

A MISZTIKA LÉNYEGE ÉS JELENTŐSÉGE

SZÉKFOGLALÓ. ÉRTEKEZÉS

(1912. SZEPTEMBER 11-ÉN.)

ÍRTA

D^R. SZELÉNYI ÖDÖN

A POZSONYI ÁG HITV. EVANG. TEOLÓGIAI AKADÉMIA TANÁRA.



POZSONY.

WiGAND K. F. KÖNYVNYOMDÁJÁBÓL.

1913.

A misztika lényege és jelentősége.



ól tudom, hogy ezúttal oly témát vetek föl, a mely több tekintetből nem csak tanulságos, de egyenesen aktuális is és amelynek tüzetes, minden oldalú megvilágítása a jelen tudományosságának parancsoló követelése. Kérdésünk ugyanis nemcsak a pszichológia és a történetileg megalapozott vallásbölcselet kellős közepébe vezet, hanem központi tárgyasa teológiának is, amennyiben a misztikus áramlatok a keresztyénségen belül is minduntalan felütik a fejüket. De ezek mellett is a misztika történeti fejlődése, a misztikus lelki élet elemzése, szellemi és természeti feltételeinek a nyomozása az etnológiának, fiziológiának, pszichopatológiának, ismeretelméletnek, sőt az egész kultúrtörténeteknek is érdekes feladványokat kínálgat. Természetes azonban, hogy a fölvetett probléma szövevényes voltánál fogva valamennyi fölmerülő kérdésre megfelelni egy rövid felolvasás

vázlatot, körvonalakat adhatok, csak a főirányokat jelölhetem meg, a bennünket közelebről érdeklő főszempontokat domboríthatom ki, mert az összes idevágó kérdések tüzetes tárgyában csak terjedelmes tanulmány alakjában volna megejthető.

Azt mondtam, hogy a misztikával való foglalkozás ép ma ismét időszerű. Valóban, napjainkban a misztikus hajlamok erős lüktetését tapasztalni minden felé, mintha meguntuk volna a világos gondolkodást, lelkünk a misztikum felé vonzódik, a történeti hagyományokkal szemben szívünk belső sugallatára lallgatunk. Korunk sok gyermeke keservesen nyög a materiális,

merőben a külső embert érdeklő élet túlsúlya alatt, megtépett szívek lelkendezve keresi a boldogító ideált. Szellemök gyöngé ahhoz, hogy a kultúra formáinak és tevékenységeinek belső hatatlan sokféleségén erőt vegyen és egységes életalap jusson, mely a százfelé húzó munkálkodásnak egyedül adhat értelmet. És bármennyire gazdagodik és bonyolódik a külső élet, újból és újból elénk áll az a kérdés, vajjon akkor, amikor meghódítjuk az egész világot, amikor úrrá leszünk az egész természetén, nem szenvedünk-e kárt saját lelkünkön? Ehhez járul, hogy kudarcot vallott a modern szellem azon kísérlete is, hogy az értelem fogalmaival a valóság legtitkosabb rejtekébe behatoljon és életét egészen az ész parancsai szerint berendezze. Minél mélyebben gondolkodunk a világról, annál bonyolultabbnak tetszik az, annál több rejtély mered elénk, még az állítólagos megoldások mögül is és így terjed az ismeretlenek, észfelettinek, az irracionálisnak a birodalma és hanyatlak az intellektualizmus tekintélye. Majd pedig az az erős kritikai hajlam, mely korunkat annyira jellemzi és a mely a hagyományosult vallási és filozófiai eszmék ingadozását vonta maga után, szintén az ember belvilága felé irányítja a figyelmet, a gondolkodó ember itt keres támpontot a bizonytalanra vált élet hullámverései közepette. Innen van az, hogy napjainkban igen sokan elfordulnak a külső élet szemképrázató gazdagságától és kedélyök belső világába szállva, szívek szentélyét) keresik a nyugodalmat, békét, de egyúttal a világrejtelének megoldását is — az intuíció, introspekció, belső színlelés segítségével. Végül, amit első helyen kellett volna említésünk a vallásos lelkek az istenkeresők, mivel a Kant megindította szellemi forradalom következtében sem a természetben (mechanizmus!), sem a történelmi életben (pragmatizmus!) nem találta meg többé az Istent, szintén az erkölcs belső világában, kedélyében, lelkiismeretében, erkölcsi akaratában keresik az Isten nyomait, úgyhogy ez a törekvés is hathatósan egyengeti a miszticizmus útját. De íme itt állunk a legnehezebb kérdés előtt. Azt sem tudjuk még, hogy mi is az a misztika. Minden használva használja e szót, de tulajdonképp úgy áll a dolog, ha ahány az ember, annyi értelmet tulajdonítanak neki és a nagyobb baj: a tudós körök sem igen tudnak e fogalom tartalmát illetőleg megegyezésre jutni. Hallgassunk meg e célból néha

meghatározást. Így hazánk fia *Czóbel István*¹⁾ szerint a misztika minden vallás magva, a vallás tanainak átvitele a kedélyi életre, tehát a teóriának praktikus alkalmazása. A misztika célja – úgymond a megismerés, nem pedig mágikus hatások. Idáig együtt mehetnének Czóbellel, azonban nagy műve több helyéből az tűnik ki, hogy ő a misztikusokban oly embereket lát, akik magasabb pszichikai erővel, okkultus képességekkel rendelkeznek, vagyis ő a misztikát a spiritizmussal és okkultizmussal hozza szoros vonatkozásba, holott ezek a jelenségek legfeljebb a misztika elfajulásai, tehát belőlük éppen nem szabad következtetnünk e szellemáramlat lényegére. – Egy másik tudós²⁾ *S. M. Deutsch* arra utal, hogy a misztika fogalma nem is határozható meg pontosan. Ennek okát pedig abban látja, hogy ama momentumok, melyekről itt szó van, az egyesek lelki életében gyökereznek ugyan, de egyúttal az emberiség életében is fejlődésen mennek keresztül, ezalatt pedig más jelenségekkel összeszővődvén oly bonyolult komplexumokat képeznek, melyek nem jellemezhetők egyszerűen csak egy vonással. – Hasonlóképp a dán *Lehmann*³⁾ is idegenkedik a misztika szabatos meghatározásától és e helyett beéri azzal, hogy magát a misztikus egyént és annak habitusát leírja. Alapgondolata, hogy a misztika azt akarja kikutatni, ami mellett a többi ember érzéketlenül elmegy, jelesen az istent akarja nemcsak felfogni, hanem vele reálisan egyesülni. Ha a közönséges kegyességű ember folyton csak azt hangsúlyozza, a mi őt az Istentől elválasztja, a misztikus vele ellentétben bátran kiemeli Isten és az ember azonosságát. Úgy érzi, hogy nem is lehet szigorú határt vonni az emberi és isteni között és ép azért olvadhat össze az ember teljesen az istenivel, vagy istenibe. Ezen meggyőződéstől hajtva fővágya minden misztikusnak, hogy oly állapotba kerüljön, melyben a legfőbbet, az Istent közvetlenül láthassa, megélhesse, ami akkor következik be, ha az ember legyőzve a maga énjét magát teljesen oda engedi az örök lénynek. – Lehmann megjegyzései bizonyára sok érdekes fényt vetnek a misztikára, de

¹⁾ Czóbel: Die Entwicklung der Religionsbegriffe. II. B. 147. sk. Leipzig 1901.

²⁾ Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche. 3. XIX. Leipzig 1907. 631 sk.

³⁾ Lehmann: Mystik im Heidentum und Christentum. Leipzig 1908.

lényegét mégsem merítik ki. Azért tovább kell vizsgálódnunk. Az amerikai *William James*¹⁾ a misztikának 4 ismertető jegyét állítja föl. Ezek: 1. a leírhatatlanság (ineffability); 2. megvilágosultság (megismerési jelleg – noetic quality); 3. mulékonyság, rövid tartam (transiency); 4. passzivitás (passivity).

Első tekintetre látni, hogy e jegyek annyira általánosak, hogy semmikép sem alkalmasak a misztika specifikumának feltüntetésére, noha W. James máskülönben kiváló érdemeket szerzett a misztika elemzése terén. – Jóval tovább visz bennünket *Reischle*,²⁾ aki igen helyesen elkülöníti a misztikus teológiát a misztikus kegyességtől és ez utóbbinak 3 jellemző vonását sorolja fel. 1. A misztikus vallásosság célját csakis az jegyes léleknek Istennel való egyességében éri el, következésképp elfordul a világtól és a gyülekezettől. 2. A misztikus kegyesség az összes történeti közvetítéseket meghaladó *közvetlen* egyesülést követeli Istennel, illetve a felmagasztosult Krisztussal. 3. A misztikus kegyesség Istennek a lélekre való oly behatását veszi föl, mely nem a szellemi élet szabályos aktív funkcióin belül megy végbe, hanem a lélek legbensőbb fenekén, melyből amazok csak előállanak. – Egészen rövid meghatározását adja a fogalomnak a francia *Récéjac*⁶⁾ mely így hangzik: „A misztika oly törekvés, mely erkölcsileg és a szimbólumok útján akar közeledni az abszoluthoz” – vagy a német *Siedele*⁷⁾ akinek nézete szerint a misztika nem egyéb, mint egy másik alany feléledése az emberben, vagy végül a magyar *Kozáry*,⁷⁾ hogy a misztika a léleknek titokzatos egyesülése Istennel a szemlélet rendkívüli adományai révén, aminők elragadtatás, látomás, ki nyilatkoztatás, sztigma.

De nem folytathatjuk a meghatározások felsorolását, melyeknek száma végtelen, hanem jobb lesz, ha az adott definíciók felett szemlét tartva, azokat helyesbítve, vagy kiegészítve

¹⁾ William James: The varieties of religious experience. New-York and Bombay 1908. 380. sk.

²⁾ Max Reischle: Ein Wort zur Controverse über die Mystik in der Theologie. Freiburg i. B. 1886. 9., 12. és 15. l.

