

A HIT PROBLÉMÁJA

VALLÁSFILOZÓFIAI TANULMÁNY

IRTA:
DR. MAKKAI SÁNDOR
REFORMÁTUS LELKÉSZ

I. RÉSZ:

A HIT VILÁGMAGYARÁZÓ EREJE



1916.
KÓKAI LAJOS BIZOMÁNYA
BUDAPEST, IV., KAMERMAYER KÁROLY-UTCA 3. SZ.

TARTALOMJEGYZÉK.

	Oldal
A kérdés beállítása — — — — —	1
I.	
A hit világmagyarázó ereje.	
1. <i>A világmagyarázatról általában</i> — — — — —	2
2. <i>A világmagyarázó tényezők vizsgálata</i> — — — — —	16
a) Az emberi szellem egysége — — — — —	16
b) Az értelem — — — — —	19
c) A képzelet — — — — —	24
d) Következmények — — — — —	29
e) A hit — — — — —	31
α) Vallásos és nem vallásos hit — — — — —	31
β) Hit, vallás, theologia — — — — —	34
γ) A hit centruma — — — — —	40
3. <i>A hit összefüggése a többi világmagyarázó tényezővel</i> — — —	45
a) Értelem és hit — — — — —	45
b) Képzelet és hit — — — — —	64
c) Összefoglalás — — — — —	68
4. <i>A hit szerepe és jelentősége a világmagyarázatban</i> — — —	69
a) Az Irracionális — — — — —	69
b) A Sors-probléma — — — — —	75
c) A hit világmagyarázata és annak érvénye — — — — —	81
d) A hitköztség problémája — — — — —	90
A felhasznált művek jegyzéke — — — — —	94

A kérdés beállítása.

A hit problémája alatt mindazon kérdések szövevényét kell értenünk, melyek a hitnek az emberi élet egész birodalmában való szerepére, az élet összes többi nyilvánulásához való viszonyára s az egészben való jelentőségére vonatkoznak. Ezek a kérdések, amint közeledünk feléjük, két szempont sugara körül, két csoportba helyezkednek el, az emberi élet természetéből kifolyólag. Az egyik, egész általánosságban fogalmazva az *ismerés*, a másik a *cselekvés*, vagy közelebbről meghatározva, az egyik a *világkép*, a másik az *életfolytatás* szempontja. Az emberi élet ugyanis nem egyéb, mint magának, az emberi egyének millióiban nyilvánuló végső valóságnak: az életnek a megvalósulásért, a teljességért folytatott küzdelme. E megvalósulásban pedig két főmozzanat különböztethető meg. Az egyik a léleknek (egyéni szellem, Én) beleterjeszkedése a külső valóságba, az ismerés útján, azaz a világ megismerése; a másik ezen megismert világban való életfolytatása, önkifejtése cselekvés, alkotás útján. Az ismerő és cselekvő emberi szellemet e két főtevékenységének eredményéből: világképéből és életfolytatásából (s ebben alkotásaiból) érthetjük és ítéltetjük meg, s így ha az emberi élet akármelyik jelenségének magyarázatát akarjuk adni, e két főtevékenységhez való viszonyában kell azt keresnünk. Ezekhez való viszonyában nyer minden értelmet, világosodik meg szerepe és jelentősége.

E szerint a *hitnek*, mint az emberi élet egyik jelenségének, problémája is két főkérdésben foglalható össze. és fixírozható:

1. *Mi a szerepe és jelentősége a hitnek a világkép megalkotásában?*

2. *Hogyan befolyásolja a hit az életfolytatást?*

Ezeknek a kérdéseknek megoldása tulajdonképpen a *hit erőpróbáját* adja, mert az élet megvalósulásában való szerepét és jelentőségét állapítja és méri meg. Ezért tanulmányunkat a *hit*

kritikájának is nevezhetnők. Ez a kritika, ez az erőmérés a fentebbiek szerint a hitet két szempontból vizsgálja s tisztázni óhajtja 1., *a hit világmagyarázó erejét*; 2., *a hit életformáló erejét*.

A hit problémája, azaz *az emberi életben való jelentése és értéke* ezekben a maga teljességében tisztázható.¹

Ebben a tanulmányban a problema első és döntő részét vesszük vizsgálat alá.

I.

A hit világmagyarázó ereje.

1. A világmagyarázatról általában.

Mihelyt az emberi lény fejlődésének arra a pontjára jutott, hogy magát a kivüle fekvő világtól meg tudja különböztetni, a világ magyarázata is azonnal kezdetét veszi. Csak abban a nagyon rövid időszakban a mikor a csecsemő még teljesen az organikus ösztönök uralma alatt áll, lehet szó a reflexió teljes hiányáról, azonban ekkor még önálló emberi életről nem lehet szó. Mihelyt azonban, bármily korlátoltan is, megkezdődik az önálló lét, azonnal kezdetét veszi a reflexió is a kívülünk fekvő valóságra s kialakul a világ első, nagyon primitív magyarázata. Mivel először az egész világkép csak néhány, s főleg az önfenntartás teljesen érzéki oldalára vonatkozó adatból áll, a világ magyarázata is nagyon fogyatékos és nagyon érzéki; de azért a magyarázat csirájának, kezdetének tekintendő. A világmagyarázat lényege ugyanis, a már megismert valóságnak (a valóság már ismeretes adatainak) az én-nel való kapcsolatbahozása, létérdekéhez való viszonyítása itt is feltalálható. A mint aztán az ember fejlődik s egyre több és

¹ Szükségesnek tartom megemlíteni, hogy már eddig is végeztem és tettem is közzé néhány tanulmányt, melyek problémánkkal több-kevesebb összefüggésben állanak s megoldásához mintegy *előtanulmányokul* tekinthetők. Különösen hármat említhetek meg és ezek: 1., *Vallásos világkép és életfolytatás*. (Megjelent a Keller Imre által szerkesztett „Böhm Károly élete és munkássága“ c. mű III. kötetének 3.—36. lapjain s különlenyomatban is. Besztercebányai Madách-Társaság kiadása. 1913.) 2., *A vallás lélektana*. (Protestáns Szemle. 1914. évf. 7—8. füzet.) 3., *A hit szeme*. (Protestáns Szemle. 1915. évf. 6. füzet.)

több tevékenysége bomlik ki, a világnak is egyre tágulóbb körét öleli fel magába az ismerés s majd az így extensive gazdagodó világkép adataiba egyre intenzívebben is kezd elmerülni, hogy a valóság egész birodalmát szélességében és mélységében mind teljesebben hódítsa meg. A világkép, mondhatjuk, egyre igazabb lesz, amint teljeseedik. De amint az emberi szellem a valóságot mind jobban megismeri, mindig új és új *magyarázatot kénytelen* adni a világnak, mert megelőző reflexiói elégteleneknek bizonyulnak. *Kénytelen* magyarázni, mondjuk, és ez nagyon fontos dolog. Kénytelen magyarázni a valóságot, mert kénytelen *megismerni* azt. Az ismerés maga teljesen kényszerű dolog. A valóság az ingerek egész záporával ostromolja az öntudatot és erre a támadásra az én, egységét és nyugalma bízósítandó, ez ingerek *kénytelen* kivetésével, visszaverésével, képpé alakításával, megértésével felel, különben el kellene pusztulnia. És azzal, hogy megérti, megismeri a valóságot, teljeseedik és fejlődik ő maga. Az ismerés a fejlődés, a teljeseedés, az élet útja, módja. De amint így kényszerű erővel új és új adatok helyezkednek bele világunk keretébe, ez adatokat az én mindannyiszor kénytelen *saját létérdeke szempontjából* is szemügyre venni, beleilleszteni sajátos világképébe, szóval az ismereteknek *magyarázatát* megadni.

És itt van az a pont, a hol meg kell állapítanunk e szavaknak: *ismerés, világkép, világmagyarázat*, értelmét, jelentését.¹

Az ismerésnek két jellemvonását kell figyelembe tartanunk és ez az ismerés *kényszerűsége és alanyisága*. Az ismerés kényszerű, mert a kívülünk fekvő valóság, a külső világ tőlünk függetlenül és visszautasíthatatlanul *hat* reánk ingerek útján, melyeket érzékszerveink által, mint hangot, színt, keménységet, lágytságot, hőt, ízt, illatot etc. önkénytelenül felfogunk, tapasztalunk és pedig normális esetekben mindig ugyanazonos módon. Ezek általános, kényszerű emberi tapasztalások, melyek elől el nem zárkozhátunk. Ezeknek *tárgyiassága* teljesen evidens épen általános és kény-

¹ Magát azt az ismeretelméleti álláspontot, mely a továbbiak folyamán e tanulmányban érvényesül, Böhm Károly filozófiájából merítettem. (Főképp következő művei jönek tekintetbe: *Az ember és világa* I—II, (Bp. 1883. és 1892.) *A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata*. Bp. Akadémia. 1910.) A következőkben való eltérések ez álláspontnak egyéni felfogáson való áttöréséből következnek, de gyökereikben, hiszem, mégis onnan fakadnak, mint egész tudományos világnézetem alapjából.

szerű voltuknál fogva. Azonban ez a kényszerű vonása az ismerésnek még nem maga az ismerés, hanem csak annak alapja. Erre *az ismerő alany visszahatása következik*, ez adatoknak *megértésében*, a mely nem egyéb, mint az érzéki kép *öntudatos utánalkotása*, még pedig saját közvetlenül ismeretes tevékenységeinknek az érzéki kép vonásaival való azonosítása folytán. A magam tartalmával azonosítom s így értem meg, teszem magamévá azt, a mi nem én vagyok. Az ismerésnek ez az *alanyisága* azt jelenti, hogy nem egy tőlem független valóságot ismerek meg, hanem saját érzékeim által fölfogott kényszerű, érzéki *képet*, melybe belehelyezkedem, melyet saját magam vonásaival intuitive megértek, *jelentővé* teszek.

Valóságot ismerek-e meg tehát? Nem örök bizonytalanság-e tehát a részem, ha csak *képeim* a tárgya ismeretemnek? A felelet világos. Valóságot ismerek meg, mert a funkcióimnak megfelelő vonások érzékszerveim kényszerű bizonyosága szerint *ott vannak a tárgyban*, de csak *képet* ismerek meg a valóságról, mert a valóság a kép formájában lesz tárgygyá előttem és tőlem függetlenül számomra nem létezik. Mennyiben *igaz* tehát az én és általában az emberi ismeret? Amennyiben képeim *a tőlem független* valóságnak megfelelnek? Ebben az esetben az igazságnak nincs mértéke, mert a tőlem független valóság megismerhetetlen: nincs mihez mérnem a képeimet. Hanem *igaz* az én ismeretem annyiban, amennyiben a valóságról kényszerűen alkotott képeim és öntudatosan utánalkotott képeim lepik egymást, megegyeznek. Minél több vonást tudunk a kényszerűen adott képeken utánalkotni, minél extensivebben és intensivebben tudjuk azokat megérteni, annál igazabb az ismeretünk. Épezért az igazság *végtelen, ideál*, mely a legkisebb adatban is óriási fejlődésen át közelíthető meg és az élet folyamán mindig gazdagodik és teljeseedik. Először a dolgoknak külső kérge, érzéki burka ismerhető meg, de ez is mind teljesebben aszerint, hogy vajon egy gyermek, egy primitív ember, egy tudós, vagy művész szemléli, érti meg; aszerint derül mindinkább fel a dolgok belső természete, majd egymással való nagy összefüggése, egyetemes értelme. *Igy a teljes igazság* végtelenbe vész, s egy ponton sem mondhatjuk azt véglegesen a magunkénak, mert a teljes igazság egy teljes életet, megvalósult, tökéletes életet tételez fel és oly egyetemes ismeretet jelent, mely a régi nagy költő szavaival „egy szemfordulásból nézi át a világot.” A teljes igazság az Istené.

Ennek dacára az ismerés, alapjaiban, kényszerű gyökereinél fogva *általános érvényű és objectiv érvénye*, adataiban kétségtelen, mert az „elkerülhetetlen functió azonossága” minden emberben, biztosítja azt. A dolgok alapjai, a végső, szilárd adottságok, melyek minden ismerés vasvázát alkotják, énünk természetéből folynak s így *evidensek*, bizonyításra nem szorúlnak. Jól látták ezt már a *stoikusok* is, mikor az ismeretek igazságának bizonyítékát a képeinkben rejlő megragadó, kényszerítő erőben keresték s ezzel a kifejező terminussal jelezték: φαντασια καταληπτικη. Határozottan látta és fejezte ki ugyanezt *Descartes* is, mikor azt mondja, hogy „minden igaz, amit világosan és határozottan fölfogok” (*clara et distincta perceptio*), azaz *ami evidens*.¹

Az ismerés ezen objectiv érvényességének megállapítása után a *világkép* fogalmával kell megismerkednünk.

A világkép az ismeretek rendezett egésze a tér és idő, az ok és cél kategóriáiban kivetítve és rendezve.² Tartalmilag annál teljesebb, minél több adatot foglal egybe; érték szempontjából annál magasabbrendű, minél gazdagabb, mélyebb, igazabb adatainak megértése és minél tökéletesebb az oki és céli viszonynak a jelenségeken való átvezetése. Egy vadember, egy európai gyermek, egy paraszt, egy művész, egy tudós világképe ennél fogva mind teljesség, mind igazság szempontjából különböző lesz. Azonban bármennyire is elüssenek egymástól az egyes egyének világképei, elsősorban mégis azt kell megállapítanunk, hogy a világkép *alapjaiban, lényeges alkotó vonásaiban* ép oly általános emberi tulajdon és ép oly általános tárgyas érvényű, mint az egyes ismeretek, a melyekből kialakult. Ugyanis azok a kategóriák, melyekben az ember az egyes ismereteket elhelyezi, a tér, az idő, az ok-viszony, a célszerűség *egyetemes* emberi kategóriák, létesítő feltételek, melyek nélkül emberi élet lehetetlen. Azonosan megértett adatokat azonos világkategorikában rendezünk el: ebben rejlik az emberi világképnek általános érvényűsége, objectivitása. Természetes, hogy egy tökéletes világkép, mely a valóság extensiv és intensiv teljességét lepné, a valóság abszolút megértését és így abszolút tökéletességet jelentené. Ez esetben nem volna több probléma, mert minden világosan állana a szemlélő előtt, de akkor

¹ *Descartes*: A philosophia elvei. I. 43. §. (Filosófiai Írók Tára I. 150 l.)

² Világos tárgyalását adja *Böhm*: Tapasztalati Lélektan (III. kiad. Bp. 1904.) 21. §. 46. l.

nem volna több hiányérzet sem s így emberi élet sem. A világ egyszerűen egy tükör lenne, melyben egy abszolút tökéletes lény egyszerűen szemlélné önmagát; ilyen értelemben a világ Isten tükrenek nevezhető, s ez egy igen mély és nagy vallásos gondolatot fejez ki. A tökéletes világkép feleslegessé tenné a *világmagyarázatot*, mert maga lenne a megoldott, titoktalan, s így semmiféle reflexióra nem szoruló valóság.

A tényleges életben azonban ilyen világképpel nem találkozunk, hanem a világképben mindig egy bizonyos *világmagyarázattal* állunk szemben, a világ, a valóság *mindig egyéni értelmezésével*. A világkép *emberi egyéniségeknek* képe a világról. Ezek az egyéniségek mind elütők, páratlanok, s mind különböző minőségűek, fejlettségűek. Minden emberi egyéniség másképen reflektál a valóság ontológiailag, kényszerűen adott képére s nemcsak abban van eltérés, hogy az egyes egyének világképe az adatok *gazdagsága* tekintetében más és más, hanem a *mindenütt közös adatok*, az alapvető ismeretek fölfogásában, szemlélésében, értelmezésében is. A világkép általános érvényű, általános emberi képe a valóságnak; *a világmagyarázat mindig subiectiv érvényű, egyéni értelmezése a világképnek*. A világkép, a maga teljességében azonos a valósággal, s így az igazsággal, transcendens értelemben. De ilyen világkép a valóságban nincs. A valóságban csak „a valóság töredékeit” mutató világképek vannak, amint *Böhm* mondja, vagy amint ugyanő máshol kifejezi: „világképünk mindenkor csak rapszódia marad.”¹ A *valóságban* tehát, így fejezhetjük ki, *a világkép csak mint világmagyarázat létezik*, az az a valóságnak annyiféle értelmezésével állunk szemben, ahány egyéniség van. Ebből a gondolatból tovább menve állíthatjuk, hogy minden világkép *már egyénileg magyarázott* képe a valóságnak keletkezése pillanatában, alkotójának fejlettsége, minősége szerint. Legmélyebb lényegében ezt fejezi ki *Goethe* mondása: „Minden ténymegállapítás már theoria.” Így a világképek, amint egyének lelkében tükröződnek, végső szálaikkal kétségtelenül kényszerű, reális valóságba fogóznak és végső szivárványos fona-laikkal tőlünk független, örökkévaló értékek sugaraiba olvadnak bele, ez bizonyos; de hálózatuk centrális részében mindig az alkotó énnak *egyéni* viszonyát tükrözik a valósághoz; a valóság

¹ *Mi a filozófia?* (Athenaeum. Új folyam. I. 1—2. füzet. 1915. 38 lap.)

egyéni értelmezését mutatják, *világmagyarázatnak* tekintendők, mellyel az alkotó egyéniség *a valóságot saját létérdekével összekapcsolta*. A világnak hű, igaz, teljes képe a különböző világmagyarázatoknak *célja* s e célhoz az egyik közelebb, a másik messzebb áll, aszerint hogy milyen alkotó teremtette meg. A világmagyarázat *eszköze* a teljes világkép megteremtésének. Világkép, helyes értelemben csak egy van: a valóság igaz képe; világmagyarázat pedig annyi van, ahány ismerő lélek él és törekszik az igazság, a tökéletesség felé. Egészen helyesen mondja a közbeszéd, hogy „más az *én* világom, más a *te* világod“, mert én másként magyaráztam meg magamnak a világot, tehát másképp értem és másképp élem, mint te. Igaza van *Leibniznak*, hogy annyi világegyetem van, ahány ember, mert ugyanazon valóságnak képe más és más az egyének millióinak szempontja szerint.¹

A *világmagyarázat* tehát a valóságnak az egyén önállítással és önfenntartásával, vagy röviden *létérdekével* való összekapcsolása, a valóság adatainak e létérdek szempontjából való értelmezése, rendezése.

Természetes, hogy a világmagyarázó egyén világmagyarázatát mindig a *világ igaz képének* fogja tekinteni, s a létérdek rendező ereje nemtudatos kényszerűséggel működik úgy, hogy a valóságnak mindig az önállítást legsikeresebben szolgáló vonásai kerüljenek a világkép homlokterébe.

És itt kimondhatjuk, hogy mindezeknél fogva a világmagyarázatban *életszükséget* kell látnunk, mely egyenesen és határozottan az élet megvalósulásának szolgálatában áll. Az ismerés maga is, mint minden egyéb emberi funktió, *eszközi* jelentőségű az egyetlen *öncélnak*: az életnek megvalósításában. És mivel maga az élet lényeges, mert öntudatos formájában az emberben áll előttünk és pedig itt is mindig *egyéni* alakjában, azért az egyetlen öncélnak *az élet egyéni kifejezését, megélését* kell tekintenünk, melynek minden egyéb a világon eszköze. Természetesen, az emberi egyéniségek csak egy-egy sugárszálát alkotják magának az életnek, egy-egy vonást az Élet arcán s számtalan egyéni lény életéből sub specie aeternitatis alakul ki magának az abszolút létezőnek képe, a melyet, vagy a kit *Spinoza* Substantiának, *Fichte* Én-nek, *Hegel* Abszolút szellemnek, *Schopenhauer* Akaratnak,

¹ *Leibniz*: Monadologia. 57. §. (Filozófiai Írók Tára. XX. 181. lap.)

Herbert Spencer Ismeretlennek, a *természettudósok* Energiának, a *vallás* Istennek nevez.

Mivel az élet egyéni nyilvánulásokon át valósul meg, az ismerés, mint e megvalósulás egyik eszköze, útja, *egyéni világmagyarázatok* formájában igyekeznek a valóságot az én számára meghódítani, az embert úrrá tenni a világon. Mert ez az *uralkodás a világ felett* jelenti az élet kiteljesedését. A világ felett pedig az ismerés által uralkodunk, oly mértékben, amennyire ismerjük. A világmagyarázatban éppen ezt az uralomra törést látjuk. Az öntudat úrrá akar lenni a valóság felett, hogy benne akadálytalanul terjeszkedhessék, hogy azt felhasználhassa létének fejlesztésére. De ha csak annyira lehet úrrá felette, amennyire ismeri, viszont csak annyira ismerheti, amennyire fejlődésénél fogva képes, amennyi funkciója már kibomlott, amennyit a valóság tartalmából saját életével fölvehet magába, amennyiben élete *elbirja és igényli* a valóságot.

Ezért az életnek más-más fejlettségi fokán más és más a világgép adatainak gazdagsága, az egyes adatok tartalmának megértett teljessége, az összefüggések látása, az adatok értékelése; *más a világ*, mert más a magyarázata. Az én mindent magával, a saját önállítással hoz viszonyba, s mindenütt azt kérdi: mit jelent *nekem*? mi a jelentősége *rám nézve*? milyen viszonyba lépett a valóság *az én* önállítással? mi a *teendőm* vele szemben? Az én úr akar lenni a világ felett, az *az ő* világa, abban neki kell kifejlődni. Aszerint adja meg tehát a magyarázatát a dolgoknak, amint arra képes és a hogy arra az élet nemtudatos kényszere ösztönzi. Minden világmagyarázatban, — még a legmagasabb rendűben is, — a rendező elv, mely szerint a valóság adatai elhelyezkednek benne: *az önállítási segítése vagy akadályozása*. Ez adja meg a világgép *hangulatát*, ez dönti el a dolgok *értékét*, ez szabályozza a *cselekvést*. Nagy igazság az, hogy „bármily kevés is az ember ereje, mégis elég arra, hogy világának terhét hordozni tudja”,¹ de ne felejtsük el, hogy az ember csak olyan világot alkothat, a melyet el bír hordozni, a többi, az elviselhetetlent a lélek kiveti magából, vagy be sem fogadja, a

¹ *Bartók* György: A „mintha“ filozófiája, vagy: a fikciók szerepe szellemi életünkben. (Erdélyi Múzeum. XXX. kötet 1—2 füzet, Kvár, 1913.) 2. füzet, 107. lap.

míg hozzá nem izmosodik. Így az élet kezdetén s a fejletlenebb emberi világképekben az érzéki gyönyört szolgáló vonások, az értelem fontoló munkájának virágkorában a hasznothajtó relációk, az élet csúcsán a nagy szellemi önértékeket képviselő szimbólumok állanak a világkép homlokterében; a többiek vagy még nem léteznek vagy háttérbe szorúlnak, elmosódnak, tudat alá kerülnek. Mert a létesítő funkciók rendre bomolván ki, előbb csak az egyiket bírták meg és igényelték, azután a másikat az első rovására, majd a harmadikat mindkettő szabályozására és vezetésére. *A világkép velünk fejlődik* és a fejlődő világkép egyre helyesebb, tisztulóbb *világmagyarázatokban* halad előre *az élet diadala felé*. Mert a világmagyarázat mindig az élet diadalútjának jelzőköve: mutatja a belőlünk kifelé törekvő aktivitásnak erejét, fejlettségi fokát, minőségét, dignitását. A világot magyarázó *élet* maga válik e magyarázatokban egyre öntudatosabbá, látja meg egyre tisztábban céljait és a feléjük vivő utakat. *Az élet az öncél*: az ismerés és a világmagyarázat az *életnek eszköze* a megvalósulásban.

Ennek az igazságnak határozott és világos leszögzése érdekében nem lesz felesleges az eddig elmondottak alapján megállapítani a következőket:

a) hogy a világmagyarázat tényleg az élet megvalósulási eszköze, hogy az élet fejlődésének szolgálatában áll, azt, amint láttuk mindenekelőtt az bizonyítja, hogy a külvilág megismerésére az embert nem tetszőleges, önkényes hajlamok, szeszélyek, hanem *égető hiányérzetek* sarkalják: az ismeretlentől való félelem, az idegen valóval szemben érzett bizonytalanság és kételkedés, a nem értett viszonylatok közt tétován vergődő tanácstalanság. Az embernek meg *kell* ismernie a valóságot, mert az az élet megvalósulási sikja, arra épül és támaszkodik az existenciája, már pedig arra a talajra, amelyet nem ismer, senki sem építhet. Ezért mindannyiszor, a hányszor az ember ismeretlen viszonylatok közé kerül, nem értett relációkba ütközik, az öntudat kínos zavara jelzi, hogy az élet olyan akadályba ütközött, melyet meg kell hódítania, különben elsorvad. Minden ismeretlen dolog rabnyűg, a mely lekötí az élet kifelé törekvő áráját, s ezen rabnyűgből csak az ismeretlen dolog megértése s az ez alapon vele szemben végrehajtott célszerű állásfoglalás és cselekvés szabadíthatja fel. Az evangéliumi szó szerint „megismeritek az igazságot és az igazság

szabadokká tesz titeket.“ Ez a szabadság, a fejlődés korlátlan lehetősége pedig az élet természetéből fakadó legősibb emberi igény, melynek bizonyossága nélkül az élet elpusztul.

Az a bizonyosság, hogy én elérhetem életem zavartalan teljességét, nyugtatja meg az öntudatot, ez pedig csak a valóság megértése, a pálya tisztánlátása, a megnyugtató *világmagyarázat* útján szerezhető meg. *A világmagyarázat tehát életszükség, létfeltétel*, mely az élet lehetőségét megadó *bizalmat* nyújtja, amikor meggyőző arról, hogy *a való világ és az én létérdekem megegyeznek, vagy nem ellenkeznek* egymással. Így a világmagyarázatban az adatok *önkéntelen* értékelése, egyéni létérdekem szerint való rendezése folytán önállításom *megfelelő útját* biztosítom.¹

b) Így azonban *ránknézve* a valóság, azaz annak egyéni magyarázata tisztán *megvalósulási hálózatnak* tekintendő, s mivel azt létesítő funkcióink alkották, minden vonása *saját magunkból* vetitődött ki, a világmagyarázatban tehát saját magyarázó *énünk* tartalmát helyeztük szembe magunkkal és értettük meg; *a valóságban magunkat ismerjük meg* és így a világmagyarázat végső, tulajdonképeni jelentősége abban van, *hogy benne az élet válik öntudatossá*, még pedig fejlettségi fokához képest. Ezért mondja Böhm („A megértés“ stb. III.) hogy az ismerésben „*magamévá teszem, ami magam vagyok*.“ És mihelyt az én a fejlődés további kényszere előtt áll, a valóság megkorrigált, új magyarázatában megint magáévá teszi saját magának kibontakozó új funkcióit: továbbfejlődik, továbbvalósul, egyszóval: *él*.

c) Épen ezért befejezett világkép nincs, hanem csak *fejlődő* világkép van, mert az élet maga fejlődő valóság; a világ képe a fejlődő énnel tágul és gazdagodik, hogy valamikor a teljes valóságot megértse. A világkép mindig megfelel az alkotó létérdekének, s ebben az értelemben mindig *egyéni magyarázatnak* tekintendő az önállítás sikere érdekében.

d) A cél: *az élet diadala a valóság felett*, annak teljes megértése által. A valóság felett való ezen uralkodás ugyanis

¹ V. ö.: Tankó Béla igen világos fejtegetésével: *A XIX. század ethikai válságáról* (Ref. Szemle Kolozsvár 1912. évf. 31—34. sz.) A 32. sz. 502. l.: „A valóság megismerése... a szellem praeformált tevékenységének alanyi synthetikus művelete, melyet már is az értékelés öntudatlan és elkerülhetetlen irányítása vezet. *Létfeltétel* az emberre nézve az igaz ismeret csak úgy, mint a hasznos táplálék.“

végső ponton *a teljesen megvalósult életet* jelentené, az *igaz* életet, amelynek nincs több akadálya, végtelen. Mindenkori világmagyarázatunk ezért mérője önünk, mint alkotója fejlettségének. Egy teljes, mindentátfogó, megoldott világkép (többé nem magyarázat) egyenlő egy teljesen megvalósult élettel. Ezt nagyon jól látta és szépen fejezte ki *Spinoza*¹ az „amor dei intellectualis” gondolatában. Szerinte az egész valóságot átölelő belátás, a világrend törvényszerűségének teljes és tiszta átértése az életet teljes és tiszta aktivitássá teszi, melynek nincs több akadálya, a melynek szenvedései sincsenek mert nincsenek szenvedélyei sem. Ennek a tiszta aktivitásnak öröme az az amor dei intellectualis, mely a megértett mindenségben való abszolút megnyugvásból fakad. Azonban ez a végső teljesség az emberi életben nincs meg, s nem is lehet meg, mert kizárja az emberit. De mint azon gondolat kifejezője, mely a világkép és az élet *együtt-teljesedését* rejti magában, mélyen igaz.

