a költő egyaránt lelket öntenek a mindenségbe, az embert vetítik bele minden dologba. Lendülete legmagasabb pontján egybeforr a költészet s a filozófia; a metafizika bizonyos fajtájú költészete a szellemnek, amint a költészet bizonyos fajtájú metafizikája az érzékeknek s a szívnek. Mindkettő saját magunk alapján képzelteni el velünk a világot, s utóvégre, miután ennek a világnak vagyunk termékei, kell valaminek lennie a nagy egészben abból is, ami bennünk megvan. Hogy a dolgok mélyére hatolhassunk, gondolkodásunk mélyére kell leszállanunk. Könnyed dolog a költészet s szárnyai vannak, mondotta Platon; a költő költészetéről beszélt ő, a csengő s összhangzó szavak költészetéről; de a metafizikus gondolatának, a mély eszmék

s a rejtett okok gondolatának is vannak szárnyai s nemcsak azért, hogy körülöpködjé vele a dolgokat. A metafizikus gondolata azokhoz a bűvármadarakhoz hasonlít, melyek nemcsak a víz fölött repdesnek, hanem belemerülnek a vizek tükörbe, s nem törődve a megfúlás veszedelmével, csőrükkel felszántják a sötét s kemény feneket. Egyszerre felütik fejüket a vízből s tollaikat rázzák: az ember nem tudja, honnan kerültek elő: turkálásuk gyakran eredménytelen volt, néha azonban találnak valami magot. Ők az egyedüliek, kik szárnyaikkal nemcsak érintik a vizet, hanem beléje hatolnak s a medréig ereszkednek. A költők művészete s a gondolkodók művészete egyaránt akkor ér majd nyugvópontra, ha a dolgok hullámai alatt sikerül megtudni a természet titkát, mely egyúttal a gondolkodás titka is.

II. Minél inkább gyöngülnek a dogmatikus vallások,; annál inkább erősödni s emelkednie kell a művészetnek. Az emberi lénynek szüksége van bizonyos mennyiségű szóra-kozásra. Aki tökéletesen elállatiasodott, az egyetlen szóra-kozást ismer a világon: az evést és az ivást, főleg az ivást. Néha-néha feledésre van szükségünk, a legesetlenebb embernek pedig csak két eszköze van a feledésre: az alvás és a részegség. A magasabb fokon a művészet s az imádat szolgálja ugyanezt a célt. A feledésnek ez a kettő a legkönnyedebb s a legédesebb formája.

Első pillantásra úgy látszik, mintha az embernek a vallásos vagy esztétikai körben kifejtett tevékenysége haszontalan, sőt néha ártalmas volna. De meg kell fontolnunk, hogy az emberi tevékenységnek mindig van bizonyos fölöslege, mely valamely módon felhasználható: az imádkozás pedig s a szánalom gyakorlása, mint *gyakorlatok* s foglalkozások, a legkevésbé ártalmas időtöltések, a cselekvőerő legkevésbé hiú kifejtései. Az ima eddig a szegények művészete volt, amint a templom színházuk volt. Kétségtelen, hogy a művészet s az ima önmagukban nem lehetnek az élet alapjai. A misztikusok azt képzelték, hogy a gyakorlati élet szórakozás s hogy a dolgok egyetlen komoly alapja a vallásos elmélkedés. Megfordítva látták ekképpen az igazságot. A művészetnek vagy a metafizikának csak uralkodnia szabad az életen, de nem szabad ezt magába

szívnia. Különösen a vallás sokkal több csalódást rejt magában, semhogy belőle lehetne meríteni az életet. Színes s ragyogó felleg a vallás, mely valami hegycsúcson libeg a fejünk fölött, ha beléje akarunk hatolni s mozogni benne, észrevesszük, hogy üres, hogy belül sötét: ép oly nehézkes és jeges felleg ez, mint a többi, csupán a tekintet csalódása aranyozza meg alulról.

A vallások költészete túlélheti dogmatikájukat; eszméik, mint hitelvek, ma már anakronizmusok; de mint gyakorlati s bölcsészeti koncepciók, ép oly maradandók részben, mint minden művészeti mű. »Ki nem akarná« – mondja Lange – »Palestrina egy miséjét meghallgatni, vagy ki vádolná tévedéssel Rafael madonnáját?« A vallások egész sor irodalmi és művészeti művet sugalmaztak, e művek, legalább részben, túlélik majd őket: ezek igazolják majd valamikor őket.

A papok bizonyos szempontból népies művészek; de az igazi művésznek alkalmazkodnia kell az időhöz, meg kell értenie az új műveket, nem szabad örökké ugyanazt a zenei vagy költői tárgyat ismételtetnie. A vallásos esztétikának az a leggyöngébb oldala, hogy csak igen korlátolt számú drámát vagy misztériumot ismer, melyet századok óta folyton megismétel. Egyszer meg kell majd változtatnia a műsorát. Igen helyes dolog, ha az emberek egyesülnek, hogy közösen éljenek át valamilyen esztétikai és komoly felindulást, hogy lássanak vagy halljanak valami szép dolgot, de hogy ez a felindulás örökké ugyanaz maradjon, hog^ minden előadás örökké ismétlés legyen, az nyilvánvalóan megengedhetetlen. A rítus nem egyeztethető össze a művészet kettős céljával: változatosság és fejlődés az érzelmek kifejezésében változatosság és fejlődés az érzelmekben magukban. A szertartások kezdetleges művészetének előbb vagy utóbb helyet kell adnia az igazi és haladó művészeteknek.

Az emberek általában azért egyesülnek, hogy *meghallgassanak* valamit. Az *előadás* vagy *szónoklat*, az *ének* lesz az utolsó elem, mely a vallásos kultuszból megmarad. Van egy pont, mely mindig nagyobb fontosságra tesz majd szert a népnek tartott előadásokban: a felvilágosítás; nem lehet majd a néphez szólni, csak tanítás céljából. Három

fajtája van a felvilágosításnak: a tudományos felvilágosítás, az irodalmi felvilágosítás, s az erkölcsi vagy metafizikai felvilágosítás. Az elsőt mindig nagyobb mértékben nyújtják majd, nemcsak az iskolában, hanem mindenütt, ahol felnőttek egybegyűlnek. A felvilágosítás másik két fajtáját egyszerre adhatják jól megválogatott olvasmányok révén. Nem egy szónoklatban vagy előadásban az idézett szövegek vagy idézetek a legérdekesebbek. Elképzelhető egy olyan szabad-elvűbb kor, melyben ezeket a szövegeket nemcsak az ókor költőiből merítik majd, hanem minden korok lángeszű műveiből; az emberi nem valamennyi nagy művének lesznek olvasói és magyarázói.

A »vallásos prófétákat«, mint a papokat, az emberi gondolkodás, a költészet, a metafizika, a tudomány minden rangú nagy egyéniségei pótolják majd. Kiki közülünk kiválaszthatja majd belőlük a maga prófétáját, előnyben részesítheti a lángészt, ki legjobban megfelel személyes értelmének s a legjobban közvetítheti neki az örök igazságot. Kiki a saját maga papja lesz közülünk.

A költészetben és az ékesszólásban kívül a zene a legvallásosabb művészet, illetve ez az, mely a leginkább képes fölkelteni bennünk a magasabbrendű *közös* és *szimpatikus* felindulásokat. Wagner nem járt rossz úton, mikor a zenében látta a jövő vallását vagy legalább a kultuszát.

Nincs művészet, mely ne volna összeegyeztethető a vallásos érzés komolyságával, mert minden művészet fölkelte legmagasabb elemeivel az elmélkedő és bölcsészeti gondolkodást. Igaza lehet tehát Straussnak, midőn azt hiszi, hogy a vallást fokozatosan magával ragadja majd a művészet, a kettő lassan-lassan egybeolvad majd.

III. A természet érzése eredetileg egyik legfontosabb eleme *volt* a vallásos érzésnek. Nemcsak az elhagyatottságot keresték a hindu aszkéták a Himalaya völgyeiben, szent Antal Thebaisban, szent Bruno a chartreusei regegben. Mindegyikükben élt a rosszul felfogott szükséglet, hogy a benső elmélkedés egyhangúságát a valóban szép természet csodálatával kapcsolják össze, hogy az extázis ürességét hatalmas benyomásokkal töltsék ki. Az esztétikai érzés ma már szétvált a vallásos érzéstől. Habár minden

emelkedettebb esztétikai felindulásban van valami elmélkedő és filozofikus jelleg, mégis idegen minden adott valástól, valamint távol van a személyes isten minden meghatározott s antropomorfikus fogalmától is. A természet szemlélése és érzése közben nem istent szemléljük és érezzük többé: a művész végleg győzött a remetén. A teológikus érzés ereje meggyöngült, a természet érzéséé inkább megnövekedett.

Ez az érzés már ma is sok emberben igen hatalmas. Arra kell törekedni majd, hogy a jövőben általános legyen. Minden esztétikai érzést, a természet élvezetét is művelni, jól megfontolt neveléssel fejleszteni kell. Nem lehet meg ma sem a parasztban, akinél a gépies és öntudatlan megszokás elnyomta a felindulást, sem a városi emberben, kiben az ellenkező szokások ellenkező ízlést fejlesztettek ki. A városi emberben nehezen támad olyan igazi csodálat a vidék iránt, mint amilyent talán valami remekmű, valami aranykeretbe foglalt kép váltana ki belőle: szeme nem a természet méreteire való.

A természet érzésének megvan az az előnye, hogy ellentétben a többi esztétikai érzéssel, még akkor sem ingatja meg a szellemi képességek s a fizikai egészség egyensúlyát, ha a túlságba hajtják is. Ez az egyetlen érzés, mely tökéletesen megegyezik az egészségtannal. Halálát okozhatjuk valakinek, ha a színház, a zene stb. mértéktelen szeretetét oltjuk beléje; de a természet szeretetével csak erősíthetjük s egyensúlyban tarthatjuk szervezetét.

Vesd össze a természet esztétikai felindulását az emberi művészetével s rögtön megérzed előbbi felsőbbiségét. A művészet, még a legnagyobb művészet is, mely leginkább megközelíteni látszik az igazságot, csupán igen pontatlan visszadása lehet a reális világnak, mert válogatni kénytelen e világban, kénytelen elsiklani mindazon, ami egyöntetűvé teszi az életet, hogy kidomborítsa a végleteket, azt, ami könnyeket vagy mosolyt vált ki belőlünk. Mert a művészetnek célja van, melynek még az igazságot is alárendeli: az érdek; az életnek ellenben önmagában van a célja. Ez adja meg a művészetnek, különösen a modern művészetnek, azt a pesszimista jelleget, melyet annyiszor észrevettek:

minél ügyesebb valamely művész s minél jobban ismeri művészetének eljárásait, annál hajlandóbb az életnek fájdalmas vagy nevetséges részeit keresni. Éppen mert szánalmat vagy nevetést akar kiváltani, drámává vagy vígjátékká lesz szemében a lét. Aki tehát kizárólag a művészet világában él, az mesterséges környezetben él, mint aki a színházban akarná eltölteni létét. A legszebb költeménynek, a legszebb remekműnek is megvannak a *színfalai*, melyektől óvakodnunk kell. Aki kizárólag az emberi művészettel táplálkozik, rosszul érzi magát egy kissé., nem leli meg egyensúlyát. A legnagyobb esztétika mégis a természeté, mely mindig őszinte s mindig a maga mivoltában mutatkozik, cicoma nélkül. S valóban az a véleményünk, hogy minél nagyobb lesz az esztétikai műveltség, annál élénkebben érezzük majd át a természetet s főleg a *kozmos* szemlélete az, ahol az esztétikai érzés teljesen megegyezhetik a megtisztult vallásos érzéssel. A felindulás, mit egy szép vidék, a napnyugta, a kék tenger látása, az égbe nyúló havas, vagy akár a kék ég nyújthat, teljesen tiszta, egészséges, zavartalan, nincs benne sem ami túlságosan elszomorítana, sem ami mértéktelenül felvidítana. A természet előtt felvidít az esztétikai érzés, megkönnyebbít s nem fáraszt el, a dolgok mosolya sohasem hasonlít arcfintorításhoz. A lelkek mélyére hatol, mint a fény a szem mélyére, s ha van is szomorúság a természetben, mindig vegyül bele valami végtelen, ami dagasztja a keblet. Aki eléggé át tudja érezni a természet örök végtelenségét, mely mint valami ég átfogja a dolgokat, az bizonyos sztoikus komolyságot vegyít ebbe az érzésébe.

HARMADIK FEJEZET.

A dogmákat helyettesítő főbb metafizikai hipotézisek.

A teizmus.

I. Bevezetés. A metafizikai hipotézisek fejlődése.

Ha az emberiség a világ valószínű magyarázatát kutatja majd, egész csomó hipotézisre bukkan, amelyek között mindig nagyobb szabadsággal fog válogatni. Ám nem szabad azt mondani, hogy mindezekkel a hipotézisekkel jóakarátú semlegességgel kell bánnunk, hogy egyenlő értéket kell nekik tulajdonítanunk és hogy az egyiknek csak annyi súlya van az emberi gondolkodás előtt, mint a másiknak. Mi, éppen ellenkezőleg, azt hisszük, hogy már is kiválasztódás ment végbe a metafizikai hipotézisek között, amely a jövőben is folytatódik majd. Az ismeretlenről alkotott felfogásunkban oly arányban történik haladás, amely mértékben feltárul előttünk az ismert birodalma. Maga az erkölcs is, bármennyire különbözzék is vidékek szerint, kezd egységes alakot öltetni és azonossá lenni az összes civilizált népeknél. Ugyanezt mondhatjuk a vallások gyakorlati részéről is: a szertartások napról-napra egyszerűbbekké lesznek, szintúgy a dogmák. A metafizikai hipotézisek ugyanígy járnak majd. Az emberi gondolkodás haladása segítségével jobban ismerjük majd az irányokat, melyekben az igazságot megközelíthetjük. Biztosnak hisszük például, hogy csakhamar megszűnnek, ha már meg nem szűntek, a biblia féltékeny és gonosz istenében elképzelné az eszményt.

A szög, melyben az emberi szem az eszmény különböző alakjaira tekinteni fog, mindig kisebb lesz; de amely mértékben csökken majd így az értelmek szétágazása, oly

mértékben nő mélybehatolásuk foka. Ennek azután az a váratlan következménye lesz, hogy a világról és annak sorsáról való hipotézisek, bár megközelítik majd egymást, de sem számuk csökkenni nem fog, sem különfeleségük nem lesz kisebb. Sőt az emberi gondolkodás annál egyénibb, annál eredetibb és változatosabb lehet, minél kevésbé mond ellent egyik ember gondolkodása a másikénak. Ha majd tisztábban látják az igazságot, a szempontok nemhogy egy-szabásuak maradnának, még inkább különböznek majd a részletekben és szebbek lesznek összességükben, A bizonyosság felé közeledés növeli a hipotézisek nagyságát és valószínűségét anélkül, hogy számukat csökkentené. A csillagászat például, mikor kimélyítette az ég boltozatát, kétszeres eredményt ért el: megnövelte az égi testekről ismert igazságok számát, de megsokszorozta azokat a hipotéziseket is, amelyeket maguk ezek az igazságok vontak maguk után. A legbiztosabb tudás a legtermékenyebb lehet tehát mindenféle szempontokban, még bizonytalanokban is. Amily mértékben hatol előre a gondolkodás, oly mértékben látja a dolgokat szétágazni különböző szempontjaik szerint és egyesülni törvényeikben. Sermionéból, Catullus kedvelt félszigetéről, annyi csillagot láttam ma este a Garda-tó felszínén ragyogni, mint amennyit az egek e legmélyebbikén össze tudtam számlálni. Mindegyik a tóban visszaverődő csillag csupán a mellettem levő víz egy csepp jenek visszatükröző* dése volt; az ég mindegyik sugara egy-egy világ volt, melyet a végtelen választott el tőlem. Tekintetem mégis egyformának fogta fel az ég és a tó csillagait: az emberi szem a dolgok igazi távolságát és a mindenség igazi mélységét fogja fel a legnehezebben. A tudomány mégis javítja a látást, megméri a távolságokat, mindig mélyebbre ássa az ég boltját; a tárgyat elválasztja visszatükröződésétől, megjelöli a sugár helyét a vízben és ugyanakkor eredetét az égben. Lehet, hogy a gondolkodás végtelenül kitágult egén is meglátja majd egyszer a kezdetleges és távoli gyújtópontot, a központi magot, ahonnan minden világosság árad, melynek eddig csak a fölületen megtört sugarait láttuk, a közvetlen közelünkben levő tárgyakon visszaverődött sugarakat, egy remegő tükör rezgő visszaverődéseit.

A sztoikusok és Kant óta bizonyos új törekvések kapcsolódtak össze az összes metafizikai hipotézisekkel. Ezeknek a hipotéziseknek manapság az a legnagyobb vonzóerejük, hogy erkölcsi értelmezést igyekezzenek adni a világnak, hogy az egyetemleges fejlődést olyan irányba igyekezzenek terelni, amely megfelelő legyen a mi öntudatunknak, mint szerető és társadalmi lények öntudatának fejlődésével. A vallások jövő történetét ezzel az egyszerű törvénnyel lehet kifejezni: a vallásos dogmák eleinte egyszerű metafizikai véleményekké változnak át, később bizonyos, meghatározott számú hipotézissé ^ zsugorodnak össze, melyben az egyén mindig észszerűbben fog válogatni; végül főleg az erkölcsi problémákkal foglalkoznak majd: a vallásos metafizika nem lesz egyéb transzcendens erkölcsnél, eszményi társadalomtudománynál, amely a mindenség összes lényeit felöleli. És ez a társadalomtudomány nem támaszkodik majd többé *fizikai* következtetésekre, mint az első vallásoké, vagy *ontológiaiakra*, mint az első metafizikáké, hanem az erkölcsi tudatból vont következtetésekre. Az antik animizmust, teizmust, panteizmust mind uralma alá fogja hajtani az úgynevezett *moralizmus*.

A különböző megoldások, amelyek az így a világra kiterjesztett erkölcsi problémának adhatók, mindig jobban ingerlik majd az ember spekulatív gondolkodását, de nem vehetik igénybe ugyanilyen mértékben gyakorlati gondolkodását; bizonyára lesz idő, mikor nem lesz meg az a rendkívüli befolyásuk, amellyel a vallásos hitek a régi emberek viselkedését irányították. A társadalmi haladás lehetővé teszi majd, hogy az erkölcsi hajtóerő mindig kevésbé lesz kénytelen metafizikai hipotézisekre hivatkozni, a bizonytalanra támaszkodni. A pozitív erkölcs mindinkább elegendőnek bizonyul majd az élet rendes menetében. A szív nemeslelkűségének kevésbé lesz szüksége az értelem kalandos lendületeire; inkább előidézi majd, semhogy ő függne tőle. A magas metafizikai elmélkedés, akár csak az esztétikai alkotások, fényűzési tárgyá válik; sokkal inkább szeretik majd önmagáért és azért az egyetemlegesen fölemelő érzésért, amelyet a szellemnek nyújt, mint azért a vezérlésért, amellyel viselkedésünket ebbe vagy abba a különös és határozott

irányba tudja terelni. A világ sorsát a magunkétól függetlenül keressük majd és az értelemnek az ismeretlenbe merészkedő pusztá kíváncsiságát az *én* határozott érdeke fogja helyettesíteni.

Mindamellet nem hisszük, mint Spencer, hogy a megfontolt tudat mindinkább kiveszik majd az emberi viselkedésből, hogy az ember vak ösztönből teszi majd a jót, hogy majdnem oly öntudatlanul fog tűzbe vagy vízbe menni másért, mint ahogy mi barátunkat üdvözljük ma az utcán. Ellenkezőleg, az ember minden valószínűség szerint mindig nagyobb mértékben lesz megfontolt, filozofikus lényé és ezt a megfontolást, amelyet már most minden dolgában segítségül hív, mindenesetre alkalmazza majd viselkedésének irányító elveinél is. Kell-e itt attól félnünk, hogy az a bomlasztó hatás, amelyet a megfontolás révén a szokás gyakorol a természetes ösztönökre, komolyan megakasztja majd a társadalmi ösztön fokozódó fejlődését? Nem. Csak akkor hat az értelem bénítólag valamely ösztönre, ha annak iránya eltér az övétől, ha nem tudja igazolni, vagy amikor előnyösen tudja helyettesíteni. Nos, a spekulatív gondolkodás mindig megtalálja majd a társadalmi ösztön igazolását a mindenség törvényeiben; kimutattuk másutt, tisztára tudományos és pozitív szempontból, hogy a társadalmi ösztön legrendkívülibb megnyilatkozásának, az önfeláldozásnak is van egy pontja, ahol az élet általános törvényeinek hódol és elveszti azt a rendkívüli jelleget, melyet néha hajlandók tulajdonítani neki: a veszély, mellyel önmagunkért vagy másokért szembeszállunk, nem pusztá tagadása az egyénnek vagy az egyéni életnek, hanem maga az élet, a *veszély*, a *kockázat* érzése révén a fenségesig emelve. Ezt az érzést a kiválasztódás kifejlesztette és igen hatalmassá tette a felsőbb lényekben: szembenézni a veszéllyel egészséges dolog az erkölcsileg jól megalapozott lénynél. A fenségesnek az erkölcsben ép úgy, mint az esztétikában, ugyanazok a gyökerei, mint a szépnek. Az elmélkedés ösztöne tehát nem zavarja majd a társadalmi ösztönt; sőt még fokozhatja az emberben az önzetlenséget abból az okból, mert az elmélkedés az értelmi élet legönzетlenebb cselekedete. Általában a megfontolt tudat mindig önzetlenebb, mint a meg-

fontolatlan tett, amelynek a reflexmozgásban van a típusa; kevésbé közvetlenül hasznos az elemi életre. S valóban, tudatunk és spekulatív értelmünk fejlődésével párhuzamosan mindjobban kifejlődik erkölcsi tevékenységünk: minél valóban értelmesebb valamely lény, annál tevékenyebb; minél tevékenyebb pedig valaki, annál kevésbé elégszik meg önmagával, annál nagyobb szüksége van arra, hogy másokért cselekedjék. A társadalomellenes lények majdnem mindig renyhe szelleműek és testűek, lusták, kik képtelenek minden ágybéli vagy testi munkára. Az értelem tevékenysége így közvetve csakis erősítheti az erkölcsi ösztönöket: a gondolkodás társadalmivá teszi az embert.

Habár az elemzés haladásával részleteiben mindig növekednie kell a nagy metafizikai vagy erkölcsi hipotézisek bonyolultságának, mégis már ma előrelátható, melyek lesznek a főbb összefoglaló csoportok, melyekben a különböző rendszerek csoportosulni és osztályozódni fognak.

Könyvünk nem metafizikai értekezés; senki sem varhatja tehát tőlünk, hogy elméletileg tárgyaljuk ezeket a rendszereket. Bennünket jellemző szellemük érdekel csak, ami szelleme volt a különböző vallásoknak is, ez teszi őket szemünkben értékessé. Ezt a szellemet, amely egyformán elmélkedő és gyakorlati, következőképpen vallásos a szó igazi értelmében, kell megvilágítanunk és pedig minden dogmatikai vagy polemikus előítélet nélkül. Az abszolút őszinteség, az úgyszólván személytelen és szenvedély nélküli őszinteség első kötelessége a bölcsésznek. Aki személyes előnyei szerint akarná berendezni a világot, – aki például nem a legvalószínűbb, hanem a »legvigasztalóbb« hipotéziseket keresné, – az ahhoz a kereskedőhöz hasonlítana, aki főkönyvét átvizsgálva, csupán az előnyös számokat venné tekintetbe és csupán vigasztaló összeadást akarna belőlük kapni. A legnagyobb becsületességet kell szigorúan megóvnia annak, aki az élet főkönyvét vizsgálja: semmit sem szabad benne a bölcsésznek elrejtienie, sem önmaga, sem mások előtt. Megkísértjük tehát feltárni azokat a szempontokat, amelyekben szerintünk ma a *megismerhető* a maga összességében, következőképpen a *megismerhetetlen*, vagy

ha jobban tetszik, a nagy ismeretlen is, mutatkozik. Csak rokonszenvet érezhetünk az érzelmek iránt, amelyek a főbb metafizikai rendszereket sugallták, de azért nem titkoljuk, hol tévedtek vagy nyújtottak tökéletlent. Verona egy templomában szent mondások borítják a márványlapokat, melyeken jársz; egyik a másikat követi, kiegészíti; homályosak először, de értelmet kapnak, megvilágosodnak minden lépéssel, melyet a magas boltívek alatt teszel: ugyanígy van az életben. A vallásos vagy bölcsészeti hitek, melyek körében járunk és lélekezünk, eleinte rejtélyeseknek és titokzatosoknak tűnnek föl előttünk; lábbal tiporjuk, anélkül, hogy megértettük volna őket; mennél előbbre haladunk, annál jobban felfogjuk rejtett értelmüket, naivitásaikat és mélységeiket. Minden lépéssel újabb perspektíva nyílik meg előttünk az emberiség szívében: élni annyi, mint megérteni és megérteni nemcsak annyi, mint túrni, hanem szeretni. De ez a szeretet nem zárja ki sem a világosan látást, sem a javításra és a változtatásra való törekvést: ellenkezőleg, a valóban tevékeny szeretetnek mindenekelőtt a változtatás és a haladás után kell vágyódnia. A lényt, a hitet, melyet szeretünk, fölemelni törekszünk.

II. A teizmus.

A legtöbb ember azt hiszi, hogy valamely meghatározott vallás és az eltökélt ateizmus között semmi középút sem lehetséges. Furcsa következetlenség ez. A vallásos gondolkodás ezerféleképpen megnyilatkozhatik, miért kellene éppen a szabadgondolatnak egyetlen egy módon felfognia a dolgokat? Egész csomó szabadgondolkodót ismertem, akik őszintebben hittek isten létében, a lélek halhatatlanságában és az úgynevezett spiritualista elvekben, mint sokan, kik hívőknek állították magukat. Vajjon igazuk volt-e? Nem volt-e például Voltaire naiv egy kissé és nem tévesztette-e össze a maga felindulását a bizonyossággal, mikor egy napfölkeltéből isten léteire következtetett? De ez nem fontos; csak azt akarjuk most megállapítani, hogy az istenben való hit semmi esetre sem elválaszthatatlan a papban való hittől és hogy utóbbi megszűnése még nagyobb erőt adhat az

elsőnek, mert nagyobb emelkedettséget önt belé. S nem is egyetlen bölcsészeti elméletet kell a vallások összességével szembeszegeznünk, hanem az összes bölcsészeti elméleteket, az összes vitás hipotéziseket. így szólunk az egyénhez: mérleget és válassz. S e hipotézisek közt megillető helyet juttatunk annak is, amelynek a modern vallások csak jelképes kifejezései, a teizmusnak. Ha a vallásos *anomia*, amelyet mi eszményül ajánlunk, el is nyom minden külső *kinyilatkoztatást*, azért nem zárja ki azokat, kik az isteni benső és egyéni *intuícóját* vélik érezni magukban. A jövő vallásos individualizmusában még a misztikusok számára is jut majd hely. Ám elég szemmel követni a modern bölcsészeti fejlődést, hogy lássuk, mennyire vesztí a tért napról-napra az *intuicionizmus* metafizikában és vallásban egyaránt. Az eszmék haladása a tudományos következtetés fokozatos győzelmét vonja majd maga után az állítólag természetes *intuíción*, a *valószínűség* győzelmét a *hiten*. A belső kinyilatkoztatás eltűnik, akár a külső kinyilatkoztatás, hogy fokozatosan helyet adjon az okoskodásnak. A teizmus dogmái felbomlanak majd, mint minden dogma; de megmaradhat a teista szellemből az, ami benne a legtisztább.

I. Vizsgáljuk először, mi lesz valószínű sorsa a *teremtő* isten dogmájának, amely jelenleg a nagy zsidó, keresztény és izlám vallásokban érte el tetőpontját. A tudomány rendszere a »takarékoskodás törvényét« követi; a természet az erővel, a tudomány az eszméssel takarékoskodik. Vajjon nem a teremtés eszméje lesz-e az első eszme, melyet meg kell majd takarítanunk? A világ teremtője mindenképp egyetemleges mozgató erőként fogható fel. De a mozgató erők vagy az első mozgató erő eszméi olyan ellentmondásokat rejtenek magukban, melyektől a modern bölcsészet mindinkább megszabadul. Ezek az eszmék föltételezik, hogy a nyugalom volt a kezdetleges állapot. Már pedig a nyugalom nem kezdetlegesebb és abszolútabb valami, mint ellentéte. Semmi sincs, semmi sem volt soha nyugalomban. Clausius szerint a levegő atomja, amely a legmozdulatlanabbnak látszik, 447 métert fut be percenként rezgésével, 95 milliomodrész milliméternyi területen és ezen idő alatt 4 milliárd 700 millió lökést kap. A hidrogén rezgésben levő atomja per-

cenként 1844 métert fut be. A nyugalom tehát emberi csalódás és ez az alapja a másik csalódásnak, az első isteni mozgatonak. Örök időktől fogva mozgásban volt a kezdetleges anyag, amely később gömbökké csoportosult és ezek a gömbök is maguktól kezdtek el forogni az éterben s nem volt arra szükségük, hogy – mint az egyiptomi jelkép állítja – a szent szkarabeus lökje őket, saját megtermékenyített gubó ját, a mindenség jelképét, hengergetve. Ahol, mint Strauss írja, Newtonnak még az »isteni fricskához« kellett folyamodnia, ahol Buffon még ahhoz a hipotézishez menekült, hogy egy üstökös összeütközése szakította el a kezdetleges anyagtól a földet és a bolygókat, ma már természeti törvények vezetnek bennünket biztosan. Descartes, Kant és Laplace óta megközelítő magyarázataink vannak a csillagok alakulásáról, melyeket sorjában teremtett meg az anyag körforgása, hogy később elpusztítsa őket, megszülettek, hogy, mint Kant mondotta, »az örökkévalóság szakadéka felfalja őket.« Ugyanilyen ok, az éter ellentállása magyarázza meg a ködanyag összesűrűsödését, valamint az így alakult gömb későbbi széthullását egy központi vonzópont felé esését, izzóvá válását és végül új formákban való újralakulását.

Másrészt a fiziológia és a természetrajz fejlődése óta a szerves és szervetlen világ annyira közeledett egymáshoz, hogy utóbbinak valóban tökéletes magyarázata kétségtelen megadná előbbinek is a nyitját. Nincsen ma már szakadék az élet és támasztéka között. Ha laboratóriumaink nem tudják bemutatni nekünk az önkéntes nemzést, ez csak azért van, mert nem hasonlíthatók a természethez, mert nem rendelkeznek ugyanazokkal az eszközökkel, mert az állítólag kezdetleges lények, melyek megteremtését tőlük követelik, nem azok: a tudósok, kik ilyen kísérletekre adták magukat, olyanok, mint azok a meggyőződött darwinisták, akik egy hét alatt akartak a majomból embert csinálni. A természetben végtelen erők olyan erővel törnek egy meghatározott pont felé, amit semmiféle laboratórium sem tud utánozni. Ezenkívül az idő elengedhetetlen tényezője a dolgok fejlődésének és ezt hajlandóak vagyunk mindig figyelmen kívül hagyni: minden természetes dolog lassú. Hogy

a szerves életet az alakulás útján láthassuk, vissza kell térnünk az idők messzeségébe, aminthogy ha egy csillagot a felbomlás állapotában akarunk látni, ki kell lépünk naprendszerünkéből.

Ha isten nem nélkülözhetetlen mozgató, talán nélkülözhetetlen teremtője magának a dolgok létének? A modern emberek szemében mind szükségtelenebbnek látszik a teremtő ok föltételezése a világ megmagyarázására, mert a létnek nincs szüksége magyarázatra: a nemlét inkább szorul magyarázatra. Nemlét, halál, nyugalom, mind viszonylagos és leszármazott eszmék: nincs halál, csak az élethez viszonyítva és ez a halál is csak átmeneti állapot, időköz két átváltozás között. Nincs *punctum mortuum*, egyetlen egy igazán holt pont sem a mindenségben. A vallások tehát csupán a gondolkodás egyik fogásával tették meg a semmit a dolgok eredetivé, a halált – az életnek ezt a kései következményét, – hogy azután egy teremtő hatalmat vonultassanak fel: az ő »teremtésük« olyan feltámadás, amely fikatív halál után következik be.

Nem a lét származik a nemlétből, hanem a nemlét: egyik szempontja a létnek, vagy még inkább egyik csalódása a gondolkodásnak. Így azután mindinkább elejtik majd a teremtés eszméjét, amelyet a variáció és a fejlődés eszméi fognak helyettesíteni. A különböző világok csak örök változatai lesznek ugyanannak a témának. A hinduk *tat twam así-ja* tudományos igazsággá kezd válni. A világ lényegbeli egysége és az összes lények szolidaritása mindig világosabban igazolódik majd be.