³⁾ Récéjac: Essai sur les fondements de la connaissance mystique. Paris 1897. 66. l.

⁴⁾ G. Siedel: Die Mystik Taulers. Leipzig 1911. 129. l.

⁵⁾ Kozáry Gyula: Emberi okmányok. Budapest. 1910. 179. l.

próbáljuk a misztika lényegét értelmezni. Mindenekelőtt be kell látnunk, hogy a misztikának azzal a tág fogalmával, mellyel a köztudat él, tudományos szempontból nem érhetjük be, mert a közönséges életben minden rejtélyest, titokzatost misztikusnak szeretnek mondani. De nem tartoznak ide és így szintén kizárandók a misztika fogalmából mindazok a jelenségek is, melyek nem a léleknek Istennel való összeköttetését keresik, hanem földi célokat igyekeznek misztikus eszközökkel elérni. Ilyen a mágia, mely külső hatásokat természetfeletti módon próbál előidézni, ilyen a mantika, mely a jövő kifürkészésére irányul, ilyen a spiritizmus, is, mely egy emberentúli szellemvilággal próbál közeledést létesíteni, ilyen végül az okkultizmus, mely egészen új tudományt próbál misztikus alapon felállítani (Deutsch). De nem azonosítható a misztika a gnosztikával és teozófiával sem teljesen. A mint *Schmitt Jenő*¹⁾ a gnóvizt meghatározza, az mindenek felett saját belsők tényeinek szemlélője. és azok által és azokban az összes tünemények fokozatoságának az összefüggésébe való betekintés. Látnivaló, hogy Schmitt nagyon is kiterjeszti a gnóviz értelmét. Nagy munkájában ki akarja mutatni, hogy az első keresztyén századok gnóvizba már birtokában volt annak az egységes idealisztikus világismeretnek, melyre mi modernnek még csak törekszünk.

Így szerzőnk a gnóviz történetébe belevonja a misztikát is. és valóban, ha a gnóvizt a jelzett tág értelemben vesszük, akkor a misztika bele is esik, de ha ami szokásosabb és helyesebb, e fogalmat az első keresztyén századok ama gondolatirányára vonatkoztatjuk, mely a keresztyénséget naturalisztikus alapa próbálta visszavezetni és a kozmológiát tette a vallás közép-pontjába, akkor ép a misztikának legjelesebb képviselői nem tekinthetők gnosztikusoknak.

Ép úgy, ha a teozófiát a legtágabb értelemben vesszük, vagyis az Istenről való oly ismeretnek, mely túl tesz a teológián és filozófián, akkor a misztikus hajlamokból eredő elméleteket, gondolatrendszereket teozófiának nevezhetjük. Ha azonban a mai teozófiára gondolunk, mely tulajdonkép az okkultizmus karjaiba dőlt, midőn az isteni önmegismerést tűzi ki célul, de azt, elvetvén a mai tudományoknak az ember testéről és lelkéről,

¹⁾ Eugen Heinrich Schmitt: Die Gnosis. I. Leipzig. 1913. 9. 1.

valamint a világról szóló tanításait, csak a rejtélyesség tanaival és eszközeivel akarja megközelíteni, akkor ez a teozófia bizony ismét igen távol esik az igazi misztikától. Látnivaló, mennyire fontos a fogalmak megkülönböztetése és a misztikának kiválasztása még a gnóviztól és teozófiától is, jóllehet mindkettőhöz közeledik. A főkülönség egyébiránt, hogy a gnosztikusok és a teozófusok első sorban metafizikusok, filozófusok, a misztikusok ellenben első renden vallásos lelkek. Amazok főtörekvése, hogy a hitet tudományosan megalapozzák, emezek inkább az érzésben és képzeletben áradoznak és az Istennel való közvetlen lelki egyesülést sóvárogják. Annyit azonban el kell ismernünk, hogy nem egy misztikus továbbfejlődésében teozófussá lett, (az első értelemben!) midőn a gyakorlati elemet a spekulációval egyesítette, vagy midőn egyesek azt hirdették, hogy bizonyos belső világosság segítségével mélyebben behatoltak az isteni titkok ismeretébe. (Eckart, Weigel, Böhme, Swedenborg). Jó lesz tehát már eleve arra figyelmeztetni, hogy van a misztikának kedélybeli gyakorlati oldala mellett, elméleti spekulatív oldala is és e kettő hol együtt, hol meg különválva jelenik meg; egész általánosságban mondható, hogy a keleti misztika túlnyomólag szemlélődő, a nyugati inkább praktikus jellegű. Meg kell továbbá jegyeznünk, hogy különbséget tesznek még természeti, (sakramentális) és szellemi misztika között. Amoda számíthatók pl. a pogány misztériumok, melyeknél az a hit volt elterjedve, hogy a bennök való részvétel, az áldozatok élvezése által érzékileg válhatni istenné. Ezzel szemben a szellemi vagy igazi misztika szellemi egyesülésre gondol. Itt kizárólag ez utóbbival van dolgunk és *első sorban a német misztikára leszünk tekintettel*. És ezzel már eléggé elhatároltuk azt] a területet, melyen vizsgáldni szándékozunk.

Eddigi fejtegetéseinkből az tűnik ki, hogy mi a misztikában .első sorban a *vallásos élet* sajátlagos irányát, formáját látjuk, melynek lényege, *hogy az egyén közvetlen, személyes élményben akar az érzékfölöttivel egyesülni*. A misztikus teljesen magába temetkezve keresi és találja meg istenét lelke legbensőjében, még pedig a földi élet határain belül, bárha azt tartja, hogy csak a túlvilági életben, a test legyőzése után lehet az egyesülés állandó és végleges. A misztika ily értelemben benső vallásosság, a vallásosságnak ama formája, mely az ember

belső világát, a lelket, a szívet tekinti a vallás tűzhelyének, úgy hogy minden a mi külsőkép adva van: írás, szentség, vallási gyakorlat, szertartás másodrendűnek tűnik fel az érzés közvetlensége mellett. „Dieu sensible au coeur” mint Pascal mondja. Valahányszor a fennálló egyházakban bizonyos aléltság, megmerevedés jelentkezik, valahányszor az intellektualizmus és institucionizmus minden életkísérletet megkövesíteni készül a szellemi életben és az ész uralma alá hajtani a szív titkos vágyait, mindannyiszor hol halkabban, hol hangosabban, hol meg fenyegető zúgással megszólal a misztika és hirdeti az ember elalkudhatatlan jogait a szívre és kedélyre szemben az ész hideg formalizmusával; követeli a személyes egyéni vallásosságot, szemben az egyesek vallásos sóvárgását elfojtó objektivizmust és hirdeti a közvetlen egyesülés, az egyéni tapasztalat és átélés szükségességét szemben a betű, a tanok, szabványok, és intéciók bálványozásával. Hirdeti, hogy az ember nemcsak ész, de szív és akarat is, és hogy a külső kultúrával, a fogalmi megismeréssel, a technikai vívmányokkal szemben, az ember *belső* világának is megvannak a maga örök, elévülhetlen jogai és szükségletei. Így történt a középkor végén kivált Németországban, így a protestáns és katolikus ortodoxia korában, a mikor egyfelől a pietizmus, másfelől a janzenizmus (Pascal) sürgeti a bensőbb, gyakorlatiasabb vallásosságot, így lép Voltaire kriticizmusa mellé Rousseau romantikája, így a német racionalizmus ellenében Schleiermacher érzésfilozófiája, így lesz az angol szabadgondolkodók és deisták kora egyszersmind a metodizmus epochája. És láttuk már, hogy napjainkban, midőn ismét sűrű a panasz egyházaink megmerevedése, élettelenisége miatt, melyeket azzal vádolnak, hogy élet helyett tant, kenyér helyett követ nyújtanak a vallásos táplálékra sóvárgó lelkeknek, természetyszerűen észlelhetni az egyházakon belül és kívül a misztikus hajlamok újjáébredését.

A misztikus vallásosság erősen szubjektív vallásosság, a vallási individualizmus prototípusa. A misztikus lélek önmaga akarja megtapasztalni, megélni az Istent, csak Istennel és az ő saját lelkével törődik, tehát semmiféle közvetítő médiumra nem szorul, sem papra, sem tanra, sem egyházra. Könnyel viseltetik a szociális rend iránt is, előszeretettel elvonul a világ zajától és kontemplációba mélyedve nem törődik sem a világ-

gal, sem embertársaival, egyedül saját lelkének az üdve foglalkoztatja.

A misztika minden formájában vallja az emberi szellemnek reális érintkezésének lehetőségét, sőt egységessülését az Istennel. Az isteni és emberi szellem azonossága, illetőleg azonosulásának lehetősége, tehát minden misztikának alap gondolata és kiindulópontja. Ez emberek fő gondja tehát az azonosulás, egyesülés, ezen állapotának az ecsetelése, érthetővé tétele, bár váltig hangoztatják, hogy ez lényege szerint leírhatatlan. Jóllehet akárhányszor ez állapot intellektuális jellegét is hangsúlyozzák (ind misztika, neoplatonizmus), legtöbbször mégis oly állapotnak fogják fel, melyben az érzelmi elem a túlnyomó. Így egészen természetes, hogy két lény érzelmi egyesüléséről lévén szó, a szerelem eszmeköréből vett képekkel és hasonlatokkal élnek ez állapot leírásában, minek következménye, hogy a misztika sokszor forró erotikát lehel, nemcsak a nőknél, de pl. a perzsa szufizmusban is. Így pl. a német Tauler azt mondja egyhelyt (D. Carl Schmidt. Joh. Tauler. Hamburg 1841. 213) „A szeretet az én teljes megtagadása és a szeretett lénynek való odaadás, úgy hogy oly tűzhöz hasonlít, mely az emberről minden sajátost, személyest, tökéletlent jelyensztet. A szeretet eszköz, mellyel az Istennel való egyesüléshez juthatunk, de egyúttal legbiztosabb jel arra is, hogy azt már el is értük.” Tauler és még inkább Seuse ezen tana kivált a német apácák soraiban élénk viszhangot keltett. A világi szerelem helyett kifejlődik a szellemi szerelem és azok a nők, akik meghaltak a világ örömeire nézve, rideg kolostoruk csöndes cellájában bő kárpótlást találtak egy magasabb, – sokszor izzó színekkel rajzolt *lelki* szerelemben. Vőlegényük, szerelmesök a Krisztus lett, aki már itt a földön nyitja meg szíve választottjai részére az égi Jeruzsálem gyönyöreit. Könnyen érthető, hogy ez a szenvedelem szerelmi dalokra is hangolta őket.¹⁾

¹⁾ Pl. „Wol uf im geist gon baden,
ir zarten froevelin,
da hin hat uns geladen
Jesus der herre min . . .”

