

# A VALLÁSI ISMERETELMÉLET.

— THEOL. MAGÁNTANÁRI VIZSGÁLATRA. —

ÍRTA:

**VASS VINCE**

REF. PÜSPÖKI TITKÁR.



JÓKAI KÖNYVNYOMDA RÉSZVÉNYTÁRSASÁG  
NYOMÁSAKOMÁROM 1915.

## BEVEZETÉS.

A vallásos jelenségeknek egyrészt a történelem, másrészt pedig a pszichológia Ítélszéke elé való bocsátása korunkban a vallástudomány elé olyan problémák megoldását állította, amelyek azelőtt teljesen figyelmen kívül hagyottak. A filozófiai gondolkodás haladása csak növelte a problémák számát s intő jelül szolgált a teológusoknak, hogy a vallást mint tüneményt, szigorúbb vizsgálat alá vegyék, tisztázzák a módszert, mellyel dolgoznak, állapítsák meg azokat az alapokat, melyeken tudományuk nyugszik. Maga a történeti alap nem elégséges. A keresztyénség történeti alapja, Jézus istenfiúi öntudata, csak az egyik ágát képezi annak a törzsnek, melynek hajtásai kivétel nélkül a valláslélektan megvilágítását igénylik. A történet és a lélektan tényekkel állít szembe. Ezekben a tényekben rejlő érték- és érvényességi alapok felmutatása s a vallásos világnézet igazolása, a tudomány és a hit szétválasztása, összeegyeztetése olyan feladatok, melyeket a modern vallástudomány tartozik megoldani. Ugy látszik e szerint, hogy a vallástudomány mai alakjában nem alapszik tudományosan megvetett alapfeltételeken, amelyek azután egész munkáján keresztül uralkodhatnak s úgy a módszer, mint az anyag kijelölésénél szabályozó erővel bírnának. Ezért kérdésünk az újabb teológiában mind nagyobb érdeklődés

tárgya lett. A valláslélektan felkutatta a vallásos erkölcsiségnek, szokásoknak, nézeteknek anyagát, felkereste a vallásos élet motívumait és szabályait, világosságot vitt azokba. Különösen a rendszeres teológia, de a többi is, ebből nagy hasznot húzott. Az alapokat, a normákat tisztábban tudja megállapítani és kipróbálhatja, hogy mi a hamis és mi az igaz. Ellenőrizheti önmagát. Megmondhatja, hogy minek kell lennie, minek van érvényességre igénye. A valláslélektan azonban nem mondhat ítéletet a vallásos ismeret értékét, objektivitását illetően, bár a vallás alapját és eredetét, mely a vallástudomány döntő problémája, a történelemmel karöltve megvilágíthatja s alapul szolgál a vallásos ismeretek fölött való ismeretelméleti munkához. Ámde ezeknek az ismereteknek kritikai feldolgozása s objektiv érvényességüknek kimutatása újabb munkálkodást igényel. A vallásos ismeretek megalapozása a tudományos ismeretek teljes méltánylásával lehetséges. Itt már a vallás mélyen benyúlik a filozófiai elmélkedés területébe. De ettől nem kell megijednünk. Éppen itt látjuk meg, hogy a modern apologeiának értelmi argumentumok helyett az öntudat adataira kell támaszkodnia. Elvégre a küzdelemtől nem szabad visszariadnunk. „Itt az ideje annak, hogy szentélyünk csendes zugából kilépve, belevessük magunkat a modern gondolkodás tüzes harcaiba. A legszentebb elhívések megtámadtattak. Ilyen viszonyok között az ember, aki lelkében megőrizte hitét, nem maradhat úgy, mint a néma ebek, nem zárkózhatik el iskolájának határai közé, hanem ki kell lépnie a küzdőtérre, hogy megharcolja a gondolkodás nagy harcát egyenlő fegyverekkel.”<sup>1</sup> A keresztyénség gyakorlati

<sup>1</sup> E. Naville: *Le Père céleste*. <sup>2</sup> Genève. 1866. 258. l.

átélése teóriái kötelességeket is ró reánk s ezek között legfontosabb hitünk igazolása saját értelmünk ítélőszéke előtt. Nincs jogunk követelni az emberektől, hogy higgyenek olyan dolgokat, amiket nem értenek, nem tapasztalnak, ami ellentétben van az ésszel. Ha a vallásos igazságok örök értékűek, akkor harmóniában kell lenniök az általános ismerettel. Ha a világ egy, akkor hogyan lehetne ellentét a különféle törvények között? A vallásos ismeretek hogyan lehetnének függetlenek a többi ismerettől?

Fontos dolog tehát a vallásos ismereteknek az igazságra való érvényességét keresni s azt, amit a hit az ő tapasztalataiból előhoz, szükségszerűnek feltüntetni. Ha ez sikerül, akkor a vallás igazsága megdönthetetlen. Élő vallás természetesen többet ér, mint gondolkodó vallás, de napjainkban erre is szükség van. Egy élő vallás sohasem nyugodhatik tétlenül múltján és jelenén. Neki erőteljes, haladó életének kell lennie minden irányban, az ismeret irányában is, a teóriái téren is, bármennyire igaz marad és igaznak kell maradnia, hogy a hitnek legjobb védelme az ember, aki élőnek, ésszerűnek és győzedelmesnek tudja azt felmutatni gyakorlatilag. Csak a vallásos hit mindent átölelő és megszentelő természetű S az egész emberi életet átható voltát ismerjük el akkor, mikor az egésznek egy része, a vallási ismeretelmélet felé fordítjuk figyelmünket.

## Az ismeretelméleti rendszerek és a vallásos ismeret.

Már csak azért is, mivel a vallásos ismeretek kritikájának kérdése a kriticizmus nyomán vonult be a vallástudományba, különösen pedig azért, mert azt a kritikai módszert, mely ismerő tehetségünk analizésére, az eszmék eredetére és értékük megítélésére, továbbá az emberi ismeret határainak kijelölésére rendszeres kutatást fordított, tulajdonképpen Kant hozta be az emberi gondolkodásba, elsősorban az ő ismeretelméleti nézetét kellene figyelembe vennünk. Azonban már előtte is oly két ellentétes irányt láthatunk az ismeret eredetére vonatkozó bölcselkedések terén, amelyek későbbi követőikben jelentékeny hatást gyakoroltak az ismeretről való felfogásunkra s több modern irányzatnak képezik távoli szülő anyját. E két elkülönített párt: a szenzuálisták és a racionalisták pártja.

*A szenzuálizmus* szerint az ismeretnek produktív maguk a tárgyak. Minden ismeret az érzéklésből, a tapasztalásból, a külső világból jön. Az érzéki területet nem lépheti át. Az okaiság eszméje nem feltétlenül szükséges eszme, az erőnek, az energiának eszméje sincs adva az érzéki percepció által. Egyik dolog a másikat csupán csak szokásból követi. Az Én személyes öntudata, az öntudat egysége nem létezik, képzelgés. Az anyag és a gondolat közül a

gondolkodó Én szerepe kiesik, az érzéklést és az eszméi a léleknek csoportosító, összehasonlító, rendszerező képessége nem kapcsolja össze: „Anima est tabula rasa.” Innét származik a tényleges, vagy pozitív ismeretek tana, melyben az igazság ismertető jele a gondolatnak és a tárgynak megegyezése.

*A racionalizmus* meg a tiszta észre akarta alapítani az ismeretet. Az ismeret forrása a gondolkodó alany, egyetlen módszere a gondolatok kapcsolása. A racionalizmus az apriorizmushoz vezet, mely, ha nem kíséri kritika, szakít a valósággal s formulái, osztályozásai, törvényei képezik számára az egyedüli valóságot: a dogmatizmusba süllyed. A vilárendszer szerinte matematika, mely logikus szükségszerűséggel állítandó fel. Csak ok és okozat van, azaz determinizmus. Szabadság, öntudatos Én elnyomva. Az igazság ismertető jele a gondolatnak szükségessége, mely szerint az okozati kapcsolatokat másképp lehetetlen elképzelnünk.

Míg a szenzuálizmus egyáltalán nem vezet valáshoz s a hideg deizmusnál kénytelen megállni, mert előtte vallásos ismeret lehetetlen, a racionalizmus meg fogalmi gondolatsorozattal elégszik meg gyakorlati vallásosság helyett. A vallás az ézből meríti tartalmát s meg is marad a racionális területen. Ennélfogva az Isten megismerésére és létezésére vonatkozó bizonyítékai üresek, alap nélküliek, élettelenek és elvontak. *A vallásban megismert élő s a hívőben hit által akcióban levő Isten* itt megismerhetetlen, bármiképp hirdetik is az ész abszolút megismerő uralmát s bizonyítják a *metafizikai* Isten létezését.

E két ellentétes (reális és ideális) rendszer összetevője a Kant ismeretelmélete. Az ismeretben van valami anyag (szenzuálizmus) és ez anyagon

munkál valami forma (racionalizmus). Az anyagot felfogják az érzékek; a forma, az alak azonban szellemünk apriori tevékenysége. A tapasztalat tehát nem a természet egyszerű olvasása, de az alany, a szellem operációja a természetben. Az *érzéklés* folyamata két szükségképeni szemléleti alak síkjában folyik le, melyek közül az egyik a tér, melynélfogva a tárgyakat egymás mellett vesszük észre, a másik az idő, melynélfogva lelki életünk állapotait egymásután fogjuk fel. E formákat nem a tárgyak és jelenségek hozzák létre, hanem már a tapasztalás folyamata előtt benne vannak a mi értelmünkben. A tér és idő alanyi médiumain keresztül ily módon szemléletünk alanyi elemekkel keveredik, a tárgyakat nem a maguk igazi mivoltában ismerjük meg, hanem csak azoknak a mi érzékeinken átszűrődő képét, a jelenségek világát, a fenomenális és nem a numenális világot; csak azt, ami kiterjedt, rögzíthető, időben folyó. A magánvaló ismeretlen előttünk. De az *értelem* maga is felé fordul a fölvetett tárgyaknak és fogalmi segítségével felfogni igyekszik azokat. Ítéletet teremt a tárgyakról és a beljelenségekről, még pedig általános és szükségképeni ítéletet. Ilyen ítéletek azonban a részletekhez tapadó tapasztalásból nem származhatnak, szükséges tehát, hogy az ítélet szükségképeni törvények szerint történjék, azaz az értelemnek legyenek önmagából merített, eredeti, a tapasztalattól független apriori sajátjai, kategóriák, melyek csak gondolhatók, de nem szemlélhetők. Ezeknek a tárgyakra való alkalmazása teszi lehetővé a tárgyi megismerést. A tudomány az érzékelhető világ tudománya, fenomenális; területe a tünemények világa. Lelki életünk megismerése is csak fenomenális: egy lelki valóságnak vetülete a belső érzékekre időszemlélet formájában. A fenomenon fogai-

mának a bevezetése magával hozza a numen fogalmának a felállítását is. Tehát létezik egy olyan világ, melybe az ismeret képtelen behatolni, létezik egy tudományosan megismerhetetlen ismeretlen. Ennek kimutatása és leírása ép oly lehetetlen a tudomány előtt, mint tagadása. A tudományos ismeretek módszerei itt nem alkalmazhatók. Azonban kérdés marad, hogy nincsenek-e az emberben más ismerő képességek is, mint amelyekkel a tudomány operál? Kant és követői szerint nincsenek, de egybehangozóan állítják, hogy vannak *transcendens fogalmaink*, eszméink, melyek nem vonatkoznak érzékelhető tárgyra. Ezek a szellemnek immanens alkotásai, sem a külső, sem a belső jelenségvilágból nem menthetők, kívül esnek a tapasztalat körén. Az egymásba kapcsolódó ítéletalkotás szükségszerűen hozzájuk vezet, de létezésüket igazolni nem tudja, tartalmukat az érzéklés nem mutathatja fel. Ilyenek a lélek, a mindenség, az Isten eszméje. Szerepük nem ismeretszaporító, nincs konstitutív jelentőségük, hanem csak szabályozó elvek, melyeknek segítségével tapasztalatainkat rendezzük s egységbe foglaljuk. Ezenkívül szabályozzák a gyakorlati életet. Így ha a tiszta ész a tüneményvilágból amint azt az értelem felfogja, nem is tud bizonyítékokat találni ez eszmék objektív léteinek kimutatására, alapjukat mégis megtalálják az ember erkölcsi tudatában, melynek nyilvánulásai objektív bizonyosságot igényelnek. Alakilag kielégítő, gyakorlati természetű igazságot, meggyőződést, hitet keltenek bennünk. Ez az ész nem teóriái, nem az ismeretre irányul, de aktív, gyakorlati és teremtő, az akaratra irányul s azokat az apriori alapelveket keresi, melyek szerint az akarati elhatározásoknak történniök kell. Az akarásban is meg van tehát a kettős Én, melyeknek kap-



csolata az öntudat. Az érzéki ösztön és a tiszta akarat vetülete ez, melyet a végső alap, a kötelesség érzete taszít a végső okok egyetemességének, az erkölcsnek megvalósítására. Parancsolja, hogy tegyük a jót, szabályozza az akciót s morált teremt ez a gyakorlati ész, mely ténykedésével egy érzékfeletti világra mutat: a valláshoz vezet. A legfőbb jónak tiszta képzete nem más, mint Isten maga. Erkölcsi és vallási tehát összekeverednek. A vallás nem egyéb, mint morál, melynek nincs megismerési területe. Mindaz, amit szerez, csak formaliter foglalhat helyet az igazságok között, objektív érvényességük hiányzik. Ismeretünk a megfigyelés és analízis segítségével mindig mélyebbre hatolhat, érvényességi törvényei útján tökéletesítheti a reális ismeretét, amennyire ez az emberi ész számára lehetséges, de a természetet átlépő transcendens kérdésekre feleletet nem adhat. Igaz, hogy ez érvényességi törvények között helyet foglal a vallásos eszméalkotás törvénye is, mert hiszen a vallás az Isten, a szabadság s a lélek eszméjéből alakul szükségképpen! értelmi folyamattal, csakhogy úgy Kantnál, mint követőinél ez a folyamat szoros összefüggésben van az etikai fogalom-képpel és csak annak a vallásos világnézetnek előhozását jelenti, mely az erkölcsi öntudatban logikailag benne foglaltatik. Ezekben a törvényekben azonban nem az egyesnek esetleges öntudata, hanem az öntudatnak belső szükségessége a fő. Tehát az egyén fölé rendelt *általános észbeli szükségesség* nyilvánul meg bennük. S ez nagyon fontos megállapítás. E mellett még az a másik következmény bír döntő erővel, hogy *a valóságoknak értékéi erkölcsi tartalmuk adja meg*. A vallás erkölcsi köteleltségeinknek isteni parancsolatokként való tekintése és teljesítése, melynek forrása

az erkölcsi kategorikus imperativus. Ennek fellépése ébreszti fel az emberben a megváltás szükségességének érzetét, ami már teljesen egy a tulajdonképeni vallásos érzéssel.

Láttnivaló, hogy Kant elviszi az embert a tiszta ész határáig s érezteti vele, hogy hol van az ajtó, melyen a vallás kilép e határokból, de ő maga nem nyitja ki azt, a küszöböt nem lépi át, inkább azt mondja, hogy tovább menni lehetetlen. Az ember azonban vágyódik másfajta ismeret után, énjének emocionális része a kategorikus imperativus karján a tapasztalati világon túl vezet. Átmegy az ember az ész területéről oda, hol az értelmi munkához az érzelmi társul, ahol egész lénye és nemcsak értelme, izgatott tevékenységben van, mert gyöttri a megváltás utáni vágy s nem nyugszik addig, míg azt a felséges, parancsoló, transcendens ismeretlent meg nem ragadja azzal, amihez az legközelebb áll, akaratával és ki nem fejezi az egyetlen rendelkezésére álló eszközzel, értelmével. Kant követői közül sokan megértették ezt s azt a szűk határt, melyet ő a vallásnak kijelölt, igyekeztek kitéríteni s a vallást külön megismerő képességgel ellátni. Érdekes azonban, hogy Kantnak formálizmusát mindegyik megtartotta s a gyakorlati ész területéről minden objektive érvényes ismeretet kizártak. Igaz ugyan, hogy a sejtő érzelem s az erkölcsi cselekedet szemlélő fantáziája később belépnek e rendszerbe, de ezek ismereteket nem adnak, csak melegítenek és éltetnek s apriorikus úton szinbolikus formába öltöztetnek szükségképeni eszméket.

Kant szigorú kritikája mintegy kihívta a *romantikusokat*, kik a most már megalapozott morálizmusí igyekeztek tovább fejleszteni s hangsúlyozták az emocionális öntudati rész jogait is. *Jakobi* az érte-

lemtől és az észtlől elfordulva, a közvetett megismeréssel szemben az Isten-ismeretet igyekszik biztos alapra fektetni s ezt az alapot hitnek, érzésnek, belső érzéknek, ösztönnek nevezi. Ez a szerv képezi a forrását az ismeretnek, általa az érzékfölötti világot közvetlen szemléljük. Az értelem csak rendezi a külső észrevétel és a belső szemlélet tartalmát, de a belső érzéklés tárgyait felfogni képtelen. *Fries* szerint csak pszichológiai és anthropológiai utón hozhatjuk öntudatra az apriorikus ismeretprincipiumot. Magának az apriorinak megismerése tehát nem apriorikus, hanem empirikus. Belső tapasztalat szükséges hozzá. Az érzéklés és az értelem mit sem adhatnak ugyan az abszolút szükségképeni eszméjéből, de a jelenségeket felfogó s a tapasztalatokon alapuló tudás mellett helyet foglal a hit és a sejtetem, melyek kiegészítik az értelem munkáját. A jelenségek tudománya fölött áll a valódi lényeket, a dolgok magánvalóságát megragadó s az örök dolgok bizonyosságát érző hit, továbbá a lényeg és a jelenség összefüggésének sejtelme. Ez a sejtetem táplálja a szépnak és a magasztosnak esztétikai érzelmeit. Azonban tudás és hit itt is egyformán alanyiak. A tárgyról nem állíthatjuk, hogy létezik, csak azt, hogy mikép ismerjük meg őket. Minden bizonyosságnak alapja valami alanyi bizalom; bizalom érzékeink, értelmünk, erkölcsi és vallásos szellemünk alapnyilatkozatainak igazságában. *Fries* a vallásos megismerés számára külön szervet jelöl ugyan ki s „az érzelemből, mint az örök és végtelen megsejtéséből folyó oly ismerési módot vesz védelmébe, melyet eddig csak a költőknek és az álmodóknak tartottak fenn,”<sup>1</sup> de ennél többet nem ad;

<sup>1</sup> J. F. *Fries*: Wissen, Glauben und Ahndung. Jena. 1805. Neu herausgegeben von Leonard Nelson. Göttingen. 1905. 178. 1.

végeredményében mégis csak ott vagyunk Kantnál, ahol a vallásos ismeretnek objektuma csak praktikus posztulátum.

Az *angol moralisták* kevesebb rendszerező éllel az emberi természet irracionális elemeire támaszkodtak s az esztétikai érzelemben, az erkölcsi érzékben, az ösztönben és az ettől uralt öntudatban keresték az igazi alapot, kiemelve a közvetlen tapasztalat és az intuíció értékét, mely felette áll a dialektikai észnek. Az igazi valóság a költészet, az egyedüli szabályozó az érzelem. A francia *Rousseau* fejezte ki a legvonzóbban, hogy az érzelem független, önálló, abszolút princípium, mely az értelem fölött is uralkodik s eszméinket romantikussá teszi. A vallás a szívből; az érzelemből, az öntudatból, a természetből jön, mint első független forrásból. Objektuma a szív szükségleteinek kielégítése, erkölcsi életünk kormányozása, nemesítése. De hogy ezeknek a vágyaknak, érzelmeknek, romantikus álmoknak van-e reális alapjuk, reális objektumuk, nyújtanak-e igazság-érvényű ismeretet, megállhatnak-e a tudományos ismeret mellett önállóan, függetlenül s kibírják-e az ész szükségképeni kritikáját? ezek a lényeges kérdések nem foglalkoztatták őket. *Schleiermacher-nél* is a vallás közvetlen tudat, belső szemlélet, melynek alapja, orgánuma, hogy úgy mondjuk, apriorija az érzelem. A vallás élet és nem ismeret.) Lényeges a vallásos emóció, melynek fejlődése adja a vallásos életet. Ez pedig nem eszmék, hanem szimbólumok alakjában fejezi ki magát. Dogma és vallás két külön dolog. A vallás függés, a dogma pedig ennek a függésnek fogalmi kifejezése, az emóciók objektumának értelmi reprezentációja, melynek értékét az egyén érzelme adja meg. Lényegében a vallásos eszmealkotás itt is logikai következmény, sőt azt az

apriorit, a függésérzetet is meg kell előzni bizonyos reflexiónak. Az ezen az alapon felépítheő vallási ismeretelmélet végeredményében azonos lenne azzal a formális logikával, mely az ismeretek apriorijának megtalálásával azoknak az az objektumtól eltekintett érvényes szükségképeniségében merülne ki. Schleiermacher későbbi követőinél a vallás emocionális tapasztalatok alapján áll; ezek képezik a tényeket, melyek az embert éltetik s szükségképeni eszmekalkotáshoz vezetik.

Az eddig ismertetett nézetek részben a logikus elemet, részben egy apriori közvetlen szemléletet, az érzést tartották a tényleges létező megkonstruálásának alapjául. *Schopenhauer* az ismeretet az élet származékjának tekintve, a kriticizmusnak biológiai magyarázatot adott. Ismeretünk szubjektív ugyan, mint Kant kimutatta, de tárgyi valóság, még pedig lényegében megismerhető tárgyi valóság áll mögötte. Míg Kantnál a magánvaló inkább szabályozó szerepet játszik, mely arra figyelmeztet, hogy az emberi tudást ne tartsuk a dolgok abszolút megismerésének, addig Schopenhauer szerint a magánvaló nemcsak megismerhető, de a legközvetlenebbül adott valami, az, ami öntudatunkban mint érzés, vágyódás, akarás jelentkezik, szóval az akarat. A külvilág tárgyai az akarat objektívációi. Ez az akarat irracionális, minden logikát megelőző princípium, öntudatlan törekvés valami szándéktalan terv megvalósítása felé. Az öntudat ennek az akaratnak bennünk való megvalósulása, amit a mindenkiiben működő világlélek segít elő. Ez a világlélek, vagy életerő ösztönöz bennünket az Én érvényesítésére; *a megismerés csak elősegíti ezt a törekvést, mivel maga nem egyéb, mint az Öntudattá fejlődött akaratnak szervezeti megnyilatkozása.* *Hartmann* szerint a magánvaló nem-

csak akaró, de ismerő princípium is. Az ismeret nem másodlagos származéka az irracionális akaratnak, hanem a tudattalan világszellemnek az akaratival egyenrangú tényezője.

Igaz, hogy e vázlatosan ismertetett törekvés metafizikai következtetéseiben a pesszimizmus és askézis karjaiba süllyedve vallásos ismeretelméleti rendszer felépítésére eo ipso képtelen, mégis nyomában indultak meg azok a változatos formájú *voluntárisztikus* nézetek, melyek az élet akaratit oldalát tekintve eredetinek, a vallás aprioriját is ebben vélik feltalálni. Posztulátum-teória néven ismeretesek azok a törekvések, melyek a vallást akár az általános életre való akaratra, akár az erkölcsi akaratra vezetik vissza. Mint a víz színéről bizonyos nyomás alatt felszökkenő sugarak, úgy emelkednek ki a vígasztalásra és erőre szoruló, praktikusán gondolkodó, vagy fantáziára képes emberi szellem nyomása alatt egy olyan magasabb lény képzetére vezető törekvések, aki a szükségből és zavarból kiszabadítani képes és aki ezért engedelmességre és bizalomra méltó: *a hit Istennek ajándéka az emberi akaraton keresztül.*

A szenzuálizmus az ismeret szerzésénél figyelmen kívül hagy valami olyan tényezőt, amit mi léleknek, vagy szellemnek nevezünk. A kriticizmus ezt részben értelmi, részben emocionális tényezőkkel igyekszik pótolni, bár ez utóbbit csak túlhajtott következtetéseiben teszi. Az emberből inkább gondolkodó gondolatot csinál. A romanticizmus az érzelem apriorikus, közvetlen ismeretét állítja fel, bár lélektani alap hiányában csak formaliter. A voluntárisztikus nézetek szerint az akarat megelőzi az érzéklést is, a gondolatot is. Érthetetlen, ész nélkül való, szabad tényező, melynek munkája először mechanikus ref-

lexmozgás, azután ösztön, vagy organikus spontaneitás s végül öntudatos intuíció. Az öntudatos személyiség az akaratból születik; öntudat és akarat azonosak, az előbbi az utóbbinak aktív eredménye. A gondolat, az ismeret eredete is az akaratban van s gyakorlati kivitele az akarat felügyelete alatt történik. Minden ismeret alapját osztályozás képezi, ez pedig az akarat munkája, az akarat kategóriája alatt megy végbe, épen így a percepció, a reflexió és az ítélet is. Nem az értelem fogja fel tehát a valóságot, sőt inkább mondhatjuk, hogy az akarat teremti az igazságot. Innét magyarázható a filozófiai rendszereknek, a tudományos felfogásoknak, a vallási igazságoknak sokfélesége. De hiszen így az emberi ismeret teljesen szubjektív lenne. Mi garantálja az igazi valóságot, a szubjektív ismeretnek objektivitását? A tudományban még megvan a kritérium a dolgok természetében. A tudomány az alanyon kívül álló adatok összegére irányul s ezek a megfigyelt tényekkel ellenőrzik az ismeretet. Törekvése az, hogy lehetőleg kiküszöbölje az akaratot az ismeretből és azt szükségképenivé tegye. A filozófiai, erkölcsi s vallási igazságokból ellenben az akarat nem küszöbölhető ki. Az akarat törvényesen részt vesz az igazság formulálásában. Ha az akarat önkényes volna, akkor a szkepticizmus ülhetne diadalt. Ha pedig determinált, akkor az elhívések szükségképeniek, mindenkinél azonosak volnának. A tényleges tapasztalattal mind a két feltevés ellenkezik. *Az erkölcs és hit területén ép η Kant eredményei nyomán a kötelezésben, annak transcendens természetében, mint az ismeret funkciójában szereplő akarat első motívumában, találjuk meg az ismeretek objektivitásának garانتálóját.* A kategorikus imperativus megdönti az önkényességet is, a determináltságot is. Ez autonóm sajátja az

akarathoz s azonos mindenki számára, minden körülmények között. így lesz az ismeret meggyőződés, belső bizonyosság, objektív ismeret. „Az elhívés tehát nem egyszerű szubjektív csatlakozás azokhoz az eszmékhez, melyek az alany előtt igazaknak látszanak, de amelyek más alany előtt éppoly igazaknak tetsző elhívéseknek ellentmondhatnak anélkül, hogy viszonylagos értékükre valami módon következtethetnénk. Az alany kétségkívül szabad ugyan, de kötelezve is van arra, hogy válasszon, akarjon, hogy bizonyos érzékléseknek, bizonyos eszméknek, bizonyos ítéleteknek a többi fölött elsőbbséget adjon; elhívése épületének architekturális típusa és anyaga adva van előtte, még pedig objektíve, azaz adva van a kötelezés által, melynek ellenőrzése alatt operál akarata. Egyszóval az elhívés (a szó szkeptikus és szubjektív értelmében) nem elhívés többé, az őszinteség nem az egyedüli az igazság megkonstruálásánál. Az őszinteség engedelmességgé, az elhívés hitté válik, mert mindegyiknek, őszinteségnek és akarathoz, adva van valami, ami garantálja objektív értéküket: a kötelezés maga.”<sup>1</sup> *Így tehát a vallásos ismeretek is objektív igazságérvényességre tarthatnak igényt, hiszen annak az ismeretét adják, ami adva van a kötelezésben. Objektív igazság az lenne, amelyik leghűbb a kötelezés adataihoz. Később még visszatérünk e törekvésre és meg fogjuk látni, hogy a vallási ismeretelmélet számára az igazság nagy része ezen az úton keresendő.*

Kant vizsgálódásai nyomán feltámadt a vágy, hogy a vallásnak a tudománytól teljesen különálló területet jelöljenek ki, ahol nem is találkozhatnak, de

<sup>1</sup> G. Frommel: *La vérité humaine. Un cours d'apologétique*. I. Saint-Blaise. Foyer solidariste. 1910. 516-7. 1.



ahol mégis bizonyos szolidaritás állhat fenn e két fajta igazság között, melyek ennél fogva békésen megférhetnek egymás mellett. A tudomány hosszú tapogatózás után, a tapasztalatra támaszkodva, teljesen kialakult. A gyakorlatban hasznosítható eredményeket ért el és bizonyossághoz jutott. De határai is élesen megvonattak. Az első és végső okot, az első és végső jelenséget megragadni, megismerni nem képes. Megállapítja a törvényeket, de nem tudja, honnét jönnek azok. Azonkívül szubjektív vonásai is vannak. A valóságnak csak szimbolikus kifejezése, annak adequatját nem adhatja, nem egészen objektív. Két tanulságot is vonhatunk le ebből. Vagy azt mondjuk, hogy a tudományok öntudatra ébredése s óriási fellendülése a módszerben rejlik, tehát a vallásnak is módszert kell változtatni s a tapasztalatot elfogadni kiinduló pontul. (James, pragmatizmus, valláspszichológiai irányzatok). Vagy pedig felismerve a tudományok határoeltságát, e határokon kívül keressük és ismerjük fel a vallást.<sup>3</sup> Neeser megkísérelte ezt vallásfilozófiai munkájában. Kanthoz tér vissza, de egészen más eredményekhez jut el, mint akár ő, akár későbbi követői. Azt igyekszik kimutatni, hogy Kant „a legnagyobb ellensége minden vallási intellekruálizmusnak.”<sup>2</sup> Kant racionalizmusa nem racionalista a vallásban. Bár az ész határai közé igyekszik szorítani a vallást, elismeri, hogy ezek a határok képtelenek azt befogadni. A tudományos rendnek varázsa nem engedte meg Kantnak, hogy, amit sejtett, azt világosságra is hozza, nevezetesen, hogy a

<sup>1</sup> M. Neeser: La religion hors de limites de la Raison. Traits principaux d'une philosophie de la Religion sur les bases du Kantisme. Saint-Biaise. Foyer Solidariste. 1911.

<sup>2</sup> Id. m. 266. 1.

vallás területéi az észen kívül keresse. Megmaradt azok között a határok között, melyeket eleve kijelölt, ele kritikája többet tartalmaz ennél. Megállapítja az észnek törekvéseit az észen kívül álló felé, mely amaszt kiegészíteni tartozik.<sup>1</sup> És ebben igaza is van Neesernek, mert bár Kant elfordult a miszticizmustól, kategorikus imperativusa mégis misztikus, mivel irracionális elemeket vezet be az életbe. Épen ezzel jelöli ki a vallás tulajdonképeni területét: a végső cél elérésére való kötelezés s az a remény, hogy ezt el is érhetjük, nem magunktól, de más erők segítségével, alkotják a hitet. Kant szerint, igen helyesen, az első helyet az erkölcs foglalja el. Mert mikor az ember minden erejét felhasználta, hogy önmagában felépítse az erények élő templomát, csak akkor remélheti, hogy egy magasabb erő megvalósítja azt, ami neki nem áll hatalmában. Egész törvényesnek látszik, hogy a gondolat elérte itt a tiszta észnek végső határát. Ez elvezet bennünket az általános ismeret zárt területéről és a misztikus partok felé taszít. Kant egész a szentély küszöbéig halad, de nem lépi át azt. Inkább tehetetlennek vallja magát, csak hogy racionalista maradjon, „Kétségbeesett erőfeszítés kellett ahhoz, hogy a vallást a maga egészében az ész morális elemeire redukálja. De annak a genie-je, aki vállalkozott erre a megvalósíthatatlan feladatra, felismerte ennek hiábavalóságát és megmutatta, hogy az igazi vallás csak az általános ismeret határain túl kezdődik, a cselekvő emberi szabadság és a mindenható isteni kegyelem titokzatos, numenális egyesülésében.”<sup>2</sup> Valóban a vallás misztikus természetű és a tiszta ész határán kívül

<sup>1</sup> Id. m. 271. l.

<sup>2</sup> Id. m. 282. l.

operál. Míg Kantnál a három racionális ismeret: tudomány, erkölcs és esztétika, mint a racionális apriori területei szerepelnek, követőinek egy része pedig a vallást és az erkölcsöt azonosítja, a neofrieziánizmus és Troeltsch, mint később látni fogjuk, már a vallásos apriorit is feltalálják, éppen így Schleiermacher követői is és egy negyedik racionális ismeretet állítanak fel, addig Neeser kilép a tiszta ész területéről s a vallásos ismeretet megfosztja minden racionális támasztékától, hogy az érzelem és az akarat misztikus területére vigye azt. „Ha a vallás valami, akkor érzelem és tiszta akarat egyedül; tiszta cselekvés, — az isteninek érzelme és a szívnek átadása annak a hatalomnak, melyet az érez; a szabadságnak aktusa, mely a jó felé törekszik.”<sup>1</sup> Végső következtetése az, hogy *a vallásos cselekvés, mint tökéletesen autonóm és a tudományos reflexiótól független, az akarat erőfeszítése mellett feltételezi az érzék fölötti erőnek aktiv segítségét.*<sup>2</sup>

Más területre tartozik a ritschliánus iskola radikális dualizmusának s a vallásos apriori keresésére irányuló kutatásoknak méltatása, azonban nem hagyhatunk figyelmen kívül még egy olyan törekvést, mely sokak szerint a jövő vallásfilozófiai irányát lesz hivatva megadni.<sup>15</sup> Nevezhetjük ezt az összrendezhetően filozófiájának. Gondolat menete a következő. Az elméleti téren van valami váratlan, a realitástól és a funkcióktól független elem, mely fölkelti annak a tudatát, hogy van olyan dolog, ami

<sup>1</sup> Id. m. 500. 1.

<sup>2</sup> Id. m. 501. 1.

<sup>3</sup> Molnár Jenő: *Gourd J. J. vallásfilozófiájának alapvonásai.* Vázlatos ismertetés. Kolozsvár. 1915. 5. 1. V. ö. Molnár Jenő: *Gourd János Jakab vallásfilozófiája.* Bölcsészettörténeti tanulmány, Marosvásárhely. 1915.

felül áll a tudományon, van valami megsegítő hatalom, mely világosságot gyűjt lelkünkben, megerősíti akaratainkat, szóval természetfölötti, összrendezhetetlen. Ez nincs külön adva tényekben, vagy tények rendszerében, de mégis pozitív részét képezi a realitásnak. Nem véletlen tehát, nem is csoda, mert a csoda bizonyos mértékben ellentétben van a törvénnyel, hanem abszolút, misztikus, kívül áll a törvényen: világosságot és erőt ad igyekezetünknek s táplálja hitünket. Minden ténynek elemét képezi épen úgy, mint az összrendezhető. A gyakorlati téren az áldozat az, ami összrendezhetetlen, ami törvényen kívüli, ami felette áll az erkölcsi törvényeknek s az akaratnak inienzifikálását szolgálja. Az erkölcs törvényes, az áldozat törvényfeletti, megváltó jellegű, megnyugtat s a szabadság területén diadalmaskodik. Az esztétikában is van ilyen összrendezhetetlen elem: a fenséges, mely imádásra késztet, lelket, életet állít velünk szembe. Végre a szociális területen a szeretet, mely minden egyéniséget respektál, mely az igaz vallásos társadalomnak a lelke, türelemre vezet s a szabadságot juttatja diadalra. Ezek együttvéve a miszticizmusban egyesülnek, ami nem egyéb, mint vágyakozás a felé, ami uralkodik a gondolat kategóriái és a szellem különbözőségei fölött. Ez a miszticizmus képezi a vallásnak egységesítő, mindent átölelő szellemét. Eddig *Gourd* rendszere nem sokkal mond többet az eddigiéknél. Azonban ő különbséget tesz lét és érték között. A lét létezik, az érték pedig csak apriori elvek szerint valósul meg, állandó levésben van. Amott a megismerés induktív, itt deduktív. Az érték az akaratból folyik, szabad ténykedés. Az az egyetemes érték, amely felöleli az összes értékeket: *a szellem gyarapodása*. Ezzel világosságot vihetünk az eddig elmondottakba.

A szellem extenzíve való gyarapodásai munkálja a tudomány, az erkölcs, az esztétika, a szociális élet; intenzíve való gyarapodását a vallás segíti elő. Célja tehát mindegyiknek ugyanaz, de a léleknek igazi tónusát a vallásos élet adja meg. „A lélek, mely meglátta a magasztosnak, az abszolútnak, az áldozat szellemének szeretetét, éltető atmoszféra után vágyódott, mely felemel a közönségesség s a mindennapi élet megmerevedése fölé.”<sup>1</sup> Mindegyik tudomány egyik elemét képviseli öntudatunk aktivitásának s az egyiknek növekedéséből hasznot húz a másik is. *A vallás egységesíti a funkciókat, áthat mindeneket, mert teljes visszahatás az összes funkciókra, élteti valamennyit, a gondolatot, a gyakorlati cselekvést, az érzékiséget. Szolidaritásban van velük s az öntudat egységesítése által gazdagabb, tágabb, újabb lehetőségeket nyit meg előttük.*

Ismeretelméleti szempontból Gourd nem sok újat mond. Az összrendezhetetlen területére felépült vallásos élet felhasználja amaz összrendezhetetlenekei fogalomalkotásra. Először felismeri önmagában s megalkotja az immanens Isten fogalmát, majd elvonás útján teljesen elválasztja az összrendezhetetlen elemeket az összrendezhetőktől s megalkotja a trancendens Isten fogalmát. Végül ezt szimbolizálja egy élő személyiségben s ezzel a személyes isten-fogalomhoz jut. Isten, a törvényen kívüli, mint az összrendezhetetlen objektív megjelenítése szerepel. Világos ebből, hogy Gourd még odáig sem jut el, mint a neokriticizmus eddig ismertett irányai. Nála az isten-eszme nem szükségképeni alkotása az

<sup>1</sup> J. J. Gourd *Philosophie de la Religion* (Bibliothèque de la Philosophie contemporaine.) Paris 1911. 240—1. 1.

emberi szellemnek, meri ha szigorúbb vizsgálat alá vesszük az ő szimbolizmusát, akkor azt kell mondanunk, hogy szerinte az ember teljesen önkényesen, sőt majdnem a véletlen hatása alatt jár el akkor, mikor a szükségképeniséggel megalkotott transzcendens isten-fogalmat egy személyben objektiválja.