Kant óta tehát bebizonyított dolognak vehető, hogy a teremtés bebizonyíthatatlan, sőt megfoghatatlan hipotézis. De Kant sohasem tette föl a kérdést, nem válik-e ez a bibliai dogma mindinkább erkölccstelenné, ami, ha így volna, magának Kantnak elmélete szerint elég volna, hogy a jövőben lemondjanak róla. A kételkedés, amely már az ókor néhány gondolkodóját is kínpadra feszítette, napjainkban növekedik és, terjed. A teremtő olyan lény, kiben minden dolognak megvan oka-foka, aki ennek következtében végső fokon minden dologért felelős. Az ő fejére száll tehát a világegyetem minden bajának átka. Amily mértékben összeforr isten eszméjével

a végtelen hatalom, a legfelsőbb *Szabadság* eszméje, oly mértékben veszt el isten minden mentséget, mert az abszolút nem függ semmitől, nem szolidáris semmivel, ellenkezőleg, minden tőle függ, mindennek benne van oka. Minden bűnösség tehát istenig ér vissza: műve, hatásainak számos sorozatában, egyetlen cselekedetnek tűnik föl a modern gondolkodás előtt és ez a cselekedet ép oly joggal megbíráható az erkölcs szempontjából, mint bármely más; ezzel a cselekedettel megbíráható a szerzője, a világ előttünk isten bírálata. Miután pedig az erkölcsi érzék haladása mindig bántóbbá teszi a rosszat és az erkölcstelenséget a mindenségben, úgy tetszik, hogy a világ »teremtőjének« föltételezése úgyszólván egyértelmű azzal, hogy minden rosszat egyetlen központba sűrítünk, minden erkölcstelenséget egyetlen lényben központosítunk és igazoljuk azt a paradoxont, hogy »isten maga a rossz«. Kurtán, a teremtő föltételezése annyi, mintha minden rosszat eltüntetnénk a világból és beolتانánk istenbe, mint eredeti forrásába; ezzel feloldoznák az embert és a mindenséget, hogy helyettük szabad teremtőjüket vádoljuk.

Van valami, ami még annál is rosszabb, ha minden rossz forrásául egy szabad teremtőt teszünk meg. Ez az, amikor tisztára akarva mosni a teremtőt, tagadjuk magát a rosszat, és ezt a világot minden lehető világ legjobbjának jelentjük ki. Erre az eredményre jutottak Leibnitz és az összes teológusok. A vallások kénytelenek a mindenség védőbeszédévé, az isteni terv csodálatává átváltozni; mentségeket tartogatnak az igazságtalanság létezésére és öntudatlanul hozzájárulnak az ember erkölcsi érzékének meghamisításához csak azért, hogy istenről elhárítsák a felelősséget.

Egész sor hipotézissel megpróbálkoztak, hogy bizonyos mértékig megóvják az optimizmust, hogy mentséggel lássák el a teremtőt az erkölcsi érzék és a haladás ösztönének megrontása nélkül. A fizikai rosszat (a szenvedést), az erkölcsi rosszat (a tévedést vagy a kételkedést), az *erkölcsi jó sine qua now*-jának igyekeztek feltüntetni, ami igazolásukra lenne. Az erkölcsi baj maradna meg így egyetlen igazi rossznak és miután ez a rossz nem más, mint az ember rosszakarata, egyedül az ember felelős érte. Eszerint a hipotézis szerint

nem lenne a mindenségben más rossz, mint a gonosz ember, vagyis az, aki maga tette magát azzá, ami. És maga az erkölcsi rossz is tekinthető az erkölcsi jó végső föltételének, mert utóbbi választást tételez föl, dilemmát, amelyet az akarat szel ketté, választat, mely mindig nyitva van. Az erkölcsösség ilyenképpen minden rosszat kiegyenlítene a mindenségben, minden szenvedést kiegyenlítene az erény, minden tévedést a jó gyakorlati megnyilatkozása, minden hibát a jóakarattal. Maga a világ nem lenne, egyéb, mint eszköz a jó létrehozására és bár látszólag tökéletlen, ő a lehető legjobb, mert eszköz arra, ami a legjobb.

A világ, mondták, nem lehet minden tekintetben, abszolút, mert akkor ő lenne isten. *Kapnia* kell mindig valamit. De minél kevesebbet kap, annál inkább *cselekszik* önmagától, fejlődik önmagától és annál inkább közeledik az *abszolúthoz*. Ily módon éppen szegénységében rejlik nagysága, mert segélyével igazi gazdagságot szerezhet, azt, amit nem másoktól kölcsönöz, hanem önmaga szerez. Minden átváltozik tehát eszerint a hipotézis szerint: érdem lesz, minden nyomorúságból. Isten úgy akarta teremteni a világot, hogy a lehető »legönállóbb« legyen, vagyis a lehetőleg legkevésbé akarta teremteni, mindent a lények kezdeményezésére akart bízni. *Laissez faire*, ez az isten jelszava, akár a jó kormányzóké. A kisebb eredmény, melyet önállóan, értünk el, magasabbrendű a nagyobb eredménynél, melyhez mesterségesen jutottunk. »Az isteni művészet« – mondja. A. Fouillée Plato legmagasabb gondolatainak magyarázata közben – »végtelenül magasabb az emberi művészetnél. Egyéneket teremt, kiknek önmagukban van céljuk és akiknél a lényeg teremti meg a formát. Ezek az egyének nem *automaták*, amint azt Leibnitz hitte ... Az igazi tökéletesség az önálló (autonom) tökéletesség ... Ha isten csak *demiurg* volna, azzal lehetne és kellene vádolni, hogy ügyetlen munkás volt. Nincs-e a világban elég ügyetlen kapcsolat, terméketlen kísérlet, félbemaradt tervezet, rosszul megközelített cél? Könnyű dolguk volna a gondviselés elleneseinek ... De ezek a félbemaradt tervezetek maguknak a lényeknek művei; nem isten, hanem az erők és az egyéni lelkek teremékei. Kurtán, isten nem munkás, ki *műveket* csinál, hanem

munkás, aki *munkásokat* teremt» Ez a formula szembe-
szökő módon fejezi ki azt, amit *átváltozott optimizmusnak*
nevezhetnénk. Az új hipotézis nem igyekszik tagadni a
rosszat; ellenkezőleg ő az első, aki szemünk elé tárja;
csupán az »önállóság« következésének tünteti föl és magá-
nak a jónak anyagává és támaszává igyekszik megtenni.
A legalaktalanabb tervezet is tiszteletreméltóvá lesz, ha
tudjuk, hogy remekmű születhetik belőle és hogy nem szü-
lethetik másból, csak belőle.

A szóban levő hipotézis bizonyára még sokáig legvaló-
színűbb eleme marad a teizmusnak. Mégis sok nehézséget
támaszt. Mindenekelőtt elismeri az önálló felsőbbségét az
önállótlan fölött, az *alkotót* az *alkotott* fölött. Föltéve, hogy
ez igaz, miben nyilatkozik meg a világ lényének önálló
léte, mi az, hogy én önálló vagyok? Nem vagyok én az okok
sokaságának terméke? Parányi, celluláris vagy atomisz-
tikus akaratok egész tömegének összhangja teremtett és
tart fenn. Csökkentené az értékemet, ha *egyetlen* akarat,
az isteni akarat teremtett volna? Mindig vannak kívülem
álló előzmények, okok és igazi okom nem bennem rejlik:
mennyiben fontos rám nézve akkor, hogy ezek az okok
magában a mindenségben vagy azon kívül vannak? Legyen
bár a világ akár vak önállóságok többé-kevésbé Összhangos
műve, akár egy értelmes akaraté, ez sem nem növeli, sem
nem csökkenti e világ egyetlen egyénének értékét sem.
Őseim közömbösek attól a perctől fogva, melyben magam
lehetek a magam őse. Szemrehányással illeti-e majd Pygma-
lion szobra a szobrásztomért rögtön szépre csinálta és neki
egyedül egész létére véglegesen megadta alakját? Föltéve,
hogy él és boldog, nem törődik a móddal; ahogy az életet
nyerte. Mögötte a homály, előtte az élet és a világosság:
nem hátra, előre fog tekinteni.

Az *átváltozott neoplatonikus hipotézis* szerint az egyé-
nek szervezete végső elemzésben mindig kölcsönös deter-
minizmus eredménye. A rendes hipotézis szerint pedig egy
abszolút, determináló akarat műve. De az elv abszolút vagy
relatív jellege mit sem változtat magán a meghatározottság
természetén. A *valóságos* világot nem teszi passzívabbá,
ha közvetlenül az első októl származik, nem pedig közvetve,

a másodlagos okok tömegén keresztül, még ha ezek az okok egyénileg önálló jelleggel bírtak is. Utóvégre, ha már mindenképpen szolidárisaknak kell lennünk valakivel, jobb, ha egyedül az isteni tökéletességgel, mintha a teremtmények összes »bűneivel« vagyunk szolidárisak.

Mindamellett van valami *mély* és valószínű dolog az eredeti önállóság platói és aristotelesi fogalmában; de ez a valami éppen a teremtéssel ellenkező felfogásra vezet. Valóban, ha a végsőig hajtjuk a lét önállóságának hipotézisét, akkor a lét kezdetleges alapjait kisebbíteniünk kell, amíg tökéletesen pusztá, minden tulajdonságtól mentes szubstancia nem lesz belőlük és akkor eljutunk Aristoteles pusztá hatalmához, Hegelnek a nemléttel azonos létéhez. Az önállóságnak az a remekműve, ha teremtő nélkül, önmagunk teremtjük magunkat. Ha az ilyen önállóság lehetséges, akkor nincs többé szükségünk istenre: sokkal egyszerűbb azt mondani, hogy a *levés* a lét és nemlét azonoságából fakadt, vagy inkább, hogy a levés önmagában örökkévaló, Isten nem egyéb a dolgok e levésénél és a teizmusból ilyenformán ateizmus vagy panteizmus válik.

A teremtő nem teremthetett pusztá és tisztára virtuális szubstanciákat, tehát valamilyen tényleges tulajdonsággal rendelkező lényeket kellett teremtenie; akkor pedig ezek – legalább ebben a vonatkozásban – mégis csak művek, és nem munkások. Sőt ha egyszer minden szubstancia határozott tulajdonsággal születik, ebből *szükségszerűen* határozott eredmények következnek: a tulajdonságok olyan meghatározottságok, amelyek viszont más meghatározottságokat határoznak meg. A jelen a jövőt hordja méhében. Mindig vannak »művek«, amelyek kifejlesztik azt, mit végzettszerűen magába zárt a csirájuk.

Azt mondják majd, hogy isten csak *szabadságokat* teremtett, nem pedig szubstanciákat. De be kell vallani, hogy ezeket a szabadságokat olyan determinizmus veszi körül, amely igen kevés cselekvést enged nekik. Különben miért nem teremtett bennünket szabadabbaknak és még szabadabbaknak, sőt olyan szabadoknak, mint ő maga? Akkor istenek lettünk volna. Nos, annál jobb; az istenekből soha sincs elég: nem látjuk, miért kellene az istenek szá-

mának *egyre* szorítkoznia, »mintha a szám náluk is hatalmasabb törvény lenne«. ¹ Nem látjuk be, miért lett volna kisebbé, alacsonyabbá ez az isteni élet, ha megsokszorozódott volna; nem látjuk be, miért lehetett volna az isten termékenysége csupán visszafejlődés.

Más tulajdonságok híján legalább is meg kellene lennie a lehető legnagyobb szabadságunknak: föltéve, hogy nem lehetünk oly szabadok, mint isten, szabadságunknak az övétől csak a *minimummal* lenne szabad különböznie. Ennek a minimumnak, miután mindig csökkenthető, kisebbnek kellene lennie minden adott *különbégnél*, minden adott mennyiségnél; végtelenül kicsinynek kellene lennie, a gyakorlatban a nullával egyenlőnek. Ettől pedig messzire vagyunk és ha isten adta a szabadságunkat, elég fukaron viselkedett.

A valóságban csak visszaélnék a nyelvvel, amikor föltételezik, hogy a mi szabadságunk ahhoz a szabadsághoz hasonlít, mellyel istent ruházzák fel és amelynek végtelen értéket tulajdonítanak. A szabadság, melyet a vallások adnak nekünk, a *szabad akarat*, a hatalom, hogy jót vagy rosszat tehetünk. Ennek a hatalomnak az eszméje nem illik istenhez. Nem vizsgáljuk, mi ez a szabad akarat és mennyi az erkölcsi értéke, de enélkül is föltehető a kérdés, miért van ez a szabad akaratunk oly kedvezőtlen, megejtésére annyira alkalmas körülmények között? Erre a *próbáratevés* klasszikus tana az egyetlen felelet. A próbáratevés, mint világmagyarázat, olyan apát tételez föl, aki gyermekei erényét próbára akarva tenni, a bűn és a véték minden kísértésének kiteszi őket, holott előre tudja, hogy elbuknak majd. Ez olyan javító módszer, amely erkölcsileg megengedhetetlen és amely csak azon távoli időkhöz méltó felfogás, mikor az apák szíve keményebb volt, mint manapság. Egyébként csak valóban öntudatos lényeket lehet próbára tenni, mert csak ezeket lehet erkölcsi válaszut elé állítani. Pedig mily kevés hely jutott a megfontolt öntudatnak a mindenségben! Hát az ásványoknak miért és mely megpróbáltatás céljából kellett álomban vagy a nemlét érzéketlen kényelmet-

fenségében maradniok? Hát az állatokat miért marcangolja az élet és a halál gyötrelme, amikor e szenvedésektől még erkölcsi akaratok feltüzélése vagy valamilyen javulás sem következik be, mint nálunk?

A kereszténységnek és a legtöbb vallásnak a »bűnbeesés* a legfőbb menedéke.. De a rossznak ez a kezdetleges gyöngeséggel való magyarázata nem egyéb a rossznak a rosszal való magyarázatánál. Már a bűnbeesés előtt kellett magában a szabad akaratban Vagy körülötte valami rossznak lennie, másképp nem bukkant volna el: a bűn sohasem eredendő. Az ember nem botlik, ha nincsenek kövek az úton, ha lába egészséges és isten szeme vezérli. Nincs bűnös kísértés nélkül és így arra az eszmére lyukadunk ki, hogy maga isten volt az első kísértő: teremtményeinek bűnbeesése tehát, melyet az ő akarata idézett elő, erkölcsileg magát istent sújtja. A teológusok nem érzéki, hanem értelmi kísértéssel magyarázták az eredendő bűnt, az összes többi bűnök csiráját, Lucifer bűnét: csupán büszkeségből vétkeznek az angyalok és legmélyebb jellemvonásuk lesz így bűnökké. De a büszkeség, az értelemnek ez a bűne, a válóságban csak az értelem rövidlátásának az eredménye; vajjon nem a legteljesebb és legmagasabb tudományok látják-e legjobban saját határaikat? A büszkeség tehát úgyszólván Velejárója a tudás szűk voltának: az angyalok büszkeségének csak isten lehet az eredete. Csupán bizonyos *okoskodások* alapján akarja és teszi az ember a rosszat, de nincsenek okoskodások maga az *okoskodás* ellen. A szabad akarat hívei szerint az emberi értelem a büszkeség és a benső romlottság mozgásaiban önmaga teremti, kelti életre a rosszattevés indító okait. De ha ez igaz volna is, az ember mindenesetre csak ott tehetné meg, ahol tudása korlátolt, habozó, bizonytalan: csak ott lehet habozni a gyakorlatban, ahol az értelem nem nyújt abszolút világosságot; nem lehet hibázni a világosságban és a világosság ellen. Lucifer tehát már lényegénél fogva nem eshetne bűnbe. A rossz akarását csak az az ellentét szülheti, amelyet egy tökéletlen értelem egy hipotetikus tökéletes világban a maga és az összesség java közt tévesen lát. De ha isten és műve valóban tökéletesek, akkor ezt az ellentétet az egyéni

jó és az egyetemleges jó között – melyet a legnagyobb emberi értelmek is csak ideiglenesen fogtak fel –, még inkább ilyennek kell felfognia az értelem arkangyalának, a gondolkodás »fényhordozójának«. A tudás bizonyos módon részesülés a legfelsőbb Igazság öntudatában, az isteni öntudatban: akiben minden tudás megvan, az egyesíti magában isten öntudatának összes visszatükröződéseit: hogyan születhetik sátáni mindebből az isteniből?

Manapság, ha valaki olyan bűnt követ el, amelyért sem nevelését, sem erkölcsi környezetét, sem pedig valamely: az emberi húsrá túlságosan erős kísértést nem lehet okolni, a tudósok visszamennek a bűnös megelőző nemzedékeiig és ott keresik ennek a rendellenességnek a magyarázatát: meg vannak győződve arról, hogy atavisztikus jelenséggel vannak szemben. Isten elsőszülöttjénél nem szerepelhetett ez az ok. Amikor ifjú, szép és jó volt a világ, az első bűn még csodálatosabb volt, mint maga a világ; az első bűm valóságos teremtés volt. Sátán, mint feltaláló, felsőbbrangú lett istennél: az ő erkölcsi *fiat nox-éban* több volt a lángész és a teremtő hatalom, mint *a fiat lux-ban*. Még egyszer hangsúlyozzuk: minden vallásos magyarázat végeredményében magától istentől vagy egy még istennél is hatalmasabb lénytől származtatja a rosszat. Mindkét esetben lealacsonyítja a teremtőt. Ez a legfőbb oka, hogy a filozófikus szellemek mindinkább elvetik a szűkebb értelemben vett teremtés eszméjét.

II. A gondviselés a teizmusnak második fogalma. A gondviselés lehet általános vagy különleges. Láttuk, hogy a különleges és kívülről kormányzó gondviseléshez kapcsolódik a csoda tana. Ez az egyetlen eszköz, amellyel megvédeni! próbálhatják ezt a ma már annyira elavult két fogalmat. Képzeljünk el Pascal módjára két világot: a fizikai világot és e fölött az erkölcsi világot. Utóbbi körülvézi az elsőt és bizonyos helyeken beléjenyomul: A pontok, mely éken az erkölcsi világ benyomul, a kereszteződési pontok úgyszólván, a csodák. Csak annyiban tagadásai ezek a természeti törvényeknek, amennyiben magasabbrendű törvényekről testnek bizonyosságot. De, feleljük mi, az állítólag magasabbrendű törvények bizonyos pontokon mindig ellenmondanak

a természet törvényeinek, – éppen azokon a pontokon, ahol a csoda megesik. Nem tehető fel például, hogy egy szent, aki leveti magát egy szikla tetejéről, kivonja majd magát a nehézkedés törvénye alól és az ég felé repül anélkül, hogy világosan ellene ne mondjon a természet törvényeinek, anélkül, hogy le ne rombolja ezeket. Különösen ellenmond pedig az *erkölcsi* törvény a természeti törvényeknek, ha különbözik ezek hálózatától és nem tud közöttük elhelyezkedni. Egyedül természeti törvény függesztheti föl látszólag valamely természeti törvény hatását.

Sokan azt hitték, kiküszöbölik a csodát, ha fölteszik, hogy a gondviselés nem az anyagi világra, hanem az emberi gondolkodásra van befolyással; ha szuggesztiókat, fölülről jövő sugalmazásokat, a gondviseléstől beoltott eszméket ismernek el. Ám korunk tudománya oly szoros kapcsolatot teremtett a gondolat és a mozgás között, hogy minden befolyásban, mellyel a gondolkodásra hatnak, az anyagi világra gyakorolt befolyást kell látnunk. Tehát még a csoda formáját sem lehet megváltoztatni és azzal megmenteni a gondviselést, hogy megfosztjuk az anyagiságtól: a gondviselés különleges közbelépésének vagy anyaginak, vagy semilyennek kell lennie.

Volt tehát valami logika a csodák, a természetfölöttiség és a különleges gondviselés régi felfogásában. A vallások nem csalódtak: érezték, hogy ha a gondviselés kizárólag egyetemlegessé válik, a vallás beleolvad a metafizikába és valóban ez esik majd meg a jövőben. A vallások sohasem ragaszkodtak az általános gondviselés eszméjéhez és bizonyos, hogy ha a tisztára általános gondviselés ki is elégíthette egy Malebranche rendet, szimmetriát és törvényszerűséget kedvelő ízlését, nem elégítheti ki az ember szívét, amely igazság után vágyik, amely ha már egyszer istent teremtett magának, ebben az istenben védelmezőjét és jótévőjét szereti látni. A jótett értékét veszi az emberi nem szemében, ha nagyon közvetett úton kerül hozzá. Másrészt az emberiség nem tudja megérteni a teljesen általános igazságot, amely az egyént eszköznek tekinti az öszszesség szolgálatában és szükség esetén legalább pillanatnyilag fel is áldozza: a jótékonságnak és az igazságnak

egyéninek és különlegesnek kell lennie. Az *egyetemleges* gondviselés annyira egyetemleges, hogy a részletekben, különösen a részleges rosszban és azokban a részleges szenvedésekben, melyekből az élet realitása összetevődik, már nyomára sem bukkanhatunk. Malebranche istene képtelen arra, hogy mindegyikünknek egyénileg kimutassa valóságos jóindulatát: saját nagysága bénítja meg, mint XIV. Lajost. Ő lesz az egyetlen lény, aki meg sem mozdulhat, hogy szét ne törjön valamilyen természeti törvényt és aki ennek következtében Örökös mozdulatlanságra van kárhozthatva. Legkisebb közbelépése is csoda, nem nyúlhat tehát azokhoz az utakhoz és módokhoz, amelyeket a többi lények használnak anélkül, hogy ezzel tehetetlenségének ne adja tanújelét: ennek az istennek, ha isten akar maradni, vagy tétlennek kell maradnia, vagy ellene kell mondania értelmünknek. Már ezért sem szeretetreméltó, hacsak nem állítjuk, hogy éppen azért szeretjük, amit nem tud megtenni, azért a jóakaratót, amit nem tud számunkra valóra váltani, az imákért, miket nem tud teljesíteni. A szájalom az egyetlen érzés, melyet kelthet bennünk egy lény, aki eléggé jó, hogy csak a jót akarja, de eléggé tehetetlen és tétlen, hogy tűrje mindazt a rosszat, ami megtörténik a vüágon. Semmiféle emberi nyomorúság nem volna hasonlítható ehhez az isteni nyomorúsághoz. A legfelsőbb szenvedést kellene Átéreznie annak az istennek, aki egyedül lévén tudatában saját végtelenségének, egyedül érezné át teljes mértékben a távolságot, mely őt a teremtett világtól elválasztja: ezt az istent világos és mély belátása a rossz szakadékának legmélyére vezetné, ez az isten örökösen szédülne a rossztól. A gondviselés hagyományos fogalmában a *mindenható* jelleg a legelfogadhatatlanabb. Egyrészt az isteni mindenhatóság összeférhetetlen a rossz létezésével; másrészt logikailag az következik belőle, hogy lehetséges a természetfölötti beavatkozás e világba, amely beavatkozásnak nemcsak általánosnak, hanem különlegesnek kell lennie, mert csak akkor lehet valóban jótékony. Hogy a gondviselés eszméjének e kellemetlenségeit elkerülje, Stuart Mill egy felsőbb és isteni lényt tételezett föl, aki azonban nem mindenható. E lény lenne a jó elve, amely természeti törvények

szerint hat a mindenségre, de amelyet ugyanezek a törvények megakasztanak, hátráltatnak működésében és ezek szülik a szenvedést, a halált. Ezt a lényt föltéve, úgy látszik, megmenekült a vallás és megerősödött az erkölcs: az erény ekkor nem egyéb bizonyos összeműködésnél ezzel a nagy, ismeretlen lényvel, aki ép úgy küzd a rossz ellen, mint mi magunk. A jóra töre emberben az az érzés támad, hogy »támogatja istent«. Persze isten is segíti őt, amennyire tőle telik.

A gondviselés így megjavított eszméje kétségtelenül elfogadhatóbb és megegyeztethetőbb a reális és tökéletlen világgal, amely előttünk elterül. De be kell vallani, hogy ez a javítás majdhogyan egyenlő az egyszerű kiküszöböléssel. Valóban, ha a gondviselés nem egyéb a természetben működő erők egyikénél, melyek ott a jó többé-kevésbé részleges és átmeneti győzelmét idézik elő, akkor semmiben sem különbözik magától a fejlődéstől, a kiválasztódástól, vagy a mindenség és a fajok egyéb nagy, jótevő törvényétől. Ezeket a törvényeket személyesíteni tudományos szempontból haszontalan; vajjon hasznos-e gyakorlatilag? Viszont ha fölteszik, hogy e törvényeken kívül van még egy lény, aki szemléli működésüket, de mit sem tehet rajtuk kívül, visszatérnek a renyhe istenek felfogásához. Valamely isten létének első föltétele, hogy hasznos legyen valamire: a *nem mindenható* isten csakhamar hasonlónak lesz a *tehetetlen* istenhez. A valóságos világ jelzi ez isten hatalmának végső határát és a fejlődés bizonyos pontján a természet közömbös erői, szövetkezve a jó elve ellen, tökéletesen megbéníthatják erejét.

Vajjon örökkévaló-e a nem mindenható isten? Ha nem az, nem látjuk miben áll annyira fölötte az embernek, akinek még hatalmát sem tudja világosan feltárni, annyira jelentéktelen. Ha pedig örökkévaló ez az isten és örökös jelen van minden dologban, akkor még nagyobb lesz és alapvetővé válik tehetetlensége. Utóvégre szerencséseknek mondhatnók magunkat, hogy annyi lehető eshetőség között »egy vak és közömbös örökkévalóság éppen azzal kereszteződött» amely a jelenlegi világot eredményezte; de egy isten, aki az örökkévalóság óta teljes öntudattal törekszik a jóra, tökéletes képtelenségéről tesz bizonyosságot, ha minden

erőlködésének csak a mi mindenségünk, az eszménynek ez a .torzképe az eredménye. A bíráló, melyet a világról és az életről mondunk, tökéletesen attól a kérdéstől függ, ki teremtette a világot, ki teremtette az életet? Ha a világ önmagától alakult, a végtelen nagy véletlenjében, a remény zálogául még szépségekre is bukkanhatunk benne; de ha egy minden dologban jelenlevő és ezekben a saját maga által alkotott dolgokban örökkévalóság óta megmaradt akarat teremtette, akkor arra a következtetésre juthat az ember, hogy ennek az akaratnak nem állhatott valami nagy hatalom a rendelkezésére, hogy a győzelem fontossága nincs arányban a harc tartamával, hogy az ily isten nem valami erős támasz és hogy léte alapján véve eléggé közömbös a mindenség jövőjére nézve. Hatalmasabb-e ez az akarat az embernél, van-e csak olyan hatalmas is? Az ő örökkévalósága nem egyéb egy akart vagy kierőszakolt tétlenség bizonyágánál mely nem hogy fölemelné, lealacsonyítja hívei szemében. Nem egy féreg mászkál a földön, mely hihetőleg előbb született meg az embernél: a tertiár réteg átlátszó borostyánjában ötszázezer éve van megkövesedve a kis mexikói méh: nem tiszteletreméltóbbak-e e távoli ősök az ember szemében?

Stuart Millnek, Auguste Comte tanítványának, volt egy hátsógondolata, mikor erről az emberi akarat mintájára formált, nem mindenható gondviselésről beszélt. Arra gondolt, hogy ennek a lénynek, aki erejéhez mérten közreműködik a jóban sok felvilágosodott ember szemében egybe kell olvadnia a maga egészében felfogott Emberiséggel. Comte elmélete szerint az Emberiség valóban egy nagy lény, kit istenivé tesznek törekvései és akit teljesen, őszintén lehet tisztelni, főként ha nem tekintjük azokat az élődsi lényeket, akik nem működtek közre a közös műben és akiket a haladás mindjobban kirekeszt a társadalomból. A vallás tehát Comte meghatározása szerint nem egyéb a szellemi egység állapotánál, amelyet az a körülmény szül, hogy minden gondolatunk, minden cselekvésünk az Emberiség szolgálata felé irányul. Ez, mondotta Stuart Mill, *reális* vallás, mely jobban szembeszállhat a szkeptikusok támadásaival és újra hozzáláthat a régi kultuszok feladatainak teljesítéséhez. Ebben

az elméletben a gondviselés nem egyéb a saját bölcsője fölött örökdő Emberiségnél. Ezt az emberi akarattal összeolvadt gondviselést bizonyára minden bölcsész a magáévá teheti mint később látni fogjuk, a legvégső pontot jelzi, meddig az isten-gondviselés fogalmát vihetjük, azt a pontot, ahol ez a fogalom már nem különbözik az emberi erkölcsöségtől. A tanács: szeresd az embereket istenben, átalakult és így hangzik: szeresd istent az emberekben. A bölcsész szemében, aki azonosítja istent az eszménnyel, mindkét tanács egyformán igaz és szép. Nem mutattuk-e ki magunk is, miként olvad a vallásos érzés fejlődése folyamán mindinkább egybe az emberiség szeretetével és tiszteletével, miként lesz erkölcsi hit a vallásos hitből, végül pedig egyszerű, de tetterős remény az erkölcsi jó diadalában?

Stuart Mill és Comte eszméi tehát megállják a bírálatot, ha általános és magasabb értelmükben fogjuk fel őket; de ha betűszerint akarjuk értelmezni és az új isten-emberiségnek oltárt akarnánk emelni, a legkicsinyesebbekké és a legyerekesebbekké válnak. Éppen mert a gondviselést az emberiségben valósítjuk meg, ki kell küszöbölnünk a kultuszt, melynek valaha ez a gondviselés volt a tárgya, ki kell küszöbölnünk a szertartásokat, könyörgéseket, az imádatot, melyek nem egyebek nevetséges és nyilvánvaló pogányságnál. Igen, van egy gondviselés, mely minden szervezetben és így a társadalmi szervezetben is jelen van: az élet törvényeinek egyensúlya ez; igen, valamely szervezet *összessége* valóban bámulatraméltó és érthető, hogy egy élő szervezet tagja, miután öntudata van, bámulhatja az összességet, melyhez tartozik; de hogyan lehet ezt kultusszá avatni? Ertem, hogy a celluláknak, melyek alkotnak, nagyon is érdekük, hogy fennmaradjon az, amit én *énemnek* nevezek, egyik a másikat segíti és ezzel engem is segítenek; de hogy engem imádatuk tárgyává tegyenek, azt már nem tudom megérteni. Más dolog az ember szeretete és más az ember bálványossá, a »sociolatria«, ahogy Auguste Comte nevezi. Az emberiség igazán őszinte és felvilágosodott szeretete éppen ellenkezője ennek a bálványozásnak, mely kompromittálná és megrontaná. Az »Emberiség kultusza« hasonlít a régi és naiv családi kultuszhoz, a lares istenek, a tűzhely, a felgyülem-

lett hamu alatt megőrzött szent tűz kultuszához. A tisztelet és a szeretet megőrzéséhez már nem szükséges őket ezekkel a babonákkal körülvenni; sokkal jobban közlekednek egyik szívről a másikra, mint a láng a nyílt ég alatt. A pozitivista vallás nem előre, hanem hátrafelé lenne egy lépés, a babonás hiedelmek felé, melyek önmaguktól tűntek el, mert fölöslegessé, ennek következtében ártalmassá váltak.

A vallásnak szerintünk nemcsak *emberinek*, hanem *kozmosznak* is kell lennie. És valóban ez lesz a következése a dolgok erejének vagy még inkább az emberi elmélkedés erejének. Hogy fennmaradjon, a teizmus kénytelen lesz a világ titokzatos eredetét és fejlődését valamilyen, *szellemhez* hasonló elvvel magyarázni és pedig a lehető leghomályosabb módon. Ennek az elvnek az lesz lényeges tulajdonsága, hogy nem választódik majd igazán ketté a világtól, sem ellentétben nem áll majd ennek determinizmusával. A teremtés és a gondviselés eszméi igyekeznek majd mindinkább beleolvadni az összes, különösen az öntudattal bíró lényeknek valamely önálló cselekvésébe. A vallás lassan-lassan átváltozott a benső célszerűség metafizikájává, amely már csak ezt az igen általános tételt állítja fel: A világnak van értelme és »benső célja«; a világ »lények társadalma«, kik egymásban ugyanazon »erkölcsi erőt« fedeztetik föl. Isten emberi kifejezése annak, ami lehetővé teszi, hogy a világ a béke, az egyetértés, a harmónia állapota felé haladjon. És amint a lehetséges az emberi értelem szemében a reálison látszik alapulni, a jobb világ *lehetőségének* hitéből is *a világban benne rejlő isteni dologban* való hit lesz.

A legeszményibb teizmust és az ateizmust egykor végtelenül csökkenthető távolság választja majd el egymástól. Nem egy ateista, a szavak elkülönítő hangzása ellenére is egy csapáson jár a teistákkal, néha szinte »megrészegedett istentől«. Ha nem tudnak megegyezni isten valóságos létezésében, mindig ott van menedékképpen *progresszív létezése*, isten levése, az eszmény megvalósítása, Krisztus fokozatos és szüntelen leszállása a földre és a világokra. A haladás megérzése összeolvadt az isteni valóságos létének érzésével: szinte érezzük, mint élemedik meg és vonaglik mellettünk

az eszmény. Olyanok vagyunk, mint a művész, aki belsőleg szemléli a tervezett művet és pedig oly szeretettel, oly átható tekintettel, hogy látja felépülni szeme előtt: a festetlen vásznon megjelenik a megálmodott forma és szebb, mint valaha lesz.

Ha eléggé kifinomultak s kibővültek az eszmék, a szavak: elégtelenné válnak. Hogyan lehetne pontos feleleteket adni az olyan kérdésekre, amelyeneket Margit intéz *Fausthoz?* »Nagyon régen volt talán, mikor misét hallgattál. .. Hiszel istenben? – Kedvesem, felel Faust, ki merné állítani, hogy van isten? – Tehát nem hiszel benne?... – Ki merné mondani, ha szívére hallgat, hogy nem hisz? ... Ha majd gyöngédség, boldogság tölti meg szívedet, vaktában ejts ki csak szavakat, semmi kivetni valót sem látok benne. Mellékes, mit mondasz: boldogság! szív! szerelem! isteni az érzélem minden, hiú a szó.« A deista filozófust, aki olyan jó vásárt csap a szavakkal, alakoskodó szkeptikusnak nézi a felületes tömeg; a túlhajtott ateista viszont nem egyéb szüklátókörű szektáriusnál. Annyi bizonyos, az isten nevét egyszer a legnagyobb, másszor a legbarbárabb emberi fogalmakkal társították: a teista hipotézis csak akkor maradhat meg a jövőben is, ha megtisztítják végre azoktól a gyérnek és esetlen eszméktől, melyeket oly gyakran életre keltett.