„Da füert Jesus den Tanze
mit aller megde schar,
da ist die liebi ganze
on alles ende gar.” stb.

vagy „Nu sehen im an sin füesze
diesintmitnaglendurchbohrt:
dadurch ist uns geflossen
des himels höchster hört;

unter des cruzes aste
da schenkt man cippervin
des sollen die lieben seien
von minne trunken sin.”

Vagy hogy ábrándozik magdeburgi *Mechtild*¹⁾ műve bevezetésében: (Das flissende Licht der Gottheit) „Ez a könyv a szeretetből fakadt és a szeretetben fog végződni. Mert semmi sem oly bölcs, oly szent, oly szép, erős és tökéletes mint a szeretet. Tizenkettedik életévemben, mikor egyedül voltam, rámjött a szent lélek áradata és oly megragadóan köszöntött, hogy e pillanattól kezdve nem voltam képes nagyobb bünt elkövetni. És a drága üdvözlét azóta mindennap meglátogatott és gyakran a szerelem édes bánatát okozta nekem.”

Leuba²⁾ ez alapon azt mondja főleg a női misztikusokról, hogy erotomanikusok, hogy kielégítik nemi szükségleteiket a normális aktus közvetítése nélkül.

A misztikusok által óhajtva óhajtott egyesülés állapota az eddigiek szerint a legerősebb érzelemhez a szerelemhez hasonló állapot, tehát az érzelem csúcspontja. Csakhogy az érzelem bennrejlő törvényeinél fogva az érzelmi tetőpontra következik a lehiggadás, leszállás, megnyugvás állapota és ezzel beáll a megismerés kezdete. Itt van a misztika továbbfejlődésének a rugója. A misztika, mint a vallásos lelkek ama elnyomhatatlan vágyának a gyümölcse, hogy közvetlenül akarnak eggyé válni az istenséggel, nem maradhatott meg mindvégig az érzelem, a kedély terén, hanem szükségszerűen elméleti, intellektuális jelleget is kellett öltenie. Az a vallásos élmény, melyet „unió mysticának” neveznek, csakhamar oly igazságok, revelációk forrásaként jelentkezik, melyeket a tiszta ész megismerni nem tud. A misztikus rendszerint eldicsekszik azzal, hogy közvetlen bizonyosságot érez az Isten létezéséről, szemben a tudományos megismeréssel, mely közvetve okoskodás, gondolkodás útján szerez meggyőződést a tárgyak mivoltáról. Ilyképen egy egészen sajátlagos *ismeretelmélet* fejlődött ki a misztikusok körében, mely a rendes értelmi, dialektikai megismerés mellett egy

¹⁾ L. Hofmann von Fallersleben: Geschichte des d. Kirchenliedes. 3. 1861. 111. és 126. l.

Lásd még: H. S. Denifle : Das geistliche Leben. 5. Graz 1904. 408, 570. stb.

²⁾ Mechtild von Magdeburg: Das flissende Licht der Gottheit. Über-
jen von Simon. Berlin 1907. 13. sk.

³⁾ James H. Leuba: Les tendances fondamentales des mystiques
etiens. Revue philosophique. 1902.

közvetlen intuitív lehetőségét hangoztatja és váltig kiemeli ennek fölényét a közönséges megismeréssel szemben. Ha a tudományos megismerés feltétele a megismerő alany és a megismerendő tárgy szétválasztása, itt ellenkezőleg a kettő egybeolvadása által jutnak állítólag új igazságokhoz. Az állapotot pedig, melyben a választottak új ismeretekben, belső kinyilatkoztatásokban részesülnek, rendszerint az ekstázis névvel illetik. Ezt a végső állapotot tehát nem csak úgy írják le mint a legnagyobb boldogság, az önfelelt odaadás állapotát, hanem mint a megismerés, helyesebben megvilágosodás sajátos formáját, melyben Isten ismerete a legfőbb cél. Ez az állapot azonban, el nem érhető egyszerre, hanem az arra predisponált, kiváltságos egyéneknek számos fokon kell keresztül haladni, míg ide eljutnak. Így pl. *szt. viktori Hugó* az embernek háromféle ismeretét különbözteti meg: kogitacio (egyszerű gondolkodás), meditáció (utángondolkodás) és végül kontempláció (szemlélés). Ez utóbbi szerinte a szellem tiszta és szabad pillanata, mellyel az az eszményi tárgyra (a teremtőre) irányul és ezt állandóan megtartja. *Szt. viktori Richárd* szerint a kontempláció az érzékfelettinek közvetlen szemlélete és ennek hat fokát különbözteti meg. A legfelsőbb fok a „supra rationem et praeter rationem” – ennek tárgya az Istennek kifürkészhetetlen titkai, melyek az emberi ész felfogási erejét meghaladják.¹⁾ A harmadik fok tulajdonkép már az ekstázis kezdete. Ezt az állapotot klasszikus módon írja le a görög neoplatonizmus legnagyobb alakja *Plotinos*.²⁾ Ha a lélek az észfelettit akarja megragadni – úgymond – akkor át kell lépnie a gondolkodáson is és magát a legmagasabbnak oda adnia. Le kell kicsinyelnie még a gondolkodást is, mert a gondolkodás mozgás, az öslény pedig az abszolút mozdulatlan, továbbá minden formától és meghatározottságtól is el kell vonatkoznia és merő megratározhatatlansággá, feltétlen fogékonysággá tisztulnia, mert csak így képes azt, ami minden meghatározottságon kívül és felül van, változhatatlanul fölvenni magába. Ez az állapot nem csak az isteninek a tudása, hanem valóságos érintkezés az istenivel, amelyben a szemlélő

¹⁾ Domanovszki Endre: A bölcsészet története 111. Budapest, 1878. 148. és 159. k.

²⁾ E. Zeller : Die Philosophie der Griechen. III, 2. Leipzig, 1881. 611. s. k.

és szemlélt közti különbség elenyészik. A legfőbbnek a meghallása nem lehet tudás, ismeret, mert ebben mindig a határozományok sokasága foglaltatik, a legfőbb lény pedig tiszta egység. Azért csakis jelenlétének közvetlen megtapasztalása, a tőle kiinduló érintés és megvilágosítás által ragadható meg. Nem lehet azt leírni, hanem csak szemlélni. Mi másoknak megmutathatjuk ugyan az utat, melyen ezen szemlélethez juthatni, de magát a szemléletet nem közölhetjük velők. Hogy részeseivé lehessünk, hirtelen és közvetlenül meg kell telnünk a felsőbb világo ssággal, mely az istenségből kiáramlik, sőt amely maga az istenség. Ha Isten hirtelen megjelenik a lélekben, akkor a kettő nem is kettő, hanem megkülönböztethetetlen egység, a lélek akkor összeesik az őslénnyel, vagyis istenné lesz. íme ez az a várva várt pillanat, melynek feltételei a külsőtől való elfordulás, a magunkba mélyedés, szemlélődés, de előidézésében alsóbb fokon nagy szerepet játszik az askézis minden neme, sőt a toxikus szerek is (dohány, alkohol, hasis). Ez utóbbi az, amit a misztika sajátos technikájának nevezhetünk. Újabban a német *Görres* írja le az ekstázist. Kétféle állapotot különböztet meg, az egyikben az egyén ura marad a külső és belső behatásoknak, a másokban ellenben a behatások lesznek úrrá felette. Az utóbbi az önkívület ekstázis állapota. De ennek is két esete van, mert az ember maga alá és maga fölé kerülhet a szerint, amint a természet, vagy egy felsőbb lényegiség uralkodik rajta. Ez utóbbi esetben – és ez az igazi ekstázis – a felsőbb hatalom által egy magasabb tudat, egy magasabb szabadság régiójába vezetetik.¹⁾

Jellemző dolog, hogy legújabban még azok is, akik tudatos misztikusok, mind ritkábban emlegetik az ekstázist, hanem rendszerint beteges, abnormis, alacsonyabb rendű állapotnak tekintik, melyet mesterségesen idéznek elő, de fenntartják azt, hogy van a közvetett megismerésen kívül más ismeretforrás, mely az értelmén felül új tartalommal gazdagítja tudásunkat és ezt nevezik rendszerint intuíciónak, de van más neve is: kontempláció, közvetlen szemlélet, érzésszerű megélés, hit érzés, ösztön stb. A XVIII. századbeli hitfilozófusok közül Hamann, rder, de főleg Jacobi és Fries tartoznak ide, legújabban pedig

¹⁾J. Görres: Die christliche Mystik. I. Regensburg Landshut 1836. 246.

teológusok és filozófusok egyaránt, mint Ritschl, Kaftan, Rickert, Münsterberg, Windelband, W. James, Bergson említendők.¹⁾ Nem lesz érdektelen Jacobi, Fries és Bergson erre vonatkozó nézeteit ismertetni, hogy e megismerési mód lényegével tisztába jöjjünk.