Ezekből a megállapodásokból reméljük, világossá vált egész fejtegetésünk azon vezető gondolata, hogy a világmagyarázat magának a fejlődő életnek eszköze a megvalósulásban, s benne mindig az élet hódítja meg a valóságot, hogy fejlődése útján előrehaladhasson, vagy más szavakkal a világmagyarázatok során át az élet mindig magasabb öntudatra jut, mindig többet tesz magából öntudatos sajátjává. A világmagyarázat életaktus. Az ismerés az életnek a külső valóval folytatott birkózása: az időnként kialakult világmagyarázatok a valóság felett aratott ideiglenes diadalok, melyek egy-egy lépéssel viszik mindig előre az ént a végleges, az *igaz* világkép felé, mely a valóság felett aratott teljes diadalt jelenti s így az élet teljes megvalósulását.

A valóság, a világ meghódítása a világmagyarázatok útján szinte véghetetlen változatosságban hullámszik a szemünk előtt, hiszen annyiféle lehet, a hány egyén van és a hányféle fejlődési fokozaton ezen egyének átalmehetnek. Mégis a világmagyarázatnak *typusai* különböztethetők meg, melyek az ezerváltozatu egyéni vetületeket bizonyos csoportokba tömörítik.

Ezen typusok megállapításánál egyetlen, de biztos mérő az az *értékelési álláspont*, a melyen az alkotó egyén áll. A világmagyarázatoknak annyi főtypusa lehetséges, ahány tiszta értékelési

¹ Főleg az *Ethica* V. részében.

typus megkülönböztethető és annyi combinációja, a hány combinált értékelési typus gondolható. Ez utóbbiak természetesen tudományosan ellenőrizhetetlenek, s így csak a tiszta typusok szerint igazodhatunk, melyek többé-kevésbé érvényesülnek a valóságban.

Az első értékelési álláspont a *hedonizmus*, a mely tisztán csak az élet legkezdetén s a legprimitívebb életviszonyok között képzelhető. Ez állásponton az egyetlen cél az *élvezet*, mely subiectiv jelzője az érzéki önállítás sikerének. Ezen a ponton a világmagyarázat nagyon kezdetleges, adataiban szegény és külsőleges, minden, mint az élvezet eszköze jön tekintetbe. Ezen a primitív fokon álló egyéneknél a táplálkozás, a nemi élet, a testi erő és érzéki szépség, mint centrális jelentések körül helyeződnek el a világkép adatai. Az élvezetet elősegítő és akadályozó tényezőkre oszlik fel a külső világ és e szempontból nyeri magyarázatát. *A világmagyarázó tényező e fokon a tárgyakat megelégtető fantázia*; az én saját indulatait átülteti a dolgok képeibe és a tárgyaknak lelket, indulatokat tulajdonít; a világot jó (azaz az élvezetre segítő) és rossz (azaz azt akadályozó) szellemekkel népesíti be, melyek a tárgyakban laknak, vagy azzal egyek. A világban érte és ellene folyó küzdelmét látja a démoni erőknek s eszerint lelkét a félelem és öröm tartja folytonos hullámmzásban. Ez a világmagyarázat a világkép adataiba belemerülni, igaz jelentésüket megragadni nem képes, mert erre nincsenek még meg a functiói. Csak azt képes belőle megragadni, ami már lelkében az önállítás homályos kényszerével él. Ennek a világmagyarázati módnak természetesen sok árnyalata van, aszerint, amint lassan-lassan kényszerűen beleterjeszkedik a magasabb értékelési síkba; s addig tartja meg jellegét, amíg uralkodó plánétája az élvezet marad. Ezt a világmagyarázatot *naív képzeleti világmagyarázatnak* nevezhetjük.

Az értékelésnek magasabb faja az *utilismus*, mely az organikus ösztönök felett uralomra jutó *értelem* fontoló munkájának eredménye s mely mindent aszerint becsül, amint az önfentartásra nézve *hasznos*. Ez az értékelés először hedonisztikus színezetű, s csak lassanként rendeli alá az élvezeteket az *érvényesülés*, a *létfenntartás* érdekének akkor is, ha az fájdalommal jár. Az utilismus magával a létezéssel, az önfenntartás legközvetlenebb formájával szemben mindent *eszközi becsünek* tart s korlátoltságában nem képes magát az életet alárendelni magasabb, egyetemesebb céloknak. Ezen állásponton, mikor eléri virágkorát, ki-

fakad az a világmagyarázat, melyet az *okszerűség* jellemez. A jelenségek az ok- és célszerűség hálózatába rendeztetnek bele, s a külső való viszonylatainak végső *magyarázó elvéül a létfenntartás* gondolata szolgál. A világmagyarázat ezen formájában legjellemzőbb az a *realizmus*, mellyel az ember a külső valóságról alkotott képének *érzéki obiectivitásában* bizik s *nagyobb realitást* tulajdonít a *tárgyi* világnak, mint *saját ismerő szellemének*. Az ok- és célszerűség masszív acélbordázatában elhelyezett képeiben, mint tőle független valóságokban bizik, a magából a világba kivetített törvényszerűségeket, mint *felette is uralkodó* idegen kényszerrel szemléli, melyhez aztán célszerűen idomítja saját életét az *egyéni és fajfenntartás* uralkodó gondolata alatt. E világmagyarázatban ép ezért hiányoznak a *szellemiség* magasabb vonásai, az én legbensőbb magva még nem bomlott ki és nem érvényesül, hiányzik az a királyi tekintet, mellyel az én a világot, mint a maga szellemének alkotását és tükrét szemléli. A világ itt tőlünk független, reális valóság, melybe bele vagyunk helyezve, s amelyben az okok és okozatok tiszta ismerete alapján úgy kell elhelyezkednünk, hogy önfenntartásunkat (egyéni, faji, nemzeti, társadalmi tekintetben) mind jobban biztosítsuk. Ez a *racionalis világmagyarázat lényege*, melyből számos forma hajt ki, így a *köznapi, naiv realizmus*, (a „józan“ világnézet), azután a különböző *természettudományos és sociologiai* világmagyarázatok (biologizmus, materializmus etc.)

Az értékelés hamadik typusa az *idealizmus*, melynek szintén lehetséges hedonistikus (pl. a romanticizmusban) és utilistikus elhajlása, de itt a tiszta typust vesszük tekintetbe. Az idealizmus központi plánétája a *szellemiség*, a mely az *igaz* ismeretekben, a *jó* cselekvésben és a *szép* alkotásokban nyilatkozik meg. Többé nem az élvezet és a haszon a dolgok mérői, hanem az igazság, a jóság és a szépség. Az én felismeri teremtettségét, öntudatára jut a világ felett uralkodó erejének, belátja, hogy önmaga hordozza magában a világot, a valóságban saját tartalmának megvalósulási síkját ismeri fel és a saját *nemes lényegének* tükröző-jéül fogja fel azt. Itt lehetséges csak igazi világmagyarázat, melynek a *nemes emberi-élet*, a *tiszta szellemiség* adja meg értelmét, csakis az idealizmus világmagyarázatában érvényesül *minden* irányban *az élet maga*. A hedonistikus és utilistikus világkép fogytékos szövetébe itt kerülnek bele azok a csillogó aranyfonalak,

melyek *amazoknak* is viszonylagos becsét, jelentését és jelentőségét adják, mikor az élvezet és haszon világát *átnemesítik*. Ezen a fokon az én-re nézve többé nem dönt az érzéki élvezet kérdése, de mögötte marad a pusztá létfenntartás érdeke is; tekintet nélkül a dolgok élv- és haszonértékére, merül el a külső világ tárgyainak *jelentésébe*, azok legbensőbb lényegét, egyetemes összefüggését, mindent átfogó magyarázatát keresvén, célja tehát *maga az igazság*, a lét *egyetemes* jelentése és titka. Ily szellem hatja át a *tudóst*, amikor a jelenségek egészének, vagy egyes csoportjának tisztán a jelentés kedvéért való kutatásba merül el, hogy kiderítse a valóság egészének vagy részének értelmét, különösen ez a szellem nyilvánul meg a tudomány legmagasabb formájának, a *filozófiának* minden nagy képviselőjében, mert a filozófiának a célja éppen az összes ismeretek egységes rendszerbe való foglalása, maga az *igaz világkép*,¹ tehát a végső *életcél*. A valóság legmélyebb titkainak sajátos megoldása teszi lényegét a *művészetnek* is, minél magasabbrendű, annál inkább, s amint látni fogjuk, az igazi művészet jelentőségét is éppen világmagyarázó ereje adja meg a maga speciális kereteiben. Végre a lét birodalma felett való egyetemes átpillantásban, a világ végső titkainak intuitív megoldásában világmagyarázati jelleget ölt a *vallás* is, amint látni fogjuk.

A tudomány, a művészet, a vallás fejlődésük csúcspontján *a legmagasabbrendű világmagyarázati formáknak tekintendők*, amennyiben felülemelkedve az érzéki élvezetek és a hasznos relációk szövedékén, magára az egyetemes, örökkévaló lényegre törnek, hogy megragadván azt, az életet megkoronázzák, betetözzék vele. Az igazságra való ilyen törekvés egyúttal a *legmagasabb létérdek* is, mert az ilyen világmagyarázatban öntudatossá lesz az életnek az én legmélyén rejlő, legbensőbb tartalma, minél inkább teljessé lesz a világkép, annál jobban. *A legfejlettebb* egyén világmagyarázata összeesik a valósággal és érvénye *abszolút*; többé nem kíván magyarázatot, mert maga az igazság. Ilyen Isten látása lehet csupán; az emberek osztályrésze csak a törekvés lehet e cél felé. A világ rejtélye tehát abban és akkor talál végleges megoldást, mikor az élet teljesen megvalósúlt, megélte önmagát, mikor többé nincs külön „én” és „más”, hanem az élet maga van, teljes, királyi öntudatában.

¹ V. ö. Böhm: Mi a filozófia? i. m. 38—39. l.

A világmagyarázat *alanyisága* és mindig *egyéni érvényűsége* így végtől-végig kimutatható abban, hogy teljesen *a subiectív lét-érdekhez* van kapcsolva. Merthiszen a világmagyarázat a legtisztább tudományos, filozofiai, művészi, vallási magaslaton is létérdeket képvisel, s bár mi az élet e magaslatain az igazságnak, a jónak, a szépnek *önértékűségét* hangoztatjuk is, ezzel csak azt fejezzük ki, hogy *maga az élet önértékű*, mely a szellemiség régiójába emelkedett, s igazzá, jóvá, széppé lett. Vagy más szavakkal a tudós, bár az ismeretnek nem az élv- vagy haszonértékét nézi, s mihelyt ezt nézi, lealacsonyodik, ránézve az igaz ismeret mégis létfeltétellé, életszükséggé, életével egygyé lett, a min kívül számára *nincs élet*. Az igazságban él. ez az ő életeleme, de ez az igazság is *önállítás*, a *legmagasabb fokú önállítás*. Így tiltakoznunk kell az ellen, hogy álláspontunkban valaki *önkéntes subiectivizmust és pragmatizmust* lásson.

Igaz, az emberi világképtől, még a legtökéletesebbtől is, megtagadjuk *az absolut obiectív érvényűséget* és csak *subiectív, egyéni* érvényt tulajdonítunk neki, de viszont hangoztatjuk, hogy *annál* obiectivebb az egyéni világmagyarázat, annál inkább lép a valóságot s így annál abszoltabb érvényű, *minél* fejlettebb élet jut benne öntudatra, mert minél fejlettebb az élet, annál több funcióval rendelkezik arra, hogy a valóság képén lehető legtöbb vonást öntudatosan utánalkosson, s így a subiectív és az obiectív a *végtelenben találkoznak*. *Egyéninek* s így subiectívnek *kell* lennie a világmagyarázatnak, hiszen a benne lüktető életvalóság számunkra *csakis egyénileg, egyénekben létezik*, de másfelől az egyénekben mindenütt ugyanaz a végső, egyetlen életvalóság nyilvánul s így a világmagyarázatok mindenikében is rejlik *annyi az igazságból, amennyi az életből*. Csak testi élet = csak anyagi világmagyarázat; csak önfenntartó élet = csak értelmi világmagyarázat; testi és lelki élet szellemi egysége = teljes világmagyarázat, mert teljes élet.

Másfelől, amikor mindenütt kimutattuk az ismerésnek és világmagyarázatnak eszközi jellegét az élettel szemben, ezt nem abban az értelemben tettük, mint az amerikai *pragmatisták*, vagy *Vaihinger*, akik szerint az ismerésnek *csak haszonértéke* van. Mert amikor pl. *Vaihinger* azt bizonyítja, hogy „a gondolkozásnak csak a *legközelebbi* célja az ismeret, de legutolsó s *tulajdonképeni* célja a *cselekvés* és a *cselekvésnek lehetővé tétele*“, s hogy

„az a képzet a legigazibb, amely leggyorsabban, legkönnyebben és legbiztosabban vezet a cselekvéshez és kiszámításhoz“,¹ akkor nyilvánvalóan közte és álláspontunk közt *értékelméleti* különbség van; Vaihinger igazi pragmatista, aki az igazságnak pusztá haszonértékét látja s ami fő, az érzéki léttel szemben az egész szellemi tevékenységben fictiót lát, *önmagában* értéktelen és valótlan segítőeszközt, mankót az élet fizikai megvalósulásában. Helyesen nevezi álláspontját *Bartók* „ismeretelméleti utilismusnak“. ² Tőlünk ez az egész biologizmus, pragmatizmus és utilizmus távol áll. A gondolkozás, ismerés, világmagyarázat a mi álláspontunkon — magával a valósággal együtt, — *az élet maga* s az igazság ép oly önértékű, mint az élet, mert az igazság az élet igazsága és az élet az igazság élete.

Igy áll előttünk a világmagyarázat, mint az ismerés obiekтив érvényű adatainak subiectiv, egyéni érvényű rendszere, melyben az élet, annak folytonos tágu-lása és mélyü-lése közben megvalósul s a mely az élet fejlődése közben az abszolút érvényű világkép s ezzel az élet diadala felé halad.

A továbbiakban azt fogjuk megvizsgálni, hogy a világmagyarázat megalkotásában az emberi életnek miféle tényezői vesznek részt, hogy közöttük megkeressük és megállapíthassuk a *hit* világmagyarázó szerepét.

2. A világmagyarázó tényezők vizsgálata.

a) Az emberi szellem egysége.³

A világmagyarázat, amint láttuk, az emberi szellemnek élete megvalósulásában folytatott egyik fő-tevékenysége. A világmagyarázatot tehát *maga a szellem* végzi, mint *egység*, mint *egyetlen létező* amint *egész mivoltával* beleterjeszkedik a külső valóságba.

¹ Lásd: *Bartók: A „mintha“ filozófiája* stb. id. művében az Erdélyi Muzeum XXX. kötet 1 füzet 22. és 28. lapján. A tanulmány részletes ismeretése és bírálata *Vaihinger: Die Philosophie des Als Ob*. stb. (Berlin 1911.) c. művének.

² U. o. 2. füzet 98. l.

³ V. ö. *Böhm: Az ember és világa* II. (A szellem élete) Bp. 1892; Bevezetés. 4. §. 10—18. l.; *Tankó Béla: Böhm és Kant*. VII. fejezet. (Böhm K. élete és munkássága. II. kötet. Besztercebányai Madách Társ. kiadása. 1913.)

A világmagyarázó tényező tehát tulajdonképen maga a szellem, összes functióival, mint azoknak egysége. A valóságot megismerni csak magával az élettel lehet, amint az előző fejezetben elég részletesen kifejtettük. Az emberi életnek, mint szellemi egységnek felismerése az élet megértésében döntő fontosságu lépés. Mert először is megdönti azt a pszichologiai *dualizmust*, mely az ember egységét áthidalhatatlanul két *reális* valóságra: *testre* és *lélekre* szakította s ezzel megértését örökre lehetetlenné tette a maga álláspontjáról. *Böhm* nagy művében rendkívüli jelentőséget kell tulajdonítanunk annak, hogy e két reáliter különbözőnek vett valóságnak tisztán *ismereti* különbségét végérvényesen kimutatta. E kettősség mögött ugyanis az *Én egysége* áll, mint *magyarázó* alapjuk. Az *Én*, az *öntudat* az igazi és egyetlen valóság; a test és lélek az ember egységéből *két képsor* alakjában lépnek elénk; sem a test, sem a lélek *realis*, *objektiv*, tőlünk független valósága be nem igazolható, mert reánk nézve mind a kettő *már* a megismerésben *alanyi kép*, *subiectiv gnostikus* valóság, melyek közt a különbség *a jelentésben* van, de melyeknek valósága csak magában az *őket ismerő*, egységes Énben rejlik. A test a szemléleti, a lélek a gondolati oldal az emberi öntét valóságában, *mihelyt arra az öntudat reávilágított*. Így mindakettő egyformán *reális nyilvánulása a szellemnek*.¹

Igy az élet megértéséhez legelőször is a testi és lelki jelenségek szellemi egységének gondolata ad alapot s ezen az alapon egyszerre megszűnik az egyoldalú *spiritualizmusnak* és az egyoldalú *materializmusnak* létjoga, ami problémánkra nézve döntőfontosságu.

De tovább menve, ez alapon az Énben, mint egységben, ha egyszer nem két lényegileg más valóság érthetetlen együttlétét látjuk, nem láthatunk egyebet, mint mind a két irányú nyilvánulást magában rejtő *különböző functiók ösztönrendszerét*, a tevékenységek *sokféleségének egységét*, melyeket az *öntudat* tart össze és magyaráz.

Ez alapon a *lelki* életnek, mint az öntét egyik irányu nyilvánulásának magyarázatában is elesik a régi lélektan azon eljárá-

¹ Lásd még *Böhm*: A lélektan ismeretelméleti alapjai (I. A test és lélek viszonya. II. Az öntudat.) c. alapvető fontosságu tanulmányait. (Magy. Philos. Szemle 1889—1890. évf.)

sának jogosultsága, hogy a lelki életet bizonyos határozott, külön és önálló *lelki tehetségek* (értelem, érzelem, akarat) fölvételéből akarta megérteni. Ily külön tehetségek a lélekben nincsenek, hisz a lelkiség maga is a testiséggel azonos érvényű (bár dignitásban különböző) ismereti alkotása az Énnek. Nincs lelki és testi élet, amikor az élet magyarázatáról van szó, hanem csak élet van, melyet a szellem él, csak a szellem megvalósulása létezik. Így az Én megvalósulásának minden mozzanatát életének alaptörvényéből: az önállításból kell megérteni, amely önállítás a functiók munkájában valósul meg s lényegében az Én nemtudatos tartalmának az ismerés által való öntudatos kifejtésében áll. Az élet célja: magamat birni minden irányban és e cél elérésében a két főmozzanat: az ismerés és a cselekvés, a világmagyarázat és az életfolytatás.

A világmagyarázat eszerint olyan élettevékenység, melyben a functiók egymásbaszövődő, egységes munkája áll előttünk, amelyet *egyetlen tevékenységből* soha meg nem érthetünk, le nem vezethetünk. A világ magyarázatában nem valamelyik tevékenységünk, hanem *Énünk egésze* terjeszkedik ki a valóságban, ragadja meg önmagát mind teljesebben. A világmagyarázatban tehát jogtalanul keresnénk egyoldalú *értelmi* munkát, mert az intellectualismus (pl. *Herbart*) a világmagyarázat értelmét nyomorúltul megszükiti és annak életaktus-jellegét elejti; de ép úgy egyoldalúság volna itt minden *voluntarizmus* is (pl. *Schopenhauer*), mert az életvalóságot önkényesen megszegényíti és centrumát eltolja.

Az életet az Én és a Nem-én ütközése tartja fenn. Az élet a Nem-én meghódításában áll; ez pedig az ismerés (= világmagyarázat) által való beleterjeszkedés, elhelyezkedés, önkifejtés, uralom aktusaiban valósul meg. Nem az értelem és nem az akarat, hanem az *Én*, aki akar is, ismer is, adja meg a világ magyarázatát.

Hogy vajon csak az *értelem* képes a valóság meghódítására, s hogy ezt csak a *fizikai* önfenntartásért teszi; vagy hogy a valóságról csak *képzeletünk* van, melynek segítségével „ideológiát” teremtünk, amelyet azonban csak a gazdasági erők hullámlásának végzetszerű suggestiója alatt „építünk rá” a valóságra, amint *Marx* és a *történelmi materialismus* állítja,¹ vagy hogy a valóság lényeg-

¹ Lásd: *Jászi*: A történelmi materialismus állambölcsélete. (Társ. Tud. Könyvtár. III.)

gét csakis az *intuición* ragadhatja meg, amint *Bergson* tanítja,¹ mindezek és minden más hasonlóan egyoldalú vélemény szeme elől téveszti a világmagyarázó Én egységét, mely a maga egészében munkás a valóság megragadásában.

A világmagyarázó tevékenység megértéséhez csak akkor léphetünk közelebb, ha az Énnel ezen egységes munkájában magának a *jelentő-ösztönnel* lépéseit figyeljük meg, a mely az összes többi ösztönökkel való kapcsolódása s végre az öntudat ösztönével való viszonyulása alapján a világmagyarázat tulajdonképeni megalkotója. A világmagyarázat ugyanis a *valóság jelentése* reánk nézve, a jelentéssel ellátott, tehát megértett valóság s így megteremtésében azoknak a tényezőknek a munkája különböztethető meg, a melyek a külső világnak jelentéssel való felruházásában szerepet visznek. A *világmagyarázó erő* csakis e jelentő-tényezőkben található fel, s ilyen jelentő-tényezőnek tekinthető mindaz a tevékenység, a melynek segítségével az ember a valóság lényegét öntudatos birtokává tenni iparkodik. Ilyen tényezőt hármat ismerünk és ezek: az *értelem*, a *képzelet* és a *hit*. Mind a háromnak közös sajátága a jelentés felderítése által a valóság lényegének megragadására való törekvés.

b) Az *értelem*.

A világmagyarázat megalkotásában az *értelemnek*, mint neve is mutatja, alapvető fontosságú szerepe van, mert hiszen a magyarázat centrumában épen a *megértés ténye áll*.

Az egész megismerésnek a megértés a középponti mozzanata, a magva. Az értelmi vonás a megismerésben abban áll, hogy az érzéki világképnek, melyet térben és időben rendezve kivetítettünk, *jelentést kölcsönzünk* s ezzel átértjük.² Az *értelem* az Én-nek azon *megragadó* tevékenysége, mellyel a maga közvetlenül ismeretes tartalmát az önkénytelen kép vonásaival *azonosítja*, azt ezzel magáévá teszi, magához ragadja, maga tartalmából jelentéssel látja el. Az értelmi tevékenység ezen alapvonása az egész világmagyarázatban mindenütt érvényesül, különben a való-

¹ *Bergson*: Bevezetés a metafizikába. Fogarasi B. ford. Modern Könyvtár 9. Bp. 1910.

² V. ö. *Böhm*: Tapasztalati Lélektan. IV. kiad. Bp. 1904. 21. §. 46 l.

ságot magáévá nem tehetné. Miután azonban a tevékenységgel csak tevékenységet lehet megmagyarázni, azért a valóvilágot a benne folyó *cselekvésből*, *tevésből* értjük meg a fenti módon. Miután pedig a cselekvésnek két jellemvonása van: az *okszerűség* és a *célszerűség*, az értelmi tevékenység lényege tehát abban áll, hogy a tüneményeket az ok és cél hálózatába fonja bele s így a valóságot, mint okok és célok szerint igazodó tevékenységek szövődékét *átérti* és létérdekéhez kapcsolja. Az értelmet ennél fogva minden lépésében az *okoskodás* és a *célszerű előrelátás* jellemzi. Innen érthető, hogy mikor az emberi életben ez a tevékenység a virágkorát éri el, akkor szükségképen az embernek az okok és célok közé való behelyezése az élet főkérdése, ami közvetlenül az önfenntartást helyezi az értékelés centrumába és szüli az előbbiekben *utilizmus*-nak nevezett és jellemzett értékelést. A *hasznosság* és az *értelem* elválhatatlan kapcsolatban állanak egymással.

A fentebbiekben jelzett alapvonásainál fogva az értelmi tevékenység, mint a jelentő ösztön kisugárzása a tárgyakba, az élet öntudatrajutásától kezdve legmagasabb fejlődési fokáig mindenütt érvényesül, de — és ez igen fontos, — az élet elején (vagy alacsony reflexió-fokon) az *érzékiség* salakjával van borítva, az élet csúcsán pedig a *szellemiség* királyi öntudatának fényébe jutván, magasabb kombinációba kerül; s így a *tiszta racionalitás* (az „okosság”) az élet fájának azon törzsökében él, a mely az érzéki gyökerek és a szellemi korona között áll s az önfentartó élet derekát alkotja. Az értelmi tevékenység súlypontja ezért az élet delére esik; a „férfikor” jellemző sajátja, mikor az Én az önfenntartás sikerét biztosítandó, az *oki összefüggések*, a *világ törvényszerűségeinek* biztos fundamentumára helyezkedve hajtja a világot az értelem uralma alá, hogy az emberi élet lehetőségeit megadó társadalmi rendet megalkossa.

A *tiszta racionalitás* szerepe a világmagyarázatban ennél fogva mindig a jelenségek oki és célí viszonyban való megértése, a világkép adatainak minél teljesebb összefüggésbehozása, a *tényleges világrend törvényeinek* felderítése lesz. Az értelmi világmagyarázat, mint már az előző fejezetben jeleztük, az *éntől függetlenített valóság obiectiválásában* nyeri különös sajátosságát, a reflexió nem hajlik vissza az Én mélyére, hanem kiterjeszkedik a valóság birodalmára és azt szembehelyezi magával, hogy *átlássa*. Az értelmi tevékenység a maga oki és célí kategóriáiban magya-

rázó szálakkal fűzi össze a jelenségeket, s ezeket a szálakat a *lét törvényeinek* ismeri fel, melyeknek segítségével a világ felett uralkodik. Legmagasabb formájában az értelmi tevékenység munkáját *Hegel* határozta meg, a mikor azt annak a „gyémántköteléknek” megfonásában látta, mely a valóságot összetartja és magyarázza. De itt önkénytelenül felmerül a kérdés, hogy vajon az értelem e világmagyarázó ereje a valóságot a maga legbensőbb lényegében és teljes tartalmában ragadja-e meg és így az igaz világkép megalkotására *önmagában* képes és elég? *Racionálizálható-e* a valóság teljes tartalma, vagy ami ezzel egyet jelent, az élet egész területe?

Ezen a ponton ellentétes nézetek küzdelme fejlik ki előttünk. Sokan az értelem erejét korlátatlannak és határtalannak tartják a világ magyarázatában és „az értelmi fejlődés végtelen lehetőségeiről” beszélnek, mások viszont azt is le szeretnék tagadni az értelem erejéből, amit önmagukon is nyilván tapasztalhatnak. Az értelem, a racionális erő tulajdonképeni apostola a filozófiában *Descartes* volt („Kartéziánus” racionalizmus”), kinek alapvető gondolata *a lét és a gondolkodás identikus volta*, aki szerint a lélek maga a gondolkodás és az akarás vagy az érzés is csak a gondolkodás módjai.¹ Így a létből (a valóságból) csak annyi az enyém, amennyi gondolkozássá, rációvá válik belőle, másfelől az élet egyetlen tényezője bennünk a gondolkodás és más funkció nincs is. Ilyen értelmi (logikai) módon akarta *Spinoza* is, hősies erőfeszítéssel, megragadni a világ lényegét, magát Istent is, a ki előtte a *legfőbb gondolat* volt. Napjainkban a *természettudományos* világmagyarázat, a tiszta értelmi (okszerű) magyarázatok igazi típusa, vitatja erejének mindenhatóságát. A *monizmus* főképviselője, *Haeckel* pedig egyenesen azt hirdeti büszke és fölényes hangon, hogy az ember számára nincsenek többé világrejtélyek, nincs megismerhetetlen.²

Az értelem mindentátfogó erejének hirdetőivel szemben áll az *agnosticizmus* és annak főképviselője: *Herbert Spencer* a ki szerint viszont minden dolog keletkezése, lényege és célja titok

¹ V. ö. *Elmélkedések a metafizikáról*. (Filos. Írók Tára, I.) Második elmélkedés.