Erre a célra tör ma a legszélesebb látókörű szellemek: teizmusa, különösen az, melyet Kanttal »az ész határai között mozgó vallásnak« neveznek és amely megérdemli, hogy külön foglalkozzunk vele.

Az új-kantiánus vallás mindenekelőtt az erkölcsi jót helyezi mindenek fölé, mint az okoskodó akarat igazgató elvét. Ebből azt következtetik az új-kantiánusok, hogy a jónak az »erkölcsi szabadság« a föltétele; mert a jó szerintük nem egyéb, mint az önmaga előtt értelmi tisztaságban megjelenő szabadság, amely uralkodik az érzéki vagy »fenomenális« énen. Hogy így foghassák fel a szabadságot, a tünevényeknél magasabbrendű körbe helyezték el, vagyis kiemelték a szükségszerűség és a determinizmus köréből. Miközben így az abszolút és időtlen szabadság fogalmát kimélyítették: az örökkévalóság fogalmára jutottak el; ennek: az eszmének

tudatára ébredve elmondhatom Spinozával: »Érzem, hogy örökkévaló vagyok. Az örökkévalóság maga egybeolvad az istenséggel: nem az örökkévalóságot imádták mindig a népek? Lényem mélyén érzem tehát istent, megnyilatkozik bennem az erkölcsi eszmény révén. Már most önmagunkkal, a magunk tisztaságában, vagy bármelyikünkkel közülünk egyenlő-e ez az öntudatunk által megnyilatkozó isten? Azt kell-e hinnünk, hogy a dolgok alapja, mint mondták, »a szabadságok köztársasága« és hogy ennek folytán éppen annyi isten van, mint ahány egyén, hogy mindmegannyian istenek vagyunk? Vagy ellenkezőleg: az egyének és egyéniségek sokasága nem egyéb látszathál, a szabadság pedig *egységes* a dolgok alapjában? A teizmus választhat e két hipotézis között, bizonyos erkölcsi és metafizikai politeizmus és bizonyos monoteizmus között; kedve szerint képzelheti el azután a viszonylatokat, melyek az abszolút szabadságot a tüneményes világhoz fűzik. De az erkölcsi eszményben való hit, szigorúan véve, semmi egyebet sem von maga után, mint a hitet valami örökkévaló és isteni dologban, az örök mozgás hajtóerejében; nem lehet azonban ezt túlhajtani és belőle ilyen vagy olyan meghatározott vallást fejleszteni. E határok között azonban lehet végső tápláléka az erkölcsi és vallásos érzésnek. A teista elméleteknek kétségtelenül valamilyen, a kantianusok értelmében felfogott erkölcsi filozófia a legelfogadhatóbb formája. A baj csak az, hogy a kantizmus nagyon is ragaszkodik a tulajdonképpeni kötelesség, a kötelezettség és a kategorikus *imperativus* elvéhez. A kantizmus még mindig a *törvény* vallása, mint a judaizmus. Pedig a jövőben kétségtelenül megelégszenek majd az emberek azzal, hogy a törvény helyett valamely *eszményt* helyezzenek mindenek fölé, mely eszmény gondolkodásunkra és akaratunkra kifejti a legnagyobb vonzóerőt, melyet az »eszme-erő« rá gyakorolhat.

Ettől kezdve az isteniben való hit nem passzív imádás lesz többé, hanem cselekvés. Ugyanígy, a gondviselésben való hit sem lesz ennek a világnak és hibáinak egy isteni szándékkal való igazolása, hanem törekvés, hogy emberi közbelépéssel több igazságot és több jóságot öntsünk belé. Láttuk, hogy a régi népek *külsőleg* a dolgokra erőszakolt

célszerűségnek fogták fel a gondviselést, titkos és transzcendens célnak, amelynek szolgálatába rendelte őket egy ismeretlen hatalom. Ez az eszme szüntelenül akadályozta az embert cselekvésében, mert úgy vélte, hogy képtelen a dolgokat céljuktól eltéríteni: úgy látszott előtte, hogy a világ szervezete végleges és az imánál vagy a csodánál egyéb menekvés nincs ellene; minden szentnek tetszett körülötte. A természet sérthetetlensége, mint emlékszünk, alapelve és következése volt a gondviselés így felfogott eszméjének. Ugyancsak láttuk, hogy sokáig szentségtörésnek tartották a tudományt. Mily meglepetés és borzalom látni, amint behatol a világba, amint össze-vissza hány mindent, minden erőnek megváltoztatja irányát, az ember szerény hivatalnokaivá fokozza le mindezeket az isteni lényeket! Ma ellenben mindig nagyobb lesz a tudomány tisztelete. Egy század óta a természet egészen felforgatódott körülöttünk; az emberiség hosszú várakozása lázas tevéssé változik át: mindenki igazgatni akar valami kereket az egyetemleges szerkezetben és hozzá akar járulni az egész irányának megváltoztatásához. Mindenki célt akar tűzni a dolgok elé, amennyiben tőle telik, mindenki gondviselés akar lenni.

Minél inkább polgárnak érzi magát az egyén az államban, annál inkább érzi magát polgárnak a mindenségben, annál inkább érzi magát szolidárisnak mindazzal, ami benne történik, érzi magát oknak s eredménynek valamennyi tüneményrel szemben. Tudatára jut annak, hogy nincs semmi, ami őt ne érdekelné, hogy maga körül mindenhol kifejthet cselekvést, hogy akármilyen csekély mértékben is, de nyomát hagyhatja a dolgokon. Csodálkozva állapítja meg értelmes akarátának hatalmát. Amily mértékben kapcsolatot teremt esze a tünemények között, oly mértékben kapcsolja ezzel őket önmagához; nem érzi magát többé elszigetelten a mindenségben. Miután, egy híres gondolat szerint, minden lényben van a világ középpontja, ebből következik, hogy ha ez a középpont eléggé tudatára ébredne önmagának, ha látná, hogy hozzá vezetnek a végtelen kör összes sugarai, hogy benne kereszteződnek a tünemények láncai, akkor akarata körét is a végtelenig látná kiszélesbülni, akkor észrevenné, hogy egyik vagy másik úton minden

dologra képes hatni; minden lény egyetemleges gondviselésnek érezné magát.

Ha az ember nem is tart még itt, efelé az eszmény felé visz bennünket az emberiség haladása. A természet kormányzásának egy részét kezünkben tartjuk; a világegyetemben végbemenő eseményekért részben mi viseljük a felelősséget. Amíg kezdetben csak a »függést« látta az ember, melyben a világgal szemben van – ezt az állapotot fejezték ki jelképesen az antik vallások –, addig most megállapítja, hogy természetes viszonyosság folytán viszont tőle függ a világ. Az isteni gondviselés mindenütt jelenlevő cselekvésének helyettesítése az emberi gondviseléssel, ebből az új szempontból a haladás legpontosabb képletei egyikének látszik. Mindig növekvő benső függetlenség lesz így a következő annak a növekedő függetlenségnek, melyet az ember a dolgokkal szemben kivívott magának: mindig nagyobb és nagyobb lesz a szellem és a gondolkodás szabadsága.

A különleges és külső gondviselés népies eszméje, mely, mint láttuk, oly közel jár a leigázás eszméjéhez, sőt a transzcendens és távoli gondviselés sokkal finomultabb eszméje is, amely minden lénynek kijelöli helyét a mindenségben* gyöngülhet tehát anélkül, hogy sokat veszítenénk vele. Egy napon észrevevesszük majd, hogy sokkalta erősebbek vagyunk, ha kiegyenesedve, szabadon és egymással karöltve járunk, mintha megalázkodva térdre borulunk és a közönyös éghez imádkozunk. Mielőtt a hívő a régi germánoknál a szent erdőbe hatolt volna, megkötöztette kezét, jelképezve rabszolgaságát az istennel szemben; nem mert fölemelkedni, ha megbotlott zárandoklása közben, mert bűn lett volna így fölegyenesedni előttük: a földön hengergeti, mint a csúszó-mászó és így volt kénytelen kijutni a mérhetetlen templomból, a szent erdő székesegyházából. A vallásos szolgaság e felfogásával már szemben áll és mindinkább szembeszegződik majd a modern ember felfogása, aki szabad istene előtt, kiben nem lát egyebet szeretett eszményénél, előre megsejtett művénél, óhajtott haladásánál. Az isteni igazi átérzését már ma is az árulja el, hogy szabadságának és méltóságának, nem pedig szolgaságának tudatára ébreszti az embert. Azok az igazi istenek,

akik fejünket fölemelik, hogy szemébe nézhessünk az élet harcainak. Az imádás ma már nem leborulási- és megalázkodást, hanem kiegyenesedést és fölemelkedést követel.

Vegyünk még egyszer a jelképek klasszikus hazájából, Indiából, egy példázatot. Ramayana hőskölteménye egy szent és bölcs remetéről tesz említést, aki az összes emberi erényeket és jámbor tulajdonságokat egyesítette magában. Egy napon, midőn az égi igazságban bízva, Indrához és az istenek karához imádkozott, a szeszélyes istenek mert ügyeltek rá: a szívéből fakadt fohász visszahullott az égből anélkül, hogy meghallgatásra talált volna. A fölötte igazságos embert méltatlankodás fogta el az isteni közömbösség láttára; összefogta mindazt az erőt, mely »önfeláldozásai és lemondásai folytán egybegyült benne« és hatalmasabbnak érezvén magát isteneinél, sőt magánál Indránál, parancsot röpített az égbe. Szavára új, fényükben tündöklő csillagok támadtak a végtelenben; ő is megcselekedte a *fiat lux*-ot, újraalkotta a Világot: benső jósága jótékony gondviseléssé változott. De ez még nem volt elég: arra gondolt, hogy új isteneket teremt, jobb isteneket. Remegve látta magát Indra közel a megsemmisüléshez, mert a »szentség« ellen a menny és a lég urának is megtörik hatalma. A hatalmas Indra siet tehát meghajolni, engedni; ő mondja az embernek: »Legyen meg akaratod.« Teret enged az égen az új csillagoknak, melyeket a szent teremtett: fényük örök tanúsága a Jóság mindenhatóságának, amely önmagát teszi meg legfőbb istenségnek és az emberi imádás végső tárgyának.

NEGYEDIK FEJEZET.

A dogmákat helyettesítő főbb hipotézisek.

(Folytatás.)

A panteizmus.

Minél immanensebb lesz a teizmus, annál jobban elmosódik benne isten személyisége. Ezt a személyiséget tagadja meg vagy olvasztja be a mindenségbe a panteizmus. Spencer és Fiske azt állítják, hogy ellentétben a mozgalommal, mely az emberiséget arra készítette, hogy istenét emberi elemekből rakja össze, ma egy másik mozgalom minden emberi tulajdonságtól megfosztani, *dezanropomorfizálni* törekszik ezt az istent. Előbb alacsonyabbrendű érzelmeitől fosztja meg az emberiség, később pedig mindattól, ami emberi érzékeléshez hasonló. Ugyanez a folyamat megy végbe az értelemre és az akaratra nézve. Egymásután megfosztják az istenséget minden emberi képességtől. Végre, bizonyos korlátozással, az értelemtől felfogható minden meghatározást elveszít az istenség: nem egyéb többé kikutathatatlan egységnél, mely kisiklik a szabatos gondolkodás formái alól. A panteizmus alkalmazkodik az így »dezanropomorfizált«, meghatározatlan és meghatározhatatlan istenség fogalmához. Spencer szerint mégis marad valami kis igazság az ember legnaívabb és legvaskosabb okoskodásaiban, az antropomorfizmusban és a fetisizmusban; ez az igazság az, hogy a hatalom, mely megnyilatkozik az öntudaton *belül*, csak különös formája a titokzatos hatalomnak, mely megnyilatkozik az öntudaton *kívül*. »Mi egyéb a végső eredmény, melyre az emberi tudományok jutottak, mint hogy az ismeretlen erő, mely az öntudaton kívül működik, ha

nem is hasonlít ahhoz, melyet az öntudat tár elénk, mégis ugyanezen erő más megnyilatkozási formája, mert mind-egyikük maga után vonhatja a másikat?« Következésképpen, a kezdetleges embertől megkezdett okoskodás végső eredménye »az, hogy az anyagi mindenségben megnyilatkozó hatalom azonos azzal a hatalommal, mely bennünk működik az öntudat formájában«.

Ha a panteizmus tagadja is isten személyiségét és egyéniségét, kölcsönképpen viszont a világnak hajlandó bizonyos egyéniséget tulajdonítani. Valóban, tekintve, hogy a világ minden részében benne van isten, valóságos élőlény lesz belőle, melynek megvan szerves egysége, előre meghatározott fejlődésének törvénye, akár az embriónak. Ami tehát ez új szempontból a panteizmust jellemzi, az az a nagy jelentőség, amelyet a világ szubstanciális egysége eszméjének tulajdonít.

De ha így fogjuk fel a panteizmust, akkor igen ingatag «elmélet lesz belőle, amelyet a legkülönbélekeppen lehet értelmezni aszerint, amint valaki elképzeli az egyetemleges energiát, a mindenütt jelenlevő egységet, különösen pedig fejlődésének alapvető szerkezetét, amely némelyek szerint tisztára szükségszerűség, mások szerint célszerűség. Sőt maga az egyetemleges szükségszerűség és célszerűség is kétféleképpen fogható fel: optimisztikusan vagy pesszimisztikusan;

I. Az optimista panteizmus.

A panteizmus első faja, amely fölteszi, hogy valamely iszubstancia végtelen számú formában fejlődik egy, minden célszerűségtől mentes szükségszerűség következtében, nem egyéb Spinoza tisztára intellektualista és racionalista panteizmusánál. Ez az elmélet kimutatja a benső logikát, amely a nagy mindenség fejlődésében rejlik. Az ember igazi természet az ész; mert az ész az ember lényege. Az ész sajátos működése az át értés, átérteni pedig annyi, mint a dolgok szükségszerűségét felfogni. Ez a szükségszerűség a természet, vagy ha úgy akarjuk, isten: »*Eszünk* semmi másra sem tesz hajlandókká bennünket, mint megértésre; és a lélek, *amennyiben az észhez folyamodik, csak azt fogja számára*

helyesnek ítélni, ami a megértéshez vezet.« Az örök természet abszolút szükségszerűségét felfogni annyi, mint valami szabadot, tehát az örök szabadságot felfogni, hiszen a természet csak saját törvényeinek van alávetve. Már ezáltal részesévé lettünk ennek a szabadságnak, azonosítottuk magunkat vele. Az emberi gondolkodás tehát azonosítja magát az isteni gondolkodással és az örökkévalóság öntudatává válik. Ez az öntudat, megteremtve a legfőbb boldogságot, az isten szeretete. A nagy szintézisben, melyet Spinoza javasol, összeolvadni látszik a héberék és a keresztények misztikus eszménye az ókor erkölcsi elméleteivel, Az értelmi intuíció maga az öntudatra ébredt természet; a stoikusok értelmi szabadsága, amely maga a szükségszerűségnek öntudata, az önmagán uralkodó természet; a misztikus rajongás végül, amellyel az egyéniség beleolvad az egyetemleges lénybe, az önmagába hatoló természet, mely múltó formáiban örök létét ismeri föl.

Amit Spinoza panteizmusának, mint a vallás lehetséges helyettesítését tekintve, mindig szemére vetett és fogvetni az erkölcsi és vallásos filozófia, az optimista fatalizmusa, amely szerint minden ható okoknak gépies és brutális szükségszerűsége folytán történik, minden benső célszerűség, minden igazi haladás nélkül. A szubstancia módjainak váltakozása, legyen bár az fájdalom, halál, bűn, mindig istenített. Fölmerül a kérdés, miért nem tökéletesen változatlan ez az állítólag *tökéletes*, minden valódi haladásra képtelen lét és mirevaló ez az örökös, céltalan forrongás az örök anyagban?

Ha hihetünk Fiskének, a spinozizmus az egyetlen elmélet, a melyet a panteizmus név megillet. Ezt az osztályozást mi nagyon szűknek tartjuk. Minden célszerűségi teizmus maga is panteizmussá kezd válni, mikor tagadja a transzcendenciát és mikor elismer bizonyos szerves egységet a világban. Ez a szerves egység a *Deus vivus*, a *Natura naturans*, de haladásának törvénye fölötte áll a tiszta logika, a matematika, mechanika szükségszerű törvényeinek. A dolgok minden benső célszerűségének tagadása tehát nemcsak a panteizmussáilehetséges. Sőt elképzelhető bizonyos fajta

erkölcsi panteizmus is, amely erkölcsi értelmet tulajdonítana a világnak. Egyébiránt, helyesen vagy helytelenül, az ember sokkal inkább hiszi biztosítottnak erkölcsi eszménye sorsát, ha isten az, aki a mindenségben fejlődik és »fáradozik«. Célt lát, mely felé haladjon és érzi, hogy a dolgok árnyékában kíséri valaki; nem tölti el többé rettegéssel a lét hiábavalósága, mert, ellenkezőleg, minden lét isteni, ha nem is a mai formájában, de abban, amely felé törekszik és amelyet egy napon el fog érni a mindenségben. Erről a rendszerről azt állítják hívei, hogy igazolt következménye a fejlődés modern tanának. Fiske odáig megy, hogy szerinte a darwinizmus ugyanannyi *célszerűséget* vitt a világ magyarázatába, mint amennyit elvett belőle. Szerencsétlenségre, mi sem valószínűtlenebb, mint a modern tudomány ilyen magyarázata. A tudomány nem tár fel előttünk semmi olyant a mindenségben, ami isteni volna és a fejlődés, mely szünetlenül alkot és rombol egymáshoz hasonló világokat, semmi természetes, tudatos vagy tudatlan célra rá nem mutat. A cél, az eszmény tehát tudományosan nem egyéb talán, mint az embernek vagy általában a megfontolt tudattal bíró lények egy eszméje. Semmiféle tudományos következtetés nem jogosít föl bennünket arra, hogy a mindségnek, mint ilyennek, a nagy Egész* nek, ilyen fajtájú *öntudatot* tulajdonítsunk. Egyébiránt ép oly valószínűtlen következtetés az is, ha a mindséget egésznek fogjuk fel, melynek lelki és erkölcsi *egysége* van, mert a tudomány szerint a mindenség végtelen, amelyben semmi sem csoportosul egy középpont köré. Anyagilag beszélve mondhatjuk talán, hogy a világ egységes erő, de erkölcsileg és. lelkileg szétforgácsolt állapotban. Mindaz, ami szervezett, élő, érző vagy gondolkodó, az véges tudtunkkal, de a mindség erőinek egyensúlya, melyre a tudomány támaszkodik, semmiképpen sem azonos ezeknek az erőknek a központosításával. Ez talán éppen azért van így, mert a mindség erői nem törnek azonos cél felé, hanem egyik a másik ellen küzd s egyik a másikat tartja fenn. Hogy a mindség önmagát a maga *teljességében* felfoghassa, ki tudja, nem kellene-e e célból önmagának határt szabnia önmagának valóságos középpontot és ezzel együtt talán

kerületet adnia, nem kellene-e gátat vetnie az anyag és az élet határtalan kiterjedésű, örök terjeszkedésének?

Mindemellett éppen ez az alapvető egység, amelyre támaszkodik, vonz majd mindig a panteizmus felé egész sereg értelmiséget. De valahányszor meg akarják majd határozni ezt az egységet, mindannyiszor oly ködbeveszőnek fog bizonyulni, hogy a Hegel-féle nemlét határozatlanságába veszik bele. Fölvetődik majd a kérdés: nem inkább a mi szellemünk egyik *eszméje-e* ez a panteista egység, mint amilyen a célszerűség, nem pedig a dolgok valóságos alapja? Az egységes és véges jelleget, amit a mindenségben látunk; talán csak agyunk plántálja beléje, melyben visszaverődik; Vetítsd egy falra – Plato barlangfalára – számtalan, összevisszahányt tárgy, kavargó atomok, alakatlan gőzök árnyékát; mindez alakot fog ölteni, sőt némely emberi szerkezet fantasztikus árnyához fog hasonlítani; tornyokra* városokra, állati testekre ismersz ott, ahol nincs egyéb sötét, a szemedből jövő sugarakat elnyelő lények homályos és végtelen mélységű tömegénél. A világ egysége és alapja nem lehet egyéb annál az árnyéknál, melyet ez a világ belénk vetít. Rajtunk kívül megmarad végtelennek, amit a mi értelmünk örökre alaktalannak fog tartani, mert határtalan és nem tudjuk megvonni, leszögezni körvonalait. A világ egysége, még egyszer hangsúlyozzuk, nincs meg. Talán csak szellemünkben él, csupán szellemünkön keresztül tud a dolgokba és lényekbe hatolni. A világ, az emberiség tehát csak annyiban egész, amennyiben mi annak gondoljuk és amennyiben mi hatunk rájuk, amennyiben tehát cselekvésünkhöz és gondolkozásunkhoz, mint középponthoz, kapcsoljuk őket.

Ha tehát az egység szükséglete igazat látszik is adni a panteizmusnak és bizonyos mértékben jogossá teszi, ezt a szükségletet csak illuzóriusan elégíti ki a panteizmus mind» két főformája, de különösen a mechanisztikus forma. Vagy elvont, határozatlan marad az eredeti és meghatározott egység: akkor nem egyéb szubjektív fogalomnál, vagy pedig olyan tulajdonságok határozzák meg, amelyek ép annyira emberiek, mint a teisták istenének tulajdonságai. Az *akarat*, melyről Schopenhauer beszél, vagy az emberi akarat, vagy

egyszerűen az *erő* (mely maga is emberi vagy állati), vagy az erőlködés érzése, vagy végül pusztá absztrakció. Ugyanezt mondhatjuk az örök Erőről, melyet Spencer a világ eredetére tesz; ezek szegényebb, de nem szükségképpen objektívebb felfogások az isteni gondolatnál az isteni szellemtől vagy az isteni szeretetnél.

II. A pesszimista panteizmus.

Kezdődött a panteizmus Spinoza optimizmusával, végződött Schopenhauer pesszimizmusával. Ez, bár maga is nagyon régi, legújabb formája. A vallások pesszimista magyarázata, a halál vagy a nirvána útján való megváltással, szüntelenül terjed, különösen Németországban. Már Pascal mondta: »Mindannak, ami a földön van, csak a kellemetlenségeit, nem pedig örömeit élvezzi a keresztény.« Németország, miután Schopenhauer, Hartmann és Bahnsen segítségével feltámasztotta a buddhizmust, most azon van, hogy a kereszténységnek holmi pesszimista kiadását teremtsen meg, amely Pascalt is jóval fölülmúlja. Tudvalevő, hogy rosszaság és bűn nélkül nincs vallás Hartmann számára; mivel pedig a rossz magával a léttel függ egybe, az élet megsemmisülése az egyetlen lehetséges megváltás. Hasonló következtetésre jut Bahnsen filozófiája, melyet a kétségbeesés filozófiájának nevezhetnénk. Az új elmélet legérdekesebb képviselője Philipp Mainländer, a megváltás filozófiájának (*aie Philosophie der Erlösung*) szerzője. Ez a pesszimista exaltait jámborságú szülők gyermeke volt, nagyapja misztikus volt és ideglázban halt meg harminchárom éves korában; ugyancsak misztikus volt a bátyja, aki Indiába került és ott a buddhizmusra tért, hogy nemsokára benső küzdelmeibe haljon bele. Philipp maga is megtalálta a megváltás útját egy nápolyi könyvkereskedő butikjában, ahol Schopenhauer irataira bukkant. Mikor megírta pesszimista filozófiáját, megvárta az első kötet kinyomatását s azon a napon, amelyen az első példányt kezébe kapta (1876 március 31.), felakasztotta magát. Nem lehet megtagadni a meggyőződés erejét ettől a pesszimistától, sem pedig a vonzó erőt, amelyet az elvont eszmék rá gyakoroltak: hiszen az

erkölcsi léggör és az átöröklés készítették elő agyvelejét rájuk. Mainlaenderben a filozófiának kellett: egy napon helyettesítenie a vallást, de az ő igazi lénye szerint, peszsimisztikusan magyarázva: Mainlaender; »kereszténynek« vallja magát, de ugyanakkor tudományosan meg akarja alapozni az ateizmust. Az öngyilkolás szabadsága az az új vonzóerő, amellyel a halhatatlanság szép álmoképét helyett tesítik; a halál megváltása helyettesíti az örök élet megváltását. A tudomány fájából így lesz az embergyűlölő Timon legendás fügefája, melyen minden réggel felakasztva találták azt, aki alája jött, hogy az élet bajaira feledést találjon.

I. Hogy ennek a pesszimista érzésnek, melyet a valóságos érzéssel akarnak mai nap azonosítani, értékét és valószínű tartamát megállapíthassuk, először okai után kell kutatnunk.

Különböző okok vezettek a panteizmus ezen átváltozásához, amely először istenítette a világot, hogy ma megsemmisüléséről és az eredeti egységbe való visszaolvadásáról álmodozzék. Az első ok maga a panteista metafizika halála. Eleinte mint egy immanens ész művét imádták a világot, végül mégis az esztelenség művét látják benne, a határozatlan és öntudatlan egységnek a nyomorba bukását is a tüneményes meghatározottságok, a fájdalomra ítélt öntudatok harcába bukását. A természet tűnik fel a legkevésbé közönyösnek. »Az örök Erő«, melyről annyit beszélnek manapság, nem megnyugtatóbb ránk és sorsunkra nézve, mint az örök szubstancia. A metafizikai ösztön – jogosan vagy jogtalanul – nem elégszik meg egy minden dologban meglévő eletelev követelésével, hanem a jóság és az egyetemleges társulás eszményére is törekszik.

A hegységben járva a fűre heveredtem. Egy gyík mászott elő valamelyik lyukból és mozdulatlan lábamat szikladarabnak nézte. Egyszerűen rátelepedett, hogy a napon melengetse magát. A kis, bizakodó lény ott volt rajtam, ugyanazt a napfényt élvezve és nem törődve az aránylag hatalmas étellel, mely zajtalanul és barátságosan működött alatta. Én pedig szemügyre vettem a mohát és a fűt, amelyen elterültem, a sötét földet, a nagy sziklákat: nem hasonlí-

tottam-e magam is a nyomorult gyíkhoz és nem estem-e magam is ugyanabba a tévedésbe? Nem működik-e körülöttem is, tudtom nélkül ilyen zajtalan élet? Nem remeg-e lábam alatt? Nem hajtja-e zavarosan a nagy Egészet? – Lehet, hogy így van, de mit jelent ez, ha ez az élet alapjában véve vak, önző, hol önmagának él csak minden atom? Kicsiny gyíkcocská, miért nincs senkim, mint neked, ki baráti szemét rajtam pihentetné?

Korunk pesszimizmusának második oka a pozitív tudomány rohamos fejlődése azon kinyilatkoztatásokkal, miket a természetről egymásután tett. A haladás oly hirtelen, hogy az értelemnek nehezeére esik a folytonosan új eszmékhez alkalmazkodnia. Túlságosan gyorsan haladunk, eláll léleketünk, mint a lovasnak, kit megvadult lova tovaragadott, mint a léghajósnak, kinek hajóját szédületes gyorsasággal űzi maga előtt a szél. A tudás a rosszullet érzését idézi elő korunkban, aminek a benső egyensúly megbomlása az oka; a tudomány, mely oly vidám volt először, a Renaissance idejében, mely Rabelais harsogó nevetése közepe jellemezt meg valamikor, ma szinte szomorú. Még nem értünk meg az új világ végtelen látókörére, melyet feltárnak előttünk és ahol tévelyegve kóválygunk: ez az oka korunk búskomorságának, mely melodramatikus és üres Chateaubriandnál és a múlt század első íróinál, komoly és megfontolt Leopardinál, Schopenhauernál és a mai pesszimiztáknál. Indiában egy fekete pont különbözteti meg a brahmanokat, melyet szemük közt hordanak: tudósaink, bölcsészeink, művészeink is hordják ezt a fekete pontot az új fényben tündöklő homlokukon.

A pesszimizmus harmadik oka az előzőkből következik. Az a szenvedés ez, melyet korunk gondolkodásának túlságos fejlődése okoz azáltal, hogy mértéktelen és végül is fájdalmat okozó helyet foglal el a szervezetben. Bizonyos értelmi vérbőségben szenvedünk. Mindazokat, akik gondolkodnak, mindazokat, akik az élet és a halál rejtélyén elmélkednek, mindazokat, akik bölcselkednek, meglátogatja végül ez a szenvedés. Ugyanígy járnak az igazi *művészek*, akik életüket egy többé-kevésbé megközelíthetetlen eszmény megvalósításának szentelik. Egyszerre hatnak ránk minden-

felől, valamennyi tudománnyal, valamennyi művészettel; valamennyinek oda szeretnők adni magunkat és tartózkodni, megosztódni vagyunk kénytelenek. Ereznünk kell, hogy kapzsi agyunk az egész szervezet életnedvét magának kaparintja meg, kénytelenek vagyunk megfélemezni, tengődni élet helyett! Nem egykönnyen nyugszunk bele a lemondásba, szívesen adjuk oda magunkat az emésztő benső tűznek. A gondolkodás fokozatosan gyöngül, kimeríti az idegrendszert, elnöiesít; de nem fosztja meg semmitől az akaratot, mely megmarad frissnek, mindig feszülten, telhetetlenül. Ebből fakad az örökös küzdelem, a végnélküli rosszullét, a harc önmagunk ellen. Választanunk kellene: izmaink legyenek-e vagy idegeink, férfiak legyünk-e vagy nők; a gondolkodó, a művész sem az egyik, sem a másik. Ah! ha csak egyszer és egyetlen, mérhetetlen erőfeszítéssel kitéphetnők magunkból és napvilágra tárhatnók a gondolatoknak vagy érzelmeknek azt a világát, mit magunkban hordunk, mily örömmel, mily kéjjel tennők meg, roskadna bár egész szervezetünk össze a teremtés e fájdalmába *Í* De nem lehet, kis töredékekben adhatjuk csak magunkat, cseppenként kell kifolydogálnunk, az élet minden félbeszakítását végig kell szenvednünk. Lassan-lassan kimerül a szervezet az eszme és a test ez örökös harcában; később maga az értelem is megzavarodik, elhalványul, mint valami élő és szenvedő fénysugár, amelyet mindig zordabb szél remegtet, mindaddig, míg a legyőzött szellem elbukik önmaga miatt és árnyék borul mindenre.

A modern gondolkodás nemcsak a külső dolgokat és a természetet látja világosabban, hanem a benső világot és az öntudatot is. Stuart Mill pedig azt állította, hogy az önmagunkon való elmélkedésnek és a lelki analízis fejlődésének bomlasztó ereje van, hogy a túlságos világosságtól okozott csalódással szomorúság jár. Túlságosan látjuk saját hajtóerőink játékát és érzelmeink alapját. Mily benső ellenmondás, ha valaki eléggé bölcsész vagy költő, hogy önmagának teremtsen világot, hogy megszépítsen és fénybe borítson minden valóságot és a boncolás szelleme mégis több benne, semhogy saját gondolkodása játékszerévé lehessen! Kártyavárat emelünk s azután önmagunk fűjjük őket halomra

Saját szívünkhöz vagyunk könyörtelenek s néha azt kérdezzük, nem lenne-e jobb, ha nem volna szívünk? Túlságosan belelátok önmagamba, az összes rejtett hajtóerőket látom, melyek mozgatnak és ez újabb szenvedést okoz. Sem az objektív valóságban, sem örömeim észszerűségében nincs elegendő hitem, hogy a legnagyobb mértékben kiaknázzam őket.

Ugyanakkor, midőn áthatóbbá és megfontoltabbá teszi az értelmet a mindenféle ismeret haladása, a finomultabb érzékenység túlfeszül. A pesszimisták szerint maga a rokonszenv is csak fájdalmat okozhat, mert még jobban átéreztetni velünk mások szenvedését. Úgy látszik, az emberi szenvedés visszhangja, melyet mindinkább növel a növekvő társulás, arányosan nagyobb bennünk, mint az emberi öröme. Maguk a társadalmi remények is, amelyek növekedőfélben vannak korunkban, annyira kielégítetlenek, hogy a pesszimisták kételkednek abban, hogy valaha is kielégítődnek és azt kérdik, nem lesz-e az emberiség, amely mindig számosabb lesz az étellel való harcban, ugyanakkor mindinkább nyomorultabb is és mindinkább tudatában nyomorúságának.

Utolsó oka végül a pesszimizmusnak az akaratnak az a nyomottsága, amely együttjár az értelem és az érzékenység túlságos megfeszülésével. A pesszimizmus nem egyéb bizonyos metafizikai szuggesztiónál, melyet az erkölcsi és fizikai tehetetlenség idéz elő. A tehetetlenség minden érzete előidézik valami megvetést nemcsak önmagunk, hanem a dolgok iránt. Bizonyos spekulatív szellemeknél azután ez a megvetés kikerülhetetlenül *a priori* képletekké alakul át. Mondják, hogy a szenvedés elkeserít; még inkább illik ez a tehetetlenségre. Ezt bizonyíták a legújabb pszicho-fiziológiai megfigyelések. Az örülteknél és a hipnotikus álomba merülteknél a meglegedés és az optimizmus időszakai, melyek egyúttal a jóakarát és a kedvesség időszakai is, mindig összeesnek a mozgási képességnek dinamométeren mérhető növekedésével. Az elégedetlenség és a rosszakarát időszakaival ellenben mindig az akarat nyomottsága jár együtt, ami az izomerőnek néha a felére csökkenésével magyarázandó. Azt mondhatjuk, amit Féré, hogy az egész-

séges egyének, »miután potenciális feszültségük a lehető legnagyobb«, mindig képesek önmagukból hozzátenni egy részt ahhoz, amit értékélni akarnak; ellenben a degeneráltak, a – fizikailag vagy lelkileg – elgyöngültek mindig hiányt mutatnak fel; »kölcsonból kénytelenek élni és mindent értékén alul becsülnek meg«. Miután pedig így képtelenek egyensúlyba jutni a mindenséggel, természetes optikai csalódás miatt azt hiszik, hogy a mindenség nem tud egyensúlyra vergődni az ő törekvéseikkel. Azt hiszik, hogy fölülmúlják a mindenséget, holott a valóságban ez múlja fölül őket. A tehetetlenség a szomnambulizmussal tett valamennyi kísérletnél undort vont maga után. A páciens, kibe tehetetlenséget szuggeráltak valamely óhajtott tárgy megragadására, önmagának úgy igyekszik ezt a tehetetlenséget megmagyarázni, hogy valami visszataszító és megvetésreméltó vonást keres a tárgyban. Ahelyett, hogy szubjektív magyarázatot keresnénk, mindig Objektív magyarázatot adunk akaratumk korlátozottságának. Ezen az úton megindulva az alvajárók, ha képesek volnának erre, bizonyára metafizikai rendszer felállításával adnának igazat szubjektív állapotuknak.