Jacobi (1740-1819.) egész életén keresztül tulajdonképpen egy problémával vívódott, azzal, hogy mikép lehet a vallásos érzést és istenismeretet biztos alapra fektetni, szemben az értelem segítségével megszerezhető közvetett megismeréssel. Új szervet vesz föl, melyet különböző néven emleget ész, „I3sztujl- (Instinkt) érzés, ez azután nála minden bizonyosságnak végső forrása. Ez a szerv pedig ép a vallás szerve, úgyhogy a valláson, a hiten nyugszik felfogása szerint minden ismeretünk. Az istenismerethez Jacobi szerint nem vezet a vakmerő hipotézisek útja, sem az. ész ábrándozása, hanem egyedül a személyiség közvetlen életébe való belemerülés. Jacobi szerint a megismerésnek három fokozata van : az érzékiség, az értelem, az ész. De ezek nem az ismeret biztonságának közvetítői, ezek csak ismeretfeldolgozó orgánumok. Mert hogy igazak az ismeretek, azt az érzés biztosítja, ez pedig Jacobinál hovatovább oly objektív ismerő tehetséggé lesz, mely az abszolút ideákat szemléli, azokkal azonosul és így megérti.

Fries 1773-1843.²⁾ akinek újabban egész iskolája támadt, kétségkívül fegyelmesebb fő mint Jacobi. Komolyabban lát hozzá, hogy egy külön vallásos megismerés útját egyengesse. Ki akarja mutatni, hogy nemcsak a természettudomány nyújt biztos ismeretet, hanem hogy ennek fölötté áll egy magasabb megismerés, a hitbeli megismerés. A tudás világával szembe állítja a hit világát, midőn a hitben egy, a magasabb megismerésnek az észszerű szellemben nyugvó formáját mutatja ki. Fries szerint az öröklét a hit tárgya, tudományunk pedig csak a jelenségvilágról van. E kettőt összekapcsolja a sejtelem, vagyis

¹⁾ *Dr. F. A. Schmid:* Friedrich Heinrich Jacobi Heidelberg 1908. 146, 151 stb. és *Böhm K.* A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata. Budapest, 1910. 52. sk. *R. Kuhlmann:* Die Erkenntnislehre F. H. Jacobis Leipzig, 1906 V. ö. *Dr. Varga B. Jacobi Henrik Frigyes* Budapest, 1911.

²⁾ *Dr. R. Otto:* Kantisch-Fries-sche Religionsphilosophie. Tübingen, 1909. Továbbá *Fries:* Wissen, Glauben und Ahndung Jena 1805, 24, 36, 59, 63, 125, 176 sk. 197, 219, 229, sk. 241. k. az. *Von deutscher Philosophie Art und Kunst. Ein Votum für F. H. Jacobi.* Heidelberg, 1812.

az a képesség, mely a szépből és fenségesből kiérzi az örökké valóságot. Hogy az öröklét a hit tárgya, nem jelent annyit, hogy csak véleményünk van felőle, mert az épp oly bizonyosa mint a jelenségvilág, csak szemléletes tudásunk nem lehet felőle. Tételekhez úgy jutunk róla, ha a jelenségvilág korlátait megtagadjuk, így kapjuk aztán Isten, a szabadság és a halhatatlanság eszméit. De így is csak egymás mellett állna a tudás és a hit és nem volna meg az egység, melyet eszünk követel. Erre való a sejtés, mely a két világot összekapcsolja. Nyilvánvaló, hogy Fries is a vallásos és tudományos megismerés között funkcionális különbséget vesz föl, külön orgánuma van ennek is, annak is.

Látszólag egészen más utón jár és távol áll a vallástól napjaink nagyhatású filozófusa Henri Bergson.¹⁾ Ő is a megismerésnek két módját különbözteti meg. Az első magában foglalja azt, hogy köröskörül járjuk a dolgot, a második, hogy; beléje hatolunk. Ez utóbbi az *intuáció*, vagyis az az intellektuális megérezés, mellyel valamely tárgy belsejébe helyezük magunkat, hogy megtaláljuk azt, ami abban egyetlen és kifejezhetetlen. A pozitív tudománynak törzsökös működése az jellemzés, mely mindenek felett szimbólumokkal dolgozik. Az intuáció ellenben egyszerű folyamat és kétségtelenül van egy valóság, melyet mindnyájan belsőleg intuáció és nem pusztán elemzés útján ragadunk meg: saját személyünk az idő folyamán át, éniünk, amely tart. Ez a filozófia (metafizika) új módszere és mivel épp ez a módszer ragadhatja meg a dolgok lényegét, a metafizikában gyökereznek a többi tudományok is. Ezen újfajta megismerés szerve pediglen nem a ráció, hanem a szemlélő akarat, De ezzel látszólag letértünk témánk talajáról és egészen a teoretikus filozófia mezejére tévedtünk, holott előzőleg azt hangoztattuk, hogy a misztikusok vallásos lelkek, akiknél vallási rugók dominálnak. Pedig talán mégis igazunk volt. Mert a felsorolt írók közös törekvése az, hogy a spekulatív eszt gyakorlati érdekből kitágítsák, mivel pedig úgy látják, hogy a diskurzív értelem az abszolútumról nem nyújthat tudást, új ismeretforrást nyitnak meg nevezetesen : az akarattal és érzéssel

¹⁾ H. Bergson: Introduction à la Métaphysique magy. ford. Fogarasi Béla Budapest, 1910.

filozofálnak. Ez pedig oly sajátság, melyben kétség kívül meg egyeznek a misztikusokkal és noha egyesek (pl. Fries) polemizál a misztikával, másokban, pl. Bergsonban vallásos érdek mert igen dolgozott, a jelzett okból ők is közéjük sorozandók.

Íme mennyi ága boga van a misztikának. Úgy lépett elénk mint a közvetlen, benső szubjektív vallásosságnak a prototípusává most pedig más oldalról mint egy sajátzerű pszichológián alapuló specifikus ismerésmód tűnik fő. *És épp e két vonás teszi a mi nézetünk szerint a misztika lényegét.* Ahol együttesen kerül elő ott a misztikának mintegy teljes formájával van dolgunk, de joggal beszélhetünk ott is misztikáról, ahol vagy csak az egyik vagy csak a másik vonás ötlík szemünkbe. Maguk a misztikus személyiségek következésképp szintén két kategóriába különülnek. Vannak oly vallásos kedélyek, amelyek csak az Istennel való közvetlen egyesülést áhítazzak, átélík sajátos lelki emócióikat, de azokról nyugodt perceikben nem tudnak, vagy nem akarnak számot adni^{és} vannak spekulatív természetek, akik tisztába is akarnak jönni azzal, hogy miben is áll, hogyan jön létre a dolgoknak ama magasabb és igazibb megismerése, mellyel ők bírnak. Az első kategóriába tartoznak pl. Tauler, Seuse, Arndt, Teerstegen, Novalis stb; a másikba Plotinos, Eckehart, Böhme stb. (E cikkben főleg a második csoportra gondolunk).

Ki kell még emelnünk, noha már az eddigiekben is érintettük, hogy van a misztikus ismeretelméletnek egy sajátos vonása, melyet agnoszticizmusnak nevezhetnénk, a mivel azt akarjuk jelezni, hogy a misztikusok szinte egyhangúlag konstatálják vallásos tapasztalataik, élményeik kifejezhetetlenségét, vagy legalább azt, hogy az áltatok használt fogalmak, analógiák, képek, szimbólumok csak inadekvát módon fejezik ki az istenit. Hivatkoznak arra, hogy az Isten megélése általán heves emóciókkal jár, amikor is képzetek alkotása szinte lehetetlen, ezért le is szólják, – akár csak a modern intuicionisták – mindazokat a kísérleteket, melyek a legmagasabbat fogalmak alakjában akarják megrögzíteni. E pontban a misztika érdekes módon összetalálkozik a kritikai filozófiával, melynek álláspontja az, hogy képzeink nem fedik azt, ami nem lép fel tapasztalat formájában, sőt még azt sem. (Dr. H. Höffding. Religionsphilosophie. Leipzig, 1911. 73.) A miszticizmus és criticizmus ezen rokonsága már az ókorban is mutatkozik, csak Karneades és

Plotinos kapcsolatára kell utalnunk. A jelenben, mikor a vallás-filozófia és teológia főirányai többé-kevésbé a Kanti ismeretelméleten alapszanak újból találkozik e két álláspont.

Kiindultunk a misztikából mint egy sajátlagos érzelmi mozgalomból, vagy szellemi irányból és innen eljutottunk bizonyos teoretikus értelmi ismereti elemhez is. De még ezzel sem merítettük ki e fogalom tartalmát. Mert a misztikus kegyesség természetszerűen sajátos erkölcsi magatartást von maga után, tehát megfelelő életben is nyilvánul. Mihelyt ugyanis azt tűzzük ki az emberi élet céljául, hogy az ember az istenséggel minél gyakrabban egybeolvadjon, az ember élete azon utak kérésében és azon eszközök alkalmazásában fog kimerülni, melyek őt a legfőbb cél elérésében előre segítik.