² *Die Welträtsel* (1899.) és más műveiben.

számunkra és az értelem munkája mindenütt a „Megismerhetetlen“-be ütközik.¹

A véleményeket szaporíthatnók. Ehelyett azonban igyekszünk a magunk meggyőződését röviden előadni. Meggyőződésünk szerint az értelem ereje a valóságot a maga egészében és teljességében megragadni, racionalizálni, kategóriába beszorítani *nem képes*. És bármekkora fejlődésre is képes az értelem ereje, mindig korlátolt marad a világ magyarázatában. Még a legteljesebb és legfejlettebb értelmi világmagyarázat sem, a melyet a *tudomány* alkot, amelyben az ismeretek bizonyos köre vagy egésze az eshetőségek salakjától megtisztítva s így a lehető legvilágosabban áll az ész előtt, még az ilyen tudományos theoria sem dicsekedhetik azzal, hogy a valóság egészét és lényegét tárta fel s így azt az egész pályát, melyen az élet megvalósúl, racionális világításba helyezte volna. Sőt a *filozófiai* világmagyarázat is, jóllehet a világkép egésze felett elmélkedik, nélkülözi a mindent átfogó racionális magyarázó erőt s a míg szigorúan vett tudományos elvek szerint jár el és ismeret-jellegét (racionális értelmében) túllépni nem akarja, a valóság meghódításában bizonyos korlátozást szenved, amint azt *Böhm* kifejtette, mikor így szól „Világképünk mindenkor csak rapszódia marad; kép, melynek konkrét alkatát az exact ismeretek szilárd fonalaiból szőjjük meg ugyan, amely felett azonban és háttérében mindenkor homályosság fog elterülni. Ezen homályon át étherfinomságú szálak csillognak keresztül, melyek a világ lényegéhez vezetnek, *de logikai értékük csak a valószínűségig emelkedik*, esztetikai és ethikai értékük azonban ép oly becsesekké teszi az ember számára, mint az exact ismereteket, mert ezen szálakon próbál lelkünk oda felkúszni, *ahová a szillogizmus lépcsőfokai nem emelhetnek*“.² És ha volt, — amint volt — filozófus, a ki előtt ezen korlátai a racionális ismerésnek leomlottak, akkor az ilyen filozófust (a legnagyobbakat) nem értelmének ereje, hanem a *prófétai lélek* szárnya emelte a világkép felett való uralkodás különös magasságába. Az ellenkező végtet, a teljes agnosticizmus kikerülése végett és másfelől *emberi lényegünk méltóságának* érdekében is határozottan hangsúlyozzuk és

¹ *Collins* F. Howard: Spencer Herbert synthetikus filozofiájának kivonata. 2. kiad. Bp. 1908. (Társ. tud. könyvtár.) I. rész. 1. fejezet.

² *Mi a filozófia?* i. m. 38. l.

követeljük, hogy az értelem erejének hatalma elismertessék. Mert kétségtelen, hogy az értelem a maga hódító munkájában a fejlődésnek hatalmas útját képes megfutni és hogy az az út, melynek két végpontja a gyermeki elme tapasztalati ismerése és a tudós látása, szinte mérhetetlen pályát jelent, amelyen az ismerő értelem a valóságot az élet számára meghódítja. De ép oly határozottan kell állítanunk azt is, hogy az értelem nem hódíthat meg *mindent* és hogy nem *egyedül* ő a hódítóerő. Meg vannak a maga áthághatatlan korlátai. *Van irracionális létező is*, amellyel szemben az értelem vak marad. E vakság oka magában az értelmi tevékenység természetében rejlik. Már *Aristoteles* megállapította, *Leibniz* egész rendszerére kihatólag érvényesítette, újabban pedig *Bergson* egész filozófiája negatív alapjaként hirdeti azt az igazságot, hogy az értelem munkájának jellege *az általánosítás* s hogy ennél fogva a létezőből csak azt képes megragadni, a mi *minden* létezőre, vagy legalább is a létezők egy csoportjára érvényes. Az ismerés egysége az összesítő *fogalom*. Az értelem e fogalmak útján már általánosítva ragadja meg a valóság elemeit; még tovább általánosítják a valóságot a fogalmakon felépülő *törvények*, melyekbe az ismerés eredményeit sűrítjük és végre a legáltalánosabb vonások alapján létesül az az egész *logikai bordázat*, a „gyémánt-kötélék“, melybe a valóságot egészében belefoglaljuk, hogy megérthessük. De az a kérdés, hogy a valóságnak csak *általános* vonásai vannak és hogy ezen általános vonások a lét egész tartalmát jelentik? Nem; az általánosítás egyúttal *megszegényítés* is, mert kihúllat a valóságból minden elemet, a mi nem általánosítható, mert páratlan: *egyéni*. Az egyéniről nincs, nem lehet racionális, tudományos ismeret, mert nem vonható általános észtörvények alá.

De, amint az első fejezetben rámutattunk, az életvalóságnak az az alaptörvénye, létmódja, hogy megszámlálhatatlan *egyéni* s ennél fogva egymással *összemérhetetlen*, páratlan és sajátos alakulatban fejezi ki magát és valósul meg. A valóságban nincs általános, hanem csak sajátos, különös van. Mindennek van olyan vonása, a mi *csak az övé* és épen *ez* a vonása teszi a valóság *nélkülözhetetlen* tényezőjévé.¹ Az értelem munkája épen ezt az

¹ Igen mélyen fejtegeti ennek messzemenő következményeit az életben *Niebergall*: *Person und Persönlichkeit* c. művében (Leipzig. 1911.) V. ö. különösen a 31. lapon található fejtegetéssel.

egyéni vonást nem bírja megragadni és magyarázni a dolgokban, mert azt, amire nincs analogia, csak szemlélni lehet, de általánosítani, törvénybe foglalni, tehát racionálisan magyarázni nem. Az a korlát tehát, amely az értelmi tevékenység világmagyarázó munkájának gátat vet: *az individualitás léttörvénye*.

Az individualításban azonban (amint főképp *Leibniz* bebizonyította) a létezők *lényeges* sajátosságát kell látnunk s így az értelem ereje épen a valóság méhe, őskohója előtt törik meg s tehetetlenül pattan vissza arról az ércfalról, a mely a lét mysteriumát zárja körül. És ez egészen világossá válik *az ismerés strukturájából*. Mert az ismerés, amint láttuk, lényegében *saját tartalmunk* átültetése a megértendő valóság kényszerűen alkotott képeibe, magunk tevékenységeinek azonosítása a megismerendő tevékenységeivel. Ennélfogva a valóságból csak azt ismerhetjük meg, amire *általános, közös* functiónk van és nincs mód rá, hogy megragadhassuk azt, amire nincs analogia, amire belőlünk hiányzik a *megfelelőség*, ami egyetlen és azonosíthatatlan. Ilyen vonás pedig mindenben lévén, *az értelem számára* mindenben van megjelölhetetlen titok, irracionális maradék. Az embernél, a ki a világmagyarázatnak szintén tárgya, még pedig centrális jelentőségű, ez az irracionális vonás épen a személyi élet centruma, a szertefutó életszálak magyarázója, maga a szentély, a honnan az élet ered. Az emberi életből is csak annyi racionálizálható, amennyi általános. Ennél tovább az értelem nem mehet.

Csak hogy az önállóság ezen akadály előtt megtorpanva, az élet ősi kényszerével sürgeti a valóság irracionális maradékának magyarázatát is. Erre, az értelem csődje miatt más tevékenységre van szüksége. Világos, hogy egyetlen tevékenységünk nem elégséges a világ magyarázatára, hiszen ha elégséges volna, más tevékenységeink nem is lennének, a lét és az értelem descartesi azonossága folytán. De mert vannak, bizonyos az, hogy az értelem önünknek csak egyik, bár alapvető fontosságú tevékenysége, mely azonban szükségképen kapcsolódik össze más tényező munkájával. Ez a másik világmagyarázó tényező: a *képzelet* (phantasia). Ezt vesszük vizsgálat alá a következőkben.

c) *A képzelet.*

Mi a képzelet specifikuma, amelyben az értelem tiszta jellegtől különbözik? ez a kérdés, amelyre elsősorban felelnünk kell.

Hogy még egyszer felvegyük az előző pontban használt hasonlatunkat, az ismerés az életfájának, amint az a valóság napfényében kiterjeszti ágait, belső hajtó ereje a növekedésben, s ez az erő az élet fájának törzsében a tiszta értelmi tevékenységben érvényesül, míg a gyökerekben és a koronában a képzelet teremtető erejeként nyilatkozik. Az ismerésben, mint világmagyarázó tevékenységben ennél fogva a fantáziának két stádiumban van szerepe: egyfelől a tiszta racionális ismeret előkészítőjéül tűnik fel a gyermek- és ifjúkorban (dacsonyabb reflexiófokon), másfelől mint lendítő erő lép fel akkor, amikor a tiszta racionális világmagyarázat hitele megrendül és az én a megvalósulás magasabb síkjainak tudatára ébredve, azokba beleterjeszkedni próbál. Ha az ismerés munkáját (a *James*-féle képpel) egy, az ismeretlen valóság mélyébe behatoló fénysugárral szemléltetjük, akkor ennek a fénysugárnak tiszta fehéren izzó középrésze az értelmi erőt, sejtelmesen ragyogó, de egyre halványuló két vége pedig a képzelő erőt jelenti, amint az én mélyéből a valóságba kiterjed és annak még ismeretlen távolába belevész. A fantázia ennél fogva kétségtelenül a világmagyarázó tevékenység egyik tényezője, s közelebbről *az értelmi munka stádiuma*, amint azt *Böhm*¹ és *Ribot*² igazolták. A fantázia épúgy, mint az értelem, a világmagyarázat egész területén érvényesül. Amint a magyarázó tevékenység a valóságba mind extensívebben és intenzívebben beleterjeszkedik, amint egyre új és új vonások igénylik benne a *jelentés* megadását, a fantázia minden új mozzanatban, mint az ismeretlen vonás mélyébe hatoló erő, lépik fel és igyekszik „fellebbenteni a fátyolt, amely a jelentést fedí.” Ez a fátyol, melyet a tárgyak érzéki kerge alkot, csak a tiszta értelmi ismeret, a fogalom megalkotásában húll le, *a fantázia ereje és sajátossága abban áll, hogy e fátylon át sugároz-tatja a benne rejlő jelentést, tükrözteti azt az érzéki felületen.*³ A fantázia így megsejteti, fölfedezi a jelentést, amelyet aztán az értelemnek kell tisztán és teljesen kifejtene burkából. A fantázia mindig *előttejár* az értelemnek; *előharcosa, felderítő csapata* a hódító hadseregnek, a mely merészen előtte szárnyalva, mutatja

¹ *Böhm*: Tap. Lélektan. i. m. 22. §. 48. l.

² *Ribot*: Die Schöpfungskraft der Phantasie. (ném, Mecklenburg) Bonn. 1902. IV. fejezet. 165. l.

³ *Böhm* i. m. 49 l.

mintegy titokzatos körvonalaiban, sejtelmes ragyogásban a megostromlandó jelentést a maga érzéki várában. A fantázia *irányítója, indítója* az értelemnek. Lényegében ezt fejezi ki *Ribot*, a mikor azt mondja, hogy a képzelet az értelemre nézve ugyanazt jelenti, mint az akarat a mozgásra nézve.¹

A fantázia lényege tehát a jelentés specifikus formájú felderítése, s így a fantázia világmagyarázó tényezőként szerepel. Működése legszembeszökőbb a gyermekkorban és a primitív reflexiófokon általában, amikor az értelem még nem elég erős arra, hogy a valóságot az okozatosság és célszerűség szigorú láncolatába kösse. Ezen a fokon a fantázia, hogy a valóságot megmagyarázza, jelentését feltárja, mint *megszemélyesítő erő*, működik; az én a maga életét átülteti a világba, hogy azt saját indulataiból értse meg. Meglelkesíti a tárgyakat s teremti a démonok, szellemek, jó- és rosszlelkek mesevilágát, szüli a mythológiát. Itt mindenütt jellemző a fantáziára nézve az, hogy a magyarázat *érzéki* képekben történik, a bennünk hullámozó élet érzéki köntöst vesz magára a természetfeletti lények formájában s a segítő, jó tulajdonságok tündéri, angyali, az akadályozó, rossz vonások ördögi, démoni alakok formájába testesülnek. A jó a szép, a rossz a rút köntösében áll az én elé. Az értelem megizmosodó ereje, mihelyt a tárgyi világot törvények uralma alá hajtja, szétfujja ezt a mesevilágot, de egyuttal ki is emeli belőle az érzéki formákon átsugárzó *igaz jelentést*; a szemléleti vonásokat a gondolati síkba viszi át; a megszemélyesített jóból és rosszból a jó és rossz *fogalmát* alkotja meg. A fantázia munkáját épen ezért sohasem szabad *hamisnak, csalékonynak* gondolni, mert a jelentés, amelyet megragadott, igaz lehet és a létérdekhez viszonyítva igaz is; a mesékből mindig megmarad a mesék *igazsága*.

A fantáziának ez a meglelkesítő munkája azonban a fantázia tevékenységének csak első, s legprimitívebb formája; ennél magasabbrendű tevékenysége is van, melyet különösen *az ifjúkorban* tapasztalhatunk. Említettük ugyanis a fantáziának azt a szerepét a világmagyarázatban, hogy *mindig előtte jár az értelemnek* és *felderítő* szolgálatot végez azon a területen, a melyet az értelemnek meg kell hódítania. Az életnek valóságos *csodája* az a tény, a melynek nyitját ebből az igazságból megtalálhatjuk. Ugyanis az

¹ *Ribot* i. m. 5 l.

értékelésben jelzett három stádium, a hedonizmus, utilizmus és idealizmus egy olyan fokozatosan emelkedő láncolatot mutatnak, mely egyuttal az élet teljesezésének kell hogy megfeleljen, s így a legmagasabb értékelési fokot a legteljesebben kifejtett életnek kell mutatnia és eszerint az idealizmusnak a való életben az élet végén kellene jelentkeznie. És mégis úgy áll a dolog, hogy az *idealizmus* az életben *előbb* lép fel, mint az *utilizmus*. Az élet útján van egy magaslat, mely az érzékiség, a hedonizmus gőzéből *előbb* emelkedik ki és nyúlik fel az idealizmus magasságába, mint a hogy az életnek ezen útja az utilizmus tágas síkjaira kanyarodnék. Erre a magaslatra az *ifjúkorban* érünk el, a mikor a fejlődő szellem először jut annak tudatára, hogy ő más, mint a világ és hogy a világ arra vár, hogy az övé legyen, hogy meghódíttassék általa. Ezen a ponton a valóság egész birodalma hirtelen kitérül az én előtt; de nem mint átértett törvényszerűségek értelmi rendszere, hanem mint *kíváncsós, boldogító csodák kincsháza*, nem mint tiszta értelmi jelentések hideg hálózata, hanem mint *színpompás szemléletek* aranyerdője, a melyből a majd kifejtendő jelentések még a képzelet izzó köntöséből tüzelnek az én szemébe és ragyogásukkal boldogító mámorba ejtik, hogy *feltűzeljék a hódítás vágyát benne*. Minden oly szépnek, jónak, boldogítóknak mutatkozik, az igazság olyan közelinek látszik és mégis olyan nagyszerűnek, a tudomány, a művészet, az erkölcsi heroizmus értékei világolnak mindenfelől és az ifjú szellem mohón dobja magát bele a valóság e csodabirodalmába, hogy azt magába ölelje. A *képzelet* ereje így mutatja meg mintegy látnoki *sejtelemben*, szemléletek titokzatos, varázsos köntösében *előre* az ifjúnak a valóság egészét; de *csak* sejtelmes, szemléleti formákon át, hogy ezen „üde, hatályos és megragadó színpompájú“ képek által az *értelem* erejét harcba indulni késztesse. Mielőtt az én a maga eme nehéz fegyverzetét harcba vinné, s lebocsátkozva a valóság küzdőterére, belebonyolódna a relációk végeláthatatlan szövedékébe, hogy azt kibogozza és rendezze az ész törvényeivel, a *képzelet* így egy átfogó pillantással mutatja meg neki a küzdőteret és pedig kíváncsós, könnyen meghódítható, boldogító formában. (Életérdekhez idomúl-e hát a világmagyarázat vagy nem? — itt eldöntött kérdéssé válik.) A valóság ezen sejtelmes, prófétai megragadása az ifjúkorban a képzelet műve. Az élet szempontjából igen fontos az, hogy a meg nem mérgezett fantázia mindig az

ideálizmus szellemét hordozza e fokon: a szellemiség, a legfőbb értékek távoli csúcsait varázsolja az ifjú elé és azok felé vonja vágyait. Azt hisszük, hogy az életküzdelem porfellegében, amikor az élet végső értékeit jelző csúcsok a sík felvert porától nem látszanak, az önfenntartásért harcoló én életbizalmát *nemtudatosan* is az ifjúkor eme látomásainak emléke tartja fenn s vezeti őt önkénytelenül! ama legfőbb értékek *valósága* felé.

Igy szárnyal a fantázia mindig világotátfogó repüléssel az értelem fontoló lépései előtt, hogy feladatát kijelölje, célját, a dolgok jelentését sejtelemszerű képekben eléjevarázsolja.¹ És végre a képzelet ereje ott szárnyal az élet *legmagasabb csúcsain* is, mint az értelem lendítőereje. A *tudományban* hypothesiseket alkot, az *erkölcsi életben* ideálokat tűz ki, s a *művészetben* a legmagasabb jelentések számára szemléleti formákat talál.² Azoknak a teremtményeknek, a kiket *lángelméknek* nevezünk, értelmében a *lángot* a képzelet gyűjtja fel, mely ezen a fokon már nem előkészítő stádiuma az értelemnek, hanem *magasabb* hatványa, *szárnya, lendítő ereje*.

A képzeletnek, hogy a valóság magyarázatában való jelentőségét világosan láthassuk, két jellemvonását kell leszögeznünk s ezek a képzelet *produktivitása* és *reproduktivitása*, azaz alkotó és újraalkotó mivolta. Alkotó, teremtmény a fantázia annyiban, amennyiben a dolgoknak *jelentést ad magából az Én-ből*; újraalkotó annyiban, amennyiben a *jelentést érzéki formában tükrözi* s így ezt a vonását a tapasztalat adataiból meríti, melyeket újra szerkeszt, új viszonyba hoz a jelentés alapján.

Ez a tény eldönti a képzelet *világmagyarázó* szerepét és kijelöli azokat a *határokat*, ameddig ez a szerep terjed. Az a kérdés, hogy a képzeletnek, *tartalmi* szempontból *több-e* a világmagyarázó ereje, mint az értelemnek? a valóság nagyobb körére terjed-e ki s így a világ lényegének megragadásában fölülmúlja-e az értelmet, vagy nem? A felelet határozottan az, hogy *nem*. Nem, mert a világképet a fantázia *tartalmilag* nem bővíti; azok az elemek, a melyekből a fantáziakép alakul, egytől-egyig a racionális világkép elemeiből valók és az értelmi tevékenységtől az külön-

¹ Az ifjúkori ideálizmusnak, s benne a fantázia szerepének igen szép, tömör jellemzése olvasható Tankó Béla: A XIX. sz. ethikai válsága c. id. tanulmányában, a Ref. Szemle (Kolozsvár.) 1912. évfolyamának 503. lapján.

² Böhm: i. m. 49. l.

bözteti meg a képzelet munkáját, hogy az általánost, az egyetemenest a valóságból egyéneken és egyéni dolgokon ábrázolja, a fogalmakat érzékíti, az általános jelentéseket symbolumokba fogja; azonban, ha egyéni formákban is, de *ugyanazon* törvényszerűségeket fejezi ki, mint az értelem. Hasonlítsuk csak össze az értelmi tevékenység és a fantázia két legtipikusabb, legtisztább formáját: a tudományt és a művészetet és ez az igazság azonnal világossá válik. A tudomány logikailag, fogalmilag, gondolatilag fejezi ki a valóság általános tartalmát, a művészet ugyanezt érzékileg, szemléleti úton. De mindakettő csak *az általánost, az egyetemenest* fejezi ki; s mihelyt ezt a korlátot át akarja hágni, vagy törni, azonnal elveszti tudományos, illetve művészi jellegét, mert érthetatlenné válik számunkra. Gondoljunk a tudomány terén a *mystikára*; a művészet terén a *futurismusra*. Mihelyt akár itt, akár ott az alkotó valami olyan, tisztán egyénit akar kifejezni, a mire általános functió az emberekből hiányzik, azonnal fölfoghatatlanná válik az alkotása és így semmitmondóvá mások számára. Hogy a művészet magyarázó ereje semmivel sem terjed túl a tudomány határain, hogy tehát a képzelet tartalmilag nem gyarapítja a világképet, azt határozottan bizonyítja az a tény is, hogy a művész, amikor költött cselekmény, vagy képzeleti lények (angyal, sátán) beállításával dolgozik, a cselekvényben nem mint tényleg megtörténtben s a képzeleti lényekben nem mint valósággal létezőkben hisz, hanem azokat tudatosan a maga alkotásának ismeri és magyarázó erejüket, bizonyító hatalmukat nem önmagukban, mint szemléleti alakokban, hanem azon *általánosan emberi jelentésben* keresi és látja, melyet szemléltetnek, abban az *igazságban*, melynek képei, s a mely *egész terjedelmében racionális*.

A fantázia a műalkotásban is csupán megragadó formát ad a jelentésnek, hogy az értelemnek szárnyakat adjon és azt a jelentés teljesebb, hathatósabb megragadására segítse. *Sem az értelem, sem a képzelet nem magyarázhat tehát a valóságból egyebet, csak ami általánosan emberi.*

d) Következmények.

Hogy pedig ez nem a teljes valóság, azt már *Aristoteles* jól látta, *Bergson* pedig egyenesen a valóság meghamisításának tartja ezen általánosítást, „platonizmust.”

Åzonban itt nincs szó a valóság meghamisításáról, mert a valóság csakis ezen az úton lehet sajátunkká, mert amiré nincs ismerőfunktiónk, ami nem általánosan emberi, azt meg nem ragadhatjuk. A lények és a dolgok azon *egyéni* maradékát, amelyet a racionális ismerés kihullat a maga hálózatából, soha és semmiképen meg nem ragadhatjuk, *intuicióval sem*, mert az intuició ténye is hozzá van kötve az általánosan emberi funkciókhoz. Az a bizonyos bergsoni „odaadó szemlélet“, „belehelyezkedés“ a valóság életsodrába, ami az intuició lényege, szintén csak ugyanazt jelenti, amit az egész ismerés alapjául ismertünk fel: t. i. saját közvetlenül ismeretes tevékenységeinkkel való azonosítását a megismerendő valóság vonásaínak. Hogy ezen azonosításnak mindig egyéni színe és érvénye van, azt láttuk; de azt is kétségtelenül beigazoltuk, hogy tartalmilag a megismert valóság általános érvényű és azonos jelentésű; különben lehetetlenség volna élni. És egészen helytelenül fogná fel a problémát az, aki a világmagyarázatnak egy olyan további lehetőségét keresné, a mely a világkép egyes alkotó elemeinek, tárgyaknak, lényeknek, emberi egyéniségeknek, akikkel viszonyba léptünk, azon egyéni, sajátos, hasonlíthatatlan vonását tenné sajátunkká; ez örök lehetetlenség, mérő képtelenség.

Mindenből annyit ismertetek meg, amennyi bennem van; ami csak ő benne van, bennem pedig nincs, az számomra nem létezik. De ebben az esetben azt állítjuk-e, hogy a valóságnak az a *teljes* magyarázata, a mire az értelem és képzelet képes? Azt bizonyítjuk-e ezzel, hogy további lépés a valóság megragadására, illetve teljesebb megértésére nem lehetséges? Távol legyen!

Előttünk áll még, „az a homályosság, mely a világkép felett és háttérében terül el“, s melyen át ama bizonyos „éterfinomságu szálak csillognak keresztül, melyek a világ lényegéhez vezetnek.“ (Böhm fentebb idézett mondása.) Ezek az éterfinomságu szálak bizonyítják, hogy ott van még valami: az egész mindenségnek *összjelentése*. S az emberek legjobbjai épen efelé a „titokzatos“ felé törtek, enélkül csonkának és értelmetlennek érezték életüket. Nagyon is érezték s érzi azt megrendülése pillanataiban minden lélek, hogy *a racionális világmagyarázat egyetlen embert sem elégíthet ki*, mert nem biztosítja, nem jelenti az önállóság végtelen lehetőségét, legősbibb igényünket.

Az élet további lépései most már nem a „szélességbe“ hatolnak előre, hanem a „magasságba“. A világmagyarázat ezután

nem az érzéki világkép önkénytelenül alkotott egyes adatainak egyéni sajátosságai felé tör; hiába is tenné és semmit sem is érne el vele; hanem visszahajlik *magára az egyént teremtő életforrásra*; az Én nem a külső valóság irracionális rejtelseivel, hanem önmagának *az egyetemes léttel* való kapcsolódása mysteriumával birkózik: megakarja ragadni magát, a benne egyéni alakot öltő életvalóságot, mert ezzel a legnagyobb és végső kérdéshez jut el: *meg akar bizonyosodni az egyén örök sorsáról*. E kérdés felé pedig minden ember épen az *egyéni* oldalával fordul; ezért lehetetlen ebbe a mysteriumba értelemmel és képzelettel, általános emberi jelentést adó tevékenységekkel behatolni. Itt a Herbert Spencer „Megismerhetetlen“-je kezdődik; ami azonban nem azt jelenti, hogy megragadhatatlan is. Csakhogy más tényező munkája által jutunk be a lét mysteriumának szentélyébe, nem az értelem és a képzelet útján. Hanem *a hit* útján.

e) *A hit.*

α. Vallásos és nem vallásos hit.

Mielőtt a hit lényegét meg akarnók ragadni, egy szokásos ellentét kérdését kell elintéznünk, melylyel a köznapi életben és a tudományban egyaránt gyakran találkozunk. Szokás ugyanis *a vallásos hitet* megkülönböztetni, szembe állítani a *nem vallásos, vagy közönséges értelemben vett hittel*. A közönséges értelemben *hinni* annyi mint *hitelt adni, bizni* valakiben, vagy valamiben, *mielőtt* az illető személy állításának igazságáról, vagy általában megbízhatóságáról, avagy valaminek megtörténtéről vagy meglétéről *valósággal meggyőződhattünk volna*. Ez a hit a *tapasztalásra* támaszkodik, s azon alapul, hogy az illető személy megbízhatóságát *előbbi esetek sora garantálja*, minél fogva *ebben az esetben is* megbizunk benne, hisszük, hogy így, vagy úgy fog tenni, eljárni. Másfelől, ha valamely bekövetkezendő eseménnyel, vagy egy megtörténtnek állított ténnyel szemben alakul ki a hit, akkor alapját szintén ez adja, hogy *hasonló esetek, tények* keznek meg történt, vagy megtörténhető volta mellett, tehát szintén a tapasztalás. A hit ebben az értelemben véve in ultima analysi nem egyéb, mint *az értelem megnyugvása* a közvetlenül nem tapasztalt esettel vagy eshetőséggel szemben és ezt a megnyugvást, bizodalmat az értelem az *ok- és célszerűség* kategóriájának

bizonyító erejéből nyeri, s annál nagyobb a hit, minél több valószínűséget állapít meg az *okosság*.

A hol a tapasztalásból az ok és célszerűség nem bir az adott esettel szemben kellő valószínűséget meríteni, ott az értelem nem nyugszik meg, nem bízik, nem ad hitelt és így előll a *kétkedés*. A beigazolt kétely eredménye a *hitetlenség*. Ennek a közönséges hit-theoriának tudományos formát *Hume* adott, a ki szerint „minthogy egy eseményt nagyon sokszor szemléltünk, e szemléletek megerősítik azt a képzeletben s szülik azt az érzelmet, melyet *hitnek* nevezünk, s e hit tárgyának elsőséget adnak az ellenkező esemény fölött, *melyet nem támogat annyi tapasztalat*, s nem ötlük annyiszor eszünkbe, midőn a multat átvisszük a jövőbe.“¹ Itt figyelembe kell vennünk, hogy *Hume* szembeállítja a valódi képzetet a képzelettel. Szerinte a jövővel szemben feltevéseink, képzeleteink vannak, melyekhez *ha a hit hozzájárul*, valódiságot, mert hitelt nyernek, ha nem járul hozzá, akkor fikciónak bizonyulnak. A hit tehát *az a dignitást adó tényező*, amely az ismeretet a képzelettől elválasztja, emezt igazolja, amazt fikcióvá teszi. Továbbá szerinte a hit egy olyan elsődleges, egyszerű és kényszerítő erejű *ösztön*, amely természetünkől kifolyólag önkénytelenül járul hozzá (a megszokás révén) a képzetekhez s így további magyarázatát adni nem lehet.² A *Hume* skeptikus álláspontján nem; ámde újra hangsúlyozzuk, hogy ez a „hozzájárulás“ a bekövetkezendőnek *az ok- és cél hálózatába való belehelyezése sikeréből* származik, s e siker fokától függ a hit nagysága.

Az érzéki valóságba; a földi életbe vetett hit általában mindig a jelenségek oki és céli viszonyba való hozatalának ettől a sikerétől függ és a hit épenezért — ebben az értelemben — *bizalom* (megnyugvás) *az önfenntartás sikerében*.

Azonban a míg ez a hit csak az érzéklésünk körébe eső jelenségek viszonyára vonatkozik, addig *önálló, specifikus* karaktert az értelmi és képzeleti tevékenységgel szemben nem mutat, nem *új* tényező a világmagyarázatban, hanem csak *reflexe* az értelmi munkának; jelzi, hogy az okviszony rávitele a jelenségekre sikerült és így világunk megbízható adatokkal bővült. Így benső,

¹ *Hume*: Vizsgálódás az emberi értelemről. (Alexander B. ford. Filoz. Írók. Tára. III. 2. kiad. Bp. 1906.) VI. szakasz. 52. l.

² i. m. V. szakasz. 37—49. l.

subiectiv biztosítéka a tárgyi világ felett való lassan kiküzdött uralomnak. Egészen *intellectuális* jellegű s egyben *utilista* színezetű járulék.