Valószínű tehát, hogy a pesszimizmus eleinte pusztán egyéni szempont, melyet a tehetetlenség szubjektív érzése idéz elő. Mégsem lehet tagadni, hogy ebben az érzésben magában van; valami egyetemlegesség. Tudományunk és hatalmunk haladásával együtt kell járnia az emberi képesség határai fokozott tudatának is, amint együtt jár vele az emberi tudatlanság ismeretének növekedése is. Nem pusztán örültség, nem pusztán hiúság a pesszimizmus; vagy ha örültség, természetes örültség; átmenetileg még a természet bizonyos vak erőlködéseiben is megtalálható néha. Ügy látszik néha, mintha a természet esztelenségeket, örültségeket akarna; pedig a logika erejének, – mely alapjában véve azonos a dolgok erejével, – ép úgy győznie kell a természetben, mint ahogy kétségtelenül győznie kell az emberi szellemben.

A válságnak, a vallásos romlásnak, az erkölcsi és társadalmi szertehúzásnak, az elmélkedés és analízis megbomlásának e századában mindinkább gyarapodnak a szenvedés

okai s végül a kétségbeesést látszanak jogossá tenni. Az értelem vagy az érzékenység minden újabb haladása – mint láttuk – újabb fájdalmakat látszik teremteni. Különösen a tudás vágya, minden emberi vágnak a legveszedelméesebbike, mert ez az, melynek tárgya valóban végtelen, vált kielégíthetetlené s nemcsak egyes egyénekben, hanem egész népekben ébredt föl. A tudás vágya az mindenekelőtt melyet a »század bajának« nevezhetnénk. Ez a mindig növekvő baj a bölcsész szemében magának az emberiségnek a bajává válik: az ember agya az, ahol székel; a feje az, ami az emberiségnek szenvedést okoz. Mily messze esünk a kezdetleges népek naivitásától, kik taláalomra hasukra vagy mellükre mutatnak, ha a gondolat székhelyét kérdik tőlük! Mi nagyon jól tudjuk, hogy fejünkkel gondolkodunk, mert a fejünk az, ami fáj, a fejünk az, ahol az ismeretlen kínoz bennünket, azon hordjuk az eszmény szent sebét, ott üldöz és ragad tova bennünket szünet nélkül az emésztő szárnyas gondolat. A tatár fensík hegyei közt különös állat tűnik fel néha a reggel ködében. Rohan, hogy szinte kifogy a lélekezete. Nagy szeme olyan, mint az antilope, kimeredve tágra nyílik a rémülettől. De mialatt rohan s lábával a szívéhez hasonlóan remegő földet tiporja, két óriási szárny csattog feje mellett, amelyek minden csapásukkal tova látszanak őt ragadni a földről. Behatol a völgyek kanyarulataiba, vörös nyomokat hagyva a kemény sziklákon. Hirtelen elbukik: a két óriás szárny leválik testéről és egy sas, aki homlokába vájta magát és lassan kiszította agyvelejét, jóllakva a magasba röpül.

II. Gyógyítható-e a pesszimizmus? – A baj érzése[^] azt hisszük, jogosan veszi ki részét a metafizikai vagy vallásos érzésből. De ok-e az arra, hogy a metafizikának és a vallásnak ne csak része legyen többé, hanem az egész benne merüljön ki? Ez a probléma.

Hartmann minden vallás mélyén pesszimizmust igyekezett fölfedezni. Ez már túlságosan saját magunk és korunk után való megítélése az emberiségnek. Azt állítani, hogy a vallásoknak alapvető pesszimizmus az alapjuk, éppen annyi, mintha valaki azt állítaná, hogy az orvostudományak nem a gyógyíthatóság, hanem a gyógyíthatatlanság az alap-

elvé. Bizonyos, hogy Schopenhauer pesszimizmusában, valamint Spinoza optimizmusában van az igazságnak egy kiirt-hatatlan része, de ez a pesszimizmus minden megerősítést, sőt minden tudományos valószínűséget meghalad. Ha a tudomány szerint semmi isteni nincsen a világban, akkor semmi ördögi sem lehet benne; ahogy nem lehet áldani, úgy nem lehetátkozni a külső természetet. Belsőleg pedig pusztán átmenetiek a szenvedésnek azon okai, miket elemeztünk. Az emberi tudás, mely ma súlyosan nehezedik az agyra, jobban szervezve egy napon a jólét és a tökéletesebb élet érzését keltheti föl, amint ez némely jól egyensúlyozott fejben már is megtörtént. Egészen új tudományt kell teremtenünk, értelmi higiénát a népek, értelmi terapeutikát az egyének számára. Ez a tudomány azután megakadályozhatja vagy meggyógyíthatja az értelmi nyomorúságot, a túlságos izgatottságnak ezt a következményét, mely a pesszimizmus lélektani formulájának látszik és a gondolkodó görögség előtt teljesen ismeretlen volt.

Másrészt pedig bekövetkezhetik majd az, hogy a tudásvágy, mely, mint láttuk, legfőbb oka századunk bájainak, ez emberi bajok legtöbbször igazi megkönnyebbülésévé, a megkönnyebbülés legmaradandóbb forrásává válik. Bizonyos, vannak közöttünk kitaszítottak, fizikailag vagy értelmileg gyámoltalanok, kik elmondhatják: »Minden örömem szenvedéssel járt«; kiket a *nescio quid amare* minden élvezetük első csöppjénél meglátogatott; kiknek minden mosolya fanyar egy kicsit, minden csókjuk fájdalmas. S mégis, még az ilyen létnek is meglehetnek a bájai, ha lázongás nélkül, észszerűen fogadjuk: a keserűséget helyreüti a szemek áttetszősége, a tisztaság, mely oly nagy mértékben van meg a tenger hullámaiban. Minél magasabbra emelkedik, minél inkább kitágul s minél inkább lecsendesül a tudás, annál inkább megtölti majd a lelket azzal a komolysággal, mely minden fényben és minden ragyogó tekintetben benne rejlik. Ez az igazság volt meg Spinoza értelmi nyugodtságában: bár objektív optimizmusa tarthatatlan, annál több igazság van szubjektív optimizmusában, a benső békének ebben a tudatában, melyet az értelem kiterjedésében és a gondolatok harmóniájában lelt meg.

Az öntudatnak vizsgálódása önmaga fölött, melyben a pesszimisták minden örömről megbontó erőt látnak, a valóságban csak az észszerűtlen örömről bontja meg. De ellenértékül megbontja az észszerűtlen fájdalmakat is. Az igazság nem szereti az analízist: mienk a feladat, hogy az igazságban ne csak a szépet, hanem a jót is keressük. A család, a haza, az emberiség felvilágosodott szeretetében éppen annyi erős és ellentállóképes igazság van, mint a legpozitívabb tudományos tényben, bármely fizikai törvényben, teszem a nehézkedés vagy a vonzás törvényében. Az örökké önmaguk vizsgálatába merült, Amiel fajtájú szellemek végletekig hajtott *analízisének* egyetlen nagy orvossága van: az önmagukról való megfeledkezés, látóköri kiszélesítése, főként pedig a cselekvés, A cselekvés már természeténél fogva megvalósult *szintézis*, valamilyen elhatározás, mely bizonyos szempontcsoportot megold vagy kettévág. Ez a kettévágás bizonyára csak ideiglenes, de az embernek nem szabad megfeledkeznie arról, hogy nem az örökkévalóságban, hanem csak az ideiglenességben folyik le az élete. Egyébként pedig talán éppen a cselekvés, a mozgás, az atom rezgése és hullámzása, mely az egész mindenséget betölti, a legörökkévalóbb benne. Aki cselekszik, annak nincs ideje önmagán szánakozni, sem érzelmeit szét* forgácsolni. A feledés egyéb formái Önkénytelenek s talán kívül vannak hatalmunkon* az egyetlen, amit mindig tudok feledni, önmagam vagyok. A modern szjv valamennyi gyötrelmére a szív emelkedettsége az orvosság.

Azt is mondják, hogy még a; mindig növekvő rokonszenv és szánalom is fájdalmat okoz a szívnek. A mindig nagyobb és nagyobb szolidaritás folytán az egyéni jólét problémája inkább összefügg ma a társadalmi jólét problémájával, mint bármikor. Nemcsak meglévő és személyes fájdalmaink zavarnak bennünket; hanem mások, a társadalom, az emberiség? még csak eljövendő fájdalmai is. – l-egyen így,; bár vitatkozni lehet azon, mennyire látunk a jövőbe. Nekünk nincs birtokunkban Macbeth varázstükré: melyben .remegő szívvel látta felvonulni a jövő nemzedékeit és gyermekeink arcáról nem tudjuk előre leolvasni a boldogságot vagy a nyomort. Saját képünket látjuk az

emberi jövő tükrében s ezen a képen hajlandóak vagyunk azt tenni, amit a költők szoktak: túlozni fájdalmainkat. Végtelenül bonyolult az a társadalmi probléma, mely bennünket gyötör; ám azt hisszük, ép annyi vagy még több joguk van az optimistáknak, hogy nyugodtan szemébe nézzenek, mint a pesszimistáknak, hogy megoldhatatlannak jelentsék ki, annál is inkább, mert alig egy félszázada, hogy kissé tisztábban áll az emberi tudat előtt.

A társadalmi probléma két különböző részre oszlik: az egyik az érdekek, a másik az ellenséges akaratok összeütközésére vonatkozik. Mi azt hisszük, hogy a társadalmi kérdés gazdasági része azon a napon fog megoldódni, amelyen a társadalmi válság és a tudományos ismeretek egyidejű növekedése beláttatják majd a vagyonos osztályokkal, hogy mindent elvesztenek, ha mindent meg akarnak tartani, a munkásokkal pedig, hogy elvesztenek mindent, ha mindent meg akarnak kapni, hogy az összegyűjtött vagyon szétforgácsolódik kezük közt, hogy a tőke megbénul, ha a végletekig megosztják, mint ahogy a mag meghal, ha részekre vágják. A szocializmusnak a tudományban van az orvossága, még akkor is, ha a tanítás egyideig a szocializmus terjedéséhez járulna is hozzá. A krízisnek éppen az intenzitása idézi majd elő a megnyugvást. Az érdekek éppen akkor hajlanak leginkább megegyezésre, mikor leginkább tudatában vannak valódi ellentéteiknek: a háború sohasem egyéb, mint a meglévő erők és érdekek viszonylagos értékének hiányos ismeretéből fakadó eredmény; verekednek számítás helyett, de az ágyúlövések maguk sem egyebek mozgó számoknál, dörgő egyenleteknél.

Az értelmek megegyezésével lecsendesített érdekösszeütközések az akaratok fokozatos egységében fognak véget érni. A »társadalmi - kérdés« legtokéletesebb megoldása az ember társas voltában van. Az érdekék érdekességét szükségképpen lecsiszolja majd a társadalmi rokonszenv és az »altruista érzelmek« tagadhatatlan haladása.

Bár néha úgy látszik, hogy a, rokonszenv, a szeretet, a közös munka, a közös élvezet fájdalmainkat növeli, még inkább megsokszorozhatja örömeinket. Egyébként tudjuk, hogy a megosztott fájdalom enyhülést jelent. A rokonszenv

már magában is öröm. A költők, különösen a drámai költők nagyon jól tudják ezt; kísérje bár a szánalmat a más szenvedésének élénk átérzése, mégis kellemes marad, mert szeretetre készítet: – Ez a lény szenved, tehát szeretem. – A szeretet pedig végtelen örömeiket rejt magában; végtelenül megsokszorozza az egyéni élet értékét önmaga előtt, amennyiben társadalmi értéket ad neki, ami egyszersmind igazi vallásos érték is. Az ember, mondotta Wordsworth angol költő, csodálatból, reményből és szeretetből él; de kiből a csodálat és a szeretet megvan, abban a remény magától él; aki szeret és csodál, annak szíve megtelik azzal a könnyedséggel, melynek segítségével fáradtság nélkül haladunk, mosolyogva s az út minden tárgya is mosolyog ránk. A szeretet és a csodálat tehát orvosságai a kétségbeesésnek: szeress és szeretsz élni. Akármekkora legyen is az élet értéke az érzelmiség előtt, a tudás, a cselekvés és pedig főként a másokért cselekvés lesz mindig az élet célja. Már pedig mondhatjuk, hogy éppen az élet céljaiért kell ragaszkodni az élethez.

A pesszimizmus nem akar egyebet meglátni az életből, mint annak érzelmi oldalát, pedig van neki cselekvő és értelmi része is. A kellemesen kívül ott van még a nagy, a szép, a nemes. Még az örömök és a szenvedések szempontjából is téves számításokra támaszkodik a pesszimizmus, ép oly tévesekre, mint aminő az »élvezetek aritmetikája« Benthamnál. A boldogság és a baj utólagosan keletkezett értelmi konstrukciók s egy csomó optikai csalódás játszik közre bennük. Magában pesszimistáink elkedvetlenedésében is van egy illúzió, melynek okait nem látták meg. Szellemes empirikus érvet fedezett föl a pesszimizmus mellett Leopardi egy párbeszédében, melynek címe: *Egy naptáráros és egy járókelő beszélgetése*: »Naptárt vegyenek! Ú naptárt! Új naptárt vegyenek! – Az új évre szól a naptár? – Igen, uram. – Mit gondol, szerencsés év lesz ez az új év? – Oh, igen, illustrissime, egész biztosan. – Mint amilyen a tavalyi volt? – Sokkal, sokkal szerencsésebb. – Mint a két év előtti? – Annál is szerencsésebb. – Talán mint a három év előtti? Nem gondolja, hogy az új év ép olyan, mint akármelyik másik előző? – Nem, uram,

nem gondolom. – Hány új év pergett le, amióta naptárt árul? – Már van vagy húsz éve, illustrissime. – A húsz év közül melyikhez szeretné, ha ez az új év hasonlítana? – Én? nem tudom. – Egy évre sem emlékszik, amely különösen szerencsésnek tűnt fel maga előtt? – Nem, valóban nem, illustrissime. – És mégis szép az élet, nem igaz? – Bizony. – Végigélné-e még egyszer ezt a húsz évet, sőt mindazt, mely születése óta eltelt? – Oh, kedves uram, isten adná, hogy úgy lenne! – De ha éppen úgy kellene átélni őket, mint ahogy átélte, ugyanazokkal az örömmel és fájdalommal, sem többel, sem kevesebbel? – Nem akarnám. – Hát milyen életet szeretne élni? Az enyémet? Egy hercegét? Vagy kiét? Nem gondolja, hogy ha nekem, egy hercegnek vagy bárkinek ugyanerre a kérdésre kellene felelnünk, úgy felelnénk, mint maga és ha újra kellene kezdeni az életet, senki sem egyeznék bele? – Gondolom... – Mindenkinek az a meggyőződése, hogy több rosszat élt át, mint jót. .. no, de az új év majd jobban bánik velünk, mindkettőnkkel és mindenkivel; ez lesz a boldog élet kezdete ... – Naptárt vegyenek! Új naptárt!« Bizonyos, sokan adnák közülünk a költőnek ugyanazt a feleletet, mint a naptárkereskedő s nem igen akarnák újra kezdeni életüket. De ebből nem szabad azt következtetni, amit Leopardi, hogy elmúlt életünk átlag inkább szerencsétlen, mint boldog. Csak egy dolog következik ebből, az, hogy elmúlt életünk *ismert* előttünk és mint ilyen elvesztette esztétikai bájának legnagyobb részét; valóban sokkal kevesebbet ér, mint amennyit ért. Az ember nem pusztán érzelmi lény, nincsenek, hogy úgy mondjuk, vak szenvedélyei; nemcsak élvez, de tudja, hogy élvez, tudja, hogy mit élvez és érzelmeinek mindegyike növeli tudásának kis kincsestárát. Ha egyszer ez a kincsestár megalakult, mindig gyarapítani igyekszik, de érthető, hogy nem törekszik tökéletességre és folyton megtartani a már megszerzett kincseket. Elmúlt életünknek egy egész része tehát valóban elhervadt, elaszott. Alig találunk benne néhány eléggé gazdag, eléggé tökéletes órát, melyet tudatunk nem tudott teljesen kiaknázni, melyre szívesen visszatérnénk, támaszkodnánk, melynek végtelen örömét még egyszer végigélveznők. A lét

valamennyi többi órájában éppen az adta az örömet, hogy szemünkkel mértük *őket*, hogy összehasonlítottuk őket, hogy értelmünkkel és cselekvésünkkel hatottunk rájuk s azután nyugodtan áthaladtunk, rajtuk. Ha egyszer elmúltak, nem ejrik meg a fáradtságot, hogy a tudat foglalkozzék velők, olyanok mint a vidék, melyért az utas nem tartja érdemesnek megfordulni. Ha tehát a kielégített vágy az ember szemében elveszíti bája legnagyobb részét s nehezen ébred, életre még a teljesen megegyező körülmények között is, ez részben magából a *vágy* törvényeiből következik, de következik az ember fensőbbiségéből is, hogy az óhajtott élvezet mindig nyújtson valami újat az értelemnek. Minden vágyban van valami esztétikai és filozófiai kíváncsiság, amelynek nem lehet a múltban a tárgya. Az újdonság, a dolgok e virága, nem szakítható le kétszer ugyanarról az ágról.

– De mi az újdonságnak ez a bája, mondaná Leopardi, ha nem újabb illúzió? Mert érzékileg mindig ugyanaz ideleln minden és a jövődőtől, mely csupán megisméltése a múltnak, ép úgy kellene irtóznunk, mint ettől. – Elvont formulák és elhamarkodott következtetések ezek, melyek sem az okoskodás, sem a tapasztalat előtt nem állják meg helyüket. Akármit mondjanak a pesszimista költők, soha semmi sem ugyanaz, sem az emberi életben, sem a mindenségben s mindig van valami új a nap alatt, legyen bár ez csak egy fa zöld hajtása, egy légbevesző madár csapkodó szárnya vagy egy felhő megváltozott színe. Nincs két hajnal, mely ugyanaz volna. Tündérmesékben olvastunk olyan csodás képeskönyvekről, melyeket örökkön-örökké, lapozgatunk, mégse unjuk meg őket, mert minden kép futott, mialatt a lapot forgattad, hogy másiknak adjon helyet. Ilyen könyv a természet is, annyira változó, hogy ha vissza akarsz térni a szemlélt oldalra, már egészen mást találsz helyette és mások vagyunk mi magunk is s aki eléggé ki tudja tágitani érzéseit és gondolatait, az mindig az ifjúság frissességével látja majd a világot.

A valóban, emberi, valóban fensőbb értelemnek az a megkülönböztető jele, hogy a mindenség minden dolga iránt, következésképpen a dolgok valamennyi különbsége iránt érdeklődik, ha messziről és szórakozott szemmel nézünk,

ha nézünk anélkül, hogy látnánk, akkor csupa hasonlóságot észlelünk ideleinn. De ha figyelemmel, odaadással tekintjük a mindenséget, számtalan különbséget fedezünk föl benne. A mindig éber értelem és cselekvőerő mindenütt talál benne valamit, amivel kielégülhet. Aki szeret egy lényt vágy egy világot, minden percben valami újat fedez föl benne.

Ha tehát a pesszimisták illúzióknak látják a jövő báját, ezt a szemrehányást meg lehet fordítani, ők azok, kiket megcsal a szemük s akik nagyon szórakozottan – hogy úgy mondjuk, nagyon távolról – tekintve a világot, nem olyannak látják, amilyen és nem szeretik, mert nem tudják megérteni. Ha valami meteorról, mely fölöttünk elrepül, az Alpeseket meg lehetne szemlélni, a Righi és a Faulhorn, a Mont Blanc és a Mont Rose teljesen hasonló hegyeknek látszanának, közömbös pontoknak a föld kérgén. Mégis, mely utazó oly naiv, hogy összezavarja őket és azzal hencegjen, hogy mindent látott az Alpesebben, mert megmászta a Righit? Az élet is örökös mászás, ahol igen nehéz azt kiáltani: mindent láttam, mert elértünk valami megállóhelyre. A gyermeki kortól az aggkorig folyton tágulhat a látókör, mindig differenciálódhatik, mindig megújíthatik. Csak a fölületes szem hiszi, hogy a természet önmagát utánozza. Mindegyik műve eredeti, mint a lángészé. Esztétikai és értelmi szempontból tehát vakság az elkedvetlenedés, vagy tudatosan vagy önkénytelenül. Ha a költők óhajtják is néha, bár felednék elmúlt, nagyon fájdalmas érzéseiket és életük legkonkrétebb részét, nincs tudós, aki azt a vágyát fejezte volna ki, hogy feledje azt, amit tud, hogy értelme ürüljön ki, hogy tűnjék el az oly lassan megszerzett emberi tudomány, – hacsak nem tette ezt annak a finomult élvezetnek a kedvéért, hogy újra kezdhesse, hogy maga végezhesse el nemzedékek munkáját. Ismételjük, minden emberi vágyban benne van az a »szomjúhozás az igazság után«, amely egyik lényeges eleme a vallásos érzésnek. És minden más vágy kimerülhet vagy kielégülhet, ez mindig megmarad: belefáradhatunk az életbe, de nem a tudományba. Akit a legkegyetlenebbül megsebzett a *lét*, még mindig elfogadhatja az életet az értelemnek azon tisztasága kedvéért, amelyet, mégha fájdalom árán is, nyújt

neki, mint a katona, kinek szemhéját lesütötte a golyó, mégis fölemeli azt, hogy egy fénysugár hatolhasson át rajta és hogy szemmel követhesse a csatát, amely folytatódik körülötte.

Az érzelmiségnek az az analízise, melyre a pesszimizmus támaszkodik, sok tekintetben fölületes tehát. Maga a pesszimizmus szó sem pontos, mert nincs semmi a világon, ami *legrosszabb* volna, nincs *peius* és nincs *pessimum*. Csupán rossz van, ezt meg kell ismernünk. Ez a megismerés alapja és következése minden haladásnak, minden tudatos hatalomnak és tudásnak.

Még kevésbé fogadhatók el azok a gyakorlati szabályok, miket a pesszimizmus állítólag elveiből von le az akarat irányítására. Adva lévén a lét nyomorúsága, valóban előre tudja mindenki, micsoda orvosságot ajánl a pesszimizmus, mi az az új »vallásos üdvözülés«, melyben a modern buddhisták akarják részesíteni a világot. Ez az újdonság régebb, mint Çakia-Muni maga, egyike a legősibb keleti eszméknek. Ma a nyugatiakat vonzza, de nem először, (már a neoplatonikusoknál és a keresztény misztikusoknál feltalálhatók nyomai). A *nirvána* ez. Vágjunk el minden köteléket, mely a külső világhoz fűz bennünket, fojtsunk el már csirájában minden új vágyat és higyjük, hogy ezzel megváltottuk magunkat; bizonyos tökéletes benső körülmétélést végezzünk magunkon, vonuljunk vissza önmagunkba s higyjük, hogy ezzel a mindenségbe (a misztikusok úgy mondanák: istenbe) hatoltunk; támasszunk saját magunkban szakadékot és szédüljünk tőle, de higyjük mindamellert, hogy ez a mélység a legtökéletesebb teljesség, *Πλήρωμα* – ez kísértette mindig az embert, ép úgy, amint messze földről elzarándokolunk a nagy meredekhez csupán azért, hegy nekitámaszkodhassunk, hogy érezzük kifejezhetetlen vonzóerejét. A *nirvána* panteista vagy monista fogalma minden bírálat alól kisiklik, mert nem egyéb minden határozott tartalomtól megfosztott egységnél. Élettani és naturalista szempontból csupán azt lehet mondani, hogy a *nirvána* megfelel a nyugalom és az elpetyhülés ama időszakának, mely mindig követi a feszültség, az erőlködés időszakát. A tüneményes világot alkotó örök rohanásban

meg is kell állnunk, hogy lélekzetet vehessünk; nem árt, ha néha lustának érezzük magunkat; nem árt az sem, ha felfogjuk néha, mily kevés az értéke és mily nagy aránylag a hiábavalósága mindannak, mit eddig elértünk, de mindez csak akkor, ha múltunk hiábavalóságának ez az átérzése újabb haladásra ösztökél bennünket. A lét és a cselekvés ez elpetyhüdéséhez ragaszkodni és azt hinni, hogy a legüresebb, legfagyosabb, legtétlenebb lét egyszersmind a legmélységesebb, oly hiba, amely vereséggel egyértékű a létért való küzdelemben. Valóban, a nirvána az egyén és a faj megsemmisülését vonja maga után; s lehetséges-e, hogy éppen azok győznék le az élet nyomorait, kik elbuktak az élet harcában?

Furcsa volna, ha a nirvánát gyakorlatilag meg lehetne kísérteni. Vannak, kik a régi vallások e kísérletét megtették annyira, amennyire tudományos hajlandóságokkal bíró európai szellem megteheti. Megtartóztatást űzve annyira, hogy az étel minden változatról lemondottak, kizárva táplálékukból minden húsneműt, – mint Spencer tette egy ideig, – a bort, minden fűszert, minden ínycsengést, eljutottak odáig, hogy a lehető legkisebb fokra szorították az életnek ezt a legutolsó élvezetét, a táplálkozás élvezetét. Kísérletezőnk néhány csésze forralatlan tejjel pótolta a hosszú ebédeket. Kiirtva ily módon magából a legvaskosabb érzéki élvezeteket, lemondva a materiális cselekvésről, az elvont elmélkedés és az esztétikai szemlélés, gyönyöreiben keresett kárpótlást. Olyan időszak következett rá nézve, mely nem volt ugyan még az álom, de már a reális élet sem. Valóban, éppen vágyaink és örömeink sorrendje adja meg minden napnak a jellegét, ez lesz korszakot alkotóvá létünkben. Fogalmunk nincs róla, mily űrt támaszthat létünkben néhány száz ebéd pusztá megszüntetése. Ha a többi érzéki vágyakat és élvezeteket hasonló módon megrovidítjük, végül bizonyos éteri jelleget adunk életünknek, melynek szintén megvan a maga bája, de nincs meg az íze és színe. Az egész mindenség fokanként visszahúzódik bizonyos távolba, mert olyan dolgok alkotják, miket nem ragadunk meg többé eléggé erős kézzel, miket nem tapintunk eléggé, vaskosan, mik ennek következtében kevésbé érin-

tenek bennünket, közönyösebbek ránk nézve. Élve szállunk a fellegekbe, melyekbe az istenek takaródtak néhanapján s nem érezzük többé elég szilárdan lábunk alatt a földet. De csakhamar, észre vesszük, hogy bár nem vagyunk többé: biztosan a szilárd földön, az éghez sem vagyunk eléggé közel; ha meg tudjuk pontosan figyelni önmagunkat, legrinkább meglep majd bennünket gondolkodásunk gyöngülése, holott éppen őt akartuk erősíteni az anyagi gondok kiküszöbölésével. Fellázadunk; kezdjük megérteni, hogy a legelvontabb gondolkodás is csak akkor jut el a világosság & élesség legmagasabb fokára, ha mögötte a vágy áll mintegy korbácsként. Ajánljuk a nirvána e gyakorlati alkalmazását azoknak, kik hallomásból beszélnek róla, de nem kísérelték meg hosszabb időre a teljes, abszolút lemondást. Az egyetlen Veszély, mitől félnünk kell, hogy igen gyorsan bizonyos elbutulás vesz rajtunk erőt, hogy elveszítjük öntudatunkat s belerohanunk a szakadékba, mielőtt szemünkkel jól megmértük volna s láttuk volna, hogy semmi sincs a mélyén. A szamarak és az öszvérek nehézkes s biztos lépései vájják a hegyek közt a legbiztosabb ösvényeket. »Kövessétek a szamarak útját« – mondják a vezetők. Az életben is így van gyakran: a tömegek durva jó érteke nyitja meg az utat; akarva, nem akarva, ezen kell mennünk s a bölcsészeknek sem árt meg, ha a szamarak útját követik.

Nem hisszük tehát, mint Schopenhauer és Hartmann, hogy a pesszimista panteizmus lehessen a jövő vallása. Nem lehet rábeszélni az életet, hogy ne akarjon többet élni; a mozgás által szerzett gyorsaságot, hogy egyszerre mozdatatlansággá változzék. Kifejtettük másutt, hogy az életet ugyanaz az ok teszi lehetővé és kívánatosá: ha valamely élő fajban a bajok lennének túlsúlyban, ez a faj belepusztulna az életképesség megfelelő csökkenésébe. A nyugati népek, vagyis jobban mondva a tevékeny népek – és ezeké a jövő – sohasem fogadják majd el a pesszimista eszméket; aki cselekszik, az érzi erejét, aki erősnek érzi magát, az boldog. Még Keleten is fölületes a nagy vallások pesszimizmusa, midőn a tömegekhez fordul s nem igen hagyott mély nyomokat a nép életében. A köznapi mondások a lét

bajairól s a szükséges lemondásról bizonyos *far niente*-re vezettek, mely megfelel a Kelet erkölcsének. Másrészt, ha a gondolkodókhöz fordul, csak ideiglenes a pesszimizmus, csakhamar orvosságot ad a nirvánában. De ebben az orvosságban nem hiszünk többé s a tagadással vagy a lét erőszakos lerombolásával elért üdvösség nem sokáig viheti kísértésbe a modern jó érzéket. Hogyan lehet az embernek olyan hatalmat tulajdonítani, hogy össze tudja törni a szent tojást, melyből minden élet támadt s támad majd örökké, bármit tegyenek is az aszkéták, bármit tegyenek is az egyéni öngyilkosság vagy, mint Hartmann, a »kozmosz öngyilkosság« hívei? Talán könnyebb még teremteni, mint megsemmisíteni, istent csinálni, mint istent megölni.

ÖTÖDIK FEJEZET.

A dogmákat helyettesítő főbb hipotézisek.

(Folytatás.)

Idealista, materialista, monista naturalizmus.

Naturalizmusnak nevezzük azt a hitet, hogy a természet és az őt alkotó lények az egész létet kimerítik. De még e szempontból is hátra van megtudni, mi a lény alapja és hogy a létezés általunk ismert formái közül melyik van legközelebb ez alaphoz. Mi a természet: anyag, gondolat, vagy e kettő egysége? A lény »lényegének« problémája a természet benső birodalmába szállt ugyan le, de ezzel még nem nyert megoldást.

Az elmélet, mely ma uralkodni látszik, két, egymásra vissza nem vezethető *szempontra* támaszkodik, a belsőre és a külsőre, két *sui generis* tényre, az öntudat és a mozgás tényéré. Kétféle »szövege« volna, Taine szerint, az örök könyvnek, nem egy. Csak azt kellene tudni, melyik szöveg a kezdetleges, a szent. Némelyek azt választják, mely tudatunkból fakad egyedül, mások azt, melyet fáradtságosan betűz ki az objektív tudomány. Ez az oka a két ellentétes iránynak, mely nemcsak minden pszichológiai, de minden metafizikai spekulációban megvan: az egyik a benső, a másik a külső felé fordul, az egyik idealista, a másik materialista. De lehet és kell egységet teremteni a két szempont között: gondolkodásunk nem nyugodhatik bele abba, hogy a két párhuzamos vonalat találkozási pontjukig meg ne hosszabbítsa. Három formája van tehát a naturalizmusnak: idealista, materialista, monista. Ezek szerintünk az igazi alapvető és immanens rendszerek, a teizmus, az ateizmus és a panteizmus pedig nem egyéb e rendszerek transzcendens hajtásainál.

I. Idealista naturalizmus.

Ha a *gondolat* és az *eszme* szavakat abban a tág értelemben vesszük, ahogy a Descartes-ok és a Spinozák szerették és amely az egész szellemi életet, a tudat minden lehető tartalmát jelentette, akkor *idealizmusnak* azt a rendszert nevezhetjük, mely a valóságot a gondolatra, a lelki létre vezeti vissza, úgy, hogy lét annyi, mint gondolni vagy elgondoltatni, érezni vagy valakitől éreztetni, akarni vagy akartatni, valamely erő kifejtés tárgya vagy alanya lenni.