Ennek következménye pedig az, hogy a misztikus nem lép a világba, vagy nem szeret abba lépni, nem vesz részt annak munkájában, hanem inkább a csendes némaságot kedveli, a kolostorok magányát választja, hogy önszemlélődésbe mélyedhessen, szívének sugallataira ügyelhessen. Itt, a kolostor csendes falai között lehetséges volt a középkori misztikusnak egészen a benső kegyességnek élni és megfedkezni az egyházzal is, ha nyíltan nem is lépett fel ellene. Ez az életmód az, melyet quietizmusnak! nevezhetünk és mely csak az egyes léleknek nyújt vigaszt és békét, de nem készíti semmi oly erő kifejtésére, önérvényesítésre, amivel az emberiség közjavát szolgálhatná így a kontemplatív élet keretében vígan felburjánzik az egoizmus. A misztikusnak egész élete sokszor a világinak, testinek megvetése, folytonos böjt, önsanyargatás, hogy teljesen megsemmisítve a maga énjét az ő Istenével, vagy Jézusával egyesülhessen. Érdekes példája ennek a német Seuse,¹⁾ ki valóságos Jézus, erotikát űz, bár egyébként kedves, szeretetreméltó egyéniség. Úgy érzi, hogy testi vágyai választják el szeretőtől és ezért a szó szoros értelmében tüzzel-vassal pusztítja őket. Nemcsak hogy szőringet és vasláncot hord, hanem alsó ruhájába éles szögeket varrat be, amelyek a testén szerte élösködő tetvekkel együtt folyton ébren tartják és nehogy éjjeli kínzóit ellen véde-

¹⁾ Paul Mehlhorn : Die Blütezeit der deutschen Mystik. Tübingen, 1907. 37. s. k. Lehmann i. m. W. Preger : Geschichte der d. Mystik im Mittelalter. IL Leipzig, 1881. továbbá Hess Unsere religiösen Erzieher I. Leipzig, 1908 s. i. t.

kezhessék, kezeit leköti, vagy keztyűbe rejti. Éjjel nappal keresztet hord a hátán, melynek szögei egyenesen a testét sebezik. Tíz esztendeig dühöngött így a teste ellen, míg csak merő sebbé és kelevénnyé nem vált, akkor aztán abba hagyta. Bármennyire bámuljuk is Seuse lelki erejét és bármennyire tükröztetik munkái vallásosságának benső őszinteségét, ezt az ő magatartását mégsem tarthatjuk példásnak. Egyébként dicséretére legyen mondva a miszticizmusnak, hogy nem minden képviselője hódolt e túlzó iránynak, sőt sokan egyenesen el is ítélik a túlzó aszkézist. Így Assisi Ferenc, Tauler, sőt Eckehart is,¹⁾ a prot. misztikusok nagy része, újabban Bunyan, Carlyle, Emerson stb. az aktív élet mezején munkálkodtak. De nem szolgáltatnánk igazságot a misztikának, ha e helyen még egy sajátos vonását, vagy mondjuk másik végletét hallgatással mellőznénk. A misztikában ugyanis tagadhatatlanul benne rejlett a forradalmi szellemnek bizonyos csirája az által, hogy a vallást az egyén és az ő Istene személyes ügyévé változtatta át és minden papi vagy egyházi közvetítést kizárt, vagy fölöslegessé tett. Nem sokan ugyan, de egyesek mégis felszólaltak misztikus álláspontjukból kifolyólag a tantételek és egyházi szokások ellen, vagy olyan tanokat hirdettek, melyeket az egyház rosszalni volt kénytelen. így pl. XXII. János pápa 1329-ben Eckehart 28 tételét kiátkozta. A spanyol Michael de Molinos pedig 1687-ben tanai visszavonására kényszerült, de így is börtönben végezte életét. A protestáns misztikusok. Böhme, Arndt is sok zaklatásnak voltak kitéve. Egyszóval akadtak heretikus misztikusok is, akik tudattalanul, vagy tudatosan az egyházzal szembe helyezkedtek. Ez utóbbiak közül különös figyelmet érdemelnek a középkorból az u. n. szabad szellemek, akik teljesen elfordulva az egyháztól, skolasztikától és hierarchiától, a személyes Istent mellőzve a világ és Isten egységéről álmodoztak és a keresztyénséggel csak úgy tudtak kiegyezkedni, hogy tanait jelképesen magyarázták. Ellenök aztán az egyház kebelében megmaradó misztikusok mint Eckehart és különösen a „Theologia deutsch” ismeretlen szerzője, hevesen kifakadtak.

*) Lásd szerzőnek róla szóló tanulmányát, továbbá a pietizmusra Siebeck i. m. 313-314. és Horst Stephan. Der Pietismus als Träger des Fortschritts. Tübingen 1908.

Egészben véve azonban a misztika forradalmi erői nem pattantak ki, nem vezettek mindent felforgató reformációhoz, mert az egyházak mindenha gondoskodtak róla, hogy felhasználják azt, ami ebben a mozgalomban üdvös volt, veszedelmes törekvéseit pedig levezessék. Mindazonáltal, bárhol jelent is meg a misztika az egyházakon belül, valami belső vallásos megújulás mindig járt a nyomában.

Úgy hisszük, hogy most már tisztábban áll előttünk a misztika lényege. Igazi kiindulópontja – mely ugyan némelykor elhomályosodik – a bensőségre törekvő vallási kegyesség, de ebből szükségszerűen bizonyos ismerési törekvés, akaratirány és értékelés származik, úgy hogy akár misztikus világnézetről is beszélhetnénk. De ha annak, a mit misztikának neveztünk mégis legjellemzőbb ismertető jegyeit akarnók megjelölni, úgy kettőt kell előterbe állítanunk: *az egyik a vallási bensőség és közvetlenség, a másik a megismerés új útjának statuálása*. Ma tehát kétféle szempontból beszélhetünk miszticizmusról. *Vallásos* szempontból azokat nevezhetjük misztikusoknak, akik a vallás terén minden külsőséget és közvetítő elemet elvetnek és saját lelkök mélyében keresik és találják meg az Istent, *filozófiai* szempontból pedig azokat, akik a közvetett logikai megismerésen kívül, egy közvetlen megismerés, egy magasabb ismeretforrás létezésében hisznek. Ebből pedig következik, hogy a misztika jelentőségét is e két nézőpontból kell megvilágítanunk. A misztika ezen két alapeleme, mint már többször láttuk, tárgyalásunk folyamán sokszor szorosan egybefonódik egy-egy képviselőjében, máskor elkülönülve jelentkeznek, de végelemzésben úgy áll a dolog, hogy az alapgondolat egyforma a vallási és filozófiai miszticizmusban, ez pedig az emberi lélek és az isteni szellem egysége, csak ez alapon lehetséges az Istennel való egyesülés, illetve az isteninek a megismerése. (Pauler Ákos: A tudomány fogalmáról Budapest, 1910. 22. lap.) Egy futólagos pillantás a misztika kimagaslóbb áramlataira igazolná ez áramlatok ös egységét, azonosságát, ha ottan-ottan más és más gondolat lép is előterbe és más a hangszín, hangulati velejáró, mely az alapgondolatot formálja. Főbb mozzanatait az ind misztika (upanišádok) a görög neoplatonizmus a középkori német misztika, a protestáns misztika és végre az újabbak: a német romantikusok és a jelenkorban számosan: Maeterlinck, Trine,

Bonus, William James, Eucken, Flournoy, Hügel, Klepl, Söderblom¹⁾ stb.

Kétségtelen, hogy a modern miszticizmusban is feltűnnek minden misztika ősvonásai. Ha látunk is benne a régi misztikától elütő újszerű mozzanatot, ezeket a korszellem elváltozása kellőképp megmagyarázza. Így az Isten teisztikus fogalma úgyszólván teljesen elenyészett és panteizmus lépett a helyébe. (De megjegyzendő, hogy panteisztikus metafizikához jut el a régebbi misztikusok igen nagy része is.) Sokszor az életet teszik meg Istennek. Továbbá ma számtalan esetben nem az ember olvad fel az Istenben, hanem inkább az Isten az emberben. A modern misztikusok váltig és bátrabban hirdetik mint a régiek, hogy az ember mindent magában hord, az Istent is. Másrészt háttérbe szorul a misztika aszketikus vonása. Korunkban igenlik az életet, megbecsülik a munkát és ez látszik meg az újabb misztikusokon is. A modern misztikusok is beszélnek belső élményeikről, de ezeket nem tekintik egyszerűen inspirációknak, hanem a kritikának is engednek beleszólást éj menyek, közvetlen megismerésök eredményének megvizsgálása dolgában.

És ez vezet bennünket felolvasásunk utolsó szakaszához a misztika főnézeteinek kritikai értékeléséhez. Megvizsgálhatjuk a miszticizmust úgy vallási, mint filozófiai szempontból és így egyformán sorra kerülhetnek a vallási és filozófiai misztika sajátosságai.

Az első kérdésünk az, hogy van-e vallástudományi (teológiai) szempontból valami érdeme a miszticizmusnak, jogosult törekvés-e, vagy ellenkezőleg olyan, mely ellen, mint téves irányzat ellen küzdenünk kell?

Eddigi vizsgálódásaink máris szájunkba adják a feleletet.

A misztikának vitathatatlanul van érdeme a vallás terén, midőn a külső vallásossággal szemben a belsőre utal és arra inti az embert, hogy ne a külső gyakorlatok gépies teljesítésében, a templomjárásban, a hitvallások szó szerinti ismeretében lássa a vallás lényegét hanem az Istennek való teljes odaadásban, a szív és lelkiismeret megújításában, életünk sajátos belső

¹⁾ Lásd szerzőnek: Vallásos áramlatok a modern irodalomban c. tanulmányát. Budapest, 1910. Az utóbbira: W. Fresenius: Mystik und geschichtliche Religion. Göttingen, 1912.