Érdekes lesz vizsgálódás tárgyává tenni *Eucken*-nek vallásfilozófiái nézetét is, amennyiben ez a vallási ismeretelmélettel kapcsolatba hozható. Helyesen indul ki. Az empirikus pszichológia csak megállapítja a tényeket, de hogy ezek mögött létezik-e realitás, vagy tisztán csalódások, arra vonatkozólag nem mond ítéletet. Ide más módszer szükséges. A naturalizmus a lelki jelenségek mögött nem keres valóságot, törvényeket. A lelki folyamat csak kísérője az anyagi mozgásoknak. Az intellektuálizmus, épen megfordítva, mindent logikai folyamatba zár s a jelenségek ellentmondását figyelmen kívül hagyja. *Eucken* ellenben noológiai módszerével az ember szellemi életének egészét veszi figyelembe. A természettel szembe állít egy önálló, abszolút szellemi életet, mely felül áll a tapasztalatokban adott életnyilvánulásokon, de azokban, azokon keresztül lép akcióba. Itt aktualizálja magát. Ez a természetfölötti szellemi élet, mely értékek, mint végső valóságok szerint igazodik s az emberben etikai cselekvések és teljes kibontakozás útján a szubjektumnak és az objektumnak ellentétét állítja fel, alkotja a vallást. A vallás tehát spirituális életszükségből nyeri motívumát. Döntő jellege nem az empirikus világ boldogságának megőrzése, hanem a spirituális élet teljessége és egysége. S itt már a tapasztalat tehetetlen, mert a szellemi világ létezését nem mutathatja fel autonómnak, még kevésbé létezőnek. „Az ember tapasztalatában ez az élet csak tartósság nélküli

közvetítő szerepet látszik betölteni; az embernek vagy vissza kell térnie erről a pozícióról az egyszerű természethez és elismerni, hogy minden ily fajta törekvés nem egyéb, mint súlyos tévedés, vagy pedig mindig bátrabban haladni előre és újabb erőfeszítésekkel megbizonyosodni egy új világ felől. Csak bizonytalan módszer kereshet e két út között közvetítőt, csak elgyengült gondolkodás állhat meg nyugodtan e dilemma előtt. De minden esetben áll az, hogy vallás nélkül a belső nagyságnak valódisága sem a szellem élete sem az ember előtt nem létezhetik.”<sup>1</sup> A vallásban egyetemes jellegű, abszolút új élet jelenik meg bennünk, melyben egy általános tendencia tartja fenn s élte a részlernyilvánulásokat, átöleli az egész létezőt, összeköt és átalakít, átlépi az adott határát és új célokat tűz ki maga számára. Ez a szellemi élet a valóságnak új konstrukciója. Kialakulása nem tisztán emberi munka. Vallásos lesz azzal, hogy *a teljes átalakulást egy magasabb élet adja és tartja fenn, a mindenségnek mozgása hozza létre az emberben, aki aktualizálja magában azt a magasabb hatalmat, mely szemben áll vele, az ő életével s ezzel az aktualizálással új lehetőségek ajtaja nyílik meg előtte.* Nem részletekben lesz tehát a miénk ez a szellemi élet, hanem úgy, amint ő maga adja magát, a maga teljességében és eredetiségében, énünk teljes megtérése folytán, hogy megszülessék a szellemi személyiség, hogy növekedjék a szellem birodalma, az értékek országa. Azonban bármennyire hangsúlyozzuk is, hogy a szellemi élet vallása nem tisztán emberi vallás, még sem szabad elfelednünk, hogy az emberi élet tapaszt-

<sup>1</sup> R. tucken: Der Wahrheitsgehalt der Religion. Leipzig. 1901. 258. 1.

talatból indul ki és arra épül fel. Viszont, bármennyire fontos is az, hogy a vallás élet és nem külsőség, mégis szükséges, hogy tanokban, intézményekben testesüljön meg, mert hiszen emberi feltételek között mozog. Az embert tehát lehetetlen kiküszöbölni belőle. S mivel a magasabb élet, mely így megjelenni kezd mi bennünk, nem fogékony arra, hogy a mi fogalmainkkal fejezze ki magát, a képzelő tehetség jön segítségünkre a szimbólumokkal. De a képzelő tehetség mindig a civilizáció s a hagyomány értékének fokától függ, ennél fogva a szimbólumok történeti jellegűek. Idővel újabbaknak, tökéletesebbeknek kénytelenek helyett adni, mert a haladás előtt nem állhatnak meg. Ez azonban csak olyan harcok után lehetséges, melyek alatt a kétely még a vallás legmélyebb alapjait is megtámadja. Hasonló zavarokat idéz elő az ember kiküszöbölhetetlenségénél fogva eltávolíthatatlan anthropomorfizmus is. A vallásos ismeretek kritikájának azonban nem szabad figyelmen kívül hagyni azt a dualizmust, mely a vallásos ismeretben a tisztán emberi és a nem emberi között fennáll. Egyoldalú törekvések az egyiknek megsemmisítésére vállalkoznak és pedig vagy a szellemi tartalmat, tehát a lényeges, a kétségtelen igazságot áldozzák fel (vallásos formalizmus), vagy az emberit, a megtestesítést, a kihelyezést (miszticizmus). Egyedül észszerű csak az a vágy, hogy a vallás hagyományos tartalmát revízió alá vegyük s megállapítsuk, hogy mennyiben keveredtek abba tisztán emberi járulékok. Beható kritika szükséges tehát. Csakhogy ez ne kívülről induljon ki, de magából a lényegből, a vallás természetéből, a szellemi élet mélyéből s akkor azután nem válik rombolóvá. Ott, ahol a szellemi élet önmagára eszmél, ahol a belső legközelebbinek, legbizonyosabbnak jelenik meg



előttünk, a vallásos igazság is kétségen felül áll. Mert bár a szubjektivizmus szerepét ki nem ölhettük, a részigazságok mögött levő teljes igazság, az igazságok országa, képezi ismeretünk forrását. Azok, akik ellenkező véleményen vannak, különbséget tesznek személytelen és személyes igazságok között. „Vannak igazságok, melyekben a különböző terminusoknak összekötése, az ítéletnek felépítése az életmozgás egészére való utalás nélkül történhetik; vannak ismét mások, melyek feltételeznek ilyen egészet s ennél fogva az egyénben is megkövetelnek bizonyos belső mozgást: ez utóbbiak a személyes igazságok, de nem egyszerűen szubjektívek. Mert ez a mozgás nem az egyénnek munkája, hanem magáé a spirituális életé; tehát nem mellette van a realitásnak, hanem benne. Ebben az értelemben az igazság egésznek tekintve, egy teljesen személyes jellegű, autonóm birodalomnak az állítását foglalja magában minden véleménnyel, minden emberi vágygal szemben, azaz teljes meggyőződést hord magában, mely nem nehezedik erőszak súlyával senkire, mely csak tapasztalatból és személyes elhatározásból jöhet elő. E személyes és alapigazság mellett az úgynevezett személytelen igazság elveszti igazság jellegét.”<sup>1</sup> A vallásos igazság tehát az ének belső, szabad, személyes munkáját kívánja. Formáinak különbözősége vita tárgyát képezheti ugyan, de csak addig, míg az emberi vélemények fölött uralkodó spirituális életet fel nem ismerjük. Eucken filozófiája tehát értékes adatokkal gazdagítja eddigi vizsgálódásainkat. A vallásos ismeret dualizmusa s az élet-

<sup>1</sup> R. Eucken: Problèmes capitaux de la philosophie de la Religion au temp présent!. Traduit par Ch. Brognard. Lausanne. 1910. 45—46. 1.

tel való szoros kapcsolata egybevetve az eddigi kutatások eredményével, új látást nyit meg előttünk: a vallásos ismeret igazi természetének meglátását. Ami magát a vallás kialakulását és a vallásos eszmealkotást illeti, ezen a téren Eucken, bár más alaptól indul ki s reálisabb eredményekhez jut, nagyon közel áll ahhoz az irányhoz, melyet evolucionista ideáлизм néven csak röviden fogunk érinteni.

Kant kritikai ideáлизмusa *Fichte*, majd önállóban *Schelling* és *Hegel* ismeretelméletében *evolucionista ideáлизм*sá fejlődött. Itt már nincs szó a szubjektummal szemben álló objektumról. Az én a tapasztalástól függetlenül a valóság abszolút megismeréséhez jut el tisztán fogalmi gondoskodás útján; mert az emberi elme képes elmerülni önmagában s önmagát megvizsgálni, a tiszta ész képes elzárkózni a benyomások világától s önmagából meríteni a tudást, mely tapasztalatmentes fogalmakból és ítéletekből áll. Az érzéklésnek nincs semmi valósága, az érzéki bizonyosság igazságérvénye az észben rejlik.

*Fichte* csak Kantot akarta tökéletesíteni s rendszerének következményeit levonni, mikor az összes létnek egyetlen magyarázójául az egységes Ént, az öntudatot, illetve ennek megismerő munkásságát, az észt tekintette. Az én az egyedüli létező, a realitás abszolút összege, minden létezőnek foglalhatja. Az Én nem-ént állít maga elé, mely alapján nem más, mint a szellem maga áthatva észszerűséggel és erkölcsiséggel, átalakítva szükségképeni törvények szerint objektummá, képpé. A tárgyilagos valóság tehát az én szüleménye és pedig az általános éné, az általános gondolkodásé, mely egyénenként ugyanazon törvények szerint működik. Ezt az alanyi ideáлизмust *Schelling* tárgyi eszmeiséggel töltötte meg, melyben már nem alkotja, de szemléli a világot. Alany és

tárgy az abszolút létben vannak azonosítva. Mindkettő az abszolútnak tárgyiasulása. Az abszolút lét maga az abszolút én, a mindenség, melynek legfőbb célja: önmagának tevése. Ebben a tevékenységben jönnek létre a látható tárgyak. Isten és a mindenség tehát azonosak. Isten megismerése lehetetlen, meri a nem abszolút én képtelen őt befogadni. Mi csak elképzeljük Istent. Ezt a törekvést *Hegel* feltétlen eszmeiségével hódító rendszerré emelte, mely alkotja is, szemléli is a valóságot. Az abszolút szellem önmegvalósulásával rendet, törvényszerűséget, célt teremt a természetben. Azonban gátló erők vannak útjában. Fejlődésre van szükség. Az abszolút: tiszta gondolkodás, örökös levés folyamat. A látható világ ennek a fejlődési folyamatnak a megnyilatkozása. Az abszolút a fejlődés folyamán először az emberben lesz szellemmé, öntudatossá, itt objektiválja magát s itt lesz önmagát felismerő észszé. Míg azonban a szellem így teljesen felszabadulna, sok küzdelmen és fejlődési fokon megy át. A tudomány az öntudattól és a szabadságtól megfosztott külső dolgok ismerete. De a szellem tovább megy és személyesen dolgozik önmegvalósításán. Fejlődése a történelmet adja, melynek folyamán feltámadt harcokban kialakul az öntudat és a szabadság. Ettől kezdve az anyag spiritualizálódik s a szellem önmegvalósításává válik. Az én tudata észszerű öntudattá alakulva önmagából ismer és saját alanyi tartalmát akarja a tárgyi világban megvalósítani. Az ember itt eggyé lesz Istennel. *Isten, az abszolút szellem, önmaga jut saját magának tudatára a világban és a világ által és az ember az, aki hordozza ezt az öntudatot.* Mivel az abszolút Énnek részei vagyunk, minélfogva az abszolút szellemnek önmagáról való tudata kerül a mi énkünkbe, azért vallás nélkül nem tudunk el

lenni. A gondolkodás tehát végeredményében a valláshoz vezet s a hitet észszerűvé teszi. A hajtó elem, mely a vallásos öntudatot létrehozza, a metafizikai ismeretvágy. Az észből az eszmék logikus szükség-szerűséggel vezetnek a valláshoz az evolúció folyamán. A vallás tehát lényegesen apriori állapotrésze az emberi észnek s a mi feladatunk analizálni, mint logikait, a vallásnak és eddigi fejlődési stádiumának az észből származó szükségességét. Megállapítást nyert ugyan, hogy a vallásos ismeret az abszolút képszerű öntudatra jutása a véges emberi szellemenben, azonban mivel e spekuláció nélkülözi a lélektani alapot, eredményei hidegen hagyják az élő realitásra szomjúhozó emberi öntudatot. Mégis kiegészíthetjük az eddigieket azzal az igazsággal, melyet már Euckennél is kidomborítva láthattunk, hogy *a vallás az abszolútnak ránkhatása folytán kialakult öntudat, a vallásos ismeret pedig ennek az állapotnak értelmi megnyilatkozása az én önmaga felismerésének fejlődési fokán.*

A kriticismus is, az ideáлизм is a valóság alapját az érzékfölöttiben keresi s az észnek ideális, autonóm értékét elismeri. *A pozitivizmus* csak tényleges, pozitív adatokból szövi az ismereteket. Egyedüli alap a tapasztalat. Főelv a realitás és a hasznosság. Ebből önként következik, hogy ismereteink relativek, attól függenek, hogy az adott világ mennyiben képes ránk hatni s hogy a mi organizmusunk mennyiben érzékeny e ráhatásokkal szemben. E szerint le kell mondanunk arról, hogy abszolút ismeretet szerezzünk, le kell mondanunk a tünemények legbensőbb okainak, a kezdet és a vég problémájának megismeréséről s minden olyan kísérletet, mely a tapasztalati tüneményeknek és ezek legközvetlenebb okozati összefüggésének ismeretén felül akar emel-

kedni, haszontalannak, feleslegesnek, sói károsnak kell nyilvánítanunk, mert a tényleges világ valódi ismeretét akadályoznák. Minden metafizika szükségtelen. A szellem önállósága csak abban áll, hogy a megfigyelt tényeket feldolgozza, csoportosítja, összefüggésük törvényeit kikeresi s a felismert törvényszerűséget szolgálatába állítja. A pozitivizmus arra törekszik, hogy az adottat minden szubjektív hozzáadás nélkül állítsa fel. Segítségére jön az analógia, melynélfogva egyik területet megvilágít a másikkal, a fizikai tüneményeket numerikus operációkkal fejezi ki. A szubjektív elem belép ugyan a tapasztalatba, de reális ismeretünk mindig mozgásban van, hogy tiszta tapasztalatra tegyen szert. Ehhez pedig annál közelebb jut, minél kevesebb erőt fogyaszt el. A legkevesebb erőfeszítést igénylő, az ismeretet a tiszta tapasztalathoz közelebb vivő segítő fogalmak: erő, tömeg, idő, energia, stb., csak eszközök a kifejezésre, melyeknek lényege nem képezi kutatás tárgyát. Értékük gyakorlati hasznosságuktól függ. Lehet, hogy nem pontosak, nem fedik tökéletesen a valót, de azért mégis sokáig hasznosak maradhatnak. Ide tartozik többek közt az atomelmélet is. Ha azután a gyakorlatban nem válnak be, akkor helyet adnak másoknak, tökéletesebbeknek. A lelki tények s ezek között a vallásos nyilvánulások nem egyebek, mint az adothoz való alkalmazkodások. Azok az igények, melyek a dolgok mögé vezetnek s ott állítanak fel egy külön megismerési birodalmat, teljesen álm-látások. Mi csak a dolgokat figyelhetjük meg, a mögöttük feltételezett láthatatlan dolgok s a magyarázatra felvett segítő fogalmak, legyenek ezek erő, ok, vagy Isten néven nevezve, érzékeink előtt felfoghatatlanok. Mi csak azt látjuk, hogy a tömeg mozgásban van, csak egy materiális rendszert, melyet

megmagyarázni törekszünk elemezhetetlen segítő fogalmainkkal.

Ezekből a halvány vonásokból is láthatjuk, hogy a pozitivizmus ismeretelméletében a vallásos ismeretnek hely nem jutott, ez csak illúzió s a vallásnak az emberiség életében lejátszott nagy szerepe másban leli magyarázatát, mint objektív igazságtartalmában. De a vallásos ösztön pozitív adat, mely a szeretetben nyilvánul. A segítségére jövő képzelőtehetség is pozitív adat, pozitív mozgató eleme a léleknek, melyet a vallás hasznosít, csak hogy ennek fikcióit és képzeleti alkotásait nem szabad realitásoknak venni, mert ezek legfeljebb csak az akarhatnak és a szívnek mondhatnak valamit, de nem reprezentálnak valóságot. Tehát a vallás, míg ismeretre irányul, semmi; gyakorlati téren azonban már szerepet tölt be. Ilyen vallás csak a pozitivizmus vallása lehet.

Azzal a föltevessel, hogy az ismeret számára csak az létezik, ami a tapasztalatban adott, a pozitivizmus az agnoszticizmusba süllyed. Kétségtelen, hogy van valami létező, ami megismerhetetlen, de ennek nincs tudománya, mert nem hozható le ismerő képességünk területére. A vallás is reális adat, mely az emberi élet természetes aspirációira felel, de semmi köze az intellektuális területhez, az ismerethez; tudományos módszerekkel fel nem épülhet. A megismerhetetlen megismerésére irányuló igénye tehát illúzió. Az agnoszticizmusnak leghűbb képviselője *Spencer*. Ismeretelmélete az idealizmussal rokon, de a pozitivizmus igazolását célozza. Eszméinknek kiindulópontja az öntudati állapotok. Két fajta öntudati állapotot különböztet meg: az egyikben a percepciók, a másikban a reflexió, az emlékezet, a képzelő tehetőség jelenségei a döntők. Az első a nem-ént, annak

összefüggését nyilvánítja ki, a második az ént. Az elsőnek ismeretei szilárdak, összekapcsoltak, a másodiké gyengék és lazák. Az öntudati állapotok e két oldala adja az ismeretet s rajtuk keresztül nyilvánul a megismerhetetlen akciója is. Ennélfogva tudomány is, vallás is egyforma természetességgel alakú a emberi szellemben s mindegyikben van misztérium, elrejtett, megismerhetetlen valami. Idő, tér, anyag, mozgás, erő meghatározatlan, kifejezhetetlen valamik. Lényegük mindig rejtve marad a tudomány előtt. Túl vannak az öntudaton, el nem érhetőek, megismerhetetlenek. De a vallásos ismeret teljesen a megismerhetetlen ismerete akar lenni. Nyilvánulásai, a tanok, a dogmák, azonban nem természetfölötti kijelentést tartalmaznak, hanem az emberi szellemnek azt a törekvését fejezik ki, mellyel kategóriába igyekszik zárni az abszolútot, a végtelent, mintegy kényszerítve annak közvetlen érzetétől. A vallás objektuma azonban kifejezhetetlen, megismerhetetlen. Valamit mégis tudhatunk róla épen úgy, mint a tudomány misztériumairól. A tulajdonképeni ismeret mellett, mely megragadja a dolgokat teljes meghatározottságukban, van egy közvetítő ismeret, mely a dolgokat konkrét formába nem öltöztetheti, gondolatba nem realizálhatja ugyan, de azok legáltalánosabb jellemvonásait adhatja. Azok az érvek, melyekkel az abszolút lény megismerhetetlenségét vitatják, csak tökéletlenül fejezik ki az igazságot; azt csakis logikai oldaláról tüntetik fel. De másképen áll a dolog lélektani oldalról tekintve. Ezek az állítások elzárkóznak egy fölötté nagy fontosságú tény elől. A határozott öntudat mellett, melynek törvényeit a logika formulázza, van még egy határozatlan tudomás is, mely képzetekbe nem foglalható. Létezik még egész rendje azoknak az eszméknek, melyek

reálisak bár, de határolhatlanok és mégis az emberi értelem rendes működéséből fakadnak. Spencer agnoszticizmusa tehát megáll a gondolattá levezet-  
hetetlen előtt s az abszolút mélyén felismeri a hatá-  
rozatlan öntudatot. Így az abszolút valóban reális,  
pozitív, de megismerhetetlen. A vallásos ismeretnek  
van tehát alapja, objektuma, csakogy maga az  
ismeret nem igazi, nem ismeret, mert ez az objektum  
értelmünk előtt felfoghatatlan, megismerhetetlen, nem  
érzékeltető, mint külső dolog, szembe helyezve az  
ismerő alannal s nem fejezhető ki, elválasztva min-  
dentől, fogalmakkal, szavakkal.

Amikor a tudományt a matematikára és a ta-  
pasztalat adataira helyezték, behatolni igyekeztek  
olyan területekre is, hol a tapasztalat is, a matema-  
tikai felmérés is tehetetlennek bizonyult. Az agnoszt-  
ticizmust annak épen megfordítottja, a természet  
mechanizmusát hirdető elbizakodott tudományosság  
váltotta fel ugyancsak a pozitívizmus nyomán. Pszi-  
chológiai, fiziológiai és biológiai vizsgálat alá vet-  
ték a léleknek adott nyilvánulásait. Az emberi öntu-  
dat megszámlálhatatlan molekuláris öntudati állapo-  
tok koordinációja lévén, mely egységet soha sem ér  
el, az adott elemeket igyekeztek szét szedni s az  
atomok találkozásából állítani össze a belső élményt.  
Ily módon az emberi életet teljesen materiálisztikusan  
fogták fel és magyarázták. Nem az öntudatot, de  
öntudati állapotokat, nem a személyiséget, de sze-  
mélyes állapotokat, nem a lelket, de lelki állapoto-  
kat tekintettek adottaknak, melyeknek fiziológiai egy-  
sége a fizikai organizmusban van. A jelenségek azok,  
amik közvetlenül adva vannak, ezeket kell megfi-  
gyelni, analizálni, osztályozni a vallásban is s belő-  
lük tapasztalati törvényt levonni. A vallás így a  
tudomány tárgyává lesz, pozitív törvényekkel kife-



jezve. Első feladat megfigyelni a tapasztalat által szolgáltatott jelenségeket. A második: keresni ezeknek a jelenségeknek magyarázatát a pszichikai jelenségek általános törvényeiben. Tényékkül kell elfogadni a pszichikai állapotokat, a gyakorlati életnyilvánulásokat. A vallásos jelenségek első ténye, hogy az ember szubjektíve valami magasabb, misztikus hatalommal érzi magát összeköttetésben s ez az emóció rányomja a maga bélyegét tapasztalataira. A tudomány pedig megfigyeli e jelenségeket kívülről, objektíve s dönt abban a kérdésben, hogy az az objektum, melyet az ember érzelmei, tapasztalatai okának hisz, létezik-e függetlenül az érzelemtől, vagy csak a képzelet alkotása, az érzelem kivetítése. Minthogy e jelenségek megmagyarázására az emberi természet általános törvényeit alkalmazza s állítja, hogy a jelenség nem tartalmaz semmit, ami a közönséges pszichológiai törvényekkel megmagyarázható ne volna, a vallásos érzés alkotó elemeiül a félelmet, az önzést, a társadalmi ösztönt állítja fel, sőt gyakran pszichopathológiai okok keresésétől sem riad vissza. Az eszmealkotás csak az affektív élet túlzása, hogy a léleknek minden energiáját egy személyben összpontosítsa; nem egyéb, mint az exaltait lélek egyszerű modifikálása, mellyel feltételez egy transcendens valóságot, mint a jelenségek okát. Forrása az alany tudatlansága, vezeti a hagyomány és a szokások által megerősített képzelet. A vallásos ismeretekben tehát az ember reprezentálja a képzelt objektumot, mint külső iárgyvalóságot és saját képére alakítja át azt, amit tudatlanságánál fogva önmaga alkotott, önmaga képzelt.

Nem vezetnek más eredményre a szociológiai irány kutatásai sem, melyhez az átmenetet *Wundt* neplélektana szolgáltatja. Állítják és kimutatják ugyan,

hogy a vallás pozitív és szükséges lény, teremtő, jótékony, elengedhetetlen hatalom, de végső forrásul a társadalmat, princípiumául és céljául a kollektív lelket állítják fel. A vallás az emberi társaságnak alkotása akár csak a szokások, a nyelv és az erkölcsök. Magyarázata is nem az egyéni, de a társadalmi életből indul ki. Különben is ők az emberiségnek minden nagy problémáját a szociológiából igyekeznek megmagyarázni. A vallást nem szubjektív, hanem általános, objektív oldaláról tekintik s annak társadalmi nyilvánulásait veszik figyelembe. Maguk ezek a társadalmi jelenségek az igazi realitások. Ezeket a jelenségeket osztályozzák s a részekről mennek az egészhez. A történeti kutatások megállapítják a vallásos jelenségek lényegét s kimutatják, hogy a kollektív lélek, a társadalmi élet hatalma az, ami életet, erőt kölcsönöz a vallásnak. A vallásos erő az az érzés, melyet a kollektivitás inspirál a maga tagjaiba, olyan érzés, mely kívül vetíti magát az öntudaton és megáll bizonyos objektumon, mely így megszenteltté válik.<sup>1</sup> Ez az inspiráló, személytelen hatalom megszemélyesül, hogy életre kelthessen bizonyos mithikus személyiségeket. Nagy szerepe van itt a fantáziának, melynélfogva a tárgyak szemléelője saját lényét proiciálja az objektumba, élteti azt és mássá teszi.<sup>2</sup> A szubjektív tényezők jutnak így uralomra s a tárgyak érzelmi értéke emelkedik ki. Az objektumba bevezetett érzelmek és akaratok élettelenül megszemélyesítve személyes lényé objektíválódnak, mely mithológiai megszemélyesíté-

<sup>1</sup> *Durkheim*; Les formes élémentaires de la vie religieuse. Les systèmes totémiques en Australie. Paris. 1912. 327. 1.

<sup>2</sup> *Wundt*; Völkerpsychologie. Leipzig. 1905. 11. 1. 62. es köv. 1.

sekből születnek a mítoszok. „A mítoszban a népfantázia össze kapcsolja a valóság élményeit. A vallásban ez élmények tartalmából az emberi lét alapjára és céljára vonatkozó képzeteket alkot.”<sup>1</sup> A mítosz primitív tudomány-formájából a gyakorlati jelentőségű vallás áll elő. Ilyen okoskodás természetesen nem vezethet más eredményre, mint annak állítására, hogy a dogmák és rítusok, tehát teljesen külső jelenségek képezik a vallás lényegét. Ezek, azzal a tekintéllyel, amellyel fellépnek, okait képezik a keletkező érzelmenek és meggyőződésnek. Ez a tekintély és ennek kötelezése az alap. S a társadalom az, amely tagjainak ily módon elhívéseket, tanokat, akciókat parancsol. Az egyén nem tudja megérteni ezt a kötelezést és hit tárgyává teszi, mely egyénenként változatos formákat vesz magára, bár lényegükben egyek és egyszerűek. Látni való, hogy a szociológizmus figyelmen kívül hagyva az egyént s az egyéni öntudat jogait és tartalmát, a vallásos ismeretet reális objektum nélküli illúzióvá süllyeszti le. Hiába hangsúlyozza e jelenségek egyetemességét és egyöntetűségét,- az, ami azoknak alapjául szolgál, mégis csak esetleges, változó, ingadozó.

Mielőtt végkép búcsút mondanánk ez iránynak, foglalkoznunk kell a pozitivizmussal nem ismeretelméletében, de eredményeiben rokon s egyébként az ideáлизмussal való testvérisége révén vallási ismeretelmélet szempontjából inkább az eszmealkofás szükségképeniségei megállapító kriticizmussal, vagy az annak abszolút értékét kiemelő ideáлизмussal egyöntetű következtetésekre jutó magyar filozófussal,

<sup>1</sup> *Wundt*: id. m. II. 5. 729. 1.

<sup>2</sup> *Durkheim*: id. m. 592. 1.

*Böhm Károly*lyal. Ő már felülemelkedik az imént ismerteteti irányzaton s annak ismeretelméleti alapot igyekszik adni. Szerinte a megismerés az ének az aktusa. Az én maga teremti meg a maga világát. Megismerésünk objektuma tehát nem a külső tárgyvalóság, hanem annak alanyilag megalkotott képe. A külső világ csak megindíthatja a képek keletkezését, de ő maga nem alkothatja azokat. Az alap az öntudat és annak közvetlen élménye, melyben csak az rejlik, amit az én számára jelent. „Az élmény maga személyes aktus s csakis az alanynak felelete, melyet a tárgy ráhatása ellenében állít.”<sup>1</sup> Jelentése és elrendezése tekintetében egyaránt alanyi; minden izecskeje saját magunkból ered.<sup>2</sup> A megismerés személyes aktus lévén, öntudatos aktus is. Igaz ugyan, hogy a kép tartalma önkénytelenül áll elő, nem-tudatos kényszerűséggel, azaz a valóság adva van s nem mi teremtjük azt, azonban a megismerés csak akkor kezdődik, mikor a kép tartalmát tudomásul veszem, mikor az öntudat azt kivetíti, utána alkotja s ismerésünk tárgyává teszi. Ami eddig az ének nem tudatos tartalma volt, az most öntudatos birtokává válik. Az alany ebben az elváltozásban jelentést ad a képnek s felállítja a vonatkozások sorát, mely azt az alanyhoz és más jelenségekhez köti. Hogy a valóságnak megfelel-e ez a kép, azt nem tudhatjuk, mert nem a valóságot ismerjük meg, nem a valóságot alkotjuk, de annak képét s ez a világgép értelmünk fejlettségi foka szerint értékelendő. A megismerésnek e szerint két

<sup>1</sup> *Böhm K.*: A megértés, mint a megismerés központi mozzanata. Ismeretelméleti töredék. (Értekezések a bölcséleti tudományok köréből. III. k. 6. sz.) Budapest, 1910, 27. 1.

<sup>2</sup> Id. m. 27. 1.

fázisa van: önkénytelen alkotás és öntudatos utánképzés. „Az elsőben az alanyból kivillan az ideális kép, mely az alannal és más képekkel elrendezkedik; a másodikban az önmagáról tudó én ezen projektumait szemlélésében utána képzi s megérti. Csak ezen öntudatos aktus pedig az, amit megismerésnek nevezünk.”<sup>1</sup> Az ismerésben magamév tettem, ami vagyok, „ennélfogva a megismerés öntudatos erőm gyarapodása önmaga nem-tudatos tartalmával. Semmit sem veszek át máshonnan, csak nem-tudatos idealitásom tartalmát emelem öntudatos Énem mozzanatává, azaz ideáliter gyarapodom.”<sup>2</sup> A világnak képe, azaz ismerésünk tárgya két elemből szövődik össze, melyek elválaszthatatlanok, együttvéve alkotják az ember világát, közös gyökerük a szellem önállítása. Az egyik elemet, az ontológiáit, a külső világ kényszerére alkotta az én s vetítette bele a világgépbe, a másikban pedig az én felel a hatásokra s kifejezésre juttatja a maga lényegét, beleszövi egyéni vágyait, szenvedélyeit, a megvalósítandó! viszi a világgépbe; ez az axiológiai elem. Mi a világot meg is ítéljük az önmagában értékes szempontjából. Nagyon természetes, hogy ez az önérték is az ének alkotása, az énből jut ki az objektív világgépbe. Innét a legfőbb érték a szellem önértéke, mint minden értékek forrása. A szerint azután, hogy az önérték a gondolkodásban, a szemléletben, vagy a cselekvésben valósul-e meg, előáll az igaz, a szép, a jó önértéke.

Már ebből is láthatjuk, hogy Böhm ismeretelmélete idealista. Az egyedüli valóság, az egyetlen értékes a szellem maga. De tagadhatatlan, hogy az adott valóság megértéséről és megismeréséről van

<sup>1</sup> Id. m. 28. 1.

<sup>2</sup> U. o. 29. 1.

nála szó. E rendszerben a vallásos megismerésnek hely nem jutott. Területén a megfigyelésnek nincs tárgya, tehát az ismeretnek sincs tartalma, már pedig ismeretünk csak adotról lehet. Az ismeret csak az énből ered, felsőbb hatalom ide nem szükséges. Magának az Isten-eszmének lehet logikai értéke, de ismerésünkkel felfogható valóságot nem fejez ki. Egyedül az axiológiai út biztat az Isten-eszme alkotására vonatkozólag tetszetős magyarázattal. Ámde Böhm kimutatta, hogy az az álláspont, mely a szép, jó, igaz mellé a szentségest is felveszi s ennek megfelelően egy új ismeretelméletet is próbál megkonstruálni, az értelem szerepének lekicsinylésén alapszik. Ő pedig az értelmén kívül más ismeretforrást el nem ismer. Ez újabb ismeretelméleti irány hívei (Ritschl, Kaftan, Windelband, Rickert, James és Münsterberg) Jakobi álláspontjához térnek vissza, kinél az érzés specifikus ismeretforrás gyanánt szerepel. De az érzés nem lehet ismeretforrás, mert „soha nem lehet alany, mely utánképezne; neki csak vonatkozása lehet az okozóra, de maga ezt a vonatkozást fel nem foghatja. Ha úgy látszik is, mintha a „szeretet” a tárgyat megismerné és az által előttünk annak alkatát feltárná, ez soha más nem lehet, mint csalódás. A „szeretet” csak arra figyelmeztethet, hogy az okozó tárgyban, melyre vonatkozik, szeretetreméltó vonás van; de milyen ezen vonás jelentő természete magában? azt a szeretet nem mondhatja, mert nem tükrözteti vissza, hanem csak deiktikus, intencionális viszonyban áll vele ... Az érzés csak rámutat, de nem nyújtja a tartalmi jelentést.”<sup>1</sup> Csak az index szerepét játssza, de tartalmat semmi módon nem nyújthat, értesít, de

<sup>1</sup>Id. m. 55—54 I.

nem ismer meg semmit. A vallásos ismeretnek ennél fogva sem tárgya, sem orgánuma nincs; nem is létezik külön vallásos megismerés, sem külön vallásos élmény. Az értelem az egyetlen megismerési eszköz, tudományt ad, kívüle nincs tudás, nincs ismeret.

Világosan látszik ebből, hogy mindazok, akik Böhm ismeretelméletéből kiindulva akarják a vallásos eszmealkotást igazolni a logikai szükségességnél tovább nem mehetnek. Megállapítják, hogy énünk mélyén ott szendereg valami megvalósításra való igény, az élet egészének eszméje, melynél fogva az élet végtelenségbe lép öntudatunkba. Az akadályok hiányérzetet teremtenek. Az öntet megvalósulása, az önfenntartás a hiány-kielégedés alapkategóriáiban folyik le. Útmutató az érzés, melynek segítségével pótló képsorozat indul meg az öntudatban s a helyes pótlékot az öntudat ítélessel választja ki. A vallásos hiányérzet a végtelenség hiányérzete. A megváltás utáni vágy felkelti az akaratot, mely pótlékot keres s vallásos élménynek lesz gyökerévé. „A végtelenség hiányát érző vallásos ember a megváltás utáni vágyban a végtelen és tökéletes (minden változástól független) életet szomjúhozza. E vágy fájdalmassága ép az által szűnik meg, hogy az ösztökéli az embert a kívánt pótlék kivetítésére, magával való szembeállítására s így az öntudat megnyugtatására, mely az által következik be, hogy a kívánt pótlóképp valósága iránt vonzódást szeretetet, odaadást érzünk s annak birtoklásában békeséget találunk. így vetíti maga elé a vallásos ember a végtelen élet képét, mint vágyának tárgyát, a végtelenbe.”<sup>1</sup> A pótlóképp megtalálása az öntudat

<sup>1</sup> Dr. Makkay Sándor: A vallás lélektana. (Protestáns Szemle 1914. 7—8. füzeté 457—8. 1.

megelégedését eredményezi, mely szeretetben nyilvánul. A vallásban tehát nemtudatos szükségyszerűséggel okot, azaz pótlékot keresünk a világkép számára s csak a fejlődés folyamán jutunk el oda, hogy ezt a pótlékot a szeretet nagy értékében megtaláljuk. Épen azért, mivel az ember legmélyebb vágyódása hozza létre s a legmagasabb értékek szálaiból szövődik össze e kép, mely tökéletes szellem alakjában ölt testet és Isten nevet visel, határtalan szeretettel és imádással kapcsolódunk hozzá. A vallás értékjelzője a szentséges, mely az igaz, szép, jó summitása, „tehát önálló értékjelzője nincs, hanem mindhárom érték tökéletessége egyben.”<sup>1</sup> Ezt pedig az öntudatos lény hordozza, mint ideált, mint megvalósítandó célt, tökéletességet, tehát a munka teljesen egyéni, szubjektív. Isten megtalálása megváltást jelent. Új szálak szövődnek most be a világképbe, más jelentést vesz fel a világ, más jelentést a szellemi lény maga. „Az Isten-kép realitásának nehéz problémájához most már az adja a kulcsot, hogy az egész eddigi folyamat egyetemes, kényszerű szükségességei következnek be; hogy az ember alanyi természetétől független és kötelező érvényű vallásos ideál, mely egyre szellemibb és teljesebb alakban bontakozik ki a vallásos ember előtt, mindig parancsoló fenséggel; végre, hogy azon értékek, melyeknek szentséges summitása áll előttünk Istenben, az egyetlen igazi realitás: a teremtő szellemiség sugarai. Valóságos pótléka-e az Isten kép a vallásos hiánynak? Valóságos pótléka, mert megadja az élet magasabb, igazi lehetőségeit. Valóságra

<sup>1</sup> Imre Lajos: A gyermek vallása. Hódmezővásárhely 1912. 24. 1.



vonatkozik-e maga az Isten-kép? A legközvetlenebb, a legreálisabb valóság: a szellemiségre. „Az Isten szellem” — mondotta az, aki minden élők közt a legjobban ismerte őt.”<sup>1</sup>

Itt megállhatunk. A pozitívizmussal együtt elismeri ez az irány a vallásos pótlék keresésének realitását, pozitíve adott voltát. De tovább megy. A kriticismussal együtt kimutatja, hogy az Isten-eszme logikai szükségességgel áll elő. Az ideáлизмussal együtt hirdeti, hogy a végső realitás a szellem maga, melyről alkotott fogalmaink fejlődésben vannak s legtökéletesebben az intelligencia fokán állanak elő, mikor az Én saját szellemiségének állítását látja bennük. Az Isten-eszme tisztasága így a vallásos élet tisztaságának és értékének a fokmérője. Mintegy összefoglalása tehát az eddigieknek. Csodálatosan egységes, harmonikus és vonzó összefoglalása. Egy ponton hiányos csupán, egy ponton nem elégíti ki a vallásos öntudatot. Bár pszichológiai ereje elvitathatatlan, mégis nélkülözi a vallásos eszmealkotás szükségességét előidéző lelki mozzanat megragadását s nem látja meg ott a nem-tudatosságból tudatossá átalakuló isteni erő objektivitását, nem látja meg a vallásos hiányérzetet előidéző s azt egyetemessé, lefolyásában és végső megnyugtatósában kötelezőnek parancsoló hatalom pozitív ténykedését. Nem, mert az intelligencia egymagában erre képtelen. De vájjon nem mehetünk-e tovább? Nem találhatunk-e az intelligencia mellett más ismeretforrást és az ismeretnek egyéb orgánumát?

A *pragmatizmus* új elemet vezet be az ismeretelméletbe. Nem a tényeket, mint realitásokat akarja

<sup>1</sup> Dr. Makkay: Id. m. 459 l.

felfogni, hanem értékeli azokat az étellel való kapcsolatuk szempontjából. Az igazság eszerint nem a mi fogalmainknak megegyezése az adott tárgyakkal, hanem valamely eredmény elérésére irányuló szolgálat értékétől függ; attól, hogy mit jelent az az eszme, tan, vagy hit az életre nézve, az élő és fejlődő lény számára. Az igazság tehát igazolható tapasztalati eredményeivel. *A mi élményeink teszik az igazságot igazsággá, azok igazolják.* Az intellektualizmus szerint az ész képezi a forrását minden igazságnak, erkölcsinek, vallásinak egyaránt. A pozitívizmus megáll a természetnek érthető szimbólumokba való öltöztetésénél, az életnek a külső világ felé való kiterjesztésénél. Mindegyik elfelejti, hogy a tudomány ezeket csak azért teszi, hogy a természet rendelkezésünkre bocsássa, hogy eszközöket nyújtson a cselekvésre. Mi azért gondolkodunk, hogy éljünk. A szellem akcióra irányú. A tudományos fogalmak eredetén mindig *az* a törekvés található, hogy a tünetmények megjelenésével bizonyos eredményt érjünk el. Fogalmaink, ismereteink inkább a dolgoknak az életbe való beállítására vonatkoznak, mint azok megértésére. „Tudás, ismeret filozófia az életnek csak egy-egy hulláma, mely nem fagy meg a fogalmakban, hanem lendül, lejt és siet tova”.<sup>1</sup> A tudás csak eligazít a valóságban, csak kivájja a fejlődés folyamát, melyben az élet eleven hullámai hömpölyögnek. S még ezt a munkát is mi végezzük, ennek is az élet, az akció képezi forrását. A cselekvésben töltjük meg konkrét tartalommal az

<sup>1</sup> *Prohászka Ottokár: Az intellektualizmus túlhajtásai.* (Értekezések a bölcséleti tudományok köréből. 111. k. 8. sz.) Budapest. 1910. 6. 1.

absztrakt ismereteket. „Hogy ismeretünkben megállapodásra, biztonságra tegyünk szert, ahhoz a telt, a cselekvés lelket megnyugtató kiegészítése kell. Az ismeret ugyanis adja a dolgokat absztrakt jelentésekkel, de nem fogja meg a valót sokszor az evidencia biztos markolásával. Ilyenkor a cselekvés, a tett, miután a konkrét valót a maga irracionális mivoltában környékezi meg, kiegészíti a maga sajátos érintkezésével az ismeret hiányát s megnyugtatója a lelket. A megtapasztalás által megy át a valóság az Énbe s sokféleképpen beigazolódik, hogy tenni, tapasztalni kell, ha végleg megnyugodni s megbizonyosodni akarunk.”<sup>1</sup>

A cselekvés filozófiáját érdekesen alkalmazhatjuk a vallásra.<sup>2</sup> Az ide irányuló törekvések hívei, különösen a modern katholicizmus körében, egyre szaporodnak. Maga a tudomány elégtelen az akcióra, az életre. Az életnek nemcsak értelemre, de összes képességeire szüksége van. Az értelem egymagában tehetetlen a lendülni akaró élet összes szükségleteinek kielégítésére és céljának elérésére. A tudomány megáll a determinizmusnál. Az e mögött levő egységesítő szellemet nem ragadhatja meg. Az akció megindítása is homályban marad előtte. Az egyéniség céljait, vágyait tehetetlenül nézi. Az értékek kívül esnek körén. A szabadság feldönti determinizmusát. Igazsága csak a múltra mutathat vissza, a jövőre nézve nem bizonyos. Azonban az élet legfőbbképpen cselekvés, melynek szüksége van hitre, szüksége van természetfölöttire. S ez a hit, mely a jelenségek megvalósítására irányul, maga is egyik

<sup>1</sup> *Prohászka*: id. m. 51. 1.