A hit alatt, tulajdonképeni értelemben nem ezt az érzelmi járulékot értjük, vagy amennyiben némelyek hajlandók azt állítani, hogy itt a hitnek legalább is *egyik stádiumával* állunk szemben, melyben ugyanaz a lényeg van, mint a sajátlagosan hitnek nevezett tevékenységben; azt állítjuk, hogy a hitnek ez a formája (feltéve, de meg nem engedve, hogy az,) nem képezi vizsgálatunk tárgyát, mert még nem jelentkezik azon a fokon, a hol a világmagyarázatban való specifikuma kiütözik.

Sokkal közelebb visz bennünket a hit ezen specifikumához Ebbinghaus fejtegetése a vallásról,¹ amennyiben a *hitet*, mint a vallás alapját, magvát, teszi vizsgálódása tárgyává. És valóban, *a hit csakis a vallás keretében jelentkezik specifikus formájában*. Ebbinghaus is főntartja ugyan a hitnek Hume-féle értelmezését, de csak mint a hitnek egyik formáját, mely a *tapasztalásból* ered, abban áll, hogy gondolataink és a külső világ megegyezését a megszokás útján végre *szükségszerűnek* látjuk és bizunk benne. Ez ugyanaz, amít fennebb leírtunk. Másfelől Ebbinghaus felfogása közeledik Vaihinger-nek az első fejezetben ismertetett fölfogásához, amennyiben gondolataink és a külső valóság ezen megegyezésében lényegében fikciót lát, mert éppen abban találja meg a hit lényegét, hogy az a közvetlenül nem tapasztalható megegyezést a gondolkozás és a valóság között olybá veszi, *mintha* ez a megegyezés tényleg meglenne, hogy ez alapon ismeretünk bizonyosságát velünk elhítesse az élet érdekében!² Van azonban Ebbinghaus szerint a hitnek olyan formája is, mely mintegy *független a valóságtól és felette áll a tapasztalatnak*, amennyiben nem az adott valóság és róla alkotott gondolataink megegyezésére, hanem az egyénnek *a léttel szemben való életigényére vonatkozik* s a tapasztalás esetleg ellentétes eredményei *dacára* is arra kényszeríti az egyént — egyetemes *szükségszerűséggel*, — hogy *higgyen a saját élete elpusztíthatatlanságában*. A hit ennél fogva az ő specifikus legerősebb formájában Ebbinghaus szerint *önvédelem*, mellyel a lét kozmikus támadása ellen és annak dacára az egyén meg-

¹ Ebbinghaus: Abriss der Psychologie (Leipzig 1908) c. művében.

² V. ö. Bartók i. m. I. részével. (Vaihinger tanának ismertetése.)

menti az élethez való ösztönének energiáját azáltal, hogy a fenyegető valóságot egy magasabb hatalom, Isten uralma alá helyezi, aki parancsol felette s aki megmentheti őt, ha szeretetét az egyén kivívja magának imádata által. Így a hit a magasabb világ létezésének megbízonyítása által a *bizonytalantól rettegő öntudatot megnyugtatja*. Ebbinghaus szerint ezért a hit a létől való türhetetlen *félelem* reakciója. Ez az állítás téves. De a felfogásban meg van az az igazság, hogy a *hit lényeges formája* ott keresendő, a hol a lét felett való uralom lehetőségének bizonyossága *az egyén életsorsának szempontjából* kerestetik. Mihelyt pedig az egyén örök (nem pusztán „földi”) sorsa kerül előtérbe, ott a *vallás* területére lépünk. Így a hit sajátlagos értelemben, igazi lényegében *mindig vallásos hit*. Vizsgálódásunk tárgyát ennélfogva kizárólag *a vallásos hit képezi* és a közönséges értelemben vett hit egyszerűen kiesik tárgyalásunk köréből.

β. *Hit, vallás, theologia.*

A hit lényegéhez azzal, hogy *vallásos* jellegét megállapítottuk még nem érkeztünk el. Épen az a kérdés, hogy a hitnek a vallásban mi a szerepe? Egy és ugyanaz-e a kettő; s ha nem, akkor melyik az elsődleges, melyik a tágabb, a másikat is magába foglaló?

A közönséges életben majdnem állandóan egy értelemben használják ezt a két fogalmat s a hitet és a vallást azonosnak tartják. Sőt gyakran azonosítják a hitet a theológiával és az egyházzal is. A terminusoknak ez az összezavarása kötelességünkkel teszi, hogy e különböző fogalmak viszonyát tisztázzuk. Ezt a tisztázást Böhm a következőleg végezte:¹ „Theologia, egyház, vallásos hit és vallásos érzés nem ugyanazt jelentik, hanem egy sorozatot képeznek, *melynek centruma a vallásos érzés*. A vallásos érzés termi meg a vallásos hitet, ezen hit vallásából támad az egyház s csak a negyedik helyen keletkezik az egyházból a dogma és a theologia.” (Böhm itt „theologia» alatt nyilván a theol. tudományok centrumát, a keresztyén hit- és erkölccsant érti.) Hogy vajon a theologia csakugyan az egyházból keletkezik-e és nem

¹ Böhm: Az értékelés phaenomenológiája a XV. századig. Bp. 1912. 8. §. 19. s köv. l.

egyenesen a hitre vonatkozik, azt most ne vitassuk; a későbbiekben némi világosság talán ide is esni fog; egyelőre nézzük csak azt, a mi most ránknézve a legfontosabb; hogy t. i. Böhm különböztet *vallásos érzés*, mint gyökér és *vallásos hit*, mint e gyökér származéka között. Az egyházat megint a hit származékának tekinti; ami bővebb magyarázatra szorúl annál fogva, hogy a hit *mindig egyéni* és mégis hogyan alkothat *hitközösséget*? Erre rá fogunk térni később. Az a kérdés, hogy miképen keletkezik, miben áll *a vallásos érzés*, a hit gyökere?

A vallásos érzés az énnék mélységes, egyetemes megrendülésében nyilvánlik. Ezt a megrendülést egy egyetemes hiányérzet okozza; tehát nem az éhség, szomjúság, fázás, betegség, tudatlanság, vagy más ilyen *részlethiány*, hanem *összes hiányérzeteink befolyása alatt az öntudat nyugalmanak alapjából való elvesztése, az élet végtelen lehetőségének hiányérzete.* Mivel az élet végtelen lehetősége az ember legősbibb vágya, mihelyt olyan hiányérzet éri, melynél a vesztes ösztön azonnal nem pótolható (válságos helyzetekben,) a fájdalom fejszéje azonnal az élet *gyökerére* vettetik, a bennünk szunyadó élet egész akadálytalan teljességének fájdalmas megcsönkulását érezzük meg s a fájdalom tüzeiben fellobban bennünk minden kíváncsiságával *az élet végtelenségének vágya.* Ezért mondja *Leibniz*, hogy a zavaros (fájdalmat okozó) kép a *mindenséget* tükrözi.¹ A vallásos hiányérzetet — minden más hiányérzettől megkülönböztetendő — *a végtelenség hiányérzete* névezem. Ez a hiányérzet szüli a *vágyat*, melyben az én a hiány pótlékát, kielégedését kutatja. Azon kozmikus támadásnál, mely a végtelenség hiányérzetét kelti, a kielégedés vágya a legkinosabb feszültséggé fokozódik, mert az én örök sorsa forog kockán, s ezért a lélek kétségbeesve, lélekzetvisszafojtva, esengve figyel, kutatja a menekülés útját. A lélek *megváltást* keres a válságból. *Ez a megváltás utáni vágy a vallásos érzés lényege,* a „keserű gyökér“, a hogy Böhm nevezi, melyből a vallásos élet kifakad.

A vallás legvégső gyökere tehát nem a *függés érzet* (Schleiermacher), nem a *félelem* (Ebbinghaus, természetbuvárok, sociológusok), nem is a *szeretet*, mert ezek vagy későbbi momentumok, vagy felületen maradó vonások. A vallásos érzés lényege a *meg-*

¹ *Leibniz*: Monadologia. i. m. 60—61. §.

váltás utáni esengő vágyakozás. De világos, hogy ez az érzés *nem maga a vallás* még, hanem csak a gyökere; s nem is *hit*, mert itt még semmiféle hitről nincs szó.

A *hit* ebből a gyökérből fakad. Lássuk hogyan? Világos, hogy amikor az ént olyan egyetemes megrendülés éri, mely az önállítás energiáját gyökerében töri meg: elveszti hitelét az értelem erejébe vetett bizalom, az ember mélységesen érzi *tehetetlenségét* a világgal szemben. A lét fellázad az ember ellen és elpusztítására tör. Mindentől a múlandóság, a halál szele fúj szembe vele és a por bilincse hideg csörgéssel hirdeti, hogy minden hiábavalóság: a pornak porrá kell lennie. A való viszonylatok az akadálytalan és teljes megvalósulás elé rettentő gátat vetnek, mely előtt az életár megtörik és zúgva, háborogva, kétségbeesetten igyekszik átcsapni felette. Ha ez nem sikerülne, az életár visszahúllana, elvesztené energiáját, elterülne, mocsárrá válna és belehalna a züllés iszapjába. Ez ellen a pusztulás ellen azonban az életösztön új és új rohammal tiltakozik, az életár újra és újra nekidúzzad, hogy ama gáton átzuhogjon. Ez nem sikerül egyszerre és mind nehezebbé válik. Az idegen való egyre merevedő kérge és a mindjobban szorongatott lélek között egyre fájdalmasabb lesz a feszültség, az emberben az élet védelmezi a maga örök lehetőségeit, viaskodik a porral, tiltakozik a halál ellen. Ebben az egyre válságosabb feszültségben, a melyet a megváltás utáni vágyódásnak nevezünk, születik meg, mind világosabban és élénkebben a *szuverénitás tudata*, az a királyi öntudat, hogy a bennem nyilatkozó élethatalom, a szellem több, nagyobb, maradandóbb, mint a véges világ, mert ő az alkotó, a teremtető; amaz csak lényünk fejlettségét mutató vetület, mely énünk teljesezésével szintén teljesezni fog, velünk együtt terjedvén át az örökkévalóságba. Természetesen ez a szuverén öntudat az ősebernél a leghomályosabb és leganyagibb, mert az ő vágyódásában a végtelen élet csak akadálytalan evés-ivást jelent; de a reflexió-fok emelkedésével egyre tisztul, míg végre a legfőbb szellemi értékekhez kapcsolódik. *E szuverénitás öntudata a hit gyökere.* A megváltás utáni vágyban az én pótlékot keres hiánya számára: a végtelenség hiányára a végtelen élet lehet csupán megfelelő pótlék. A vallásos vágy ezt a pótlékot keresi és megtalálhatását az teszi lehetővé, hogy a vágy növekedésével szükségképen növekedik a szuverénitás öntudata is, míg a válság tetőpontján a feszültség kipattanásra készíti. A meg-

váltó erő a szuverénítás öntudatában van, mihelyt az a fájdalom felé kerekedik és azt legyűri. Ez pedig az által történik, hogy a szuverénítás bennünk tapasztalt vonását kivetítjük, szembesítjük magunkkal a neki megfelelő abszolút szuverénítás, *a végtelen, tökéletes, diadalmas élet képében*. Minthogy ez a kép a legerősebb vágyódásból születik, vonásai a legbecsesebb *emberi* tulajdonságok szálaiból szövődnek össze s így a végtelen élet képe az abszolút öntudatosság, szabadság, tisztaság, szeretet és boldogság *személyi képe* lesz, azaz az öntudatos, mindenttudó, mindenható, szent, tökéletes, szerető és boldog *abszolút Szellemnek* képe, a ki a vallásos ideál: *Isten*. Benne ugyanazon vonások *teljességét* ragadjuk meg, amelyeknek szikráját önmagunkban is tapasztaltuk szuverénításunk fellobbanó fényében s ezért szuverénításunk többé-kevésbbé világos öntudata e folyamatban az emberi méltóságnak azzá a fenséges öntudatává magasodik, hogy mi *Istennel azonos lényegűek vagyunk* személyiségünk legbensőbb magvát tekintve. Lelkéből lelkedzett lények, képének hordozói, *gyermekei*. Az *Istennel való szellemi azonosságunk öntudata, ez a hit lényege*. A véges emberi léleknek a végtelen szellemmel való ezen *összecsuódásában* rejlik ugyanis mindazon vonások megértetője, melyeket a hitben ki szoktak emelni. Innen táplálkozik az a *rendületlen bízalom*, mely a hit legszembevetőbb sajátja, s mely a hívőből a lét minden támadása ellenére is örök optimistát teremt; innen a hitnek *a szeretet életében való* szükségképeni megnyilatkozása, s az akarat *hősiessége*.

Ezért van a hitnek *megváltó ereje*. Mert a *megváltás* épen azzal következik be, *hogy az ember Istennel egyesült* és Jézus Krisztus *megváltó* azért, mert benne ép az embernek és Istennek tökéletes egyesülése áll előttünk s ezért a mi *vele* való egyesülésünk a *hit által* maga a mi megváltatásunk. Így találkozunk össze *Pál apostól* fölfogásával, a ki szerint *a hit lényege épen a Krisztussal való titokzatos egyesülés*, az unio mystica cum Cristo. Az Istennel való ezen összekapcsolódás által az élet változandósága, csonkassága, ellenséges vadsága, a halál borzalmi Isten hatalmas kezétől függő eszközökké lettek, az ember megtalálta vágyai teljesülésének örökkévaló biztosítékát Istenben, és megnyugszik, megerősödik, békességre jut azáltal, hogy *magát Isten örökkévaló életének halhatatlan részese gyanánt ismeri fel*. Az ember sorsa a *hitben* el van döntve: ő Isten gyermeke s így üdvösségre hívatott szellemi lény. Ebben van a hit *felszabadító* hatalma. A hit ezen meghatá-

rozása után csak az a kérdés még, hogy *a vallásos érzés és a hit kimerítik-e a vallás egész tartalmát?* A vallásos érzés, a megtörtségből származó vágy a megváltás után csak gyökere a hitnek, melyből a hit származik. A hit Istennel való egyesülésünk, azonosságunk öntudata, s ebben a megváltottság érzése, amelyben a vallásos vágy beteljesedik. Van-e még a vallásban ezek után valami? Lényegében *nincs*. A hitben bírjuk azt, amire vágytunk és így a cél eléretett. Bírjuk, de csak mint *lehetőséget*, mint *ideált*. A hit belelendít minket az élet megvalósításának végtelen pályájába, kiemel a világból és összeköt Istennel. Ezzel *új életet* indít meg bennünk. Életet amely nem lehet tétlen nyugalom és boldog semmittevés, hanem folytonos növekedés, tökéletesedés, *a hit élete, szétvetődése a valóságban*. És épen a hitnek ez a szétvetődése az, amit *vallásnak* nevezünk. A hit mint az élet királyi öntudata, örökkévalóságunk mélységes bizonyossága, *átsugárzik az emberi funktiók egész rendszerén*, hogy az önállítás egy magasabb sik-jába emelje az embert. Az élet teljességének az az ősi igénye, amely a hitben öntudatos meggyőződéssé lesz, a való világ támadásai felett épen azáltal lesz úrrá, hogy ezt az igényét öntudatossá emeli, amikor azt *képpé* alkotva, a tökéletes élet képében, Istenben szembesíti magával és birtokolja. A hit lényege, amint láttuk, abban rejlik, hogy lelkünk ősi igénye és az Istenkép között *azonosság*, lényegegység találta, melyben a lélek megnyugszik, bizonyossá válik örök sorsa felől. Így a hit mindenek előtt az Istenképpel áll elválaszthatatlan összefüggésben, *mint tárgyával*. Ez a kép ébreszti fel *a vallásos érzelmeket*: az imádatot, a Istentől való teljes függés, a benne való szabadság és békesség érzelmét s így tovább. Az Istenről alkotott kép azonban döntőleg alakítja át az egész *világképet*, mivel annak centrális jelentést ad, a mely minden vonatkozásában új fénybe állítja a valóságot. Így születik a *vallásos világkép*, a világ vallásos magyarázata. Ezt a világképet természetesen újra a vallásos érzelmek egész skálája színezi, melyek a *vallásos kedélyt, a vallásos lelkületet*, a „kegyességet” teremtik meg, azt a kedélyi *légkört*, amelyben *a vallásos életfolytatás* megszületik. Mert a vallásos gondolatok és szemléletek a vallásos érzelmek légkörében gyúlnak *indulatokká*, amelyekből a vallásos *akarát* és ebből a *tettek*, a *cselekvés* megszületnek. Így vezethető vissza a vallásos élet egész megnyilvánulási köre *a hit élményére*, amelyből ez következik, kibomlik. Ezért amikor valaki a hitet vallásnak,

vagy a vallást hitnek nevezi, annyiban mond igazat, hogy a hit tényleg *sűrített vallás*, melyben a vallásos élet összes nyilvánulásai mint lehetőségek megvannak; a vallás éltető csirája, magva, centruma. Természetesen a hit csirájából nem bomlik ki minden konkrét esetben az *egész* vallásos élet, mert a hit maga is lehet fogyatékos, vagy az ember más functiói, melyeken át a hit kivetődik, lehetnek tökéletlenek, azonban az igazi, teljes vallás, amelyben egy harmonikusan kialakult világkép és egy tevékeny, hősie élet-folytatás nyilvánul meg, mindig a hit teljes kibomlásának, vetületének tekinthető. Ezért a vallás és a hit viszonyának megoldása az, hogy *a vallás a hit vetülete a logikai, ethikai és aesthetikai síkban*. A hitnek *logikai vetületét* most már sokan azonosítják *a theológiával*. Így pld. Böhm is idézett tanulmányában, ahol így szól: „A vallásnak igazi lényege ezen (t. i. a fentebb általunk is leírt) mélységes megtörtségben keresendő. Maga a pozitív vallás csak constructió, melyet a fantázia ezen örök gyökerre épít fel; ahányféle a pozitív anyag, anyiféle *a theologiai köntös*, melyet belőle ama gyökerre varr a fantázia.”¹ Ebben a nagyon érdekes megjegyzésben először is feltűnő az, hogy a pozitív vallásformát Böhm kizárólag *a fantázia* konstrukciójának tartja, ezt a képzeleti constructiót azután azonosítja *a theológiával*, amelyet ő a vallásos érzés képzeleti köntösének minősít. Hogy a fantázia milyen részt vesz a vallásos világkép és éleleteszmény megalkotásában, azt lesz módunkban részletesen kimutatni a maga helyén, a hit és képzelet viszonyának vizsgálatánál; most pedig végeznünk kell azzal a másik állítással, hogy a pozitív vallásforma, vagyis a hit logikai vetülete és a theologia ugyanazt jelentik.²

Ez az állítás merőben tévedés. A hit *logikai* vetülete tulajdonképpen *a vallásos világmagyarázat*, az Istenkép centrális jelentése körül elrendezett világkép. Ez sem a maga teljességében, mert a vallásos világképben a hit *aesthetikai* vetülete is benne van a vallásos szemlélésben, sýmbolumokban, alkotásokban, amelyek mind *a jelentés* megragadását munkálják s így világmagyarázati jellegük

¹ Böhm: Az értékelés fenomenológiája stb. I. m. 19. l.

² Nem érdektelen rámutatni arra, hogy Böhm ebben a megjegyzésében a vallásos ismeretek képzeleti jellegével tulajdonképpen logikai jellegüket és értéküket meg is tagadja, vagy legalább is nagyon kevésre becsüli. De ítélete azért mégis csak a hit logikai vetületére vonatkozik.

van; a hit logikai vetülete a vallásos világkép *intellektuális vázában* van, amely a vallásos szemléletek gazdag világát összetartja és formálja. A pozitív vallásformában, mint speciális világmagyarázatban a hit logikai és esztetikai vetülete áll előttünk speciális vallásos ideál centrális fényében. Egyúttal ez a világmagyarázat, egy életideáltól nyervén értelmét, a hit *ethikai* vetületének csiráját is magában hordozza, mint életparancsot. Ami a vallásban, mint a hit vetületében a logikai síkba esik, az tehát a vallásos képzetek, gondolatok, igazságok, nézetek összege az értelmi világkép határfogalmairól, ami mindig *egyéni* és *változó*, vagy legalább is mindig hitközösségekhez, csoportokhoz kötött. A *vallásos ismeret* azonban magában véve nem *theologia*. A theologia először is nagyobb körű, tágabb terjedelmű, mint a vallásos ismeretek köre, mert a hitnek nemcsak erre a logikai, hanem esztetikai és ethikai vetületére is vonatkozik, azaz a vallás egészére, másodszor pedig nem esik össze a vallással, hanem *reflexió a vallás felett*, mégpedig *a vallás egész tartalmának tudományos magyarázata*.¹ A hit teljes vetülete, a vallás tehát a theológiának, mint tudományos magyarázatnak *tárgya*. Ennélfogva a theologia nem lehet azonos a hit egyik vetületével, ismereti tartalmával, hanem a hit egésze felett való tudományos theoria. Ez elsősorban vonatkozik a theologiai tudományok organizmusának szívére: a rendszeres theológiára, mely épen a vallás lényegének filozofiai megragadása és így a *tulajdonképeni* theologia; a theol. tudományok többi ágai theologiai jellegüket csakis ettől a centrális filozofiai magyarázattól nyerik, illetve az ő számára szolgálnak anyagnak. A hit, a vallás és a theologia lényegének és viszonyának tisztázása közben úgy érezzük, hogy fejtegetéseink még mindig nem érintették meg a hit problémájának legbensőbb magvát, amelyből titka megfejtethető lenne. A *hit alkatát* kell közelebbről vizsgálat alá vennünk, hogy tulajdonképeni, lényeges vonását, centrumát kiemelhessük ebből, s az életben való jelentését és értékét egész terjedelmében megérthessük.

γ. A hit centruma.

A hit az emberi életnek nem egyszerű jelensége, hanem különböző szálakból összefonódó *élménye*. Ennek az élménynek

¹ V. ö: Dr. Bartók György püspök „Theologiai tudomány és lelkipásztori képzés” (Kolozsvár 1907.) c. művének 4. fejezetével. 34—42. l.

mozzanatai vannak, melyek együttesen, megvalósulásuk teljességében alkotják magát a hit élményét. A hit megértéséhez mindenkéltől erre a belátásra van szükség. Aki a hitet elszakítja megértésének természetes föltételétől, az élet megvalósulásának a hitet is magyarázó törvényeitől, az nem fogja soha megragadni a hit lényegét. A hitet emberi élet egységében kell vizsgálni, amelynek nyilvánulása. Az élet kifejlésének törvényszerűségei, mint minden más emberi tevékenységet, úgy a hitet is egyedül képesek magyarázni és igazolni. Amint láttuk, minden emberi tevékenység az élet megvalósulását munkálja és ebben a munkában volt alkalmunk először is a világmagyarázat, azután az azt végző tényezők közül az értelem és a képzelet szerepét megvilágítani. Feladatunk most a hit ugyanezen szerepének megvilágítása lenne. *A hit, mint világmagyarázó tényező*, ez a probléma közelebbi megjelölése.

A hitnek erre a szerepére és vonására eddigelé kevés figyelmet fordítottak úgy a tudomány, mint a gyakorlat emberei, ami azt mutatja, hogy a hitnek elégséges magyarázata még nem adatott meg, mert mindig csak egyes nyilvánulásai, mozzanatai vétettek figyelembe, de a vizsgálat nem szállott alá a magyarázó gyökérhez: az élet megvalósulásának egyetemes törvényeihez, amelyekben keresni kell az egyes szálakat éltető és megvilágító egységet, centrumot. A hitet nem mint *élményt*, ragadták meg, hanem csak ezen élménynek hol az egyik, hol a másik mozzanatát. Így némelyek kiemelték a hit *ösztöni* vonását, mint pl. *Hume*-nál és *Ebbinghaus*-nál világosan láttuk és ez igen fontos dolog is, mert az élmény eredtető gyökérszálát emeli ki az élet bonyolult szövedékéből; azonban mégsem minden, nem a teljes magyarázat. Mások és a legtöbben, a hitnek *érzelmi*, *kedélyi* reflexére fordultak és abban találták meg lényeges vonását. Ezek a hitben a *bízalom* vonását hangsúlyozzák: „A hit bizalom, hogy felettünk az örök szeretet uralkodik” — mondja *Bartók*.¹ Azonban itt a tudomány előtt kérdés tárgya marad az, hogy ez a bizalom miből táplálkozik, minek a reflexe? A gyakorlat emberei és általában a hit bizonyágtevői sok oldalról mutatták meg a hitnek az *akaratra* való hatását, *életformáló erejét*. Itt azonban eredményekkel, következményekkel állunk szemben, amelyek ugyancsak magyarázatot kívánnak. Mindez világosan mutatja, hogy a hitben lélektanilag *processus* megy végbe,

¹ *Bartók* püspök i. m. 40. l.

amely több mozzanatot tartalmaz, a hit *élmény*, amelyben az emberi élet önmagának tartalmával meggazdagodik. Ennek az élménynek mozzanatait mi már az előzőkben érintettük, most csak jelentés szempontjából kell azokat rendeznünk. Hogy ezt megtehessük, tartsuk figyelemben azt, hogy a szellem élete, megvalósulása *élmények sorozatán keresztül* történik.

Ezen élményeknek az a lényege, hogy bennük a szellem saját tartalmával megragadja a valóság elemeit és ezáltal saját tartalmát öntudatos birtokává teszi, *megéli önmagát* mind teljesebben, mind igazabban a valóság *megismerése* által. Az élmények ezen sorozatának egésze, *a megismerés tehát azonos az élettel* abban az értelemben, hogy a megismerésben valósul meg az élet. Vagy amint egész tanulmányunk alapjából következik: *a megismerés egyéni formája: a világmagyarázat azonos az élet egyéni megvalósulásával*. Azonos nemcsak értelmi, hanem kedélyi és akarati szempontból is, hiszen e két utóbbi csak reflex és vetület a magyarázat mellett. Az élet döntő csatája *az ismereti síkban* vivatik meg itt van minden emberi funkciónak, tevékenységnek, tényezőnek tulajdonképeni szerepe és jelentősége, itt van, amint láttuk az értelemé és a képzeleté is és itt kell lennie a *hitének* is. A hitben kétségtelenül van ösztöni és van kedélyi és akarati vonás is, mert a hit élményében az életvalóság teljességének kell érvényesülnie, de mindezek vagy még nem a hit, vagy már csak reflexe és vetülete a hitnek. *A hit lényege a világmagyarázó erő, az ismereti vonás*. A hitben az ember önmagát éli meg egy új dimenzióban, mikor lényege abszolutságát specifikus módon megragadja és öntudatos birtokává teszi. Ez a megragadás, ez az összezsugorodás saját énünk magasabb lényegével egy *meqlátásban* valósul meg, az abszolút szellem *képének* megragadásában. A hit specifikuma ebben a *látóerőben* van, „az abszoltnak képszerű öntudatrajutásában”, amint *Hegel* mélységes gondolatával a vallás lényegét kifejezte, bár a szempontja ellentétes volt is, amennyiben ő az Abszolút szellemnek öntudatrajutásáról beszél a véges szellemben, holott tudományosan csakis az ellenkezőjéről beszélhetett volna: a végesnek magasabb öntudatrajutásáról az abszolútban, a melyet képpé, s ezáltal öntudatos birtokává tett. Ebben a „képben” nyer *a hit világmagyarázó erőt*, mert az ember önmagának lényegét benne *a mindenség centrális jelentésévé* teszi, jelentéssé, a mely az egész valóságnak *új* értelmet ad. A hit legmagasabb fokán

egész tisztaságában jelenik meg az a meggyőződés és bizonyosság, mely a hit minden fokán lényeges, hacsak sejtelemszerűen nyilvánul is, hogy t. i. a Szellem teremt és hat át mindeneket; az a Szellem pedig ugyanaz, ami bennem is van: én a teremtő szellem sugara vagyok; a valóság, a világ az én alkotásom, *mert* Isten alkotása általam. A hit lényege, centruma ezért *a valóság egészének egyetlen éltető jelentésben való megragadása* s ezzel meghódításának biztosítása is, az élet diadalának bizonyos záloga. Az igazi hit lényege *a mélységes, intuitív szemlélődés a valóság egésze felett*, ebben az értelemben mondja Böhm: „A világkép teljességében, okot és okozatot egybefoglalva, vallásos érzelmekre lelkesít.”¹ Az *ösztöni vonás*, mely a hitnek gyökerét alkotja, az élet teljességének nemtudatos igénylése az önállóság kényszeréből, mindaddig vak, amíg ebben a látásban szemeket nem kap és így öntudatosná nem válik. Maga az ösztön, a melyet a való viszonylatok támadása és nyomása kényszerít a megváltás vágyává feszülni, még nem hit, de hordozza a hit csiráját, a souverénitásnak a tudatalattiból feltörő sejtelmét. Ez a sejtelen, ez az ösztönszerű vonás válik *hitté, öntudatos meggyőződéssé* e nem tudatos igény kivetítése, képpé alkotása s így megélése által. A döntő mozzanat tehát az egész processusban az ösztönnek *jelentőképpé* való alakulása, az ismereti, a magyarázó vonás. Mikor a hitnek a *szeme kinyílt*, akkor lett igazán hitté és előbb nem. Ha pedig már ez a „látás” megvan, akkor a továbbiak már a hitnek reflexei és *vetületei* lesznek. Mihelyt a hit a mindenség és az élet centrális jelentését az Istenképben megragadta, ezt a képet azonnal kíséri a *vallásos érzelem*, a jelentés azonnal átsugározza a *világképet* és az érzelmekből az indulattáválás útján megindul az *életfolytatás* új formája. Mindaz, amit a hitben, mint kedélyi, érzelmi vonást ki szoktak emelni, így a bizonyosság érzése, az életbe vetett bizalom, a reménykedés, a szeretet etc. mindezek *következményei* a hit centrális magvának: *a jelentőerőnek*. Az élet és a világ új jelentése a hit boldogító magva, amely szin gazdag érzelmi hangulattal hatja át a lelket. Ezt az új jelentést pedig az Istenkép hordozza, a hit megtestesülése, ezért a vallásos élet minden további nyilvánulása az Istenképből ered és ahoz idomul. „A vallásos érzelmek, amennyiben egy végtelen szellem képe idézi elő, erkölcsi és logikai érzelmek

¹ Böhm: Tap. lélektan. i. m. 62. l.

egyben . tisztaságuk és fejlettségük egyenesen az istenkép tisztaságától s fejlettségétől függ“ mondja *Böhm*.¹ Az igazi hit lényege tehát annak *a superracionális fényességnek* a lélekben való felgyújtásában nyilvánul, amely Isten arcáról esik a világra. Csodálatos szépen fejezi ki a hitnek lényegét, mint saját boldogító élményét *Clairvauxi szt. Bernát* e szavaiban: „Az értelemben fényesség, a szívben forróság; ott látomás, itt lángolás.“ És ugyanezt mondja *Kálvin* is: „A hit az emberi elmét megvilágosítja az isteni igazság megértésére, másrészt a szívet abban megerősíti.“² A hit az elmén át hat a szívre s a szíven át a cselekvésre. De centruma abban a fényben lángol, amelyet az elmében gyújt. A hitnek ebben a megvilágosító, jelentő, magyarázó erejében kell keresni a centrumát, mellyel „új eget és új földet teremt, amelyekben az igazság lakozik“; mert az a lendület, mellyel a hívő egész valója belegyökerezik az örökkévalóságba, ebből a „látásból“ születik. E látásban tesz minket a hit bizonyosakká a végesnél magasabb összefüggések létezéséről s győz meg minket arról, hogy ami mint életünk természetéből fakadó *reménység* élt bennünk, t. i. az örökkévalóság és tökéletesség: *az valósággal létezik és elérhető*. Ezért mondja mély értelmű szavakkal a Szentírás: „A hit a reménylett dolgoknak valósága és a nemlátott dolgokról való meggyőződés“³

A hit mindenek felett és elsősorban világmagyarázó tényező. Mint ilyen természetes összefüggésben van a másik két világmagyarázó tényezővel, az értelemmel és a képzelettel. Ez az összefüggés igen sok vita tárgya volt és az ma is a tudomány és a gyakorlat világában egyaránt. Csak arra a közkeletű kérdésre utalok, amely egyre fölzavarta a vallásos és a tudós meg a művész lelkek nyugalmát, hogy vajon *a hit és tudás* ellenségei vagy támogatói e egymásnak, hogy melyik a nagyobb hatalom, melyik az igazi emberi erő a kettő közül? Másfelől, hogy a *vallás* miféle viszonyban áll a *művészettel*? Vajon mindkettőt a *képzeleti* jelleg fűzi e össze s mindakettő „*Szép hazugság*“-e, vagy a művészet a vallásnak a köntöse-e, a vallás az élet művészete és így tovább. Ezek a kérdések eldöntésük tudományos alapját a világmagyarázó tényezők összefüggésének vizsgálatában nyerhetik meg egyedül. A

¹ *Böhm*: Tap. lélektan i. m. 62 l.