Világos, hogy az idealizmus egyike ama rendszereknek, melyben a vallásos érzés kielégülést nyerhet, mert ez az érzés a metafizikai ösztönbe olvad, a metafizikai ösztön pedig mindig hajlandó lesz minden dologban az eszmét, a gondolatot, a szellemit, az erkölcsit fölfedezni. A teizmus alapja éppen az, ami értékessé teszi, a *moralizmus* (mi így neveztük) vagyis az a hit, hogy az igazi erő szellemi és erkölcsi természetű. Isten nem egyéb, mint ennek a transzcendensen felfogott erőnek az elképzélése. A panteizmus viszont, miután istenítette és kifinomulttá tette a mindenséget, miután úgyszólván beleolvastotta istenbe, maga is az idealista naturalizmus egyik formáját hajlandó felölneni, melynek következtében az így felfogott isten visszatér a gondolatba, amely felfogja, megtagad tőle minden más létet, mely a gondolaton kívül, nem a gondolat által, a gondolatért volna. Ezt fejezi ki a hindu hasonlat a pókkal, aki önmagából ereszi ki fonálát, de miután kört vont belőle maga köré, rögtön visszaszívja, megeszi és eltünteti önmagában, az összes sugarakkal vagy tarka visszaverődésekkel együtt, melyeket hálója felfogott s amelyek töredékes világot csináltak belőle. A gondolat is önmagából teremthet egy világot és egy istent, hogy azután újra elnyelje őket.

De hogyan képzeljük el ezt a központi gondolatot, ahonnan minden kiindul s ahová minden visszatér? Egyéni vagy személytelen-e ez a gondolat? – Az egyik idealizmus teljesen szubjektív s ahogy az angolok mondják »önző«; ezt Huxley hirdeti *Hume élete.* c. művében, »Akárhogyan kimutassák is az ellenkezőjét,« – mondja – »a tudatunkat alkotó képzetcsoport csak képzelődés, amely az egyén által

teremtve és egymás mellé rendelve, egymásra következő jeleneteket vonultat fel a semmi mélyén.« Spencer erre azt feléli, hogy ha a mindenség csupán szubjektív érzékeléseink vetítése lenne, a fejlődés is csak álm lehetne. De a fejlődést ép úgy meg lehet fogalmazni idealista, mint realista kifejezésekkel: egy jól összekapcsolt álm tehát egyenértékű volna magával a valósággal. Igen nehéz tehát a szubjektív és »önző« idealizmust logikailag megcáfolni. Mindamellettsóhasem lesznek számosan a hívei; mert a világnak ez a látszólagos egyszerűsítése tulajdonképpen bonyolultság. Hogy a tünemények világa teljes egészében behatolhasson a gondolkodó fejekbe, a csalódások megegyezését kell föltételeznünk összes benyomásaink és valamennyi többi emberi lény benyomásai között, ez pedig sokkal nehezebben fogható fel, mint valamely objektív világnak egyszerű visszaverődése bensőnkben. A szellemi egyébiránt mindig bonyolultabb, mint az anyagi; ha tehát a szellemit elszigetelni, önmagára visszavezetni akarnók, sokkal több és hiúbb erő kifejtés kellene a világot teremtő optikai csalódás felfogásához, mintha e világból puszta észlelést csinálnunk. Végül pedig a legkisebb *erőkifejtés* és az ellenállás; mélybe ütközik, már cáfolata az egoista idealizmusnak vagy, ahogy az angolok még nevezik, a *solipsizmusnak*. Valóban, az »ellenállásban« összeesik a szubjektív *érezékelés* és egy objektív realitás *észlelése*. Ha szubjektívnek tekinthetjük még azt a sort, mely szerint összekapcsoljuk vagy egymás fölé helyezük az ellenállás észleléseit, hogy kiterjedésüket és különféle dimenzióikat megalkossuk, akkor nem igen engedhetjük meg azt, hogy ennek a szerkezetnek az alkotó részei mintegy a levegőben lógnak. Hogy az ellenállást megmagyarázhassam, feltétlenül ki kell lépnem önmagamból, mert még akkor is, ha a tapintható ellenállás hallucinációra látszik visszavezethetnek, e hallucináció oka mindig valami szerves ellenállásra, a belső gépezet súrlódására vezethető vissza. A bolond tévedése, aki látja, hogy valami különös erő testet ölt s szeme előtt táncol; nem az, hogy ezt az erőt magán kívül levőnek tekinti hanem hogy tapintási idegeinek végső pontjaira helyezi, pedig agyában van, ott, ahol idegei összefüggnek az agyi közpon-

tokkal. Igaza van, ha ellenségét érez, csak nem ott érzi, ahol van.

El kell tehát ismernünk egy egész csomó mikrokozmost, az enyémet, a tiédet, és egy makrokozmost, az enyémet, a tiédet. S igaz az is, hogy a nagy világ s mindeh gondolkodó kis világ között szüntelen közlekedés van, minek következtében minden, ami történik az egyikben, visszhangot kelt a többiben. Ahogy mi élünk a mindenségben, égy él a mindenség mi bennünk. Ez nemcsak képletes beszéd. Ha egy iskolásgyermek agyában olvasni tudnánk, már bevésve láthatnók világunk összes csodáinak többé-kevésbé hű képét: az egekét, tengerekét, hegységekét, városokét stb.; észlelhetnők benne minden magasabb érzelem, minden bonyolultabb ismeret csiráját, mit emberi fej magába zárhat. Egész más volna, ha valami nagy emberről, költőről vagy gondolkodóról lenne szó: ennek tágas agyában az egész látható vagy láthatatlan világot föllelhetjük, tényeivel és törvényeivel egyetemben, föllelnők az egész emberiséget, vagy legalább is annak minden nemesebb tulajdonait, mint ahogy a távcsövek üveglapjain megláthatjuk a távoli csillagok megnagyobbított képét. Aki el tudná olvasni az érzékelések és eszmék nyomait, miket ezek a szervezetben maguk után hagyták, annak ha egy napon eltűnne földünk, elegendő volna néhány válogatott emberi agy, hegy e földet újra fölépíthesse, megrajzolhassa külsejét ^s elmondhassa történetét.

A cselekvő és gyakorlati emberiség örökké »realista« marad abban az értelemben, hogy mindig hirdeti majd, hogy a világnak az egyéni gondolattól független léte van. Nem foglalkozunk tehát többét a szubjektív idealizmussal, melynek nagyobb a fontossága a metafizikai kíváncsiságra, mint a vallásos érzésre nézve.

Másként van a dolog az idealizmus második alakjával, az objektív idealizmussal.

Ez minden anyagi létet a szellemi lét világára vezet vissza: a lény azonos vagy az eszményi törvénnyel, mely irányítja e lény fejlődését, vagy tudataink, érzékeléseink, vágyaink valódi alapjával. »A világ« – mondotta Emerson – »a szellem leülepedése«.

Ez a hipotézis bizonyára egyike azoknak, melyek legjobban helyettesíthetik majd a teizmust, ha ez valamikor végleg eltűnik a metafizikából. De szerintünk a következő nagy ellenvetést lehet ezzel az idealizmussal szembeállítani: Sokat tettünk-e a szellem tárgyilagosságára, ha ezzel mit sem változtatunk a rossz létezésén, melyet Plato magával az anyaggal azonosított? Hiába változtatunk minden fejlődést szellemi fejlődéssé, ezzel nem siettetjük meg útját. Csupán a szellemen belülre visszük azokat a titokzatos akadályokat, melyekre egy külső anyagban vélt bukkanni: magát a rosszat spiritualizáljuk tehát. Ha már a dolgokat, melyek fejlődnek, azonosítottuk az érzékfölötti és értelmi törvénnyel, mely e fejlődést irányítja, még mindig hátra van magyaráznunk, miért rossz ez a törvény oly sok pontján, miért van a dolgok lényegét alkotó értelemben annyi fogyatkozás és ellentmondás.

Ez ellenvetés ellenére is, melyre talán sohasem kapunk majd tökéletes feleletet, bizonyos, hogy az idealizmus nem foszt meg bennünket annyira az erkölcsi és társadalmi reménytől, mint a többi rendszerek. A *gondolathoz*, mint végső menedékhez, a rossz és a fájdalom ellenére is még mindig hozzákapcsolódhatik a haladás és az »üdv« ama vágya, mely alapja a vallásos spekulációnak. Mindemellet, ha elfogadhatóbb formába akarjuk önteni ezt az elméletet, akkor gondolat alatt nemcsak az értelmet, hanem az érzést, a vágyat, az akarást is értenünk kell. S valóban, a tisztára intellektualista idealizmus helyét napjainkban mindinkább az akaratra, mint a dolgok elvére fölépített idealizmus foglalja el. Az egyetemlegesen elterjedt érzékenység az egyetemlegesen jelenlevő akarat következménye és a tulajdonképpeni értelem, legalább mint képzet, »fölületesebb« valami, mint az érzés és az akarás. A szellemi élet e három különböző, de mindig összekapcsolt formái alkotják ama nagy erőket, melyeken az erkölcsi és vallásos érzés mindig támaszpontot kereshet magának.

Ez az idealizmus olyan megoldását adja a rossz kérdésének, mely örökké kísértésbe viszi majd a gondolkodást. Az optimizmus, mint láttuk, elfogadhatatlan; a pesszimizmus pedig nem egyéb túlhajtásnál. Korunk legeifogad-

hatóbb vallásos és metafizikai hipotézise tehát az, amely föltételezi, hogy »a lények alapvető önállósága folytán lehetséges a haladás a világban«. Eszerint a hipotézis szerint az akarat lenne, a lehető legnagyobb és leegyetemlegesebb fejlődésével, a *par excellence* kezdetleges hatalom, az ember és a világegyetem alapja. A szabadság eszméje nem volna egyéb, mint ennek a haladó hatalomnak minden lényben bennerejlő tudata az emberben és ez az eszme lett volna erkölcsi életünk hajtóerejévé. A szabadság eszméje »új irányt szül«: a determinizmusén belül új indító ok az indító okok között, új mozgató erő a mozgató erők között; »önmagát megtermékenyítve és önmaga után vágyódva valósul meg.« Ez eszme közvetítése segélyével a valóságot az előretörő szabadság hatalma, illetve »a mindenséggel való állandó egyesülés és az erkölcsi szabadság« hatalma veszi körül. – »Kezdetben az erők egyetemleges harca, nyers végzetszerűség, egymást nem ismerő s egymás ezen törő lények végtelen vegyülete, bizonyos félreértéssel s vaksággal megverve; azután folyton haladó szervezés, mely lehetővé teszi a tudatok s ezzel az akaratok felszabadulását: az egymást lassanként testvéreknek megismerő lények fokozatos egyesülése. A rosszakarát csak átmeneti lenne s vagy mechanikus szűkségszerűségekből, vagy értelmi tudatlanságból fakadna; a jóakarát ellenben állandó, alapvető, természetes volna és magából a lények alapjából fakadna. Ha a jóakaratot önmagunkban felszabadítjuk, ezzel felszabadulunk az átmeneti és egyéni alól az állandó és egyetemleges javára. Igazán szabadokká lennénk, következésképpen igazán képesek lennénk a szeretetre.«

Ebben a »szabadság eszméjére« alapított idealista naturalizmusban nem volna többé abszolút ellentét a progresszív szabadság és a determinizmus között, melynek körében e szabadság fejlődik. Mi az a determinizmus, amely körülvesz bennünket? Nem egyéb bizonyos cselekvések sorozatánál, melyekkel más lények hatnak ránk s reakciónál, melyekkel mi hatunk e lényekre. De mi ez a számtalan cselekvés s visszahatás, ha nem a benső cselekvőképesség fejlődésének a jele? Továbbá, mi a cselekvőerő alapja a mindenségben, ha nem valami mértéktelen, korlátlan, min-

den akadállyal ellenséges hatalom, kurtán önmagát teremte szabadság? így azután, állítja ez az elmélet, ha elég mélyre hatolunk, ha, hogy úgy mondjuk, keresztültörjük a dolgok felszínét, láthatjuk, hogy a szabadság teremti meg a deterr minizmust, egybeolvad, egyesül ezzel. A szükségszerűség nem egyéb, mint a »szabadságok vértete«; kölcsönös viszonyukból, érintkezési pontjaikból ered. Szabadságokat nem lehet megérteni belőlük fakadó determinizmus nélkül; mert szabadnak lenni annyi, mint cselekedni és Visszahatni; meghatározni és meghatározotatni. Másrészt determinizmus, illetve kölcsönös cselekvés sem érhető meg bizonyos benső cselekvés nélkül, bizonyos akarat nélkül, melynek önmagában önállóan kell lennie s szabadságra törekednie. E szempontból ellentmondás nélkül mondható, *hogy a. determinizmus* beburkolja, az akarat *alkotja a Világot*.

Az akaratok egymásra hatása e világon a legtöbbször brutális. De ez csak azért van, mért nincsenek teljes tudatában a hatalomnak, mely bennük rejlik; az öntudat, ha kifejlődik bennük, egyesíti majd őket, összeütközéseiket együttműködéssé változtatja majd át. Ha az akarat nem akar áthághatatlan akadályokba ütközni, nem a külső világot, hanem bensejét kell megvilágítania, önmagába kell mélyednie.. Ahogy nincs; a mindenségben olyasvalami, ami mentes volna az akaratától, úgy nem lehet semmi mentes az eszménytől, melyet minden akarat kitűz magának. Valószínű, hogy ahol élet van, ott tudat is van (hacsak végtelen kis fokon is); már pedig mindenütt, ahol tudat van, ott vágy is lehetséges; A természet jelszava, mondotta korunk egy nagy költője, az, hogy »töreksem«. Az emberi eszmény talán nem egyéb, mint a mindenség e közös törekvésének tudatos megfogalmazása. Ha ez igaz, akkor a szabadság a dolgok fejlődésének kifejezése, az akarat pedig, mely erre törekszik, elve.

Ez ellen az idealista evolucionizmus ellen azzal érveltek, hogy »ha a haladásnak van is célja és elvei, a fejlődésnek semmi esetre sincsen«.. De a szóbon levő elmélet éppen azt akarja, hogy »cél« és elveket tűzzön a fejlődés elé, hogy a »haladást« az egész világra kiterjessze. Ugyancsak szembeállítottak ezzel a hipotézissel bizonyos *panteista* naturaliz-

must is, mely szerint minden akarat (*&έλως*), úgy hogy »ha mindenhová szabadságot teszünk, azt érzük el vele, mintha sehová se tennénk«. Ez az ellenvetés nem pontos, mert akkor ugyanezt kellene mondanunk a nemzetgazdaságtanban is, hogy ha mindenki jólétét emeljük, senkiét sem emeljük, vagy hogy ha egyenlően szegénnyé tesszük az egész világot, mindenkit meggazdagítottunk. Más dolog egy fogalom általánosítása és annak kiküszöbölése. A világ és az ember koncepcióját ma már nem lehet kettéválasztani, szolidárisak azok. Tételzd föl például, hogy az emberben közömbös szabad akarat székel: akkor igaza van Epikureusnak, mikor a határozatlanságot teszi a dolgok alapjává. Ugyanígy tedd föl, hogy az emberben egy »alapvető, a szabad akaratól igen különböző, jó akarat van, de amely mindamellettt bizonyos képződésben levő erkölcsi akaratot alkot« s akkor, többé vagy kevésbé öntudatlan formában, az egész világon meg kell találnod ez akarat csiráját. Hogy az emberi szellem igazán szülhessen valamit, vele együtt az egész mindenségnek közre kell működnie. A »jó akaratuk«, mint az emberi erkölcsösség alapjának hívei, logikusak tehát, mikor azt, kisebb-nagyobb fokon az egész természetben elhelyezik; az összes lényeknél, kikenél az értelem már csirázik. S a jó akaratall egyidejűleg a felelősség, az érdem s ezzel a hiba homályos kezdetét is el kell képzelnünk e lényekben, visszatérnünk végre a hindu elméletre, amely szerint – ha helyesen magyarázzuk – a természet összes fokozatai velejünkben az erkölcsiség fokozatai.

Hypotheses fingó, ez a metafizika jelmondata. Az erkölcsi idealizmus, ahogy egyik korunkbeli szerző alapján előadtuk, bizonyára nem egyéb hipotézisnél, még pedig megtámadható hipotézisnél. Mégis, úgy látszik, az idealista naturalizmusnak ez a formája ütközik össze a legkevésbé a fejlődés elméletével s a természet vagy az emberiség történetével. Sőt a misztikus formáitól, valamint transzcendenciájától megszabadult s a természethez visszatért vallásos-érzésnek is egyik legjobb menedéke. Az ismeretlen cselekvő-erő, mely a természet alapján gyökeredzik s amely az emberben a tudatot és a jó megfontolt óhajtását szülte, feljogosít a hitre s a reményre, hogy a dolgok rejtélyének

metafizikai s erkölcsi szempontból nem az a megfejtése: »Semmi sincsen«.

Többször idéztük Schleiermacher meghatározását a vallásról: abszolút függésünk érzése a mindenséggel s annak elvével szemben. Midőn a vallásos érzés erkölcsi idealizmussá változik át, olyan fogalmazás felé hajlik, mely bizonyos tekintetben megfordított ja az előzőnek: – a mindenség függésének érzése *a jó amaz akarásától*, melyet magunkban észlelünk s amelyről föltesszük, hogy igazgató elve vagy elvévé lehet az egyetemleges fejlődésnek. Ahelyett tehát, hogy az erkölcsi és társadalmi eszmény eszméje, a »szabadság eszméje«, pusztán felszínre vetődő «véletlen volna a mindenségben, inkább legalapvetőbb törvényeinek, legbensőbb mozgató erejének, a dolgok igazi »lényegének« megnyilatkozása s folyton fokozódó tudata volna, melynek minden fokú s minden kapcsolatú lénynél ugyanannak kell lennie. Az egész természet mintegy örök emelkedés egy eszmény felé, melyet mindig jobban képes felfogni, de amelyet örökké uralni kénytelen. Ha egy hegycsúcsra mászunk hogy valami hegláncot megtekintsünk, sorjában, ahogy fölfelé haladunk, bontakoznak ki előttünk a hóborította hegyormok; egyesesen, egyik a másik oldalán, fehéren csillogva állnak egymás mellett. Mintha valami óriási erő emelné magasra e végtelen tömegeket s tartaná függőben őket: úgy látszik, mintha mozdulatlanságuk csupán látszólagos lenne; úgy érezzük, hogy velük együtt röpdülünk a zenit felé. így tesznek az indus legenda hősei: midőn belefáradtak az életbe s a földbe, összeszedik utolsó erejüket, felkúsznak a magas hegységre, a Himalayára; a hegység a fellegekbe viszi őket. A hegység valamennyi régi nép szemében átjáró út volt az ég és a föld között. A lelkek, hasznukra fordítva a föld lendülését, itt szabadabban emelkedhettek a magasba: a hegység természetadta út volt az eget felé. Háttha van valami mélységes gondolat e naiv eszmékben, melyek emberi törekvéseket oltanak a természetbe: nincsenek a természetben nagy, tervezett utak, nagy vonalak, nagy tervezetek? Tudtán kívül csinálta őket a természet, mint ahogy a kősziklák lassan a csillagok felé törtek anélkül, hogy tudták volna, hová mennek. Az ember feladata értelmet önteni e

műbe, szolgálatába hajtani ezeket az erőlködéseket, felhasználni a múlt századait anyagul a jövő épületéhez: az eget mászta meg, ha a természetre feljutnia sikerült.

II. Materialista naturalizmus.

Akkor ítélnéljük meg helyesen az idealizmust, ha szembeállítjuk vele ellentétét, a materializmust.

Csak röviden foglalkozunk majd a tiszta materializmussal, mert ez a rendszer a legmesszebbre esik még a gondolattól is, mely a vallásokat s a metafizikákat szülte. Különben sem könnyű dolog az abszolút materializmust meghatározni, mert az anyag szó maga is egyike a leghomályosabb fogalmaknak. Ha az anyag végső elemeit minden gondolattól, minden tudattól, minden a mienkkel többé-kevésbé rokon lélettől függetlennek fogjuk fel, nyilvánvalóan rémképet hajszolunk. Ez a felfogás a platói, aristotelesi, hegeli anyag meghatározatlanságára vezet, a *meghatározatlan dyadra*, a *virtualitásra*, a *lét* és a *nemlét* azonosságára. A materiális-ták azonban kötelesek meghatározott és anyagi nevet adni annak az erőnek, melynek az egész világ, szerintük,, csupán továbbfejlődése. Ha például minden anyag hidrogénra vezethető vissza, – ezt mondják a legújabb elméletek, – a materializmus a hidrogént tekintené ama elemnek, mely a világ bizonyos fajta anyagi vagy szubstanciális egységét alkotná. Változásnak csak a kezdetleges elem, a hidrogén vagy ha úgy tetszik, a praehydrogen formáiban lenne helye.

Be kell vallanunk, ez a felfogás kissé naiv s a *szavakon nyargal*; az anyagi vagy kémiai név sohasem fejezhet ki egyebet a kezdetleges elem külsejénél, külső tulajdonságainál. A hidrogén atomja valószínűleg már maga is végtelenül bonyolult összetétel, egymáshoz vonzó világokból lett világ. Filozófiai szempontból az oszthatatlan és feldarabolhatatlan atom eszméje maga is gyerekes. Thomson és Helmholtz kimutatták, hogy atomjaink nem egyebek forgatagoknál s maguk is csináltak kísérletileg hasonló forgatagokat gőzökből (például a chlorhydrát ammóniák gőzéből). Minden »forgatag-gyűrű« mindig egyforma részecskék-

bői tevődik össze; egyetlen ily részecskét sem lehet elválasztani a másiktól; állandó egyéniség támad tehát. Ha ezeket a gyűrű-forgatagokat kettévágni igyekeznek, kisiklanak a kés alól vagy köréje tapadnak, de a kísérlet eredménytelen marad: nem lehet őket szétdarabolni, összehúzódhatnak, kitágulhatnak, egyik a másikba hatolhat, más alakot ölthetnek, de soha szét nem válnak. Ebből néhány tudós azt következtette, hogy »megvan tehát az atom létezésének anyagi bizonyítéka.« Igen, ha atom alatt egy oly kevésbé egyszerű, oly kevésbé elsődleges, aránylag oly óriási dolgot értünk, mint amilyen a ködfolt. Az atom ép oly »oszthatatlan«, mint a ködfolt a késsel szemben s a hidrogén atomja körülbelül ép oly egyszerű, mint naprendszerünk. Ha mindent a hidrogénnel akarunk megmagyarázni, ép úgy járunk el, mintha a világ magyarázása céljából a napot és bolygóit adott elemeknek tételeznők fel. Csak úgy lehet a hidrogénből származtatni a jelenlegi világot, ha a hidrogén állítólagos atomjaiban más dolgot fedezünk fel, mint amit kémikusok s fizikusok a maguk külső álláspontjáról benne látnak. A materializmusnak tehát, ha termékennyé akarja tenni elvét, ki kell azt tágítania, »tágítsátok ki«, mondaná Diderot, ateizmustokat s materializmustokat.

Ennek a tágításnak azzal kell kezdődnie, hogy az egyetemleges elemet legalább is étellel föl kell ruházni a materializmusnak. Nem szabad »holt anyaggá« sülyesztenie. »A fizikusok minden újabb nemzedéke« – mondja Spencer – »olyan erőket fedez föl a holtak nevezett anyagban, mikre a legtudósabb fizikusok sem mertek gondolni néhány évvel azelőtt.« Mikor látjuk, hogy szilárd testek, látszólagos tehetetlenségük ellenére, végtelen számú erők hatását megérik; midőn a spektroszkóp azt bizonyítja, hogy a földi molekulák mozgása megegyező a csillagokban levő molekulák mozgásával; midőn kénytelenek vagyunk azt következtetni, hogy számtalan rezgés keresztezi és mozgatja a tért minden irányban, akkor nem az a felfogás fog bennünk gyökeret verni, hogy »a mindenséget holt anyag alkotja, hanem hogy a mindenség minden pontján él; él legalább is a szó tágabb értelmében, ha nem a szűkebb értelemben«. Az élet talán emberibb, szubjektívebb, de

azért tökéletesebb s kézzelfoghatóbb fogalom, mint a mozgás s az erő fogalma; nem remélhetjük ugyanis, hogy az igazság nagyon messzire esik a szubjektívumtól, mert a szubjektívum az a forma, melyet az igazságnak föl kell öltenie bennünk.

A második javítás, melyre a materializmusnak szüksége van, ha a metafizikai érzést ki akarja elégíteni, az, hogy az étellel együtt a »lelki« tulajdonságoknak is legalább csiráját elhelyezze az eredeti elemben. De ha ez a kezdetleges elem életre s végül gondolkodásra is képes erő, akkor ez már nem az, amit közönségesen, sőt tudományosan is anyag alatt, még kevésbé amit hidrogén alatt értenek. A tiszta materializmus, megtapintva a világ burkolatát s a legvaskosabb érzékelés, a tapintás szavára hajtva, így kiált fel: minden anyag; de maga az anyag csakhamar feloldódik előtte az erőben, az erő pedig nem egyéb az élet kezdetleges formájánál. A materializmus tehát animistává lesz bizonyos módon s a világ forgó gömbje előtt kénytelen azt mondani: ez a gömb él, S ekkor egy harmadik személy lép közbe, aki, mint egykor Galilei, szintén dobbant egyet rajta lábával: – Igenis, ez a gömb erő, cselekvés, élet; s mégis más dolog is, mert bennem gondolkodik s általam gondoltatik el. *E pur si pensa!*

Íme, újra kénytelenek voltunk az idealista naturalizmusnak a maga részét megadni. A materializmus egyéb-iránt igen könnyen olvad az idealizmusba; szépen kimutatták ezt Lange és Taine. Valóban, a tiszta materializmus teljesen elvont mechanizmusra vezet, mely maga is beleolvadt a logika és a gondolkodás törvényeibe. E mechanizmus alapja viszont – atomok s mozgások – tapintási- s látási érzékelések összességébe olvad, melyet elgyöngítve, kifómóitva, megritkítva a végleges valóság kifejezésévé tesznek meg. Az objektív realitásnak ez az állítólagos alapja nem egyéb leglényegesebb érzékeléseink végső lecsapódásánál. A materialista azt hiszi magáról, hogy pozitív tudományt művel, pedig ő sem csinál egyebet metafizikai költészetnél, akár csak az idealista. A különbség csak az, hogy az ő költeményei nem az eszmék, hanem az atomok sa mozgások nyelvén vannak megírva. A jelképek, miket a

materialista választ, közelebb vannak a köznapisághoz s a látható valósághoz, nagyobb a terjedelmük s általánosabbak; de azért ők is csak jelképek. Bizonyos fajta metaforák ezek, melyekben a tudományos kifejezések elvesztik pozitív értelmüket, hogy olyan területre átvitelve, ahová a tapasztalat nem jut el, metafizikai értelmet öltsenek föl. Ama tudósaink, kik ilyen módon elmélkednek a dolgok természetéről, önmagukat nem ismerő Lucretiusok.

Egyszerűen lehetetlenné teszi végül a materializmust az a fogalom, mely mindig különösen kielégítette az ember metafizikai s vallásos törekvéseit, ez a végtelenség fogalma, akár a nagyban, akár a kicsinyben. Tudósaink azon meszterkednek, hogy megszámlálják egy vízcsepp molekuláit; azt mondják, hogy egy ezredrész köbmilliméternyi vízcsepp 228 millió molekulát tartalmaz; mondják, hogy egy gombostűfej (20 millió) atomot zár magába s ha minden percben egy milliárdot tudnánk elszakítani, 253,678 év alatt tudnók megszámlálni e milliókat. De mindezek az értékelések csupán számtani játékok, melyek nem tükrözik vissza a valóságot: ezek a látszólag oly *óriási* számok jelentéktelenek s kétségtelen, hogy a végtelenségig tartana, míg egy porszem részecskéit megszámlálhatnák.

Az érv, melyet a végtelen fogalma ellen felállítanak s amelyet egy végtelen szám logikai lehetetlenségéből vontak le, nem döntő jelentőségű, mert azon a *petitio principii*-n nyugszik, hogy minden *megszámlálható* a mindenségben, illetve minden pontosan meghatározható s beleszorítható egy olyan értelem keretébe, aminő a miénk. A logika viszont azt követeli, hogy egy mindig homogén környezetben, mint a tér, az idő és a mennyiség, mindig lehetséges maradjon az osztás és a sokszorozás és hogy következésképpen e műveletek mindig túlmenjenek egy adott számon. Ha a materializmus, mely magát »tisztán tudományosnak« mondja, tagadja, hogy a természetben mindaz meglegyen, mit a gondolkodás felfogni képes, ha tagadja a gondolkodás és a természet párhuzamosságát, úgy ezzel a természet észszerűségét tagadja, holott éppen ezen az elven nyugszik minden olyan filozófia, mely magát »tisztán tudományos« színben akarja feltüntetni. Valóban, azok, kik nem ismerik

el a végtelent, kénytelenek végül bizonyos ellentmondást föltételezni az emberi gondolkodás cselekvése közt, amely nem képes megállni semmiféle meghatározott pont előtt és a természet között, amely *ok nélkül* megakadna az idő és a tér egy meghatározott pontján. Állíthatjuk, hogy a végtelen fogalma rákényszerítődik a materializmusra; egyike tehát azoknak a szükséges antinómiáknak, melyekhez az értelem már saját gyakorlása útján eljut. Éppen számolás útján jut el az értelem a megszámlálhatatlan elképzeléséig, minden adott mennyiség kimerítése útján a kimeríthetetlen elképzeléséig, mindig nagyobb ismeretei útján a megismerhetetlenig: mindezek az eszmék azt a pontot fejezik ki, ahol érezzük, hogy értelmünk gyengülni kezd és amelyen túl a látás elhomályosul, megtévesztődik. Az anyag mögött, melyet a gondolat felfog, és a gondolat mögött, mely önmagát felfogja, valami végtelen rejtőzik, mely mind a kettőt fölülmúlja és amely magának az anyagnak legmélyebb alkatr részének látszik. Nem ok nélkül nevezték a régiek éppen az anyagot, önmagában és formáitól függetlenül felfogva, végtelennek, *amioov*-nak. Ep úgy, mint a többi rendszerek, a materializmus is cserbenhagy tehát bennünket e »végső misztérium« előtt, melyet az összes vallások jelképesítettek mondáikban, melyet a metafizika mindig kénytelen lesz elismerni, a költészet pedig képletesen kifejezni.

Nagy hegység emelkedik a tenger partján. Mint valami nyíl egyenesen tör az égnek. Lábát hullámok nyaldossák. Reggel, midőn a nap első sugarai aranyozzák be a sziklákat, egy hang szólal meg a szürke kövek közül, melyek összevegyülnek a kék éggel: a hegység s a tenger beszélgetnek. A tenger így szól: »Millió és millió év óta hiába tükörözöm vissza az eget nyugtalan hullámaimban, mindig egyforma távolságra van tőlem, mindig egyformán mozdulatlan marad.« S mondja a hegység: »Millió és millió év óta török az ég felé s mindig egyformán messze esik tőlem.« Egy napon egy sugár oly kedvesen esett a hegységre, hogy ez ki szeretne volna kérdezni a távoli égről, ahonnan jött. A sugár éppen felelni akart; de a hegység tapintatlanul visszavetítette a tengerbe, egy hullám pedig az égbe küldte vissza, ahonnan jött. Még most is útban van a sugár a végtelen

felé, a Maia azon ködfoltja felé, a Pleiadokban, mely oly sokáig láthatatlan maradt, – vagy még messzebbre, – és nem felelt semmit.

III. A monista naturalizmus. A világok sorsa.

Az *ἀπειρον*, végtelen névvel, mellyel a régiek az anyagot jelölték, a modernek a szellemet jelölik meg. Bizonyosan azért, mert a két szempont, az anyagi és a szellemi, ugyanazt az egységet zárja magába. A két szempont szintéziséből lesz a monista naturalizmus.

I. Nem az a dolgunk ezúttal, hogy a monizmust, mint metafizikai rendszert elméletileg értékeljük. Elég, ha megállapítjuk, hogy ma valamennyi elmélet e felé a rendszer felé hajlik. A materializmus nem egyéb többé, mint mechanista monizmus, mely az alapvető törvényt a matematikai kifejezésekkel teljesen kimerítettnek és kifejezettnek fogja fel. Ugyancsak monizmus az idealizmus is, mely az alapvető törvényt szelleminek fogja fel, akár az értelem, akár az akarat körében keresse ezt a törvényt. A monizmus ez utóbbi formájának számos képviselője támadt Németországban és Angliában. Franciaországban Taine volt a szószólója. Jelenleg, csakhogy más formában, Fouillée hirdeti, aki a naturalizmus és az idealizmus összeegyeztetését látja benne és aki kétségtelenül azt hiszi, hogy a panteizmus és a teizmus lényeges elemei is összeegyeztethetők benne. Szerintünk jobban egyensúlyba kell hozni a lét anyagi és szellemi szempontjait, az objektív tudományt és az öntudat szubjektív tudását, mint ahogy idézett bölcsészek tették. A monizmus nem egyéb tehát a mi szemünkben, mint a tudomány legpozitívebb adatait egyesítő hipotézis, mely adatok elválaszthatatlanok a tudat adataitól. A monizmus alapvető egysége a mi szemünkben nem Spinoza egységes *szubstanciája*, sem az alexandrinusok abszolút *egysége*, sem a Spencer-féle megismerhetetlen *erő*, még kevésbé valamely megelőzőleg létező *végső ok*, mint Aristotelesnél. Azt sem állítjuk, hogy a mindenségnek *alaki* és *formai* egysége lenne. Megelégszünk annak az állításával, – s tesszük ezt egy tudományos és metafizikai hipotézis segítségével –

hogy az összes lények homogének, hogy mindannyian azonos természetűek, hogy alkatrészbeli rokonság fűzi őket egybe. Az igazi monizmus, szerintünk, nem lehet sem transzcendens, sem misztikus, hanem csak immanens és naturalista. *Egyetlen és ugyanaz a levés a világ; a létnek nincs kétféle természete, sem kétféle fejlődése, hanem csak egy, ennek a története pedig a mindenség története.*

Ahelyett, hogy az anyagot a szellemben vagy a szellemet az anyagba olvasztani erőlködnénk, a kettőt egyesítettnek fogjuk fel abban a szintézisben, melyet még a minden erkölcsi vagy vallásos párttól távolálló tudomány is kénytelen elismerni: az *életben*. Napról-napra jobban kiterjeszti a tudomány az élet birodalmát, és nem lehet többé szoros határvonalat felállítani a szerves és szervetlen világ között. Nem tudjuk, »akarat«-e az élet alapja, vagy »eszme«, vagy »gondolat«, vagy »érzékelés«, habár az érzékeléssel kétségtelenül jobban megközelítjük a középpontot. Csak az látszik előttünk valószínűnek, hogy a tudat, mely számunkra minden, a legutolsó lényben is bizonyára valami és nincs a mindenségben olyan lény, mely teljesen *elvont lenne önmagától*. Ha azonban elhagyjuk a hipotéziseket, akkor egyetlen dolgot tudunk csupán biztosan állítani és pedig azt, hogy az élet fejlődése szüli a tudatot; az élet haladása egybeolvad a tudat haladásával, melyben a mozgás érzékelésnek fogható fel. Bensőnkben mindent, még az idő és a tér értelmi formáit is, az érzékelésre és a vágyra vezet vissza a pszichológus; rajtunk kívül mindent mozgásra vezet vissza a fizikus; az *érzés* és a *mozgás* tehát az a két formula, mely a benső és a külső mindenséget kifejezni látszik, a dolgok homorú és domború tükre. De *érezni, hogy mozgunk*, ez az a formula, amely kifejezi az önmaga tudatában levő életet, mely annyira ritka a nagy mindenségben, de amely mindjobban kifejlődik és szerveződik benne. Az élet fejlődése maga sem egyéb, mint e két formula fokozatos egybeolvadása. Valóban, élni nem egyéb, mint fejlődés az érzékelés és a gondolkodás felé.