<sup>2</sup> *Maurice Blondel*: *L'action*. Paris 1895.

*tényezője* a realitásnak. Megalkothatja a saját tapasztalati igazolását s akciója által igazzá válhatik. Ez a hit feltétele az akciónak, az öntudatnak, az ismeretnek, minden ténynek. Nem szubjektív adat, melyet az analízis felbonthat; azaz mi nem adhatunk magunknak bizonyos elhívéseket. A hit szükségképeni. De nem is kívülről adott valami, hanem az akarat befolyásának van alávetve. Ha az ember csupán csak értelem volna, akkor ez a hit csakis kívülről jöhetne, mivel mi nem vagyunk képesek értelmünk segítségével a végtelent, a hit objektumát megragadni. A cselekvésnek cél is kell. S ez a cél felette áll az adott világnak. Az ember felfelé, előre törekszik, növelni akarja lényét, valami jobbat akar létrehozni, mint amit a mechanikai törvények létrehoznak. Ez a cselekvés egy magasabbrendű, bennünk munkálkodó akaratot tételez fel, mely tovább tekint ennél a világnál, mely a lelkiismeretet választásra kényszeríti. „A legfőbb elvhez, az ősökhöz, a végcélhoz való eligazodást, a léleknek az örökkévalóba s a végtelenbe való kapcsolódását, a vallásos odaadás nagy tettét nekünk kell megcselekednünk. ... Ez nem értés, nem tudás, hanem a végtelent a tettben megragadó s a legnagyobb értéket a cselekvésben kiváltó élet”.<sup>1</sup> Hittel, szeretettel kapcsolódik az Én a természetfelettihez, s mint élő realitást állítja maga elé. Hogy ez az akciónk tanok, ismeretek alakjában is nyilvánul, az csak azt jelenti, hogy az akarattal, az odaadással, a szeretettel, a bizalommal meg is ragadtuk a realitást. Kétségtelen, hogy a róla alkotott fogalmaink viszonylagosak, hiányosak, de nem

<sup>1</sup> *Prohászka*: id. m. 62. 1.

is az ismerei a célunk, hanem, hogy bele állhassunk az akcióba, hogy eleven viszonyba lépjünk vele, hogy megmondhassuk, kicsoda ő mi nekünk. Nem analizálni, szemlélni, ismerni, de élni akarjuk őt. Az elhívések ennél fogva nem tekinthetők tudományos értelemben vett ismereteknek. Teóriái tartalmuk csak annyiban van, amennyiben a nyelv, a tudomány, a külső világ segítségünkre jön szimbólumaival, formákat ad, s a fogalom alkotáshoz forrásul szolgál. Maga az akció által való tiszta intuíció közölhetetlen volna; a szimbólumok lehetővé teszik tapasztalatainknak kifejezését és közlését. Formuláink tehát alkalmazkodnak szellemünk kategóriáihoz, kifejezési eszközeihez; a filozófiai és a tudományos szellem is részt vesz alkotásukban, tehát fejlődők, esetlegesek. De ez nem fontos, mert a gyakorlati tartalom képezi lényegüket. *A vallásos ismeret igazolását annak gyümölcse adja meg: az élet.*

Érdeme ennek az irányynak, hogy *a vallásos ismeretet az élethez kapcsolja*. Ha a vallásos tanok csak logikai formulák volnának, akkor az egész vallásos élet csupán külső viselkedésből állana, míg maga a lélek, az emberi öntudat érintetlen maradna. *Tudományos és vallásos ismeretnek egy közös gyökere van: az élet, az akció. Mindegyiknek ugyanaz az objektuma: az emberi élet önmegvalósulása. Az egyik kiterjeszti azt, a másik az élet princípiuma felé fordítja s onnét merít erőket. Egy ponton találkoznak: a kifejezésben.* Az emberi tevékenység értelmi s akarati oldala egyformán kifejezni törekszik magát szimbólumokkal, jelekkel, fejlődésnek alávetett formulákkal, de egyformán inadéquat mindegyik. Komoly ismeretelméleti kritika jó szolgálatot tehet mindegyiknél.

Ez az ismeretelméleti megalapozás megnyilvá-

núlt két irányban. Az egyik közvetve, *Bergson*<sup>1</sup> ismeretelméletének alkalmazásával, a másik közvetlenül, *Myers*, *James*<sup>1</sup> és követőik valláspszichológiai kutatásaival. Munkálatuk alapját a pszichológia adja meg.

A racionalizmus logikai utón vezet el a vallásos objektum megismeréséhez, már amennyiben ez megismerésnek nevezhető. A fentebb ismertetett pszicho-fiziológiai irányzat a pozitívizmus elveivel analizálta és megsemmisítette mind azt az alapot, ami a racionális eszmealkotás értékét megadhatná. A pszichológizmusnak egy másik iránya az élet jelenségeinek és a fejlődésnek közvetlen szemléletét állítja fel kiinduló pontú s a lelki élet változatosságát burkoltan öntudatos, bensőleg gazdag, szétszedetlen egységes lelki állapotból eredőnek tekinti. Az egészt, a részt az egészből magyarázza. S ennek

<sup>1</sup> H. *Bergson*; L'évolution créatrice (Bibliothèque de la Philosophie contemporaine) Paris 1911. — Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris. 1889. — Matière et mémoire. Paris 1896. — E *Le Roy*: Une philosophie nouvelle. Paris 1915. — R. *Gillouin*: Henri Bergson philosophiaja. Ford. Farkas Zoltán. Budapest 1914. — Dr. *Nagy József*: A Bergsonismus philosophiai jelentősége. (Uránia. 1914. 4. sz.) — *Dienes Valéria* és *Dienes Pál* Megjegyzések Bergson metafizikájához. (Husadik század. 1910. 1—2 sz.) *Lánczy Jenő*: Megjegyzések Bergson metafizikájához. (Husadik század. 1910. 7. sz.) *Szántó Hugó*: A bergsoni intuíció kritikája. (Husadik század 1911. 520—530 l.)

<sup>2</sup> W. H. *Myers*: Human personality and its survival of bodily death, 2 vol. London 1905. — W. *James*: The varieties of religious experience, New-York. 1902. — The will to believe. New-York. 1904. — *Lánczy Jenő*: Vallás és kapitalizmus. Békéscsaba, Tevan. 1915. — A tudomány ellen. (Husadik század. 1911. 1.) — Modern ismeretelméletek és társadalmi áramlatok. (H. sz. 1911. 11.)

az egész belső életnek szemlélete képezi kiinduló pontját a valóság szemléletének. *Bergson* lélektana a legtipikusabb példa erre. Szerinte a lélektannak épügy figyelembe kell venni a külső világnak öntudatunkra gyakorolt hatását, mint ahogy az objektív valóság ismeretét hangsúlyozó tudománynak figyelembe kellene venni értékelésünk szubjektív formáinak kisugárzását. Mi csak a hasznosság szempontjából így összeállt egységes adottat tekintjük valóságnak. Ha az objektív valóságot akarjuk megismerni, akkor szétválasztó kritikát kell alkalmaznunk. Nem szabad tehát a részletek halmazában tévelyegnünk, hanem valóságintuícióval kell bepillantunk a valóság igazi tartalmába. Bármennyire kifejezésre jutott is a tudományos kutatásokban a tapasztalat jelentősége, mégis általánosan elfogadott nézet, hogy a tiszta gondolat, az észszerű és rendszeres gondolkodás, mint melegség nélkül való világosság, elégséges az ismeretben.<sup>1</sup> Az ész elégséges a filozofálásban, a világnézet kialakulásában. Intellektuálisták vagyunk s a spekuláció eredményeinek gyakorlati alkalmazása másodrendű dolog előttünk. Pedig ez értelem szerepét hogyan láthatjuk meg, ha nem tudjuk, hogy milyen szükségletekre felel, milyen kényszerűség hatása alatt működik? Az ismeret teóriája elválaszthatatlan az élet teóriájától. „Az olyan ismeretelmélet, mely nem helyezi vissza az értelmet az élet általános evolúciójába, nem taníthat meg bennünket arra, hogy hogyan tudjuk mi ezt kiszélesíteni, vagy átlépni”.<sup>2</sup> Az evolúció arra tanít, hogy az élő lényeket valami originális élelendület taszította a durva

<sup>1</sup> E. Le Roy: *Revue de metaphisique et de morale*. 1901. 297 l.

<sup>2</sup> H. Bergson: *L'evolucion créatrice*. Paris 1911. VI. l.

anyagon való cselekvésre, ő a rebellis inertia ellen ez a lendület különféle s egymást kiegészítő visszahatásokra osztódott: vegetális megmerevedés, ösztön, intelligencia. Mindegyiket a külső, gyakorlati akció hozta létre az élő lény hasznossági szempontjából. Az értelmi képesség így a cselekvésre való képesség toldaléka. Az értelem célja és feladata a mi testünknek tökéletes beiktatását biztosítani környezetébe; gyártani és nem spekulálni. S e gyártás kizárólag a nyersanyagon megy végbe. Akkor van elemében, mikor tehetetlen objektumok között mozog; az életnek, a mozgásnak, a lélek konkrét tartósságának ismerete nem tulajdonsága. Az emberi értelem nehézségei akkor származnak, mikor gondolkodásunk megszokott formáit olyan tárgyakra alkalmazzuk, melyeken a mi ítélő tehetségünk nem gyakorolhatja magát, mert számukra keretei nincsenek kiszélesítve. Ha az ember csak értelem volna, akkor csak a tehetetlen anyagot ismerhetné meg. Minden más igazság megismerhetetlen volna előtte. A mi logikánk a szimbólumokkal való bánásmódnak összesége. E szimbólumok pedig a szilárd testekkel való bánásmódnak a szüleményei, tehát ott uralkodnak leginkább, ahol a tudomány a tárgyak állandóságával foglalkozik: a geometriában. Hogy az értelem spekulációi romba dőlnek a világegyetem összefoglaló magyarázatán, az onnét van, hogy egy egészen új körre akarja alkalmazni a maga eljárásait. De a dedukció a lélektani és erkölcsi tudományokban nem érhet célt, következtetései az élet tevékenységeihez nem alkalmazkodhatnak. Az elmélkedés itt tehetetlen, mert az élet az értelem kategóriáinak csak közvetve és kerülő úton veti magát alá. Az élő dolgok különböznek az élettelenektől s egyenértékű felfogásukra új fogalmak, új módszer szükségesek.



Míg tehát Kant az ész működését a tapasztalat világára korlátozta, s Hegel abszolút teremtővé tette, addig Bergson megszűkíti az értelem használatát kiterjedésében, de *gazdagítja* mélységében. Az anyag megismerésére korlátozza ugyan, de a megismerés nem relativ, mint az eddigi irányzatoknál, hanem abszolút eredményekhez juthat. Az élet világa ellenben már a metafizikáé. Formáját, mint minden ismeretnek, ennek is az értelem adja, de anyagát az intuícióból veszi, mely tehetséggel a lélek közvetlen ragadja meg az életet. Ez az intuíció a maga területén abszolút eredményeket ér el. Miközben tehát Bergson határt szab a tudományos ismeretnek, mellé más fajta ismeretvilágot helyez, a belső életét, mely kvalitások sokszerűsége, a haladás folytonossága, az irány egysége, melyet képekben megjeleníteni lehetetlen: „Nincs oly kép, mely a tartam intuícióját helyettesítené”.<sup>1</sup> Ha a dolgokat körülírjuk, akkor a relatívnál maradunk, ha elemzéssel a dolgot ismerélelemekre vezetjük vissza, akkor olyasvalamivel fejezzük ki, ami nem a dolog maga: szimbólumokkal. Ha azonban a mozgó tárgynak belsőt tulajdonítunk s átéljük ezeket a lelki állapotokat, ha megfeszített képzelettel beléjük helyezük magunkat, akkor elérjük az abszolútot. A mozgást tehát belülről, önmagában ismerjük meg. Csakis magával az élő személyiséggel való találkozás nyújtja az abszolútot. A sorba állított fogalmak csak mesterséges rekonstrukciói a tárgynak, melyről csak általános, személytelen nézeteket szimbolizálhatnak; a valóságnak csak az árnyékát adják. Csak külső szempontok a tartamról; akár elkülönítjük, akár egyesítjük őket,

<sup>1</sup> Henri Bergson: Bevezetés a metafizikába. Fogarasi Béla fordítása. Modern könyvtár 9. Budapest 1910. 11. 1.

nem hatolhatunk be velük a tartamba. Behatolni csak intuícióval lehet. *Az én tartalmának belső, abszolút megismerése csak intuíció, intellektuális együttérzés, együttélés, szeretet, érdektelen odaadás, a valóságnak közvetlen, lelki szemlélete útján érhető el.* „Intuíció a neve annak az intellektuális megérzésnek, mellyel valamely tárgy belsejébe helyezzük magunkat, hogy megtaláljuk azt, ami abban egyetlen és kifejezhetetlen”.<sup>1</sup> *Ehhez a látáshoz más emberről kell válni. Hosszas és nehéz gyakorlat szükséges ennek megszerzéséhez. Ez a gyakorlat a nemesebb értelemben vett aszkézis.* Ekkor meglátunk egy végtelen, lelki, szellemi természetű erőfeszítést a végtelen idő folyamában, meglátjuk az életet, mely soha meg nem szűnik, melynek áramlása soha meg nem áll. E mozgalmas világból, ez életteljes meglátásból azután vonhatunk ki fogalmakat, de a valóság mozgékonyágát lehetetlen a fogalmak merevségével rekonstruálni. Ezek a fogalmak tehát soha sem foglalhatnak magukban olyan tökéletes ismeretet az intuíció területéről, mint a tudomány fogalmai a maga területéről, mert az abszolút nem analízis, de intuíció által van adva s a kifejezésben áldozatul esünk az értelemnek. De az intuíció a maga erejével felfoghatóvá teheti azt, amire az értelem alapelemei nem elégségesek. Öntudatunktól nyert nekilendüléssel bevezet minket az élet kellő közepébe, hol szemtől szembe nézünk a valósággal. Ha önmagunkba térünk, az abszolútra lelünk, a mi énkre, mely örökös lefolyásban van, változik, alakul szüntelen s mégis a mi énk marad. Természetes tehát, hogy ezt az élő és konkrét levest kép, fogalom nem fejezheti ki tökéletesen, mert a fogalom az objektumnak csak egy

<sup>1</sup> U. o. 7. 1.

sajátosságát jelenti, részt fejez ki összehasonlításból kiindulva s ebben bizonyos absztrakció is szerepel. Mivel pedig az élő én transcendens a gondolat előtt, a fogalom nem alkalmazkodik teljesen az objektumhoz. A fogalom egyszerre többet is, kevesebbet is fejez ki, mint az objektuma, szimbolizálja a hasznosíthatót, nem az igazat; azt fejezi ki, amit mi tudunk tenni az objektumból.

Hogyan alkalmazzuk most már ezt a vonzó és rendkívül felkapott ismeretelméleti nézetet a vallásos ismeretre? Feladatunk nem volna könnyű, ha csak azt tartanók szem előtt, hogy Bergsonhoz mindenben hűek maradjunk. Hiszen ő nem beszél Istenről, vallásról, sőt még erkölcsről se igen. Az azonban kétségtelen, hogy ilyen gondolkodásból sem a racionalizmus, sem az ortodoxia vallása nem születhetik meg, hanem az érzelem, az akarat és az erőfeszítés mélységeiből táplálkozó életteljes, felfelé lendülő hit. Nem intellektuális előítéleteken és apiori fogalmakon alapszik az ilyen hit, hanem tényeken és tapasztalatokon. Érthető tehát, hogy a hitbeli meggyőződések igazolására irányuló kísérletek itt se maradhatnak el. A modernisták szinte hitvallásszerűen ebben az irányban igyekeznek mozogni. Az akció filozófiája is egy ilyen kísérlet. Lényegében itt is csak annyit mondhatunk, mint amott. Az intuíció az öntudat kebelébe helyez bennünket s megláttatja az életben az anyagba dobott öntudati folyamatot. Az én, mely ekkor megjelenik előttünk, az értelem kategóriáival kifejezhetetlen, szüntelen levés, örökös lefolyás. És a mozgó énnel ebben a tartományban egy magasabb realitás jelenik meg előttünk, mely bensőbb, mint mi magunk. Ez a lény bennünk él összekeveredve a jóval, mely felé mi törekszünk s ő az, akiről tudattal bírunk, aki öntudatunkban mozog, mikor életünk érté-

kei ismerjük, érezzük. *Ez a megézés az Istennek, a mozgó és élő, a cselekvő és szabad Örökkévalóságnak az intuícója,<sup>1</sup> mely átlépi a mi értelmünket, mely nem ismerhető meg a dialektika eszközeivel, nem fogható fel, nem reprezentálható, nem érthető, de aki átélhető, megtapasztalható és szerethető: a szeretet megismerheti őt.*

Ezen az úton a vallásos eszmealkotás logikai lehetőségének felépítése helyett a *vallásos tapasztalatok* felé fordul a figyelem. Mindinkább kiemelkedik az a nézet, hogy a vallásos hit nem logika, hanem sokkal mélyebb forrásból, az érzelemből, az életösztönből indul ki s intuícióval, belső élménnyel ragadja meg azt a valóságot, mely kívül esik az értelmi kategóriák körén s a hívő előtt közvetlen pszichikai bizonyossággal adott, akár csak a tudós előtt a természet tünetényei. E természetfölötti valóság nem apriori úfón ismerhető meg, hanem tisztán a tapasztalat útján, benső, pszichikai tapasztalattal. *Maga a vallás benső élmény, a lélek legmélyebb, elrejtett forrásaiból, a tudatalatti kifürkészhetetlen mezejéről elemi erővel előtörő pszichológiai tapasztalat, melynek célja az élet, hajló ereje az élet-erő.* Bacon a tapasztalat területéről még kizárta az isteni dolgokat s a tekintély és hit birodalmába helyezte. Ez az irány nem tesz többé ilyen megosztást, hanem állítja, hogy van olyan módszer, melynek segítségével épen olyan bizonyossággal eljuthatunk az isteni dolgok ismeretére, mint amilyen bizonyossággal haladunk a földi dolgok ismeretében. A vallások és az egyházak tekintélyét helyettesíti a megfigyelés és a tapasztalat tekintélyével. *A hit ösztönzései ész-*

<sup>1</sup> H. Bergson, *Evolution créatrice*. 323. 1. — E. Le Roy *Revue de Métaphysique et morale*. 1907. mai.

*szerű meggyőződésekké alakulnak át, mely meggyőződésből megszületik az emberiség legmagasabb ideálja.*

Ennek az iránynak legmélyebb és leghatározottabb képviselője *James*. Az ő vallása belső élmény, fölséges bizalom egy végtelen lényben, mely bizalom titkos energiákat vált ki az emberből, s áthatja az egész életet, annak minden viszonyát. A vallásos érzés ennél fogva nem valami speciális elemi érzés: minden érzés felvehet bizonyos feltételek mellett vallásos jelleget. így a vallás egységet vezet be az eleibe. Mintha valami új energia terjedne szét az egyéni öntudatban, energia, mely az öntudaton kívül levő forrásokból ered. Bármilyen változatos legyen is a vallás az érzelmi életben, alapeszméje mégis nyilvánul abban, hogy a vallásos lény harmóniának, egységnek és békének állapotára juthat, harcokon keresztül az igaz, de segítő energia áll rendelkezésére. Minden vallás tehát egy kozmikus hipotézisből indul ki, illetőleg a tapasztalat folytán ide vezet. A vallás olyasvalami, amit élünk és tapasztalunk. Érzelem, mely az embernek az ideális emberrel való viszonyából támad: a közlekedésnek érzelve egy magasabb lényvel. Tehát az emocionális és a volitív elem az alap. Az ilyen vallás nem csinált vallás, de élő valami, mely teremti magát szüntelen, aktivitás, mely céljai felé tör.

A vallásos élet folytonos tapasztalás, kísérletezés lévén, természetes, hogy eszméknek is forrását képezi. Hiszen minden értelmi operáció közvetlen tapasztalatot tételez fel s megfordítva, a tapasztalatokból születik meg az ismeret. A tapasztalat mutatja meg a vallásos hitobjektum objektív létezését, a rajtunk keresztül működő lelki energiáknak egy rajtunk kívül levő felsőbb hatalmasságtól való szár-

mázását. A tapasztalat és az értelem kapcsolódása a vallásos ismeret, melyben csak a vallásos tapasztalat az igazán vallásos elem, a másik egybeesik a tudományos ismeretben részt vevő értelemmel. Az a fontos tehát, hogy mi az értékük e tapasztalatoknak? Nem hasonlítanak-e bizonyos pathológiai tünetekhez? Nem gyanúsak-e a nemtudatos szerepe miatt? Nem egyszerű szubjektív öntudati állapotok-e fiziológiailag, szociológiailag előkészítve? Az értéket leginkább eredete után ítélik meg. De az eredet nem mond semmit. E szerint a genie-k értéktelenek, mert pathológiai tüneteket mutatnak fel. Mások az elhívések után ítélnék, mert azt tartják, hogy az érzelmi és az akarati rész az értelmi részből jön. Pedig éppen megfordítva van a dolog. A dogmák lerombolása sohasem jelenti a vallásos élet megsemmisülését. Az érték meghatározása is empirikus módon történhetik. Egy eszme, egy elhívés, egy érzelm akkor bír értékkel, ha a tapasztalat értékesnek mutatja, ha gyakorlatilag értékes eredményre vezet. Hiszen ha gyakorlatilag közömbös volna, akkor nem tudnók megmondani, hogy igaz-e, vagy hamis. Gyümölcseről ismerjük meg a fát. A vallásos emóció értékét is nyilvánulásai adják. A tapasztalat szerint pedig az igazi vallásos jelenség ismertető jelei: a közvetlen megvilágosodás, az ésszel való megegyezés és erkölcsi erők nyilvánítására való képesség, legmagasabb fokon a *szentség*. Már pedig gyakorlatilag ez a legértékesebb valami, melynek az ájtatosság, könnyörülő szeretet, lelkiemelő tisztaság, szigorúság, engedelmesség és alázatosság a nyilvánulásai. Az egyetlen értelmi elem ebben a tapasztalatban az, hogy a vallásos ember viszonyban érzi magát egy felsőbb lényel s azzal az igénnyel lép fel, hogy ez a hite objektív tartalmú. A képzelet, az emberi

értelem azután kifejezni óhajtván magát, elhívéseket teremt, értelmi teóriákat alkot, melyek a vallást teológiává, filozófiává alakítják át. Természetes virágzása ez a vallásnak, mely a vallásos tapasztalatnak az értelem adataival való kombinálása folytán áll elő. A gondolkodás rendezni akarván a tényeket, formákba önti a vallásos öntudat tapasztalatait, mely formákat az értelmi tradíció és környezet befolyásából meríti. Tehát egyszerű összehasonlító kritika megmondhatja nekünk, hogy mi azokban a lényeges és mi az esetleges. A filozófia igyekszik is kiküszöbölni abból azt, ami ellentétben van a tudományos tapasztalattal. James nem is fektet nagy súlyt ezekre a formulákra. Beismeri, hogy azok csak megközelítők s hogy a szavakat nem kerülhetjük el, de hangsúlyozza, hogy nem ezek, hanem az élet a fő. Amit rendszeréből értékesíthetünk az a vallásos hitobjektum létezésének kimutatására vonatkozik.

A pszichológusok bizonyos feltevésekkel dolgoztak, mikor az öntudati tényeket fizikai törvényekkel akarták levezetni és magyarázni. A modern pszichológia azonban reális egységet ismer, nem érzékléseket, képeket, érzelmeket, eszméket. Előtte mindig az öntudat mezeje van adva, mely fejlődő sokaságot foglal magában. Ezen forma alatt kell felfogni a vallásos jelenségeket is. Itt *Myers* elmélete jön segítségünkre. Szerinte az emberi személyiség három körből áll: központi tűzhelyből, perifériákból s tudatalatti (szubliminális) területből. Az öntudat küszöbén kívül van egy másik én, melyről tulajdonképpen öntudatunk nem bír állandóan a maga teljességében tudomással; ez a tudatalatti, vagy szubliminális én. A határ az aktuális és potenciális között nem éles, úgy, hogy sokszor nem lehet egész pontosan megállapítani, hogy mi öntudatos és mi nem az.

Néha az öntudat mezeje tág, néha pedig szűkre szorul. A közönséges életben is megfigyelhetjük a tudatalatti nyilvánulásait. Egyes személyiségeknél azonban direkt és biztos módon jelenik meg. A lángelmék mintha egy magasabb világgal állanának összeköttetésben. Ezek a jelenségek az ének olyan részével magyarázhatók, mely átlépi az öntudatos ént. Az ember viszonyban van egy másik énnel, egy másik világgal, nem érzékelhető, szellemi lényekkel. Ez a teória a vallásos jelenségeknek kielégítő magyarázatot ad. A megtérés a szubliminális ének az öntudat normális területére való bevezetése. Az ima ennek a szubliminális hatalomnak a felébresztése, vele viszonyba lépés, a szeretet és imádás viszonyába. A vallásos ismeret is igazolást nyer általa, mert ez nem egyéb, mint annak a külső hatalomnak az ismerete, ama szellemi erőnek a tudomása, melyeknek akciója alatt áll a vallásos ember. Ennek a tapasztalatnak megisméltődésével, erősödésével teljes bizonyossággal állítja a hívő a tapasztalat mögött levő realitás objektív létezését. Természetes, hogy ennek a realitásnak sajátosságait csak megközelítőleg fejezhetjük ki. Mi a hatásokról ismerjük meg a valóságot épen úgy, mint a tudomány az erőt, az okot és egyéb feltevéseit; nagyon természetes tehát, hogy ismeretünk nem teljesen adequal.

Foglaljuk össze az eddigieket. A pozitívizmus szerint a vallás tapasztalati tény. A kriticismus szerint szükséges, elengedhetetlen, apriori sajátja a léleknek. A pozitívizmus elismer valami egyetemes ösztönt, ami a vallás felé taszít. De honnét jön ez? A gyermek miért halad ellenállhatatlanul abban az irányban, melyben a vallás a maga jogait követeli? Az erkölcsi kötelességérzet mindent megmagyaráz — mondja a kriticismus. Igen, de mi magyarázza meg



az erkölcsi kötelességérzetet? Az idealizmus megmondja, vagy legalább is sejteni engedi: az abszolútnak ránkhatása. Igaza van. De hogyan, merre történik ez a hatás? Lényünk szerinte egybeolvad az abszolúttal. Mi marad akkor az emberből? A valóság mégis az, hogy az ember igyekszik ugyan összeolvadni az istenséggel, de egyúttal kiemeli, nagyobbá teszi saját énjét is. S ha tovább megyünk és kérdezzük: milyen természete van a vallásos ismeretnek, az abszolút megismerésének, akkor feleletet alig-alig nyerünk. A pozitívizmus szerint fantázia. A kriticizmus szerint formailag érvényes, de objektivitása kétes, sőt nincs. Az ideálizmus összekeveri a filozófiai ismerettel. S a pragmatizmus, bár legközelebb lép a vallásos ismerethez s intuícióval megragadja annak természetét, mégis sok tekintetben kritikát igényel, különösen általános ismeretelméleti szempontból.

Mindegyik irány foglal tehát magában valamit az igazságból. Mindegyikben van viszont sok egyoldalúság is. Lehetséges-e ezt az egyoldalúságot mindegyiknél áthidalni s pozitív eredményeket elérni? A következőkben ez a kérdés foglalkoztat bennünket leginkább. Mindenekelőtt lássuk az ide vonatkozó kísérleteket.

## **A vallási ismeretelmélet felállítására irányuló törekvések.**

Tizenhét századon át a keresztyénség csak a szupranaturálizmus kifejezést ismerte ismeretei érvényének megjelölésére. Merev dogmatizmusa az érzéki réalizmus és szenzuálizmus ismeretelméleti alapján állva, naivul vallotta az istenismeret objektív adottságát a reveláció útján. A vallásos ismeret kívülről adatik, az ember csak passzív szerepet tölt be annak elfogadásánál. A katholicizmusban a vallásos ismeret érzékelhető forrása a biblia és a hagyomány, garanciája az egyház tekintélye. A protestantizmus felmutatta, hogy a vallás területe az egyéni lélek s a vallásos ismeret forrása a hit, alapja és garanciája Jézus Krisztus személye. Azonban a protestantizmus is csakhamar a tekintély módszerét állította fel. Az egyház tekintélyét helyettesítette a bibliáéval. Ebből és csakis ebből meríthetjük vallásos ismeretünket. E tétel tarthatatlanságának sokszor öntudatlan érzete hozta elő az idők folyamán azokat a különféle s maig is hangoztatott, vagy legalább is széles körben uralkodó és hatásaiban jelentékenyen érezhető magyarázatokat, melyeknek intellektuális felfogása szerint a vallás nem egyéb, mint tanok rendszere. A szupranaturálizmus szerint a vallásos igazság túlhaladja az emberi képességeket s tekintélyük előtt csak meghajolni tudunk: Isten maga

közli velünk az igazságot, mint kijelentést. Ez a módszer nem is igyekszik a tudomány és a logika segítségével igazolni a vallásos ismeretet, sőt a természetes ismeretet is leemeli méltó magaslatáról, mikor a kijelentés eszközének tekinti azt. A XVIII. században ez a felfogás erőteljes támadások alatt teljesen elgyengült s a racionalizmus alapjában rendítette meg az ilyen ingatag alapokon nyugvó s a felvilágosodással szemben fantasztikus emberi alkotásnak látszó vallást. Gyengének bizonyult a vallással azonosított ismeret, szívesen vállalkoztak tehát megtámadására. A racionalizmus kritizál és elvet mindent, amit a logika nem igazol. Csak századok szenvedélyes küzdelme alatt dőlt össze, mint kártyavár, az értelem elvont fogalmi mitológiája, mely csak formailag állott feljebb az ókor vallásos mitológiáinál. A kedély jogait követelte, a vallásos érzület élni akart. Valami nem engedte, hogy szavak gyűlöletes csatájává fajuljon. Kant ismeretelméleti vizsgálódásai és Schleiermacher hatalmas eredetisége és hatása véget vetettek a szupranaturális dogmatizmus és a száraz racionalizmus törekvéseinek. Helyüket spirituálista módszerek foglalták el, melyek szerint a vallás az öntudathoz, az emberi lelkiismerethez szól és hatalmát az emberi akaratra gyakorolt hatásával mutatja meg.

A keresztyénség azzal az igénnyel lépett fel, hogy az egész emberi életet átöleli, kielégíti az értelmet is, az akaratot is, az érzelmet is. Igazságot hoz és ez az igazság nem mond ellent az ész igazságainak. Ez a sajátosság alkalmat adott arra, hogy a vallás szellemét, lényegét, belsejét is formákba, szavakba öntsék s az értelem adataival összhangba hozzák. A misztikusok már tiltakoztak ez ellen a törekvés ellen. Istennel közvetlenül akartak érintkezni,

gyakorlatilag a hit és szeretet által. A vallás lényege a belső élet, a léleknek Istennel való viszonya s a megszentelődésnek személyes megtapasztalása. A személyes hit az igazi vallásosság. A személyes hitre való eljutással a hívő olyan erőnek jut birtokába, melyet önmagától nem szerezhetett volna meg s az így megújult élet tapasztalataiban szerzett ismeret folytán diadalmas bizonyossággal tudja, hogy Istennek hatalmas ereje működik lelkében. A reformációt ez a visszahatás szülte. Míg a tudomány a tapasztalat módszerével öntudatra ébredt, addig a hit belső meggyőződéssé alakult. A pietizmus szinte túlhajtott következetességgel vezette be a vallásba a tapasztalat fogalmát. *Pascal* már az öntudatos alany sajátosságai felé fordult s az észtlől megkülönböztette a szívet, az absztrakcióktól a szív realitásait. *Schleiermacher* pedig kimutatta, hogy a vallás nem mindenek előtt ismeret, vagy akció, de érzelem. Utána már a vallásos ismeret tekintélyét a biblia abszolút tekintélyén kívül s magában a vallásos Énben, a lelki élet területén keresik. *A vallás az ember lelki életének pszichológiai ténye, az egyénnek tényleges hatalmú öntudatra ébredése.* De arra a kérdésre, hogy az egyén honnét veszi ezt a felébredést, sem *Schleiermacher*, sem követői határozott feleletet nem adtak. Nem, mert a szubjektivizmusnak hintették el magvát, s naivul fogadták el a misztikus adottságokat, nem törődve azok objektív értékelésével. A törekvések ettől kezdve mégis oda irányultak, hogy a vallásnak és gondolatvilágának a szellemi élet területén olyan helyet jelöljenek ki, melyen az igazolható; alapelvei s tárgyának megismerése elfogadhatóan bizonyíthatók. Az említett oknál fogva azonban a legtöbben arra az eredményre jutottak, hogy a vallás a maga sajátos tartalmával

nem tartozik a bizonyítható valóságokhoz, hanem csak az egyéni élet átélhető valóságaihoz. A hit szubjektív valami. így nyomul előtérbe a valláslélektan.

Ez az eredmény legelőször speciáliter a keresztyén vallás igazságainak objektív érvényességét vette felszínre és tette vizsgálódás tárgyává. Schleiermacherrel szemben az erlangeni iskola s közelebbről *Hofmann*<sup>1</sup> a vallást, mint objektív tényállapotot akarta a maga egész ismereti tartalmában megragadni. Abból a tényből kiindulva, mely az egyénnek vallásos öntudatában az Istennel való viszony folytán adva van, keresni kell azokat a működő erőket is, melyek e viszonyban akcióba lépnek. Ez a viszony az alapja mindennek. Amit ez nem igazol, az nem vallásos ismeret, az nem képezi tartalmát a hittannak. *Frank* a tapasztalatból indul ki. Ez az alapja minden ismeretnek. Az alanynak és a tárgynak érintkezése közben, mikor az ész, az ítélőképesség a tárgyat megragadja, ismeret származik. Ha az ismeret és a tapasztalat tökéletesen megegyezik, úgy bizonyosság áll elő. A keresztyén bizonyosság, bármilyen egyedül álló is, az ismeret általános törvényéből folyik. Nem igazolható bizonyos objektív, előre adott valóságokkal, de a tapasztalat utólag igazolja e valóságok létezését. A specifikus keresztyén tapasztalat a gondolkodó alany radikális átalakulásának a tapasztalata. Az alany érzi, hogy más, hogy tökéletesen megújult. Amiképen a beteg meggyógyulása után tudja, hogy eddig abnormális állapotban volt és hogy csak most normális, az igaz keresztyén, az új ember is felfedezi életében azt, amit

<sup>1</sup> J. Chr. K. *Hofmann*: Schriftbeweis. Erlangen III. 1857-60. Schutzschriften. Erlangen t856-59.

Frank immanens hitobjektumoknak nevez. Az újjászületés és megtérés tapasztalatai adnak alapot a közlött valóságokról való megbizonyosodás rendszerbe foglalásához.<sup>1</sup> A bizonyosságnak organikus önkifejlődése következik be. A realitásokat, melyekről a hívő így megbizonyosodik, három kategóriába osztja; immanens, transcendens és transeunt hitobjektumok. Az immanens hitobjektumok: a bűn, a büntetés, a szolgaság, a megigazulás, a lelki akarat szabadság s a tökéletesedés reménye.<sup>2</sup> Ezekről az immanens valóságoktól reflexió útján transcendens valóságokhoz emelkedünk, melyek magukban foglalják az egész keresztyén igazságot. Ide tartoznak: Isten, Istenember és ez utóbbinak istenemeri kiegészítése.<sup>3</sup> A transeunt tényezők, az egyház és a kegyelmi eszközök összekapcsolják a kettőt.<sup>4</sup> Sajnos, Frank a tapasztalatra vonatkozólag nem adott elegendő világosságot. Nála nem a valóságok tényyszerűsége, hanem a tényekről való megbizonyosodás a cél. Hogy ez a megbizonyosodás hogyan lesz bizonyossággá, igazsággá, általános, egyetemes értelemben, arra feleletet nem adott, szubjektivizmusánál fogva nem is adhatott. Csupán állítja, hogy a valóságos bizonyosság csak az Istennek az egyénben való teremtő akciójával magyarázható, nem képzelődés, de megállapítása annak, amit a tapasztalat nyújt. Azonban éppen az a nagy kérdés, hogy az immanens valóságoktól mi úton és micsoda jögon jutunk el transcendens valóságokhoz s azok objektív létének állításához.

<sup>1</sup> Fr. H. R. *Frank*: System der christlichen Gewissheit Erlangen 1884. I. 44. s köv. 1.

<sup>2</sup> Fr. H. R. *Frank*; Id. m. I. 198. 1.

<sup>3</sup> Fr. H. R. *Frank*: Id. m. I. 512. 1.

<sup>4</sup> Fr. H. R. *Frank*: Id. m. II. 1. 1.

Ezen a ponton igyekeznek tökéletesíteni Frank rendszerét *Ihmels*<sup>1</sup> aki a transcendens objektumokat nem direkt akarja levezetni az újjászületéssel járó hatásokból, hanem ebben az újjászületésben Istennek szavát keresi s közvetve találja meg a transcendens. A tapasztalat mellett a biblia fontosságát is kiemeli a vallásos bizonyosság megszerzésénél. Nem az alanyra, hanem a tárgyra fekteti tehát a fősúlyt. Istennel való viszonyunk a lényeges. Ez pedig a bizalomnak a dolga, mely bizalomra *Isten maga hívogai minkéi. A keresztyén bizonyosság eredetén van valami csoda, Istennek teremtő ténye, kijelentés.*

Az eddigiekből már látjuk, hogy a vallásos igazságok ortodox, szupranaturális eredettel és a tekintély hatalmával felállított magyarázatát valláslélektani nézetek váltották fel. A vallásos ismereteket erről a nézőpontról vették vizsgálat alá. Az angol szenzuálizmus a vallás eredetének lélektani magyarázatára vezetett. Ez a német filozófiában, mint láttuk, a vallás érzelmi oldalának kiemelését idézte elő. Kant hatása alatt a vallásnak területet kerestek s az ész területéről kiszorítva ezt az érzelmi részben vélték feltalálni. A hegeli filozófia nyomán támadt spekulatív teológiának, mely a vallást egyesén az abszolút tudományává tette, így csak költői igazságszolgáltatás maradt. A vallás önállóságának és egyetemességének kérdése azonban annál világosabban napfényre jutott és kétségen felül állott. Ez tette lehetővé a valláslélektani törekvések komolyságát és hirtelen fellendülését. Schleiermachernél és az erlangen-i iskolánál már jelentkeztek ez irányzatnak

<sup>1</sup> D. L. *Ihmels*: Die christliche Wahrheitsgewissheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung. Zweite erweiterte und veraenderfe Auflage. Leipzig. 1908.

a nyomai. Az igazi valláspszichológiai módszer azonban még csak ezután lépett fel. Csak a múlt század 90-es éveiben kereshetjük ennek eredetét.<sup>1</sup> Ekkor ismerték fel tulajdonképen, hogy a vallás az emberi életben természetszerűleg benn foglaltatik. Starbuck azt igyekszik kimutatni, hogy a vallás az emberi tapasztalatnak reális ténye és törvényszerűleg folyik le. Ezeket a törvényeket s az ezektől irányított jelenségek folyamatát akarja tehát felfogni. James pedig, mint láttuk, a pragmatizmus nézőpontjáról már ismeretelméleti alapot is keresett a vallásnak. Az amerikai individuális valláslélektant és a különösen Wundt rendszerében kifejezésre jutó néplélektant a németek íheológiai vonatkozással folytatták és ismeretelméleti dedukciókkal egészítették ki. Megállapíthatjuk ezenkívül azt is, hogy a theológiában az összes tudományágakra olyan jótékony hatást gyakorolt ez a módszer, hogy

<sup>1</sup> G. *Vorbrodt*: Psychologie in Theologie und Kirche. ? 1893. Psychologie des Glaubens. Göttingen 1895. Beitrage zur religiösen Psychologie; Psychologie und Gefühl. Leipzig. 1904. Zur theologischen Religionspsychologie. Leipzig. 1913. — *Ebbinghaus*: Abriss der Psychologie. Leipzig. 1908. — *Pfennigsdorf*: Der religi öse Wille. Leipzig. 1910. — Th. *Flournoy*: Les principes de la psychologie religieuse. Geneve. 1902. J. H. *Leuba*: A Psychological Study of Religion, its Origin, Function and Future, New-York. 1912. — Irving *King*: The Développement of Religion. A Study in Anthropology and Social Psychology. New-York. 1910. — G. M. *Stratton*: Psychology of the Religious Life. London. 1912. E. D. *Starbuck*: The Psychology of Religion. An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness. London. 1899. — E. *Ames*: The Psychology of Religious Experience. London. 1910. G. A. *Coe*: The spiritual Life; Studies in the Science of Religion New-York. 1900. The Religion of a Mature Mind. New-York. 1902. J. B. *Pratt*: The Psychology of Religious Belief. New-York. 1908. E. B. *Cutten*: The Psychological Phenomena of Christianity. London. 1909.



csodálatos élenkség és megelevenedés lépett fel nyomában mindenütt. A vallástudománynak ilyen fellendülése, a vallás jelenségeinek és formáinak vizsgálása, objektív és szubjektív oldalának mindig pontosabb kijelölése, továbbá az emberi ismeretek óriási kiterjedése s azok objektivitásának kritikája a vallás igazságának és a végső alapjának kérdését s a vallásos ismeret problémáját hozták elő. Felvetették azt a kérdést: van-e speciális vallásos ismeret? S ha igen, milyen viszonyban van az általános ismerettel? Mik a sajátosságai, érvénye és határai?