² *Kálvin*: A ker. vallás rendszere (Ref. egyházi könyvtár. V—VI. Pápa. 1909.) I. kötet 3. könyv. 2. fejezet, 555. l.

³ Heb. 11., 1.

hit összefüggését kell tehát feltárnunk az értelemmel és a képzelettel, hogy ezzel világmagyarázó szerepének specifikus határait megvilágítsuk.

3. A hit összefüggése a többi világmagyarázó tényezővel.

a) *Értelem és hit.*

E két tényező összemérése, amely egyedül képes a hit specifikus világmagyarázó erejét és szerepét megállapítani, ősrégi tudományos probléma. Csakhogy a tudományban e két tényező, — mint látni fogjuk, helytelenül, — nem mint két emberi létmód, önálló tevékenység került egymással viszonyba, hanem e két tevékenység vetülete és eredménye méretett össze. A probléma röviden a *vallás és a tudomány* viszonyának vizsgálatában került szőnyegre. A vallás és tudomány e viszonyát ugyan közkeletűbben a *hit és tudás* viszonyának nevezték el, de ez az elnevezés a dolog lényegén semmit sem változtat, mert a „hit” neve alatt mindenkor a vallás logikai vetülete, a *tan*, tehát a hitnek csak egyik, s nem is centrális folyománya lett szembeállítva a tudománnyal. Viszont a „tudás” alatt hallgatagon mindig a *tudományos ismeretet* értették az illető vizsgálódók. Az ilyen értelemben végzett összemérésből a következő eredmények lehetségesek és tényleg ezek is alakultak ki: 1. A vallás elnyeli a tudományt. 2. A tudomány nyeli el a vallást. 3. A kettő elkülönödik egymástól és önállóvá lesz. 4. A kettő ellentétbe kerül egymással. 5. A kettő áthatja egymást anélkül, hogy elvesztené sajátosságát.

Arra, hogy a *vallás hogyan nyeli el a tudományt*, örök időkre legvilágosabb példa a *középkori skolasztika* marad. Itt nincs egyéb, mint vallás, a vallás pedig a kinyilatkoztatott isteni igazságok rendszere, amelyet a skolasztikusok a tudomány akkori legmagasabb formájának, a görög filozófiának köntösébe öltöztettek. A tudomány egyszerűen kifejezési formája az egyedül fontos, sőt egyedül létező vallásnak. A *keresztyén vallás ésszerű*: ebben a tételben van kifejezve az egész kérdés lényege. Az értelem, a tudomány nem bírhat más feladattal, mint hogy bebizonyítsa, igazolja a vallás transcendens tényeit. Természetesen ez az egész gondolat, amely az értelmi tevékenység abszolút lebecsülését jelenti, másfelől a vallásnak is elégtelen és hamis fogalmán nyugszik,

amint azt a következmények eléggé bebizonyították. A mystika és a reformáció a vallást és a tudományt egyaránt felszabadították ebből a kényszerhelyzetből, a melyben a vallás, az elnyomó ép úgy megnyomorodott, mint elnyomott rabja, a tudomány.

Csak egészen természetes visszahatás volt a felszabadult emberi szellem részéről az ellenkező véglet érvényesítése, amelyben *a tudomány nyelte el a vallást*. Ennek a végletnek képviselője mindenekelőtt és végeredményében összes árnyalataiban *a racionalizmus*. Akár Descartes-ot, Spinozát, akár a deistákat, az Aufklärungot, akár Kantot, vagy éppen Hegelt tekintjük is e szempontból, — bár mindeniknél fogunk találni épen a vallás megértésére nézve jelentős gondolatokat — az az egy egészen bizonyos, hogy mindezeknél a *racionális tendencia* a vallásos specifikum megsemmisítésére tör. Descartes-tól az Aufklärungig mindenütt az a törekvés érvényesül és válik mindinkább uralkodóvá, hogy a tudomány és a vallás közös gyökere, alapja s később *lényege is az észben van*. És bár a cartezianus racionalizmus a tudományt és a vallást tulajdonképen területük és igényeik tekintetében függetleníteni is akarta egymástól, végtére mégis a tudomány egyedüliségét hirdette, amikor *az általánosító észtevékenység*, tehát az értelem alá rendelte a vallást is és egész tartalmát nyomorult *tételekbe* helyezte, amelyeket tisztára a tudományos fogalomalkotás analogiájára, a minden vallásban közös értelmi gerinc kiemelése útján nyert. Ezzel a racionalizmus a vallásos élmény minden jellemző vonását lefosztogatta és a vallás teljes sorvadását eredményezte. Nem akarom a racionalizmusnak azt a nagy érdemét tagadni, hogy a vallás lényegének tisztázására, amikor annak az emberi szellemben való megragadására mutatott rá, alapfontosságú lépést tett; de a racionalizmus *szelleme, lelke* maga a vallás megölő nyavalyája, az a penész, amely belőle minden specifikumot lerág. *A racionalizmusban az értelem elnyeli a hitet*. Egészen természetes, hiszen amint láttuk, az értelmi tevékenység és a hit között éppen a valóság megragadásában van specifikus különbség. Amit a valóságból az értelem ragad meg, az nem specifikus tárgya a hitnek és amit a hit ragad meg, az sohasem lehet teljesen racionálissá.

A vallás specifikuma irracionális, tehát éppen az, amit a racionalizmus tételeiből kihúllatott, mint feleslegest, mert nem általánost. A vallás racionalizálása az értelmi tevékenység általunk

részletesen kifejtett korlátoltsága miatt lehetetlen éppen centrális magvában, amely mindig *egyéni hittevékenység útján* ragadtatik meg. Különösen silány, sőt egyenesen visszataszító az értelem gőgje és pusztítása a *vulgaris racionalismusban*, amely a „józan-ság“ szatócs-lelkével őt meg minden mélyebb vallásos jelentést és felületes utilista morál hirdetőjévé alacsonyodik a vallás cégére alatt. Itt, újra hangsúlyozzuk, az értelem megöli a hitet. És *a tudomány elnyeli a vallást*, vagy legalább is *elnyomja* a legmagasabb racionalista felfogásban is, mint a milyen a Kant-é, vagy a Hegel-é. Jól látszik ez Kantnál az isteneszme fiktitásában és világosan kiütözik Hegelnél is, amikor a vallást a filozófiai (legmagasabb tudományos) ismerettel szemben egy alacsonyabb, s így átmeneti és megsemmisítésre ítélt fejlődési fokozatnak minősíti az abszolút szellem öntudatrajutásában. A tisztá tudományos ismeret mindkettőjük felfogásában *teljes és végleges életcélt* jelent, amelyben a vallás már mint tökéletlenebb mozzanat, túl van haladva, Pedig a vallás sohasem olvadhat bele és veszhet el a tudományban és egyáltalában a racionalításban, mert egyéni irracionalitása ezt lehetetlenné teszi. Az az öntudatlan, vagy szándékos értékelés pedig, amely a vallás és a tudomány viszonyában a tudomány elsőbbsége mellett döntött, teljesen indokolatlan addig, amíg a racionalitásból irracionális valóság értéke felett akar ítélkezni, amit meg sem foghat.¹ Végző eredményében a racionalismussal azonos ítéletet mond a vallás felett, bár sajátságos formában *Comte*, a pozitivizmus megalkotója.

Comte tulajdonképen két eszmében látja a vallás lényegét Isten és a halhatatlanság eszméjében. Ez a két eszme pozitív hasznosságát és reálitását azonban csak a humanitás eszméjében bírja és az Isteneszme csak képe az emberi egységnek, összességnek, s mint kollektív személyiség, magában egyesíti mindazt, ami örök emberi, szóval a Humanitást. A halhatatlanság eszméje megint csak dogmaszerű kifejezése a jó maradandóságának. Isten nem személyes valóság és a halhatatlanság nem obeiktív realitás. Isten valósága az emberi tények összege és a halhatatlanság az emlékezeten alapuló következtetés az emberi javak maradandóságára. A dogmák és a kultusz *C.* szerint nem valóságos tényekre vonatkoznak,

¹ V. ö.: *Boutroux*: Tudomány és vallás a jelenkori philosophiában. Ford.: Fogarasi B. Bp. Akadémia. 1914. 15—28. l.

hanem a képzelet segítőeszközei, a lelkesedés feiköltésére. Az igazi vallás lényege épen a lelkesedés az emberi iránt, a Humanitás szeretete, általános emberszeretet. Ez a vallás valósága, pozitívuma. A valóság azonban mindig a tudományban keresendő, mely a valóság rendszere. A tudomány deríti fel a pozitív valóságot, hogy az embert a világ feletti uralomra vezesse és a vallás csak a tudomány által hasznosnak és igaznak ítélt pozitívum elérésében mint érzelmi tényező, segíti az embert a cél felé. A vallás annak a Humanitásnak kultusza, amelyet a tudomány mint legfőbb jót, igazolt. A tudománynak és a vallásnak épenezért egy törvénye van, és ez a tudomány törvénye. Amint a tudomány egy alapdisciplinából tágul és bomlik a valóság rendszerévé, úgy a vallás is egy alapérzelemből: a nemi szeretetből tágul a család, a nemzet, az emberiség-szeretetévé. Comtenál tehát nem a *hít* áll a tudással szemben, mint másik tag, hanem a *szeretet*. A tudomány és a szeretet viszonya az egész, melyben a szeretet érzelmi kísé-
rője a tudásnak. A hit elnyeletett, eltűnt a tudományban. A vallásban a szeretet pusztán *jelképekbe* öltözik, mikor a pozitív valóságot megszemélyesíti. Így nyer C. egy pozitivista szentháromságot, melynek tagjai: a Nagy Lény = Emberiség; a Nagy Fétis = a Föld; a Nagy Környező = a Tér. Azt hiszem, nem kell most már tovább követnünk C. gondolatát. Az a tény, hogy C. élete második szakaszában maga is elégtelennek találta ezt a vallást és alapelvei megtagadásával egy mystikus álláspont felé vergált, legjobban bizonyítja egész álláspontjának tarthatatlanságát. Tanításához *Boutroux* idézett művében szellemes kritikát fűz, amelynek csattanója igen helyesen abban van, hogy *az ember nem elégedhetik meg az emberrel*.¹ Imádatunk tárgyát nem képezheti az a pusztá emberi, amelyet a tudomány megragadni képes. A vallásban épen az emberi tökéletlenségének megrendítő tapasztalása kényszerít az isteni megragadására. Az isteni pedig több, mint az emberiség múltja, jelene és jövője együttevve, több az emberi tények összességénél. A vallásban több van, mint amennyit a tudomány pozitívizálhat és a szeretet csak eredménye valaminek, ami több, mint tudomány.

A Comte intencióinak meg volt a maga nemessége. Ez a nemesség azonban teljesen hiányzik a vallásnak abból az eltiprá-

¹ *Boutroux*: Tudomány és vallás stb. i. m. I. rész. 1. fejezet. 79—86. l.

sából, amelyet a modern *természettudományos és sociológiai* áramlatok vágeznek. Az elsőnek nagymestere *Haeckel*, a monizmus atyja. Örök időkre páratlan példája marad ő a pszichológiai analfabétaságnak. Szomorú intőjelül szolgál a természettudósoknak, akik filozófiát akarnak csinálni *ismeretelmélet* nélkül. Mert az ismeretelmélet abszolút hiányára mutat Haeckel azon alapelve, — amely épen ezért a legönkényesebb feltevésnek minősítendő — hogy a valóság elemei között pusztán kvantitativ fokozat rejlik s mindnyájan mechanikai és kémiai változásokból érthetők meg. Így az ember is csak *anyagi* részecskék *ideiglenes* mechanikai és kémiai csoportosulása, s életének összes rejtelseit megfejtetik a mechanikai és kémiai törvények, melyeket az értelem felfedez. Nincsenek többé világrejtélyek. A vallás pusztá illúzió és hazugság. A tudomány a vallást feleslegessé teszi, összetöri, mert hiánytalan magyarázatát adja a létnek és egyáltalában az egész valóságnak. Merev tagadása ez minden szelleminek és lebecsülése épen annak a gőgös értelemnek, amely megállapítja önmagáról, hogy ő csak anyagi részecskék ideiglenes mechanikai és kémiai csoportosulása. Haeckel így piszkolja be önmagát és méltatlanná lesz arra, hogy tovább foglalkozzunk vele.

Typikus módon nyeli el a tudomány a vallást a *sociológiai* magyarázatokban. A sociologusok számolnak a vallással és elismerik, hogy a vallás *tény*. Mégpedig emberi, történeti, társadalmi *tény*. Mint tény, a tudományos kutatás tárgyát képezi. Éppenezért úgy kell vele bánni, mint minden más ténnyel: meg kell magyarázni. A vallás tehát egyszerűen úgy viszonylik a tudományhoz, mint annak *tárgya*. Természetes, hogy a sociologusok materialista álláspontjuk önkénytelen értékelése alapján a tudományos magyarázatot úgy tekintik, mint a vallás megdöntőjét és abban a dogmában hisznek, hogy a vallás a sociologia által meg van semmisítve, *mert* meg van fejtve. Azonban szellemes elméleteik az őseMBER butaságáról több eredendő gyengeségben szenvednek. Először is az a közös alapgondolat, hogy a vallás a primitív elme védekezése a külső természet ellenséges és érthetetlen támadásai ellen, s hogy ennél fogva a haladó értelmi kultúra mindinkább elpusztítja, mert jobban megadja az ember biztonságérzetét, mint az a kezdetleges képzelődés, megdől, ha meggondoljuk, hogy dacára a természet ismeretének, a villámhárítónak, a folyamok gátjainak, hídjainak, a tűzbiztosításnak, etc. mégis *van vallás*. Másodszor az

a közös meggyőződés, hogy a vallást nem az emberi szellem, hanem a *primitív* ember, az *első* kezdetleges társadalom életében kell vizsgálni, történeti keretekbe szorít egy fejlődő valóságot és felteszi, hogy az a modern lélekből hiányzik. De még nagyobb baj az, hogy módszerének nincs kellő *történeti hitele*, mert meg kell elégednie valószínű rekonstrukciókkal a jelenlegi emberi életből vett „néprajzi és lélektani“ adatokból s így mégis csak annak a mai embernek életéből magyarázza meg a vallást, akiben lételet is tagadta. Végre nincs mértéke a vallás értékességének mérésére és ha következetes akar lenni, Jézusban semmivel sem láthat többet, mint az emberevő pápuában. Csak növekednek a bajok ott, ahol a vallás tüneményeit *társulási* körülményekben keresik s a társulási *érdekek* sankcionált, képzeleti világrendjét látják az isteni kijelentésben. A tudomány ebben a formájában sem bírja racionalizálni és így elnyelni a vallást, mert az irracionális specifikumhoz nincs útja.¹

Már a racionalismussal szemben szükségessé vált a *vallás elkülönítése és önállóságának biztosítása a tudománnyal szemben*.

Ezt a feladatot az angol erkölcs-philosophusok, majd Rousseau végezték, amikor a vallásnak *érzelmi* szentélyét, külön területét biztosították. Célzatuk apologetikus volt, a vallást ősbibb, eredetibb tevékenységnek fogták föl, mint a tudományt s ezzel függetlenné is tették, mégpedig abban az értelemben, hogy a vallásnak nincs szüksége az értelemre és tudományra. A vallásnak igazi függetlenítője, fölszabadítója azonban a nagy romantikus, *Schleiermacher* volt.² Ő emelte ki egész határozottsággal azt, hogy a vallás lényege nem tudás (ismerés, gondolatok összege, világkép) és nem cselekvés, hanem érzelmi, kedélyi meghatározottság, érzelmi reflexe az embernek a végtelennel való titokteljes összefüggésének, s mint

¹ Jellemző, hogy ennek az iránynak van a legnagyobb *magyar nyelvű* tudományos irodalma. Ennek oka azonban nem elméleti érdeklődés, hanem egy gyakorlati materialista propaganda. Utalok itt néhány munkára, amelyből bőséges áttekintés nyerhető az egész irányzat felett. E. *Durkheim*: A vallásos gondolat eredetéről alkotott klasszikus rendszerek kritikai vizsgálata. (Husadik század. X. évf. 5—6. k. 1909.) *Menger*: Új erkölcsstan. (Bp. 1907.) *Lester F. Ward*: A haladás lelki tényezői. (Bp. 1908.) *Gujau*: A vallás sociológiája. (L'irréligion de l'avenir. Bp. Sociol. kvtár.) *Rubin*: A vallás keletkezése. (Galilei füzetek. 3. sz. Bp. 1912.)

² Különösen a „*Reden über die Religion*“ stb. II. beszédjében.

ilyen, a tudást és cselekvést megelőző, elsődleges kedélyi bizonyosság, kegyes tudat. (Frömmigkei.) A vallás megélése a végtelennel való viszonyunknak s ez az élmény öltözik azután gondolatokba és fejeződik ki cselekvésben. Ebben a felfogásban, különösen ennek végleges kialakulásában a vallás és tudomány viszonya merev ellentét lesz, mely az *értelem és érzelem* egymástól független alapjain nyugszik. Itt megint nem az *értelem és a hit*, hanem az *értelem és az érzelem* kerülnek kapcsolatba, vagy ellentétbe egymással. Azonban a probléma megint eltolódik a helyes látószög alól. A régi pszichologia sémái, merev lelki tehetségek állanak egymással szemben, nem az élet egységében gyökerező és egy célra: az élet megvalósítására irányuló *világmagyarázó tényezők*. Schleiermacher a vallás kedélyi magvában nem látja meg a *hit* specifikus jelentőerejét, az egész élmény centrumát, amely különbözik, de viszonylik is az értelemhez a közös és egységes életcélban. Sajnos, a fejlődés további menete sem ebbe az irányba tört. Ellenkezőleg, a Schleiermacher álláspontjából elkerülhetetlen dualizmus vallás és tudomány között *radikális ellentét* lett *Ritschl és iskolája* kezében.¹ Tulajdonképpen a cél itt is a vallás függetlenítése, de éles radikális értelemben. Nem elválasztásról, hanem megtisztításról van itten szó. A vallást meg kell tisztítani Ritschl szerint mindentől, a mi nem ő maga: így elsősorban az értelem toldalékaitól, a tudomány belekeverésétől, azután minden tőle idegen tekintélytől. A vallásnak nem is lehet a tudomány a mérője, a magyarázója, mert a vallás nem a tudománynak, hanem a hitnek a tárgya. A vallást csak hittel lehet megérteni. A tudománynak egyetlen ponton sincs a valláshoz semmi köze. A tudománnyal, mint az ismeretek hideg rendszerével a vallás, mint *belső élet* áll szemben és így egyetlen érintkezési pont sincsen a kettő között. E belső élet értelmi kategóriákba nem fogható tapasztalásokból áll, a melyek közvetlen bizonyosságon alapúlnak, míg az ismeretek igazsága mindig közvetett, reflexió eredménye. Azt azonban Ritschl és iskolája is nagyon jól érezte, hogy a vallásnak ez a függetlenítése egyúttal megszegényítése is lenne, mert a

¹ A ritschlianizmusra nézve v. ö.: *Boutroux*: „Ritschl és a radikális dualizmus» c. fejezetét. (i. m. II. R. I. f. 226—246. l.) Az egész theologiai tudományra való jelentőségét kimutatja *Wernle*: *Einführung in das theol. Studium*. c. művében. (Tübingen 1908.) kül.: 274, 283, 285, 299. 340, 343, 353, 360, 494, 332 sköv. lapjain.

belső élet, a közvetlen tapasztalás, ha semmiféle értelmi, logikai, szemléleti tartalma nincs, akkor semmivé, megfoghatatlanná lett. Ezért Ritschl ennek a benső életnek konkrét tartalmát kifejezve *a Szentírásban* találja meg. A Szentírás a vallásos hit tárgya. Az az élet a melyik a Szentírásban gyökerezik, az a vallás. A minden értelmi tevékenységet megelőző vallásos tudat a Szentírásban tárgyiasúl, a vallásos tudatnak önmagát fel kell ismernie, meg kell találnia, meg kell élnie a Szentírásban. A vallás az isteni kijelentésben gyökerezik, az az ő világa; ami ezen kívül esik, az más világ, az nem a hit, hanem az értelem világa. Van tehát egy racionális ismeret és egy értelmi világ és van egy irracionális ismeret és egy benső isteni világ. Az előbbi a tudomány birodalma, az utóbbi a Biblia s ezzel a hit világa. A kettőnek egymáshoz semmi köze, a vallás szuverén hatalom és nem támaszkodik az értelem mankóira. Az egész felfogás összes következményei nagyon természetesen jönnek az alapelvből. A vallás szent és sérthetetlen és a profánus tudomány az ő várába be nem teheti a lábát. Érzelem és hit egymást kizáró ellentétek, a hitnek semmi szüksége az értelemre. Van hívő ember és van tudós ember. Támaszkodhatunk a hitünkre és támaszkodhatunk az ismereteinkre, de a kettőre együtt nem. Az, hogy melyik választja a „jobb részt“, Ritschl és iskolája előtt nem kétséges. — Ez a felfogás azonban nem hiába ellensége a tudománynak, mert nem is állja meg a tudomány előtt a helyét. Ez *menekülés, önvédelem* a tudomány fegyvereivel szemben, de hasztalan és ok nélküli. A tudomány elől nem lehet menekülni és az értelmet meg nem tagadhatja az, akinek van; akinek pedig nincs, az nem ember. Az „istentelen“ tudomány bizony még magát a Szentírást is vizsgálat alá vetette és valószínű, hogy ítéletei nem mindenben a Ritschl szájaíze szerint valók. A vallás nem zárkozhatik el a tudomány elől, mert ami emberi, az mind tárgya a tudománynak. A hit és az értelem dolgával is csak így állunk. Egyik nem zárhatja ki a másikat mert nem úgy áll a dolog, hogy van egy hívő és van egy értelmi ember, hanem az igazság az, hogy *az ember az*, aki hisz és megért, aki ismer és bizonyosságot tesz. Az értelem is, a hit is az emberi szellem tevékenységei és ha meg is van mindkettőnek megkülönböztető specifikuma, azért egy célra összemunkáló erők ezek az élet megvalósításában. Olyan erők, melyek *áthatják egymást*, ha nem is olvadnak fel egymásban. Az emberi szellem

egységében azonban föltétlenül egyek. A kéttényező ezen összefonódását fejezte ki Herbert *Spencer* a Megismerhetetlenről szóló tanításában. Szerinte a tudomány és a vallás egyaránt az emberi elme munkái, melyek az embernek a világhoz való viszonyából keletkeznek. Hogy egymás mellett megállhatnak-e, vagy nem, az Hb-Sp. szerint nem szorúl elméleti bizonyításra, mert a gyakorlati élet bizonyítja, hogy a valóságban tényleg fennállanak egymás mellett. A kettő találkozik abban, hogy az ember számára minden dolog eredetében, lényegében és céljában valami Megismerhetetlen marad, a melyet se meg nem foghatunk, se el nem mellőzhetünk. A tudomány is, a vallás is alapjaikban megfoghatatlan és ellentmondó fogalmakon alapúlnak. Miután ennek a Megismerhetetlennek ténye minden tapasztalatot megelőzőleg ott van az észben, azért úgy a tudomány mint a vallás erre a megismerhetetlenre való vonatkozásukban közösségben vannak egymással. Úgy a tudománynak, mint a vallásnak mélyén egy közös elemi meggyőződés érvényesül és ez az, hogy semmi véges és mulandó dolog meg nem érthető valami abszolút nélkül, amely „az ontologiai relativum abszolút correlatuma“, a hogy *Pauler* kifejezi.¹ Most már a vallás lényege ezen abszolútumnak a lélekben önként születő érzelme, amely így benső támasztékot ad a tudománynak, amely e Megismerhetetlen abszolúttól függő adott világra vonatkozik. Természetesen itt az abszolútum megismerhetetlensége miatt a vallás tulajdonképpen tárgytalan marad, hiszen imádatának tárgyát meg nem ragadhatja és itt van Hb. Spencernek a vallásra vonatkozó elméletében a döntő hiány, amelyet ő pszichologiai úton igyekezett, a vallásos eszméknek az álomban való „énkettőzés“ tüneményéből való megértése útján megkorrigálni. Azonban magyarázata erőtelen, mert a hitnek mint világmagyarázó, ismerő, jelentő tényezőnek értelmét, lényegét, jelentőségét nem látta. Már pedig azt állítani, hogy a vallás olyan tárgyra vonatkozik, mely nem lehet tárgyává, maga is csak olyan állítás, amelyet a valóság kinevet. A vallásos ember a hit által ismeri imádata tárgyát, különben nem lehetne vallásos. Hb. Sp. nem tekintett bele az élet igazi természetébe.²

Más, életteljesebb módon próbálta a kérdést megoldani a

¹ *Pauler* Ákos: A correlativitás elve. Athenaeum. Új folyam. 1915. I. köt. 1—2. füzet. 46. l.