Ugyanakkor, midőn az élet a *tudat* révén így birtokába veszi önmagát, elterjedni is igyekszik a *cselekvés* révén, a mindinkább magával ragadó cselekvés révén. Az élet egy-

úttal termékenység. Amíg a kevésbé tudatos élet csupán a magános sejt benső felvirágozásához vezet, addig a leg-tudatosabb élet az értelmi és erkölcsi termékenységben nyilatkozik meg. A terjeszkedés tehát nem hogy ellenkez-nék az élet természetével, ellenkezőleg ennek természetéből következik. Sőt föltétele az igazi életnek, úgy hogy a nem-zésben egy más egyén teremtésének szükséglete azt ered-ményezi, hogy ez a *másik* mintegy *önmagunknak* lesz föl-tételévé. Mert az élet nem csupán táplálás, hanem teremtés jés a tiszta önzés nem fokozása, hanem kisebbitése és meg-sonkítása lenne önmagunknak. Az egyéniségből tehát,, éppen fokozódása révén, társulás és erkölcsiség válik. Ez a& erkölcsiség alkotta az erkölcsi ösztön alapját, ugyanez teremti meg a vallásos vagy metafizikai ösztön legmélyebb és legmaradandóbb elemeit is.

Akár csak az erkölcsi cselekvés, a metafizikai speku-láció is magához az élet forrásához kapcsolódik. Élni nem egyéb, mint tudatos, erkölcsös, végül filozofikus lényé lenni. Az élet természetszerűleg kifejezhető a cselekvéssel, annak mind a két, többé-kevésbé egymásra visszavezetheti formájában: az erkölcsi cselekvéssel és az úgy nevezhető metafizikai cselekvéssel, vagyis a gondolkodás azon cselek-vésével, mely az egyént a mindenséggel köti össze.

Mindezideig nem folyamodtunk semmiféle célszerű-ségi eszméhez. Az erkölcsösségnek szerintünk ép úgy nem a célszerűségben van eredeti elve, mint az úgynevezett vallásos ösztönnek; nem egyéb eredetileg többé-kevésbé vak, öntudatlan, vagyis inkább tudaton fölül levő termé-kenységnél. Ez a termékenység mindinkább öntudatra ébred, rendeződik, mindig észszerűbb tárgyakhoz viszony-lik; a *kötelesség* olyan *lehetőség*, mely teljesen tudatában van önmagának és szerveződik. Ahogy nem kellett az embe-riség haladását valami előre megállapított cél eszméjének kezdettől fogva szabályoznia, úgy nem kell a természet útját sem kiszabnia.

Azt kell már most tudnunk, milyen képet ölt majd előttünk ez adatok alapján az ember és a világ? Nem sem-misíti-e meg a naturalista monizmus azokat a reményeket, melyekre az erkölcsi és metafizikai érzés mindig támasz-

kodott, abban a törekvésében, hogy a gondolkodásból és a jóakaratból »hiúságnál« egyebet csináljon?

Ha a fejlődést felfoghatjuk akképpen, hogy kezdettől fogva céllal bírt és összességében gondviselészerű volt, – mely metafizikai hipotézis, sajnos, semmiféle tudományos következtetésre sem támaszkodik, – akkor felfogható úgy is, hogy oly lényeket eredményez, kik önmaguknak képesek célt kitűzni és haladni e cél felé, a természetet is maguk után vonva. A természetes kiválasztódás ily módon végül erkölcsi és bizonyos módon isteni kiválasztódássá változnék át. Ez a hipotézis még bizonyára igen merész, de mégis egy irányban van a tudományos hipotézisekkel. Formailag mi sem szól ellene az emberi tudás jelen állapota szerint. Valóban a fejlődésnek lehetett és kellett a mi emberiségünk-nél magasabb fajokat és típusokat létrehoznia, nem hihető, hogy mi lennénk az élet, a gondolkodás és a szeretet utolsó foka. Ki tudja, nem tud-e majd a fejlődés, vagy nem tudott-e már olyan lényeket teremteni, kiket a régiek »isteneknek« hívtak?

Ily módon őrizhető meg a vallásos érzés legtisztább alkotórésze: a társulás, nemcsak az élő és a tapasztalat által megismert lényekkel, hanem a gondolat lényeivel és azokkal a hatalmakkal is, melyekkel a mindenséget benépesítjük. Ha ezekben a lényekben nincs semmi »antireális«, ha valahol, akár a jelenben, akár a jövőben, megvalósíthatók, akkor a vallásos érzésben semmi sincs többé, ami a tudományos érzéssel összeférhetetlen volna. Egyidejűleg teljesen egybeolvad a metafizikai és költői lendülettel. A hívőből filozófus vagy költő lesz, de olyan költő, aki végigéli költészetét és aki megálmodja jóakaratának terjedését, mely egyformán tulajdonsága a reális vagy lehető lények egyetemleges társadalmának. Az erkölcsi és vallásos érzésnek az a formulája, melyet Feuerbach ajánlott, – az emberi vágy visszahatása a mindenségre – ekkor magasabb értelemben fogható fel: kettős vágy és kettős remény, i. hogy az a *társas* akarat, melyet mi személyesen érzünk magunkban, megvan mindazokban a lényekben, ahogy ezt a biológia föltételezi, melyek az egyetemleges fejlődés csúcán vannak; 2. hogy ezek a lények, miután a fejlődés így előre taszította őket,

egy napon majd le is tudják szögezni ezt a fejlődést, meg tudják majd részben akadályozni a felbomlást, és hogy ezzel leszögezik egyszersmind a társadalmi jólét szeretetét a mindenségben, vagy helyesebben, magának az egyetemlegesnek a szeretetét.

Az így megfogalmazott vallásos érzés még mindig meghaladja ugyan a tudományt, de nem ellenkezik többé vele. Kétségtelenül sokat tételez föl, midőn elismeri, hogy a magasabb fokra eljutott lények *irányíthatják* a fejlődést, miután azonban nem állíthatjuk biztosan, hogy ez az irányítás nincs meg, vagy hogy nem is lehetséges, az erkölcsi és társadalmi ösztön arra sarkal bennünket, hogy amennyire bennünk megvan, a magunk körében igyekezzünk megteremteni az egyetemleges fejlődés e magasabb irányítását. Ha igaz, amit állítottunk, hogy az erkölcsösség az erkölcsi termékenység egyik tünete, akkor magától értetődik, hogy minden erkölcsi lény tekintete szükségképpen a jövőbe irányul s reméli, hogy műve nem megy tönkre az ő halálával, örökdi az azon a valamin, mit önmagából másnak juttatott, – szeretetén, – mellyel nemcsak ő maga szentelte magát másoknak, hanem másokat is a magáévá tett bizonyos mértékben, jogokat nyert fölöttük, meghódította őket azzal, hogy nekik adta magát. Az emberiségért, a mindenségért munkálkodva, jogokat szerzek a mindenségben: a kölcsönös függés viszonya áll be köztem és közötté. Az erkölcs és metafizika legmagasabb felfogása bizonyos, a jó elérésére kötött szent liga a föld s a világ összes magasabbrendű lényei között.

II. Melyek már most azok a tudományos tények, melyek a világok s az emberiség sorsáról táplált e reményeknek ellenemondanak?

A fejlődés elméletével első pillanatra elválaszthatatlanul összeforrtnak látszik a felbomlás nyomasztó eszméje. Herakleitostól Spencrig nem tudták a filozófusok e két eszmét szétválasztani. Nem vezet-e minden fejlődés szükségszerűleg a felbomlás felé? – Valóban, a tapasztalat, melyet az egyénekről s a világokról eddig szereztünk, igennel látszik válaszolni. Csupán hajótörött vagy a hajótörés felé haladó világokat ismerünk. Midőn egy tengerész holttestét

a tengerbe vetik, szerető társai pontosan megmérik a hosszúság s szélesség fokát, melyen teste az egyhangú óceánban elmerült: két szám egy papírlapon, ez minden nyom, melyet egy emberi élet maga után hagyott. Ki tudja, nem hasonló sors várakozik-e a földre s az egész emberiségre: egy napon elmerülhetnek a térben s az éter csapkodó hullámaiba temetkezhetnek. Ha valamely szomszédos s baráti csillagról megfigyelnek bennünket e percben, megjelölik majd az régi úr pontját, hol gömbünk elsülyedt, megmérik majd a szöget, melyet a földünkről kiinduló sugarak ez idegen szemekkel alkotnak s e két sugár szögének foka lesz az egyetlen nyom, melyet annyi emberi törekvés a gondolat világában maga után hagyott.

Mindamellettt a tudománynak kötelessége, hogy sem állításaiban, sem tagadásaiban ne menjen túl azon, amit meg tud állapítani vagy ki tud mutatni. Nem szabad tehát bizonyíték nélkül olyasmit kiterjeszteni a jövőre is, amit csupán a múlt igazolt.

Mindeddig nincs egyén, sem egyének csoportja, sem világ, mely önmaga teljes *tudatáig*, életének s élete törvényeinek teljes ismeretéig eljutott volna. Nem tudjuk tehát állítani, sem bebizonyítani, hogy a felbomlást maga a lét *törvénye* lényegileg s örökké egybefűzné a fejlődéssel: a törvények törvénye marad a számunkra. Hogy egy napon megfejthessük, gondolkodásunknak egybe kellene fornia magával e törvénnyel. Lehet álmodozni erről az állapotról: lehetetlen ugyan bebizonyítani létezését, de még lehetlenebb bebizonyítani nem létezését. Talán ha az én teljes ismerete, a teljes öntudat egy napon megvalósulna, megfelelő, elég nagy hatalomra tenne szert, hogy azontúl a felbomlás munkáját megakassza. Az olyan lények, kik a világ mozgásának végtelen bonyolultságában meg tudnák különböztetni azokat, melyek az ő fejlődésüket előmozdítják, azoktól, melyek ezt megbomlasztani igyekeznek, képesek lesznek talán ellentállni is a felbomlás mozgásainak s bizonyos magasabb kombinációk végső sikere biztos volna. Hogy a tengeren átrepülhessen, a madár szárnyának bizonyos szélességgel kell bírnia; ez csupán néhány tollacskától függ, sorsa e könnyű tollakhoz van kötve. Amíg szár-

nyuk meg nem erősödött, egyik madár a másik után hullott a tengerbe, mely távol merészkedett a parttól. Egy napon megnagyobbodott szárnyuk s ők átkelhetek az óceánon. Ugyanígy meg kell növekednie, hogy úgy mondjuk, a világok szélességének, csak akkor lesz bennük nagyobb része az öntudatnak: akkor talján teremődnek majd lényeké kik az elmerülés veszedelme nélkül képesek lesznek áthatolni az örökkévalóságon, a fejlődés talán menhelyre talál a visszavetés ellen. Ez lenne az első véglegesen elért eredmény a mindenség haladásában. A görög monda sokszor mélységes jelképei szerint az Idő a világok atyja. A fejlődés ereje,, melyet a modernek mindenk fölé helyeznek, még mindig az antik Saturnus, aki teremt s elnyel: melyik gyermeke fogja becsapni s legyőzni? Mely Jupiter lesz egy napon oly erős, hogy láncra vesse az isteni, rettenetes erőt, mely őt magát is nemzette? A mindenség ez újszülöttének, a fény s az értelem ez istenségének az lesz a feladata, hogy korlátozza az örök s vak rombolást az örök termékenység megakasztása nélkül. Semmi olyan tudományos tény nincs, mely ennek a problémának örökre lehetetlenségét bizonyíthatná.

A szám a természet nagy forrása. A szám lehetséges csoportosítása viszont megszámlálhatatlan s az örök mechanikát alkotja. A mechanika s a kiválasztás esélyei elég csodát hoztak létre eddig is, létrehozhatnak még nagyobbakat is. Erre alapították a Herakleitosok, az Empedoklesek, a Demokritosok, később a Laplaceok, Lamarckok, Darwinok felfogásukat a játékról, mely a természetben végbemegy s mindarról a különböző *sorsról*, mely egyúttal *végzet* is. Bizonyára van a világok s történelmük menetében – mint a népek, hitek, tudományok történetében – bizonyos számú pont, hol az utak kettéválnak, ahol a legkisebb lökés az egyik vagy a másik oldal felé megmentheti vagy elvesztheti századok felgyülemlett erő kifejtését. Szerencsésen magunk mögött kellett hagynunk végtelen számú ilyen kereszteződési helyet, hogy végül azzá az emberiséggé legyünk, ami vagyunk. Minden újabb kereszteződésnél egész teljességében feltámad újra a kockázat. Bizonyos, akárhányszor került is el a szerencsés katona a halált, ezzel

egy milliméternyire sem lökte arrébb a golyót, melyet bármely percben feléje irányíthatnak; mindamellet, ha a kikerült kockázatok nem is biztosítják a jövőt, a múlt sikertelenségei ép ily kevésbé bizonyítékai az örök sikertelenségnek.

Talán a legnagyobb ellenvetés a remény ellen az *a parté post* örökkévalóság, az egyetemleges erő kifejtés félsikertelensége, mely eddig csupán ezt a világot tudta létrehozni. Ezt az ellenvetést eleddig nem világították meg eléggé. Mindamellet ha van is ok, hogy korlátozzuk reményeinket a mindenség jövőjére vonatkozólag, ez még nem indok a kétségbeesésre. Az idő két végtelensége közül, mely mögöttünk és előttünk elterül, eddig csak az egyik folyt le, legalább részben, terméketlenül. Még ha föltesszük is, hogy teljesen sikertelen marad a mű, melyre az ember s velünk együtt kétségtelenül a földönkívüli testvérek sora törekszik, matematikailag még mindig megmarad a mindenségnek *kettő* közül az *egyik* esélye a sikerre: ez elég, hogy a pesszimizmus soha diadalt ne ülhessen az emberi szellemen. Ha a kockavetés, mely Platon szerint a világegyetemben lejátszódik, eddig csupán halandó világokat s csakhamar hanyatló civilizációkat tudott is csak még létrehozni, a valószínűségek kiszámítása kimutatja, hogy még végtelen számú dobás után sem látható előre annak a dobásnak az eredménye, mely ebben a pillanatban vagy holnap lejátszódik. A jövőt nem határozza meg teljesen a *tőlünk ismert* múlt. A jövő s a múlt kölcsönösségi viszonyban vannak s az egyiket egyáltalában nem lehet ismerni a másik nélkül, sem ennek következtében az egyiket kitalálni a másik által.

A végtelen tér valamely pontján tétélezz föl egy kinyílt virágot, a gondolat szent virágát. Az örökkévalóság óta igyekszik számtalan kéz megragadni az isteni virágot a sötét űrben. Némelyik megérintette véletlenül, de rögtön visszahúzódott, elveszett az éjben. Leszakítják-e valaha az isteni virágot? Miért ne? Minden tagadás csak a bátortalanság elhamarkodott ítélete lehet itt, nem pedig a valószínűség kifejezése. Tétélezz föl továbbá egy sugarat, mely egyenes vonalban hatol át a téren és semmi szilárd atom, a lég semmi molekulája vissza nem tükrözi; szemeket,

melyek keresve kutatják e sugarat az örök homályban; nincs senki, ki fel tudná őket világosítani útjáról, de ők igyekeznek őt fölfedezni éppen azon a ponton, ahol szeli a teret. A sugár megy, behatol a végtelenbe, soha semmibe bele nem ütközik és mégis tágranyílt, sóvárgó szemek végtelen sokasága sóvárog utána s véli érezni néha a sugárzó borzongást, mely kiárad belőle s kíséri győzelmes előrehatolását. örökké hiú lesz ez a keresés? – Ha nincs végleges és ellentmondást nem tűrő ok az állításra, még kevésbé van parancsoló ok a tagadásra. A véletlen dolga, mondja a tudós; állhatatosság s az értelem dolga is, mondja a bölcsész.

Maga az a lehetőség, hogy efajta problémákat vethetünk fel a világok jövődjére vonatkozólag, valóságos közeledésre látszik mutatni e jövődjé felé: a gondolat csak bizonyos pontig előzheti meg a valóságot; valamely eszmény megfogalmazása föltételezi annak többé-kevésbé tervszerű megvalósulását. A tertiär-korban semmiféle állapot sem elmélkedett az egyetemleges társadalmon. Ha valamely eszmény igazi felfogását matematikailag értékelni lehetne, kétségtelenül óriási számát képviselné megvalósulási lehetőségeinek; valamely probléma jó felállítása kezdete a megoldásnak. A külső valószínűségek matematikai számítása nem fejezi ki tehát az eshetőségek igazi értékét értelmi és erkölcsi téren, mert itt a megvalósulás lehetősége, valószínűsége, sőt ereje a gondolatban van, amely benső és úgyszólván élő eshetőségek összpontosulása.

A számok végtelenségén és az idő örökkévalóságán kívül a tér végtelensége is újabb ok a reménységre, mert ez lehetlenné teszi, hogy csupán nap-, vagy akár csillagrendszerünk alapján ítéletet mondhassunk a világ eljövendő állapotáról. Mink vagyunk-e az egyedüli gondolkodó lények a mindenségben? – Láttuk, hogy már most is nemmel felelhetünk erre a kérdésre anélkül, hogy a tudomány biztos adataitól messzire távolodnánk. Nagyon valószínű, hogy a kialudt csillagok végtelen sora ért el körülbelül olyan fejlődési fokra, mint a mi földünk. E csillagok mindegyike érzékelhetően ugyanolyan fizikai és kémiai összetételt mutat, mint amilyen a földé. Ugyanolyan gázosodási és sűrűsö-

dési, tüzesedési és lehülési folyamaton kellett átmenniök. Valószínű tehát, hogy a szerves élet többé-kevésbé olyan formában keletkezett rajtuk, mint ahogy eredetileg a földön mutatkozott. Valóban, a szerves anyag egyöntetűsége, melyet a spektrálanalízis segítségével a legtávolabbi csillagokban is kimutathatunk, lehetővé teszi annak föltételezését, – és ez a következtetés nem is nagyon valószínűtlen, – hogy a szerves élet alapvető típusai között is van bizonyos hasonlóság. Az ásványosodás és kristályosodás analóg típusainak a szerveződés analóg típusaira kellett vezetniök, habár a lehető formák száma és gazdagsága annál nagyobb, minél magasabb fokaira térünk át a létnek. Nem igen látjuk be, miért lett volna az eredeti protoplasma végtelenül más a Sirius valamelyik bolygóján, mint földgömbünkön. Az is lehetséges, hogy az élet kombinációi bizonyos időszakai tizedes rendszert követtek, ugyanazon formákat és »élő számokat« ismételve, mint Pythagoras mondaná. Nehezen tudja a jelenlegi tudomány az életet fejlődésének valamely meghatározott fokán másképp felfogni, mint egy többé-kevésbé a sejthez hasonló szervezetnek, másnak föltételezni az Öntudatos életet, mint központosítottnak és olyan rezgések útján megnyilatkozóknak, mint amilyenek a mi idegrendszerünket hálózják be. A tudatos élet élők társadalmára vezethető vissza, bizonyos fajta társas tudatra, melynek, úgy látszik, előbb egy gyűjtőpontba kell vetítődnie, míg az egyéniségig eljuthat. A szerves és tudatos élet föltételei sokkal határozottabbak a szerves élet föltételeinél, olyan fejlődésen kellett tehát keresztül mennie, melynek a környezet minden különbözősége mellett sok hasonló vonást kellett felmutatnia a földi állati és emberi fajok fejlődésével. Lehetséges, hogy Geoffroy Saint-Hilaire legáltalánosabb törvényei a szervek korrelációjáról és egyensúlyáról még azoknál az állatoknál is igazolhatók, melyek a huszadrendű távoli csillagok bolygóin találhatók. Akármilyen képzelőtehetségről tanúskodott is a természet földünkön csupán állat- és növényvilágával, föltételezhető, hogy az élet géniusza a földön sokban hasonlít a géniuszhoz, mely más csillagokon működik. Akármily különbségek legyenek is a hőmérsékletben, fényben, vonzásban, villa-

mosságban, a csillagok fajait, akármennyire különbözzenek is a mieinktől, az érzékelés és az értelem irányában kellett hajtaniok az élet örök szükségszerűségeinek és ezen az úton egyszer messzebbre, másszor kevésbé messzebbre kellett jutniok nálunk. Jegyezzük meg különben, hogy a túlságosan bizarr, szörnyű és bizonyos apokaliptikus képzelet által létrehozott típusok, mint azok, amelyek a tertiárkorban születtek, nem tudtak fennmaradni: a legéletrevalóbb fajok voltak rendszeren a legkevésbé furcsák, ezek közelítettek meg leginkább egy egységesebb és esztétikusabb típust. Állítható tehát, – és ez nem is túlságosan valószínűtlen, – hogy lényeges tulajdonságaiban a mienkhez hasonló végtelen számú emberiség van a végtelenben, habár szerveik alakulata nagyon is különbözhetik a miénktől és értelmi tekintetben is magasabb vagy alacsonyabb rendűek lehetnek nálunk. Ezek testvéreink a csillagokon; Lehet, hogy egynémelyikük isten hozzánk viszonyítva; ez az egyetlen, mint már mondtuk, mit a tudomány lehetségesnek vagy igaznak meghagyott azokból az antik felfogásokból, melyek »istenik« lényekkel népesítik be az »egekét«; – De, mondták, ha laknak is más gömbökön is, nemcsak a miénken, értelmes és szerető lények, kik mint mi, a tudomány »mindennapos kenyerével« táplálkoznak, e lények mégsem lehetnek jelentősen nagyobb értelműek nálunk, mert különben már látható jelét adták volna létezésüknek. – Aki így beszél, az nem vet eléggé számot a tér rettenetes hatalmával, mely oly jól elszigeteli a lényeket és amely erősebben fogva tartja őket a végtelenben; mintha fogház falai közé volnának bezárva. Sőt azt kérdezhetjük, nem törne-e meg a téren még az olyan lények hatalma is, amelyek értelme végtelen volna ugyan aránylag és a mienkkel össze sem mérhető, de amelyeket ugyancsak mérhetetlen tér választana is el tőlünk; nem lennének-e képtelenek bizonyos távolságok túlszárnyalására? A mi tanúságtételünk, amikor ily lényekről van szó, csak annyit ér, mint egy sarkvidéki hóvirágé, mint a Himalayan szedett mohé, vagy a Csendes-óceán mélységeiből kihalászott ázlagé, melyek arról tanúskodnának, hogy a föld híján van az igazán értelmes lényeknek, mert sohasem szaggatta még

le őket emberi kéz. Ha vannak is tehát valahol lények, melyek igazán megérdemlik az »istenek« nevé, bizonyára oly messzire esnek még tőlünk, hogy nem ismernek bennünket, mint ahogy mi nem ismerjük őket. Talán a mi eszményünket valósítják meg és mégis, álmunk e megvalósulása örökre ismeretlen marad majd nemzedékeink előtt.

Ma már elismerik, hogy minden gondolatnak valamilyen mozgás felel meg. Tedd föl, hogy valamilyen, a spektrálanalízisnél finomabb elemzési mód lehetővé teszi, hogy ne csak a fény mozgásait tudjuk megrögzíteni és megkülönböztetni valamely spektrumon, hanem a gondolat láthatatlan, világot mozgató mozgásait is. Meglepődve tapasztalnók talán, hogy amily mértékben az izzó csillagok túlságos hőfoka s túlságos fénye csökken, oly mértékben nyílik ki bennük az öntudat – a legkisebb és leghomályosabb csillagok szülnék először, míg a legvakítóbb s legóriásibb csillagok, mint a Siriusok és az Aldebaranok éreznék át utoljára ezeket a finomabb rezgéseket. De lehet, hogy rajtuk azután tekintélyesebb módon törne elő az értelmi erő s az emberiség is nagyobb, óriási nagyságuknak megfelelő arányokat öltene rajtuk.

Mi az a tér, melyet mi ismerünk? Mi az a tér; mely földüinktől az utolsó ködfoltokig terjed s melyeket leghatalmasabb látócsöveink még megkülönböztetni képesek és e végső fénysugarakon túl a fekete lyukakig, ahol a szem a homályba vész? Mindez a mindenség csupán egyszerű pont az egész mindenséghez viszonyítva, – föltéve, hogy igazán van egy »minden«, örökkévalóság kellene tehát hozzá, míg a haladás e végtelenségen keresztülhatolhatna, ha föltesszük, hogy (a biztos és kimaradhatatlan) fejlődés egyetlen pontból indul ki, ha föltesszünk egy szent földet s egy kiválasztott népet, melynek köréből elterjedne a végtelenben. A modern tudomány nem ismerheti el ezt a kiváltságos földet: a határtalan Természetnek nem lehetnek, mint istennek, kizárólagos választottjai. Ha sikerült valahol teret foglalnia, úgy több helyütt lehetett s kellett ennek egyszerre megesnie; csakhogy a jó hullámmozgása nem jutott még el hozzánk. Az értelem fénye lassabban halad,

mint a napé és a csillagoké; pedig mennyi időbe telik már az is, míg a Bakkecske egy sugara földünkig eljut!

Alsóbb szervezeteinknél mindaddig nem megy át a tudat egyik élő molekuláról a másikra, míg a sejtek a térben nem érintkeznek egymással. Mindamellet, a legújabb fölfedezések után, miket az idegrendszerrel s a gondolatnak lelki szuggesztíóval elég nagy távolságokra való átviteléről tettek, nem ellenkezik többé a tényekkel, ha föltesszük a tudatnak bizonyos fajta kisugárzását a téren át, bizonyos, főiünk még nem ismert anyag hullámzása által. Ha így van a dolog, akkor nem vagyunk többé kénytelenek a tér egy kis szögletébe rekesztett, szűk szervezetek börtönébe zárt tudatok társadalmát elképzelni, hanem elképzelhetjük egy társadalmi tudat győzelmét a téren; – mely győzelemmel az egyetemleges társulás eszménye, minden vallásos ösztön alapja, végül valóságos tényé lenne. Ahogy az egyéni tudatok mindig szorosabb érintkezése itt a földön teremtjiet majd bizonyos emberi tudatot, úgy lehet minden örűltéség nélkül álmodozni arról, hogy végtelen idők múlva a világok közötti öntudat is valósággá lesz.

»Isten türelmes, mert örökkévaló«– szeretik ismételtetni a teológusok. A lény, aki állítólagos mindenhatósága ellenére túri, hogy a rossz diadalt üljön, büntettet követ el. De ez a mondás, mely egyáltalában nem illik istenre, inkább alkalmazható a természetes lényre, mely fel tudja fogni alapvető egységét a mindenséggel, mely tudatára ébred örökkévalóságának azzal; hogy a gondolat útján egybekapcsolódik a fajjal, azután az étellel, melynek a faj csak egyik mozzanata azután e gömb fejlődésével, melyben a tudatos élet maga sem látszik egyelőre másnak mozzanatnál, azután a nagy csillagrendszerek fejlődésével, melyekben gömbünk nem egyéb többé egy pontnál: a gondolkodó lény, az ember, türelmes lehet, mert mint a természet tagja, örökkévaló.

IV. Az ember végzete s a halhatatlanság hipotézise a monista naturalizmusban.

A világok sorsa után a magunk sorsa érdekel bennünket a leginkább. A vallás is legnagyobb részében, elmélkedés a halálról. Bizonyára volna babona az emberek közt akkor is, ha nem kellene meghalnunk; de valószínű, hogy nem volna rendszerbe szedett babona, sem vallás, Oly keveset foglalkozik az emberek tömege metafizikával. Csak ha egy probléma útjába áll és sebet üt rajta, irányzódik rá figyelme. A halál egyike ezeknek a problémáknak. Milyen »Josaphat völgyének« kapuja, hol a holtak leszállanak? Tárva van-e az égbolton, mint valami fényből és reménységéből szőtt szivárvány-ív, mint valami vidám diadalkapu, avagy ellenkezőleg, mély mint a sír s az örök homályba tekint alá? Ez az a nagy kérdés, melyre minden vallás feleletet igyekezett adni. »Az utolsó ellenség, mely meggyőzetik,« mondotta szent Pál, »a halál lesz«; a halál le\$z talán az utolsó titok, melyre az emberi gondolat fényt vet majd. Azok az eszmék egyébként, melyek a modern bölcsészetben uralomra törnek, ellene fordulnak énünk örökkévalóságának. Különösen a fejlődés eszméje, mely maga után vonja a mozgékonyosság eszméjét s az egyének felbomlását még biztosabbnak állítja, mint a fajokét s a világokét. Az egyéni forma s a faji forma közül egyik sem látszik már szilárdnak. A katakombák kőfalán gyakran látható kezdetleges rajza Noé galambjának, szájában a zöld olaj ággal. A lélek jelképe ez, mely keresztülhatott az óceánon az örök partig. Ma újra a végtelenbe vészett e part az emberi, gondolkodás előtt, újra megnyílt a mérhetetlen óceán. Hol szakasszuk le a feneketlen s határtalan természetben a reménység olaj ágát? A halál még az életnél is mélyebb szakadék.

Mikor Platon a végzet e problémája elé jutott, nem félt fejvel beleugrani a filozófiai hipotézisekbe, sőt költői mitosokba. Vizsgáljuk meg, mik azok a föltevések, vagy ha így jobban tetszik, azok az álmok, melyeket jövődó végzetünkről különösen korunk uralkodó filozófiájából, a fejlődés tanából meríthetünk. Találna-e még Platon a természet mai felfogásában is menhelyet »szép reményei« szá-

mára, melyekkel, mondotta, »önmagunkat el kell varázsolnunk«? Németországban, de különösen Angliában azzal mulatnak az emberek, hogy keresik, melyik antik vallásos hiedelem állja meg helyét, legyen bár a legkérdésesebb és legbizonytalanabb formában, vallásos és filozófiai hipotéziseink előtt. Hasonló munkát akarunk végezni mi is a halhatatlansággal, oly hozzávetőlegesen, amennyire ez. lehetséges a végzetek misztériumával szemben. Szükséges-e mondanunk, hogy semmiképp sem akarjuk »kimutatni« sem létét, sem pedig *tudományos* lehetőségét egy fensőbb életnek? Tervünk szerényebb. Sokat tettünk már akkor is, ha beláttatjuk, hogy egy ilyen élet lehetetlensége még nincs bebizonyítva s hogy a halhatatlanság örökre problémája marad a modern tudománynak. E problémát mindezideig nem sikerült pozitíve megfejteni; ép ily kevésbé sikerült, bárhogy állítsák is ezt néha, tagadó megfejtést találni. Ezzel egyidejűleg azt is keresni fogjuk, milyen merész, sőt kalandos hipotéziseket kellene felállítani, hogy filozófiai nyelvre fordítsuk és ültessük át a vallások szent jelképeit »a lélek végzetéről«.

I. Kétféle felfogás lehetséges a halál után való továbbélésről: az egyik az *örök lét*, a másik a tulajdonképpeni *halhatatlanság*, vagyis az élet folytatása és fejlődése magasabb formában. Az első felfogás különösen az idealista rendszereknek felel meg, melyeket megelőzőleg elemeztünk és amelyek a dolgok mélyére egy örök gondolatot helyezve, a gondolatok gondolatát, azt hiszik, hogy az ember e gondolattal azonosítva magát, átléphet az időből az örökkévalóságba. A gondolatból, mely eredetileg nem látszott egyébnek a dolgok visszatükröződésénél és képénél, valóság lesz végül, melynek minden egyéb csak visszatükröződése. De az örök lét e felfogása sem összeférhetetlen a fejlődés filozófiájával, mert a fejlődés az időben nem zárja ki az időn kívül lefolyó létnek transzcendens módját. Csakhogy ez a lét lényegileg kérdéses marad: Kant *numen-e*, Spencer *megismerhetett lene* ez. E hipotézis szerint a testi halál nem egyéb a fizikai fejlődés egyik pillanatánál s az örökkévalóság tudatában való megrögződés volna minden lény végső határa. E megrögződési pont minden gondolkodó lény számára megköze-

Hihetetlen, csupán a legmagasabb gondolat érheti el, az önzetlen, személytelen és egyetemleges gondolat.