Nagyon természetes, hogy az ilyen kérdések megoldásánál Kant hatása elmaradhatatlan, hiszen feltevésüknél is az ő kritikája ép oly fontos szerepet töltött be, akár a valláslélektan. Kant a tudományos gondolkodás törvényeit megtalálva, negatív módon bár, de megmutatta a vallásosét is. A tudomány által csak az érzékelhető világ ismerhető meg. Az irracionális és inintelligibilis valóságok megismerésére más eszköz áll rendelkezésünkre. Ezért keresi a modern gondolkodás a vallásos ismeret alapjait, ezért beszélnek experimentális keresztyénségről. A gondolat kifáradva az absztrakciókban, tényeket keres. Kizárva a tudomány területéről, a vallás az egyéni élet területén marad. A teóriái észnek célja a tudomány, módszere a tudományé, a mechanikus okság törvényeivel dolgozik; területe a természet mezeje, a tudományos tárgy. A gyakorlati ész célja az erkölcs, módszere az erkölcsé, erkölcsi parancsolatokkal dolgozik, cselekvési területe a szabadság, melyből születik és növekedik a személyiség. Hogyan egyeztethető össze e kettő? Mechanikus természet-e csupán az ember, vagy szabadság-e inkább? Kant elismerte mindkettő értékét. A csillagos ég fölöttem s az erkölcsi törvény bennem: bizonyos valóságok. Teóriai

és gyakorlati ész ugyanazon emberi ész, mely kétféle módon lép akcióba ugyanazon az objektumon. Nem vezethetnek ellenkező eredményre. Az egyik szükségesség, a másik szabadság. De a kettőt összekapcsolja valami.

Kant követői közül az egyik irány szerint csak apriori ismeret van. Ebből minden vallás ki van zárva, csak az erkölcs nem. A vallásoknak nincs reális alapjuk, kezdetleges szükségletekből származnak. A filozófia felismeri ezekben a mithikust. Az emberiség tudományos szelleme viszont tiszta erkölcsi tant von ki ezekből a mithikus dolgokból. Amint a logika a matematikára alapított természettudományok összbirodalmának filozófiai gyökere, épen úgy a történettudományoknak és az erkölcsiségnek egyetlen helyes alapja az etika és nem a vallás. A vallásnak a filozófiából kiindult abszolutizmusával szemben, mellyel az erkölcsiség jogalapja és tökéletesítése akar lenni, hangoztatni kell, hogy mithoszból állt elő, mely az erkölcsiségre való vonatkozás nélkül lelkekkel és istenekkel töltötte be a világot. A vallásban tehát nem kereshetünk mást, mint azt, amit az erkölcsi akaratnak kell kifejeznie. Vallás és erkölcs azonosak. A cél az erkölcsiség. Erre irányulnak a vallások is.<sup>1</sup>

A másik irány elismeri, hogy a vallásban van valami ismeret. Az ismeretelméletben helyet ad a miszticizmusnak, hogy így racionafizálja az irracionálist; megnyitja az emberi szellemre az isteni befolyásnak misztikus ajtaját, melyet a szigorú kanti

<sup>1</sup> H. *Cohen*: Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie. Berlin 1907. 18, 68-s köv. 1. — Logik der reinen Erkenntnis. Berlin 1902. 15, 16 1. — System der Philosophie. II. Teil. Ethik des reinen Willens<sup>2</sup> Berlin 1907.

teória zárva tartott. Ez a felfogása Troeltschnek és Kucken iskolájának, mely szerint a szellemben az ismeretnek egy magasabb princípiuma van, mint a tisztán tudományos ész. Lényegében ez az, amit Bergson intuíciónak nevez.

*Troeltsch* a vallást úgy fogja fel, mint a mi szellemünk önálló alkotását, amelynek megvan a maga sajátos törvényszerűsége. Az empirikus pszichológiai megalapozásra a vallásnak racionális ismeretelméletét igyekszik felépíteni. Az empirikus pszichológia megállapítja a tényeket, csoportosítja azokat s hasonlóságuk és egymásutániségük alapján kikeresi funkcióbeli viszonyaikat. De ez nem elégséges. Nem csak tényekről, de azok ismereti tartalmáról is szó van.<sup>1</sup> A logikai és az általános fogalmi gondolkodás, mely a pszichológiát követi, az általános érvényű, a gondolkodásban, vagy az észben levő fogalmakkal keresi a vallás tartalmának igazságát és érvényességét. Ez a feladat nem oldható meg az empirizmus talaján, mert az igazságtartalom kérdése mindenek fölött az érvényesség kérdése. A pszichológiai empirizmust tehát racionális ismeretelmélettel kell kiegészíteni. Az első megállapítja az irracionális területet, a második megadja azok racionális érvényességét. Követendő módszer tehát az apriorisztikus racionalizmus, melynek feladata, hogy a vallásban uralkodó és az azt produkáló észtörvényt felfedezze s a vallásos meggyőződés általános érvényűségét és igazságát különös speciális vallásos öntudati tények kimutatásával igazolja. Az ő ismeretelmélete nem kutatja a vallás objektumának létezését. Ez nem fontos előtte. Lénye-

<sup>1</sup> E. *Troeltsch*: Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Tübingen. 1905. 18. 1.

ges csupán a vallásos képzetalkotás észbeli szükségességének igazolása. Kiinduló pont a valláspszichológia által megadott az a tény, hogy a vallás az Istennek jelenléte az emberi életben. Így azután Troeltsch formális racionalizmusa magában foglalja a tiszta ténylegesnek és pszichológiaiainak és az úgynevezett irracionálisnak komolyabb megfigyelését, de ebből az irracionálisból racionalist hoz elő, hogy az így nyert törvényfogalomra a valóságnak és az érvényesnek azt az elismerését alapítsa, amely az emberi gondolkodás számára egyedül lehetséges, míg ez a gondolkodás, mint logikai képesség uralkodik. Magától értetődik, hogy a gondolati produktumokból a pszichológiailag esetlegestől való függést nem lehet teljesen kiküszöbölni és hogy a tapasztalatnak minden racionalizálása mindig csak megközelítő, újabb tapasztalatok folytán újból tökéletesítendő lesz. Mert hiszen minden elevenség és konkrétság a tapasztalatból, vagy sokkal inkább abból a ténylegesből származik, mely a tapasztalatban foglaltatik és minden bizonyos, reális ismeret tudományból, vagy helyesebben a tapasztalatban foglalt racionalizmusnak önmegragadásából áll elő. Így a tudomány csak egyesítése és redukciója a tapasztalatoknak, de ugyanekben a mértékben a tapasztalat is megszabadul a látszatnak és tévedésnek gyanújától. Abszolút tökéletes, minden részletében bizonyos és az egészben önálló ismeretet ez a racionalizmus nem adhat, de igenis állandó elhatárolást és rendbehozást a pszichológiai zagyvalék felkavarodott hullámmásával szemben. Ezen az úton tudományosan sohasem adhatjuk a vallás igazság-tartalmának abszolút bizonyos és teljes ismeretét, de a vallásban uralkodó és az azt produkáló észtörvényt felfedezhetjük.<sup>1</sup> Mivel a

<sup>1</sup> Id. m. 23. 1.

léleknek minden sajátos tevékenysége, a tudományos ismeretek épen úgy, mint az erkölcsi cselekvések, apriori szükségességen nyugsznak, keresi a vallásos apriorit, vagy helyesebben a vallás apriorijái. *A vallás a vallásos apriorinak aktualizálása.* A vallásos képzetek konkrét tartalma lehet változó, de az apriori mindig ugyanaz marad. Már Kant elismeri az etikai, esztétikai és vallási területnek a maga különös aprioriját s bár egyoldalú moralista módon, megkísérelte ezt a racionális szükséges elemet a konkrét vallásos képzetek és érzetek empirikus pszichológiai elemeivel összekapcsolni.<sup>1</sup> Amint ő a logikai apriori uralmát az elemi tapasztalatokban megállapította és világosságra emelte, épen úgy kell fordulni a vizsgálódásnak a vallásos területre is. *Troeltsch ez/ a különös apriorit a lélek természete és működési összefüggésének lefolyása mögött levő kisugárzó észcsírára vezet vissza.* Az irracionálisnak racionális kritériuma csakis az ész racionális apriorijában s ezen apriorinak az öntudat ökonómiájában elfoglalt organikus helyében található fel. Egyedül ebből a racionalizmusból állapítható meg a vallásos ismeret igazságérvényessége. A vallást így ragadjuk meg a maga elevenségében, így szabadítjuk meg a megcsonkítástól, ziláltságának, egyoldalúságának, elfogultságának és felforgatottságának zűrzavarából, így vezetjük ismét vissza alaptartalmára és az én életének, a szellemi, etikai és művészi teljesítményeknek egészéhez való viszonyára.

Troeltsch nem egyedül álló a maga racionális

<sup>1</sup> E. Troeltsch: Zür Frage des religiösen Apriori. Religion und Geisteskultur. 1909. 265 l. u. o: E. Troeltsch: Das historische in Kants Religionsphilosophie. Berlin. 1904 25, 29, 52. l.

apriorijával. *Kalweit* is ugyanezt kereste.<sup>1</sup> Ennek megtalálásával igyekezett ő is a vallás önállóságát és önbizonyosságát megalapozni. „Amidőn ilyen sajátos apriori fel lesz mutatva, a vallás szuverenitása tisztán fog állani”.<sup>2</sup> Ebben a fogalomban találjuk meg azt, hogy a vallás bizonyossága nem kisebb, mint más bizonyosság s ennek a bizonyosságnak objektivitása nem zárja ki, de magában foglalja annak szubjektív közölhetését is. Azonban a vallásos apriori fogalmát ezen az úton nem találhatták meg. A vallás racionális megalapozását igyekeztek megadni s minden irracionálist, minden misztikust a logikai szükségesség törvénye alá akartak vonni. Amint a logikainak, vagy az erkölcsinek igaza nem valami másból vezethető le, épen így a vallásé is önmagában van. Az ember csak azt mutathatja ki, hogy a vallásban lelkünknek sajátos teremtő ereje van tevékenységben, hogy ez az életterület sajátos törvényt követ és nagy felcserélő munkában van az egész öniudaíi tartalommal. Tudomány és vallásos hit mély gyökerekben összefüggenek egymással. A különféle apriorik, logikai, etikai, esztétikai, vallási, gyökerükben egyek. Kisugárzásai az emberben levő észcsírnak és kinyilatkoztatják a mi legmélyebb lényünket. Következtetésüknek az a része, hogy a vallásos ismeret a tudat egységének szerves része, maga a vallás önálló s nem a metafizikának, vagy az etikának kísérője kétségkívül értékes a vallástudományra nézve. A vallás teljes racionalizálása s gyökerének az észbe helyezése azonban a tapasztalat előtt újabb problémákat vet fel s a leglényegesebb jelenségek

<sup>1</sup> Das religiose Apriori. In Theol. Sluclien und Kritiken. 1908. 139 és köv. 1.

<sup>2</sup> U. o. 149 l.

előtt tehetetlennek bizonyul. Rendszerének ez egyoldalúsága s Kanthoz való hallgatólag ragaszkodása miatt Troeltsch sem adott arra nézve határozott feleletet, hogy az etikai, esztétikai és vallásos ismeretnek közös apriorija van-e, vagy mindegyiknek külön külön. Ez a tény említett következtetésének értékét mindenesetre gyengíti. A támadások folytán újabban kifejtett nézete szerint a vallás apriorija nem azonos többé az általános ismeretnek az ismeretelmélet használatos terminológiája értelmében vett racionális apriorijával, hanem olyan valami, mely ezzel csak formaliter rokon, különben pedig teljesen önálló vallásos apriori. De még így is kérdés marad épen ennek az apriorinak lényege s a vallásos eszmealkotás objektivitása.

Hasonló törekvések jellemzik a *neofricziánizmust* is.<sup>1</sup> A Fries-féle iskolát *Nelson* újította fel, őt követte *Otto* és *Bousset* csatlakozott e filozófiai iskolához képviselve a theologiai szempontot.

Fries filozófiájából kiindulva ez az irány valami apriorisztikus ontológiai metafizikával dolgozik a írascendentalizmus neve alatt. Igyekszik kimutatni a dolgok lényegében levő szükséges szintetikai egységet, hogy ebből a spekulatív eszméket (abszolút lény, lélek, szabadság, istenség) hasonló szükségességgel levezesse. Az egész vállalkozás tehát vég-

<sup>1</sup> Leonard *Nelson*: Über das sogenannte Erkenntnisproblem. Abhandlungen der Friesschen Schule. Neue Folge. Band II. Heft 4. Göttingen 1908. 415—818 I. — R. *Otto*: Kantisch—Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie. Tübingen 1909. — W. *Bousset*: Kantisch—Friessche Religionsphilosophie. Theol. Rundschau. XII. 1909. 419 — 1; u. o: In Sachen des Neofriesianismus. Zeitschrift für Theologie und Kirche. XXI. 1911. 141—.

eredményében racionális jellegű. Egy közvetlen metafizikai ismeretnek, mint egy közvetlen és nem szemléleti ismeretnek tana, amely a szemlélet és a reflexió mellett egy harmadik ismeret forrást képvisel és amely mint belső tapasztalat csak pszichológiailag igazolható, képezi alaptételét Nelsonnak és a neofrieziánizmusnak. Ebben látják a Kant-féle kriticizmus kiegészítését és tökéletesítését. Abban a tényben, hogy a tudás a hittel szemben végesen korlátolt területű, továbbá az emberi szellem gyakorlati és élnk érzelmi oldalában az emberi szellemnek a vallásra való képességét, az igazságra és pedig a legmagasabb, a legvégsőbb igazságra vonatkozó általános igényének alapját vélik feltalálni.<sup>1</sup> Ez irány aktuális jelentősége tehát a vallásos apriori keresése. Olyan vallásos apriorinak, mely független a tapasztalattól, mely a gyakorlati észből indul ki és közvetlenül a sejtő érzésben éled fel. A vallást tehát olyan apriori képességre, általános érvényű és szükséges ismeretre alapítja, mely a tapasztalati tudományoknak és a matematikának alapul szolgáló közvetlen ismerettől csak annyiban különbözik, hogy nem szemléleti. Ennek a közvetlen ismeretnek az érvényességét nem lehet kimutatni, értéke az észbe vetett bizalmon alapszik. Ámde ez az észbe vetett bizalom, mint az ész és az adott dolgok fölött uralkodó rendbe vetett bizalom, mely garantálja az ész győzelmét és értékét, nem lehet-e épen a vallásos bizalomnak kifolyása, vagy annak alkotó része? Ha igen, akkor a vallásos bizalom minden észismeret érvényének feltétele és nem megfordítva. Az kétségtelen, hogy a vallásos bizalom metafizikai feltevések nélkül és pedig transcendens feltevések nélkül nem állhal elő. De kérdés,

<sup>1</sup> *Otto*: Id. m. 195 —.



hogy ez a feltevés emocionális, vagy kognitív eredetű-e?

A neofrieziánizmus a racionalizmus örvénye felé hajolva a vallásos ismeretet sem a tudományos ismerettől, sem pedig a filozófiai reflexiótól nem különbözteti el. A vallásos ismeretet alá rendeli az ismeret kategóriáinak s a filozófiai reflexiót mint spekulatív hitei határozza meg. Ámde a közvetlen metafizikai ismeret spekulatív eszmékből lehozva még nem vallás, hanem hideg és formális metafizika. Ha a vallás az ember szellemi életének gyakorlati oldalában él, akkor ez e formális metafizika valláshoz soha sem vezethet. Fontos azonban ez irányzatban a valláspszichológiai nézet értékének kiemelése és annak hangsúlyozása, hogy az ismeretkririkai ismeretpszichológiai analízisnek kell megelőznie. Nem hagyható figyelmen kívül s a vallás általános fogalmának és ismeretei értékének meghatározásánál nagy szolgáltatokat tehet a sejtelemről, mint az ismeretnek egy különös módjáról való felfogás, mely egy magasabb valóságnak tudatát vezeti be az emberbe.

Részben a kanti, részben idealista felfogásokból kiindulva, de a valláspszichológiai alaptól távolabb vizsgálják a vallásos ismeret természetét *Graue*, *Class* és *Dunkmann*.

*Graue* szerint minden idő legfontosabb feladata „a világismeretet és a keresztyén életfelfogást egymással összekapcsolni s lehetőleg harmonikusan egységes világnézetté összefűzni”,<sup>1</sup> mert a theológia nem lehet el filozófiai megalapozás nélkül. A keresztyén életfelfogás szükséges alkatrészei közül első

<sup>1</sup> D. *Graue*: Selbsibewusstsein und Willensfreiheit, die Grundvoraussetzungen der christlichen Lebensanschauung, mit besondere Berücksichtigung ihrer modernen Bestreitung. Geprüft und dargestellt. Berlin 1904. XIII. 1.

sorban egy lelki élet objektív realitását s az emberi akarat szabadságát igyekszik filozófiai alapon igazolni, de vallási ismeretelméleti szempontból is érdekes felfogást tükröztet vissza. Szerinte az emberi öntudat eredeti tény. A mi énünk nem a képzeteknek és akaratú ösztönzéseknek esetlegesen támadó tömkelege, hanem mi saját magunkból élünk. Belső életünk van, melyben az organikus és a szellemi világ törvényei abszolút új kezdeményezéssel lépnek fel és egészen más, önálló okozatiságú alkotnak. Így nem csak a külső világban mozgó értelmi kutatásból, de az intuitív megismerésből, a hitből is származnak bizonyosságok. Ezen az intuitív bizonyosságon és kedélybeli érzelmeken nyugszik a vallásos öntudat,<sup>1</sup> melynek szellemi tartalma apriorisztikus bizonyossággal mint realitás jelenik meg és az erkölcsi személyiségben nyilvánul, fogalmi formulázása pedig az értelmi kritika alá esik. Ennek a bizonyosságnak útján az igaz bűnbánat és az élő hit szellemi tényével jut el az erkölcsi személyiség a szilárd önbizonyossághoz, mely így nem az egyházi tekintélytől és körtől függ, hanem a bennünk végesekben magát megmutató végtelen léleknek átélésén, megragadásán s az alázatos önértetben és nyugodt lelkiismeretben nyilvánul meg, ami célt és irányt ad a a nehézségeknél és dacára elégtelenségünk élénk tudatának, általa bizakodunk egy magasabb világban, mely segítségünkre jön az erkölcsi ideál és a a tökéletesedés fokozatos megvalósításában. *Istennek az emberi szívekben való objektív bizonyosságtétele tárgytalanná teszi az isteneszme lényegének objektív realitására vonatkozó kételyeket.*

<sup>1</sup> U. ö.: Wegweiser zur Selbstgewissheit der sittlichen Persönlichkeit. Selbstständig denkenden Christen dargeboten. Leipzig 1910.

*Class* pneumatológiát igyekszik alkotni, melynek tárgyát a lelki életnek olyan alkotásai képezzék, melyek számára a pszichológiának nincs orgánuma.<sup>1</sup> A pneumatológia első részét képező fenomenológiának a feladata ezeket az alkotásokat, mint egy magasabb élet specifikus formáit, feltalálni. Legelső, ami befolyást gyakorol ránk, a történeti tartalom, azaz a vallásnak, jognak, morálnak, kultúrának meghatározott tartalma. Az egyént részben az emberi társadalom, melyben az illető tartalom bírja az uralmat, részben a tartalom egyes részeinek valami értelmi nézet formájában való átélése irányítja. E történeti tartalomnak végső magva azonban a gondolatoknak organikusan összefüggő rendszeréből áll. De reális-e a tartalom mögött levő gondolati rendszer? A pneumatológia elvezet-e az isteneszme realitásához?<sup>2</sup> A tiszta gondolkodás eljut ahhoz a következtetéshez, hogy kell lenni gondolati szükségességnek és abszolút gondolkodásnak, mely megadja az alapokat, a végső magyarázatot,^ kell lenni egy abszolút gondolkodással bíró abszolút lénynek, melynek az abszolút erő, mint maradandó tevékenység rendelkezésére áll. Egy magasabb világ, egy abszolút principium realitása a gondolkodás posztulátumaiból önként következik. Azonban a közönséges életben nem a tiszta gondolkodás isteneszméje szerint igazodunk, hanem a különböző vallások isteneszméje szerint.<sup>4</sup> Ha mint szellemi lények engedelmeskednénk a szükségességnek és az abszolút szellemet úgy fognánk fel, mint minden életnek alapját, csak akkor foglal-

<sup>1</sup> G. *Class*: Untersuchungen zur Phénoménologie und Ontologie des menschlichen Geistes München 1896.

<sup>2</sup> U. a.: Die Realität der Gottesidee. München 1904.

<sup>3</sup> U. o. 26 l.

<sup>4</sup> U. o. 27 l.

háítnék bent a mi gondolkozásunkban az isteneszme reális tartalma s a transcendens akkor már nem az ő transcendenciájából lépne elő. A vallásos gondolkodás létjogosultságát abban találjuk meg, hogy benne felfedezünk egy olyan elemet, melyben Isten indirekt adva van, „mondhatnók azt is, melyben kijelentve van” Van-e tehát Istennek nem történeti kijelentése? A történeti tartalomnak magva, az organikus gondolatrendszer a maga igényét a föltétlen imperativus alakjában állítja az egyén elé s ezzel az egyénben a helyeslésnek, vagy a nem helyeslésnek ítéletét és a kötelességérzetet hívja elő. Ez a szellemi életnek kezdete, ekkor szabadul fel a szellem minden egyéb befolyástól. Azonban bármily normális legyen is az imperativus megjelenése s az ennek folytán származó ítélet és kötelességérzet, az ember mégis ingadozik, és felteszi a kérdést, vajjon jól betöltheti-e az imperativus parancsolását. Az akarat nem hiányzik, de az ember gyenge. Az ember benső világában megegyezik a jóval, de nem ritkán kétségbe esik a saját ereje fölött, ha cselekedni akar. Ekkor egy hang, mint egy magasabb tudásból származó kijelentés, mintha biztatná: menni fog! Kijelentést kap, hogy a testet megtörheti, a lélek legyőzheti a természetet, mert ez utóbbi neki alá van rendelve. Ez a biztatás (Zusage) még a legkisebb jelenségeknél is ép úgy körül van véve a tekintély nimbuszával, épen úgy kategorikus, mint az imperativus. Látjuk ebből, hogy Class az ethiko-theológiának egy újabb árnyalatát képviseli. A kategorikus imperativus mellett kategorikus indikatívust is felvesz, melynek befolyása alatt az egyén betekintést nyer azokba a mélységekbe,

<sup>1</sup>u. o. 55 l.

ahol az emberi és az isteni érintkeznek.<sup>1</sup> Az ő kategorikus indikativusa nem az énből nő ki, mert hiszen a felé fordul, nem is a személytelen gondolkodásból jő, mert ez nem következett. Bármily erős és szilárd legyen is az észparancs, ez az ígérei csak akkor imperativus, ha meghatározott szilárd viszony áll fenn az emberi szellem és a természet között, tehát az Ígélet a személyes gondolkodással és az ésszel rokon, de az emberi szellem és a természet fölött álló abszolútból jöhet elő. Eredete az énnel rokon forrásból vaió, de ez a forrás felette áll mindennek. Ez a kategorikus indikativus biztosít az isienség objektív realitásáról. Az istenség megismerése ily módon a mi szellemi életünkön keresztül történik. Ez a kijelentés azonban teljesen formális s a különböző vallásoknál eltérő. A materiális kijelentés a történeti kijelentésben van adva és pedig azoknak az embereknek elhívásában, kik mint hősök kísérik az emberiség történetét, azokban a providenciális személyiségekben, kik között Krisztus a nap helyét foglalja el, mivel ő a kijelentést nem csak közli, hanem saját személyében hordozza.<sup>2</sup> A keresztyén-ségnél alacsonyabb fokú vallásoknak létezése a szellemi birodalmak többségének következménye, amelyekben azonban az emberi szellemnek egységes irányban való tovább fejlődésére a lehetőség adva van. Látni való, hogy Glass nézete Eucken rendszerével rokon. *A vallás a teljes szellemi élet megjelenését jelenti, mely szellemi élet aktualizálódik mi bennünk s tapasztalatokban, életjelenségekben, ismeretekben jut kifejezésre.*

<sup>1</sup> U. o. 58—, 1.

<sup>2</sup> U. o. 75 l.

*Dunkmann*<sup>1</sup> feleslegesnek tartja az ismeretre nézve, hogy mi abban a szubjektív és mi az objektív, sőt még annak a kanti kérdésnek sem tulajdonít fontosságot, hogy mi az ismeretben a szükséges és az esetleges. Rá nézve az bír döntő súllyal, hogy milyen a hamis és milyen az igaz ismeret, hogyan lehet ezeket megkülönböztetni. Mivel a reális azzal, „amit mi meghatározhatunk, mindig összeesik, megállapítja, hogy a valóság kritériuma a dolgoknak egymásmellettsége és egymásutánisága és minden reálisnak szükségszerűen térben és időben kell lennie. Ha a mi ismerő tehetségünk úgy volna organizálva, hogy csupán a reálisnak levezetett kritikai mérveit venné figyelembe, akkor csupán igaz ismeretet, a reálisnak ismeretét adná, azonban azt tapasztaljuk, hogy a valóságban hamis ismeret is van. Ez az ismeretnek individuális feltételes jellegéből magyarázható. Ilyen ismeretek a tévedés, az illúzió és a nem éber öntudati állapotban szerzett ismeret, (hipnozisz, patológiai szenvedélyek stb.)

Van-e a teóriái ismeret mellett még más ismeret is? A reálisnak egyszerű megismerésén kívül lehetséges-e más megismerési mód. Az etikai és esztétikai ismeret jelentkeznek ilyenekül. Ezekben nem a szubjektív elem az, ami megkülönbözteti őket a teóriái ismerettől. A tárgy itt is ugyanaz, a tér és idő által határolt tárgy, csak az alkalmazásba vett mérvek eltérők. Bennök az egésznek reális megismeréséről van szó a megismerő alanyoknak egymásra való közvetlen viszonyában. A vallásos ismeretet sem a benne szereplő szubjektív funkciók sajátosságai

<sup>1</sup> K. *Dunkmann*: System Theologischer Erkenninislehre. Leipzig 1909. U. ö.: Das religiöse Apriori, und die Geschichte. Leipzig 1910.

teszik önállóvá. Ez az ismeret csakis tárgyának sajátossága folytán válik speciálissá. Hangsúlyozza, hogy a vallásos ismeret nem kiegészítése a teóriái, vagy esztétikai és etikai ismeretnek. A vallásos ismeret objektuma specifikus, mindent átölelő. *A vallásos ismeretnek sajátossága abban van, hogy benne mi magunkat mindent átölelő ismerettel ismerjük meg.* Az ismeret objektuma itt maga az ember. Az én, mely önmagát, mint objektumot fogja fel, itt nem aktív, de receptív. Nem egyszerű önismetetről van szó de az egyénnek önmagát, mint objektumot átölelő ismeretéről. Pszichológiailag a vallás legfőképpen semmiségünknek tudatában, a bűntudatban és a bizalomban nyilvánul. Hogy a vallásnak megismerési tárgyából apriori levezethető adatok nem egészen felelnek meg a vallás történeti megjelenése folytán adott történeti eredményeknek, annak oka a kultúra fejlődésében és abban található, hogy a vallásos tapasztalat tényleg nem más, mint a természeti tapasztalatoknak sajátos megítélés alatt lefolyó ismétlése. Legjobban jellemzi Dunkmann felfogását Pál apostol mondása: „Most rész szerint van bennem az ismeret, akkor pedig úgy ismerem majd, amint én is megismertettem.” (I. Kor. XIII. 12.) Dunkmann beosztotta a vallásos ismeretet az össz-ismeret teóriájának nagy összefüggésébe. Nagy érdeme ez. A vallásos ismeretet nem az abban részes funkciók sajátosságaival jelöli meg. Nagyon helyes az a következtetése, hogy a vallásos ismeretben mi magunkat olyannak ismerjük meg, amilyenek meg fogunk ismertetni és megismertetünk a mindent átölelő ismeret által. Ezt az állítást azonban csak pszichológiai megszorítással fogadhatjuk el. Itt szemtől szembe állunk azzal az idealista felfogással, hogy az abszolút szellem bennünk végesekben kifejezésre

jutva az egyedüli forrása az ismeretnek. Tehát a vallásos objektumot nem mi ismerjük meg, de az ismer meg bennünket, az lép be mi belénk mindent átölelő hatalommal. Ilyen ismeretre azonban hogyan tehetünk szert? Ennek vizsgálata is szükséges s itt a vallásos ismeretben részes funkciók kritikáját nem kerülhetjük el. Dunkmann nézete tehát kiegészítésre és megalapozásra szorul.

Az eddig ismertetett nézetek valamennyien az indukció s az analógia teóriái útján igyekeznek a vallás objektumának, a transcendensnek megismerését igazolni. A valláspszichológiai felfogás sem Troeltschnél, sem a neofrieziánusoknál nem érvényesült eléggé. *Ritschl* szerint a vallás értékelésének a történeti alapból kell kiindulnia. A vallás a történelemből él, a kijelentésből táplálkozik és az ember szellemi tapasztalásában valósul meg. Minden igyekezet, mely a vallást értelmi fogalmak területéül állítja fel, csupán metafizikai fikcióhoz jut el. Semmi analízis, semmi spekuláció nem fedezheti fel a hit valódi princípiumát, még kevésbé alkothat fogalmat Istenről. Ha mégis erre az útra lépünk, akkor elhagyjuk az igazi tudományos módszert s csak fantasztikus rendszereket vagyunk képesek alkotni. A vallásos megismerésnek a tudományos megismeréstől való ez a megkülönböztetése annak a nézetnek kialakulását segítette elő, hogy a vallás nem teóriái, hanem gyakorlati szükségből származik, jelenségei az emberi élet gyakorlati oldalára tartoznak.<sup>1</sup> Az értelmi szükségben a természeti tünemények okait keressük, míg a vallásos tünemények pszichológiai gyökere a gyakorlati élet mélységeiben van. Isten

<sup>1</sup> R. A. *Lipsius*: Lehrbuch der evang.-protest. Dogmatik.<sup>3</sup> Brunswick. 1895. 21—25 I.



létezésének objektív realitása a tudományok előtt csak magas valószínűség marad, de épen ennek ellenkezője volna ellentétben a tudományokkal és az ismeret általános feltételeivel.<sup>1</sup> Isten létezését igazolja előttünk gyakorlati életünkre, akaratunkra és érzelmeinkre gyakorolt akciója s a metafizikai bizonyítgátásoknak a vallásos tapasztalatokon kívül nincs tudományos értékük.<sup>2</sup> A tudományos ismeretnek orgánuma ily módon más mint a vallásos tapasztalaté, de a tárgy, melyet a két orgánum megragad ugyanaz, mindig az ember, a világ, a történelem, melyben Isten kijelentette magát. A dualizmus csak a módszerben van. (I. Kor. II. 9—16.) Sőt itt is meg van a rokonság. Ugy a tudományos, mint a vallásos tapasztalatok szubjektív jellegűek. Hogy a vallásos tapasztalatban mégis több helye van az individuális elemnek, annak oka abban van, hogy a vallásos érzést mindig kíséri a szabadság érzete. De a tudomány is, a vallás is feltételez olyan objektumot, melynek realitása kétségen felül áll. Az ismeretelméleti kritika mindkét oldalon szükséges, azonban a vallásos ismeretnél annak természeténél fogva csakis a vallás-erkölcsi tapasztalatokból indulhat ki, nem pedig idegen, értelmi elemekből.

Ritschl követői közül *Traub* hangoztatja leg-erősebben, hogy „a theológia metafizika nélkül lehetséges s önállóságának és szabadságának érdekében szükséges is”.<sup>3</sup> A Kant-féle megkülönböztetés,

<sup>1</sup> A. *Ritschl*: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung.<sup>4</sup> Bonn. 1895—900. III. 210 I.

<sup>2</sup> *Lipsius*: id. m. 288 §. U. ö. Neue Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik. in Jahrbücher für prot. Theol. 1885.

<sup>3</sup> Fr. *Traub*: Theologie und Philosophie. Eine Untersuchung über das Verhältnis der Theoretischen Philosophie zum Grundproblem der Theologie. Tübingen 1910. 140. 1.

a teóriái és a gyakorlati ismeret alapján a tudományokat két csoportba osztja: teóriái, vagy empirikus tudományok és gyakorlati, vagy normatív tudományok. Az elsőhöz tartoznak az úgynevezett exakt tudományok, a másodikhoz pedig azok, amelyek a vallás és az erkölcs területén mozognak.<sup>1</sup> Így a vallásos élmények és az azokból származó ismeret karakterisztikus módon különböznek a természetes ismerettől.<sup>2</sup>

*Lobstein* szerint is a vallásos ismeret nem intellektuális és objektív, hanem praktikus és szubjektív. Vallásos élményeken nyugszik, melyek nem az értelemmel, hanem a szívvel és az akaratval foghatók fel, a vallásos hitbeli meggyőződésekhez járul bizonyos teológiai reflexió, de ez csak másodrendű a szívben, a lelkiismeretben és az akaratban adott bizonyosság mellett. A reflexió csak kifejezésre juttatja a vallás klasszikus jeleivel az élményeken nyugvó hitbeli meggyőződések. Ez a szubjektivitás azonban nem jelenti azt, hogy a vallásos élmények, melyeken nyugszik a kegyes hitbeli meggyőződés és az Isten megtalálásába vetett hit, illúziók volnának. Sőt ezek reális, objektív okszerűséggel jönnek elő.<sup>3</sup> Ez a szubjektivitás csupán csak azt fejezi ki, hogy az élő vallásos intuíció sohasem fogja fel a transzcendens valóságokat pusztán racionális úton és hogy az emberi istenképzetek mindig apriorisztikus nézet- és gondolati formában jutnak kifejezésre, melyek ennél fogva nem adéquat tartalmúak Isten transzcendens lényegével szemben.

A teóriái és a praktikus ismeret elválasztásával

<sup>1</sup> U. o. 117. 1.

<sup>2</sup> U. o. 4. 1.

<sup>3</sup> P. *Lobstein*: *Etudes sur la doctrine chrétienne de Dieu*. Première Serie. Paris—Lausanne. 1904. 48, 62. 1.

a ritschliánus iskola hívei bizonyos normák megtalálásával igyekeznek a vallásos ismeret értékét és az igazságra való igényét feltüntetni. Ilyen norma keresése közben kiemelik egyúttal az akaratnak a vallásos ismeretre gyakorolt hatását is.<sup>1</sup> Ebben a kutatásban a valláslélektan nagyfontosságú helyet tölt be.<sup>2</sup> Hiszen az öntudati tények szolgálatják az alapot egy ilyen norma felállításához. Ezzel a törekvéssel különbséget tesznek létítéletek és értékítéletek között. A vallásos ítéletek ez utóbbi csoportba tartoznak. A vallás értéktudomány.<sup>3</sup> Ha a vallásos jelenségeknek van valami értékük, akkor ez nem intellektuális téren keresendő, hanem valami speciálisabb, személyesebb élet tapasztalataiban, ahol a tudomány már megszűnt kompetens lenni, ahol az ismeret állásfoglalás egy értékkel szemben, mely készlet az elismerésre s ez a készlet az ismeret tárgya. A pszichológia igazolja, hogy „a vallásos jelenségekben minden lelki állapotnak megfelel bizonyos értékelő processzus és minden értékelő processzusnak megfelel egy lelki állapot; e két elem elválaszthatatlan egymástól”.<sup>4</sup> A vallásos szükség az értékek megőrzésére való impulzióból származik, célja nem a reális megértése, de az értékek konser-

<sup>1</sup> *Hermann*: Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. 1879. 205—270. 1. — *Kaftan*: Die Wahrheit der christlichen Religion. Leipzig 1888. 578, 490. 1.

<sup>2</sup> *M. Reischle*: Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie. Freiburg 1889. — *K. Heim*: Leitfaden der Dogmatik. I, 1912 22 és köv. 1.

<sup>3</sup> *H. Lüdemann*: Das Erkennen und die Werturteile Leipzig 1910.

<sup>4</sup> *G. Berguer*: La notion de valeur, sa nature psychique, son importance en théologie. Genève 1908. 285. 1.

válása.<sup>1</sup> új értékeket fedez fel, megtartja a régieket, növeli az élet erejét és értékét. Meghatározza az értékek rendeltetését a létért való küzdelemben; tehát az értékeket a realitáshoz való viszonyuk határozza meg. Magában foglal minden értéket. Mivel azonban „az érték a kötelező jellemnek kifejezése, mely az erkölcsi lény és tapasztalati tárgyai között levő bizonyos affektív viszonyokhoz kapcsolódik, azokat osztályozza és jogot ad nekik arra, hogy a többiek felett diadalmaskodjanak”,<sup>2</sup> ez értékelés kritériuma erkölcsi, nem egyéb, mint az erkölcsi köteletségérvet. A vallás igazsága tehát praktikus erkölcsi posztulátumokon alapszik.<sup>3</sup> Életről és gyakorlati cselekvésről van benne szó. Ily módon az érték szubjektív jelleget is ölt magára, melynek az objektív elemhez való kapcsolódása nem értelmi, de affektív, érzelmi és akarati. A vallás így a szentségeshez vezető út. Az erkölcs igazolja annak értékét. A vallás igaz, mert az öntudat mélyén értékesnek ítéljük. A vallásos érték az egész életet uralva, magában foglalja az összes értékeket, melyeknek az abszolútra való vonatkozással értelmet ad. Az értékek között a szentséges is szerepel, mely a többieket átölelve, életben valósul meg. Ennek megfelelően egy új ismeretelméletet is igyekeztek felállítani, melynek központja a volunáriisztikus ítéletben, támasztó pontja pedig az érzésben vagy ösztönben, a vallásos érzékben van.

<sup>1</sup> H. Höfling: Philosophie de la Religion. Traduit d'après l'édition anglaise par J. Schlegel, avec corrections et notes nouvelles de l'auteur. Paris 1908. 6. 1. — Titius: Religion und Naturwissenschaft, Leipzig 1904.

<sup>2</sup> G. Berguer: Id. m. 157. 1.