² Hb. Sp, tanítására nézve l. *Collins* F. Howard id. művét és *Boutroux* i. művének 87—129. lapjait, amelyben igen találó kritika is van,

pragmatismus. A cselekvés filozófiája ez, amely kétségtelenül helyes alapelvet ismer fel abban, hogy a valóság tulajdonképpen *az élet önmegvalósítása*. Ebben az önmegvalósításban két főtevékenységet lát: az értelmet és az akaratot. Mindakettő eszköze, létmódja az élet megvalósulásának. Mindakettőnek egy *célja* van: maga az élet, az akció. Ennélfogva *igazolását* mindakettő az akció sikerétől, a cselekvéstől, az élettől nyeri. *Az igazság kriteriuma a gyakorlati igazolhatóság. Igaz az, ami az életet fejleszt.* Az értelem műve, a *tudomány* is igazolást az élet sikeres fejlesztésében nyer és a *vallás* igazolása is abban van, hogy az életet fejleszteni képes. A tudomány az *értelmi*, a vallás az *akarat*i tevékenység megvalósítása. Az előbbi az adott világra, az utóbbi Istenre vonatkozik. A tudomány *eszköze* az anyagi világ meghódításának, a vallás e hódítás belső *célkitűzője*, mely az élet önmagába mélyedéséből ideált állít a fejlődés elé, hogy az életet végtelen fejlődés felé lendítse. Ennek a pragmatista felfogásnak legérettebb gyümölcse *James* valláspsychológiája.¹ James szerint a vallás igazságát, értékét, létjogát *gyümölcse* igazolja. A vallás értékes, mert végtelenül nemesítő, felemelő és hasznos hatása van az életre. A vallásos élmény közvetlen, belső reálítás, melyben az ember egy láthatatlan felsőbb világgal való összekapcsolódását tapasztalja meg, amely láthatatlan világ ad értelmet, jelentőséget a látható világnak, amelyet az értelem, a tudomány symbolumokban kifejez. A vallás közvetlenebb, konkrétebb, kiterjedtebb és mélyebb, mert a tudatalatti végtelen gazdagságú mystikus világából táplálkozik, míg a tudomány e tudatalattiból fölbuzgó áradatot törvényekbe, formákba önti a tudatmezőben. Az a mystikus természetfelettség, amely a vallásos tapasztalatban oly lényeges, a tudatalattiból származik, ahol a végtelenhez, az istenihez való kapcsolódás szálai rejlenek, ahol kialakul a másik én, amely betörvén a tudatba, egyesül a tudatos énnel és a végtelenhez való kapcsolódást öntudatossá teszi. Ebből a kapcsolódásból magasabb szellemi erők áramlanak a világba és az emberbe, lelkesedés, hősiesség, szeretet, nyugalom. A vallás így, mint átfogóbb, mélyebb tapasztalat, áthatja az értelmet is, áthatja a tudomány által kifejezett valóságot is és magasabb lendületet ad az élet megvalósításában előretörő embernek. Ebben a közös célban találkozik össze, mint

¹ *James: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit.* (ném Wobbermin.) Leipzig 1907.

az élet két megvalósulási eszköze, a vallás és tudomány. Lesz alkalmunk még rámutatni James. felfogásának néhány olyan döntő pontjára, melyek problémánk tisztázásához nagyon mély és termékeny indításokat adhatnak. Itt azonban két eredeti gyöngéjére kell mindenekelőtt rámutatnunk. Az egyik a pragmatista szempont általános és végzetes hibája: a tudománynak és a vallásnak megcsonkított, *utilista* fogalma, az igazság egyoldaluan hasznossági kriteriuma. Nem a cselekvésben van az igazság mérője, hanem a cselekvés is alá van vetve az igazság mértékének. A tudomány és a vallás nem azért igazak, mert hasznosak, hasznosságuk relatív becstét belső igazságuktól nyerik. A megvalósuló szellem belső törvényei igazolnak és magyaráznak mindent és nem a cselekvés hasznossága igazolja a szellemet magát. Másik hibája Jamesnek az, hogy *a vallásos specifikumot* ahelyett, hogy megoldaná, megmagyarázná, a tudatalattiba utalja, amely kifürkészhetetlen és így tulajdonképpen a megoldást megkerüli. Hogy hogyan, miből, miért keletkezik a vallás, az a tudatalatti megfoghatatlansága miatt olyan titok marad, amelyet nem is szabad kutatni. A tudatalatti sféra felvételével tulajdonképpen el van ismervé a vallás eredetének, specifikumának megfeythetetlensége. Mert ha a vallás tudatossá csak a tudatmezőben lesz, akkor örök rejtély marad, hogy miből lett tudatossá, mi volt azelőtt, honnan keletkezett? Ez vezethette aztán a modern lélektan némely képviselőjét arra a feltevésre, hogy a vallás tulajdonképpen a tudatalatti nyers ösztönök értelmi átalakítása, az öntudat által censurált formája, amely csak származéka, szellemi symbolumokra átvitt értelmezése az öntudatra nézve alacsony értékű, megalázó, állatias indulatoknak, hogy az öntudat érzékenysége befogadhassa őket, amint ezt a *Freud* álmelmélete is fejtegeti.

A tudomány és a vallás összefüggésének problémája tehát nincs lezárva. Gyakorlatilag nem is lesz soha, mert a valóságban mindezek a lehetséges viszonyok újra és újra fel fognak merülni az emberek különböző egyéni szerkezete miatt. Manapság különösen két táborban folyik a világnézeti harc a vallás és tudomány viszonya körül elemi erővel. Az egyik az u. n. *természettudományos világnézet* küzdélme a tudomány abszolutságáért és egyetlenségeért, a másik a *ritschlianus szellemű theologusok* küzdélme a vallás szuverénítésáért az értelem felett. A két felfogás között áthidalhatatlannak látszik az ellentét, aminek oka kétségtelenül *mind a két tábor részéről* gyakorlati okokból származott felületes egyoldalúság, az emberi szellem igazi alkatának és

lényegének elégtelen tudományos ismerete miatt. Majdnem reménytelené teszi a küzdelmet az a végzetes hiba, hogy a tudománynak is, a vallásnak is nem *a szelleme*, hanem *logikai vetülete, tartalma, tételei és állításai* méretnek össze. Ennek a végzetes hibának teljes nagyságát látta meg *Boutroux* idézett művében, amikor megállapítja, hogy itt *tanok* összeméréséből eredmény nem származhatik, mert a vallás és a tudomány a között „*logikai összemérhetetlenség áll fenn.*”¹ Ugyanis a tudomány lényege megfogható a logika útján, de a vallás és annak magva, a hit egyáltalán nem fogható meg a logika eszközeivel, irracionális centruma miatt. Ezért, ha a problémát úgy akarják eldönteni, hogy a tudományos igazságokat a vallás tanaival, értelmi képeivel, tehát *egyik* vetületével mérik össze, hallgatagon s talán akaratlanul is elfogultakká válnak *a tudomány javára*, mert a tudomány teljes lényegével a vallásnak csonka részletét állítják szembe.

A megoldás egyetlen lehetősége tehát szerintünk abban van, hogy a vallást és tudományt, mint eredményeket, *az eredtető tevékenységekből* kell megérteni és így viszonyukat csakis ezen *eredtető tevékenységek* összefüggésének megállapításából, összeméréséből lehet tisztázni. Amint láttuk, a tudomány az *értelmi* tevékenység legmagasabb fokú megvalósulása; a vallás pedig a *hit* tevékenységének reflexe és vetülete. A két tényező tehát amelynek összefüggéséről szó lehet: *az értelem és a hit*. A problema tehát se nem a hit és tudás, se nem a vallás és tudomány, még kevésbé az értelem és az érzelem, az értelem és az akarat viszonyának kérdésében áll, amelyekben mint láttuk, a kutatók felállították; hanem *az értelem és a hit viszonyának, összefüggésének kérdésében. Ez a problema egyetlen tudományos és megoldással biztató fogalmazása.* Az eddig kifejtettek alapján már is láttuk és állíthatjuk, hogy az értelem és a hit viszonya nem lehet az egymást kizárás merev ellentéte, mert mindakettő bár specifikus, de mégis *ugyanazon célra törő tevékenysége ugyanannak az emberi szellemnek.* A szellem egységében tehát e két tényező is mélyebb egységét bírja. Ez az egység még világosabbá válik e tényezők céljából, feladatából, mely szintén azonos. Az értelem és a hit mindketten *világmagyarázó tényezők.* Szerepük döntő centruma tehát *a valóság magyarázatában* áll. S miután a valóság magya-

¹ *Boutroux* i. m. 368 l.

rázata minden pontján a *jelentés* megadásában áll, azért az értelem és a hit közös lényege a *jelentőerőben* van. Miután pedig a jelentés mindig a szellem belső tartalmából kerül a valóságba s így a jelentések sorozatában a szellem maga tartalmát teszi öntudatos birtokává, valósítja meg magamagát, az értelem és a hit egyaránt *élettevékenységek* tényezői, az élet megvalósulásának eszközei, forrásai. Így az a felfogás, amely szerint az értelmi ismerés független az élettől és ebben a tekintetben különbözik a vallástól, amely belső élet, megdől. Az értelmi tevékenység és a hittevékenység egyaránt az élet megvalósulásának szálai és mind a kettő lényege az *ismerés*, azaz az Énnek a valóságba való áttérjedése, mert az ismerés maga az élet, amint a külső valóban önmagát megéli. A két tényezőnek ezen az egységen *belül* és sohasem ezen kívül kell most már keresni *a specifikus szerepet*, amelyet az élet megvalósulásában betöltenek. Mert ezen az egységen *belül* most már *különböznek* egymástól az értelem és a hit, azaz specifikus szereppel bírnak, hiszen ha nem így volna akkor nem is volnának kettő, hanem egy. Akkor nem hívnák az egyiket értelemnek, a másikat hitnek, hanem vagy értelemnek, vagy hitnek neveznék mind a kettőt és csak az egyik létezne. De éppen az a harc, amelyet leírtunk, bizonyítja, hogy az emberi öntudat nagyon is elemi erővel érzi a kettő közötti különbséget. *Mi tehát egyiknek, mi a másiknak szerepe a világmagyarázatban?* ez a kérdés, amelyben összefüggésük, viszonyuk problémája megvilágosodik.

Idézzük emlékezetünkbe egész fejtegetésünk néhány vezérgondolatát. Így első sorban azt, hogy az élet, az egyetlen reálitás és valóság *egyénségeiben* nyilvánkozik meg. Azután azt, hogy a világmagyarázat mindig ezen egyéneknek mindig *egyéni érvényű képe* a valóságról, amelyben egyénileg valósítják meg az életet. Végre azt, hogy ezen egyéni világmagyarázatokat *közös emberi tényezők, közös törvények alatt végzik, közös értékek kötelező irányítása alatt. Ennyiben* a világmagyarázat mindig objektív érvényű és annál egyetemesebb igazságu, minél teljesebben kifejlett szellem tükre, mert *a teljes élet = teljes világgép, tökéletes ismeret.* (V. ö. az 1. fejezettel.) A világmagyarázatot, amint láttuk, az egységes emberi szellem három egymásbafonódó tevékenysége végzi: az értelmi, a képzeleti, és a hittevékenység. Az értelem, a képzelet, a hit tehát világmagyarázó tényezők. Ezek közül minket

most először az értelem és a hit tevékenysége érdekel. Az *értelmi* tevékenység lényege, amint láttuk, a jelentésadásban áll. De ugyanebben találtuk meg a *hit* lényegét is. Így a két tényező tevékenységének lényege egy és ugyanaz. Láttuk, hogy a *képzelet* lényege is a jelentés felderítéséből áll s így a világmagyarázó tényezők lényege általában ugyanaz. E közös lényeg azonban *speciálizálódik* az egyes tényezőkben. Mindenikben önmegvalósulás történik ismerés útján, de más-más irányban. Az értelem, a *tiszta racionalitás* lényege, amint láttuk, az *ok- és célszerűség hálózatának* az *érzékileg* adott valóságra való rávitelében áll. A kényszerűen megalkotott érzéki képeket oki és célí viszonyba hozza egymással, törvények rendszerébe fonja a valóságot s ezzel létérdekéhez viszonyítva azt meghódítja. Az értelmi világképben a centrális jelentés az önfenntartás, e körül rendeződik el az egyes adatok jelentése hasznossági rangsorban. Az értelmi tevékenység alapja és tárgya tehát mindig az *érzéki* kép, ill. ezek összessége, az *érzéki világkép*. Az értelem mindig ezen kényszerű érzéki képsor átértésében nyilvánul, annak ad jelentést az én tartalmából, azt rendezi bele az okhálózatba és értékeli az önfenntartás szempontjából. Szemlélés nélkül tehát az értelmi tevékenység tárgyitalan, Kant szavaival „üres” lenne; értelem nélkül pedig a szemlélet „vak”, jelentés nélküli maradna. Most már világosan látszik, *hogy az értelmi tevékenység kizárólag a tapasztalati, érzéki világra vonatkozik*, annak tükrében mutatja fel a megvalósuló életet. Mindaz, ami egyrészt az érzéki tapasztaláson, ill. a szemlélésen kívül esik, kívül esik az értelem körén is. Másrészt mindaz, ami nem fogható az ok és cél viszonyába, mert nem általánosítható, szintén meghaladja az értelem megragadó képességét, amint azt kifejtettük. Így kihull az értelem hálózatából az összes létezők páratlan, egyéni vonása, ami irracionális. Nehogy félreértessünk, megjegyezzük, hogy a szellemi élet összes tünevényei is csak *érzéki* formában lesznek az értelem sajátjaivá, beszéd, kép, mozdulat etc. útján. Az értelem tehát az élet megvalósulását a *szélességben* munkálja, amíg az a való világ hálózatában kiterjeszkedik. A világban való önfenntartás legmagasabb fokáig vezérli (mélyebb és nem alacsony utilista értelemben) az értelem az embert a *tudomány* útján, amely az értelmi tevékenység végső és legtisztább megvalósulása, de egyúttal a *legáltalánosabb* is. Hogy az értelem e világhódító munkájában hol és mennyiben

támaszkodik a *képzeletre*, azt a maga helyén kimutattuk és még rátérünk, itt elég lesz annak megállapítása, hogy az értelmi tevékenység az érzékeink útján öntudatunkba jutó valóság meghódításában, sajátunkká tevésében s ezzel lényünknek, életünknek a szélességben való kifejlesztésében bírja szerepét, jelentőségét, de egyúttal *határait* is. Tovább az értelem nem mehet legmagasabb fokán, a tudományban sem. Mivel az értelem lényege az *általános* emberi functiók azonosítása az ismeretlen tevékenységeivel, s ezúton annak megértése, intuitív megragadása, ezért az értelem, amint azt már kifejtettük volt, mindig *általánosít*. Csak azt képes megragadni a valóságból, ami általánosan emberi. Ezért aztán, bár az értelem is mindig egyéni intenzitású, mégis mindig *obiectiv* jellegű, egyetemesen kötelező erejű ismereteket ad, legalább az alapjelentések tekintetében. Azonban azt ami a valóság adataiban páratlan és egyéni, nem lévén azonosítási alapja, az értelem meg nem ragadhatja. Mivel pedig ilyen vonás mindenben van, azért az értelem előtt minden létezőben marad megismerhetetlen, irracionális maradék. Kifejtettük volt, hogy ez az irracionális maradék *egyáltalában megragadhatatlan marad örökre*. Nincs rá emberi képesség.

Azok tehát, akik az *intuición* révén a valóság hiánytalan megélését remélik és állítják elérhetni, félreismerik az intuición lényegét, ami az értelmi tevékenység centruma, az azonosítás s így határai azonosak az értelem hatáiraival. A haladás a *szélességben* be van fejezve az általánosan emberi megragadásával. Láttuk, hogy ezen a gáton a *képzelet* sem törhet át, merthiszen az értelmi munka stádiuma. Azonban az értelem korlátoltságának igazi jelentősége nem is a szélességben való ezen tehetetlenségében áll. A valóság az, hogy a szélességben az értelem *emberileg* teljes megvalósítója az életnek, mert a páratlan egyéni vonások a szélességben nem gátolják az én kifejlődését. Azonban az értelem nem teljes megvalósítója az életnek azért, mert diadalra juttathatja ugyan a világ felett *az embert*, *az emberit*, de sohasem *az egyént*, akiben az emberi élet személyileg jelentkezik. Sőt és ez igen jellemző, a világot meghódító értelem éppen arról győz meg bennünket, hogy az ember, mint egyén, mint konkrét személyiség, maga is az okozatosság s ezzel a keletkezés s elmúlás kategóriájába tartozik, mulandó, pusztuló, változó lény, mint minden a világon. Maradandók csak azok a törvények, melyeket az értelem felfedez, s amelyek

mindent és így az embert is belenyűgözik a földi élet rabláncába. És itt ütközik ki most már *az egyéniség kozmikus jelentősége*. Én nem az emberi szellem, hanem az én *egyéni* életem önállítást kívánom akadálytalanul érvényesíteni, *én magam* akarok élni örökké és nem elégszem meg fajom fennmaradásával. Ami *bennem*, *az egyénben* örökkévaló, azt akarom birtokommá, öntudatos sajátommá, bizonyosságá tenni. Ezt az örökkévalóságot nem kereshetem a *szélességben*, mert ott már nem találhatom meg, ott nincs tudomás az egyéni élet sorsáról, *befelé* kell fordulnom, vissza kell hajlanom énem gyökerére, meg kell ragadnom az egyéniségemet teremtő életforrást bennem. Ezt az életforrást, az abszolút, amelynek sugara vagyok, csakis *egyéniiségemen* át, páratlan mivoltomon keresztül ragadhatom meg, mert egyéni, páratlan nyilvánulása vagyok neki és ő mindig egyénileg nyilatkozik meg. Másokon át tehát nem érhetem el, csak magamon keresztül. *Minden lény egyéni oldalával fordul a végtelen felé és egyénileg ragadja meg saját lénye végtelen megvalósulásának bizonyosságát*. Ez az egyéni megragadás a *hit* munkája, amelynek lefolyását, törvényeit részletesen ismertettük már. A hit ad azután a valóságnak egy olyan *alapjelentést*, mely az élet egyéni megvalósulását biztosítja, hordozza s a *hitben* gyökerező egyén most már *a magasságból* uralkodik *értelmi* ereje által a világ felett is. Azonban a hit egyéni jelentése átsugárzik az értelmi világkép egész hálózatán is, hiszen az az egyén világa és *anélkül, hogy racionális érvényét megbontaná*, (ez nagyon fontos!), összekapcsolja a végtelen élet jelentő képével, Istennel. *A hit és az értelem együtt biztosítják mind általános, mind egyéni oldaláról az élet teljes megvalósítását*. Nem ellenségek tehát, hanem összeműködő specifikus tevékenységei a szellemnek.

A vallás és a tudomány e két tényező vetülete és eredménye az élet megvalósulásában, az emberi kultúrában. E kultúréletben a tudomány területe a szélesség, a hité a magasság, a tudomány feladata az élet megvalósításának általános, a hité annak egyéni lehetőségeit megadni. A vallás a tudománynak egyéni irányban való betetőzője, — *a kultúréletnek teleologiai kiegészítője*, — ahogy J. Cohn tanítja.¹

A hitnek tehát kétségtelenül ép úgy *ismerés-jellege* van,

¹ J. Cohn: Religion und Kulturwerte c. művében. (Berlin. 1914.)

mint az értelmi tevékenységnek, mert hiszen az élet egyéni jelentését, végtelen értelmét ragadja meg. Mélyen igaz tehát *Kálvin* mondása, hogy „a megismerésben gyökerezik a hit”.¹ És ebben a tekintetben „az értelem, — amint ugyancsak *Kálvin* mondja, — össze van kötve a hittel.”² Ebben egy a kettő. Azonban a hit ismerés-jellege nem *racionalis* és ebben különbözik az értelemtől. „Ha ismeretnek nevezzük, — mondja *Kálvin*, — nem értünk alatta olyan megismerést, amilyennel az emberi érzékek alá eső dolgokat szoktak felfogni. Annyira magasabban álló dolog u. i., hogy az emberi észnek önmagát kell fölülmúlnia és legyőznie, hogy eljuthasson hozzá. És mikor már eljutott hozzá, akkor sem foghatja meg, (t. i. ésszel, racionalisan) amit érez, de midőn igaznak tartja azt, amit meg sem foghat, e meggyőződésnek bizonyosságával sokkal többet megért, mintha valami emberi dolgot (általánost) a saját tehetségével látna be. *Az ismeretnek ez a neme* minden értelmet *magasan* felül múl. inkább a bizonyosságon, mint a megértésen alapszik.”³ *Kálvin* eme csodálatosan mély gondolatában épen az van hangsúlyozva, hogy a hit ugyan egy neme az ismerésnek, de nem racionalis értelemben. Az emberi észnek önmagát felül kell múlnia és legyőznie, azaz úrrá lennie az értelem felett az által, hogy az értelem egyéni forrását kell megragadnia az embernek önmagában, hogy életének végső jelentését megfoghassa. Önmagamát az egyént ismerem meg a hitben, mint az örökkévaló egyik életszálát, s mivel a páratlanság megismerése nem általánosításon alapszik, mert nincs rá analogia, azért nem is lehet racionalis, bár föltétlenül megismerés, önmagam végső titkának megfejtése és így az élet megvalósulása az egyéni sikban. A hit bizonyossága tehát nem az általánosító okszerűségben, hanem az Istennel való egység közvetlen tapasztalásán nyugszik. Épen ezért a hit bizonyossága mindig *egyéni* marad, míg az értelem mindig *általános*, bár tökéletlen. A két functio összefonódása már most ott következik be, hogy az Istenképben a hit által egyénileg megragadott centrális életjelentés *belesúgárzik az okhálózatba* és azt így összekapcsolja az *egyén életsorsával*. Ez a belesúgárzás egyénileg óriási, döntő jelentőségű: az a tőlünk

¹ *Kálvin*: A ker. vallás rendszere i. m. III. K. II. fej. 1 köt. 519. l.
u. o. 520. l.

³ u. o. 533—534. l.

független, felettünk is uralkodó törvényrendszer, melyben az értelem a valóságot felfogja, az egyénen keresztül Istenhez, mint éltető, teremtő jelentéséhez fűződik, és így az egyén, miní Isten életének részese, *urává* lesz a világnak, a végesnek, anélkül, hogy az oktörvény érvényesülését a valóságban meg kellene bontania. A világtörvények uralma alatt marad ugyan, de azzal a bizonyossággal lelkében, hogy mind e törvények vele együtt Isten kezében vannak s így nem e törvények uralkodnak sorsa felett, hanem Isten uralkodik a törvények felett is és felette is. És így a hitben a világtól való felszabadulás és az Istentől való függés bizonyossága, a megváltás megy végbe. Az örökkévaló Istenben nyugszik meg a lélek a hitben, örökkévalóságának boldog bizonyosságában. A vallást éltető ezen centrális jelentés, mely az egyéni élet örökkévalóságát állítja be a világmagyarázat centrumába, sohasem illeszkedik be abszolút bizonyossággal az okláncolatba, s ha ez a beillesztés megpróbáltatik is, a hit tartalmát mindig megszegényíti, az Istenben egyszerűen végső *okot* tételezvé. Azután, amint azt a különböző *Isten-léti bizonyítékok* igazolják, a végső okra, a végső jelentésre való következtetés *logikai* értéke mindig csak a *valószínűség* kisebb-nagyobb foka marad, de kötelező érvényű racionalitást nem igényelhet.¹ Ez természetes, mert a racionalitás e mindig egyéni jelentést meg nem ragadhatja. És így egy különösnek tetsző, bár nagyon természetes eredményhez jutunk: az értelmi világkép hitele, értéke, jelentősége *a hit szemén keresztül* végtelenül fokozódik és nő míg a hit tartalma az *értelem szemével* nézve hitelében, értékében megszegényedik, ezzel pedig az élet megszegényíti, megcsonkítja önönmagát. Ebben van tehát a hit magasabb *dignitásának* titka. Ő a betetőző, a korona az élet művén, glória az értelmi világkép körül, mely azt megszenteli, megdicsőíti, a végtelenséghez kapcsolja sugaraival. A hívő élet ezért teljesebb élet, mint a racionalitás szövődékében kiterjeszkedő élet. Ebben van annak a gyakorlati jelentőségű apologiának tudományos alapja, amelyet *James* a vallásos szellem végtelen nemességének kiemelésével végez.

Ha azonban a hit valóban *világmagyarázó tényező*, akkor az értelem munkájával irracionálitása dacára is kapcsolódnia kell. Az értelem munkája által a szélességben megvalósuló élet és a

¹ V. ö. *Böhm*: Mi a filozófia? I. m. 38. l.

hit munkája által a magasba lendülő, a világtól felszabaduló élet végtére is egy és ugyanaz az élet, az ember élete, a szellem maga. Ha ez a szellem fellendül is a magasba, ez csak azért történik, hogy magasabb szempontból tekintse át világát, amelyen az értelem erejével kiterjeszkedik, hogy még inkább urává legyen annak. De el nem szakadhat a világtól, sőt azt még inkább át kell hatnia, meg kell hódítania, mint megvalósulása egyetlen sikját. A hitben tehát nem egyszerűen a szélességben kiterjeszkedő élet egyéni maradandóságának bizonyossága van megragadva, hanem az emberi életnek általában is egy magasab értelme, s így a valóságnak, a világnak is új jelentése. Hiszen Pál apostol szerint maga a teremtet világ is, a rothadandóság, a hiábavalóság által vetett mindenség is nyög és sóhajt, várván sovárgva az Isten fiainak megjelenését, várván tehát azt, hogy Isten életének, a dicsőséges, tökéletes életnek hiánytalan tükrévé lehessen. A valóságnak az ok és célhálózatban felfogott értelmi képe magában hiányos. Azok a törvények, amelyeknek érvénye alatt az értelem működni látja az életet, az értelem előtt lelketlen, személytelen erők, adottságok, melyek a világ *céljáról*, *sorsáról* nem adhatnak felvilágosítást. Az adottság eredete, legbensőbb lényege és célja az értelem előtt titok marad. Ezt a titkot *a hit világmagyarázó ereje* oldja meg, amikor a világot is beleiktatja Isten életébe. Hogy azonban ezt megtehesse, amint láttuk az Istenképben megragadott centrális élet- jelentést bele kell sűgároznia az okhálózatba, kapcsolódnia kell az irracionálisnak a racionálissal. Azt már láttuk, hogy ez a kapcsolódás a tisztán logikai síkban csak valószínű érvényességgel történhetik meg, mint a végső ok beleiktatása az okhálózatba. Ennek a végső oknak azonban racionális önállító ereje gyenge, mert az általánosítás útján keletkezett, az Istenképben megragadott jelentés tartalma pedig egyéni. Ennek a jelentésnek tehát tisztán racionális kifejezést nem lehet adni. A hit tehát az értelemmel csak *közvetítés* útján bír összefonódni. Ez a közvetítő pedig a harmadik világmagyarázó tényező: *a képzelet*. A képzeletben, amint láttuk, van bizonyos fokú racionalitás, mert az értelmi munka stádiuma. De racionalitása nem tiszta, nem teljes. Az értelem előtt szárnyal és az annak még elérhetetlen jelentést sejtelmes, érzéki, szemléleti kép köntösén, hatályosan, megragadó erővel sűgároztatja át. Ebben van az értelem önállító erejét fokozó hatalma s így önmagának is szinte páratlan önállító ereje,

amint pl. a tudományban a hypothezis mutatja. A hitben bensőleg, elsődlegesen megragadott jelentés a maga sajátos tartalmában fogalommal nem lehet, mert megszegényedne, elvesztené sajátosságát, hanem szemléleti képpé lesz a képzelet köntösén át és így sugárzik bele óriási vonzóerővel az okhálózatba. Ezért állítja *Windelband*, hogy a vallásnak nincs ismeretjellege, mert a tapasztalatfeleltiről nincs képzet. Hanem a tapasztalatfeleltiről *mythos* van, a mely a tapasztalatfeletttel való összefüggésünk képszerű kifejezése, képzeleti formája.¹ Hogy a vallásban a hitnek ismeretjellege van, az immár kétségtelen, de W.-nak igaza van abban, hogy ez az ismeret racionalissá csak annyiban lehet, amennyiben a képzelettel és azon keresztül az értelemmel kapcsolódhatik. Így a hit és értelem viszonya a képzelet útján áll elő. Ez is éppen azt bizonyítja, hogy a világmagyarázat az emberi szellem olyan egységes műve, amelyben az egyes tényezők munkája összefonódik, átszővi egymást az azonos cél érdekében. Teljes képet tehát erről az egész világteremtésről csak úgy nyerhetünk, ha a hitnek a képzelettel való összefüggését is kimutatjuk és megállapítjuk.

b) Képzelet és hit.

Ennek a kérdésnek megoldásánál nem mellőzhetjük el azt az egyetlen nagyszabású kísérletet, amelyet éppen ennek a problémának megfejtésére tett W. *Wundt* az ő nagy néplélektani művében.² Vallásteóriája a *mythosképző fantázia* szerepének kimutatásán alapszik. A vallás W. szerint azon az érzelmen sarkallik, a melyben az ember magát és a kívül fekvő világot egy érzékfeletti világhoz tartozónak tudja. Ebben az érzékfeletti világban hisz az ember és hitének az a tartalma, hogy abban az érzékfeletti legértékesebb törekvései és ideáljai valósúlhatnak meg. Énnélfogva a vallásban az érzékfeletti világ metafizikai ideálja és az erkölcsi ösztön kölcsönhatása áll előttünk, amint látni fogjuk. Az érzékfeletti világ ideája a *mythosban* jelenik meg. A *mythos* nem vallás, hanem primitív világnézet, amelyben vallás, tudomány, erkölcsi életfelfogás egyaránt megnyilvánulnak az emberi fejlődés primitív fokán. A *mythosban* a néplélek maga tükröződik fejlettsége

¹ W. *Windelband*: Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. (2 kiadás. Tüb. u. Lpz. 1903.) Das Heilige c. fejezetben 372. l.