Ez a reménység volt alapja a nagy vallásoknak s az idealista metafizikáknak. Platon szerint csak az maradandó bennünk, ami az örökkévalóhoz és az egyetemlegeshez kapcsolódik, »mert ez ugyanolyan természetű«. A többi magával ragadja a *levés*, az örökös *nemzés*, vagyis a fejlődés. Barátunk a virág; pedig színét és báját csak egy napsugárból szedi; ez a sugár viszont, melyre vonzalmunknak át kellene térnie, teljesen személytelen: megteremti a szépséget s elmúlik; a napban kellene szeretnünk a sugarat és a virágot. Valamely meghatározott és meghatárolt lény kizárólagos szeretete mindig tévedéssel jár együtt s ez az oka, hogy ez a szeretet mulandó *í* az okok és okozatok végtelen láncának egyik szeme előtt akaszt meg bennünket. Magát a mindenség elvét, az egyetemleges lényt kellene szeretnünk, ha szívünk elég tág volna s csak ez a szeretet lehet, Platon szerint, örökkévaló. Nem-e maga a formája a létnek az örökkévalóság az értelmi világban, melynek a Jó a napja s az eszmék a csillagai? A kereszténység új-platonikusai szintén álmodoztak valami személytelen és változatlan dologról, mely fölötte van időnek s az idő szünetlen változásának. Az »örök életnek« neveztek ezt.: *Quae enim videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna.* (Ami, látható, mulandó; ami pedig nem látható, örökkévaló.) Spinoza megismételte e felfogást a teljességében örökkévalóságon nyugvó létről, amely azonban nem zárja ki a mindig változó módozatok örök fejlődését. Kant szintén rámutatott *noumenonjával* egy értelmi létre, mely »időtlen«, transzcendens és fölötte áll a fizikai fejlődésnek. »A lélek örök elve« – mondja ismét Schelling – »nem abban az értelemben örökkévaló, hogy nincs sem kezdete, sem vége, hanem abban az értelemben, hogy semmi viszonyban nincs az idővel.« Végül Schopenhauer szintén elismer egy időtlen és örök akaratot, mely különbözik az élni akarástól s amely hozzákapcsolódik az idő folyásához és formái fejlődéséhez, »Szívesen elismerjük,« – mondja Schopenhauer – »hogy az, ami az akarás teljes megsemmisülése után megmarad, teljességgel semmi azokra nézve, kik még telve vannak az

élni akarással. De mi azokra nézve a reális világ, napjaival és tej útjaival, kikben az akarat megtagadta önmagát? – Semmi.« Ezekkel a szavakkal végződik Schopenhauer könyve. *Nirvánával* állunk itt szemben, mely már nemcsak az élet ellen nyújt menedéket, hanem a halál ellen: a hely és idő nélkül való, hogy úgy mondjuk, *utópikus* (helytelen) és *ukronikus* (időtlen) lét fogalma ez.

Már most az a kérdés, személytelen-e ez az örök lét, melyet *problematicusan* föltételeztünk, avagy pedig tért enged a személyiségnek? — Ez az, amire nem lehet bizonyossággal felelni, mert ép úgy nem ismerjük az egyéni lény, mint az egyetemleges lény lényegét s hem ismerjük érinek következtében a fokot, melyet az igazi. egyéniség a lény egyetemlegességében elérhet. Schopenhauer azonban, nagyobb realitást igyekezve adni a személynek Platónnál, szembehelyezte az »egyéniülés elvét« a természetes egyéniséggel, melyben alakot ölt. Valóban fölvetődhetik a kérdés, nem megy-e túl az igazi tudat, az igazi gondolkodás, az igazi akarat az egyéniségen megőrizve emellett mindent, ami lényeges a személyiségben. Többé-kevésbé fizikai minden egyéniség és meglehet, hogy nem ugyanaz az alapja a korlátolt egyéniségnek, mint az igazi egyéniségnek, a tudat sugárzó és tetterős alapjának. Lehet, hogy a legmagasabb gondolkodás vagy akarat, ha egyetemlegessé válik is, megmarad egyéninek, magasabb értelemben, mint Anaxagoräs *Novç*-a.

Akár az egyéni lényről, akár az egyetemleges lényről elmélkedjünk, mindig ugyanahhoz a transzcendens *x*-hez jutunk. Mindamellet megvan az a hasznuk e spekulációknak, hogy figyelmeztetnek bennünket pozitív tudásunk hatáira. A transzcendens halhatatlanságba vetett hit tehát, Fiske szerint, »csak negatív módon határozhatja meg magát, mint tiltakozás az ellen, hogy ez a világ legyen *minden*. A materialista azt állítja, hogy ha leírtuk mindama tünetmények egyetemlegességét, melyekről az élet mai föltételei között tudomással bírunk, akkor az egész történelmet elmondottuk. Nekem ellenben úgy tűnik fel, hogy ezzel nem mondtunk meg mindent.« — Legalább is lehetséges, tesszük hozzá mi, hogy nem mondtunk el mindent. De

hogy a lehetségesről a valószínűig jussunk, pozitívebb okokra van szükségünk, legyenek azok erkölcsiek vagy lélektaniak. A metafizikai spekulációk önmagukban sohasem fogják megoldani a problémát.

II. Az elméletek, melyek »örök életet« ígérek, többéi kevésbé arisztokratikusoknak mutatkoztak a történelem folyamán. Csak a »kiválasztottak« kis számát részesítették benne. A buddhizmus szerint csak a bölcs jut el az örök létig, míg a többiek tovább forognak az idő s a tünemények csalódásainak körében. Spinoza csak azt tartja örökkévalónak a szellemben, amit ő »harmadik fajtájú ismeretnek«; értelmi intuíciónak és »értelmi szeretetnek« nevez. Ez, az ismeret tulajdonképpen csak az igazi bölcsész tulajdona.. A tudatlan értelme teljesen passzív és mulandó: »Mihelyt a tudatlan megszűnik szenvedni, mondja Spinoza, megszűnik élni.« Goethe is hajlott ez irány felé, mely az örök életet a szellem arisztokráciájának tartja fenn.

Az egyenlőtlenségnek ez az elmélete csak úgy tartható, ha nem akar több lenni, mint pusztá megállapítása" annak a ténynek, hogy a lények között és azok között, kik elérték a bölcsesség csúcspontját, fejlődésbeli különbség van, Ep oly kevésbé állja meg a helyét ez az elmélet akkor, ha a természetes vagy erkölcsi egyenlőtlenségnek ezt a tényét isteni joggá törekszik tenni s fölteszi; hogy egy isten teremtette és akarja a dolgok e rendjét. Pedig ezt állítják a kereszténység modern teológusai, így akarván új magyarázatot adni a szent szövegeknek. Szerintük csupán a jók halhatatlanok, illetve lettek halhatatlanná isten által. A többiek elkárhozása tökéletes megsemmisüléssé változott. Így akarják tisztára mosni istent. Azt hisszük, az egész dolog nem egyéb metafizikai csalódásai. A »föltételes örökkévalóság« hipotézise s egy teremtő létezése nem fér össze egymással, mert ez esetben lehetetlen kikerülni azt az ellentmondást, hogy legyen egy lény, aki teremtse a megsemmisítés kedvéért, hogy legyen lény, aki azok közül választ ki a tökéletes halál számára áldozatokat, kiket ő maga hívott életre. A megsemmisülés csak egyik faja az elkárhozásnak: égi nyaktíló ez, mely a forradalom előtti hosszú tortúrák helyét elfoglalta. Ez a teológiai hipotézis még

mindig bennehagy bennünket az isteni büntetés ama régi eszméiben, melyek minden vallásban lappanganak: ez még mindig feláldozása Izsáknak a hegyen vagy Jézusnak a keresztfán, ez még mindig az az isten, aki feláldozza egyik gyermekét, hogy megmentse a többieket.

Azt mondják majd, hogy a föltételes halhatatlanság hipotézise szerint az erkölcstelen lény maga munkálkodik, *természetes úton*, isten közbejötté nélkül saját öngyilkosságán. – A szenvedélybe, vagy akár a bűnbeesést nem lehet az öngyilkossághoz hasonlítani. Aki öngyilkossá lesz, tudja, mit cselekszik s felelős érte, megöli magát, mert akarja magát megölni. Aki ellenben valamilyen szenvedélynek lesz a rabjává, az nem meghalni, hanem élni akar; ha tehát megsemmisülés lenne a büntetése, ez az ő tudta és akarata nélkül történe, meglepetésként, tudatos rászédéssel s a megsemmisülésért megint csak isten, nem pedig ő lenne a felelős. Másrészt pedig hogyan értsük meg, hogy két egyforma természetű lény között oly nagy erkölcsi vagy természetes különbség lehessen, mely az egyiknek teljes halálát, a másiknak ellenben örök életét vonja maga után? Azt mondhatnók, amit már Platon mondott *Köztársaság'* ában, hogy ha a bűn igazán halálos betegsége volna a léleknek, akkor már ebben az életben megölné őt; romboló hatása nemcsak a test halálának különös esetekor válna érezhetővé.

Ahogy nem fér össze a föltételes halhatatlanság a teremtő, mindenható, mindentudó és szuverén módon szerető isten eszméjével, úgy nem fér meg a lelkek társadalmának eszméjével sem, a lelki királyságéval, honnan bizonyos kitagadottak örökké ki lennének zárva. Csak a gyűlölet hazugsága; hogy lehessen lélek, mely abszolúte gonosz és gyűlöltreméltó, melyben semmi emberi, még inkább semmi isteni, következésképpen semmi életreméltó ne lenne. A páriák kasztját az égi államba is átplántálnók ezzel a föltevés-sel. Mily ellentétes dolog az egyetemleges, kivétel nélkül minden emberre kiterjedő szeretetet hirdetni s ugyanakkor némelyikünk megsemmisüléséhez vagy *elkárhozásához* kérni beleegyezésünket! Sokkal inkább szolidárisak vagyunk valamennyien, természetileg és erkölcsileg, semhogy az egyik résznek a végleges halálba taszítása a többieket meg ne

akasztaná örök emelkedésükben: összefűz bennünket az emberiség szeretete, mint a hegymászókat a kötél, egyikünk nem csúszhatik meg, hogy bukása a többit magával ne rántsa, ki ne ragadja a talajból az egész emberiség fáját.. *Nihil humani alienum*; egy szív ver valamennyiünkben s ha egyetlen emberi bensőben megszűnne örökre dobogni, az állítólag halhatatlanok keblében is megállna. A legjobbak, kik készen volnának a halhatatlanság keresztvizére, úgy tennének, mint az a barbár és pogány főnök, aki, midőn már-már megszabadult bűneitől, fejét a keresztvíz alá hajtva, midőn már kezében tartotta üdvét s szeme előtt látta a paradicsomot, hirtelen azt kérdezte: »Mi lesz társaimmal, kiket előttem ragadott el a halál, hit nélkül, viszontlátom-e majd őket a paradicsomban?« – »Nem, felelte a pap, ők nyomorultul elkárhoztak, te ellenben a boldogok között leszel.« – »Akkor én is az elkárhozottak közé megyek, mert ott akarok lenni, ahol fegyvertársaim vannak. Isten veled.« S hátat fordított a megváltó keresztvíznek.

Csak *úgy* tartható fenn tehát a föltételes halhatatlanság hipotézise, ha kiküszöböljük a teremtő isten eszméjét, az abszolút érdem, erény, az egyetemleges és végtelen szeretet eszméit. Ha ezt megtesszük, akkor bizonyos természetes vagy metafizikai szükségszerűségben való hit lesz belőle, mely a lényeket tökéletességük foka szerint eléri vagy kikerüli, mint ahogy a vonzóerő le húz bizonyos testeket, míg másokat a magasba lök. Ez a hipotézis lényegileg gondviselésellenes s csak olyan rendszerekkel van összhangban, melyek többé-kevésbé megegyeznek a spinozizmussal.

Általában, miután az örök élet eszméje teljesen transzcendens, csak többé-kevésbé misztikus álmokat faraghat róla az ember.. Hagyjuk tehát el ezt a területet és cseréljük fel a természet s a tapasztalás birodalmával. Ne beszéljünk örökkévalóságról, hanem továbbélésről, ne föltételes halhatatlanságról, hanem az anyagtól és a szellemtől *föltételezett* halhatatlanságról, melyet mindenki elérhet majd valamikor.

III. Kezdjük azzal, ami legközelebb esik a pozitív tapasztaláshoz, és keressük ezén a téren azt, minek hal-

hatatlanságát a fejlődés filozófiája a legjobban remélni engedi. A tudat gömbjén, hogy úgy mondjuk, koncentrikus körök haladnak, melyek mindig jobban közelednek a kikutathatatlan középpont: a személyiség felé. Vonulassuk fel a személyiség e különböző megnyilvánulásait s nézzük, van-e bennük valami, ami maradandó.

Egyéniségem bizonyos fokig legkülsőbb és legmegfigyelhetőbb köre: *műveim* és *cselekvéseim*. Ha csak tisztára anyagi művekről van szó, mint egy ház, melyet építünk, egy kép, melyet festünk, egy szobor, melyet faragtunk, igen nagy távolságot és elválasztódást vehetünk észre a munkás és műve között: az ilyen művekben halhatatlanoknak hinni magunkat, nagyon hasonlít bizonyos optikai csalódáshoz. De ha értelmi és különösen, ha erkölcsi művekről van szó, már közeledés van az eredmény és az ok között, mely az eredményt szülte. Akkor megérthető, mennyi igazságot rejthet magában a személytelenségnek és tökéletes önzetlenségnek az az elmélete, mely szerint az ember csak annyiban él, amennyiben *cselekszik*. Nagyobb dolog ez, mint valamilyen anyagi mű, értelmi és erkölcsi cselekvés «z. Éppen az a jó ember, aki mindenkifölött jó tetteiben akar élni és továbbélni; az a gondolkodó, aki gondolataiban él tovább, melyeket az emberiség örökkéül hagyott és amelyek az ő gondolatait is tartalmazzák. Ez az elmélet majdnem minden nagy vallás alapján megtalálható, és éppen ez az, mely még tisztán tudományos téren is a leginkább megállja a helyét. India modern buddhistái szerint cselekvéseink »életünk lelkét« alkotják; ez a lélek marad meg a lét után, és a lélekvándorlás nem egyéb mint folytonos átváltozása a jónak a jobba, a rossznak a még rútabb rosszba. Lelkünk halhatatlansága csak cselekvésünk halhatatlansága, mely örökké mozog a világban, és maga is mozgatja e világot saját ereje, vagy ami ezzel egyértékű, saját értéke arányában.

A nemzedékek egymást követik a munkában, egyik a másikra hagyja a reményt. *Heti meum, tuum hodie*, azzal töltöttem a tegnapot, hogy jót cselekedtem, – nem elég jót; ma rajtad a sor: aknázd ki teljesen, ne hagyj elveszni egy órát sem, mert ha egy is elmúlik terméketlenül, annyi,

mintha eszményed megvalósulásának szalasztottad volna el egy alkalmát. Ura vagy a mának, igyekezz, hogy a holnap a te eszményed napja legyen, hogy a holnap mindig előbbre legyen a mánál, hogy a látóhatár, melyen az emberi napok leperdülnek, mindig sugárzóbb, mindig magasabb legyen.

Kövessük a cselekvést eredményeiben, mozgásaiban; nyomaiban, melyek mintegy leszűrődései e mozgásoknak; Cselekvésünk messzebbre ér, mint tudásunk és a végtelenig terjeszti ki következményeit. Még tisztán fizikai és lélektani szempontból sem veszett el a jó gondolat, nem veszett el a jó kísérlet, mert a gondolkodás, a vágy fejlesztik a szerveket. Még annak az eszméje is, ami ma rémképnek látszik, reális mozgást idéz élő agyunkban; még mindig »erő-eszme«, mely tartalmaz bizonyos igazságot és befolyást. Nemcsak azt örököljük, mit apáink meg bírtak tenni, hanem azt is, amit nem bírtak megtenni, be nem fejezett munkáikból, látszólag haszontalan erőlködésükből is ránk száll valami. Még most is borzongunk őseink odaadásaitól és önfeláldozásaitól, hiába elfecsérelt bátorságaiktól, ahogy tavasszal megreszketeti szívünket vízözön előtti tavasz szellője és a tertiär-kor szerelme.

Miután a jelen nemzedékeinek lendülete csupán a múlt bukásainak és romlásainak sorozata árán váll lehetőségessé; ez a múlt, ez a félbemaradt, csirájában megakadt múlt lesz jövőnk zálogává. Mint a lélektan terén, az erkölcs terén is vannak még rosszul magyarázott termékenyülések; Nem egyszer az asszony jóval szerelmese halála után szül egy gyermeket, ki szerelmésére hasonlít. Ugyanígy az emberiség is a múltban látott és szeretett típus mintájára szülheti meg a jövőt, bárha a múlt örökre eltemetettnek látszik, ha volt e típusban valami homályos eleme az igazságnak, következésképpen valami veszendőbe nem mehető erői Újraéled tehát, ami igazán élt; ami meghalni látszik csak a feltámadásra készül elő. Az atavizmus tudományos törvénye így a feltámadás zálogává lesz. Ha felfogjuk és akarjuk a jót, ha az eszmény szép kísérletét megtesszük, ezzel lekötjük, ez eszményhez kapcsoljuk az összes jövőendő nemzedékeket. Éppen legmagasabb törekvéseink, amelyek leg-
hiúbbaknak látszanak, olyanok, mint a hullámok, melyek

hozzánk jutva elhagynak benünket és talán egyesülve, kibővülve, megdöntik a világot. Bizonyos vagyok abban, hogy lényem legjava túlél majd engem. Nem, egyetlen álmom sem megy talán veszendőbe: mások újra felkapják, újra megálmodják utánam, míg egy napon meg nem valósítják. Az elhaló hullámok alkotják meg a tenger medrét, vájják ki a mérhetetlen ágyat, melyben mozog.

A fejlődés filozófiájában élet és halál viszonylagos s egymást kiegészítő eszme: az élet bizonyos értelemben csak halál, a halál viszont még mindig az élet győzelme különös formáinak egyike fölött. A mesebeli Proteust csupán álmában, a halál képében, lehetett igazi formájában látni s megragadni; így vagyunk talán a természettel is: minden forma álom csupán, múló halál, megállás az élet örök folyásában s megfoghatatlan folyékonyságában. A *levés* lényegileg alakatlan, az *élet* alakatlan. Minden forma, minden egyén, minden faj csupán ideiglenes megmerevedését jelöli az életnek: az életet csak a halál képében tudjuk megérteni és megragadni. S az is, amit halálnak nevezünk, csak lappangó mozgása az egyetemleges életnek, hasonlóan azokhoz a rezgésekhez, melyek a látszólagos tétlenség hónapjai alatt a magot átváltoztatják s előkészítik fejlődését. A természet nem ismer más törvényt az örökös csírázásnál., Elmélkedve forogott egy tudós ujjai között egy búzakalászt, melyet egy egyiptomi múmia sírjában talált. – »ötezer év óta nem láttátok a napot! Szegény magok, terméketlenné lettetek, mint a halál, melynek társai voltatok. Kalásztokat, melynek elszáradt csirái vagytok, sohasem fogja többé rengetni a szél, mely a Nílus partjain kószál. – Soha? Mit tudod te? Mit tudsz te az életről? Mit tudsz te a halálról?« Találomra, kísérletképpen, melytől semmit sem remélt, a tudós elhintette a sír öléből jövő kalász magvait. S a fáraók búzája újraéledt a nap melege, a lég s a föld kedveskedései alatt, meglágyult, felduzzadt; zöld kalászkok rengtek Egyiptom földjén, hajladoztak a Nílus szelétől, a kimeríthetetlen s szent hullámok partján. – Emberi gondolat, fensőbb élet, ki körforgásodat végzed bennünk, ahogy a búza héját megremegetti a csira, szeretet, ki örökre kihúlni látszol a sír födele alatt, ti sohasem ébredtek majd fel és

nyíltok ki újra valami váratlan tavasz fuvallata alatt, ti előttek sosem nyílik meg az örökkévalóság, mely zárva s homállyal látszik borítva számotokra, fényesen, tágasan? Utóvégre mi egyéb a halál a mindenség összességében, mint alacsonyabb foka az élet hőmérsékletének, mint többé-kevésbé ideiglenes lehűlés? Nem lehet annyira hatalmas a halál, hogy örökre megbénítsa az élet örök megújulását, hogy örökre megakassza a gondolat s a vágy végtelen haladását s virágzását.

IV. Igen, tovább élek a mindenségben s tovább élek műveimben; de megelégszik-e a vallásos érzés a cselekvés és élet e tudományos halhatatlanságával? Mit tud nekem, mint egyénnek, ígérni, vagy milyen reményt tud nyújtani a tudomány, a fejlődés filozófiája? A külső s személytelen halhatatlanságból át tudunk-e térni a benső és személyes halhatatlanságra?

Bizonyára nem a tudomány az, melytől az egyéniség számon kérheti tartamának bizonyítékát. A nemzés a tudós szemében első tagadása az egyéni halhatatlanságnak; a társadalmi ösztön, mely szívünket megnyitja ezer más lény számára s a végtelenségig megosztja azt, második tagadása; maga a tudományos ösztön s a metafizikai ösztön, mély érdeklődést kelt bennünk az egész világ, törvényei és sorsa iránt, kisebbíti, hogy úgy mondjuk, az okot, hogy mint korlátolt egyének megmaradjunk. Gondolkodásunk szétveti az ént, mely magába zárja, keblünk túlságosan szűk szívünknek. Oh! mily hamar megtanuljuk a szellem vagy a művészet munkájában, hogy önmagunkra nem szabad sokat számítanunk! Ez a bizalmatlanság önmagunk iránt semmiképpen sem csökkenti lelkesedésünket vagy tüzünket; csupán bizonyos férfias szomorúságot vegyít beléje, valamit abból, mit a katona érez, mikor azt mondja: »Nem vagyok egyéb pusztá egységnél a csatában, még annál is kevesebb, egy százezredrész, ha eltűnnék, a csata kimenetele bizonyára semmit sem változnék. De azért maradok és harcolok.«

Tudományos szempontból minden egyéniség csak ideiglenes haza számunkra. Másrészt minden haza bizonyos fajta nagy egyéniség, melynek megvan a maga érzelmekből

és eszmékből szövődött külön tudata, melyre nem-akadsz egyebütt. Lehet is a hazát nagyobb és hatalmasabb szeretettel szeretni, mint bármely egyént. Ám ez a szeretet nem akadályoz bennünk annak megismerésében, hogy hazánk nem lesz örökéletű, mint nemzet, hogy meglesz a maga fejlődési és visszafejlődési kora, hogy az akadályok, melyek a népeket szétválasztják, egyik helyen leomlanak, hogy másutt emelkedjenek föl, hogy a nemzetek szünetlenül buknak, újraélednek, keverednek. Miért nem nyugszunk hát bele abba, hogy egyéniségünkre, ugyanígy okoskodjunk? Miért akarjuk örökre megmerevíteni egyéniségében? Ha meghalhat egy haza, miért ne halhatna meg egy ember?

Családom egy fiatal leánykája haldoklott. Már szavát is elvette a halál. Papirost kért. s meghidegült kezével írni kezdett rá: »Nem akarok ...« A durva halál hirtelen közbelépett, megtörte ezt az akaratot, mely ellene ágaskodott, mielőtt még formába önthette volna magát. A gondolkodó lény s gondolata kifejezése egyszerre látszottak megsemmisülni; a gyermek tiltakozása, befejezetlen, mint élete maga, elveszik, mint ő maga. A halál ellen nem lehet akarni, hasztalan minden ellenkezés a végső összeomlásban. Az ember egyetlen fensőbbisége abban van, hogy meg tudja érteni a halált, sőt –amennyiben észszerű – el is tudja fogadni. Pascal gondolkodó nádszála nemcsak ellent tudott állni a hajlításnak, mint minden nádszál, de ő maga is meg tudott hajolni, tisztelni tudta a törvényt, amely megöli. Képességei tudatán kívül éppen az az ember egyik legnagyobb kiváltsága, hogy – legalább mint egyén – tudomást bír venni tehetetlenségeiről is. Magából az aránytalanságból, mely a bennünket megölő végtelen és azon semmi között van, ami, vagyunk mi, nő ki bennünk bizonyos nagyság érzete: jobban szeretjük, ha hegy morzsol össze bennünket, mintha kalapács tör össze; a háborúban inkább bukunk el ezer, mint egy emberrel viaskodva; az értelem, megmutatva, hogy úgy mondjuk, tehetetlenségünk mérhetetlenségét, letöri az elbukás fullánkját.

Megörökíteni akarni a többé-kevésbé fizikai egyént még erkölcsileg is: az. önzés utolsó maradványa a tudós szemében. A tudós szerint az egyéni halálnak még a perspektí-

vaját is bizonyos értelmi odaadással kell fogadnia az emberi szellemnek, mint ahogy belemegyünk a halálba a haza kedvéért. A modern tudósok azok közül valók, kiknek *nincs reményük, οι μη Ι'χοντες ελπίδα*, mint szent Pál mondotta. Sokkal kevesebbre értékkel bennünk a tudomány *egyénilig*, semhogy örökre *egyénilig* élhessünk.

Vígan menjünk-e tehát az *én* e feláldozása felé, lázongás nélkül haljunk-e; meg az egyetemleges életért? – Amíg csak magunkról van szó, könnyedén haladhatunk az önfeláldozás felé. De a halál másokért, a megsemmisülés azokért, kiket szeretünk – ebbe nem nyugodhatik bele az ember, ez a lényegénél fogva gondolkodó és szerető lény. Hiába mondja a tudományos vagy filozófiai stoicizmus Epiktetoszszal, hogy »természetes«, ha egy törékeny váza eltörik és ha egy halandó ember meghal. — Igen, de tudnom kell, kielégíti-e eszemet^ szeretetemet mindaz, ami *természetes* és tudományos? A valóságban, ha igazán szeretek valakit, nem a törékenyt igyekszem szeretni benne, nemcsak az »agyagvázát«; de lehámozom erről az agyagvázáról az értelmet s a szívet és úgy ragaszkodom hozzájuk, mintha örökre marandandók volnának: megjavítom, átalakítom magát a természetet, gondolkodásommal túlmegegyek törvényei brutalitásán s ez talán a más szeretetének leglényegesebb vonása. Persze a természet törvényei, melyeket egy percre felfüggesztve és legyőzve hittem önzetlen szeretetemmel, erőszakosan utat törnek maguknak. Csodálatos-e, ha szeretetem még ekkor is küzd ellenük s »én rosszul érzem magam«? S nemcsak fájdalmat érzek ilyenkor, hanem méltatlankodást, bizonyos-igazságtalansággal vádolólok a természetet. A stoikusok komolysága minden fájdalomban csak az érzékenység paszszív betegségét látta; de az erkölcsi fájdalom egyszersmind az akarat küzdése a természet ellen, hogy visszafordulásra bírja. Éppen ez teszi a fájdalmat jóvá: szerepe a földön éppen az, hogy erkölcsi és társadalmi eszményünket szüntelenül szembehelyezze fizikai természetünkkel s hogy ezzel az ellentéttel magát természetünket tökéletesbülésre kényszerítse. A fájdalom elve az élet minden fejlődésének s ha van eszköz a halál legyőzésére, csakis a fájdalommal érhetjük azt el. Van hát okunk lázongani a természet ellen, amely

öl, ha éppen azt öli meg, ami erkölcsileg a legjobb bennünk s másokban.

Az igazi szeretetnek sohasem lenne szabad az idő nyelvvel élnie. Szoktuk mondani: szerettem atyámat, mikor életben volt; nagyon szerettem anyámat vagy testvéreimet. – Miért e nyelv, e múltban kifejezett vonzalom? Miért nem mondjuk örökké: szeretem atyámat, szeretem anyámat? Nem akar és nem kell a szeretetnek örök jelennek lennie?

Hogyan magyarázzuk meg egy anyának, hogy semmi igazán és határozottan élő, egyéni, páratlan dolog nincs az ölében pihenő gyermek nagy, mosolygó és mégis értelmes szemében; hogy a kis lény, kit ő jónak, nagynak álmodik, kiből egy egész világot sejt, egyszerű esete a fajnak? Nem, az_ü gyermeke nem hasonlít azokhoz, kik eddig éltek, sem azokhoz, kik ezután élni fognak: lesz-e valaha valakinek ilyen tekintete? Mindama mosoly közül, melyek egymásután át-suhannak a nemzedékek arcán, egyetlenegy sem az a bizonyos mosoly, mely itt, mellettem megvilágítja a szeretett lény arcát. Az egész természetben nincs olyasmi, mi az egyénnel egyenlő értékű lehetne, a természet megölheti, de nem helyettesítheti az egyént. Nem ok nélkül utasítja tehát vissza a szeretet az élőknek egymással való ama helyettesítését, mely az élet mozgását teszi; nem nyugodhatnak bele a lény-porszemek örök forgatagába: szeretné megrögzíteni az életet, megakasztani haladásában. S a világ nem áll meg: a jövő szünetlenül újabb nemzedékeket hív életre és ez a hatalmas vonzóerő egyszersmind bomlasztó erő. A természet azzal teremt csak, amit megölt és az új szerelmek boldogságát csak a megtört szerelmek fájdalma építi fel.

A szeretetnek ez a tiltakozása a halál ellen, az egyén felbomlása ellen az embernél alsóbbrendű lényekre is kiterjed. Egy kutyának látszólag csak pénzbeli értéke van s mégis, vissza tudom-e valaha vásárolni azt a kutyát, mely szemem láttára múlt ki, miközben még egyszer, utoljára megnyaldosta kezemet? Ez az állat szintén szeretett engem szegényes alsóbbrendű lényének minden erejével és kimúl-tában meg szeretett volna tartani engem, amint én is meg szerettem volna tartani őt, szerettem volna nem érezni, mint múlik ki kezem között. Minden lény, amely szeret, ezzel jogot

szerzett a halhatatlanságra. Igen, a vonzalom eszménye mindig az összes lények halhatatlanná tévése lesz; de itt meg sem áll majd; á költő, ki átérzi még azt az egyénit is, ami egy virágban, egy sugárban, egy csepp vízben rejlik, az egész természetet akarja majd halhatatlanná tenni; örökkévalóságot követel majd az ezerszínű vízcsepp számára, a szappanbuborék szivárványíve számára: lesz-e valaha két egyenlő buborék a természetben? S míg így a költő mindent vsisza akarna tartani a természetben, mindent meg akarna őrizni benne, nem akarná szétrombolni egyetlen álmát sem, béklyóba akarná verni az élet óceánját, addig a tudós azt feleli, hogy nem kell zavarni az örök hullámok folyását/rá kell szállnunk a könnyeinkkel és vérünkkel nagyobbított ár-apályra, meg kell hagynunk a lét és a világ szabadságát. Még az egyéni szeretetnél is van szentebb dolog a tudós szemében s ez az élet hullámozása és haladása.

Íme, az egyéni halhatatlanság kérdésében két nagy erő ellentétes irányba húzza az embert. A tudomány, a természetes fejlődés nevében, mindenütt hajlandó feláldozni az egyént; a szeretet, egy fensőbb társadalmi és erkölcsi fejlődés nevében, a maga egészében meg akarná őrizni. Ez a legnyugtalanítóbb ellentétek közül való, mely a bölcsész szellemét foglalkoztathatja.

Teljesen megnyerte-e a tudomány a csatát, vagy pedig azt kell-e hinnünk, hogy van valami igaza a társadalmi ösztönnek is, mely alapja minden vonzalomnak, ahogy minden más nagy természetes ösztön megsejti és anticipálja az igazságot? Annyival is több itt a társadalmi ösztönnek értéke a bölcsész szemében, mert ma az egyént is kezdik társadalomnak felfogni, a társulást pedig a természet egyetemleges törvényének. Talán igaza van a szeretetnek, mely a legnagyobbfokú kohéziós erő a mindenségben, midőn vissza akar tartani valamit az egyének társulásából. Csupán abban hibázik, hogy túlhajtja követelését, vagy pedig rosszul helyezi el reményeit. Utóvégre nem szabad túlságosan követelőzőnek lenni, sem sokat kérni a természettől. A halál bizonyítéka a lángnak, mely csak emésztve tisztít. Ha fennmarad belőlünk valami, elég, ha lényünk legjava marad meg, követelhetünk-e többet? Eltörjük a vázát, – melyről

Epiktetos beszél, – az agyag- vagy kristályvázát, megmarad talán illata, sőt el is terjed a szabad levegőben; összekeveredik azzal, de azért mégis megmarad benne.

A matematika az a tudomány, mely a leginkább ellene szegül az egyén megmaradásának. Ez nem lát egyebet a természetben mindig variálható és egymással helyettesítő számoknál és sokat dolgozik elvontságokkal. Ellenben a szociológia, a tudományok e legkonkrétebbike, mindenütt realitások »csoportozatait« látja: nem bánhatik el tehát oly könnyen sem a társulás viszonylataival, sem a határokkal, melyek között ezek mozognak. Kutassuk tehát azt, hogy e teljesebb és konkrétebb tudomány magasabb szempontjából szükségképpen kizárja-e és mindig ki fogja-e zárni a tudat a végtelen megmaradásnak azt a lehetőségét, melyet valamennyi nagy vallás tulajdonít a »szellemnek«.

V. A régi metafizika túlságosan belebonyolódott a szubstancia kérdéseibe, fölvetve a kérdést, egyszerű vagy összetett szubstancia« alkotja-e a lelket. Ez a kérdés abban merül ki, osztható vagy oszthatatlan anyagból van-e a szellem; a lelki műveletek képzeleti s bizonyos mértékig kiterjedt képzetét tették meg ezzel alapnak. Az egyszerű szubstanciák ez ontológiájára alapították azután »a halhatatlanság bebizonyítását«. A fejlődés filozófiája nem szubstanciát, hanem *cselekvést* keres minden dologban. A cselekvések pedig *mozgásokban* fejeződnek ki fizikailag. A tudat is bizonyos cselekvés, melyet a mozgások bizonyos összessége kísér. Ha volna is benne valami szubstancia, nem ennek tartalma érdekelne bennünket, hanem a cselekvése, mert az a cselekvés alkotja valóban tudatunkat.