és külső magatartásában. És érdeme és igaza van akkor is, midőn hangsúlyozza, hogy lehetségesnek kell lennie az emberi szellem reális érintkezésének a legreálisabb lényvel: Istennel. Ha az Istennel való érintkezés mindig csak vágy, kívánság volna és sohasem válhatnék tényné, akkor a vallásos kedély soha és sehol sem találhatna megnyugvást. Igazsága van abban is, hogy a vallásban nagyobb a kedély és az akarat hatalma, mint a gondolkodásé, hogy itt mindig a szív küzd a maga jogáért a kritikai értelemmel szemben. És igaza van a vallásos misztikának végül abban is, hogy csak a világ legyőzése által juthatunk el az Istennel való boldog egyesüléshez, mert semmiféle földi öröm ebbeli vágyunkat nem elégítheti ki. Egyszóval, midőn a misztika nem tant és kultuszt, hanem az élő, belső vallásos folyamatot hirdeti alapvető fontosságnak, minden vallás alapkérdését, lényegét ragadja meg. De itt aztán véget ér a misztika dicsérete és elé kell állanunk kifogásainkkal is. Így a misztika, midőn az értelmi elemmel szemben a vallás kedélyi és akarati oldalára veti a súlyt, ezt sokszor oly túlzással teszi, hogy hangulatvallásnál, érzelmi kéjelgésnél alig több, a mámor eloszlása után mi sem marad vissza, a mi a lélek átalakulását jelenthetné. Hibája a misztikának az is, hogy minden közvetítést, a vallásnak történeti elemeit teljesen lebecsüli, mi által leomlanak ugyan a tételes vallások közti válaszfalak, de egyúttal elszigetelődnek is a vallásos egyének, a vallási közösségek, a közös szociális munka, élettevékenység pedig lehetetlenné válik. Pedig ha a történeti elem, a hagyományos tan nem is a fő a vallásban, de szükséges, hogy irányítást nyújtson az egyes ember vallásos érzületének és tapasztalatainak, nehogy a merő szubjektívizmus ingoványaiba jusson. Szükség van tehát a vallás, értelmi, történeti elemére, szükség van a hit bizonyos tartalmára, mely egyedül képezheti alapját a vallásos közösségeknek. Nagy baj a misztikában továbbá, hogy úgy az ember, mint az Isten személyisége itt végső fokon teljesen elenyészik és sajátlagos üresség, feneketlenség áll elő, mely minden egyéb, csak nem a vallásos törekvés ideálja, mert ez a vallásos érintkezést csakis mint két személyiség érintkezését képzelheti el. Még nagyobb veszedelem fenyeget a misztika részéről akkor, midőn az Isten és az ember közvetlen egyesülésének a lehetőségét hangsúlyozván, akárhányszor Isten és ember teljes azonosításához jut el.

Itt aztán vége van a vallásnak és ha az ember ezen pontig elért, akkor bármely érzetét, ösztönét, vágyát is szentnek tarthatja és így antinommá lesz. Van tehát elég, amit hibájául róhatunk fel a misztikának, de azért ezen szélsőségei nem homályosíthatják el azokat a jelentős alap gondolatokat, melyeket mindig újból az emberiség lelki szemei elé állít. Egyébként van arra nézve, hogy meddig szabad mennünk a misztikában, egy tündöklő mintaképünk: Jézus Krisztus. Ő állandóan megélte az Istent, közvetlenül bírta apja jelenlétét, de távol állott minden misztikus véglettől, érzelgős kéjelgéstől fantasztikus spekulációtól, terméketlen aszkezisztól.

Filozófiai szempontból is a misztikának több fontos érdek-mét kell leszögeznünk. Így azt, hogy az ész pszichológiájával szemben az akarat, de különösen az érzelem, kedély primatusát vitatja, sőt ez utóbbit úgyszólván felfedezi, sokszor nagyon is racionálisan hangzó egyes leírásai és állításai ellenére. És ez neki ismét napi érdekességet kölcsönöz. Hiszen az érzelem a lelki életnek úgyszólván korunkig teljesen elhanyagolt faktora volt. A XVIII-ik századig az értelem dominál, csak Rousseau és Tetens kardoskodnak az érzelem önállósága mellett, Kant után pedig az akarat nyomul előtérbe az érzelem rovására és ez a voluntarizmus csak a legújabb időben enged helyet az emocionalizmusnak; így a modern pszichológia legnagyobb korifeusa, Wundt is hová tovább nagyobb nyomatékot helyez az érzelmeire. Mások is mind behatóbban foglalkoznak vele, (Höföding, Horvitz, Ribot) sőt akadnak olyanok is, akik miután a gondolkodók századokon át a rációt, majd a voluntást tették világérvé, a világrénd alapjává, most az érzelemben látják a világpotenciát. (Pl. Feldegg lovag *Das Gefühl als Fundament der Weltordnung* 1890-ben megjelent munkájában, nálunk Pályi Ede: *Bölcsészeti* 1904). A misztikusok pedig mindig kiemelték, vagy legalább sejtették az érzelem e nagy jelentőségét. Bizony mai napig mindinkább nem egy tudós oda jut, hogy a gondolkodás és akarat mellőzésével az érzelmet tekintve a lelki élet alap-elemének, a másik kettőt pedig csak másodlagos képződménynek. De van a misztikusoknak még egy másik érdeme a pszichológia terén és ez az, hogy ők nagy gonddal vizsgálják és elemzik lelki állapotaikat, a lelki fejlődés fokozatait és így lélektanuk mintegy a genetikus lélektan az előfutárja. A

misztikus pszichológia azután természetszerűen sajátos világképben keres támaszt, ez metafizikához vezet el, melyről különben már megemlékeztünk és mely a spirituális panteizmusnak egy neme sokszor abban a formában, hogy a lélek azonos az istenivel. A lélek itt ugyanis sokszor úgy jelenik meg, mint egy univerzális fordulópont, midőn a maga megismerése egyúttal a létező lényegének a megismerése. (Lásd bővebben Eckehartról szóló munkámban.)

Filozófiai szempontból azonban legfontosabb a misztikának azon ténye, hogy egy külön ismeretforrást vesz föl, amelyet a közönséges megismerés fölé helyez. Mint ezen új ismeretforrás, vagy a megismerésnek ezen új szerve lélektanának természetes következményeképpen rendszerint a kedély, szív, vagyis az érzelem lép föl. Ezzel pedig egy igen nevezetes probléma vetődik fel, az t. i. *hogyan nyújthat-e az érzelem ismeret, tudást?* Ha bármelyik közkézen forgó lélektanba tekintünk, (pl. Böhmébe) abból azt tanuljuk, hogy az érzelem által nem ismerünk meg mást, csak önmagunkat. A megismerésben ugyanis a tudat mindig bizonyos tartalommal áll szemben, melytől megkülönbözteti magát, az érzelemben pedig erről nem lehet szó, mert az érzelem a tudatnak azon állapota, „midőn saját magának a hogyléte válik tárgyává.” Amíg tehát a szemlélet és képzet mindig valami objektív vonásról értesít bennünket (színről, hangról, tárgyról stb.) addig az érzelem azt fejezi ki, hogy ez objektív vonások kellemesen, vagy kellemetlenül érintenek-e. Az érzet, képzet tehát természeténél fogva valami tárgyat jelent és ennyiben objektív (tárgyas) természetű, az érzelem ellenben sohasem fejez ki egyebet, mint saját állapotunkat s annak tudatát, tehát mindig szubjektív. A mint Böhm K. mondja : „Az érzés csak a bizonyosság indexe, de tartalmat semmi módon nem nyújthat azért, mert maga teljesen originarius és homogén egyes jelentés, ő csak értesít de nem ismer meg semmit.” (A megértés mint a megismerés középponti mozzanata. Budapest, 1910. 58.)

Ha így áll a dolog, akkor a misztikusok élményei, melyek első sorban érzelmi állapotok, nem adhatnak ismeretet, tudást. De ha nem is kizárólag érzelmi állapot a misztikus tapasztalat, mindenesetre oly folyamat, ahol az alany és tárgy, sőt a megismerés és lét közti különbség megszűnt, már pedig a köz-

meggyőződés szerint ép e különbség fennállása feltétele a tudományos megismerésnek. Akárminek gondoljuk is az Istennel való egyesülés pillanatát, mindenesetre oly állapot az, melyben megismerésről a szó közönséges értelmében nem lehet szó. Az igen súlyos probléma tehát, mely épp a jelenben a vallásfilozófusok és teológusok igen nagy táborát foglalkoztatja és mely a misztikus álláspont kapcsán önként felmerül az, van-e a rendes észbeli megismerésen kívül másfajta közvetlen megismerés is, vagyis van-e az emberi bizonyosságnak a közvetett logikai megismerésen kívül más, közvetlen intuitív forrása is?

A helyzet a mai ismeretelméletben általában az, hogy az érzékfeletti ismereteket, vagy mondjuk ami egyre megy, a vallási igazságokat felfogó, megismerő külön szerv felvételéről, mint pl. Schleiermacher tette, letettek, de rendszerint különbséget tesznek tudományos (teoretikus) és praktikus (vallásos) megismerés között.

E tekintetből igen jelentősek *Maier H.* vizsgálódásai (*Psychologie des emotionalen Denkens*. Tübingen 1908.) Ő a megismerő (ítélő) gondolkodással, emocionális gondolkodást állít szembe, mint amely a logikai funkciók sajátlagos alkalmazásának a típusa. A lélek érzelmi és akarati élete ugyanis oly képzetek alkotására ad alkalmat, amelyek szintén tárgyakra vonatkoznak, csak hogy e tárgyak nem valóban léteznek, létezettek vagy leendőek, de létezendők, vagyis olyanok, melyeknek a hit valóságot tulajdonít. Így a vallásos hitítételek és az esztétikai illuzióítételek tényleg speciális nyilvánulásai az emocionális gondolkodásnak. E funkciók pedig bele tartoznak a logika körébe, mert a logikai gondolkodás kritériuma nem az igazság, hanem a gondolkodásbeli szükségesség tudata és az általános érvényességre való igény, már pedig erre az emocionális gondolkodási aktusok szintén igényt tartanak. A vallásos képzetek affektív képzeleti képzetek, melyek úgy keletkeznek, hogy bizonyos benyomások erős érzelmek hatása alatt egy értékítéletben interpretáltak. A tapasztalati fogalmak nem nyújtanak biztos alapot a következtetések számára (t. i. arra, hogy az illető tények természetfeletti tényekre vezetnek vissza) de a vezetést átveszi a vallási fantázia és a hívő affektus pótolja a kognitív logikai bizonyosságot. A hitképzetek tehát, mondja Maier nem a valóság megismerését szolgáló, tehát kognitív funkciók,

de nem is csak praktikus postulatumok, hanem affektív fantázia képzetek, melyekben a tények praktikus értelmezését hajtjuk végre.