² *Wundt*: Völkerpsychologie II. Band. Mythos u. Religion. 1. u. 2. Teil. (Lpzg, 1905; II. kiad. u. o. 1911.)

kezdetleges formájában. W. szerint a mythos nem *értelmi*, hanem *képzeleti* tevékenység eredménye és ez a kettő nála teljesen mást jelent. Azt helyesen jegyzi meg, hogy az értelem az okkeresésben nyilatkozik; mivel pedig a mythosban nincs okkeresés, azért nincs intellektuális vonás sem. A mythost nem az értelem, hanem az *indulatok* teremtik, amelyeknek hatalma alatt áll a primitív ember. A mythosnak a lényege az *indulatok átültetése* a világba, tehát a mythost a meglelkesítő, megszemélyesítő fantázia alkotja. Az első vallásos tény, ami a mythosból ered, a *kultusz*, amely állandó cselekvési forma az átültetett indulatokkal szemben. A második az *Istenkép* megalkotása, amelyet a fantázia a démon és a hős vonásaiból kombinál. Az Istenben az érzékfeletti létezés, a halhatatlanság és az erkölcsi jellem a lényeges vonások. Mindhárom érzékileg fogatik fel és az Isten erkölcsisége tkp. az emberi indulatokban áll, melyeket befolyásolni lehet, s így alakul ki az Isten akaratának, tetsző indulatának megnyerésére irányuló áldozatok és szertartások rendje. Az istenkép reálitás tekintetében fejlődő. Először a kép (érzéki formája, a bálvány, fetis) és az Isten egy, azután a kép csak magikus symboluma az I.-nek, végre csak látható kifejezése a láthatatlannak, tehát művészi symboluma. Ilyen symbolum az *istenember*, a ki az egész vallást a váltság tényében hordozza és az érzékfelettit magán keresztül közvetíti. Az érzékfeletti világban most már, W. szerint az emberi társadalom átvitt képére, isteni társadalom fejlődik ki, amelyben a jó elválk a rossz felett. Az isteneszme evolúciója egyenesen az emberiség erkölcsi fejlődésének mutatója, az istenkép mindig életideál. Az egész vallásos képzeletnek ebben csattan ki a lényege: t. i. az emberben élő erkölcsi ösztönt elégti ki az érzékfeletti világ képével s így a vallás tulajdonképeni reális, emberi magva az erkölcs, a melyet a vallás az emberfölötti magasságba emel a képzelet útján. Már most Wundt a vallások fejlődési irányát az érzékitől a szellemi felé haladásban látja, a szellemiesedés mértékét pedig a symbolumok apadásában. Szerinte legmagasabb vallás az volna, amelyik symbolum nélküli, tiszta vallásos érzelem. Wundt elméletének igen nagy gyarlóságai vannak. Eltekintve magának a néplélektan fogalmának tarthatatlanságától, tévesen és hiányosan látja a *fantázia lényegét*, indokolatlanul *értékeli* a vallás fejlődését és végre megsemmisíti a vallásos élmény *reálitását*.

A képzeleti tevékenység Wundtnál először is *csonka* értelmezést nyer. Mert azt a maga helyén mi is kifejtettük, hogy van a képzeleti tevékenységnek egy olyan stádiuma, a melyben az indulatok átültetése által meglelkesíti a világot, hogy azt így az én maga-maga tartalmából megérthesse és önállítása útját benne megtalálhassa. De azt is kimutattuk, hogy a fantáziának ez a formája a képzeleti tevékenységnek csak első, s legkezdetlegesebb nyilvánulása, mintegy előkészítője az értelmi tevékenységnek, alacsonyabb reflexiófokon. A képzeletnek van magasabb tevékenysége is: az értelem által megfejtendő jelentések felderítése. És e szerepében a képzelet az élet legmagasabb csúcsáig mindig előtte jár az értelemnek, utat mutat neki, célokat tűz ki eléje a maga sajátos szemléleti módján. A képzelet tehát nem csak primitív előkészítője, mythosalkotó előfutárja az értelemnek, hanem magasabb fokon annak hatalmas lendítő ereje is. Továbbá Wundt, talán épen e csonka értelmezés miatt, mellőzi a képzelet *centrális, specifikus vonását*, sőt azt meg is tagadja tőle. Ezt teszi akkor, mikor *intellektuális* jellegét tagadja és különböztet az okkereső értelem és az indulatokat átültető képzelet között, az ismeret és a mythos között. Van is különbség a kettő között, de van ám egyezés is, amit W. nem lát. Ugyanis a mythosban, a fantázia ezen alkotásában ha nem is ok kerestetik, de mindenesetre *jelentésadás* folyik. Ezen a fokon jelentést az én még csak indulatainak naiv azonosítása útján képes kölcsönözni a valóságnak, de azért ez is föltétlenül jelentéskeresés és adás, amelyet utóbb az értelem az okhálózatban megkorrigál. De a képzeletnek minden fokon a *jelentés* megragadása a lényege, épúgy, mint az értelmi tevékenységnek, s ezért, a mint be is bizonyítottuk, a képzelet az *értelmi munka stádiuma*, specifikus formája. A jelentést azonban a képzelet nem az ok- és célszerűség fogalmi hálózatában ragadja meg, hanem érzéki képeken sugároztatja át és ez az ő sajátossága. Érzéki képek, symbolumok köntösében tárja a jelentést az értelem elé. Különösen ott, ahol a jelentés nem illeszkedhetik bele az értelem okhálózatába, mindig a symbolum által teszi a képzelet a jelentést az értelemnek megközelíthetővé. Így elsősorban a *vallásban*. A symbolum az okhálózatba sugárzó hitnek szükségképeni közvetítője és ebben áll a képzelet jelentősége a hit és az értelem viszonyára, összefüggésére nézve. Most már W. amikor a vallás értékességének mérőjéül a szellemiesedést, ennek mérőjéül pedig

a symbolumok apadását állítja, egyszerűen olyan valamit akar kidobni a vallásból, ami nélkül az nem létezhetik. Ellenkezőleg, minél életerősebb, egyetemesebb, mélyebb a hit, minél teljesebben ragadja meg az élet centrális jelentését, annál több és annál szemléletibb symbolumra van szüksége, hogy átragyoghasson az értelem világának szövedékén ez a megváltó jelentés. Gondoljunk pl. az Úrvacsorára, vagy Jézus vallásos világának centrális gondolataira, amelyek mind symbolikusan lesznek csak megfoghatókká az ész előtt. Azonban mikor a képzelet a hitnek kifejezést ad, nem *teremti*, hanem csak kifejezi a hitet, közvetíti azt az értelem világával. Ép ebben van a W. egész felfogásának tarthatatlansága. Psychologiai álláspontja nemcsak jogtalan, helytelen, mert tudománytalan és valótlan értékelésre vezette, hanem abba az alaptévedésbe is juttatta, hogy a vallást mindenestől a mythosképző fantázia *alkotásának*, teremtésének vette.

Pedig a fantázia nem teremti a hitet és a vallást. A vallás élmény, benne a hit által megragadjuk létünk legmélyebb valóságát, a végső reálitást magát; a képzelet ennek az értelmi sémákba nem szorítható élménynek csak képszerű kifejezést ad, hogy összekapcsolhassa azt a racionális valósággal, de a reálitás nem a fantázia szemléleti képében, hanem a hit által megragadott és a szemléleti formán átsugárzó jelentés valóságában van. W. pusztá illuzióvá, mesévé tette a vallást, amelynek reálítása csakis erkölcsi tartalmában van, holott az erkölcsi tartalom csak a hit egyik megvalósulása, vetülete, következménye.

Mindezek után a képzeletnek a hittel való összefüggése világos. A hit a képzeleten át hat az értelemre. A képzelet a közvetítője, átsugározatója a hitben megragadott jelentésnek a való világ hálózatába. Az értelem által felfoghatatlan jelentést symbolumokban, tehát bár az értelmet megelőző, de mégis az értelmet megragadó formákban fejezi ki és így lehetségessé teszi, hogy az élet egyéni centrális jelentése *képpé* alakuljon s mint ilyen a világkép centrumába új fényforrásként beleilleszkedhessék. A képzelet az egyéni általános emberi s így fölfogható érzéki formán tükrözteti, általános vonásokkal, *hasonlat* útján emberivé teszi. Ezek a symbolumok a kifejezés fejlődésének legnagyobb magaslatán *művésziekké* válnak. Művészivé teszi ezen symbolumokat egyrészt a jelentés meglepően világos tükrözése, másrészt a forma, a köntös szépsége. *A művészet és a vallás viszonyának*

itt a titka. A művészet azért is annyiban bír nagy jelentőséggel a vallásra nézve, amennyiben a végtelen életet, az isteni ideát emberileg szép, s ezért megragadó formákon szemlélteti, sugározta át. A hit nincs reászorúlva a művészetre, csak a fantáziára. A fantázia képei pedig nem eo ipso művésziek. De minél művészebbek, annál inkább képesek a lelket megragadni és a végtelen felé lendíteni. Ezért kell az istentiszteletnek, igehirdetésnek, egyházi éneknek és zenének művészivé lennie, mert ha a fantázia a szemléletek művészi alkotásának magaslatán sugározza át a hitet az értelem világába, akkor megragadó, lendítő ereje megsokszorozódik és az élet diadalát segíti elő. Reméljük, hogy ebből a rövid megjegyzésből is világos lesz az, hogy a művészet és a vallás egymástól teljesen függetlenek és összekapcsolódásuk nem szükségképeni. A vallásnak annyi köze van a művészethez, mint a fantáziának. A fantázia lényeges tevékenysége ugyan a művészetnek, de azért nem csak a művészet terén érvényesül. A fantázia lehet művészi tevékenységgé is, ez a dolog lényege. És a művészi fantázia hatalmas segítője lehet a hitnek jelentése, tartalma symbolikus kifejezésében. De a képzelet a hit jelentését akkor is közvetítheti, ha nem emelkedett művészi magaslatra. Ellenkező esetben csak a művészeknek lehetne vallásos világképük, vagy csak ők lehetnének a vallás Mesterei más lelkek számára. Hogy pedig ez nem így van, azt pl. a művészetellenes Kálvin példája is eléggé bizonyítja, többek között. A képzelet nemcsak a művészet, hanem a tudomány, az erkölcs, a vallás világában is, szóval az élet megvalósulásának egész területén érvényesül, mint az értelmi munka előkészítője és lendítőereje, mint az irracionális valóság közvetítője a racionálissal.

c) Összefoglalás.

Igyekeztem az elmondottakban a világmagyarázat problémájának egyes szálait felfejteni és megvilágítani. Hadd foglalom most már röviden össze az elért eredményeket, mielőtt a hit szerepét a világmagyarázatban véglegesen tisztázni megkísérelném. Az egész életmegvalósulás döntő küzdelme az *ismerés* síkjában folyik le, amely az élet öntudatos birtoklásáért folyik. Az ismerés útján megragadott valóságban az élet önmagát éli meg. Magában az ismerésben pedig a centrális mag minden ponton a *jelentés megadása*, s a jelentések során át az én tartalma válik öntuda-

tossá, bontakozik ki és teljeseedik meg. Ebben az egész életmegvalósulásban *a világmagyarázó tényezők egymásbafonódó munkája* folyik le. Az Én megvalósulása pedig az ismerés által két irányban halad: kifelé a szélességbe, a külső világba, és befelé, az egyéni szellemen keresztül a magasságba. A szélességbe kiterjeszkedő élet legfőbb tevékenysége az *értelmi munka*, a tiszta racionalitás, amelynek lényege az ok- és célszerűség hálózatának megfonása, melyekben a jelenségek elrendeztetnek, s ezzel az élet általános, egyetemesen kötelező alaptörvényeinek felderítése a valóságban. A magasságba emelkedő élet tevékenysége a *hit*, mely az élet egyéni megnyilatkozásának legmélyebb jelentését, titkát ragadja meg. A szélességbe törő értelmi munkának a jelentések megragadására való segítője a *képzelet*, mely a meghódítandó jelentések felderítését végzi, másrészt a racionális erőt segíti fellendülni a magasba akkor, mikor a tiszta racionális ismeret elégtelensége bebizonyul. Másfelől a képzelet a hit által megragadott egyéni életjelentést közvetíti az értelemmel. Így a képzelet folytonos összekötő hidat képez a valóság, az értelem és a hit között. A jelentés megadásában a képzelet vállain megizmosodó értelem vonatkozik az érzékileg adott valóságra, melyből az érzéki világkép alakul ki, s amelyet az értelem törvényekbe fog és így sajátjává tesz. Ezt az értelmi világképet megint a fantázia fogja magasabb egységbe (hypothesis, erk. ideál, művészi koncepció). Az így kialakult általános emberi világképet az egyén sorsával kapcsolja össze a lét végső jelentésének egyéni intuitív megragadása által a hit, mely aztán megint csak a képzelet szemléleti képein át sugárzik vissza a világképbe.

A hit világmagyarázó erejének megállapításához tehát azt az irányadó gondolatot nyertük, hogy *a hit, amennyiben jelentést ad az életnek, annyiban föltétlenül ismerés és így világmagyarázó tényező is, de racionalitás csak annyi van benne, amennyi a képzeletben; ezenfelül pedig annyi irracionalitás, amennyi egyéniesség.*

Ezek után azt hisszük, hogy a hit világmagyarázó szerepe és ereje véglegesen tisztázható.

4. A hit szerepe és jelentősége a világmagyarázatban.

a) Az Irracionális.

Az előbbieken nagyon jól láthatóvá vált *az életnek az ismeréshez való viszonya*. Ez a viszony kétségtelenül döntő jelentőség-

günek bizonyult be előttünk. Az élet nem egyéb, mint megvalósulás, beteljesedés. Egyéni megvalósulása az egyénekben megvalósulásra törő közös reálitásnak. Ennek a megvalósulásnak az útja az egyéneken kívül fekvő valóságba való beleterjeszkedés, ennek pedig az eszköze az ismerés. Az ismerés és az élet egy és ugyanaz abban a tekintetben, hogy az ismerés minden lépésével az élet lép elő egyet a maga megvalósulásában, az ismerésben bontakozik ki az élet egyéni formájának tartalma, az ismerés által lesz az élet öntudatos, valósággá. Ami az életben az ismerésen kívül van, az vagy reflexe az ismerésnek, vagy következménye. Így az ismerés reflexe az érzelmi, kedélyi világ és az ismerés következménye a kedélyi szférában megfogamzó akarat és cselekvés, amely tulajdonképpen nem egyéb, mint tetté vált ismerés, az ismerés betetőzése, záróköve; amely azonban teljesen elválaszthatatlan magától a jelentésadó tevékenységtől. Különösen kivilágolt ez előttünk akkor, amikor bebizonyítottuk, hogy az ismerés mindig *létérdeket* képvisel és hogy a világmagyarázat mindig az egyéni élet tartalmát tükrözi, maga az öntudatra jutó élet. Az ismerésnek ilyen értelmezése mellett e tevékenység alatt mindazt értenünk kell, amiben az élet a maga tartalmát megragadja jelentések sorozatában. Az ismerés tehát nem fedi a racionalitás fogalmát, az ismerés több mint racionalizálás, mivel a racionális, értelmi ismerés a világmagyarázó tevékenységnek csak egyik mozzanata, amelyhez még a képzelet és a hit munkája is hozzájárul. A valóság, az élet tartalma több, mint amennyit értelemmel elsajátíthatunk belőle és az élet megvalósulásában van irracionális mozzanat is, melyet a hit ragad meg és a képzelet közvetít a racionális világképpel, a már kifejtett módon. A hit éppen az irracionális jelentés megragadása, a hitben az életnek egyéni tartalma lesz öntudatos birtokunkká, ami pedig felül áll az értelem világá. Ezért a vallás sohasem lehet teljes egészében racionális megismerés tárgyává, mert maga, lényege a hit, irracionális tárgyra vonatkozik. Ezt nagyon világosan állapítja meg a vallásfilozófia mai legnagyobb szabású munkása, *E. Troeltsch* is.¹ Úgy látja, hogy a valóság sohasem lehet az öntudat előtt teljes racionatissá és hogy főleg a vallásra nézve a

¹ V. ö. különösen *Troeltsch*: „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft“ (Tübingen. 1905.) és „Zur Frage d. Religiösen A priori“ (Religion u. Geisteskultur. 1909) c. tanulmányaival.

tény az, hogy a vallás tulajdonképeni érverése a mystikus, irracionális élményben lüktet. Ennek az irracionális élménynek jelentkezését a lélekben a psychologia van hivatva leírni, azonban magát az élmény reálitását, amely Isten megjelenése, jelenléte a lélekben, a psychológia se tudja megragadni, mert az örökre irracionális marad; azonban ez élmény lelkitükröződését, psychikai processusát mégis feltárhatja és leírhatja. De azt Troeltsch igen helyesen látja, hogy a vallásos élmények psychologiai leírása még nem magyarázata a vallásnak, titka nincs benne megfejtve. Épen azért a vallásos élmények psychologiailag tisztázott empírikus tartalmát szerinte ismeretelméleti vizsgálat alá kell vetni, a mely az irracionális élmény racionális érvényét megállapítja. A vallásban levő racionális érvény kimutatása adja T. szerint a vallás filozófiai magyarázatát. Mivel a vallás apriori szükségességen nyugszik, apriori észtörvények megnyilatkozása, azért épen azt az észtörvényt kell kutatni, amely a vallást teremti és formálja. A vallásnak ez a transcendentális vizsgálata adhat egyedül kielégítő tudományos magyarázatot.

Troeltsch álláspontja kétségen kívül helyes, amennyiben a vallásnak is, mint minden egyéb szellemi jelenségnek, értelmét magának az ismerő szellemnek törvényeiből óhajtja megállapítani és a vallást is az élet megvalósulásának folyamatába helyezi bele. A vallás racionális érvényére nézve azonban mégsem ad határozott feleletet. A vallásos apriorit csak felállítja, de nem oldja meg.

Lényegében egész tanulmányunk ugyanazt a célt akarja szolgálni, a mit Troeltsch a vallásfilozófia elé tűz. Mi is a vallás racionális érvényét keressük, mert hiszen a hit világmagyarázó ereje csakis racionális érvényében rejlik, abban nyilvánul ki, hogy a hit a racionális világképre miféle átalakító hatást gyakorol? Az élet megvalósulásának törvényei azok, amelyeket feltárva, bennük a vallás törvényei is megfejtést találhatnak. Csak egyetlenegy, de döntő pont van, amelyben a mi felfogásunk a Troeltschtől eltér és ez az *ismerés tágabb és mélyebb értelmezése*.

Ha elfogadjuk azt, amit el kell fogadnunk, hogy a vallás magvában irracionális vonás van, akkor két lehetőség áll előttünk ez irracionális vonással szemben. Vagy azt mondjuk, hogy ez az irracionális vonás egyáltalában megismerhetetlen, mert nem racionálizálható és így tudományos magyarázata is lehetetlen, vagy azt mondjuk, hogy igen is megismerhető, bár nem tudományosan, mivel az ismerés és a racionálizálás nem adequat fogalmak, mert

van irracionális ismerés is. Ez utóbbi esetben az ismerésnek tágabb és mélyebb értelmet adunk, mint amennyit a tiszta racionalitás jelent. És mi ezt tettük, mikor kimutattuk, hogy ismerés alatt mindaz a tevékenység érthető, amellyel az én a maga tartalmát öntudatos sajátjává teszi, megragadja, tehát mindaz a tevékenység, amely jelentést tud kölcsönözni az én tartalmából az életnek. Így a képzelet és a hit munkája is. Az nagyon természetes, hogy a tudomány számára a vallásból mindig csak anyi közelíthető meg, amennyi racionalizálható, azaz tényleg azok az észtvörvények, amelyeket Troeltsch is keres, amelyek a vallást az emberi élet megvalósulásának módjává teszik, azonban az is bizonyos, hogy az ismerés ilyen tágabb és mélyebb értelmezése mellett a vallás racionális érvénye a hit világmagyarázó erejében egész bizonyossággal kimutatható. A probléma szíve épen abban lüktet, hogy az ismerés folyamatának, vagy ami ezzel egyet jelent, az élet megvalósulásának mozzanatai miképen függenek össze egymással, amit mi tanulmányunk törzsében igyekeztünk is kimutatni az értelem, a képzelet és a hit munkájának összefonódásában és ez összefonódás törvényeiben. Eredményül az életnek és az ismerésnek egy sokkal szabadabb és teljesebb gondolatát nyertük, mint a mi-lyet a tiszta racionalis ismerés álláspontja megenged. Mert ha valakí azt mondaná, hogy az ismerés az értelem munkája csupán és úgy állítaná, hogy az ismerés és az élet egy; akkor ez ellen tiltakoznánk az ismerés és az élet érdekében egyaránt. Az élet több, mint értelmi tevékenység, az élet az összes tevékenységek kifejlesztő munkája, maga a megvalósulás; de az ismerés is több, mint tiszta racionalis munka, mert az ismerés öntudatossá levés, saját tartalmunk öntudatos megismétlése az öntudat előtt, birtokolás, önmagunk megélése a valóságban, önmagunk jelentések sorozatában való megvalósítása, tehát maga az élet, amelyben minden más mozzanat csak ennek a főtevékenységnek következménye. A valóság magyarázatában valósul meg az élet és ennek a magyarázatadásnak csak egyik stádiuma az értelmi munka, amely vonatkozik az érzékeink alá eső külső világ átértésére, az abban való megvalósulásra. Ez a megvalósulás azonban, amint láttuk, nem teljes, nem fedi, nem jelenti az élet teljességét, épen azért az élet a fantázia szárnyain a racionalis hálózatból fellendül magasabb megvalósulási síkba, ahol teljességét elérheti önmaga lényegének egyéni megragadása által. Ez a világ pedig a hit világa, a végső titkok

irracionális hazája, amelybe az élet ép úgy behatolhat, mint az értelem világába és ép úgy megvalósíthatja magát, mint abban. Az élet megvalósulásának területe e szerint részben racionális, részben irracionális. E két terület nem egymás *felett*, mintegy áthidalhatatlan dualismusban létezik, hanem az élet megvalósulásának folytonosan összefonódó két *irányát* jelenti: az élet kifelé hatol az *általános* emberi functiók által az érzéki világba és ugyanakkor befelé hatol az *egyéni* functió által az érzékfeletti világba és így extensive és intenzíve megvalósúl. Tulajdonképpen e két irányt különbözteti meg *Windelband*, amikor a *világban levő* és *világfeletti* viszonyáról beszél olyan értelemben, hogy a vallás területe a *tapasztalatfeletti* valóság. W. tapasztalatfeletti-nek nevezi a vallás világát azért, hogy megkülönböztethesse azt az „érzékfeletti“-től. T. i. ő nem a testi és a lelki, az anyagi és szellemi ellentétére gondol itt, hanem a valóságban létező, tapasztalati ténylegességnek az örökérvényű értékek világához, a „van“-nak a „kell“-hez való viszonyára. A tapasztalati világba tartozik eszerint a „lelki“ is, mint ténylegesség, a vallás világába tartozik pedig a földön nem tapasztalható tökéletesség, az értékek teljessége, a szentséges, az Isten és a halhatatlanság.¹ Így a vallás világa W. szerint, mivel nem tapasztalható, de mégis létező, *világfeletti*nek nevezhető. W. fejtegetéseinek értékelméleti jellege és fontossága van, azonban ezen értékelméleti fejtegetések ismeretelméleti alapozása nála hiányos. Hogy nála miképpen áll elő a világfeletti értékek világa, az érthető, azonban a vallásban nemcsak ez az érték dualismus létezik a valóság és Isten között, hanem ami sokkal fontosabb, a valóság és Isten összekapcsolása is a hit által, amely összekapcsolódás az örökkévaló értékek világfeletti világát a tapasztalati valósággal összefonja és a tapasztalati valóságot beleiktatja az értékek világába, Isten életébe. Ebben az összekapcsolódásban nyer épen a hit világmagyarázó erőt. Épen ezért leghelyesebb és legvilágosabb dolog itt a *racionális* és az *irracionális* ellentétéről v. viszonyáról beszélni és a problémát a kettő kapcsolódásában látni; amint mi tettük. Mert így csak egy valóságot találunk: *magát az életet, amint egyének millióiban megvalósúl*. E megvalósulásnak módja az

¹ V. ö. W. *Windelband*: „Präludien“ . . stb. I. m. i. fejezetével és *Bartók* György: A vallás problémája napjaink bölcséletében. (Második közlemény. Prot. Szemle. 1915. évf. 8. szám 605—610. l.)

ismerés, amely folytonosan két irányban folyik: kifelé az érzéki valóságba és befelé az egyéni életforrásba. Mind a kettőben az egyedüli valóságnak, az életnek tartalma lesz öntudatossá, de kifelé *racionális* ismeretek általános észrendszerében, az értelmi világképben, befelé pedig az ezen racionális világképet is teremtő *irracionális* valóság mindig egyéni megragadásában.

Ennélfogva az élet megvalósulása akkor teljes, ha úgy extensive, mint intensive birtokolja önmagát, azaz, ha az értelmi világkép emberileg elérhető tökéletességében ép úgy urává lett a valóságnak, mint a milyen tökéletesen tisztába jött e világ felett uralkodó élet *egyéni*, legmélyebb lényegével is, ha egyszóval úgy általános, mint egyéni tartalmát teljességében öntudatos birtokává tette.

Azt láttuk, hogy az értelmi ismerésben az élet általános, egyetemes, minden egyénben azonos tartalma valósul meg, de viszont az élet tartalmának minden egyéni vonása megvalósulatlan, megragadhatatlan, jelentés nélküli marad benne. Mivel azonban az életnek ezen általános tartalma is egyéneken át terjeszkedik bele a külső valóságba, ez az általános tartalom mindig egyéni forrásból származik, bár épen forrása marad ismeretlen az értelem előtt. Midőn azonban az egyén így mintegy kihúll, kiostálódik a valóság hálózatából, önállítása ősi ösztönével érzi meg a megvalósulás csonkaságát és elégtelenségét. Beáll tehát természetyszerűleg az az állapot, hogy az ember a racionális valóságra, mint tőle elszakadt, idegen dologra néz, holott az is "az ő lénye egy része, életének egyik irányban való kibomlása, de mégis olyan szülötte, amely tőle, az egyéntől függetlenül, elszakadva áll szembe vele. A gyermek is az anya életének egy része, de ha a köldökzsinór elszakadt közöttük, immár függetlenné, mássá lett, aki el is idegenedhetik, sőt szembe is fordulhat vele. Így egész bizonyossággal szakad el egyéni életünkől, a mi tartalmunkból született valóság, az értelmi világkép is és mintegy kirekeszti magából szülőjét, mint egyént. Nem akar tudni az egyéni élet kérdéseiről, sőt feléje nő és rideg tagadójává válik annak, majd csak általános törvényekről tudó göggel ellenségévé is lesz, nyomasztó zsarnokává az egyénnek, elfojtójává az egyéni élet örök igényeinek és kérdéseinek. Csak egészen természetes, hogy az értelem előtt ez a földi, érzéki világ és annak törvényei lesz *minden*. Az egyének pusztá lételet nem tagadhatja ugyan, de tagad mindent, ami ezen egyének egyéni

tartalmára vonatkozik; az egyszerűen *nincs* előtte. Maradandó az értelem előtt csak az, ami általános, az egyének csak átmeneti, futó pontjai a valóságnak, örökkévalósága csak a fajnak, a közösségnek, a világot összetartó természeti törvényeknek van. Az értelmi világképben az egyén múlandó és halálra van ítélve. Ez ellen pedig az egyének lelke mélyén ott van az örök tiltakozás. Ott él az ősi öntudat, a suverénitás sejtelve, hogy ez az egész ellenséges, nyomasztó, kérkedő, tagadó világ az *enyém*, az *én egyéni alkotásom*, rámnézve nem benne, hanem *bennem* van a valóság, az élet, én több vagyok, mint a világ, én ura vagyok a világnak. Így fejlődik ki a küzdelem, a harc az ember és a világ között, hogy az élet teljesebb megvalósulása felé vezesse az embert. E megvalósulás útja mindig *elfordulás* a valóságtól, *visszahajlás* az én, az egyén mélyébe, belehatolás az *Irracionálisba*, a „világfeletti“-be. És itt többé nem az a kérdés, hogy „mi a világ?“ hanem az, hogy „*ki vagyok én?*“ Ki vagyok én? ez a legnagyobb, a végső, az alapkérdés. Önmagamnak, az egyénnek lényegét kell megragadnom tehát, hogy állíthassam azt a világ tagadásával szemben. Mi hát az, ami engem egyénné tesz, páratlan vonásává a valóságnak, mi az, ami az én lelkemen keresztül tekint bele a világba és rajtam át valószínűleg meg örök törvényeit benne? A lélek ott áll a lét hallgató kapuja előtt, amelyen az értelem többé nem lát keresztül, egyedül, teljesen egyedül a létezés őskohója előtt, az Irracionális titkával szemben, ösztönszerű, ősi sejtelmével annak, hogy „ami látható, a láthatatlanból állott elő“, (Heb. 11., 2.) ami racionális, az az Irracionálisból származott.

b) A Sors-probléma.