Aristoteles, Hume, Berkeley, Kant és Schelling után Wundt egyike azoknak a modern filozófusoknak, akik legjobban kimutatták, mennyire téves az öntudatban valami egyszerű szubstanciát keresni. Csupán a belső tapasztalás, mondja Wundt, csupán maga a tudat »közvetlenül *biztos* számunkra. Ebből pedig az következik, teszi hozzá, »hogy mindazok a szubstanciák, melyekhez a spiritualizmus a külső vagy belső tapasztalást fűzi, a *legbizonytalanabb* dolgok a világon, mert semmi tapasztalással nem akadhatunk rájuk, önkéntes fikciók ezek, melyek segélyével a tapasztalatok

összefüggését megmagyarázni igyekeznek«. Ennek az összefüggésnek igazi magyarázatát másutt kell keresnünk, a *funkció folytonosságában*, nem pedig valamilyen szubstancia egyszerűségében. »A megelőző állapotok hatásai egybekapcsolódnak az újabb állapotok hatásaival: ily módon a benső állapotok, valamint a külső mozgások folytonossága következett be s ez a folytonosság alkotja a tudat alapját.« A testből hiányzik az egymásra következő szellemi állapotok kapcsa, habár ezeknek már tartalmazniuk kell a cselekvés és az érzékelés csiráját. Ezért igaza volt Leibnitznek, mikor azt mondta, hogy a testek »pillanatnyi szellemek«, melyek mindent rögtön elfelednek, melyek a jelenből semmit sem adnak át a múltnak vagy a jövőnek. A tudatos élet azonban a változó elemeken keresztül a szellemi funkciók folytonosságát, emlékezetet, tartósságot valósít meg. Ez a folytonosság nem az egyszerűségnek, hanem éppen ellenkezőleg annak a fensőbb bonyolultságnak az eredménye, mely sajátja a szellemi funkcióknak. »Az élő test, mondja Wundt, mind fizikai, mind lélektani tekintetben egységet alkot; ez az egység nem az egyszerűsége, hanem éppen ellenkezőleg igen bonyolult összetétel alapszik. A tudat, a maga sokszoros és szorosan egybefűzött állapotaival, épp oly egység belső felfogásunk előtt, aminő egység testi szervezetünk külső felfogásunk előtt. A fizikum és a pszichikum abszolút összefüggése a következő hipotézisre jogosít: Az összefüggés problémájának ez a felfogása kikerülhetetlenül arra a föltevésre vezet, hogy az értelmi lény a dolgok realitása, s hogy a lény leglényegesebb tulajdonsága a tökéletesség, a fejlődés.. Számunkra az emberi tudat csúcspontja ennek a fejlődésnek: csomópont a természet folyásában, melyen a világ önmagára emlékszik. Nem mint egyszerű lény, hanem mint számtalan elem fejlődött eredménye, *táükre a világnak*«, Leibnitz kifejezése szerint, az emberi lélek«.

E modern szempontból, mely Aristoteles szempontjának továbbfejlesztése, a halhatatlanság kérdése átalakul azzá a kérdéssé, meddig terjedhet azon értelmes lény szellemi funkcióinak folytonossága, aki maga egysége egy önmagát felfogó bonyolult sokszoroságnak.

Jegyezzük meg mindenekelőtt, hogy az anyagi világban magában is vannak a feloldhatatlan összetételeknek példái. A főbb egyszerű atomok, mint láttuk, szintén ilyen összetételek. A hidrogén atomja már egész kis világok forrása. Már most, csupán ezek az állítólagos atomok, ezek a fizikai »egyének« felbonthatatlanok-e a mindenségben s nem lehet-e szellemi téren e névre méltóbb egyéneket föltételezni, melyek tartósságának oka éppen bonyolultságukban rejlenek.

Az élettan és a kísérleti lélektan más uralkodó elméletei szerint, mint mondtuk, az egyéni tudat olyan összetétel, melyben a szervezetet alkotó sejtek társult tudatai egyesülnek. Miután az egyén egész társadalmat zár így magába, a halál kérdése átalakul azzá a kérdéssé, lehetséges-e olyan társulás, mely elég szilárd ahhoz, hogy sokáig tartson; s ugyanakkor eléggé finom, eléggé hajlítható, hogy az egyetemleges fejlődés folyton változó környezetéhez alkalmazkodni tudjon.

Egyébiránt éppen ez az a probléma, amelynek megoldására az emberi társadalmak is törekednek. A társadalmi fejlődés elején ritkán járt együtt a szilárdság és az alkalmazkodás hajlékonysága: a mozdulatlan Egyiptom, például, nem volt nagyon haladó irányú. A második fokon, amely mértékben a tudomány halad és gyakorlati téren a szabadság nő, a civilizáció szilárdabb is lesz és végtelenül hajlékonyabb. Egy napon, midőn a tudományos civilizáció ura lesz a földgömbnek, nagyobb erő áll majd a rendelkezésére, mint a legszilárdabb s látszólag legellenállóképesebb tömegek, megdönthetlenebb lesz, mint Khebps piramisa. Ugyanakkor a tudományos civilizáció mindig hajlékonyabbnak, haladóbbnak, minden környezethez alkalmazkodóbbnak mutatkozik majd. összeforradása lesz ez a bonyolultságnak s az állandóságnak. A gondolkodásnak szinte jellege a folyton növekvő alkalmazkodási képesség, és minél értelmesebb lesz a lény, annál nagyobbra növeli elsajátítási képességét. A szem, mely értelmesebb a tapintásnál, a legtágabb, legmélyebb, legkülönbözőbb környezetekhez képes alkalmazkodni. A gondolkodás, még a szemnél is messzebbre menve, harmóniába jut majd a mindenséggel, a mérhetetlenség szeleivel s csillagaival csakúgy, mint a vízcsepp atomjaival.

Ha az emlékezet remekműve az értelmi megrögzít esnek, az ész viszont remekműve a hajlékonyságnak, a mozgékony-ságnak és a haladásnak. Akár egyénekről, akár népekről legyen tehát szó, mindig azok a legértelmesebbek, kik nemcsak a legállandóbbak, hanem a legalkalmazkodóbbak is. A társadalmi probléma e két dolog összetételének a megtalálásában rejlik. A halhatatlanság problémája alapján azonos ezzel a társadalmi problémával. Ebből a szempontból valószínű, hogy minél tökéletesebb az egyéni tudat, annál inkább egyesíti magában a tartós harmóniát a végtelen átváltozás képességével. Következésképpen, még ha a pythagoreusok álláspontját fogadjuk is el, hogy a tudat nem egyéb számnál, harmóniánál, még mindig kérdezhetjük, nem lesz-e némely összhang annyira tökéletes, hogy örökké visszhangzik majd, bár azért elemévé lehet a legbonyolultabb és leggazdagabb összhangoknak. A tudatok szervezetében ép úgy kell fejlődésnek lennie, ahogy van a molekulák és az élő testek szervezetében, s itt is a legélénkebb, legtartósabb és leghajlékonyabb összetételeknek kell győzniök az életért való küzdelemben.

A tudat eszmék, következőképpen szokások társításának összessége, melyek egy középpont köré csoportosulnak. Már pedig tudjuk, hogy a szokás határtalan tartamú lehet. Korunk bölcsészete szerint az anyagi elemek tulajdonságai maguk sem egyebek szokásoknál, feloldhatatlan társulásoknál. Ugyanígy szokás valamely növényi vagy állati faj, valamilyen csoportosulás vagy szervi forma típusa, mely századokon át fennmaradt. Nincs bebizonyítva, hogy a fejlődés folyamán a szellemi szokások el ne érhetnének oly szilárdságot és tartósságot, amilyenre ma nem ismerünk példát. Nincs bebizonyítva, hogy az állhatatlanság volna a tudat legmagasabb funkcióinak végleges és örök jellege. A halhatatlanság filozófiai reménye az ellenkező hiten alapszik, mely szerint a létért való küzdelemből a fejlődés végső fokán a halhatatlanságért való küzdelem válik. A természet – nem az egyszerűség, hanem a bölcs bonyolultság révén – bizonyos haladó halhatatlanságot hozna létre. Ez lenne a kiválasztás utolsó eredménye. A vallásos jelképek csak anticipációi lennének ennek a végső korszaknak. »Szárnyakat,

hogy keresztülrepülhesek az életen, keresztül a halálon« – mondja Rückert; de a madár sem tud egyszerre repülni. A repülés öröklődő szokását gyakorlati érdekek kedvéért s a létért való küzdelemben sajátította el s erősítette a faj. Ugyanígy az életbenmaradást sem lehet úgy elképzelni, hogy egyszerre szerzik meg és mindjárt tökéletesé teszik majd, hanem hogy fokról-fokra tökéletesbitik majd, mindig hasonlóbba teszik majd a teljesen, végtelenül örökké tartó élethez. Másrészt be kell bizonyítani, hogy ez a továbbélés nemcsak az egyénre nézve, de a fajra nézve is fensőbbségét jelent. így lehetne csak végső eredménye egy folytonos kiválasztásnak.

Tekintsük most a tudatokat kölcsönös és, hogy úgy mondjuk, társadalmi vonatkozásaikban. Korunk lélektana hajlandó elismerni, hogy különböző tudatok, vagy ha. így jobban tetszik, a tudat állapotainak különböző halmozódásai egyesülhetnek, sőt vegyülhetnek. Ez hasonlít némiképpen ahhoz, amit a teológusok a lelkek vegyülésének neveztek. Ha ez igaz, akkor kérdezhetjük, nem folytatódhatnak-e az így vegyült tudatok egymásban, nem adhatnak-e új tartamot egymásnak, ahelyett hogy megmaradjanak, Leibnitz szava szerint, többé-kevésbé »pillanatnyiaknak«, s vajjon előny lesz-e ez az emberi fajra nézve?

A vallások misztikus intuícióiban nem egyszer fensőbb igazságok megérezése van: szent Pál mondja, hogy elmúlik az ég és a föld, elmúlnak a jövendölések és a nyelvek, csak egy dolog nem múlik el soha, a jótétemény, a szeretet. Hogy ezt a magas vallásos elméletet filozófiailag magyarázhasuk, el kellene ismernünk, hogy a kölcsönös szeretet köteleke, bár a legkevésbé *egyszerű* s a legkevésbé kezdetleges valamennyi között, egy napon a legmaradandóbb lesz s a leginkább lesz képes elterjedni s a lényeknek az összességhez, az »égi államhoz« mindig közelebb eső számát magába zárni. Mindenki lénye legjavával, legönzettelenebb, legszemélytelenebb s legszeretőbb részével hatolhat majd be cselekvése révén mások tudatába; ez az önzetlenség találkoznék a többiek önzetlenségével, a többiek szeretetével ő iránta; így lehetővé válnék az egybeolvadás, a kölcsönös vegyülés annyira erős volna, hogy amint ma fájdalmat

érzünk a más keblével, akkor életünket élhetnők le a más szívében. Bizonyos, az álmok birodalmába kalandoztunk el? de szabályként állítjuk fel magunknak, hogy bár ez álmok tudományon túliak, nem tudományellenesek.

Menjünk hát e kérdéses, de a szellemnek nem ellentmondó korszak felé, amikor a tudatok, valamennyien a bonyolultság s a benső egység magasabb fokára emelkedve, sokkal bensőbben hatolhatnak majd egymásba, mint ma anélkül, hogy egyiket is megsemmisítené ez a vegyülés. Közlekednének egymással, mint ahogy ma a sejtek rokonszenveznek s együttesen hozzájárulnak a kollektív tudat alakításához: »Minden egy, egy minden.« Valóban, a közlekedésnek s a rokonszenznek sokkal finomabb, közvetlenebb eszközei képzelhetők, mint aminők ma vannak az egyének között. Az ideg- és agyrendszerek tudománya még gyermekcipőben jár. Eddig csak beteges exaltációit ismerjük e rendszernek, a hipnotizmus távolságba ható rokonszenveit s szuggesztióit. De már előre látunk egész sor tüneményt, melyekkel, még eddig ismeretlen formulájú mozgások közvetítésével, a tudatok közlekedése, sőt, ha a kölcsönös akaratok ebbe beleegyeznek, az egyéniségek bizonyos fajta egybeolvadása kezd kialakulni. A tudatoknak erről a tökéletes egymásbaolvadásáról, melyben azonban a vegyülés ellenére mindenki megőrizheti a maga árnyalatát, álmodozik már ma a szeretet, ezt igyekszik megteremteni. A szeretet pedig maga is egyike a nagy társadalmi erőknek, nem dolgozhatik tehát hiába. Ha föltesszük, hogy az egyéni tudatok egyesülése mindinkább megközelíti ezt az eszményt, akkor világos, hogy az egyén halála mindig nagyobb ellentállásba ütközik majd a többi tudatok részéről, melyek őt visszatartani igyekeznek. Valóban, először majd mindig élénkebb, később, hogy úgy mondjuk, mindig *élőbb* emlékét fogják megőrizni; Az emlék, az emberiség jelen állapotában, nem egyéb az ábrázolt lénytől tökéletesen különböző képzetnél, mint valami kép, mely a visszavetített tárgy távollétében is borzongva ott marad az éterben. Ma még nincs benső szolidaritás és folytonos közlekedés az egyének között. De elképzelhető olyan kép, mely alig különbözik az ábrázolt tárgytól, mely mintegy cselekvése és meghosszabbítása volna a

más tudatának az én tudatomban. Mintegy közös rész s érintkezési pont volna e kép a két *én* között. Amint a nemzésben a két tényező összeforr egy harmadikban, közös képviselőjükben, ugyanígy ez az élő és életet adó kép is ahelyett, hogy passzív maradna, alkotó erőként lépne a kollektív erők összegébe. Egység volna ez abban a bonyolult egészben, mely nemcsak önmagában, de önmagáért van: a tudatban.

Ebben a hipotézisben a probléma az volna, hogy egyszerre annyira szeressünk és szeretessünk, hogy éljünk és tovább éljünk másokban. Az egyén agyagformája, külső esélyeivel, elmerülne, eltűnnék, mint valami szoboré: a benső isten életre kelne azok lelkében, kiket szeretett, kik őt szerették. A napsugár megőrizheti egy papírlapon egyidőre egy arc élettelen vonásait. Az emberi művészet még messzebbre mehet, az élet legfinomultabb látszatát adhatja egy műnek; de a művészet sem önthet lelket Galatheájába. A szeretetnek kell közbelépnie, annak, aki távozik s azoknak, kik itt maradnak, annyira szeretniök kellett egymást, hogy as árnyak, melyet az egyetemleges tudatba vetítenek, egybeforrtan jelenjenek ott meg. Ez esetben a szeretet saját életével öntene állandóan lelket ebbe az egységes képbe. A szeretet nemcsak a mozdulatlan körvonalakat rögzíti meg, mint a fény, nemcsak látszólag elevenít meg, mint a művészet; életet adhat magában és maga által.

A szétválás ép úgy lehetlenné válnék tehát, mint azokban az atom-forgatagokban, mikről előbb szövegtünk s amelyek egy lényt látszanak alkotni, mert semmiféle era nem képes őket szétszakítani: egységük nem egyszerűségük, hanem elválaszthatatlanságuk következménye. Ugyanígy lesz a gondolkodás birodalmában, valami végtelen bizonyos élő vesszőcsomót fog létrehozni, melyet nem lehet eltörni, egy fényes gyűrűt, melyet sem megosztani, sem kiterjeszteni nem lehet majd. Az atom, mondták, »sérthetetlen«; ép ily sérthetetlen lesz végül a tudat a valóságban is, ahogy sérthetetlen ma jogilag.

Az élet melege és fényének másodlagos tűzhelye fontosabbá lenne, mint az eredeti, úgy hogy az egyik fokonyként helyettesíthetné a másikat. A halál nem volna más,

mint ez a helyettesítés s mindinkább rázkódtatás nélkül menne végbe. Már ebben az életben belépnénk a vonzalom halhatatlanságába. Új teremtés volna ez. Az erkölcs, a vallás maga nem egyéb, szerintünk, az erkölcsi termékenység egyik tüneményénél; a halhatatlanság utolsó megnyilvánulása volna ennek a termékenységnek. Ebben a végső szintézisben eltűnnék az az ellentét, melyet ma a tudós a faj nemzése és az egyén halhatatlansága között észrevenni hisz. Az ember nemcsak a halálban, a szerelemben is lecsukja szemét; ki tudja, nem érhet-e a halálon túl is a szerelem termékenységének hatalma?

Ezzel megtaláltuk volna az élet s a halál érintkezési pontját. A fejlődés kezdetén mindennek vége volt, mihelyt az egyén a halál martalékává lett, tökéletes feledés borult erre az éjbe merült egyéni tudatra. Az erkölcsi és társadalmi haladással mindig behatóbb, tartósabb lesz az emlékezet; a kép, mely a halál után is megmarad, csak fokenként halványodik el, lassabban tűnik el. Eljön majd talán az idő, midőn a szeretett lények erőben meggyarapodott emléke belevegyül az új nemzedékek életébe és vérébe s egyikről a másikra szállva résztvesz a tudatos lét örök forgatagában. Az egyének ez a maradandó emléke erőgyarapodás volna a fajra nézve, mert jobban tudnak szeretni azok, kik emlékeznek, azoknál, kik felednek s akik szeretnek, még a faj szempontjából is magasabbrendűek. Nem lehetetlen tehát elképzelni, hogy az emlékezet a kiválasztás útján fokozatosan diadalra jut. Sőt elképzelhető oly idő is, mikor az egyén oly tökéletesen él majd képében, mint ahogy a művész megalkotná, ha élő művet tudna teremteni. A halál szinte közömbössé, másodrendűvé, szinte nem létezővé válnék: a szeretet megteremtené az örök jelenlétet.

A szellemi palingenezisnek ez a tüneménye első elszigeteltségéből mindinkább elterjedne az emberi nemben. A halhatatlanság lenne az utolsó szerzemény, melyet a faj összes tagjai javára szerezne meg. Valamennyi tudat tovább élne egy tágabbkörű tudat kebelében. A testvériség minden lelket magába zárna s egyiket megközelíthetőbbé tenné a másik számára: az erkölcsi és vallásos eszmény testet öltene. Minden lélekben meglelhetjük és szemlélhetjük önmagunkat;

de nem elég, hogy kihajoljunk rajta, hanem a szeretet éleseszségével a mélyébe kell hatolnunk, tökéletesen vissza kell tükröződnünk saját tekintetünkben. A parton állva nem veri vissza képünket a tenger. Bele kell mennünk a dübörgő habokba, vitetnünk kell magunkat a hullámoktól! akkor megláthatjuk magunkat bennük.

Ezek az elmékedések oly téren mozognak, amely ha nem is esik kívül a természetén, kívül esik tapasztalásunkon s jelenlegi tudományunkon. De ugyanaz az ok, amely bizonytalansággal sújtja ezeket a hipotéziseket, teszi őket ma és teszi örökké lehetőségessé; ez az ok gyógyíthatatlan tudatlanságunk a tudat alapjára vonatkozólag. Akármily fölfedezéseket tegyen valamikor a tudomány a tudatról s annak föltételeiről, sohasem jut majd el odáig, hogy benső természetét, következésképpen ahhoz sem, hogy maradandó vagy mulandó természetét tudományosan megállapíthassa. Mi tulajdonképpen lélektanilag és metafizikáikig a tudatos *cselekvés*, az *akarás*? Vagy mi az a látszólag öntudatlan Cselekvés, az erő, a ható *okság*? Nem tudjuk. A benső *cselekvést* és az erőt a külső *mozgással* vagyunk kénytelenek körülírni, mely pedig csak eredménye s megnyilvánulása amannak. De a filozófusnak mindig joga lesz tagadni, hogy a *mozgás*, mint egyszerű viszony változás a térben, teljes lényege legyen a *cselekvésnek* és hogy a mozgások csak mozgató erő nélkül lehessenek, viszonyok reális és cselekvő tagok nélkül, melyek őket előidézzék. Ekképpen nem lehet tudni, mennyire *maradandó* az igazi *cselekvés* alapvető elve, a benső erő, mely őt létrehozza s amelynek csak látható jele a helyi mozgás, csak bensőséges és közvetlen »felfogása« az öntudat. Akár cselekszünk, akár beszélünk, valamit mindig visszatartunk énből; ki tudja, talán vissza tudunk majd tartani valamit magunkból ezen az életen való áthaladásban is. Lehetséges, hogy az egyéni öntudat semmiféle, cselekvésben ki nem merülhet, semmiféle formában alakot nem ölthet.

Mindenesetre filozófiai titokkal állunk itt szemközt; melynek oka az, hogy a tudat, a gondolat *sui generis*, hasonlóság híján levő, teljesen megmagyarázhatatlan dolog, melynek alapja sohasem lesz megközelíthető tudományos

képletekkel, metafizikai hipotézisekkel. Ahogy a lény a nagy, legfelsőbb faj, a genus generalissimum, mely magába zárja a tárgyi környezet valamennyi fáját, úgy a tudat a nagy, legfelsőbb faj, mely magába zárja és tartalmazza az alanyi világ Összes fajait. Sohasem lehet tehát majd feleletet adni erre a két kérdésre: – Mi a *lény*? Mi a *tudat*? Sem arra a harmadikra, mely megoldása volna ez első két-tőnek: *Megmarad-e a tudat?*

Egy déli városka régi napóráján olvasható: *Sol non occidat!* – Sohase aludjék ki a fény! Bizonyára ez az a szó, mely kiegészítené a *fiat lux*-ot. A napnak szabad a legkevésbé becsapnia bennünket, »Örökké«, *εἰς αἰεὶ* kellene lennie; örökké kellene szórnia sugarait az égről. Az értelmi fénynek, a tudat hatalmasabb fényének sikerül majd talán kibújni a bomlás s a kialvás ama törvénye alól, mely mindenütt ellensúlyozza a teremtés törvényét; csak akkor lesz tökéletes a *fiat lux* szava: *lux non occidat in aeternum*.

VI. De, mondják majd, mi lesz azokkal, kik mindé szép és távolbavesző hipotézisek kísértéseinek ellentállnak, azokkal, kik egész brutalitásában maguk előtt látják a halált úgy, ahogy előttünk ismeretes, s akik, mint talán te magad, a jelen fejlődés tagadó része felé hajlanak? Mily vigaszt tudsz nekik adni, mivel tudod őket bátorítani a kritikus pillanatban, mit mondasz nekik, ha a megsemmisülés partjához érnek? – Semmi egyebet, mint az antik stoikusok tanításait, kik szintén nem hittek az egyéni halhatatlanságban: három igen egyszerű s kissé kemény szót: »Ne légy gyáva!« Amennyire hibázott a stoicizmus, midőn a más halálával szemben nem értette meg a szeretet fájalmát, melyben ereje rejlik s amely föltétele az emberi társadalomban való haladásának; midőn meg merte tiltani a ragaszkodást s a közönyt hirdette, annyira igaza volt, midőn saját halálunkkal szemben a fölülemelkedést ajánlotta. Elég vigasz, ha azt mondhatjuk: helyesen éltünk, betöltöttük hivatásunkat s elgondolhatjuk, hogy az élet fennakadás nélkül folytatódik utánunk, egy kissé talán éretünk; hogy életben marad mindaz, akit szeretünk, megvalósul majd valahol mindaz a jó, mit elgondoltunk, hogy megmarad, szüntelenül gyarapodik, máshoz szegődik, de el

nem veszik semmi abból, ami nem volt *egyéni* tudatunkban, ami csak keresztülvonult rajtunk, mindaz a halhatatlan örökség, mit a természettől s az emberiségtől kaptunk; hogy a világ csak egy meghasadt tükörrel lett szegényebb; hogy a dolgok örök folytonossága továbbfolytatódik; hogy semmit sem *szakítottunk félbe*. Ha tökéletes tudatára emelkedünk az élet e folytonosságának, ezzel való értékére szállítjuk le a látszólagos megszakadást, az egyén halálát, ami nem egyéb talán bizonyos élő csalódás eltűnésénél. Még egyszer tehát – az ész nevében, mely megérti s mint mindent, ami észszerű, elfogadja a halált – ne légy gyáva !

Úgyis furcsa volna a kétségbeesés, mert teljesen hiábavaló. A kezdetleges állati fajok kiáltásainak és sóhajtásainak – legalább az olyanoknak, melyek nem tisztára reflexmozgások – az volt a céljuk, hogy figyelmet és szánalmat keltsenek, segítséget hívjanak: a hasznosság magyarázza meg a fájdalom nyelvének létezését és elterjedését a fajban. De nem várhatunk segítséget a kifürkészhetetlen ellen, sem szánalmat attól, ki megegyezik a mindenséggel, sőt aki megegyezik gondolkodásunkkal. A megnyugvás van csak a helyén és bizonyos benső beleegyezés és még inkább az értelemnek mosolya, mely mindent megért, megfigyel, minden iránt érdeklődik, még saját kialakulásának tüneménye iránt is. Nem eshetünk végleg kétségbe olyasmin, ami szép a természet rendjében.

Ha valóban van a halálban keserűség, éppen ez talán a legnagyobb vonzóereje a tiszta bölcsész szemében, aki a végső percig arra törekszik, hogy semmi homályos ne legyen az ő életében, semmi előre nem látott s meg nem fontolt esemény. Egyébként a halál a leggyakrabban az élet közepette s a harc hevében lep meg bennünket: néhány óra válsága ez, hirtelensége maga teszi kevésbé félelmetessé az emberek többsége szemében, mely bátrabb a rövidebb veszéllyel szemben. Ezzel az utolsó ellenséggel ép oly bátran verekszünk meg, mint a többiekkel. Ha ellenben lassan jön felénk a halál, fokonként fosztva meg bennünket erőnktől, másik, eléggé vigasztaló tüneményt észlelhetünk.

Természeti. törvény, hogy a lény csökkenése aránylagos csökkenést von maga után minden vágyban s hogy az

ember kevésbé vágyódik olyasmi után, amire kevésbé érzi magát képesnek. A betegség és az öregség mindig azzal kezdődik, hogy csökkenti előttünk azoknak az élvezeteknek az értékét, melyektől megfoszt bennünket s keserűvé teszi először azt, amit lehetetlenné tesz. A végső élvezetet, a meztelen lét élvezetét ép ily fokozatosan csökkentheti a halál közeledése. Ha az élet lehetetlenségének tudatában vagyunk, ez maga után vonja az élni akarás lehetetlenségét. Csupán a lélekzés válik fájdalmassá. Erezzük önmagunk, mint szóródunk szét, mint leszünk töredékekké, mint válunk porrá s nincs erők a megújulásra. Mindazt, ami érzékelésünkből s gondolkodásunkból még megmaradt, egyetlen *érzés* nyugözi le, hogy nagyon fáradtak vagyunk, nagyon fáradtak. Szeretnénk megnyugodni, meglazítani az élet egész feszültségét, kialudni, felolvadni.

„Bizonyára lesznek közöttünk örökké olyanok, kik félnek és reszketnek majd a haláltól, kik kétségbeesett arcot öltenek majd sa kezüket tördelik. Vannak kedélyek, melyek szédülnek a mélység előtt s amelyek a leginkább azt szeretnék kikerülni, melyhez minden út vezet. Az ilyeneknek Montaigne azt tanácsolná, vessék magukat »behuny szemmel« a sötét szakadékba; mások arra bátoríthatnák őket, hogy a végső percig nézzenek beléje, hogy elfeledjék mélységét; a legerősebbek szemlélnék a teret, az eget, szívüket megtöltenék a végtelennel, lelküket oly mélyé igyekeznének tenni, mint maga a szakadék, eleve megölni igyekeznének magukban az egyént s alig éreznék meg a végső rázkódást, mely végleg megtöri az *ént*. A bölcsészt, minden ismeretlen dolognak ezt a barátját, még a halálban is vonzaná a várokozás valami megismerhető után; a születés után a halál az egyéni *élet* legtitokzatosabb újdonsága. A halálnak megvan a maga titka, rejtélye s él bennünk a remény, hogy utolsó gúnyképpen éppen akkor súgja a megfejtést fülünkbe, mikor megtör bennünket, hogy a haldoklók – ahogyan az antik kor hitte – a jövőbe látnak s szemüket csak egy sugár vakító fénye előtt zárják le. Utolsó fájdalmunk egyszersmind utolsó kíváncsiságunk.

TARTALOMJEGYZÉK.

A fordító előszava	3
Bevezetés	5

ELSŐ RÉSZ.

A vallások keletkezése a kezdetleges társadalmakban.

Első fejezet. A vallás fizikája	23-59
Második fejezet. A vallásos metafizika	60
I. Az animizmus	60-80
II. A gondviselés és a csoda	63
III. A teremtés	76
Harmadik fejezet. A vallásos erkölcs	81-97
I. Az istenek és az emberek társadalmának törvényei	8r
II. Az istenek és az emberek társadalmának rendelkezései	83
III. A kultusz és a rítus	87
IV. Belső kultusz és szeretet	93

MÁSODIK RÉSZ.

A vallások felbomlása a jelenlegi társadalmakban.

Első fejezet. A dogmatikus hit	101-124
Í. A szűk dogmatikus hit	101
II. A tág dogmatikus hit	110
III. A dogmatikus hit fölbonlása a modern társadalmakban	116
Második fejezet. A jelképes és erkölcsi hit	125-149
Harmadik fejezet. A vallásos erkölcs fölbonlása	150-176
Negyedik fejezet. A nép vallásossága és vallástalansága	177-194
I. Veleszületett-e az emberiséggel és kiirthatatlan-e a vallásos érzés?	177
II. Maga után vonja-e a vallások fölbonlása a nép erkölcsösségének bomlását?	188
ötödik fejezet. A gyermek vallásossága és vallástalansága 195-208	
LA vallásos nevelés gyengülése	195
II. Az állami oktatás	197
III. A családi nevelés	203
Hatodik fejezet. A nő vallása és vallástalansága	209-215

HARMADIK RÉSZ.
A jövő vallástalansága.

	Lap
Első fejezet. A vallásos individualizmus.....	219-250
I. Lehetséges-e a vallásos megújulás.....	219
II. A vallásos anomia és a hit pótlása a kételkedéssel.....	235
III. A dogmák helyettesítése metafizikai hipotézisekkel.....	244
Második fejezet. A társulás. – Mi helyettesíti majd a vallásokat a társadalmi életben.....	251-277
I. Az értelmiségek társulása.....	253
II. Az akaratok társulása és az erkölcsi térítés.....	258
III. Az értelmiségek társulása. – A művészet s a természet kultusza.....	271
Harmadik fejezet. A dogmákat helyettesítő főbb metafizikai hipotézisek.....	278-304
A teizmus.....	278
I. Bevezetés. A metafizikai hipotézisek fejlődése.....	278
II. A teizmus.....	283
Negyedik fejezet. A dogmákat helyettesítő főbb hipotézisek (Folytatás.).....	305–327
A panteizmus.....	305
I. Az optimista panteizmus.....	310
II. A pesszimista panteizmus.....	310
ötödik fejezet. A dogmákat helyettesítő főbb hipotézisek (Folytatás.).....	328-381
Idealista, materialista, monista naturalizmus.....	328
I. Idealista naturalizmus.....	329
II. Materialista naturalizmus.....	337
III. A monista naturalizmus. – A világok sorsa.....	342
IV. Az ember végzete s a halhatatlanság hipotézise a monista naturalizmusban.....	355
Bibliográfia.....	384

BIBLIOGRÁFIA

- Aristoteles*: Métaphysique.
- Arnold (Matthew)*: Littérature et dogme.
- Brehm*: Revue scientifique 1874.
- Burot et Bourru*: Rapport au Congrès scientifique de Grenoble, 18 août 1885.
- Coro*: Pessimisme.
- Espinás*: Sociétés animales.
- Fiske*: The destiny of man.
- Fouillée (Alfred)*: La liberté et le déterminisme.
- Systèmes de morale contemporaine.
- Philosophie de Platon.
- Franck*: Des rapports de la religion et de l'État.
- Essais de critique philosophique.
- Girard de Rialle*: Mythologie comparée. Paris, 1878.
- Goblet d'Alviella*: Evolution religieuse contemporaine.
- Guyau*: Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.
- Morale anglaise contemporaine.
- Morale d' Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines.
- Problèmes d'esthétique.
- Vers d'un philosophe.
- Hegel*: Logique.
- Kant*: Kritik der reinen Vernunft.
- Le Bon (Gustave)*: L'homme et les sociétés.
- Lundsell (Henry)*: Through Siberia. London, 1882.
- Mênard (L.)*: Sources du dogme chrétien. (Critique religieuse, janvier 1879.)
- Mortillet (G. de)*: Le préhistorique. Antiquité de l'homme. Paris, 1883.
- Moreau de Tours*: Psychologie morbide.
- Müller (Max)*: Origine et développement de la religion, étudiés à la lumière des religions de l'Inde. 1879.
- Renan*: Dialogues philosophiques.
- Réville*: Les religions des peuples non-civilisés. Paris, 1880.
- Ribot*: De l'hérédité.
- Roskoff*: Das Religionswesen der rohesten Naturvölker. Leipzig, 1880.
- Schelling*: Système de l'idéalisme transcendentale.
- Secrétan*: Philosophie de la liberté.
- Spencer (Herbert)*: Principes de sociologie.
- Appendice aux principes de sociologie.
- Sociologie.
- Vacherot*: La religion. Paris, 1869.
- Voilier*: L'intention morale.
- Vernes (Maurice)*: Mélanges de critique religieuse.
- Wundi*: Psychologie.
- Psychologie physiologique.