<sup>3</sup> H. Siebeck: Lehrbuch der Religionsphilosophie. Freiburg 1895. 445. 1,

Az értelem mellett tehát más ismeretforrás is szerepel. A ritschliánus iskola, mikor a vallásos megismerési a tudományostól teljesen elválasztja és számára külön helyet jelöl ki az emberi élet gyakorlati oldalában, nagyon közel áll ahhoz a nézethez, mely Istennek teoretikus megismerését tagadva, az affektív öntudati részben keresi a vallásos ismeret forrását. A vallás természeténél fogva az ilyen irányú vállalkozás mutatkozott a legalkalmasabbnak annak a kérdésnek eldöntésénél, hogy a vallásos megismerésnek van-e külön szerve, van-e a bizonyosságnak az ész mellett valami egyéb intuitív forrása, szóval az észbeli megismerés mellett lehetséges-e valami más fajta közvetlen megismerés is. A vizsgálódások tehát az emberi öntudat emocionális oldala felé fordultak. Ennek természetes oka van. A tudomány haladása, az intellektualizmusnak az emberi törekvésekkel, az élet ellenállhatatlan lüktetésével szemben való elégtelensége, az emberi belső élet felé való fordulás a misztikus hajlamoknak korunkban is szárnyakat adottak. A vallásban is bensőnkben keressük azt, akit kívül nem találhatunk, akit a tudomány e világból kilakoltatni igyekezett. Ez a visszahatás megtörtént mindenkor, valahányszor a vallás elhidegült, megszáradt az étellel szemben s a formaiizmus és dogmatizmus vert gyökeret a vallásos élet tarlóin. Ezt láttuk a filozófiában is. Jakobi és Fries törekvé-

<sup>1</sup> H. Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie 1904. — Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft Leipzig 1910. — W. Windelband: Präludien: Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. 1911. — H. Münsterberg: Philosophie der Werte Grundsätze einer Weltanschauung. Leipzig 1908.

sei ebben találják magyarázatukat, a romantikusokat szintén ez a visszahatás szülte. A ritschliánus iskola, mely gyakorlati érdekből az ismerő tehetség kitágítása felé vonzódik, hasonlóképen ide tartozik. Bergson és a modernista katolikusok egyformán a misztikából táplálkoznak, a valláspszichológia meg éppen ezt juttatja napfényre. A misztikus egyén saját maga akarja megtapasztalni Istent és közvetlen bizonyosságot szerez róla. *A teória/ megismerés mellett tehát egy másik ismerési módot is felvesz, a vallásos intuiciót, a közvetlen átélést, a belső szemléletet, a megismerő ösztönt.*

Már *Sabatier* is erre az útra lép. Csak azt ismerhetjük meg, amiben benne élünk; ami kívül esik életünkön, az kívül van tudatunkon is. A világnak ránk gyakorolt hatása nélkül nem volna tudományos ismeret, a mi szubjektív reakciónk nélkül nem volna erkölcsi, esztétikai, vallásos ismeret. Az ember a világról ismereteket szerez. Azonban a megismerő Én cselekvő is. A megismerés csak egyik formája belső tevékenységének. Akar és kell akarnia. A világ hat reá érzékei útján, ő meg a világra cselekvéseivel. S a cselekvésben nemcsak azt adja vissza, amit az észlelés formája alatt nyert. Választ a motívumok között, kötelezve érzi magát, a jót kell akarnia. A felelősség és a belső kötelezés ép oly szükséges formái az akaratnak, mint a logikai szükségesség a gondolkodásnak. A világismerettel szemben az akarat gyakorlása folytán kialakul az Én öntudata. Innét az összeütközés a tudományos

<sup>1</sup> A *Sabatier*: *Esquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la psychologie et histoire* Paris. ? 555—410 l.

determinizmus és a morál között. De az öntudatos alany egy. A konfliktus gyakorlati és nem teóriai, nem intellektuális. A megoldás is csak gyakorlati lehet, tehát az affektív lelki életből jön elő és úgy hívjuk, hogy vallás. E kétfajta ismeret, melyek közül az egyiket fizikainak, a másikat erkölcsinek nevezi, abban különbözik tehát egymástól, hogy a tudományos, azaz fizikai ismeret objektív, az erkölcsi s így a vallásos is, szubjektív. A tudományos ismeretnek objektuma kívül van az alanyon, de a vallásos ismeret objektumai, az Istent, a jót, a szépet, nem lehet megragadni az alanyon kívül, az alanytól függetlenül, mert éppen az alanyban jelenik meg a vallásos tünemények útján. A tudományos ismeret a receptív életnek a teóriája, a vallásos az aktív életé. De a receptív és aktív alany egy és ugyanaz, tehát e kétfajta ismeret nem független egymástól. Eredményeik azonban heterogének. Egyiknek a másik területén keresni valója nincs. Olyan megkülönböztetést is tesz e kétfajta ismeret között, hogy az egyiknek alapját létítéletek, a másikat értékítéletek képezik, melyeknek normája a jó. Mindegyik ismeret bizonyosságot hirdet. A tudományos bizonyosság alapja az értelmi evidencia, a vallásos bizonyosságé az erkölcsi evidencia. Az első kielégíti az értelmet, a másik a léleknek adja meg a helyreállított rendnek, az erőnek és a békének érzetét. A tudományos ismeret megszereshető az ész által, a vallásos erkölcsi igazságokat pedig a szív szubjektív aktusa által ismerhetjük meg.” A vallás alapja tehát az érzelem s ez szüli a tapasztalat útján az ismeretet, mely szub-

<sup>1</sup> Id. m. 582. l.

jektív, erősen szimbolikus és nem adéquat, nem fediteljesen a reprezentált dolgot.<sup>1</sup>

*Volkeltr* az ismeretben a bizonyosságának bizonyos intuitív forrását is felveszi a tapasztalat és a logikai szükségesség mellé, mely ismeretnél az érzelem és az affektív szemlélődés ragadják meg közvetlenül az objektumot és nem a logikai operációkkal működő értelem. Maga a vallás nem tévesztendő össze a filozófiával, a morállal s a művészetekkel, mert bármennyire áthatja is a világnézet, a jó és a szép iránt való lelkesedés, mégis ez sokkal inkább *valami intuitív élmény, mely a végtelenből, vagy az abszolútból táplálkozik s tárgyát a megszentelt*

<sup>1</sup> Sabatier ismertette nézetét „Essai d'une théorie de la connaissance religieuse” címen már korábban kifejtette a *Revue Chrétienne* 1895 októberi és novemberi számában. Erre felelt éles kritikával *H. Bois* „De la connaissance religieuse. Paris 1894.” c. munkájával s már megelőzőleg a „Le Dogme grec. Paris 1895.” c. munkájában is kritizálja Sabatiert. Szerinte a vallásos érzelem feltételez bizonyos apriori ismeretet. „A vallásban az emocionális elem kezdettől fogva és szükségszerűleg magában foglal bizonyos ítéletet, elhívést, intellektuális fogalmat. Ez elhívés nélkül az emóció nem lenne vallásos, hanem tisztán esztétikai.” (*Pifon*: *Année philosophique*. 1890. 500. I.) Hogy a vallásból theológia, azaz ismeret születhessek, szükséges, hogy az előbb bent legyen a vallásban, azaz tartalmazzon valami intellektuális elemi. Előbb támad bennünk a természetben kijelentett titokzatos hatalmaknak eszméje s csak azután az érzelem, az emóció. Az eszmék alakítják át a fizikai benyomást vallásos emócióvá. (*Bois*: *De la connaissance rel.* 18. I.) Az ismeret megelőzi tehát az érzelmet, bent van abban és származhatik is abból. Teóriái és praktikus elem kezdettől fogva elválaszthatatlan s együtt marad mindig. A vallásos ismeret nem kevésbé adéquat, mint általában minden ismeret s a subjektivizmus és szimbolizmus a tudományos ismeretnek is sajátja.

<sup>2</sup> I. *Volkel*: *die Quellen der menschlichen Gewissheit*. München. 1906. — *Was ist Religion?* Festvortrag. Leipzig. 1915.



és felgerjedd belső életből veszi. A világ alapját képező, abszolút szellemről e belső intuícióval szerzett bizonyosságból kiindulva fantázia- és gondolati képeket alkot a vallásos ember, azaz metafizikát alkalmaz. Nem Bergson intuíció elmélete, sem Natorp transcendentalizmusa ez, hanem valami olyan, ami túllépi azokat s az abszolút értékakarás-hoz abszolútot keres. Így a vallás a hangulatra támaszkodik és a metafizikával erősödik, azzal igazolja magát.

Magával a misztikus megismeréssel is foglalkoznak egyesek és kiemelik annak intuitív természetét. A misztikusoknál látjuk, hogy az istenismeret és a hit dolgainak ismerete megvilágosodhatik és intenzívebb lehet a szeretet hatása alatt, Az affektív állapot koncentrálja a figyelmet és megvilágítja az egész ismeretet. „Csak a szeretetnek sajátja az, hogy kristályozza az egész lelket”. (Stendhal; „A szeretet leszögezi a figyelmet és megtisztítja az alany tartalmát: ez ekkor azután kifejezésre juttatja saját maximumát . . .”<sup>1</sup>

Ebben az állapotban a hitnek szeméi új jeleket látnak.<sup>2</sup> A teljes élet így összeszedve magát és koncentrálva, felemeli az intelligenciát legmagasabb hatalmára, felhasználja tartalmát képekkel, vagy tiszta eszmékkel”.<sup>3</sup> „Ez az ismeret a jelenvaló Istenről szerzett öntudat. A belső állapotnak ez az öntudata akár affektív, akár kognitív, vagy mind a kettő együtt, nem egyéb, mint érzelmeknek komplexuma, mely

<sup>1</sup> I. Pacheu: *L'expérience mystique et l'activité subconsciente*. Paris 1911. 125 l.

<sup>2</sup> Rousselot: *Les yeux de la Foi, Recherches religieuses*, n° 29. 256 l.

<sup>3</sup> I. Pacheu: *Id.* m. 150 l.

ismeretei foglal magában”.<sup>1</sup> A misztikusok állítják, hogy valami sajátos intuícióval, valami kép nélkül való értelmi ismerettel növekszik istenismeretük. Ez az értelmi intuíció az isteni sötétségnek sugara, mely megragadja először a szívet, az akaratot és lassankint megvilágítja a szellem többi területét. Isten sötétsége megvilágosodik. A misztikus intuíció tehát az egyén legmélyén levő öntudatból jön. Ebben az állapotban azonban a szeretet fontosabb, mint a gondolkodás. „Az így szerzett ismeret nem tiszta spekulatív természetű, de gyakorlati; az isteni jósnak és méltóságnak, a mi nyomorúságunknak és és kicsinységünknek nagy érzelme, erős vágy szeretni istent, ragaszkodni hozzá, neki szentelni magunkat. A misztikusoknak nem tudósokat teremtő ismeretük van . . . , hanem szentté fomáló ismeretük”.<sup>2</sup> Kétségkívül legjelentősebb alkotás a misztikus ismeret kritikája terén *Recejac* alapos tanulmánya. A miszticizmus tulajdonképpen a megismerhetetlenre irányul. De nem akar a tudomány kiegészítője lenni. A dialektika útjain kívül, az ész fölött uralkodó szabadságtól vezetettve keresi a szellem az abszolútot. Ezért a miszticizmust inkább tapasztalatnak, mint ismeretnek nevezhetjük. Ez a tapasztalat a szív előtt érzékelhető Isten megtapasztalása.<sup>3</sup> A szív bizonyos inuicióval rendelkezik, de az általános tapasztalattal eltérő kifejezésformái nincsenek. Tehát ha az érzéklés útján (érzetek, képzelő tehetség) szerzünk is tudatot az abszolútról, ez az érzéklés mégis más, ezt úgy nevezhetjük, hogy szellemi szimbolizmust. A

<sup>1</sup> H. *Delacroix*: Etudes d'histoire et de psychologie du Mysticisme. Les grands mystiques chrétienne. Paris, 587 l.

<sup>2</sup> *Pacheu*: Id. m. 156. l.

<sup>3</sup> E. *Qécéjac*: Essai sur les fondements de la connaissance mystique. Paris. 1897. 86 l.

lélek ír valamit az abszolút fehér lapjára, de más betűkkel, mint az objektív tudomány. Ezek a betűk csak szimbólumok, melyeknek eredetisége inspirációra mutat vissza. De micsoda értékük van e szimbólumoknak?

1. „A szimbolizmus szintetikai kifejezőmód a verbális kifejezőmóddal szemben, mely többé kevésbé mindig analitikai. Közös funkciójuk az, hogy az öntudat tényeit kivetítik, ezért mindegyik tartalmaz épen annyit mi belőlünk, mint az objektív igazságokból. Az objektumok belépnek öntudatunkba és nem lépnek onnét ki másképp, bármilyen kifejezés alatt történjék is ez, mint átpréselve érzékléssel, észszel, szabadsággal”.<sup>1</sup> A szimbólumoknak is van tehát életük épen úgy, mint a nyelvnek. „Mondhatjuk, hogy a vallásos dogmák nem mások, mint azoknak a szimbólumoknak dialektikai fejlődése, melyek kivirágzanak a leghíresebb misztikusok lelkében”.<sup>2</sup>

2. A tudomány is szimbólumokból él. Fogalmi meghatározásai képeken alapulnak, anthropomorfikus, mechanikai, matematikai képeken. A filozófia még inkább. Minden kép szimbólumon, analógián nyugszik. De egyik analógia sem veszi úgy igénybe a teljes emberi szellemet, mint a misztikus. A misztikus nem magyarázza meg dialektikailag objektumát, hanem egész öntudatát felhasználva szintetikus terminusokat keres. Úgy jönnek ezek elő lelkéből, mint buzgó élet az abszolút felé való misztikus törekvésből.” Hartmann szerint a teljes megelégedést a nem-tudatoshoz való visszatérés adja. A misztikus öntudat pedig teljes erejéből ezekből akar élni.

<sup>1</sup> Id. m. 159—40 l.

<sup>2</sup> Id. m. 145 l.

<sup>3</sup> Id. m. 145 l.

3. A misztikus eszmealkotás morális emóciócióból indul ki. Csak így ölelheti át az egész emberi öntudatot. Az abszolút csak erkölcsileg jelenik meg az öntudatban. Ezekkel az elemekkel pedig nem reprezentálható. Az emberi lélek azonban átviszi magát az abszolútra a szabadság aktusával és leszögezve az öntudatot, szimbólumokat alkot róla. Észszerűen fogja fel, élővé, érzékelhetővé teszi a szív előtt. Azonban „az értelmi törvény soha sincs megcsalva. A képzeteknek bizonyos összege az értelmi munka megkezdése előtt már az öntudatban van és a megértés aktusát sohase végezhetjük ezen eszmei képek nélkül, aminthogy az üres térből sem szerkeszthetünk művészi formákat”<sup>1</sup>

4. A misztikus öntudat erőfeszítéséről nem mondhatjuk, hogy az ész nyert általa a megismerhetetlen területéből. „A misztikus akció csak a lélekre irányul és nem törekszik másra, mint arra, hogy azt bevezesse a túlvilág bizonyos régióiba, ahol a mi erkölcsi és szabad természetünk több, mint esetleges érdekekkel rendelkezik. Semmi logikai engedély nincs tehát arra, hogy objektív realitást tulajdonítsunk a szimbólumoknak, bármilyenek legyenek is azok, bármilyen körülmények között jöttek is létre történetileg: az egész ész feltámadna ez ellen a zsarolás ellen”<sup>2</sup>. „Ha a miszticizmust az ismeret és a metafizikai magyarázatok értelmében fognók föl, akkor legmagasabb kifejezésében sem lenne más, mint tudós fetiszmádás: el kellene ítélnünk radikálisan. De a valóságban egészen másképp van. A szív követi a tiszta észet, hogy betöltse az Énnek és a nem Ennek erkölcsi szintézisét, de nem azt a másik szintézist,

<sup>1</sup> Id. m. 145—41.

<sup>2</sup> Id. m. 165—41.

amit mi ismeretnek hívünk. A misztikus állapotban a mi szellemünk semmi új empirikus tényt nem fedez fel és a fogalmaknak semmi új logikai, matematikai stb. asszociációját nem teremti meg: csak szimbólumokat teremt önmagának, melyek öntudatra ébresztik bennünk a szabadságot és a fogalmakkal kifejezhetetlen dolgokat, a személyiség méltóságát, az ész végtelenségét stb., melyek a szabadságban foglaltatnak”.<sup>1</sup>

A vallási ismeretelmélet terén legértékesebbek és eddig még nem eléggé méltányoltak *Maier* vizsgálódásai, melyekkel igyekeznek „felkeresni az emocionális képzetekben működő logikai funkciókat és pszichológiailag meghatározni az emocionális gondolkodás lényegét és főbb ténykedéseit.”<sup>2</sup> Emocionális gondolkodás alatt *Maier* azt a gondolkodást érti, mely a szellemnek emocionális praktikus oldalában, az érzelmi és akarati életben gyökerezik. A gondolkodás elemi megjelenési formáiban, az észlelésben, a megismerő fantáziának minden képzetében van valami elemi ítélet s minden egyes képzetnek valódi objektum, valódi esemény, valódi állapot felel meg. Sőt, az ilyen képzetekben levő ítélet egyenesen alapvető tevékenysége az ítélő funkciónak, típusa az ítéletnek. így az ítélő vagy megismerő gondolkodás mellett felismer egy egészen másként működő gondolkodást, mely a léleknek emocionális gyakorlati oldalából, az érzelmi és akarati életből jön elő és az affektív fantázia-képzetek alkotásaival — célok, normák, értékek és javak — lép akcióba, legjellegzetesebben pedig az esztétikai szemlélődésben, a

<sup>1</sup> Id. m. 221—21.

<sup>2</sup> H. *Maier*: Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen. 1908. 1. 1.

vallásos hitben, az erkölcsiségben, a jogban és morálban áll előttünk, Az érzelmi és az akarati élet oly képzeteket hoz elő, melyeknek éppen úgy megvan a maguk tárgya, mint a szellem megismerő tevékenységének, csakhogy ezek az objektumok olyanok, melyeknek létezniök kellene; valóságok, melyeket azonban csak a hit állít fel ilyenekül. S ez a gondolkodás, melynek elemi tevékenységei, amint azokat az érzelmi és akarati, vagy vágyi képzetekben tényleg látjuk, összeesnek a megismerő gondolkodásával, mint a logikai funkcióknak sajátos, önálló egységes ípusa, beleesik a logika körébe, mert a logika nem „az igaz gondolkodás tana,” nem az igaznak, hanem főképen a gondolatbeli szükségesnek és az általános érvényűnek normatív tudománya. S így ki kell terjednie az emocionális gondolkodásra is, az óhajtási, az akarati, a képzeleti és a hitbeli tevékenységekre és magában kell foglalnia az esztétikai, vallásos, jogi és erkölcsi gondolkodást éppen úgy, mint a megismerő, a kognitív gondolkodást.<sup>1</sup> Maga a hit nem egyéb, mint értéktudat, mely nem kognitív adatokon, hanem affektív autoszuggesztióon épül fel.<sup>2</sup> E szerint a vallásos gondolkodás alapvető tevékenysége sem a teóriái megismerés funkciói, sem praktikus posztulátumok, hanem „affektív következtetésből származó fantáziaképzetek, melyekben a tények gyakorlati értelmezése megy végbe.”<sup>3</sup> Alapját tehát az érzelem határozottsága képezi. A vallásos megismerés ily módon a vallásos fantázia terméke, mely az affektív képzetek gondolati tevékenysége folytán direkt, vagy indirekt érzéki tapasztalatok nélkül eredetileg adott, vagy levezetett ismeretadatokból

<sup>1</sup> Id. m. 41—44 l.

<sup>2</sup> Id. m. 437 l.

<sup>3</sup> Id. m. 559 l.

valódi objektumot alkot. Ebben az értelemben azonban nemcsak emocionális, hanem kognitív fantáziaképzetek is vannak. „A képzetalakítás célja lehet kognitív, vagy emocionális. Az első esetben a cél, melyre a fantázia részben önkényesen, de leginkább önkénytelenül igyekszik, oda irányul, hogy a képzetalakításban valami ismereti képzetet nyerjen. A második esetben ez a cél valami kedélyállapot realizálása, melynek egyik oldala képzetelmény.”<sup>1</sup> A vallásos képzetalkotásnak hajtó ereje azonban emocionális művészet, mely a tudat egészéből és a meglévő képzetelemek véletlen összefüggéséből kiemeli a neki megfelelőket, szabályozza azokat visszaidézési és összeolvasztási aktus által. A normákat a volitívképzetek szolgáltatják. Bár a vallásos értéköntudat reálisba és nem illúzióba óhajt vezetni és objektumának igazvoltát igényli, mégis az így előállított ismeretnek nincs ismerekértéke. Ez azonban nem azt jelenti, hogy ezek az ismeretek hamisak volnának, mert hiszen a képzetek magukbanvéve közönbösek az igaznak és a hamisnak ellentétével szemben, hanem csupán azt, hogy a hitbeli funkciók tárgyai nem logikailag, hanem affektíve, emocionáliter vezetettek le és így igazoltatnak.<sup>2</sup>

Hasonló nyomokon jár, de negatívabb eredményre jut *Messer*<sup>3</sup> aki a tudományos és a vallásos ismeret között levő különbséget tárgyalja. A vallást, mint érzelmi tevékenységet, mint közvetlen

<sup>1</sup> Id. m. 154. I.

<sup>2</sup> Id. m. 400. I. V. ö. *A.Eckert: Entstehung und Struktur der primitiven Glaubensvorstellungen. Religion und Geisteskultur. 1911. 162. és köv. l.*

<sup>3</sup> *A. Messer: Einführung in die Erkenntnistheorie. Phil. Bibliothek. Band 118. Leipzig. 1909. 154—188. I. U. ö: Empfindung und Denken. Leipzig. 1908.*

szubjektív élmények területei s mint gyakorlati posztulátumok eredményét fogja fel s elismeri a vallásos tapasztalatok értékét, megállapítja, hogy a vallásos élményekben az egyén egy felsőbb hatalommal való érintkezése folytán olyan különös tapasztalatokra tehet szert, melyeknek mélyebb, felrázó hatása egész további életét átalakíthatja, megtisztíthatja és meg-nemesítheti. De ez még nem igazolja annak a föltételezett felsőbb valóságnak létezését; a logikai gondolkodás nem vezetheti le teljes valóságban a vallásos hit tárgyi elemeit, hanem meg kell állania a valószínűség feltevésénél. Ez a valószínűség azonban nagyon jól megalapozott és bizonyosságnak látszik. Az ismeretelmélet előtt tehát a vallásos ismeretek nem hordanak magukban szükségszerűleg objektív igazságot.<sup>1</sup>

*Lipsius* szerint is az a felfogás, hogy az érzelem a képzetek mellett önálló ismeretforrás lehet, pszichológiai tévedésen alapszik. Az érzelmek soha se lépnek oly közvetlenül a mi öntudatunkba, hogy új képzetképeket hoznának magukkal. Ezek csupán az Énnek visszahatásai és semmi direkt bepillantást az objektív világ természetébe nem adnak. Az érzelem, mint a pszichológia tanítja, nem függ az érzektől, azok minőségétől, erejétől, tartamától.<sup>2</sup> A mi sorsunk fölött uralkodó törvényszerűségnek ismerete teremthet érzelmeket, de lehetetlenség az, hogy valami szubjektív hangulat megismertethesse a világ összefüggését és az abban működő szellemi hatalmat. „Az érzelem kifejezésre juttatja a tényekkel szemben

<sup>1</sup> Lásd még *Dürr*: Erkenntnisstheorie. Leipzig. 1910. 80—87. I. — ?. *Richter*: Religionsphilosophie. Leipzig. 1912. 22—74. 1.

<sup>2</sup> Fr. R. *Lipsius*: Kritik der theologischen Erkenntnis. Berlin. 1904. 40 1.



való álláspontunkat, de tényleges tudást nem közöl”.<sup>1</sup> A tapasztalatok nem hiányoznak ugyan, de amit adhatnak, az annyira szubjektív, hogy objektív érvényességre alig tehetne szert. S minthogy az érzelem helyére mást állítanunk nem lehet, ami a vallásos ismeretek orgánusaként szerepelne, a vallásos ismeretnek külön forrást, azaz egy specifikus teológiai ismeretelméletet nem talál. Maga a filozófiai vallástudomány értékteleníti azt a következtetést, hogy mi a tökéletességre való irányításban az észrevehető haladást az érzelmi téren működő isteni szívközlőnek köszönhetjük. Minderre csak a kegyességnek van szüksége, mely lelkiismeretének nyugtalanságában közvetlenül a büntető világbíró hangját hallja, az ájtatosság borzongásaiban a szenteknek és a mindenhatónak közelségét érzi s az Atya Istentől megvigasztaltak lelkének édes békéjében megbizonyosodik.

*Natorp* szerint a vallás lényegében más, mint tudomány, erkölcs, vagy művészet. Az érzelmen nyugszik, melynek azonban nincs objektuma és nem is lehet, mint a tudományos ismeretnek, a morálnak, vagy művészetnek. De objektíváló öntudati formáktól kísérve s objektíváló funkciókat szíva magába, objektíválja a végtelent s azzal az igénnyel lép fel, hogy éhez a végtelenhez, mint transcendens objektumhoz való viszony képezi tartalmát. Ilyen igény azonban nem egyezik meg az érzelem lényegével s a tudományos, erkölcsi, esztétikai öntudat sajátosságaival. Az ilyen vallás értéktelen s kívül esik az emberiség körén. Ha azonban a vallás nem akar más lenni, mint a szubjektumnak alárendelt és a szubjektumot képviselő érzelem, ami kifejezésre jut ugyan néhány

<sup>1</sup> Id. m. 42. 1.

képben és szimbólumban, de az objektíválásról s az objektivált tudatformák igazságértékéről lemond, akkor az emberiség szellemi éleiben fontos helyet tölthet be.<sup>1</sup>

*Wobbermin* az igazság kérdését alapkérdésnek tartván a vallásban, hangsúlyozza, hogy a valláspszichológiának ezt is figyelembe kell vennie.- Azonban nem spekulatív, vagy dogmatikai úton kell e kérdést eldönteni, nem a racionális általános érvényűség a lényeges, hanem a vallásos tapasztalatokban foglalt vallásos meggyőződés igazságérvényűsége, mert a vallásos öntudatban az a feltevés foglaltatik, hogy a vallásos meggyőződésnek igazság képezi alapját. Ez a meggyőződés konstitutív része az igazságigénynek s ez az igazság a vallásos öntudatban specifikus vallásos motívumokban érvényesül. Ha tehát a vallásos öntudat a vallásos meggyőződésben igazságot hoz kifejezésre, akkor ez az igazság a vallásos öntudat alapmotívumai útján, mint specifikus vallásos motívumok útján jut kifejezésre. Innét „a rendszeres vallástudomány feladata a vallásos hitnek a vallásos tapasztalatokban fekvő motívumait felfedezni és e hitnek értékeléséhez alapot találni”<sup>3</sup> Ezen motívumok megragadását és megér-

<sup>1</sup> P. *Natorp*: Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Eine Kapitel zur Grundlegung der Social paedagogie. Zweite durchgesehnte und um ein Nachwort vermehrte Auflage. Tübingen. 1908.

<sup>2</sup> G. *Wobbermin*: Die innere Erfahrung als Grundlage eines moralischen Beweises für das Dasein Gottes. Eine methodologische Studie. Berlin. 1894. Theologie und Métaphysique. Berlin. 190t. Der christliche Gotiesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft. Leipzig 1911.

<sup>3</sup> G. *Wobbermin*: Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung. Sammelwerk. „Weltanschauung”. 1910. 554 l.

lését nem immanens racionalizmus útján teszi Wobbermin, mint az eddigiek, hanem transcendentális pszichológiai tapasztalatok kritikája útján, mert csak ez az eljárás képes a vallásos tapasztalatokban fekvő motívumokat megragadni s számukra a hit értékeléséhez az alapokat megtalálni. A vallásos tapasztalatok különféle kifejezésformáit tehát az igazságérvényesség szempontjából vizsgálja. Kant azon állításából indul ki, hogy minden ismeret transcendentális, amely nem annyira a tárgyakkal, mint inkább a tárgyak megismerési módjával foglalkozik, amennyiben ez apriori lehetséges. Az ismeret fogalmát kitágítja fémál és speciális megismerési módnak tekinti a vallásos hitbizonyosság formájában kifejezésre jutó objektvfelfogást. A transcendentális nézet egyenesen a vallás területére lép, hol különös fontosságot vesz fel és döntő jelentőségűvé válik nem csak az egyéni lelki élet faktorainál, hanem az ezekben kifejezésre jutó általános érvényű tárgyi tartalomnál is. Minden vallás vallásos tapasztalatra mutat vissza, mint a vallásos élet döntő és legmélyebb alapjára; vallásos tapasztalatra még akkor is, ha objektív formában, a kijelentés formájában jelenik meg. Ez tehát az objektum minden teológiai munka számára. „Isten és az isteni dolgok nem lehetnek tárgyai az emberi ismeretnek és tudásnak, mert az Istenre és az isteni dolgokra vonatkozó meggyőződés hitbeli meggyőződés akar lenni és annak is kell maradnia, tehát sem értelmi ismeretbe nem lehet átültetni, sem vele vegyíteni.”<sup>1</sup> A vallásos tapasztalat alapja pedig nem az érzelemben s az érzelemre képes öntudatban van,

<sup>1</sup> G. Wobbermin, *Die Religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie*. Leipzig. 1915. 100 l.

hanem a transcendentális valóságok szférájában. Minden vallásos tapasztalat ide irányul. De az empirikus pszichológia ezzel nem elégedhetik meg. Eddig még figyelmen kívül marad a vallásos tapasztalatok tartalmára vonatkozó igazságkérdés. Pedig ez a vallásos tapasztalatoknak döntő érdeke. Sőt nem is annyira az igazság kérdés, hanem az igazságérvényesésre való igény a jellemző. Vallásos tapasztalat ez igazságigény nélkül nem vallásos tapasztalat többé, hanem csak olyan lenne, mint a kés penge nélkül. Ez a kérdés azonban már metafizikai jellegű. A metafizikai világnézet az igazságot keresi, de az emberi gondolkodás határai között csak rész szerint és megközelítve találja azt fel. A vallás ellenben az igazságban él és az igazságból. A vallásos tapasztalat, míg vallásos jellege uralkodik, az igazságnak a tapasztalata.

Kétségtelen, hogy Wobbermin helyes úton jár, mikor az irracionális misztikus élményekben specifikus vallásos motívumokat keres és a vallásos tapasztalatok felé fordítja a figyelmet. Eltekintünk attól, hogy a transcendentális-pszichológiai kifejezés sok félreértésre adhat alkalmat, sőt ellentétet tartalmaz, mert a transcendentális bizonyos apriorit jelent; de azt szükségesnek tartjuk hangsúlyozni Wobberminnel szemben, hogy a pszichológiai és az ismeretelméleti gondolkodásnak élesebb körvonalakat kell húzni. Amaz csupán csak alap lehet, mely a végső kritériumokat szolgáltatja.

Itt is érvényesül az a felfogás, hogy a vallás elsősorban lélettörekvés, védekezés a lét hatalmasságaival szemben. A képzetek igazságának kérdése másodrendű. Nem az értelemben, hanem az akarati és az érzelmi életben van a vallás fő mozgatója. „Nem Isten, de élet, több élet, tágabb, gazdagabb,

megnyugtató élet végső alapjában a vallás célja.”<sup>1</sup> De az ismeretelméleti törekvéseket nem tarthatjuk értékteleneknek, meddőeknek, mint némelyek teszik. A vallás ismeretét is tartalmaz. „A jövő áthatolhatatlan sötéttségével és az ellenséges erők legyőzhetetlen hatalmával szemben segítséget szerez a lélek a vallásban. A bizonytalanság nyomása alatt és a nagy veszedelmektől való félelmében a tudatlanságban és a tehetetlenségben szerzett tapasztalatok analógiájára természetszerűleg képzetek alkotására kényszerül, melyek segítségére lehetnek.”<sup>2</sup>

Foglaljuk össze az eddig elmondottakat. Ennek kapcsán adjunk számot egyik legképzettebb és legszorgalmasabb magyar teológusunknak, dr. *Szelényi Ödön*nek felfogásáról, mely magyar nyelven egyedüli a modern vallástudomány ez igen fontos problémájának tudományos tárgyalásában. Eddigi vizsgálódásaink menetének megfelelően a könnyebb áttekinthetés kedvéért azonban meg kell fordítanunk az ő megállapításainak sorrendjét.

1. „A hitbeli megismerés elsősorban a transzcendens világ rejtelmeire vonatkozik, annak folytán elveszíti a jogos érvényesülésre való igényét, ha a tudományok objektíve megállapított eredményeivel összeütközésbe kerül. De ha a határkörök össze nem zavarodnak, vallási és tudományos megismerés, vagyis hit és tudás békésen megférhetnek egymás mellett.”

2. „A vallási megismerés terén is van apriori, melynek analógiája a megismerés apriori (tapasz-

<sup>1</sup> *Leuba*: The Contents of Religious Consciousness. Monist 1901. XI. 572. 1.

<sup>2</sup> *Ebbinghaus*: Abriss der Psychologie Leipzig. 1908. 160. 1.

falattól független) formáiban és a kategorikus imperativusban található. Ez az apriori azonban nemcsak az észben, hanem az összes lelki élet egységes fenekében gyökerezik.”

3. „Mivel a megismerésben általában az ember átalakítja a külvilágot, a természetet, úgy átalakítja a transcendens világot is, tehát vallási tapasztalatairól is az ember csak inadéquat módon tud beszámolni, tehát vallási megismerésünk nem ismerteti meg velünk Istent teljesen, úgy amint van, minden tulajdonságaival.”

4. „A tudományos megismerés objektív bizonyosságot eszközöl, a vallási megismerés szubjektív, személyi bizonyosságot, mely azonban ép oly erős, ha nem is bizonyítható be a tudomány exakt módjában, amellyel szemben az egyéni tapasztalatra, az egyéni átélésre hivatkozik.”

5. „A logikai (tudományos) ismerésmód mellett van egy sajátos, közvetlen, intuitív ismerésmód, melynek ugyan nincsen külön szerve, mely nem támaszkodik külön képességre, hanem tudatunk oly funkciójára, mely nem következtet, bizonyít, hanem szemlél, érez, melynél tehát a tudat akarati és érzelmi elemeinek van döntő szerepe. E körbe tartozik a vallási megismerés is.”<sup>1</sup> „És kétségtelen, hogy az az erős meggyőződés, melyet az emocionális megismerés nyújt, nélkülözhetetlen az életben. Számos filozófiai rendszerben, tudományos elméletben, vagy felfedezésben ez a közvetlen bizonyosság működik, mint rejtett rugó. Végző elemzésében tulajdonkép egész életünk hitbeli emocionális meggyőzések

<sup>1</sup> Dr. Szelényi Ödön: Modern vallástudomány. Budapest. 1915.

nyugszik.”<sup>1</sup> „A nagy gondolkodók túlnyomó többsége mindig elismerte a világrejtélyek létezését, belátták, hogy a logikai gondolkodás sohasem szívhatta 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 írvializálásától és minél tovább elmélkedik a világ és az ember lényegén, annál több észfeletti és irracionális momentumra bukkan.”<sup>2</sup>

Ezek a megállapítások adják az alaphangot további kutatásainkhoz, melyekben a különféle irányzatokból nyert inspirációkat egységes nézetté igyekezünk feldolgozni.

<sup>1</sup> Dr. *Szelényi*: A misztika lényege és jelentősége. Pozsony. 1915.

<sup>2</sup> U. o. 51—52. l.

## **Tudományos és vallásos ismeret.**

A tudománynak a vallás ellen intézeti támadásai mindig élénkebbekké válnak. A vallásos jelenségeknek a megmagyarázható jelenségek területére való lehozatala folytán a naturalizmusnak hódoló tudományok fennen hirdetik a vallásos ismeretek fantasztikus voltát (pozitivizmus, agnoszticizmus). Az ember bizonytalanságban él. Lelkének egyensúlyát nem tudja visszaszerezni. Az egyik hang a tudomány abszolút hatalmát hirdeti, a másik a hitet állítja fel egyedüli valóságnak. Hova, merre menjen? A tudósok lekicsinylik a hitet, a hívők istentelennek nyilvánítják a tudományt. A probléma így nem oldódik meg. Minden ember ki van téve mind a két irányzat hatásának, bármiképp tiltakozik is egyik, vagy másik ellen. Könnyelműség tehát elítélni akármelyiket. A gondolkodó, az egységesen fejlődő ember egyesíteni akarja őket, hogy jobban betölthesse hivatását. A nem egyoldalú és elfogulatlan tudományok emberei s a legtöbb ismeretelméleti irányzat, amint láttuk, elismerik a vallás értékét s több kevesebb megszorítással a vallásos ismeretet beillesztik az emberi ismeretek összeségébe. A íheológusok viszont arra törekednek, hogy ezt az ismeretet igazolják. A vallásos ember meg ragaszkodik élményeinek s elhívéseinek abszolút értékéhez. Világos ebből, hogy az igazi küzdelem az ismeret fölött folyik. Lépünk te-



hát mi is közelebb ehez a problémához. Használjuk fel az eddigi törekvések eredményeit, de ne engedjük magunkat teljesen lefoglalni egyik irányzattól sem. Nekünk csak alap kellett. Csak tájékozódni akartunk. Csak arra volt szükségünk, hogy meglásuk, miként vélekednek egyesek problémánk felől. Kutatásaink majd megmutatják, hogy melyiknek hol és mennyiben adunk igazat.

A tudományok alapját ismeretelméleti törvények képezik. Ezek teszik azokat oly szilárdakká, eredményeiket biztosakká. Ezért válnak elbizakodottá és fenhéjazóvá a vallással szemben. A vallás nélkülözi ezt az alapot. Az ide vonatkozó kísérletek vagy nem vezettek döntő eredményre, vagy lekicsinyelteitek, sőt elfogult iskolák részéről ellenszenvvel is fogadtattak. Merész vállalkozás volna részünkről, ha a vallási ismeretelmélet kívánatos megalapozására törekednénk, s azzal az igénnyel lépnénk fel, hogy a vallásos ismeretnek befejezett, megdönthetetlen alapot adunk. Erre a kérdésre végleges feleletet adni szinte lehetetlen. De kísérleteket tenni kötelességünk. Érezzük, hogy e kérdés körül forog az élet problémájának minden egyes oldala. Ez elrejtett, misztikus gyökér feltárásához tehát csak félelemmel foghatunk. Épen ezért csak az irányt akarjuk megjelölni, melyen szerény nézetünk szerint a modern vallástudománynak haladnia kell. Csak egy esetleges későbbi vállalkozáshoz akarunk köveket hordani; ezért adtunk oly nagy helyet az ide vonatkozó gondolatok ismertetésének. Csak azt akarjuk éreztetni, hogy az ilyenmű törekvések nemcsak kívánatosak, de elengedhetetlenek és ami fő, nem fantasztikusak.

Nagyon igaza van *Boufroux-nak*, mikor azt állítja, hogy „az a két hatalom, mely ma egymással szemben áll, nem annyira a vallás és a tudomány,

mint tanítás, mint inkább a tudományos szellem és a vallásos szellem”.<sup>1</sup> Összeegyeztethető-e e kettő? Mi a szerepe az egyiknek és mi a másíknak? Mi e kétfajta ismeretnek a természete? A vallásos ismeret megérdemli-e az ismeret nevet, s ha igen, mennyiben? Másszóval, miben áll a hit természete a tudománnyal szemben, mi adja neki a jogot arra, hogy ismereteket alkosson, életfelfogást és világmagyarázatot adjon, miből meríti ismereteinek igazságát és igazolását? Ezek a kérdések azok, melyek az eddigiék után önkénytelenül elének állanak. Lássuk először is, hogy mi a különbség a tudományos és a vallásos szellem között, milyen a hit természete a tudományéval szemben.

A tudomány az intelligibilis tények és jelenségek módszeres osztályozása és magyarázata. Feladata a valóságot minél pontosabban megismerni. Célja az ismeret. Evégből olyan törvényeket keres, melyek egyetemesek és a valóságnak megfelelnek. A racionalizmus a szellemben véli ezeket feltalálni. De mikor a valóságra akarja kényszeríteni a maga formális törvényeit, szemben találja magát a tapasztalattal. A szükségesség még nem jelenti a gondolat és a dolgok megegyezését s beigazolódik, hogy a logikai törvények csak a dolgok felszínén uralkodnak. Az empirizmus szerint a megfigyelés és az indukció elégségesek a tudomány megvalósítására. Az ismeret objektumát a legegyszerűbbre vezeti vissza, a rendszerezéssel nem törődik. Míg egyrészt a végső elemet nem tudja felfedezni, másrészt az egységet nem képes megtalálni a világban. Széjjelszedi az egészet, de azt megragadni nem tudja.

<sup>1</sup> *Boutroux*: „Tudomány és Vallás a jelenkori filozófiában.” Ford. Fogarasi Béla. Budapest, 1914. 569. 1.

A valóságban azonban nem nélkülözheti a szellem egységesítő, rendszerező szerepét. Az észszerű öntudat alapján ott van a megmagyarázhatatlan apriori. A tudomány tehát összekapcsolja e két módszert s a valóság minden egyes fokához külön megfelelő elvet alkalmaz.