Amennyiben a hit terén megismerés forog szóban, az igazság szerint egy a vallásos fantáziától meghatározott megismerés. A hitfunkciók egyébként emocionális funkciók, melyek tárgyainak ismeretérték nem tulajdonítható. Nem mintha a hittételek hamisak volnának, hiányuk csak az, hogy nincsenek logikailag, hanem csak affektíve, szuggesztíve okadatolva (i. m. 25, 41, 400 s. k.)

Hasonló eredményre jutnak Lipsius, Messer, Richter, Dürr. *Lipsius*¹⁾ elveti azt a nézetet, mintha az érzelem önálló ismeretforrás lehetne. Mivel a vallásos megismerésnek nincsen külön forrása, nem lehet szó specifikus teológiai ismeretelméletről sem. Ha kényszerülnénk is a lét végső elveit saját lelki életünk analógiájára magyarázni, a valóság szimbolikus értelmezésénél sohasem juthatunk tovább.

*Messer*²⁾ elismeri, hogy vannak speciális élmények a lelki történelemben, ahol a tapasztaló egyén magát egy felsőbb hatalomtól legyőzve érzi. Ide valók a vallásos erkölcsi tapasztalatok és a művészi inspiráció. De maga az illető egyénnek az elragadtatása mitsem bizonyít a transzsubjektív valóság léte mellett, mindenesetre a hitnek tárgyi elemeit igazolnia kell a gondolkodás fóruma előtt, hol azok csakis valószínűsége fognak szert tehetni.

*Richten*³⁾ is tagadja a sajátlagos vallásos megismerés létezését. A külső kinyilatkoztatás sohasem szentesíti önmagát, amennyiben pedig a természetes megismeréssel indirekte hitelesítjük, ezzel alaposan leszállítjuk a hit evidenciáját. De a belső kinyilatkoztatás egy az érzékfeletti világról való közvetlen tapasztalat alakjában sem természetfeletti, különleges ismerési mód. Annyit azonban elismer Richter is, hogy a misztikus tapasztalatok, mint igazságok felfedezésére szolgáló indítások,

¹⁾ F. R. Lipsius: Kritik des theolog. Erkenntnis Berlin 1904. 42, 52, 66 stb.

²⁾ Dr. A. Messer: Einführung in die Erkenntnistheorie Leipzig 1909. 154-188.

³⁾ Raoul Richter: Religionsphilosophie. Leipzig 1912. 22-74.

fontos belátások rövidítései és anticipálásai igen nagy jelentőségűek. Ezzel azonban némileg önmagával kerül ellentmondásba a szerző. Hasonlóképp nyilatkozik *E. Dürr* is.¹⁾

De hallatszanak más hangok is. Így *Volkelt*²⁾ a tudományra nézve a megismerésnek két bizonyossági forrását jelöli «meg. 1. a tudat önbizonyossága = a tiszta tapasztalat. 2. a tárgyi szükségesség tudata, a logikai kényszer bizonyossága. Minden kielégítő megismerés e két forrás összműködésén alapszik és a közvetlenül adott tudattények gondolkodó feldolgozásában ' áll. De a tudományos források mellett megkülönbözteti az intuitív források öt formáját. Mindegyiknél valami transzsubjektívnek közvetlen érzésszerű megbizonyodásáról van szó.

Itt tehát nem logikai úton jön létre a bizonyosság, hanem a közvetlenül megragadó érzelem, szemlélő érzés, vagy érző szemlélődés útján.

Hasonlóképp gondolkozik *Sabatier*³⁾ is. Szerinte a vallásos-erkölcsi igazságokat a szív szubjektív aktusa által ismerjük meg. A tudomány mindebből semmit sem ismerhet meg. Mindenik ismerésfajnak megvan a maga saját bizonyossága. A tudományos bizonyosság az intellektuális evidencián, a vallásos bizonyosság a szubjektív élet érzelmén vagy a vallásos-erkölcsi evidencián alapszik. Itt említjük *Récéjacot*⁴⁾, aki speciálisan a misztikus megismeréssel, illetve a misztikus tudattal foglalkozik és azért egészen külön álláspontot foglal el. Úgy találja, hogy a misztikus megismerés tárgya tulajdonképp a megismerhetetlen, azért helyesebb itt tapasztalatról, mint megismerésről beszélni. Az érzékek és képzelet sajátos alkalmazásáról van itt szó, Imit szellemi szimbolizmusnak (un symbolisme mental) nevezhetünk. Azokat a tényeket, melyek a misztikus tudatot jellemzik, az inspiráció (ihlet, sugallat) gyűjtő neve alá foglalhatjuk. Ez lényegét tekintve nem egyéb mint e tudat fokozódása (pontosabban: Le fait de l'inspiration consiste exactement

¹⁾ Erkenntnistheorie. Leipzig 1910. 80–87.

²⁾ J. Volkelt. Die Quellen der menschlichen Gewissheit München 1906.

³⁾ A. Sabatier: Esquisse d'une philosophie de la religion. Német kiadás 300. Lásd még dr. Daxer Gy.: Vallásismeretek és teológia. Pozsony 1912.

⁴⁾ Récéjac: Essai sur les fondemens de la connaissance mystique Paris 1897.

dans l'accroissement proportionnel du pouvoir imagitatif et de la Raison i. m. 112.) A folyamat kiindulópontja egy erkölcsi émoció, ezt követik a képzelet szülte jelenségek, végül pedig az értelem hatalmas funkciója. Mindazonáltal Récéjac kiemeli, hogy a misztikus állapotban értelmünk nem fedez fel semmi új tapasztalati tényt vagy új asszociációt, csak szimbólumokat alkot, hogy érthetővé tegye a fogalmakba nem foglalható dolgokat. (222.) Arról tehát, hogy ez a tapasztalat velünk megismertetné az abszolútumot (Istent) szó sem lehet, mert hisz ez nem olyasmi, ami rajtunk kívül létezik, hanem bennünk van, mert nem egyéb, mint a mi erkölcsi jóságunknak és boldogságunknak megnyújtása. (Dieu n'est que l'infinité de notre propre bonté et bonheur. 291). A misztikus tény jelentősége semmi egyéb, mint az érdeknélküliség, önzetlenség, általában az erkölcsi tudat hatalmas föllendülése. Látnivaló, hogy R. aki igen sok hozzáértéssel tárgyalja a misztikus jelenségeket, végeredményül mégis csupán emberi igazságot, erkölcsi hatásokat keres bennök, de nem látja beigazolvva azt, hogy itt egy felsőbb valóság lépne föl.

E kérdésnél különösen egy dolgot nem szabad figyelmen kívül hagynunk és ez az, hogy mikép jön létre a megismerés primitív fokon, tehát a gyermeknél és természeti embernél. Ha az érzelem csakugyan primár jelensége a lelki életnek, akkor döntő szerepe lesz a megismerésnél is.

Ziegler¹⁾ érdekesen rámutat arra, hogy az én tudata kezdetben kizárólag mint érzelem és az érzés formájában lép fel. Minden idegínger szintén érzelmi formában és érzelem által jut tudatunkra. Mindent tehát eredetileg az érzelem formájában bírunk, az érzet mintegy az érzelemből nő ki, tehát maga a megismerés is, az akarat is empirikusan mint érzelem jelentkezik, legalább a legalsóbb fokon mint az erőnek az érzelme. Később mindinkább háttérbe szorul az érzelem, úgy hogy azt mondhatni, minél teoretikusabb valamely érzéklet, annál mentebb az érzelemtől és fordítva. Ez bizonyára igen fontos tény.

Hasonlóképen Joël²⁾ utalván a misztika és természet-

¹⁾ Ziegler: Das Gefühl. 1908.4. főleg 67, III, 159., 292. és 306. lapokon.

²⁾ Joël: Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Jena 1906 s. k.

filozófia közös forrására, kifejti, hogy az első megismerés mindig a misztikából, az érzelmi spekulációból ered, melynek lényege, hogy az alany egynek érzi magát a tárggyal és ezt az ősegyiséget mindig újból meg kell élni. A természeti spekuláció az érzésből nő ki, tehát az *érzelem* nemcsak a megismerés ösztöne, hanem *differentiálatlan megismerés*.

Annyi a mondottakból mindenesetre kiviláglik, hogy az akták e téren éppenséggel nincsenek lezárva, hogy tehát az érzelemnek kétségekívül van jelentős szerepe a kezdődő megismerésben és ez később sem enyészhetik el teljesen. Ha az érzelem nem is külön szerve a megismerésnek, de egyik nélkülözhetetlen tényezője, melynek nagyobb foka sajátzerű módon színezi a megismerést. Így oly értelemben beszélhetünk külön vallásos megismerésről, mint a meglevő ismerő tényezők oly összeműködéséről, beállításáról, melynél a lélek emocionális és voluntáris oldala nyomul előtérbe. De mielőtt erre nézve véglegesen nyilatkozhatnánk, még az ekstázis lényegét kell a kritika bonckése alá vetnünk.