Az eddigiek után ismétlésbe kellene bocsátkoznunk, ha annak igazolására vállalkoznánk, hogy mindkét ismeret egy célra, az ismeretlen megismerésére törekszik. *A különbség tehát bizonyára a módszerben és az ismeretlen természetében rejtik?* A módszer kifejezésre juttatja a tudomány jellegét. A fogalomalkotásban, mellyel a tudományban a valóságot felfogjuk, a módszer az irányadó, ez foglalja magában a fogalomalkotás princípiumait. A módszert viszont a tárgy feltételezi, ez határozza meg. A kettő kölcsönhatásban van egymással, mert az is igaz, hogy a valóságot különböző szempontokból nézhetjük.

A tudományos gondolkodás, mintegy monisztikus ismeretelméleti alapból kiindulva, egységre akarja levezetni a mindenséget, egyetlen princípiumból levezetni a szükségességet. Hangoztatja a tisztán experimentális eredmények objektív értékét s kétes esetekben mindig a jobban informált tapasztalattal hívja segítségül. Hogy a tapasztalatokat, mint közvetlenül adottakat, megmagyarázza, mögöttük általános, maradandó tényeket keres, melyek észszerűséget adnak. Másrészről a jelenségei szerint leírható momentumot a közvetlen megelőző és a szükségességet magában foglaló momentumból magyarázza s ezt a szükségszerűséget oknak nevezi. Így

<sup>1</sup> H. Höffding: Id. m. 20. I.

jut el a jelenségek mögött levő tények magyarázatára. Miközben az egész empirikus világot ennek a szükségességnek és okozati viszonynak láncolatául tekinti, a mindenséget a lehető legkisebb számú elemmel akarja megkonstruálni. Minél tovább megyünk azonban, annál inkább be kell látnunk, hogy jelenlegi ismeretünk nem ad jogot arra, hogy a mindenség abszolút észszerűségét hangoztassuk. Nagyon sok üresség van a mi okozati sorozatunkban s csak akkor lesz teljes, ha az első okot megtaláljuk.

A ismeret tehát az ismeretestől az ismeretlen felé halad, s az ismerettest bizonyos mértékben felhaladja az ismeretlenben. Régi ismereteink társulnak a tapasztalatokkal, az okozati viszony kibővítésével kiterjednek, az egység felé haladnak. Másszóval, relatíve egyszerű jelenségtől, pontos, részleges ismerettől relative komplex jelenség, bizonytalan és általános ismeret felé haladunk, s ez utóbbit az előbbivel magyarázzuk meg. Az általános felé való haladásunkban új, részleges tények által folytonosan javítgatjuk részismereteinket és az általános feltevést. Egy új felfedezés átalakíthatja az egész eddigi eredményeket. *Az általános ismeret tehát mindig tartalmaz valami homályosságot, bizonytalanságot, hipotetikust és szubjektívet.* Ebből az következik,, hogy a részleges tényeket átlépő ismeret csak akkor lehet hasznos, ha részleges tényekből vonjuk le, azaz ha posteriori. Tiszta és világos akkor, ha a részleges tények magyarázatát nem alterálja, csak kiterjeszti. Ellenkező esetben az absztrakció tévedésbe vezet.

A fentiekből azt láthatjuk, hogy a tudományos ismeretben a feltevésnek és a teóriának is nagy szerep jut. Segítő fogalmakat vezetnek be. Némelyik csak a gondolat megrögzítése! szolgálja, a másik

pedig tapasztalat útján igazsággá válhatik, de mind-egyik elvonás eredménye.

A változások alapját pl. a mozgás hipotézisévei magyarázzuk. A fizikai átalakulás mindig mozgáshoz van kötve. Minden jelenséget tehát mozgással reprezentálhatunk. S a mozgást legegyszerűbb elemekkel kifejezve geometriai feltételek közé hozzuk le. A mozgás viszont az anyag konstrukciójának hipotézisét teszi szükségessé. Mihelyt a kémiához jutunk, mely már nem csak létező tulajdonságokat, de konkrét testeket vizsgál, egy ilyen hipotézis felállítása elengedhetetlen. Az aiómelmélet szerint tisztán súlyra, formára és értékre különböző atomok elegendők ahoz, hogy változatos csoportosulásaikkal a kémiai jelenségeket megmagyarázhassuk. Egy befejezett objektív eszme nem tartalmaz újabb problémákat. Ámde az atomok szerkezete komplikált, tulajdonságaik megismerhetetlenek, mozgásra, elrendezkedésre képesek, tehát egész sereg új probléma elé állítanak bennünket belső szerkezetüket illetőleg. Ez elmélet logikai alapja az okozati viszony, annak állítása, hogy az okozatból fel lehet ismerni az okot; létrehozó oka pedig az a szükség, hogy az erők forrását lokalizáljuk. A feltámadó nehézségeket úgy igyekeznek eltüntetni, hogy olyan tulajdonságokat és erőket adnak az atomoknak, amilyenek a magyarázathoz épen szükségesek, hogy a lehetőséggel az érzetek és a gondolkodás jelenségeit is meg tudják magyarázni, némelyek még attól sem riadnak vissza, hogy az atomokat lelki tulajdonságokkal ruházzák fel. (Haeckel). Tiszta anthropomorfizmus ez. így azután természetes, hogy sikerül velük mindent megmagyarázni. Jelenleg az elektronelmélet segítségével a mechanikus hipotézis a világegyetem minden jelenségét úgy tekinti, mint amelyekben a primordiális

elem az elektromagnetikus éter és a mozgások, melyeket az elektrizált részecskék előidéznek, anyagi eredetűek. Ez elmélet szerint a testek atomjai maguk is összetettek, úgynevezett elektronokból, elektromosság-atomokból állanak. Az atom középpontján van a pozitív elektron, melyek körül keringenek a negatív elektronok. Ezzel a hipotézissel már nem csak az anyag szerkezetét, de a világegyetem titkait is megmagyarázni vélik. Egy ilyen feltevés azonban még mindig csak kép, analógia, spekuláció, melynek igazolására a tapasztalatot nélkülözzük.

A tudomány nem tud megállni az anyagnál; felveszi az éter hipotézisét is. E feltevés nélkül nem tud megmagyarázni bizonyos dolgokat, pedig az éter létezése kimutathatatlan: senki sem látta s nem ismerte meg soha. Mégis minden úgy folyik le, mintha valóban léteznék. Egy ilyen feltevés a tudós előtt valóságos hitcikk. Nem az okoskodás, nem a tapasztalat vezeli ide, de valami intuíció, mely indukció útján hipotézist állít fel.

A tudomány általánosító természete itt még nem állhat meg. Szüksége van az objektív átalakulások és hatások okaira s megalkotja az erő fogalmát. Az anyagot nem ismerjük meg másképp, csak megnyilvánuló erőin keresztül. Maga az erőfogalom pedig csak elvont, relativ fogalom. Az erő a mozgás oka. Ám az ok megelőzi az okozatot, tehát a jelenségek mögött, a dolgokban valami láthatatlan hatalomnak kell lenni. A hatások segítségével mérhetjük az erőt, de magukat a produkáló eszközöket ily módon sohase ragadhatjuk meg. A tömeg és a gyorsulás szorzatával kifejezve matematikai formába öntjük, de ez csak viszony és formula, melyel a valót nem helyettesíthetjük. A tapasztalatból sem juthatunk el az erőhöz, mert hiszen ez már

absztrakció. Igaz, hogy a jelenségeket ezzel megmagyarázzuk, de e magyarázat teljesen hipotetikus. Ilyen utakon jut el a tudomány a törvényekhez, melyekkel a jelenségek determinálva vannak előtte. A dolgok és az erők között levő állandó matematikai viszony kifejezései ezek általános ítéletekbe foglalva. A dolgokat elménkhez akarjuk alkalmazni a törvények által. A tényleges összefüggés tapasztalásként van adva, de a szellemi munka erőfeszítése vonja ki belőle a törvényt. Az ember az, aki megfigyel, ítél, összehasonlítja, összekapcsolja a tényeket, kikeresi azok igazolását s matematikai formulákba önti a törvényeket. A tér, az anyag, az atomok, az okosság, erő, vonzás, taszítás stb., nem objektív valóságok, csak mesterséges elvonás eredményei. Önmagukban nincsenek adva: *az emberi szellem törvényeinek szimbolikus kivetítései*. A jelenségekből vonjuk le őket. De változatlanok-e ennél fogva? A tudományok története mutatja, hogy nem. A tudós az újabb jelenségekkel szemben vagy alkalmazza az ismert törvényeket, vagy pedig hatásuk alatt modifikálja a törvényeket. Tehát a törvények alkalmazkodnak a tényekhez. Ha a törvényeknek e tulajdonságát figyelembe vesszük, akkor látjuk, hogy minél mélyebbre akarunk hatolni, a determinizmus egyre homályosabbá, bizonytalanabbá válik s megengedi egy magasabb determinizmus közbelépését. Elvégre ezek a törvények, ha tapasztalaton alapulnak is, csak megközelítően igazoltak s a megfigyelés relativ volta miatt minden általánosítás csak föltevés marad, melynek a próbák végtelenségét kell kiállania. Viszont minden általánosítás a természet egységét tételezi fel, ami egy mindent átölelő, minden törvényt magában foglaló, további determinizmusnak alá nem vetett végső szellem hipotéziséhez vezet.

Nagyon természetes, hogy a természettudományok nem adhatnak felvilágosítást Istenről. Ez nem tartozik területükre. Sem állítani, sem tagadni nem tudják. Sőt ellenkezőleg, mikor a tudomány elhagyja az analízis és a megfigyelés területét és átlép az egyetemes rendszerezés területére, akkor fantáziává alakul. Annyi azonban bizonyos, hogy a tudományos gondolkodás módszerei nem állanak ellentétben az Isten-hipotézis felállításával. Sőt teljes analógiát találunk itt a tudományos és a vallásos szellem között. A vallásos tapasztalatokból felállított Isten-hipotézis, mint később látni fogjuk, tudományos hipotézis is. Ha csak az eddigieket vesszük is figyelembe, az anyagon kívül helyezett erőnek feltevése egyenesen igazolni látszik ezt. Az erők léteznek s ezek között helyet foglalhat Isten is. Az abszurdumnak látszata semmit sem bizonyít. Azonnal meg fogjuk látni, hogy ami lehetetlen az anorganikus világban, az lehetséges az organikus világban. Ugyanazzal a módszerrel, a részleges tényekből, a vallásos tapasztalatokból és pedig évezredek vallásos egyéniségeinek tapasztalataiból vonjuk le a föltevést, melynek még az az előnye is megvan, hogy a részleges tényeket nem alterálja, sőt teljesen megvilágítja. Egy tudományos feltevéstől sem kívántunk többet.

De hagyjuk még ez eszmemenetet. Ne áltassuk magunkat azzal, hogy a vallásos ismeret gerincének, Isten megismerésének igazolását a tudományos módszerrel elérhetjük. Csak a hasonlóságra mutathatunk rá s ez sem teljes, mert a vallásos tapasztalatok mégis más természetűek, mint a tudományosak. Haladjunk tovább az ismeret területén.

A tudományos szellem szerint egyedüli ismeret a mechanikus okság útján való magyarázat. Ezt az okozati összefüggést semmi sem törheti át, még



szellemi sem: a szabadság fogalma teljesen kizárva. Minden történés áttörhetetlen okozati összefüggésből áll és a valóságnak minden darabkája szükségszerűleg a korábbiakból következik. A biológiai modern kutatások az evolúció csodás törvényét felismerve, e feltevésnek ellentmondanak. Az élő lény különféle fejlődési fokozatokból áll s mindegyik fokozatban új, érthetetlen megjelenések idézik elő az előbbi fokozat átlépését. Hol az a híd, ami összeköti az organikus és anorganikus világot? Melyik eszköz mutathatja fel, hogyan születik egy cellula és miért? Még a növényi élet is olyan misztériumokat tartalmaz, melyekbe semmi tudományos sugár nem hatolt be. Minél komplikáltabbak a jelenségek s változnak a funkciók és orgánumok, annál nagyobb a homály. Megjelenik az állati élet s vele együtt az idegrendszer, az érzéklés, a motorikus visszhatás a környezetre. Mi a vegetális cellula, mi az idegcellula? Mi az emberi agy és annak minősége? Fokozódó misztérium. Bármennyire tanulmányozzuk is a tudomány eszközeivel, nem tudjuk megmondani, hogyan vagyunk képesek gondolkodásra, emócióra, érzéklésre. Az élő lény bizonyos jelenségei nem vezethetők vissza fizikai és kémiai erőkre. Képtelenek vagyunk a biológiai tulajdonságokban egyszerűen a fizikai tulajdonságok különös alakulását látni. Az anyag csak úgy termelhet életet, ha nem pusztán anyag. Az élő lény evolúcióban van. A dolgok itt változók s a törvények mindig módosuló tagokat kapcsolnak egybe. A belső életre tehát az anyagi világból vett formákat, fogalmakat erőszakolni nem lehet. A lélekben lejátszódó konkrét folyamatot mesterségesen uir szerkeszthetjük, megmagyarázhatjuk, de a tény életet is tartalmaz, amelyet magyarázattal nem helyettesíthetünk. Lehetetlen megmondani, hol végződik a fizikai

és hol kezdődik a pszichikai. Épen ezért erőteljesen hipotézisen alapszik az a törekvés, mely a fizikai és öntudati jelenségek között okozati viszonyt állít föl s a lelki életet az azt megelőző fizikai és fiziológiai folyamatból igyekszik megismerni. A fizikainak és lelkinek egymásmellettsége ép ily joggal vezethet ellenkező következtetésre is. Az eddigi tudományokból kiküszöbölt maradék, a számolást, a mérést kizárt elem, a szubjektív elemek összesége a lélektan tárgya. Egy új posztulátum felvételét teszik szükségessé e jelenségek, melyeknek objektív törvényeik vannak. A mechanikus magyarázatot a lélek fogalmával kell kiegészítenünk. Csak az összes képességeket egységbe foglalni tudó erő, az életet irányadással és mozgató hatalommal tüzelő szikra, az energiákat lendületbe hozó fuvallat magyarázhatja meg az emberi élet misztikus rejtelseit. Hiába a gép, ha nincs erő, mely azt mozgásba hozza; hiába az erő, ha nincs hatalom, ami azt megindítsa. S öntudatos, a reflexösztönzéseken felülálló, céltudatos, egységesítő erő kell ahhoz, hogy a mozgás tudja is azt, amit elérni akar s meglássa, hogy mit kell elérnie. Csak a lélekkel bíró lény tűzhet ki célt maga elé s választhat a lehetőségek között. íme a szabadság misztériuma az emberben. íme a fejlődő élet elemezheterlen rejtelve.

Az élet mely halad, igazodni is akar. Innét vannak azok a tudományok, melyeknek területe nem a külső természetben, hanem a belső tapasztalatban, a lélek területén keresendő. Az exakt tudományok a valóság relativ kis részét felölelve, módszeres kiválasztással általánosítanak. Ismeretük, fogalomalkotásuk ilyen természetű. Eljárásuknál a feltevés és a megfigyelés szerepelnek legfontosabb tényezők gyanánt. Ezekhez szükségünk van bizonyos intuícóra,

mely nélkül a feltevés zabolátlan lenne s dogmatikus igazsággá válna. A feltevésnek az intuícióval, sőt magával a későbbi tapasztalatokkal való rektifikálása nem elégséges. A mi fogalmaink s így feltevéseink is relatívek, az intuíció pedig minden eszmét elhagyva, teljesen átadja magát az akciónak, a feltalálásnak, a kijelentésnek. Az igazi ismeret e kettőnek: a tapasztalattal párosult intuíciónak illetve eredményének, a feltevésnek és a szellem ellenőrző funkciójának az eredője. A szellem ezt az ellenőrzést az ész által végzi.

De az így szerzett ismeret elégséges-e mindenre? Nincs-e más valóság, ami nincs formulázva az exakt tudományokban? „A tudomány akkor felel meg feladatának, ha nem ismer más létet, más valóságot, mint csak azt, amelyet formuláiba skatulyázott. De következik-e ebből, hogy az ész többé semmiféle különbséget ne tegyen a lét között, amilyenek azt a tudomány ismeri és a lét között, amilyen az valósággal?”<sup>1</sup> Az emberi szellemnek nem áll-e jogában fejleszteni és kihasználni azokat a képességeit, melyeket a tudomány kihasználatlanul hagy? A valóság egy és nem ismer ilyen szétválasztást tudomány és lét, objektív és szubjektív között. A tudomány előtt megismert világ csak egy része annak a világnak, mellyel az ember belsejében levő hatalmánál fogva érintkezik. Az élet, mely az emberben válik öntudatossá, első sorban élni akar; önmagát akarja megvalósítani, melyhez a tudományok csak eszközök, az értelem csak egy funkció, a valóság egy részének felhasználását elősegítő funkció. De az élet tudni akarja azt is, hogy merre, hogyan menjen; erők kellene neki, irányítás, mely uralkodik mind-

<sup>1</sup> *Poutroux* id. m. 581—2 J.

azon adat felett, melyeket az öntudat feltár előtte. S ide más látomás, más funkció kell, mint a tudományé. Az öntudatnak tekintete olyan világ előtt van nyitva, melyet az ész nem ismer, a mechanikai eszközök nem érnek el. A tudományos intuíció meglátja a végtelen nagyot és a végtelen kicsit. S mindakettő bizonyos előtte. A csillagász feltételezi a végtelen tért és a végtelen időt. Az erkölcsi öntudatban ugyan ezen az úton a jóság, a szépség, az igazság és az élet végtelenségét ragadjuk meg.

Az ezen a területen mozgó tudományok az egyes és a különös felé fordulnak, hol az eddigi törvények tehetetlenek, hol a kiválasztás princípiuma nem az általánosítás, hanem az *érték*. Az exakt tudományok megszükitik a valóságot, minden egyéni mellőznek, kihagynak mindent, ami nem általánosítható. Az értéktudományok ezt az ürl akarják betömni az ismeretben. Ugyanaz az ész, mely az exakt tudományok területén a reálist keresi, az erkölcs területén pl. nem csak a lehető határozza meg, hanem az illőt is, azt is, aminek lennie kell. Az objektivitás eszméjét a realitástól az ideális felé viszi. Az exakt tudományok csak analitikai, vagy szintetikai viszonyt ismernek. Egy fizikai törvényben ez a kettő olvad össze, az ész ellenőrző funkciója ide irányul. De az értéktudományok szerint az ész a reálisnak és az illőnek, az összrendezetlennek és a harmóniának a viszonyát is meg tudja ismerni. *Egy ilyen viszony-nak érzetén alapszik az ember gyakorlati élete is.*

Azok az adatok, ismeretek, melyek az észlelés, érzéklés folytán öntudatunkba jutnak, nem maradnak izolálva, hanem feldolgozzuk azokat eszmékké, érzelmékké, akarásokká. így alakul ki az emberi öntudat, mely feldolgozza a többi tényező munkájának eredményeit. Ez az öntudat pszichilógiailag és dinamikai

értelemben nem egyéb, mint az összes képességek egységre levezetője, melyben a fő mozgató erő az, amit léleknek neveztünk s melynek célja az élet, a cselekvés. Logikai és statikai értelemben pedig az összes képességek foglalata, az érzékelő és a gondolkodó ész kapcsolata, tudomás arról, hogy mik vagyunk és mik lehetünk. Tehát míg bizonyos tekintetben függők vagyunk a külső világgal szemben, mert annak az adatait dolgozza fel az öntudat, másik oldalról meg függetlenek, mert saját magunkban is találunk eredményre, cselekvésre, életre levezető forrásokat. Legmagasabb függetlenségünket az akarat és annak szabadsága adja meg. És el kell ismerünk, hogy mi kiváltkép akarat vagyunk. *Az öntudat célja az akarat.* Ez a többi képességek, a gondolkodásra és az értelemre való képességek természetes végződése. Enélkül egyik sem ér semmit.

Az erkölcs területén vagyunk tehát, hol az alap-tapasztalat a kötelességérzet. Mikor az ember értékkel és választ a lehetőségek között, valami különös erő lép fel benne: az erkölcsi kötelességérzet. Mintha egy másik én szólana benne, a belső én, mely szembefordul a külső hatások alatt álló, tévútra vezetett énnel. Ez akkor szólal meg, „mikor az akarat tökéletesen határozott, minden oldalról határolt, determinált. Mikor az ember meggyőződött valamiről, hogy jó, az kötelezővé válik az akaratra nézve. Több új áll előttünk, választhatunk; de ha az értelem valamit jónak ítelt, akár igaza van, akár nem, magával vonja az akaratot. Nem kényszerítés ez, mert szabadok vagyunk vele szemben: megsérthetjük. Az ember kötelezve van határozott, kategorikus, megalkuvást nem ismerő parancsolással, de egyúttal érzi, hogy szabad, hogy engedhet, vagy szembeszállhat a kötelezéssel. Következésképp, ez az erő az öntudat tényei-

nek szükségszerű irányítója apriori, lelkiismeretmardóság, vagy erkölcsi megnyugvás aposteriori. Újító hatalom, mely irányítást, új mozgató elemeket vezet be az erkölcsi öntudatba, a tevékenység színterére. Eredményei természeté válnak s e szerint növekedik az egyén a jóban, vagy a rosszban. Ha engedünk neki, akkor világosság, erő, örökélet; ha szembe szállunk vele, úgy sötétség, aggodalom, az állati élet túlsúlyra emelkedése, ítélet, halál az eredmény.”<sup>1</sup>

De honnét jön az erkölcsi kötelességérzet? Öröklés, család, nevelés, társadalmi felfogás, környezet nem lehet forrása, mert a tapasztalat szerint szembe száll mindezekkel a hatásokkal, megelőzi, feltételezi amazokat és önnállóan lép fel. Mindazok a törekvések, melyek az énen kívül, akár egy felsőbb isteni kijelentésben keresik ez erő forrását, pszichológiailag csődbe jutottak s a kötelességérzet leg-  
elemibb vonásaival kerültek ellentétbe. Jellegzetes vonásai: kategorikus, szabályos, a jóra irányul, váratlan, de normális, egyetemes és mégis változatos — csak úgy válnak érthetőkké, ha elfogadjuk, hogy az ember kötelezi saját magát, az én kötelezi az ént. Csakhogy *a kötelező én nem-tudatos a kötelezett pedig tudatos*. A kettő közötti eltérés belső harcokban nyilvánul. S ennek a harcnak megindulása nem-tudatos. Mi lehet ennek a zavarnak okozója? A csillagászatban Lavoisier a Neptun felfedezésére vezette a következő eljárás:” konstatálva azt, hogy az égi testek birodalmában zavar van, ami kívül esik az égi mechanizmus számításain, arra következtetett, hogy egy eddig ismeretlen vonzási központ létezik, mely nem lehet más, mint egy új planéta. A tény

<sup>1</sup> Vass Vince: Jézus bűnnélkülisége. Pápa 1915. 68. 1.

igazolta a feltevés!”<sup>1</sup> Itt is így kell eljárunk. Az öntudat mezején észlelhető zavart is valami új elem idézi elő, mely a nem-tudatosból jön. Itt a nemtudatos területén meg kell különböztetnünk két részt: tudatalattit és tudatfelettit, vagy tudatelőttrit és tudatutánit. A tudatalatti alatt azoknak az érzelmeknek, eszméknek, gondolatoknak összegét értjük, melyek már voltak ugyan az öntudatban, de onnét kiléptek (valami feledésbe tűnt képesség, ismeret, hangulat stb.). Innét az öntudatba visszajutásuk váratlan, hirtelen, esetleges és zavart idéz elő. Azonban míg a jelenségek feltételesek, addig az erkölcsi kötelességérzet fellépése szabályos, normális; míg amaz gyengíti az öntudatost, addig emez a tökéletesedés felé taszítva azt, nagyobb jelentőséget ad neki. Az igazi erkölcsi kötelességérzet megjelenésekor feltámad az egyénben valami belső tekintély, mely parancsol, mely megnöveli a személyiség értékét s ha engedelmessé válik neki, úgy többnek érezzük magunkat, ellenkező esetben kevesebbnek. A fájdalmak elviselése, a személyes önfeláldozás, a lemondás, az áldozat különféle formái, az Öntudat cselekvő képességének megnövekedése a tudatalattival nem magyarázható meg. Az egyén még mindig ellentállhat és igazolhatja magát. Marad tehát a tudatfeletti. Mi ez? Nemtudatos s még nem is volt az öntudatban, tehát nem eszme, nem érzelem, nem akarat, hanem egyszerűen csak irányítás. Ez az irányítás a tapasztalat szerint a jónak akarása, mely határozott parancs alakjában jelenik meg előttünk és tisztán szubjektív. Diktálja a vágyakat, uralkodni akar az érzelmeken. Jellege: kötelező és jó. És éppen azért kötelező, mert értéket tulajdonítunk neki, mert jónak tartjuk. De hogy

<sup>1</sup> G. Frommel: Id. m. 570. l.

net jöhetne ez az irányítás? Feltételez egy érfelmes hatalmat, mert törvényszerűség, rend és harmónia képezik jellemvonásait. Feltételez egy egyetemes hatalmat, mert minden lélekre kiterjeszti hatását. És végül, minthogy a jó felé irányul, feltételez egy tökéletes, szent hatalmat, ami csak a szentség princípiumából indulhat ki. Következtetésünk, a tudományos módszernek megfelelő feltevésünk nem lehet más, mint hogy az erkölcsi rendnek, az erkölcsi öntudatnak alapja, az erkölcsi kötelességérzet szerzője az a hatalom, amit Istennek hívunk. „Amiképen a föld a nap körül kering és pályája érthetetlen marad annak vonzási körén kívül, épen így kering az emberi lét az abszolút körül. Csak akkor értjük meg e jelenségeit, ha ezzel a vonzási központtal számot vetünk. Egyedül ez magyarázza meg azokat.”<sup>1</sup> A mágnesű mindig egy felé mutat, egy irányba; a tudatfeletti is mindig egy felé, a jó felé irányul. S amint a mágnesű e viselkedését csak a földi mágnesség elfogadásával magyarázhatjuk meg, épen úgy ez az erő is a legfőbb jónak, a minden jók forrásának, Istennek felvételével válik érthetővé. Van tehát valami abszolút az emberben, ami lényegéhez tartozik, belőle való. Ez a kötelességérzet, melynek pszichológiai helyét a tudatfelettit jelöltük meg. Lehet, hogy e kijelölésünk csak feltevés marad épen úgy, mint a tudományok feltevései, de a tapasztalat mellettünk szól s csak önmagunkba kell tekintenünk, hogy feltevésünknek nem formáját, de lényegét igazolva lássuk. Az emberi létnek lényeges alkotó része ez a tapasztalat, mely közelebbről megtanít arra, hogy az emberben egyedül az akarat érinti az abszo-

<sup>1</sup> G. Frommel: Id. m. 454. 1.



lutot. Innét nyeri az értelem is az abszolútról való fogalmát.

Ezek után azt mondhatná valaki, hogy ha meghallgatjuk ennek az irányításnak a parancsolását, akkor cselekedetünk Istennek abszolút akaratát fejezi ki. A valóságban azonban nem így van. Az ember előtt ugyanis ugyanabban az időben több cselekvési lehetőség áll nyitva, melyek talán egyenlő mértékben vannak determinálva a különféle — pszichológiai, fiziológiai, szociológiai — determinizmusok által s a kötelességérzet csak azt mondja meg, hogy melyik ezek közt a legjobb. Csak választási szabadságunkat irányítja. A lelkiismeret az intencióra gyakorol hatást. *Csak a szeretetnek öntudatosan ápolt viszonya nyithat meg újabb lehetőségeket az akarat előtt.*

Ha elfogadjuk az erkölcsi kötelességérzetet, mint tény, ha annak irányítása szerint cselekszünk s nem vonjuk le a következményeket, akkor erkölcsi lények vagyunk. Isten nélkül tehát élhetünk erkölcsi életet, szerezhetünk erkölcsi ismereteket, mert ő azért munkálkodik, ha mi nem akarjuk is elfogadni, hogy ő az, aki éltet bennünket. Az élet azonban itt nem állhat meg. Neki teljes meglátás kell. Be kell lépnie az élet gyakorlati oldalát irányító hatalom birodalmába, tisztába kell jönnie belső kohójának rejtelmivel, visszafelé kell fordulnia, ama teremő éleiforrás felé, mely arra a kérdésre akar döntő választ adni, hogy merre menjen, mely az egyéni sajátos élet problémájának a kulcsát tartja magánál, s ezzel a kulccsal a racionális világképet gazdagító, megtisztító, egységesítő látomásoknak nyitja meg ajtaját az egyén előtt. Egyszóval, az élet nem passzív befogadása a hatásoknak, de visszahatás is, akció, mely előre tör, élni akar. Az erkölcsi értékek igaz-

ságának és jogainak megalapozása, az életbe való egyéni beállítása gyakorlati állásfoglalásra és filozófiai reflexióra kényszeríti az embert, aki nagyon hajlandó csak az egyiket elvégezni, a könnyebbet. Szeret megállani jogtalanul, mert az élettől függetlenül, levezetett következtetésnél, mellyel már átlépi ugyan az erkölcs területét és Isten létezését véli beigazolni, de az élet, mint hangsúlyoztuk, nem gondolat egészen, hanem a maga teljességében élet, melynek az okoskodás csak egyik kisugárzása. Nem állhat meg poszituláumoknál, hanem gyakorlati állásfoglalással kell betölteni azok tartalmát. Az erkölcs idegen, nehezen, akaratlanul végrehajtható parancsok tömege, ha nem vágyódunk öntudatunk legmélyéről jövő vágyódással az igazság realizálására. Nem csak tudnunk, de akarnunk is kell. Isten akaratunkhoz szól elsősorban. Hogy bizonyos, meghatározott dolgot akarjunk, egyesülni is kell azzal. Hogy a jónak akarása lehető legyen, az emberi szívnek vonzódására van szükség. Nem csak maximák kellene, de érzelem is; nem csak elfogadás, de ragaszkodás, szeretet is. „Minden vallásos tapasztalatnak lényeges eleme, ami nem található meg sehol máshol, hogy ragaszkodni kell, mikor határozott ítéletet akarunk alkotni”.<sup>1</sup> A realizálás megkívánja másrésről az emberek együttműködését, kölcsönös társadalmi szeretetét. Az értelem megmondhatja ezt, de csak a szív valósíthatja meg. Az ember megtalálva az erkölcsi képességek okát, felismeri a legmagasabb értéket s imádással, szeretettel kapcsolódik hozzá, hogy élete az istenség életének kisugárzása legyen. A vallás az egész emberi életét átkarolva

<sup>1</sup> W. James; L'Expérience religieuse Traduit par F. Abauzil. Paris. 1908. 59 1.

igyekszik azt a tökéletesség felé taszítani. Intenzívebbé, életteljesebbé tesz minden képességet, mert nagyobb, kiterjedtebb, megvilágosult öntudatot teremt. Az egyén teljesen felismeri önmagát, a levésben levő Ént s meglátja a mélységben az alapot, az élet rugóját, a fejlődés princípiumát, mely fölfelé emel. *A teóriának alapját, realitását tehát csak egy olyan élettevékenység adhatja meg, mely mindent átfogó intuícióval tekint az öntudat mélyére, hogy egy élő realitás erőit ismerje fel abban.*

Miért kell tehát a vallás? Miért áll elő kényszerűséggel, szükségszerűen? Azért, mert az ember nem állhat meg a hatásoknál. Az élet felel, szabadon fejlődik, öntudatosan halad. Sajátos törvénye/vannak, van valami, ami csak benne van, amit az értelem nem ragadhat meg, valami irracionális, ami nem zárható a racionális kategóriákba. A vallás ezt a szubjektív és fejlődő, ezt az értékelő és irracionális Ént akarja megszerezni az akció szempontjából. Az életre törekszik. Élni és éltetni akar. Egységet akar adni az életnek. Összekapcsol és újat teremt. Talál az öntudatban valamit, ami kényszeríti őt a megszerezésre: vitális életszükségletre felel. A realizálásra törő öntudat az életet a maga egészében ragadja meg s mihelyt az elemek akarásokká sűrűsödnek, hallatja szavát az erkölcsi kötelességérzet, mint a lélek szava, mint a mélységből elemi erővel előtörő organizáló hatalom, mint az igazi Én független és szabad megnyilatkozása, mint az Isten szava s a különféle hatásokkal szemben irányt akar adni a cselekvésnek, az élet felfelé lendülő irányát. Így születnek meg a szabad cselekvések, melyekért harcol a magát emancipálni akaró élet. Így áll elő a szellem teljes felszabadulása, aktualizálódása, öntudatra ébredése: a vallás. Nem-tudatos szükségességgel áll elő, mert énünk

nem-tudatos része ébreszti fel bennünk az élet-ideál hiányérzetét, a tökéletes szentség szerint való eligazodás, azaz a megváltás után való vágyakozást, hogy keressük a pótlékot, mely megnyugtat bennünket, mely kitölti a tatóngó űrt. S ha az empirikus világtól szabadulva önmagunkba tekintünk, ott egy apriori felsőbb realitás működését ismerjük fel, mely nem-tudatos akciónk oka gyanánt jelentkezik, mely kényszerít bennünket arra, hogy keressünk, vágyakozunk, felfelé emelkedjünk.

Ez a vágyakozás tehát nem az értelemről származik, ami abból a tényből világlik ki, hogy az értelem nem képes megmagyarázni e vágyakozást s objektumának létezését. Az értelem képtelen az abszolút megragadására. „Ha az ember csak értelemmel bírna, akkor atheista lenne”. (Renan) A kötelességérzet, mely a vágyakozásnak indító oka, nem eszme, vagy törvény, mert hiszen követelésével csak az adott lehetőségek között választunk. Az embernek intuíciója van, mielőtt ismeret lenne. Honnét veszi ezt az intuíciót? Maga a vágyakozás Isten megelőző munkáját tételezi fel. Az erkölcsi kötelességérzet, mint hatás, az ok elsőbbségére mutat. Isten lelke zaklatja az emberi lelkeket. Isten keres bennünket először, Isten szeretet bennünket előbb s csak azután szeretjük mi őt. „Mert az Isten az, aki munkálja bennetek mind az akarást, mind a munkálást jó kedvéből”. (Fii. II. 15.) A vágyakozást, a ídatfeletinek öntudatunkba való jutását Istennek hosszú munkája előzi meg. Szelid arcú atya ébresztgeti a fiút s a gyermek rémképeket lát, kapkod ide-oda. Szemét bántja a világosság. Innét a vallás kezdetleges alsóbb fokú nyilvánulásai. Tapogatózás a felébredés után. De azután az ember mindent felülmúló bizonyossággal lát és tapasztal. „És azonnal mintegy pikkelyek

esnek le a szemeiről és mindjárt visszanyeré látását . . .” (Ap. Csel. IX; 18.) A szellemi ember kialakulóban. A lélek, hogy Istent felismerje, bizonyos mértékben átalakul annak formájára, mert csak a tiszta ismeri fel a tisztát, csak a szerető szív a szerető szívet. *Az abszolút csak azon a fokon ismeretes, melyen őt erkölcsileg bírjuk.* Nem abszolút tehát nyilvánulásaiban, mert hozzánk szól, a mi egyéniségünk megsemmisítése nélkül. A transcendens a szubjektumban magában jelenik meg, azon keresztül jut világosságra, realizálódásra. A jó az Én határai között akarja magát aktualizálni, amennyire az egyéni energiák azt megengedik. De mivel a végtelen jellegével lép fel, sohasem lehet bevégzett mi bennünk végesekben. A kategorikus imperativus természete is igazolja ezt. Az abszolútnak láthatatlansága, vagy homályossága ennél fogva nem egyéb, mint a mi saját szívünk sötétsége. „Boldogok a tiszta szívűek, mert ők az Istent meglátják”. Minél tisztábbá válunk, annál inkább látjuk Isten tisztaságát. A Fiu látta legközelebről. Az ő tisztasága képessé tette őt arra, hogy közvetlenül szemlélhesse az Atya gazdagságát: mellette volt, vele volt, egy volt ő vele. Ezért van igaza Fairbairn-nek, mikor azt állítja, hogy Krisztus öntudatának kell képezni a teológia formális princípiumát.<sup>1</sup> A tökéletes szentség a vallásos ismeret egyedüli garanciája. Az élet a cél, az ismeret gyümölcs. Az élet célja pedig a tökéletesség, melynek elérése tökéletes ismeretet ad az élet princípiumáról. Szent az, aki életével, jellemével, cselekedeteivel legvilágosabban megmutatja, hogy ismeri Istent. Az új emberben a természet életénél magasabb élet je-

<sup>1</sup> *Fairbairn* The place of Christ in the modern theology. Oxford. 1895. 296, 501, 450 1.

lenik meg, mely önmagában hordja princípiumát. Mikor egy ember végrehajtja bátran, amit öntudata diktál, szembehelyezkedve minden számítással és kísértéssel, mikor megtérve elhagyja bűneit s átadja magát Istennek, mikor imában összeolvad, eggyé lesz Övele, mikor világosan lát a kísértésben és győzedelmeskedik minden esetben, mikor személyisége szabadságot követel, akkor, ebben a pillanatban ismeri Istent.

De mi képezi ennek a lelki mélységben végbenő folyamatnak ismeretelméleti alapját? Küzködik az ember, keresi az ajtót, melyen betekinthez abba a láthatatlan világba, melynek hatása alatt áll, tapogat s ha értelme tehetetlennek bizonyul is, valami képességével mégis lát, mert megnyugszik. A nemtudatosan beléje lépő erők, hatások akciót váltanak ki öntudatából, az érzelem, az akarat és az értelem harmonikus akcióját. Azt, amit megragadott, az örökévalóságot, beleviszi értelmi, etikai és esztétikai képességeibe, átalakítja, intenzívebbé teszi, örökkévaló alapokra helyezi azokat. Az egész élet szárnyakat ölt, az egész élet akar koncentrálni a legfőbb valóság szempontjából. Az egész emberi öntudat szükséges ide, hogy az akaraton keresztül uralomra jusson az igazi, a teljes élet. Az összes tudományok, az összes képességek egy célra törnek most, az emberi lény isteni méltóságának kibontakozására. „A vallás teljes aktivitás, melyben a gondolai és képzelő tehetség, az érzelem és az akarat együtt működnek anélkül, hogy megkülönböztethetők volnának, de amelyben mégis az akarat a mozgó hatalom”.<sup>1</sup> Az életért való küzködés közben az ember fájdalmat érez, de

<sup>1</sup> Ch. Secretan: *Le principe de la morale*. Lausanne. 1884. 50 l.

ugyanakkor reményt is, hitet is. Az élet koncentrálsának ellenállhatatlan szüksége, az örökkévaló nem-tudatos inspirálásától vezetett vitális jelentőségű vágyakozása menedék, megváltás keresésére sarkalja fájdalmas, szomorú helyzetéből. A szükséglet nem teóriái, a hiány nem értelmi pótlékot kivan a konfliktus az egész életet átkarolja. Nem értelmi kíváncsiság, de vitális életérdek indítja a végfelen megragadására. Megragadja úgy, ahogy tudja; kifejezi úgy, amennyire értelmi fejlettsége engedi, bepillant egész lényével, ő lát s mit törődik azzal, hogy más kétségbe vonja látását. *Az igazi vallásos ismeret e szerint nem teóriái problémáknak a megoldása, hanem a vallásos élet mélyén lefolyó nehéz küzdelmeknek a kikristályosodása, a mi vallásos életünknek kisugárzása az intellektuális síkban.* Mi képezi ennek a kisugárzásnak az alapját? Hogyan állhat ez elő, ha az ismeret csak a nem-tudatosan belénk jutó s öntudatunk modifikációit átszenvedő tartalom képszerű kivetítésével kezdődik? Értelmi ismeret nincs addig, míg a dolgot értelmünk fel nem fogja és ki nem vetíti. Hogy ez a folyamat szükségszerűen megy végbe, az garancia az ismeret objektivitása felől. Az anyagi dolgok ismereténél ez az állítás megállhat. Azoknak analizálása, elemekre szétbontása lehetővé teszi az értelemnek a hű kivetítést, lehetővé teszi, hogy formulákba öntsük azoknak tartalmát. Az itt szerzett tapasztalatokból a szubjektív elem, ha nem is teljesen, kiküszöbölhető s utólag elválasztható. De másképen áll a dolog a fejlődő Én tartalmával. Ebben az élet irracionális elem. Együttérzés, együttélés, behelyezkedés, közvetlen lelki szemlélet kell annak megragadásához. Bele kell állni annak tartamába. Élni kell az életet. A vallás pedig élet. A vallásos ember elzárkózva mindattól, ami külső,

visszaszállva saját belsejébe, ellenállhatatlan erővel érzi az életnek ereibe ömlését. Mielőtt kivetítene ezt az élményt, ezt a hatást ismeret formájában, együttéléssel kell hozzákapcsolódnia annak előidézőjéhez. Nem-tudatos a hatás, öntudatos csak a kép kivetítése. De mi történik e kettő között? Az az intuíció, mely szemlél, mely lát, de nem intellektuális funkciót végez, nem ítél, nem formuláz, itt teljesíti a maga szerepét. A hatást felfogja az Én nem-tudatos kényszerűséggel, öntudata perifériái megrezegnek, kiszélesednek, felel a hatásra. Valami belép az öntudatba, mely zavart, harcot, fájdalmat idéz elő az élet rendellenességének fájdalmát, a megváltás hiányérzetét. Megnyílik abban a hitnek szeme és lát, közvetlenül szemlél, nem tudja mit, nem tudja, hogy saját magában a transcendenst, de lát és mindig jobban és jobban megbizonyosodik, látása mindig jobban és jobban öntudatosává válik. Ez az a misztikus elem a vallásban, mely kifejezhetetlen, de átélhető, megtapasztalható. A nem-tudatosnak öntudatosává való ez az átalakulása egy olyan lelki aktus, melyet mellőznünk, elhallgatnunk nem szabad, mint Böhm Károly tette. Nem szabad megijednünk a miszticizmus vádjától. Ez tapasztalati tény, adottság s nekünk az adottságokkal számolnunk kell, kivétel nélkül. Tény, hogy a vallásos ember élénk belső intuíciója elvitathatatlanul állítja, hogy lénye közlekedik egy másik lényel, egy tartalmasabb öntudattal. Érzi, hogy vannak titokzatos hatalmak, melyeknek irányítását önerejéből nem tudja követni: elégedetlen önmagával és vágyik valami magasabbra, összeköttetésbe igyekszik lépni e titkos hatalommal, személyes és direkt viszonyba akar lépni az istenséggel, kitől biztatást nyer, hogy újabb, hatalmasabb, öntudatosabb életre születhetik. Teljes lényét, egész öntudatát, minden



képességét igénybe veszi ez a törekvés, ez az akarat. A vallásos élmények bölcsőjénél levő ezt a tényt az értelem, a pszichológia nem ragadhatja meg. Csakis az élet áramába való belehelyezkedés ismertetheti meg velünk ezt az alaptényt. A vallásos ismeret tehát intuícióval és tapasztalattal megalkotott feltevés folytán jut el az objektivitásról való meggyőződéshez. De hiszen a tudomány is így cselekszik. A különbség csak abban van, hogy a vallásos ismeretnél az intuíció természete miatt ez a feltevés nem valószínűség, hanem bizonyosság, a kereső, a kutató, a tapasztaló élet elengedhetetlen bizonyossága. Nem egy képességnek a bizonyossága, de a teljes élet bizonyossága. A tudatfeletti, tapasztalatilag megismerhető és reális erők az akaratot mozgásba hozzák. Az elérhetetlennek látszó hatalmas erők az ember összes képességeit munkába hívják s a szeretet hangja felkelti s magasra emelő szárnyakkal növeli meg az érzelmet; az örök igazság varázsától tündöklő transcendens hatalmasság magasra sarkalja az értelmet s az ember, aki nem tud el lenni kifejezések nélkül, bár érzi, hogy analitikailag nem tudja magát kifejezni, mert az élet nem zárható az anyagi világból vett formulákba, még kevésbé az örökélet, mégis igyekszik kifejezni tapasztalatait a használatos képekkel. Bensejében azonban megdöntetlenül érzi, hogy intuíciójával semmi értelmi argumentáció sem lehet egyenértékű.

Amit a pozitivizmus oly hidegen megállapított, ime így válik igazsággá: a vallás egyetemes és szükséges, mert az erkölcsi kötelességérzet munkája egyetemes, az élet koncentrálása elengedhetetlen, az élet lényegéhez tartozik. A kriticizmusnak meg teljes egészében igazságot szolgáltatunk, mert a morálra alapítjuk a vallást, a szellem gyakorlati tevékenység-

gének tekintjük s aprioriból vezetjük le a vallásos jelenségeket. Csakhogy mi meg is nevezzük ezt az apriorit, kijelöljük működési helyét s felismerjük benne a rajtunk keresztül akcióba lépő transcendens világot, így az ideáлизмussal is kibékülünk. De hangsúlyozzuk, hogy az abszolút rajtunk keresztül működik, tehát az összes vallásos jelenségek, a vallásos ismeret is, ilyen természetűek.

A vallás objektuma tehát transcendens, nem az anyagi világban van adva, a cselekvés céljai és normái nincsenek bent az organizmusban; de immanens is, mert az egyén, a jobbik én az, aki motivál, a cselekvés értékek szerint igazodik s az egyén akaratára fogja fel a transcendens irányítását. Objektív, mert egy abszolút hatalmasság az alapprincípium, a főmozgató; szubjektív, mert az én önmaga hajtja végre a nemtudatos énjétől motivált cselekvést. Van tehát a vallásban valami immanens, szubjektív apriori, melynek transcendentális, objektív érvényességet tulajdoníthatunk.

Bizonyos most már, hogy a vallás Istennek, egy mindent átölelő, mindent maga felé vonzó apriorinak a munkája (kriticizmus, Troelisch, neofrieziánizmus, Graue, Class, Dunkmann). Az ő hatására felel az ember, őt ragadja meg öntudatának rendszerező, koncentráló, egységre levezető akciójával. (Eucken) Legfőképen az akarat az, amely hatás alatt áll, legfőképen az akarat az, amely felel a hatásra s az Isten akaratát cselekvésre levezeti (voluntárisztikus nézetek, moráлизмus, ritschliánizmus, pragmatizmus). Ebben az állapotban is azonban az ember egy, egységes, teljes. Tehát értelme sem alszik. Az akaró és érző ember tapasztal is, ismer is. Cselekvése tapasztalatot szül, tapasztalása általánosítást eredményez (Wobbermin, James).

Megállapíthatjuk most már, hogy a vallás megnyiben különbözik az exakt-, sőt a kulturtudományoktól is. A természeti törvények érvényességének kérdése ép úgy kívül esik az egyes tudományok körén, mini az értékek érvényességének kérdése. Ha azonban befejezettségre törekszünk, akkor a történeti részt rendszerező résszel kell kiegészítenünk. Az egyes tudományok nem a koncentrálásért, az egységért, a rendszerezésért dolgoznak, hanem az ismeretért, az ismeretlennek ismeretessel való megmagyarázásáért. Az élettől, mely felhasznál, célra vezet, akcióra tör, mely önmagát akarja a lehető helyes élet szempontjából koncentrálni, annyira távol állanak, hogy egy teljesen független, különálló szellemi funkciónak, a filozófiának kell összeszednie az eredményeket, ami természetes is, mert mindegyik a valóságnak csak kis részével foglalkozik, melyből egységes világnézet nem vezethető le. Matematikai, kémiai, biológiai stb. világnézet egyoldalú, hiányos volna. Igaz, hogy az értéktudományok már igényt tartanak saját kereteiken belül némi rendszerezésre, filozofálásra, de csak annyiban, amennyiben ezt önmaguk igazolása megkívánja s a szerepet itt is szívesen átengedik a filozófiának. El kel! azonban ismerni a filozófiának is, hogy neki sincs mindent átfogó magyarázó ereje; az élet egészébe nem lép be, az egyéni életszálakal nem képes egyetemes törvényre levezetni. Nem teheti ezt a művészet sem, mely a mi világunkból vett anyaggal egy másik világot, ideális, igazán emberi világot akar teremteni. A képzelet, mely segítségére jön, csak az értelem adataiból merít s ha egyénekben teszi is, mégis az általánost fejezi ki. A vallásban, mint láttuk, az élet önmagát akarja megragadni, önmagába tekint, saját egyéni létformáját, annak misztikus, irracionális tartalmát

igyekszik az életforrásokból megmagyarázni. Onnét merít, ahova az értelem nem lép be, az egyéni élet tápláló és irányító forrásaiból. Így a vallás, mely erőfeszítés az ideális felé való gyakorlati növekedésre s lényünk alapjának a szeretettel való átalakítására, a filozófiai szellemet nem mellőzheti, nem hagyhatja figyelmen kívül, mert nem zárhat ki semmit, ami emberi. Módszere is kibővül tehát.

A vallásos ismeret, míg az adottból, a vallásos tapasztalatból indul ki, míg a tudomány mintájára felállítja az okság fogalmát s Istenben felismeri tapasztalatainak okát, míg egybeszedi a részeket, hogy azokat egységes törvényre levezesse és szimbólumokkal kifejezze magát, addig teljesen azzal a módszerrel dolgozik, amelyikkel a tudomány. Bizonyos pozitív alaptól indul ki, a tapasztalatokból s intuícióval ragadja meg a tapasztalatok mögött levő egységet. *A különbség e két fajta ismeret között csupán a tapasztalatok minőségétől függ, ami a vallásos ismeret objektum természetéből következik.* Tárgyának specialitása azonban a módszerben is némi változtatást, illetőleg kibővítést idéz elő. Mert mikor a vallás, céljának megfelelően, rendszeresen kifejezi magát s egységes világnézetre, életfelfogásra tör, mikor evégből egybeolvasztja az összes adottságokat, hogy így világosságot s életet vigyen azokba, mikor túllép az adott világon, hogy a jelenségeken kívül keresve a magyarázatot ezt a világot rendszeres ismeretbe foglalja, mikor az örökkévalóság szemüvegén nézve a világot és az életet a tökéletes szentség szerint való értékeléssel széttöri az akarat determinizmusának korlátait, akkor már filozofál, értékkel, akkor már ismeretei ilyen jelleget vesznek fel. Ezt a két szempontot kell tehát figyelembe venni a vallásos ismeret kritikájánál.

Az ismeretelmélet és a pszichológia szorosan összetartoznak. Az ismeretelmélet a mi tudásunk formáit és elemeit vizsgálja és igyekszik felmutatni a valóság helyes megismerésének útját. A pszichológia pedig alapokat szolgáltat ehhez a munkához, mikor az ismeretek szerkezetét és eredetét keresi. A valláspszichológia egy része az általános pszichológiának. Tárgyát a vallásos jelenségek adják. Ezen a téren teszi az ember a legmélyebb és a legintenzívebb lelki tapasztalatokat, mert itt a lélek minden eleme együtt működik olyan harmóniával és energiával, mely más területen nem található fel. A valláspszichológia a tényekkel, a vallásos lelki élet lefolyásával foglalkozik. Ennek szabályszerűségét és törvényeit igyekszik megállapítani. Hogy ezeknek a folyamatoknak micsoda valóság felel meg, micsoda igazságot tartalmaznak, micsoda értéke van a pszichológiai életfolyamatnak, arra feleletet nem ad. Előtte a vallásos tévedés ép oly fontos, mint a vallásos igazság; az abnormális jelenségek ép úgy tárgyát képezik, mint a normálisak. „Még ha elfogadjuk is, hogy a vallásos érzelem minden nyilvánulása csak illúzió és tévedés, akkor is, illúzió és tévedés pszichológiai állapotok lévén, ezen a címen tanulmányozandók a pszichológia által.”<sup>1</sup> Ha pedig valami realitás képezi alapjukat, akkor ez mindennek előtt csak pszichológiai lehet, a belső életnek adata, tehát kísérleti, tapasztalati, minélfogva tudományos vizsgálódás alá esik. A valláspszichológia az összehasonlítás, az osztályozás és a törvénykeresés módszerével tudományos. Magát a vallásos életet tekinti önmagában, amint az az alany öntuda-

<sup>1</sup> Ribot: La psychologie des sentiments. Paris. 1896. 297. 1.

lában megjelenik. Csupán tudományos igazságra és nem teológiai vagy filozófiai igazságra törekszik. Mivel azonban a vallásos jelenségek mindent átfogó természetéből az is következik, hogy ismeretek formájában eszméket hoznak elő, ami alkotó részét képezi a pszichológiai folyamatnak, a valláspszichológia „nem szorítkozhatik továbbiak nélkül a szubjektív lelki állapot közvetlenül észrevehető jelenségeire, hanem az úgynevezett vallásos érzést metafizikai valamire utalja: a precepció érzete ezen legalább feltételezett háttér nélkül logikai és pszichológiai lehetetlenség vagy illúzió volna, ami ismét ellentétben állana a ténycsoportok egész komplexumával s a vallás áldásával és a pszichológiai analízis módszerét teljesen eltolná”.<sup>1</sup> Ennek az objektumnak tudományos tárgyalása és rendszeres figyelembe vétele azonban nem tartozhatik a pszichológiába, hanem a metafizikába.

Látjuk ebből, hogy a vallásos ismeretelmélet alapját a pszichológia szolgáltatja. Így van ez az ismeretelméletben általában. Az ismeretet mindig valami pszichológiai folyamat előzi meg. A tüneményeket kell előbb megismerni, hogy érvényességükről szólhassunk. A tüneményeket megragadni és a tudomány eszközeivel megmagyarázni, ez a tudományos munkálkodásnak kiinduló pontja. A vallásnak is meg kell előbb állapítani egyéni, etikai, szociális jelenségeit. A vallási ismeretelmélet erre épül fel. A pszichikai jelenségek igazságát és érvényét csak azután állapíthatja meg, mikor már ismeri e jelenségeket. Az eddigi teológia ezt szem elől tévesztette.

<sup>1</sup> *Vorbrodt: Beiträge zur religiösen Psychologie: Psychobiologie und Gefühl.* Leipzig 1904. 127. 1.

Ezért van jogosultságuk az ilyen kijelentéseknek: „a mai hittan antiquar, elvont, skolasztikus, nem tudományos, iránytalan”.<sup>1</sup> A formulákba friss életet a pszichológia visz, mint természetes alap. A hit előállításának kérdése is a dogmatikába tartozik, ennél fogva a hit pszichológiájának fontos helyet kell adni.

A tapasztalati tudományok óriási haladást tesznek s hatásukat a filozófiára is éreztetik. A tapasztalati módszer fejezi ki a legjobban a tudományos szellemet. Minden tudománynak ez képezi alapját. Minden ismeret ezzel kezdődik. Az ismeretelméleti kutatások terén Leibnitz már különbséget tesz szükségesség, vagy örök igazságok és tapasztalati igazságok között. Kant pedig az emberi tapasztalat feltételeit állapítja meg. Még Hegel filozófiájában is a tapasztalat úgy szerepel, mint az ismeret tartalmának közvetlen tudata. Minden irányú ismeretelmélet nagy fontosságot tulajdonít tehát a tapasztalatnak. Ebből ered a tapasztalat teológiája is.

De milyen állást foglaljunk el a vallásos tapasztalatokkal szemben? A vallásos életet tanulmányozhatjuk úgy, hogy kívül helyezük magunkat azon s bizonyos álláspontot elfoglalva vizsgálgatjuk azt. Kétségkívül, eljuthatunk így etikai, történeti, szociális s egyéb ismeretekre, de vallásira soha. Hogy ide eljussunk, a vallásnak fentebb levezetett természeténél fogva bele kell helyezkednünk a vallásos élet áramába, át kell élnünk azokat az állapotokat, melyek a vallásos életet alkotják. Ez előfeltétele a vallásos tapasztalatnak épen úgy, mint a tudományosnak a tudományos készültség. Csak így figyelhetjük meg

<sup>1</sup> Pfister: Das Elend unserer wissenschaftlichen Glaubenslehre. Schweiz. Theol. Zeitschi. XXII. 1905. 212. I.

a vallásos életet eredeti természetében, belülről, önmagában. Hiába beszélünk a gyermeknek cukorról, meg kell azt ízlelnie, hiába beszélünk virágillatról, meg kell azt szagolnia. Hiába tanulmányozzuk, védjük, vagy támadjuk a vallást, foglalkozni kell azzal a belső étellel, melyet a vallásos élet teremt s élnünk kell azt. Kívülről nem ismerhetjük meg, nem mondhatunk róla ítéletet. *Tapasztalni kell, hogy higyjünk.*

A vallásos tapasztalat kritikájára azonban szükség van. E kritika nélkül a vallási ismeretelmélet alap nélkül maradna. Hogy ez a kritika még nem jutott el eléggé kiterjedt és minden oldalon pozitív eredményeket feltűntető állapotra, annak oka egyrészt a valláspszichológia lekicsinylése és még mindig ifjú volta, másrészt pedig az a körülmény, hogy a vallásos tapasztalat mint belső tapasztalat valóban nehéz és bizonytalan.

Három tapasztalat lehetséges számunkra: az anyagi világ tapasztalata, az ének és a trascendensnek a tapasztalata. Az első a legismertebb, a legkönnyebben áll rendelkezésünkre, mert az anyag a gyakorlatban legjobban felhasználható, akciónkat leginkább érdekli, mert organizmusunk általa fejlődik a környezetben; legkényelmesebb, mert az értelem belőle merít formákat. De sokkal nehezebb és fárasztóbb az ének és a természetfölöttinek a megtapasztalása. Ehhez, mint Bergson megállapította, egyéni, belső erőfeszítés, teljes átalakulás szükséges. Ezért a vallásos tapasztalat, bármennyire igaz legyen is, sokkal kevesebb kényszerítő erővel jelenik meg a külső szemlélő előtt, mint a tudományos. „Kétségtelen, hogy szükségesebb, mint a külső percepció, de aminthogy a külső testekben csak a hasznosíthatót fogjuk fel, épen úgy majdnem képtelenek vagyunk igazán elérni az istenit, mely nem érdekli köz-



vétlenül a mi organikus és testi életünket.”<sup>1</sup> Tehát sokkal nehezebb korrekt vallásos tapasztalatokra szert tenni, mint materiális tapasztalatokra. Az azonban bizonyos, hogy a vallásos tapasztalatok előtt, mint tények előtt mindenkinek meg kell hajolni. Ha a vallásos tapasztalatnak független helyét elveszjük, akkor a filozófia lemond arról, hogy az emberi tapasztalat összeségét átfogja és megcsonkítja az általános tapasztalatot is. Csakis ezért jogos az ilyen állítás is: a régi tapasztalatokat dobtuk el, ha elfogultan hátat fordítunk a múlt vallásos hagyományainak.<sup>2</sup>

Igyekezzünk röviden összefoglalni a vonatkozó eddigi eredményeket.

1. A tudományos tapasztalat egyetemes jellegű, az ismétlés jellemzi s mindenki előállíthatja tetszése szerint. A vallásos tapasztalat azonban csak\* kevés embernek áll rendelkezésére s csakis az illető^egyénnek ér valamit. A tény azonban az, hogy a tudományban is a tudósokra bízunk magunkat. Mi tehetetlenül állunk egyes jelenségek előtt, mert nincsenek meg bennünk azok a feltételek, melyek a megértésre szükségesek. Hogyan is végezhetnék én asztronómiai, meteorológiai stb. kísérleteket, megfigyeléseket? A tudományos tapasztalat is bizonyos egyéni előfeltételeket kíván meg. Itt tehát nincs ellentét. Igaz, hogy a vallásos tapasztalat értékét csak az érzi, aki azt megszerzi, de miképen a tudományos tapasztalat, úgy ez is tovább terjedhet s hasonló utakon egyetemességet érhet el, mert a vallás nem annyira egyéni jelenség, mint inkább az egyén lelkében vissz-

<sup>1</sup> P. Coussin: De la Philosophie á la Religion. Revue moderniste internationale. 1911. 219—20. 1.

<sup>2</sup> C. Stange: Moderne Probleme des christlichen Glaubens. Leipzig. 1910. 255. 1.

hangzása annak a magasabb és közös éleinek, amely az emberi társadalom organizmusában munkálkodik. „Minden ember önmagába, belső életének legintimebb részébe visszatérve, felfedezhet ott, ha keres, egy magasabb befolyást, mely ösztönzi őt, hogy emelkedjék fel odáig és lépjen harmóniába ő vele; egy irányító elemet, mely tájékoztatja a tökéletesség felé; az életében bent levő növekedésnek egy princípiumát, mely a valóságban nem más, mint az isteni lélek.”<sup>1</sup> Istennek munkája egyetemes, tehát a vallásos tapasztalat is az lehet. Hogy a világosság nem mindenütt egyenlő mértékben ragyog, annak oka a felhőkben van, melyekkel mi eltakarjuk a sugarakat. „A vallásos tapasztalat egyetemes, még ha kiterjedése és intenzitása, sőt tartalma sem mindig identikus. Ennél fogva a vallásos tapasztalatból levont bizonyosság is többé-kevésbé értékes mindenki előtt, megfogható bizonyos mértékben mindenki által, ha nem is teljes erejében és törvényes közelségében. Világos, hogy ez a bizonyosság gyenge, sőt semmi lehet ott, ahol a vallásos tapasztalat gyenge, azoknál akik ellentállanak a belső hívásnak, akik elfordulnak tőle s vissza taszítják azt, akik igyekeznek ellenkező irányban haladni, azoknál akiknek sikerült kikerülni az érintkezést, melyet Isten szüntelenül ápol közöttünk és ő közötté.”<sup>2</sup>

A vallásos tapasztalat is kritizálható, általános, egyetemes elemei ellenőrizhetők. S a valóságban ez meg is történik. Évszázadok, embermilliók szerzik meg ugyanazokat a tapasztalatokat s állítják ugyanazt az egyetemes törvényt. Hogy a formák eltérők, az mellékes. „Amit néhányan átélni véltek, az lehet

<sup>1</sup> H. Bois: *La valeur de l'expérience religieuse* Paris. 1908. 200. I.

<sup>2</sup> U. o. 202. 1.

csalódás, de amit egy történeti közösség, melynek életében egyik nemzedék a másikon nyugszik, mindig, ismételten átél és mint megtapasztalt valóságot bizonyít, annak az emberi kedélyben mélyebb alappal kell bírnia.”<sup>1</sup> Tehát, hogy elkerülhessük az egyéni tévedéseket s elérhessük a szellemi akció maximumát, az egyénnek vallásos tapasztalatokon alapuló társasághoz kell tartoznia. Ez elégíti ki az öntudatot. A vallásos tapasztalat így épen olyan kollektív lesz, akár a fizikai. Több foglaltatik benne, mint az egyéni tapasztalatok összege. A vallásos társaság élő organizmus, melynek az egyének csak sejtjeit képezik. Az elhívések igazságának garanciája a hívők kollektív vallásos öntudatában rejlik.<sup>2</sup> Az igazság annál szilárdabb és tisztább, minél inkább kibírja a kritikát, minél tovább terjeszkedik, minél jótékonyabb és értékesebb eredményeket szül. A tudományos téren is az egyhangú elfogadás az igazság jele. „Az objektivitás első előfeltétele: annak, ami objektív, több szellem előtt közösnek kell lennie és ennélfogva átvihetőnek egyiktől a másikhoz.”<sup>3</sup> A vallásos tapasztalat ezzel a természetével kilép szubjektivitásából és általánosságával objektívvé, egyetemessé válik. Kétségtelen azonban, hogy a vallásos tapasztalat feltételei sokkal nehezebben valósíthatók meg, mint a tudományos tapasztalatéi. Itt egyszerű értelmi munka a feltétel, amott az egész énnel átadása és ragaszkodása ahhoz a hatalomhoz, mely az egyén bensejében munkálkodik. Összes energiánk, szívünk,

<sup>1</sup> *Lipsius*: Die letzten Gründe der religiösen Gewissheit. Leipzig, 1897. 58. 1.

<sup>2</sup> *Wilbois*; Revue de métaphysique. Juillet 1907. — *A. Loisy*: L'Evangile et L'Eglise<sup>1</sup>. 1912. V. fejezet. — *M. Le Roy*: Dogme et critique. Paris 1907. 527. 1.

<sup>3</sup> *Poincaré*: La valeur de la science. Paris 262. 1.

akaratumk és értelmünk akcióba lép, hogy behatoljunk abba a világba, mely bennünk van, de mégis oly távol tőlünk. Személyes, belső munka ez, melyet inkább csak intuitív módon foghatunk fel. Igaza van a pragmatizmusnak: *ehhez a látáshoz más emberré kell válnunk*. Nem értelmünket kell kiterjesztenünk, de együtt kell élni, hosszas gyakorlat útján közelebb kell férközni ehhez a hatalomhoz, intenzívebbé kell tenni egész felfogó képességünket. Intuícióval kell bepillantani abba a szentélybe, mely az értelem előtt zárva van. Természetes, hogy az egyéni jellemek sajátos bepillantása és tapasztalata nehéz problémák elé állítanak. Ki érti meg őket, ki éli át ugyanazokat az élményeket, amiket ők? De a tudományban is az újítók számára mintha egészen új ismeretelméletet kellene felállítani. A személyiség tulajdonságai époly nehezen fedezhetők fel, mint az erőnek és az anyagnak tulajdonságai. Új területek, új bepillantások, új látomások mindig lökést adnak az ismeretnek. A tudománynak ezt el kell ismernie. Be kell látnia, hogy a tudományos ismeret feltételeit a legnagyobb tudósok is tökéletlenül szerezhették meg. A vallásos tapasztalat előfeltételét, a tökéletes szentséget, egy valaki annyira megszerezte, hogy teljes tisztaságban, minden érzékével, egyetemes, abszolút látással megismerhette a transcendens valóságot, az Atyát. Ez többet beszél mindennél.

2. A tudományos tapasztalatot jellemzi az egyenes megfigyelés az érzékek útján, melyek ellenőrzik egymást. A vallás az összes érzékek és képességek funkcióját igényli, az ellenőrzés tehát itt még könnyebben történhetik. A vallásos tapasztalatban az öntudati állapotok vannak adva, melyekben egy apriori munkál, a tapasztalat tárgya pedig az alany és az

objektum között levő viszony, az objektumnak az alanyra gyakorolt hatása és az alany reakciója. A tudományos tapasztalat ki akarja küszöbölni az alanyt, az öntudati állapotokat; ezzel megszegényíti a realitást. A vallásos tapasztalat az egész öntudatot igénybe veszi: a vallás teljes aktivitás. Ebben van a különbség a két tapasztalat között. A tudományos tapasztalat célja az ismeret, megszerzése az értelem műve. A vallásos tapasztalat célja az élet s így természetes, hogy tárgya önmaga az egyén, annak belső élete; megszerzésénél pedig az élet akarásától vezeteti összes képességek szerepet játszanak. Ezen a ponton a vallásos tapasztalat tökéletesebb, mint a tudományos.

5. A vallásos tapasztalat tudományos formulákkal meg nem határozható, maga a folyamat matematikailag nem mérhető. Ez igaz. De a tudományos tapasztalat formulái sem mindig tökéletesek. A numerikus meghatározás felé a tudomány csak törekszik, de még nem érte el. Elismerjük azonban, hogy a vallásos tapasztalat terén a mérés még tökéletlenebb. Ez a tapasztalat más természetű. Az adatok itt mélyek, mozgók, összetettek. Az öntudat tényeire a numerikus meghatározás, a mérés nem alkalmazható. Itt az intenzitás szerepel és nem a kiterjedés. A mérés tehát értékek szerint igazodik.

4. A tapasztalat nem adhatja Isten objektivitását másképen csak a hit által. A tapasztalat hitet szül s ez a hit felállítja a láthatatlan világ objektivitását, mellyel az egyén viszonyban van. Ennek a viszonynak jelenségei nyilvánvalók, de maga Isten nem az, mert a hit nem tudományos módszer.

Az anyagi világ megismerésében csakugyan nem kívánatos. A társadalmi életben, a művészetben azonban már bizonyos szimpátia szükséges, mely

hűen alapszik. Hit nélkül percig sem élhetünk. Hiszünk személyiségünk értékében, szerepében, megmaradásában. A társadalmi élet hiten épül fel. Az embereknek egymáshoz való viszonyában a hit, a bizalom elengedhetetlen. A hit itt mint megismerési módszer szerepel, nélküle az emberek világában nem lehetséges semmiféle ismeret. Minden ilyen emóció reprezentatív értékeket tartalmaz, mely intellektuális természetű, kifejezni akarja magát s új emócióknak válik forrásává. Isten megismerése is ilyen jellegű. Egyébként a tudós is bizonyos teóriái rendszer alapján dolgozik s ehhez viszonyítva ismeri meg a tényeket, nem pedig magukban véve. Így fejleszti hitének tárgyát, a teóriát. Ezenkívül megmásítja, térbe és időbe helyezi a dolgokat. Az ember csak az akciót tapasztalja meg és indukció útján emelkedik fel az akció mögött levő objektumhoz, a vallásnál Istenhez. Indukció uralkodik a tudományban is, a vallásban is. Ez tetőzi be a tapasztalatot. A vallás területén is van percepció, azaz megragadása valami valóságnak, ami nem az értelemben, hanem az affektív és volitív, a szellemerkölcsi lényben jelenik meg. Ez a percepció megismerési eszköz, melynek segítségével viszonyba léphetünk bizonyos fajta valóságokkal. A külső természet megismerésénél is a percepció, az érzéklés tény, de a külső világ nem az. A tapasztalat itt sem adhatja a valóságot, magát az objektumot. Itt is indukció, azaz hit szükséges. Amint nem vonhatjuk kétségbe a külső világ létezését, épügy kétségtelen a vallásos tapasztalatokat előidéző realitás objektív létezése is. Az indukció és hit idevezetnek. „Tapasztalatiilag lehetetlen kimutatni, hogy érzelmeink között bármily emóció nem Isten direkt és közvetlen befolyása alatt jelenik meg, mert lehetetlen bebizonyítani, hogy minden új emóció egyedül és

szükségszerűleg a mi megelőző fizikai és pszichikai környezetünkől jön elő”.<sup>1</sup>

5. Nagyon természetes tehát, hogy az a tény, mely szerint bizonyos vallásos lelki állapotnak meghatározott oka van, nem lehet olyan közvetlenül megtapasztalható, mint maga az állapot. Mert mikor valami erősen felrázza lelki életünket és nagy hatásokat idéz elő abban, annyira lefoglalnak ezek bennünket, hogy lehetetlen tiszta és adéquat eszmét alkotni az okról. De a tudományos tapasztalat terén sincs másképen. Az igazi ok többféle feltételekben van adva s csak kritikai vizsgálódás útján fedezhető fel. Az okot megtapasztalni itt se lehet. A megfigyelés csak azt adja, hogy egyik dolog jön a másik után, de nem azt, hogy egyik produkálja a másikat. Okozati viszonynak jelenléte formailag csak akkor van igazolva, ha meg tudjuk mutatni, hogy ez és ez a jelenség szükséges feltétel ahhoz, hogy a kérdéses tünemény elherülhetetlenül bekövetkezzék. De a szükséges feltételek sokasága itt is megnehezíti az ok kiválasztását. Mindenütt úgy vagyunk a tapasztalat terén, hogy elfogadjuk a tapasztalatok igazolását, összehasonlításokat és kísérletezéseket téve és csak akkor teszünk le a realitás minőségének bizonyos neméről, mikor ellentmondó jelenségek nyilvánulnak. Ahol nincs ilyen konfliktus, ott nincs kétség, nincs szükség az okozati viszony igazolására. A vallásos tapasztalat által felállított okozati viszony a vallásos jelenségekre egyöntetű világosságot derít. Megmagyaráz teljesen, maradék nélkül.

6. A tudományos tapasztalatot jellemzi a törvény, mely általános formába önti az eredményeket.

<sup>1</sup>H. Bois: Id. m. 119. l.

A vallásos tapasztalat anyagát személyes viszonyok képezik, melyekben az ember nem kíváncsi szemlélő, hanem maga is bent van a tapasztalatban s kénytelen magát elhatározni bizonyos irányban. Ennél fogva az, amit megtapasztal, életére bír döntő befolyással és pedig elsősorban erkölcsi téren. Ismerete, ha kialakul, nem törvényben formulázódik, hanem személyes meggyőződésben, erkölcsi értékelésben, akcióban és világfelfogásban. Olyan természetes ez. A hatás nekem szól, csak én ismerhetem meg; az én akaratomat ösztönzi, az én szívemet marcangolja, az én értelmemet sarkalja: csak én adhatok róla képet. Érzem, iníuicióval megragadom azt a hatalmas lényt, aki tapasztalataim mögött működik, természetes tehát, hogy szívem, hitem, ragaszkodásom, szeretetem kapcsolódik hozzá. A tudományos tapasztalat más természetű, más fokú; megszerzéséhez csak értelem szükséges.

7. Teljes mértékben elismerjük annak az ellenvetésnek jogosultságát, hogy a tapasztalatok, melyek így meghatározzák a belső élet színezetét, egyéniek és a körülmények szerint változók, sőt bizonyos tévedések is elkerülhetetlenül jutnak beléjük. Ezért szükséges az összehasonlítás, a tudományos tapasztalatokkal s a vallásos genie-k tapasztalataival való egybevetés. Ne feledjük azonban, hogy *a vallásos élet olyan élet, mely gyökereit a tudatfelettibe, tehát valami objektívbe veti, erről szerez tapasztalatokat. Ez a tény és öntudatunk szubjektív állapota együtt hívják elő az okozati viszony felállítását és a vallásos meggyőződést. Isten és az ember együtt alkotják a vallást, mely objektív és szubjektív is egyúttal.*

Mikor tapasztalatot szerzünk, első dolgunk, hogy azt kifejezésre juttassuk. E végből gondolato-



kat, képzeteket keresünk. Az előző tapasztalatok és a tradíció befolyásolnak itt. A képeket meg a külső világból vesszük. Minden tapasztalatban meg kell tehát különböztetnünk azt, ami közvetlenül adott, attól, ami az adottnak megmagyarázására szolgál. A vallásos embert nem izgatja a tapasztalatai és azok metafizikai magyarázata között levő különbség. Az egyik mint tény jelenik meg előtte, a másik pedig mint feltevés. Az erkölcsi kötelességérzet és ebben Istennek munkája tény, a lefolyás pszichológiai magyarázata feltevés. „A dogma a hitnek szimbóluma.”<sup>1</sup> Képzelnünk el egy vasrudat, melynek magnetikus öntudata volna. Minden tapintási, vagy látási érzéklés nélkül, minden kifejezés nélkül ugyan, de mégis érezné magnetikus állapotának különféle modifikációit a mágnesek hatása alatt, melyek körülötte fekszenek. Ezek a benyomások öntudatos módon előidéznének benne különféle magatartásokat, különféle irányokat. Tehetetlen arra, hogy nekünk leírja azoknak a tárgyakkal a kinézését, melyeknek hatása alatt a molekulák szenvednek, mégis élénk érzelme lenne azok reális jelenlétéről és szuverén fontosságáról az ő egész lénye számára.”\* Bár így van az ember, értelme mégis ellenállhatatlanul taszítja a kifejezés és a rendszerezés felé. Az emberekben ellenállhatatlan az a törekvés, hogy okoskodjanak vallásos tapasztalataik fölött; az elhívések nem lehetnek el formulák nélkül. „Az emberben, aki lélek és test, a szellem nem valósulhat meg anélkül, hogy valamely anyagi formában hússá és vérré ne válnék.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> E. *Le Roy*: Dogme et Critique. Paris. 1907. 282. 1

<sup>2</sup> W. *James*: Id. m. 47. 1

<sup>3</sup> E. *Boutroux*: Id. m. 409. 1.

„A kötelesség hatása alatt az értelem felfog és alkot. Formákat tár az öntudat elé, melyek képzeleti és közölhető nyelvre fordítják a kötelesség eszméjének önmagában meghatározhatatlan tartalmát.”<sup>1</sup> A dogma szükséges a vallásos élethez épen úgy, mint a nyelv a gondolathoz: ez a nyilvánulása és feltétele a lelkek közösségének. Beszéd nélkül nem élhetnénk társas életet.

Maga a tapasztalat véges, mindig a részletekben mozog. A tapasztalatnak a gondolkodás útján való felhasználása szüli a rendszereket, az általánosítást. Azok a tapasztalatok, melyek izolálva maradnak, elhagyandók, veszélyeseknek látszanak. Ez az általánosítás képezi alapját a vallásos ismeretnek, még mielőtt okkereső öntudatos reflexióhoz jutnánk. Ez a fogalomalkotás érzelmi természetű s igyekszik meghódítani az öntudat egész életét, öntudatosan terjeszkedik tovább s rányomja színezetét ennek az életnek minden elemére. A belső állapotok közös jelleget öltenek.

Lássuk most már, hogy a vallásos képzetalkotásnak mi a lefolyása. Apriori elem a kötelességérzet, mint lényeges kategória, mint lényeges alkotórésze az embernek. Ebből származik a hit a kötelességben, a szabadságban, a felelősségérzetben. A hit, ha nem is tudományosan megformulázott és levezetett indukción, de mégis indukción alapul s ezzel párosult mindent átfogó intuícióval látja meg a kötelességben Istent. Ez az indukció azonban már későbbi munka. A tapasztalat kezdetén az Isten-hit egész lényünket átfogó intuícióval van adva s a kötelességérzetben Isten megelőző munkájából táp-

<sup>1</sup>U. o. 397. l.

lálkozik. Ezen kívül minden emberben vannak erköcsi, vallási princípiumok, melyek nem jönek a tapasztalatból, melyek logikailag megelőzik azt, feltételezik, lehetővé teszik. Ezekbe a princípiumokba logikai, metafizikai törvények oltattak, melyek a kritériumul szolgálhatnak. A logikai és észbeli törvények, ideális törvények, szabályok, normák, melyeket a gondolkodás megsérthet. Megmondják, hogyan kell gondolkodnunk. *Minden vallásos ismeretben van olyan értelmi elem, mely megelőzi a hitet, mely ennél fogva még nem vallásos.* Minden tapasztalat formába öntése függ az értelmi fejlettségtől s az eddigi ismeretektől. Az embernek csak akkor van igazán vallásos érzelme, mikor bizonyos világnézetre tett szert, mert a vallásos érzés a valóság és az érték között levő viszony tapasztalata, minél fogva feltételezi a valóságnak bizonyos ismeretét. Ezért a vallásos hit torma és tartalma sohasem fejlődhetik ki egyéni vallásos tapasztalatból kiindulva. Az illető egyénnek gondolati és ismereti tartalma, továbbá a vallás történeti tartalma befolyásolják a fogalomalkotást. Az emberi szellem felhasználja az összes képességek eredményeit s az istenit az uralkodó fogalmakkal határozza meg és fejezi ki. Csak figyelmes vizsgálat választhatja el e két elemet. Ezért fordulnak elő a vallásban tudományos és metafizikai magyarázatok (teremtés stb.) Ha ezeket a tudomány megdönti, az legkevésbé se érintheti a vallásos ismeret lényeges tartalmát, mert ez csak szolgálatába állította a tudomány eredményeit. A vallás arról mit se tehet, hogy a tudomány folytonosan változtatja, tökéletesíti a maga eredményeit. Mást nem tehet a tudománnyal szemben, mint hogy halad vele együtt. A múlt hagyományainak és vallásos tapasztalatainak kritikájánál ezt a tényt nem szabad figyelmen kívül hagyni,

Tudományos és nem vallásos ismeretnek kell venni a történeti, exegetikai ismereteket is, minélfogva a Megváltó személyére, a hitnézetek alakulására vonatkozó újabb tudományos adatok minden további aggodalom nélkül módosíthatják vallásos ismereteinket. A vallási ismeretelméletnek folytonosan számolni kell ezekkel az eredményekkel s a meghatározásokból ki kell küszöbölnie a helyit, az esetlegest s megtisztítania a dogmát minden hozzátapadt s ma már elévült tudományos elemeitől. Szembe állítja e végből a vallásos tanokat a tudományos adatokkal s a formulák káoszából kiválasztja azt, ami lehető marad. Feltevéseknek tekintvén, így bánik velük, kritériumokat alkalmazva. Megtisztítja a naiv szimbolizmustól s a betűk uralmától, összhangba hozza azokat s ez könnyű lesz, ha a lényegét veszi figyelembe. Be kell ismernie a vallástudománynak, hogy formulái csak megközelítők, a szavakat nem kerülhetjük el, de az élet a fő.

E formai rész mellett, mint tulajdonképeni alap, szerepet játszik a vallásos ismeret kialakulásánál a tapasztalat, mint empirikus rész. A vallástudománynak, mint minden tudománynak a tapasztalatra kell támaszkodnia s igazolását innét vennie. Az élő valóságtól nem szabad az absztrakciókba távoznia. A tapasztalat a kezdet. Ennek formulázása az alap. A vallásos embernek fentebb említett intellektuális része csak társul csatlakozik e morális részhez, de a vallásos ismeret közvetlenül a tapasztalatból áll elő. Maga az ismeret egyszerű kifejezése annak, amit a tapasztalat megragad.