Az ekstázis¹⁾ az egész idegrendszert átfogó lelkesedés és elragadtatás, az önkívüliség sajátos állapota, melynek alapvonásai mindenütt, ahol előfordul ugyanazok, csak a cél eléréséhez szolgáló eszközök mások. „A középkori misztikus, az angol Kveker, a hugenotta inspirált ugyanúgy viselkednek ez állapotban, mint a fejlődő ker. egyház pneumatikusa.” De általában a latin fajok temperamentuma inkább hajlik feléje mint más fajoké. Ma a hipnózissal szeretik összehasonlítani, csak hogy köztük az a döntő különbség, hogy a hipnotizeur helyét itt Isten foglalja el. Mindkét esetben ugyanazon folyamattal van dolgunk, melyet a tudat központosítása, a külvilág tudatának szűkülése és a belvilág tudatának fokozódása jellemez. Külsőleg hasonlít a katalapsziához, csak hogy az ekstatikusnál

¹⁾ Dr. Th. Achelis : Die Extase Berlin, 1902. - Dr. P. Beck : Die Extase. Bad Sachsa, 1906. Lehmann Rauschburg : Babona és varázslat. Budapest, 1900. II. k. James Leuba i. m. Th. Ribot : La psychologie des sentiments Paris, 1896. - Az ekstázisra sok fényt vetne, ha a művészi ihletséggel hasonlítani össze, amit ezúttal mellőznöm kell. Sok frappáns egyezés kapcsolja össze e két állapotot! Ezért mondja Benedetto Croce, hogy az intuitív megismerés és a művészet fogalma identikusok. V. ö. Schmid-Kowarczik, Intuition. Leipzig, 1909.

nincs meg a viaszszerű hajlékonyság és teljes mozdulatlanság, mert tud érezni, járni, beszélni. Belsőleg az a fontos különbség katalépszia és eksztázis között, hogy amaz teljes feledékenységgel (tudatlansággal) jár, emennek emléke éber állapotban is megmarad. Az eksztatikus állapot lényege szerint érzelmi folyamat, miért is a képzetek, melyeket a misztikus hozzáfűz, álmoképeknek tekintendőek. A misztikus látományt az eksztatikus lelki állapota termeli, amint álmoképeinket is mi produkáljuk. Az eksztázis tehát nem nyújt tapasztalattól független tartalmat, vagyis olyasvalamit, amit a misztikus már előbb nem gondolt volna, tehát az eksztázis nem reveláció. A misztikus eksztázis jellemzője, hogy mindig a szeretet elragadtatása, továbbá, hogy az illető egyén oly lelki állapotot él át, melyben az Istennel vél egyesülni. Teljessé lesz az állapot képe, ha még egy vonást csatolunk hozzá és ez, hogy az eksztázis az alany és tárgy, én és külvilág sajátos egysége. Eltűnt az éntudat, veszendőbe ment, megszűnt a tér és időbeli világ is, fel van függesztve az én és külvilág közti ellentét, a lélek mintegy vissza esik a primitív tudat fokára, mely a primitív embernél és megfelelő módon a gyermeknél is észlelhető.

Vájjon micsoda eredményeket szűrhetünk le legutóbbi fejtegetéseinkből? Mindenesetre annyit, hogy a logikai teoretikus vagy tudományos ismerésmód mellett van egy sajátos, közvetlen, intuitív ismerésmód is, melynek ugyan nincs külön orgánuma, nem támaszkodik külön képességre, de tudatunk oly funkciója, mely nem következtet, bizonyít, hanem szemlél, érez, melynél *tehát a tudat affektív és volitív részeinek van döntő szerepe*. Ez alapon tehetünk különbséget tudás és hit között, objektív és alanyi ismeret között, mert a tudás a tudományok nyújtotta megismerést, a hit pedig a vallás nyújtotta megismerést fejezi ki általában. A tudásnak az a legfőbb tulajdonsága, hogy teljes és objektív bizonyosságot eszközöl szemben a hit és vélemény *szubjektív bizonyosságával*, de azért a hit által nyújtott u. n. szubjektív, személyi bizonyosság semmivel sem kisebb a tudásnál, ha nem is bizonyítható be a tudomány exakt módján.¹⁾ És kétségtelen, hogy az az erős meggyőződés, melyet az emocionális megismerés nyújt, nélkülözhetetlen az életben.

¹⁾ Pauer Imre: A logika alaptanai. 5. Budapest, 1907. 236. s. k.

Számos filozófiai rendszerben, tudományos elméletben vagy felfedezésben ez a közvetlen bizonyosság működik mint rejtett rugó. Végössze elemzésben tulajdonképp egész életünk hitbéli emocionális meggyőződéseken nyugszik.

És még egy pontot kell megvilágítanunk, a melyre szintén a miszticizmus hívja fel érdeklődésünket. A misztikusok legtöbbször ugyanis tisztában vannak azzal, hogy bár megérzi, átéli a Istent, erről a tapasztalatáról csak inadekvát módon tud beszámolni, nem csak azért, mert érzésről lévén szó, az érzelem mint belső állapot szavakban tárgyi kifejezést csak nehezezen nyerhet, de azért is, mert tudja, *hogy az emberi szellem a megismerésben szükségképpen átalakítja a megismerendőt, ami tehát átalakítja a természetet, épp úgy átalakítja a transzcendens világot is.*¹⁾ Ebből pedig következik, hogy a vallásos ember ugyan közvetlenül megbizonyosodik az őt afficiáló isteni hátulról objektív realitásáról, de annak mivoltáról, tulajdonságairól csak hozzávetőlegesen adhat számot, tapasztalatainak kifejezésénél, a vallási fogalmak és jelképek kialakításánál tehát minduntalan a fantázia segítségét kell igénybe vennie, vagyis vallásos megismerésnek is megvannak a maga korlátai. Reiseschle²⁾ tehát igaza van, mikor azt mondja, hogy a vallási hitcikkely oly ítéletek, melyeknek érvénye nem az érzékelés gondolkodó kényszere alapján válik bizonyossá, hanem „a Grund der lebendigen Überzeugung von dem Wert, der zu gläubenden Wahrheit für unser persönliches Leben.”

De legyen elég. Remélem, hogy még e rövidre fogott értekezésnek is sikerült a misztika fogalma alatt rejtőző problémák nagy sokaságáról legalább nagy vonásokban tájékoztatást. Úgy találtuk, hogy vannak a helyesen értelmezett misztikán igen komoly, megszívlelendő alap gondolatai, melyek megszabva a hozzájuk tapadt túlzásoktól és veszedelmet hozó veletlenektől, korunk vallásos életére és filozófiai gondolkodására igen termékenyítőnek bizonyulhatnak.

Az igazi misztika valóban a vallás belső faktumát, centrumát ragadja meg és teszi tudatossá, midőn az Istennel vagy

¹⁾ Dunckmann élére állítja a dolgot, midőn kijelenti, hogy nem ismerjük meg a vallási objektumot, hanem az ismer meg bennünk System der theol. Erkenntnistheorie 1909.

²⁾ M. Reischle : Werturteile u. Glaubensurteile. Halle 1900. 97 l.

közvetlen, személyes közlekedést *sürgeti*, úgy hogy minden vallás, mely ezt a misztikus elemet elmellőzi, voltakép lélek nélkül szűkölködik. Helye van tehát a protestantizmuson belől is, jöllehet egyes tekintélyes teológiai irányok határozott ellentállást fejtettek ki vele szemben.¹⁾ A mi időnkben is, midőn nem holt formákat hanem élő vallást követelünk, sokat tanulhatunk a misztikától és egynek érezhetjük magunkat vele abban a törekvésben, hogy oly prófétai pillanatokban részesüljünk, midőn lelkünk mélyéből felszáll az a sejtelem, hogy az Isten színe előtt állottunk, bár természetesen óvakodni fogunk attól, hogy mesterséges eszközökkel ringassuk magunkat egy oly abnormis állapotba, mely csak öncsalódást eredményezhet. Másrészt óvakodnunk kell attól is, nehogy a világlegyőzés világmegvetéséhez vezessen, mert az egészséges vallásban mind e két momentum nélkülözhetetlen: a világlegyőzés és a világban való működés az Örökkévalóság szolgálatában.

Igaz ugyan, hogy a misztikusoknak nem sikerült kézzelfoghatóig bebizonyítaniok, hogy élményeikben csakugyan az Istent élték meg, de az ellenkezőjét sem bizonyíthatta be senki, hogy t i. élményeik egyszerűen az illúzió körébe tartoznak. Vallásos élményeik sajátyszerűsége, átélésök intenzivitása, szenvedélyes meggyőződésük heve – mely éppenséggel nemcsak a beteges hajlamú egyének kiváltsága – igen erősen szól tapasztalatuk realitása mellett és így jogunk van azt hinnünk, hogy ők csakugyan egy felsőbb világba nyertek betekintést.

És a filozófiának sem szabad megfeledkeznie arról, hogy nyers felszínes racionalizmusba sülyed, ha csak azt ismeri el igaznak ami fogalmi alakba önthető.

A nagy gondolkodók túlnyomó többsége mindig elismerte a világrejtélyek létezését, belátták, hogy a logikai gondolkodás soha sem szívhatja föl az egész létet, ahogy Hegel tanította és hogy sohasem fogunk oda juthatni, hogy minden ismeretlent tapasztalati elemekre vezethessünk vissza. Az igazi filozófia mindig visszariadt a világ ezen trivializálásától és minél tovább elmélkedik a világ és az ember lényegén, annál több észfeletti

¹⁾ Ritschl : Geschichte des Pietismus. I. Bonn, 1880. 28 s. k. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, III. Freiburg i. B. 1890. 314. s. k. 374-384.

és irracionális momentumra bukkan. Vallásunk, érzületük szükségletei és tudásunk korlátoltsága, tehát mindig újból |é újból fognak táplálékot nyújtani az emberiség kiirthatatlan misztikus hajlamának.

És vallásos szempontból a jelenkori miszticizmus figyelmes szemlélete még egy komoly meggondolásra készítő misztikus szellem ébredése mindig a vallásosság mélyülése megújulását jelentette. A középkorban a német misztika a vallás renaissance-ának hajnalhasadása volt. Vajha a miszticismusnak napjainkban mindenfelé mutatkozó jelei is a vallásos élet újabb fellendülését az Isten országának közeledését jelentenék, mintha a ködön keresztül már áttetszenék is a vallás fényes, tiszta napja!

A jövő ezen reményével harcoljuk meg hát a hitnek jó harcát és igyekezzünk már a földön is megragadni az örök életet. És ha az érzéki világ sűrű bozótja azt ottan-ottan el is fedi előlünk, leljünk vigaszt abban a gondolatban: „Mert most látunk tükör által és homályos beszéd által, de akkor szemtől szembe”. . Kor. 13, 12.

Uram e hagyj szégyent vallanunk a mi reménységünkben (Zsolt. 119, 16).