Világos ezekből, hogy a vallásos tapasztalatok kifejezésében az egység csak az észbeli képesség, a kultúra s az igények egységével volna lehetséges. Az emberi szabadság különféle viszonyok között,

különféle környezetben különféle módokon tud feleletet adni az isteni szabadságra. Az emberek tradíciójuk, nevelésük, ismereteik szerint különféleképen fejezik ki tapasztalataikat. „Az értelem, amelyet a hit éltet, az eszményről kezdetben zavaros képet alkot magának; és lassanként egyre világosabbá teszi ezt a fogalmat azáltal, hogy hozzája alkalmazza mindazt, ami a rendelkezésére álló eszközök között kifejezésére és fejlesztésére alkalmasnak látszik.”<sup>1</sup> De maga a vallásos tapasztalat lényegében ugyanannak az akciónak az eredménye. Mindegyik vallásos ismeretben van lényeges és esetleges elem. *A vallásos tapasztalatban nem csak Isten, de mi is munkában vagyunk.* Isten munkája nem mindenütt egyformán sikerül. Az ember nagyon gyakran tévedéseket vegyít az isteni kijelentésbe. Minden percepció az adottnak és a felfogónak vegyüléke. Az adott csak az alanyon keresztül jelenik meg. A vallásos ember reprezentációi tehát mindig feltételezve vannak az emberi természet, a szokások, a kultúra által. Mindig vegyül beléjük valami. Az ember adja a formát; csálhatatlanság nincs.

Ezek a megállapítások nagy segítségünkre lesznek a vallásos ismeretet ért támadások visszaverésénél, mert azonnal meglátjuk, hogy a legtöbb ellenvetés a vallásos ismeret természetének félreismerésén alapszik.

1. *A szubjektivizmus* vádjára megfelelhünk azzal, hogy filozófiai szempontból minden ismeret szubjektív, mert a tárgy mellett feltételezi az alanyt is. Az emberi szellem átalakítja, intelligibilissé teszi a dolgokat, magyaráz az alany formális kategóriái

<sup>1</sup> H. Boutroux: ld. in. 597. 1.

szerint. Minden ítélet az alany munkája, aki értékkel, gondolkodik, érez. Mindent csak az ész és a tapasztalat segítségével ismerhetünk meg, ezek pedig szubjektívek, mert nem az alanyon kívül vannak. A szellem dolgai fölött tehát nem térhet napirendre a tudomány sem. Objektív a tudományos ismeret, amennyiben objektív hatásokkal és viszonyokkal foglalkozik. Objektív a metafizikai ismeret, amennyiben a megismerő alanytól független realitásokat akar elérni. Objektív a vallásos ismeret is, mert benne az a szubjektív állapot, melyet a tudományban a külső világ hatásának neveznek, úgy szerepel, mint egy objektív hatalom hatása s a hit indukció útján leemelkedik a szuverén, tökéletes, mindeneket teremtő objektív öntudathoz. Az okság princípiuma egyaránt szubjektív mindegyiknél. Az én állítja fel az objektív világot, az én alkotja meg a maga világát. A külső világ hipotézisében mégsem kételkedünk. Pedig ezt is csak a tapasztalat adja. „A tudósok kényszerülve elfogadják a külső világ létezését, az egyének és az érzéki világegyetem oppozícióját, ami alapja minden ismeretnek. A tudomány objektuma abszolút érték a tudós előtt, ép így a vallás objektuma is abszolút érték a hívő előtt.”<sup>1</sup> Az objektivitás garanciája itt is, ott is a szellemek megegyezése. „Semmi sem objektív, csak az, ami azonos mindenki előtt. Lényeges az, hogy legyenek olyan pontok, amelyeken mindenki, aki megtapasztalja, meg tud egyezni.”<sup>2</sup> Legfeljebb tehát fokozati és árnyalati különbség van ezen a ponton tudományos és vallásos ismeret között. Mégis el kell ismernünk, hogy a tudományos ismeret lét-

<sup>1</sup> P. Salet: Les savants et le pragmatisme. Revue du Mois. 10. nov. 1910.

<sup>2</sup> Poincaré: Id. m. 255. 1.

ítéletekre törekedvén, minden szubjektív elemet ki akar zárni, amennyire csak lehetséges. A vallásos gondolkodás meg éppen arra törekszik, hogy a szubjektumnak minél nagyobb fontosságot adjon, ami abból magyarázható, hogy ez az ismeret személyes viszonyon alapszik és a már fentebb említett mértékben értékítéletekre tör, a szubjektív elem pedig szükséges ahhoz, hogy lét és levés között különbséget tegyünk. A szubjektivizmus törvényes a vallásos ismeretben s általában mindenütt, ahol értékelésről van szó. Az értékítéletek így, ha nem tudományosak is, de önálló bizonyosságúak, erkölcsiek, erkölcsi evidencián, erkölcsi dialektikán alapulnak. Lefolyásukban ellenőrizhetők; pontos és megfigyelt tényekből indulnak ki. Itt csak az a kérdés, hogyan nyerhetünk érvényes ítéleteket a pszichológiailag konstatált jelenségekből, tényekből? Az elmondottakkal erre már megfeleltünk. A vallásos élet speciális területére mi vezet az ilyen igazságértékeket? Az emberi öntudatban valami értelmi intuíciónak, valami apriorinak kell lenni, mely a vallásos eszmealkotáshoz vezet s mely összefüggésben van az értelem többi apriori törvényeivel. Hogy hol, azt is megmondottuk. Az öntudatnak egységesítő, mindent átölelő, akcióra levezető tevékenységében. Ez az apriori, az erkölcsi kötelességérzet, mint alaptapasztalat s ennek intuícióval megragadott egyetemes éltető szerzője, a *írascendens apriori*, gyengíti a szubjektivitást s objektív elemeket visz be az ismeretbe. Itt jegyezzük meg, hogy a vallásos ismeret különbözik a tudományostól a szabadságban is, de ez a szabadság nem annyira az alanyban, mint inkább a tárgyban” van.

2. A vallásos ismeret *nem eléggé evidens*. Igen, tudományos szempontból, mert érzékeinkkel felfogható realitás nem áll mögötte, sőt értelmi okoskodás

sem vezet el a bizonyosságra. A tudomány nem hozhat elő vallásos hitet. A vallásos gondolkodás más természetű. Célja az élet koncentrációja, tehát erkölcsi. Eredményei erkölcsileg evidensek. Ez az ismeret se nem tudományos, se nem filozófiai, hanem vallásos. Nem érzéki, nem teóriái, de vitális jelentőségű. Tisztán objektív módszerrel, anyagi és meghatározható elemekkel itt nem juthatunk el evidenciához. A vallás elsősorban lelki állapot. Az evidencia az emberi személyiségben magában van. A szellemet az anyagban keresni lehetetlen. A kategorikus imperativus belül szól.

3. A *szimbolizmus* vádjára is alkalmazhatjuk a fentieket. „Ha állítjuk a vallásos ismeretnek szubjektív jellegét s a vallásos nyelvezet szimbolikus voltát, akkor csak olyan tényt mondunk ki, amit pszichológia és történelem egyformán állítanak. Ez a tény nem semmisíti meg a vallásos viszony realitását, hanem körülírja annak formáját, ami éppen a szimbolizmusé. Ámde, aki azt mondja, hogy szimbólum, nem mondhatja egyúttal, hogy illúzió. A szimbólum valósággal csak ruha, melybe az isteni öltözködik, az a törekeny váz, mely elenyészhetetlen és szent kincset zár magába... Ha a szimbólumok pontosan megfelelnek az egyén szükségleteinek és igényeinek, abból az következik, hogy azoknak nem lehet egyetemes és abszolút értékük... Értékfokozatói kell felállítani a vallásos szimbólumok között... Mi a kritériuma ennek az értékfokozatnak? A tiszta kritérium a szimbólumok, azaz a dogmatikai formulák helyének megjelölésére nem lehet más, mint erkölcsi érték az Istennel való viszony érzetének fokán.”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> P. Lobstein: Dogmatisme et symbolisme. Revue de Theol. et de Philos. Mars. 1914,



„Az a tárgy, amelyet az értelem, mint a kötelesség eszméjének kifejezését vagy alapját állít fel, szükségképpen a legmagasabb és a legtökéletesebb, amelyet csak képzelni tudunk: ilyennek kell lennie, hogy megmagyarázza ennek az eszmének jellemző tulajdonságait. Ez a tárgy, mely a tudat mélyéből fakad, végtelenül meghaladja a tudatot: megjelenése a íudatmezőben ekként kinyilatkoztatás számára. Ez a természete nem tűnhetik el, mert a 'tárgy mindig nagyobb és magasabbrendű lesz abban a mértékben, amelyben az ember arra törekszik, hogy jobban fel-fogja és így a valóság és az eszmény között fenn-álló aránytalanság az értelem és az akarat haladá-sával ahelyett, hogy csökkenne, csak növekszik.””  
 Ne feledjük el különben, hogy minden kifejezés szim-bolikus. A tiszta logikai törvények, mint a bizonyos-ság mutatói, észszerűséget igazolnak. Hozzáillik-e azonban e formákhoz az anyag? Egybevág-e pon-tosan a logikai elvekkkel? Szimbólumok segítségével elgondoljuk, észszerűvé tesszük a valóságot, de ezek a szimbólumok az anyag belső természetét nem érintik. Nincs adéquat ismeret. Ez egyetemes jellege az ismeretnek, természetes tehát, hogy a vallásos ismeretnél is így van. A tapasztalat tartalmát nem lehet kimeríteni. Vannak a természetben erők, melyek érzékeink alá nem esnek. A fizikai ismeret is szim-bolikus, a világegyetem mechanikai magyarázata is, mert nem reprezentálhatja az okok mély és igaz realitását., Az igazat megvallva, a dolgoknak minden reprezentációja, minden érzelmünk, minden akciónk, egész filozófiánk és még tudományunk is bizonyos

<sup>1</sup> *lL. Boitvoux: Id. m. 598. 1.*

fokig szimbolikus, merí semmit se ismerünk abszolút és tökéletes módon, csupán a dolgoknak egymáshoz és hozzánk való viszonyait. A mi fogalmaink tehát, mint Leibnitz helyesen látta, szimbólumok, melyekben a rész helyettesíti az egészet, a forma a lényegét, a többé kevésbé külső viszonyok a belső lényt, a relativ az abszolútot, a jelenség a realitást.”<sup>1</sup> Nyelvünk alakul és meg van töltve kétfajta metaforával: az egyik az ítélőtehetség alsóbb kategóriáiból jön elő s matematikainak nevezhető, a másik valami magasabb kategóriából, ami meg pszichológiaiának hívható. Mindegyik mondatban bent van az egyik is, a másik is. Ez utóbbival személyesítünk és mithológizálunk sokszor túlságosan, lélekkel töltünk meg mindent a természetben, spiritualizálunk helytelenül és az anyagi világ jelenségein keresztül belevive ezekbe a mi emocionális tendenciáinkat, vágyainkat, idegenkedéseinket. Az előbbivel mechanizmusra redukáljuk a lélek operációit, materializáljuk a lelki, emocionális és erkölcsi világrend tulajdonságait.<sup>2</sup> De viszont, „a kifejezést ma már nem tekinthetjük úgy, mint többé kevésbé távoli jelt, mely elválhat a kifejezett ténytől: ez integráns része ennek a ténynek, vagy történetének.” Tehát a szimbolizmus vádja nem dönti meg a vallásos ismeretet. Az embereket és akciójukat még kevésbé ismerhetjük meg tökéletesen, mint a materiális tárgyakat. Az Isten-ismeret is ilyen természetű. Sőt tovább kell mennünk és el kell ismernünk, hogy az, amit a formulák itt kifejez-

<sup>1</sup> A. Fouillée: *Morale des idées forces.*<sup>2</sup> Paris. 1908. 559. l.

<sup>2</sup> Pillon: *Critiques philosophiques.* 22. juillet 1882. 590. l.

<sup>3</sup> Fouillée: *Id. m.* 141. l.

nek, lényegében kifejezhetetlen. Tehát a formula magábanvéve nem az igazság. De amint a nyelv tökéletlensége nem jelenti a gondolat hamisságát, éppenúgy a dogma tökéletlensége sem jelentheti a benne foglalt tapasztalati igazság elnyomását. Ha úgy tűnik fel előttünk, hogy bizonyos dogmák inexaktak, hamisak, ez csak azt jelenti, hogy a formula inexakt, még ha szimbolikusan igaz valóságot tartalmaz is, mert a kifejezett valóság átlépi a mi értelmünk formuláit. A vallásos tapasztalat, különösen az értelmi fejlettség alsóbb fokán népiesen, egyszerűen fejezi ki magát, nem okoskodik, nem használ logikát, tudományos meghatározásokat. Ilyen pl. a biblia nyelve, ilyenek a különféle mihiikus leírások, fantasztikusnak tetsző rajzok, képek. Azért ezek nem értéktelenek. „Mint az érzéki és az intelligibilis közé ékelt szimbólumok, mindeme dolgok jók és részük van az igazságban azáltal a szükséges szerep által, melyet az embernek az anyagtalansághoz való megterésében betöltenek.”<sup>1</sup>

Kétségtelen tehát, hogy itt több szimbólum van, mint a tudományban, de a theológia nyelve terminus technikusokat használ, az értelemből kölcsönzött tökéletesített formulákba öltözteti a valóságot s nem felejt el a szimbolikus jelentőségű dolgok és kifejezések kritikáját. A fentiek megmagyarázásául meg kell még említenünk, hogy a vallásos emócionál a vallási objektum hirtelen, élénken jelenik meg s ennél fogva mi szavakat, formulákat nem igen keresgethetünk. A reprezentáció szintetikus, szimbolikus és nem dialektikai. Hogy ezt a naiv szimbolizmust a

<sup>1</sup> *Boutroux*: Id. m. 8. 1.

theológia sem küszöbölheti ki teljesen, annak oka abban keresendő, hogy transcendens elhívéseink kifejezésére csupán csak az anyagi világ által szolgáltatott formák és fogalmak állanak rendelkezésünkre. Az értelem és a gondolkodó öntudat pedig átalakítják az isteninek intuícióját és deformáló prizmán keresztül mutatják azt be. Kifejezéseink tehát alá vannak vetve a fejlődés törvényeinek s a felvilágosultabb kor pozitív fogalmaival állandóan összhangba kell hozni azokat. Elvégre is a megjelölt elem az isteni és nem a jel. Az Isten nevét arannyal is, tintával is leírhatjuk. „írd le az ember nevét arany betűkkel s az Istenét tintával: ez megláttatja veled, hogy ez az anyagi különbség mennyire nem fontos arra a tárgyra, melyhez a mi értelmünk tapad.” (Augustinus: De Trinitate. liber III.)

4. Számot kell vetni azzal a ténnyel is, hogy vannak olyan értelmi tényezők, melyek befolyásolhatják vallásos fogalomalkotásunkat.

a) A *hagyománynak* pl. megvan a maga pedagógiai értéke, nagy szolgálatokat tehet, megláttatja velünk, hogy nem vagyunk elszigetelve vallásos fel fogásunkkal. Környezetre is szükségünk van. A fiziológiai öntudatból pszichológiai, majd erkölcsi s végül vallási lesz. Mindegyiknek kialakulásához elengedhetetlen a nevelés, a környezet. A hagyomány hasznos, mert nem kell mindent újra kezdeni. De ne feledjük, hogy mi nem ismétlés vagyunk, hanem fejlődés. Élünk a hagyományból, de öntudatosan, önállóan. Nem Ítéljük el azt az eljárást, hogy a gyermeket vallásos levegőben nevelik fel, hogy gyakorlás folytán magáévá teszi ősei hitét s végül maga is azt hiszi, hogy az övé. De a vallásos ismeretre nézve szerfölött káros, ha a gyermeket teletömjük értelmetlen elhívésekkel. A vallásos ismeret kritikájának

mindkét lehetőséget figyelembe kell venni s nem szabad elzárkózni a támadásokkal szemben sem annak elismerésétől, hogy a tudatfelettinek irányítását vezetik régebbi eszméink, melyek akaratumk determinálásánál, ismeretünk leszűrésénél tényezők gyanánt szerepelnek. Még mielőtt vallásosán kezdenék gondolkodni, még mielőtt volna önálló vallásos ismeretünk, már van bennünk valami apriori, igazi ismeretünket megelőző vallásos ismeret. Talán öntudatlan, csak tudatunk alatt létezik ez az ismeret, de mindenkinél jelen van, aki csak hallott valamit Istenről. Egész az öntudatos reflexióig sőt még azután is sokáig ezek szerint a nem formulázott, vagy mások által formulázott értékek szerint igazodunk. A magukat vallásosoknak nevező egyének jó része ebbe a kategóriába tartozik egész életén keresztül. Vallások szokásból, félelemből, illemből vagy önzésből.

b) A *társadalmi szuggeszió* is nagy hatással van ránk. Amit mások is hisznek, az nagyobb erővel lép fel előttünk. Személyes hit helyett gyakran a mások szelleme hisz helyettünk. Gondolkodni nem akarunk, a közfelfogás felel helyettünk. Bizonyos társaságban, bizonyos egyházban élünk, hol az embereknek körülbelül ugyanaz a meggyőződésük, mint nekünk, elfogadjuk tehát, a mit hirdetnek s igazságuk fölött nem törjük fejünket. De még siralmasabb állapot az, ha mindenki így gondolkodik. Mindenki más-hoz alkalmazkodik. Hol van akkor reális alap? Hol a személyes kutatás, a személyes meggyőződés?

A vallásos ismeretnek értékelésénél tehát figyelembe kell venni azt a majdnem általános körülményt, hogy *elhívéseink nagy része nem képezi alkotó részét öntudatunknak*; némelyek csupán csak tartalom nélküli szóelhívéseket képeznek számunkra, mások meg régebbi hozzánktapadások, melyeknek ma

alig van előttünk értelmük. Csak szánk mondja, csak fülünk hallja, de lényünket nem érintik. Mégis irányítják életünket. Személyiségünk épületében nagyon sok kiszáradt, odvas fa van. Nagyon sokan vannak, akik nem gondolkodnak, nagyon sokan vannak, akik gondolkodnak, de nem élnek. Vannak, akik nem mernek önmaguk véleményét alkotni, másoktól várnak mindent, szolgálalékek. El vannak foglalva köznapi dolgaikkal, az igazság keresése kívül esik életükön. Ugy élnek, mint az automaták. Ha azután jön a pillanat, melyben erősen kellene állaniok, mikor meg kellene mutatniok magukat, akkor tehetetlenek, gyámoltalanok, kétségbeesettek. Ezek az emberek beszélnek, ismernek, de állításuk nem hord több meggyőződést, mint tagadásuk hordana. Azt hiszik, hogy hisznek, pedig hitetlenek. Az igazi hívők, az igazi kételkedők ritkák.

c) Nagyon sok embert megtévesztenek a *szavak*. Pedig a szó sohasem adéquat kifejezése a gondolatnak. Ugyanaz a kitejezés mást is jelenthet. Néhány üres frázissal mégis elintézni vélünk sok nagy dolgot. A hit nem szavakban él. *Az elhívéseknek meg kell testesülniök mi bennünk, hogy átgyúrjuk és formát adjunk nekik.* Míg ezt nem tesszük, addig hitünk csak formulákból áll. *Az akció lábainál tanulunk meg hinni és ismerni.* Egyedül az akció a mi lényünk ismeretlen és legmélyebb részeinek kijelentője. Egy eszme csak akkor a mienk, ha mi magunkat egynek érezzük vele, érte élünk, vele halunk.

d) Amint bizonyos társadalmi, erkölcsi s egyéb viszonyok megnehezíthetik az igaz vallásos tapasztalatot s ennél fogva az igaz vallásos ismeret megszerzését, épenúgy meggátolhatják az értelmi, *theológiai, dogmatikai* feltételek is. Sokan hátulról

kezdik az ismeretszerzést. Megszereznek bizonyos dogmatikai „meggyőződést”, helyesebben ismeretet s ebből kiindulva igyekeznek kikényszeríteni bizonyos igazoló ismereteket. A vallásos ismeretszerzés útja egészen megfordított. Az evangéliumi igazságkeresés mást jelent.

## Összefoglalás és befejezés.

Az Istennek személyes, direkt kijelentésén alapuló materialista ismeretelméleti felfogás, mely bizonyos készen kapott teoretikus igazságokból indul ki, valamint ennek tökéletesítése, illetve burkolása, a történeti jelenségekben való indirekt, immanens kijelentéssel való magyarázat, nem állhattak meg az emberi gondolkodás előtt s kitűnt, tapasztalatilag is beigazolódott, hogy a kijelentés nem külső, nem látható, nem theologiai, nem katechizmus, hanem tapasztalat, melyet az Isten akaratának alávetett élet produkál. A pszichológia adatai különben is ellentétben vannak minden materiális, értelmi kijelentéssel. Ezzel a tekintély elvén alapuló ismeretelmélet ajtója a vallásban is bezárult.

Az a másik felfogás, hogy az emberi szellem saját maga juthat el olyan állapotba, melyben felül-emelkedik az adott világon s közvetlenül látja, tapasztalja az igazságot, az ész kritikáját kénytelen elviselni, minélfogva annyi változatban jelenik meg előttünk, hogy közöttük eligazodni lehetetlen. Legnagyobb részt racionális vallást akarnak, melynek tartalmát az emberi ésből szükségszerű következtetésekkel vonjuk le. Az újabb időben az empirikus vallás harcosai meg azt állítják, hogy nem csak ilyen elméleti, ésből lehozott igazságok képezik a vallásos ismeret tartalmát, hanem empirikusan megragadott tényleges



igazságok is, sőt legfőképen ezek, melyekből logikai úton származnak az elméleti, szükségszerű és általános igazságok.

Mindegyik felfogásban találhatunk valamit az igazságból. Istennek nagy, személyes szerepe van a vallásosság s így a vallásos ismeret kialakulásában. Másrészről meg nem ismerhetünk meg semmit, ami független a mi megismerő képességünktől. A mi megismerő erőinkkel alkotjuk az összes ismereteket.

Hogy helyes képet alkothassunk a vallásos ismeretről, szükségünk van a vallás tapasztalati felfogására s a megismerés általános törvényeinek méltánylására.

Maga a vallás lényegében élet; az öntudatnak teljes kiszabadulása, meggazdagodása saját nem-tudatos tartalmával, az összes erők koncentrációja a szentséges, az isteni akció szempontjából. Hogy ez a teljes élet ismeretekben is kifejezi magát, az emberi természetünkből folyik. A vallás összes képességeink sorompóba állítása, minden erőnk felvonultatása. Az ismerő képességek is kikérik benne a maguk szerepét.

A megismerő erő két forrásból táplálkozik: a tapasztalatból és a gondolkodásból. Az ismeret tárgyat a tapasztalat adja. Minden emberi tudás elsősorban a benyomásokból táplálkozik, melyeket érzékszerveink működése folytán szerzünk meg. Ezért, ha haladni akarunk, mindig új benyomásokra kell szertennünk. A tudományos elméleteket igazolni kell a tapasztalattal, a tudósnak személyes tapasztalataival. A vallásban is így kell eljárunk. Csak ahol tapasztalat és a tapasztalatból levont következtetések állnak oldalunkon, ott tudjuk felépíteni a realitást. De a tapasztalat feltételei az emberi szellemben apriori adva vannak. Ezek a szükségszerű, egyetemes, ta-

pasztalattól független, apriori törvények és feltételek nagy szerepet játszanak a szerzett tapasztalatok formulálásánál, ismeretié szövésénél, a rendszerezésnél, az általánosításnál. Ezeknek az apriori gondolatlemeknek magukban véve, a tapasztalattól függetlenül se tartalmuk, se értékük nincsen, de elengetheteilen feltételei az ismeret kialakításának. A tapasztalat diktálja az igazságot az alanyba, de az alany az, amely azt felfogja és a maga formális kategóriái szerint kifejezésre juttatja. Ha az emberi öntudat emocionális része nem szerepel is az ismeret megformulálásánál, az a kielégítésre törekvő lelki folyamat, mely nem tudatos szükségességgel készítet az ismeretszerzésre, az érzelemnek és az akaratnak közbelépését eredményezi. Az akarat indít tapasztalatok szerzésére; a szimpátia vezet közelebb az objektumhoz, ennek szemei tekintenek az ismerettárgy belséjébe. Amikor pedig személy, vagy személyek állnak előttünk, mint megismerési objektumok, az alany nemcsak hogy nem tagadja meg önmagát, hanem emocionális részével kapcsolódik az illető személyhez, sokszor az eszméhez is, mely emocionális egyesülés az ismeretnek elengedhetetlen feltételét képezi.

A vallási ismeretelméletnek az általános ismeretelméletből kell kiindulnia Csak így jelölheti ki az észszerűségnek és erkölcsiségnek határait, amiket a vallásnak figyelembe kell vennie.

Két szempontból indulhatunk ki. Vagy az ismeretek keletkezését, összekapcsolódását, a benne részes funkciók működését kutatjuk, vagy az ismeretnek jelentésére és tartalmára vonatkozólag hozunk Ítéletet. E két szempont összekapcsolását már csak azért is szükségesnek tartjuk, mert tárgyunk megkívánja. A vallási ismeretelmélet még nincs annyira előrehaladott állapotban, hogy jelentésbeli és tartalmi

értékelésénél egyhangúan elfogadott formai alapra támaszkodhatnék. A félreértések, félremagyarázások csak úgy kerülhetők el, ha a funkcióbeli és formális alapelemekre nézve előbb világosságot hozunk. Egyéb-  
ként is ez az ismeretelmélethez tartozik: az axiológiai rész nem feledkezhetik meg az ontológiai alapról, a létből kiindult értékelés a létről. A lélektani módszer segítségével megtaláljuk a vallásos tapasztalatok ismeretét, kizárhatjuk onnét, ami nem oda tartozik, ami már formailag értéktelen. Megismerhetjük az ismeret alapján álló pszichológiai jelentőségű tények eredetét, affektív és kognitív modifikációit, lefolyását, minőségét; megállapíthatjuk a képek nélkül való intuitív ismeret tényét, megláthatjuk a vallásos ismeret lefolyását, formáját, eredetét, funkcióit, a hatásokat, melyek előidéznek, bepillantást nyerünk annak természetébe. Megállapíthatjuk, hogy az alany és az intuícióval megragadott tárgy között affektív viszony áll fenn s e viszonyban keresi az alany azt a pótlékot, melynek hiányát öntudatában érzi, mely mindenek felett nem az értelem, nem az érzelem, hanem az akarat pótléka, de amely a szép, az igaz értékeit is átölelni igyekszik. A pszichológia azt is meglátja, hogy e hiányérzet nem-tudatos szükségességgel áll elő, a tudáifeletti működése folytán. Ami azután e viszonyt értékelését, jelentését, a belőle levont, a tudáifeletti természetére, az emberre és környezetére vonatkozó ismeretek tartalmát illeti, oda már nem pszichológiai, de kritikai módszer szükséges. A vallásos ismeret természete szükség szerűvé teszi ezt. A vallásos ismeret életfolyamatból, nem értelmi, de vitális jelentőségű életfolyamatból jön elő s értékelésre irányul, hogy az alany cselekedhesse és élhessen. Megragadja a reálist s azt teljes egészében koncentrálni akarja egy legfőbb érték, egy minden

értéket magában foglaló, amennyiben egységes, szent-séges, akcióra levezető, isteni, transcendens érték szempontjából. Az ismeret alkotó elemeit tehát az alany át is éli, ezért hirdeti teljes meggyőződéssel annak jelenlétségi értékét. Ennélfogva itt különösen igaz az az állítás, hogy az érték a viszonyban rejlik. Az ismeretnek, mint e viszony gyümölcének, értéke a transcendens értékhez való viszonyunk által határozódik meg. Minél mélyebb, minél bensőbb, minél egyed-uralkodóbb ez a viszony, annál értékesebb eredményeket hoz elő az akarat, az érzelem és az értelem. A tudomány nem ismerheti meg Istent. Területe egészen más. A természet törvényei falat képeznek, melyen nem hatolhat át a mi értelmünk s nem mondhatja meg, hogy mögötte létezik-e Isten. A tudomány módszereinek, feltevéseinek és általánosításainak kritikája azonban új lehetőségeket nyit meg az isteni kijelentés és az Isten megismerése számára. A tudomány összekapcsol bizonyos jelenségeket, mint okokat és okokat. A köztük levő kapcsolat azonban mindig lazább lesz, ha az élet felé haladunk. A törvények széfszedik az életet, a valóságot, mely intenzívebb és magasabb nyilvánulásokkal jelenti ki magát a szabadságtól vezetett, tehát mechanikai törvényen kívül álló emberi életben, mint bárhol egyebütt. Meglátjuk így, hogy az élet teljes kiterjedésében nem statikai, hanem dinamikai. Ha teremtettünk magunknak olyan tudományt, amilyen nekünk kellett, csináljunk magunknak olyan vallást is, amilyen nekünk kell. Benső, dinamikus, immanens és humanizált koncepcióval kell felcserélni a vallásnak mostani külső, transcendens, statikai és divinizált felfogását. Ezen a téren a vallási ismeretelméletnek normatív jelentősége van. Bizonyosra vesszük, hogy a vallásos ismeretek fölött való tisztánlátás nagy mértékben

hozzá fog járulni egyéni vallásosságunknak az említett s előbb már levezetett értelemben való átalakításához.

A vallásos tapasztalat az élet koncentrálásának szükségességéből indul ki. Az erkölcsi kötelesség-érzet kényszerítő, nem-tudatos erővel hívja elő s az ember gyakorlati magatartásából vonatik le. Az az intuícióval adott lehetőség, hogy az Isten megismerhető az egyéni tapasztalatok útján, arra kényszeríti az embereket, hogy szüntelenül kísérletezzenek s tapasztalatokat szerezzenek az élet laboratóriumában. Az ember kezdetben külső erők hatása alatt állott, ezek ellen védekezett. Az életről szerzett tapasztalatai ilyen természetűek. Vallásos szüksége, mint fizikai félelem jelentkezett s anyagi segítséget, anyagi pótléket keresett. Meglátta azonban, hogy a tér, az idő, a szám, a fizikai okság, sly. egy bizonyos másik világra mutatnak. A tudomány törvényei egységet tételeznek fel, mert általánosítanak s a jelenségek változatossága mögött, ha hallgatólagosan is, erőt, energiát látnak. Az emberi személyiség ezt a feltevést még misziikusabbá teszi. Az ember, mikor uralkodni kezdett önmagán és a természetén, mikor erkölcsi életet kezdett élni, akkor már szellemi, lelki segítségre volt szüksége s a tökéletes lényektől várta az erőt. A tudományos kutatás már megbíztatta, hogy a jelenségek mögött levő erő megismerhető. Most meglátta, hogy a szellemi erőkkel való együttműködés termékeny munkásságra indítja s a megismerést lehetővé teszi. Most már voltak tapasztalatai az életről, önmagáról és az irányító erőkről. így jött el az az idő, mikor már nem önmagán kívül, hanem önmagába kereste a lelki élet forrását s lelkének mélyén ismerte fel azokat az erőket, melyekkel a végtelen, az örökkévalóság felé törhet. A bennünk mun-

kalkodó Istennek ismerete annak az Istennek világosságában enged élni, akiről éreztük, hogy él felettünk. A transcendens immanenssé lesz s belép a mi szubjektív kategóriánkba. Innét az eltérés a valóságot megragadó intuíció és az ismeretet kifejező fogalmak között. „A két szembeállított koncepció: immanens Isten és transcendens Isten, hamisak statikai szempontból, de dinamikai szempontból az összeegyeztetés lehetséges.”<sup>1</sup> A vallásos élet most már más túlvilágot tételez fel, mint a tudományok és a dialektikai gondolkodás. Ez a túlvilág nem csak qualitative, de quantitative is felülmúlja amazt. „Az Isten országa ti bennetek van.” Mi bennünk van és mégis határtalan. Immanens és mégis transcendens. A vallásos ismeretnek ez a fejlődése époly kevésbé érinti annak értékét, amint a kémiai és csillagászati ismereteket nem teszi illuzóriássá az a körülmény, hogy e tudományok az alchimiából, illetőleg az asztrológiából állottak elő, különféle fejlődési fázisokon keresztül. A vallásos ember bensejében egy tökéletes lényel való érintkezésének a tapasztalata jelenik meg. Egy mély, egyetemes, tudatfeletti realizálódik az öntudatos émben, mint egyesítése az öntudat tartalmának, rendszerezés, újabb nézőpontok felvétele és régebbiek kilökése folytán. Maga a folyamat nem-tudatos szükségességgel indul meg s csak lassan válik öntudatosná. Az öntudat tudatfeletti részének ez a kijelölése rendszerünkben csak azt a pszichológiai helyet akarja meghatározni, melyen keresztül a tudományos feltevés minden valószínűsége szerint a transcendens és immanens megtapasztal-

<sup>1</sup> *Le Roy*: Revue de Melaphysique. 1907. 512 t. —  
M., *fiibert*: U. o. 1902. 402—3. 1.

íálhaíó, átélhető módon egybeolvad s az emberi öntudat szubjektív mezejére lép. Mindnyájan innét táplálkozunk, csak hogy nem egyformán igyekezünk kimenteni az isteni erőket. Az így szerzett tapasztalatokban, mint az általános tapasztalatban, két elem szerepel: emóció, lelkiállapot és magyarázat. Az emóció intuíciót ad, mely fogalommal társul és meggyőződést szül. A vallásos tapasztalat ismeretelméleti értéke a fogalomtól függ. Erre nézve pedig a következőket vonhatjuk le:

1. A kezdeményezés a transzcendenstől indul ki, aki belépve öntudatunkba, ott erkölcsi vágyakozást támaszt.

2. A vágy mely az észnek aktív lényege, átéli a dialektika módszereit s intuíciókat ad nekünk. Ez az intuíció és nem az ész vezet az abszolúthoz. Ontológiai, kozmológiai, erkölcsi argumentumok nem vezetnek el vallásos lelki állapotra. Az ilyen állítások: a lét tökéletesség, tehát a tökéletes Isten nem hiányozhatik belőle; a világ nem lehet teremtő nélkül; a lét nem képzelhető el cél nélkül; a földi életben nincs harmónia, kell tehát lenni egy magasabb életnek, melyben minden kibékül; stb., csak értelmileg elégíthetnek ki, de az élet egészét érintetlenül hagyják. Az élet élni akar a realitásból. A vallás azért keresi az abszolútot, hogy abból éljen. Nem az Isten létezésének logikai levezetése, hanem saját öntudatunkban munkás ereje által jutunk el isteni lényünk felismeréséhez. Az erkölcsi vágy lévén a kiinduló pont, szabadságunk is szerepet kér. A végtelennek kijelentése és a mi szabadságunk együttesen határozzák meg vallásos állapotunkat. Az egyéni szabadságnak az emberi tökéletesség forrásával való természetes és szervezetünkbe oltott kapcsolata határozza meg a vallásos jelenségek és kifejezések

minéműségét. Ez az abszolút értéktudat az a hajtó erő, mely a végleges kielégítésig, a hiány helyes pótlékának megtalálásáig szüntelenül zaklatja az egyént a tökéletesedésre. Isten és a szabadság együttes munkája a vallás.

I. *Isten munkája a vallás,*

a) tehát egyetemes, mindent átfogó, mindent megszentelő jellegű.

b) Az inspiráció, azaz Istennek öntudatunkban való akciója, az észnek s az egész öntudatnak az abszolúthoz való erkölcsi alkalmazkodását hívja elő, ezért növelni kell erkölcsi képességeinket, tisztává kell lennünk, hogy tisztábban láthassunk. Krisztus tiszta volt. Ő tisztán látott. Ennélfogva Istenről való ismerete a legtökéletesebb, mert az ő szentsége tökéletes, abszolút volt. Istennek lelke tisztává tette az ő lelkét. Istennek lelke volt őbenne. Isten dolgait pedig nem ismeri meg senki, csak az Istennek lelke. (1. Kor. II. 11.) Isten lelkéből kell tehát vennünk, ha őt megismerni akarjuk. „Érzéki ember pedig nem foghatja meg az Isten lelkének dolgait, mert bolondságok neki; meg nem értheti, mivelhogy lelkiképen ítéltetnek meg.” (1. Kor. II. 14.)

c) így állván a dolog, nem szabad senkire se kényszeríteni formulákat, tanokat. Aki nem jutott el olyan lelki magasságba, hogy megtapasztalja Isten mélységeit, annak mi nem adhatunk vallásos ismereteket, csakis ösztönözhetjük a kutatásra, vezethetjük a vágyakozásra. Hiszen a tudományban is hiába erőszakolunk valakire olyan tanokat, melyeknek megértésére nincs előképzettsége. Mindent a lelegején kell kezdeni.

d) Mivel a vallásos ismeret Isten lelkének munkájából indul ki, növelni, mélyíteni kell a vele való viszonyt imádság által. Személyt csak személyes



érintkezés folytán a szimpátia segítségével ismerhetünk meg. Az imádkozásban száll le a mi sötétségünkre a világosság.

e) Mindig szorosabb kapcsolatot kell teremteni azokkal, akik ismerték, vagy ismerik Istent, de legfőképpen azzal, aki a legtökéletesebben ismerte, aki egy volt ő vele. Ő adja nekünk Isten teljes kijelentését. A tudományban, a filozófiában is a genie-k adnak útmutatást a haladás felé.

## II. *Az emberi szabadság munkája a vallás,*

a) tehát ismeretünk szubjektív, nem abszolút, inadéquat, szimbolikus. Nem Istennek általános akaratát ismerjük meg a tudatfelettinek akaratunkra való nyomásából, hanem az egyéb hatások alatt is álló életjelenségeknek megfelelő, az egyénnek szóló akaratát. Nem Isteni önmagában, hanem velünk való viszonyában, úgy, amint nekünk megmutatja magát. Abszolút ismeretünk csak akkor volna, ha a külső hatásoktól teljesen tudnánk szabadulni s egész lényünket Isten akciója alá tudnánk bocsátani. De minél gyakrabban engedelmeskedünk Istennek, annál tisztábbakká válunk s annál nagyobb helyet foglal el az igazság a mi ismeretünkben.

b) Már maga az Isten által felkeltett emóció feltételez bizonyos ismereteket. Egész muli él bennünk, melyről csak részben bírunk tudomással.

c) Vallásos ismeretünk nem választható el soha azoktól az eszméktől, melyeket a világegyetemről alkotunk. Amint ezek fejlődnek és tökéletesednek, a vallásos ismeretnek is haladnia kell, hogy élhessen.

d) A vallásos ismeretnek figyelembe kell vennie bizonyos racionális feltételeket, hogy meghatározhassa objektumát. Szellemünk általános törvényei, a logikai és az etikai feltételek ki nem küszöbölhetők. Az ész szabályozza a vallásos öntudatot is. Mindé-

nüti az ész gondolkodik, az vezet vissza egységre. A gyakorlati ész irányítja a vágyakat, az akarásokat.

e) A vallásos ember nem mondja, hogy felfedezte azt, amit a metafizikusok keresnek. A végső princípiumok nem úgy jelennek meg előtte, hogy azok objektíve felhasználhatók volnának. Istenben és vallásos tapasztalataiban nem lát mást, mint ami meg tudja növelni erkölcsi értékét. Az erkölcsi evidencia a fő.

f) Az ismeretnek különféle rendjei megegyezni tartoznak egymással. A szellem egy. Nem a dolgokban, de a szellemben van az egység. Mivel az emberi szellem egy, képességei sem különíthetők el. Az egész ember szerepel a vallásban. „Ha a tudomány alatt az igazság meghódításának módszerét értjük, úgy, amint az nekünk adva van, hogy megragadhassuk kétségkívül örök realitásában; ha hit alatt nem az elhívést értjük, hanem a magasra emelő vallásos életet, akkor állíthatjuk, hogy a tudomány és a hit, visszaállítva lényeges természetükbe, nem igényelnek magasabb rendszerezést az egyesítésre: egyesítve vannak a hiteles vallásos lélek mélyén, mivel mindkettő ugyanannak az életnek a funkciója.”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ad. Perrière: *La Science et la Foi*. Neuchatel. 1912. 58. 1.

## TARTALOMJEGYZÉK.

|   | Oldal |
|---|-------|
| Bevezetés .....   | 5     |
| Az ismeretelméleti rendszerek és a vallásos<br>ismeret.....         | 7     |
| A vallási ismeretelmélet felállítására irányuló<br>törekvések ..... | 60    |
| Tudományos és vallásos ismeret .....                                | 106   |
| Összefoglalás és befejezés .....                                    | 162   |