Igy alakul ki minden életben, több-kevesebb öntudatossággal a végső és legnagyobb életkérdés: *az egyén sorsának problémája*. Lényege ennek az én visszahajlása az egyént teremtő életforrásra. Most már az élet nem a külső valósággal, hanem önmagának rejtelseivel akar tisztába jönni és pedig éppen azzal a legnagyobb mysteriummal birkózik, hogy az ő egyéni létformáját az egyetemes létezőhöz kapcsoló fonalat ragadja meg. Az egyén *örök sorsáról* megbizonyosodni: ez az élet gyökérkérdése. Ez a kérdés pedig főképpen három pont körül forog: *honnán jöttem*, *mi az én lényem*, *hova megyek?* Az *eredet*, a *lényeg* és a *cél* kérdése rejti magában egyéni sorsunk titkát. A „lenni, vagy nem lenni“, a

„honnan és hová“ e kérdésének megfejtése adhatja meg egyes-egyedül az élet királyi biztonságát és bizonyosságát, ez által lehet csak urává a világnak a lélek. Erre a kérdésre azonban sem az értelem, sem a képzelet nem ad feleletet. Tehetetlenek erre, mert ez a probléma az értelmi világkép *határvonalát* alkotja, melyben az értelem csak egyes határoló fogalmakat, végső elveket bír leszögezni s a képzelet is csak e fogalmak és elvek symbolumokba érzékitésére képes. De semmi kényszerítő erejű állításuk nincs magáról arról a valóságról, a tartalomról, a melyet az eszmék jelentenek. Nincs, mert mindnyájan *egyéni* mivoltunkkal fordulunk a lét forrása felé, egyéni vonásunkkal viszonyulunk az élethez, amelynek súgarai vagyunk. Az életnek mindenestre az a legünnepélyesebb és egyszersmind legfélelmesebb tapasztalása is, hogy van egy titok, egy kérdés, és pedig az, amelyen létünk, sorsunk lehetősége fordul meg, amellyel szemben mindnyájan *teljesen egyedül* állunk, mint mindenkitől és mindentől elszigetelt egyedüli elemek, a létezés középponti mélységében, mindnyájan más és más relációban a Titokzatossal, aki bennünk alakot öltött. Mint valami hajótöröttek, az értelem összetört hajójának kivetett utasai, üldözve a világ háborgó hullámaitól, ott reszketünk egy magányos, féltelmes parton, teljesen magunkra hagyatva, előttünk az ismeretlen sötétség, mögöttünk az ellenséges tenger. Bár ez a tapasztalás is általános, azaz minden egyént érintő, de minden egyént sajátosan érintő, épezért sorsunknak nincs analógiája, nem általánosítható, nem racionalizálható, értelemmel meg nem közelíthető. Újra halljuk a *Kálvin* mélyen zengő szavait: „az emberi észnek önmagát kell felülmúlnia és legyőznie, hogy eljuthasson ide.“

A sors-probléma, ahogy röviden nevezhetjük, ennél fogva olyan végső életkérdés, amely a világban uralmáért küzdő élet *egyéni* örökkévalóságának titkát rejti. Ez a kérdés, amelyben lényünk maradandóságának és diadalmas erejének bizonyosságát kutatjuk, nem mindig áll az élet homlokterében, nem mindig öntudatosan vezető-kérdése az életnek. Alacsonyabb reflexiófokokon az *élvezetek* lobogása közben elhalványodik, mert az egyén belevész az érzéki önállóság sikerébe, de újra föl villan, mihelyt az élvezetek tüze kihamvad és beáll az életérzés tompulása, mint természetes reakció. Éhség, szomjúság, testi fáradalom, veszedelem, betegség etc. újra fölidézik a világgal szemben való tehetetlenség kínját és megtörik az életenergiát. Föllép tehát a testi élet, az érzéki létezés zavar-

talan teljességének hiányérzete és vele együtt a Sors-probléma nagyon érzéki, nagyon kezdetleges formája. Láttuk már, hogy ez ellen a kín ellen az egyén az *értelem* erejével védekezik, annak segítségével törekszik eligazodni a világban és úrrá lenni afelett. Mikor aztán az értelem eléri virágkorát és hódító lánczaival törvényekbe köti a valóságot; ereje teljes fényében újra elsápasztja, háttérbe szorítja a Sors-problémát az önfenntartás sikere. Az élet delén, a tett, a munka, a számítás, a siker fényében az egyéni lét végső titkai elnémulnak. Az értelem csődje kell ahhoz, hogy ez a kérdés, de most már sokkal hatalmasabb formában újra homloktérbe kerüljön. A fejlődésnek magasabb fokán, ahol többé a lelket nem elégítheti ki az értelem világmagyarázata, ahol az emberi szellem a világ felett való uralom lehetetlenségének tudatára jut múlandósága érzésében, ahol a fizikai önfenntartás akadálytalanságát magának az értelemnek acéltörvényei cáfolják meg, ahol fellépnek az egyéni élet nagy kérdései, egyszersmind az élet nagyobb, szellemibb értékei, amelyek az önfenntartás tisztán fizikai sikereinél magasabb javak létezését hozzák öntudatra, ott újra fájdalmas tehetetlenséggel áll az ember a rideg, ellenséges, pusztító világban és újra fölbukkan a „honnán és hová“, a „ki vagyok én, miért élek?“ nagy kérdése. Föl kell bukkania az egyéniség mélyén ott rejlő ősi ösztönből kifolyólag, amely uralkodásra hívja az embert. A fantázia segítő tevékenysége táplálja mindenütt ezt az ősi igényt. A legprimitívebb fokon is ott van már megjelölő erejével, majd az indulatok világát sejtelmes látomások szárnyain emeli az értelem síkjába és az értelem csödjénél újra megjelenik, hogy az életet magasabb síkokba lendítse. Minél inkább emelkedik azonban pályáján, az élet megvalósulása végső csúcsai felé, minél magasabb és szellemibb értékek jelennek meg a fantázia symbolumaiban az élet előtt, az egész megvalósulás annál *egyénibbé* kezd válni. Az élet akkor a legkevésbé egyéni, amikor a leginkább érzéki és akkor a legegységibb, mikor a legszellemibb. Mivel pedig az élet megvalósulási útja az érzékitől a szellemi felé halad, egyúttal az általánostól halad az egyéni felé is és így teljességét okvetetlenül az egyéniben éri el. Így az érzékiség fokán az egyéni teljesen el van nyomva, s ezért a Sors-probléma is alig ismerhető fel a maga igazi lényegében az érzéki burok alatt, bár okvetetlenül jelentkezik. Az értelmi tevékenység virágkorában, mivel az értelem föltétlenül az érzékire vonatkozik és attól el nem

szakítható, az egyéni elem csak fizikai vonatkozásában; az önfenn-tartásban nyilvánul meg és az egyéni elnyomására, tagadására vezet. Azonban az értelem világképében előbb-utóbb beáll a szakadás és fellép a Sors-probléma. Az értelem u. i. mintegy önön-magát veri bilincsekbe törvényei által és alkotását, szülöttét olyan objectív hatalommá teszi maga felett, a melynek zsarnoksága türhetlenné válik felette. A világ és az ember között ki kell törnie a küzdelemnek és ez a küzdelem a lélekben az anyag és a szellem, a test és lélek harcában jelentkezik. A szellem uralmáért vivatik a harc az értelem által megragadott érzéki világgal szemben. Az értelem az, amely a világot a szellemiség ellenségévé teszi, mert annak tagadójaként ismeri meg. Az értelem maga lesz így ellenségévé az életnek, mintegy önmaga marcangoló és tagadó zsarnokává. *Miért? Mert a szellemiség értékei hozzá vannak kötve az egyénhez.* A tiszta racionalis hasznosságon felülálló, u. n. *önértékek*, tehát az igazság, az erkölcsi jó, a szép mint lényünk *legbensőbb lényege*, mint ősi igényei a személyes életnek, jelennek meg az öntudatban, szemben a világgal, az érzéki lét értelmi képével. Az értelmi világkép egész határozottsággal nem ismeri az önértékeket. Sehol sem az igazság, az erkölcsi jó, a szép érényesülnek benne, hanem csak az önfenntartás érdeke a ténylegességben. Az értelem világa az, ami *van*. Az igazság, a jó, a szép pedig ebben a világban *nincs*, hanem *kell* hogy legyen, tehát magasabb követelmény, parancs, ideál gyanánt létezik és pedig mint az élet megvalósulásának végső tartalma, igazi lényege, az élet tulajdonképeni magva, centruma, aminek a tényleges világ ellensége és tagadója. A szellem ősi ösztöne tehát, mint *önlényegét* érzi és állítja e legfőbb értékeket, mint saját tartalmát és azt akarja, hogy a valóság igazzá, jóvá és széppé legyen, ami pedig azt jelenti, hogy a szellem a valóságot csakugyan a magáévá, a maga tükrévé akarja tenni, meg akar benne valósúlni teljesen és hiánytalanul. Ehhez pedig az értelmén túl levő erőre van szükség. Megint itt áll a Sors-probléma: én több vagyok, mint a világ, mi is vagyok én hát? Értékek hordozója vagyok, amelyek bennem szunyadnak, általam élnek. Ezen értékek felette állanak a valóságnak, amint azt az értelem megfoghatja, felette állanak az értelemnek magának, felette állanak az ok- és cél kategóriáinak, szóval *irracionálisok*, mert az *egyéni* létben gyökereznek. *Az igazság, a jóság, a szépség személyes ügy*, mert hiszen súgarai a *szellemnek*, amely maga is értelemmel át

nem hatható képzeleti, közvetített szymboluma az életnek, amely az *egyénekben* jelentkezik. Ezeknek az értékeknek bele kell sugárzania az értelmi világképbe, meg kell hódítaniok a valóságot. Ezt a fantázia közvetítése által érik el, amelyen keresztül az értelemmel összefonódnak. Lényegükben megfoghatatlanok maradnak, mint a szellem maga, de symbolumokban megragadhatóvá lesznek az értelem számára és áthathatják, uralmuk alá hajthatják a valóságot. Teljesen racionálissá azonban sohasem válhatnak, egészen meg nem valósulhatnak e világban, ideálok maradnak örökre. És ami fő és lényeges, mind *személyesebb, egyénibb* ideálok. Az igazság, a jóság, a szépség végső fokon tudósok, erkölcsi heroszok és művészek *személyi, egyéni* életébe vész bele, akik végtére maguk lesznek ezen értékek egyéni biztosítékai, garanciái, az értékek *nevelőmesterei*. És az életnek ezeken a legmagasabb csúcsain újra fellép a Sors-probléma örök kérdéseivel. Mi hát ezen értékek össz-jelentése, végső egysége és valósága, a mely az egyéneken át sugárzik bele a világba? Maga az egyén a végső reálitás, avagy csak egy sugárszála a valóságnak, az Életnek magának?

Igy az életnek akármelyik mozzanatát vegyük is vizsgálat alá, kezdettől végig mindenütt, hol sejtelmesen, hol világosan, a lét-szükséghez képest mindenütt ott áll előttünk az egyéni élet örök sorsának kérdése; a kiterjeszkedő élet mindig vissza is hajlik önmagába, hogy valósága legmélyebb gyökerétől el ne szakadjon soha.

Ezt a gyökeret, mint önlényegét, mint teremő életforrását az egyén, fejlődéséhez képest más és más formában ragadja meg ugyan, de benne mindig önlényegének végtelenségét, örök becsét ragadja meg. Ősi igényét, a tökéletességet (akár érzéki formájában, mint végetlen fizikai létezés, akár szellemileg, mint az értékek teljességét) teszi benne bizonyossággá, öntudatos sájátjává egy mindeneket éltető jelentés képében: Istenben. Lényének végetlen és tökéletes teljességét, egyéni életszálának magyarázóját és teremőjét, Istent ragadja meg a hit által. Amint a maga helyén láttuk is, *az ember sorsa a hitben eldőlt*, mert az egyén örökkévalósága és abszolút értéke Istenben biztosítva van. Az egyéni élet boldogan olvad bele örök forrásába, eggyé lesz, összekapcsolódik titokzatos urával és lényegével. A hit ezen boldogító élményében *megváltás, felszabadulás* van a világtól, (ami alatt mindig az értelmi világkép értendő.) Többé nem lehet felettünk úr a világ

és annak törvénye, a halál, mert az csak az érzéki létre vonatkozik, mi pedig több és más vagyunk, mint az érzéki valóság, mi *szellemi* lények, örökkévaló sugarai vagyunk az abszolút szellemnek, egylényegűek vele, képének hordozói. Mi a hitben feléje emelkedtünk annak a pusztán általános emberi életnek, amely az értelmiség hálózatában megvalósult. Mi beleérkeztünk a hit által az emberfeletti szellemiség szférájába. Ezen a ponton találkozunk össze *Eucken* vallásfilozófiájával,¹ aki a vallásban ép azt a felismerést látja, hogy az embertől, mint a természet és a társadalom elemétől független szellemi világ, az az emberfeletti szellemiség bennünk jelenlévő, teremtő hatalommá lesz, a világfölötti tökéletesség, az élet teljessége belénk plántálódik és az embert a maga életének hordozójává, a világtól független *kozmosz* tényezővé teszi. A testtel, a bűnnel, a végeesség korlátaival vívott harcban a végtelenségért folytatott küzdelem az, amely felemeli az embert önmagán át a természet és a társadalom élete fölé a szellemi élet valóságába, mintegy a valóság lelkébe. Eucken gondolatában mély igazság van. A hit által felülemelkedünk a véges világon, az értelem alkotásán, a valóság lelkébe, értelemadó centrumába. Megragadjuk önlényegünk teljességét, szentséges tökéletességét Istenben. És ezzel a hit meggyőzi a világot. Az embert függetlenné teszi a világtól és fölszabadítja rabláncai közül. A ki Isten életének részese, azt a világ többé nem köti bele a maga racionális korlátaiba. A Sors-probléma a hit által megoldott.

Azonban ne feledjük el, hogy az egyén, az isteni élet tényezője *a világban* van. E világ törvényei az ő életének is törvényei, az értelem műve az ő életének egyik megvalósulása. Azzal, hogy a világtól elszakadt, önlétét vágta ketté és így a megvalósulását lehetetlennítette. Bármily természetes is a hit által való elszakadás a világtól, mégsem jelenti az élet megvalósulását és a valóságban a világtól való elszakadás mindig a vallás elnyomorodására is vezetett. A hit nemcsak függetleníti a világtól, úrává is tesz annak. A világ a tied! Ne légy hát rabja, hanem úra, a ki életét benne megvalósítja. A világ Isten életének megvalósulási síkja *te általad*, lényed egész

¹ L: *R. Eucken*: „Der Wahrheitsgehalt der Religion.“ (Lpz. 1901. II. kiad. 1905.) „Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart.“ (Berlin. 1907.) „Az élet értelme és értéke“ (Ford. Schöpfung A. Kultura és Tudomány. 16. Bp. 1915.) c. műveit.

isteni tartalmát, örökkévaló értékeit e világban kell kifejlesztened és megvalósítanod. És így a hit, mely lényegében az egyénnek Istennel való összekapcsolódása, s így örökkévalóságunk bizonyossága, a magragadott életjelentést visszasúgározza az értelmi világképbe és e visszasúgárzás közben *vallássá* lesz, szétvetődik az életmegvalósulás összes tényezőibe. A hit éltető jelentése a képzelet útján lesz a racionális világ centrális jelentésévé és összeköti benne és általa az életmegvalósulás két irányát: a racionálist és az irracionálist, az általánost és az egyénit. Így ez az eredetileg két folytonosan ellentett irány egyesül *egy magasabb önállításban*: az *Isten életében*, melynek a világ megvalósulási síkja, az egyének milliói pedig mindanyian sajátos hordozói. A hit vallássá, megvalósulássá, életté lesz és amint *Simmel* tanítja, az embert egyfelől a sorssal, másfelől a természettel és az emberekkel kapcsolja össze.¹

Az egyéni életsorsnak a racionális valósággal való összekapcsolásában nyilvánul ki a *hit világmagyarázó ereje*.

c) *A hit világmagyarázata és annak érvénye.*

Simmel idézett műveiben s általában egész vallásfilozófiájában igen érdekesen jut kifejezésre a hit világmagyarázó ereje. Azt minden igazi vallásfilozófus állítja, (csak hogy nem bizonyítja be) hogy a vallásban a lényeges mindig a véges világnak és az embernek összekapcsolódása az érzékfeletti, világfeletti „magasabb” szellemi világgal és hogy ez az összekapcsolódás az Isten-hitben történik meg. Amint láttuk, ez *Wundt*, *James*, *Windelband*, *Eucken*, *Troeltsch* és általában minden komoly valláskutató alapgondolata, ha más-más módon jut is kifejezésre. A hiányosság csak abban van, hogy ezek a kutatók eazt, mint végső ténytet egyszerűen állítják, de nem adják kielégítő magyarázatát az emberi élet megvalósulásának törvényeiből. *Simmel* is egy ilyen állítást tesz elmélete alapjává, amely azonban tanulmányunk centrumába vág. Szerinte u. i. a vallás *világteremtő* hatatom, amely a valóságot, a létet egy specifikus kategóriában fejezi ki. A vallásos világ-teremtés azonban szerinte nem azonos tartalmu az értelmi világképpel, hanem azzal szemben *önálló*. U. i. a valóságnak különböző kategóriákban való kifejezései vannak, így egyik kifejezése a tapasztalati világkép, egy másik

¹ L: G. *Simmel*: „Die Religion.“ (Frankfurt a. M. 1905.) és „Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion“ (Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik. 1902.) c. műveit.

a tudományos, egy harmadik a művészi, egy negyedik a vallásos világkép. Ezek a kifejezések egymással koordináltak és együtt a teljes valóságot fejezhetik ki, de önállóak. Így amint láttuk, a vallásban Simmel az embernek a sorshoz, másfelől a természethez és az embervilághoz való viszonyának specifikus kategóriában való kifejezését látja.

Simmel ezen felfogása többet is, kevesebbet is mond, mint a mennyit mi mondhatunk. A vallásban tényleg van világteremtő hatalom olyan értelemben, hogy a vallás centrumából, a hittől a valóság új magyarázata származik, a hit fényében a világ és az élet képe átalakul, a hit világmagyarázó, „új eget és új földet” teremtő erő. Azonban a hit magyarázó sugarába kerülő világkép, az emberi értelem és képzelet alkotása a hittől csak új megvilágítást kap, de új *tartalmi* vonást nem, viszont a hittől új megvilágítást kap a tudomány és a művészetalkotta egész valóság és így a hit és a vallás több, mint egy, a tudomány vagy a művészet, vagy a tapasztalás világától különválasztott és azzal koordinált világmagyarázat: a hit, mint vallás, áthatja az egész emberileg megismert valóságot és annak új jelentést, új értelmet ad. Hogyan történik ez? az a kérdés. Megint azt az alapgondolatot kell fellelevenítenünk itt, hogy az *ismerés az élet megvalósulása*. Az ismerésben a tőlünk idegent *magunk tartalmával* ragadjuk meg és ezzel magunkat éljük át az ismerésben. És pedig két irányban. Életünk tartalmának *általános* vonásait valósítjuk meg az érzéki világról alkotott értelmi képben, életünk *egyéni* tartalmát ragadjuk meg a hit által Istenben. *A világ és az Isten a valóságnak, az életnek az a két fele, amelyben a mi életünk egész tartalma megvalósul az ismerés által.* Azonban épen a mi egyéni életünkben, személyiségünkben a valóság e két ellentett fele *eggyé* lesz, Isten élete rajtunk keresztül árad bele a világba. Miután pedig Istenben egyéni életünk centrális tartalmát, mint *jelentést*, jelentőképpen ragadja meg a hit a fantázia segítségével, azért ez a jelentőkép, mint centrális jelentés, illeszkedik bele *a világról alkotott képünkbe*, egyéniségünkön át.

Mivel az Istenkép a lélek mindenkori legfőbb értékeinek szálaiból szövődik, szentséges hordozója legfőbb vágyainknak, azért az Istenképben ezen értékek szummitása áll előttünk, s általa az értékek világa sugárzik bele az adottságok világába. Isten, mint az élet legfőbb értékeinek hordozója, teljessége, a világ jelenségeit

új relációkba állítja ezen értékekhez való viszonyításban. *A hit megvilágítja a valóság elemeinek azörökkévaló értékek szentséges szummitásához: Istenhez való viszonyát.* „A hit — mondja *Boutroux*, — mindenben megkülönböztet egy olyan oldalt, mely Isten felé fordul.”¹ Épen ebben a megkülönböztetésben, kiemelésben, megvilágításban van a hit világmagyarázó ereje. „Hit által értjük meg, mondja a Szentírás, hogy ami látható, a láthatatlanból állott elő.” Azaz a hit az értelem korlátolt és véges világképét belehelyezi a végtelenség távlatába és a véges mozzanatoknak azon láthatatlan szálaival világítja meg, amelyek ezeket odakötik, visszavezetik egyetlen középpontba, Isten teremtető szellemébe. Ezek a szála az *egyénen* keresztül vezetnek vissza a valóság összes szétvetődött pontjait Isten életébe. Az *egyén Istenképe* tehát a mindenség egyetlen éltető, centrális jelentésévé lesz, a valóság Isten életének megnyilvánulása az egyénen át a világban. A hívő embernek az egész világ Isten életét sugározza, benne a változás és a küzdelem csak futó mozzanatai az örökkévaló, isteni élet diadalmas felszabadulásának, a mely felszabaduló, megvalósuló élet minden végesnek és tökéletlennek örök jelentést és isteni rendeltetést ad, mert hiszen minden azért van, hogy Isten életét valósítsa meg és tükrözze. Mit ad tehát a hit a világnak? Beleállítja a végest a végtelenbe, összekapcsolja a mulandót az örökkévalóval, az érzéki valóság értelmi képét hálózattá teszi az isteni életnek, amely azon át megvalósul, egyszóval örökkévaló jelentést, értelmet, célt ad a világnak és ezáltal annak új magyarázatát is adja. A vallásos világmagyarázatban tehát minden Istenben és Istenért létezik, Isten az élető jelentés, a reális tartalom a valóságban. Mivel pedig Isten az egyéneken át nyilatkozik meg, az egyén az örök célok tulajdonképeni hordozója, az isteni élet megannyi sugara, és így az ember a világnak *ura*, a benne levő örök tartalom öntudatos megvalósítója. „A világ sóvárogva várja Isten fiainak megjelenését.” A világ sorsa az embertől függ. A világ az emberért van, hogy az ember Isten életét élhesse. A hit tehát végeredményében az emberi élet *örökkévaló* jelentését és értékét világítja meg a valóság tükrében, amelynek az értelem csak véges, földi jelentését és értékét világította meg abban. A hit annak, amit az értelem alkotott, végtelen és örök jelentőséget ad és így az értelmet megdicsőíti és

¹ *Boutroux* i. m. 407. l.

megszenteli. Mihelyt tehát a hit megragadta az élet ősforrását, titkát, sorsának hordozóját Istenben, a racionális világkép azonnal új világításba kerül, új értelmezést, magyarázatot kap. Azt állítani, hogy a hit által az ember valami olyat lát meg, ami *túl* van őrajta és a valóságon, tehát bizonyos supranaturális valóságokat, határozott tévedés, mert a hitben is csak saját emberi tartalmát ragadja meg és éli át az ember, még az extatikus látomásokban is saját vágyai és igényei öltöznek a képzelet köntösébe, mert ember egyáltalában nem ragadhat meg egyebet, mint ami emberi. Azonban önmagát, mint a *valóság lényegét*, legmélyebb jelentését, mint magának az örökkévaló életnek részesét ragadja meg a hitben, egyéniségének teremtő forrását és mikor magát ezt az ősi, egyetlen reálitást önti jelentőképpbe ősi igényeinek, vágyainak szálaiból a képzelet erejével, ezzel, nem lehet tagadni, az egész valóságnak, az egész racionális világképnek *új* központi jelentést ad. Önmagának sorsához kapcsolja a világot, *egyéni* létérdekének magyarázó szempontja alá állítja az egész mindenséget s ezzel a világot a maga világává, saját megvalósulási sikjává teszi. Mit jelent *nekem*, az *egyénnek* a valóság? — ez a kérdés, amire a hit felel. Amint láttuk, az egyént a való relációk által fenyegetett és megszorított ősi igénye, a korlátatlan, teljes élet vágya ösztökéli arra, hogy az élet korlátatlan teljességének, megvalósulhatásának biztosítékát megszerezze. Megcsonkitott, elpusztítással fenyegetett egyéni önállításának hiányát csak a végtelen, a tökéletes élet pótolhatja. Ezt a pótlékot az egyén ősi igényének, szuverénitása sejtelmes ösztönének kivetítése, képpé alkotása, s e képhez való oda-kapcsolódása által szerzi meg. A végtelen és tökéletes életet Istenben, mint jelentő-képében ragadja meg, ez a jelentőkép pedig sohasem lehet más, mint önmagának, az egyénnek végtelen, megvalósult, tökéletes mása, akiben teljessége van az emberben csak csonkán, csak vágyakozásban jelentkező életnek. Ez az Istenkép tehát mindig a tökéletes és örök élet képe, jelentése, de minősége mindig az egyén fejlettségétől függ. A primitív ember a végtelen életet örökös, boldog evés-ivásnak és szerelmeskedésnek gondolja, óhajti, s ezért Istenképei a fizikai teljesség és boldogság képei; naiv hedonizmusát és utilizmusát testesíti meg isteneiben a római és a görög, az örök fájdalomtalan nyugalmat teszi istenévé a zaklatott árja, a féltékeny és boszúálló szentséget az exclusív zsidó, a menyei Atyát, a szeretetet a szellemi értékek világában

elő keresztyény. A tökéletesség képe, személyi symboluma, az Istenkép tehát mindig a tökéletes létet jelenti, de ez a tökéletesség előbb fizikai, anyagi, osztologiai teljesség, utóbb azonban mind szellemibb, mind értékjellegűbb, axiologiai teljességgé lesz. Lényegében azonban az Istenkép mindig az értékek szummitásának hordozója, jelentőképe s így *életideál*, melyben mindenkori értékeink szentséges teljessége van, mint leghőbb vágyaink, legmagasabb törekvéseink célpontja, kitűzve.¹ Most már, amikor ezen ideált, mint saját lényünk végetlen és tökéletes mását, a hit által megragadjuk, azaz, amikor vele, mint önmagunk valódi lényegével, összekapcsolódunk és a lélek a képzelet aranyszálaiból megszövi ezen ideál képét, a mely imádatunk és hódolatunk tárgya lesz, ebben a képben az értékek szummitása, az értékvilág maga lép be a racionális világkép szövedékébe és ezen a szövedéken át- meg átragyognak átformáló, mélyebb értelmet adó szálai. Mikor értékeinket a „szentséges“ fokán látjuk meg, mint önvalónk végetlen tökéletességét, ebben épen az egyénnek a világgal szemben való szuverén tiltakozása nyilvánul meg, az a bizonyosság, hogy az értékek világa nagyobb, hatalmasabb, örökkévaló érvényében több, mint a világ és ez nyilvánul meg abban a meggyőződésben, hogy Isten *ura* a világnak, az értékek uralkodnak a valóság felett. Isten teremti, formálja a világot élete tükrévé, önállítása megvalósulási terévé. Mivel pedig Isten miáltalunk munkál, él, bennünk hat és teremti, azért a világ a miénk, mi urai vagyunk, mi teremtyük, formáljuk a világot, mint önállításunk tükrét, pályáját, mivel mi Isten lelkének részesei vagyunk. „Akár világ, akár élet, akár halál, akár jelenvalók, akár következendők, minden a tiétek; — ti pedig Istené“ — mondja Pál apostol.² Így a világ is és az egyén is beleolvad Isten életébe, hogy „Isten legyen minden mindenekben.“³ Az élet örökkévaló és diadalmas árja zúg a világon keresztül a hit szeme előtt és ebben a diadalmas, feltartóztatatlan, isteni életárban mi magunk élünk és valósulunk meg az örökkévalóságon át. Ki tagadhatná hát, hogy a hitnek van ereje a valóság újjáteremtésére, magyarázására? Az élet boldog csodája

¹ V. ö. Böhm: „Az idea és ideál értékelméleti fontossága“ c. tanulmánya 33. l. (Magyar Philos. Társ. Közl. XV. f.)

² I. Kor. 3. r. 22—23. v.

³ I. Kor. 15. r. 28. v.

tárul fel a hit látó szeme előtt. Ott fekszik a valóság bezárva, beleláncolva az értelem korláta közé, mint valami változhatatlan, megmerevedett holttest, melyet zsarnok törvények örökre megmerevítettek, mint néma, lelketlen, céltalan jelenségek kusza szövedéke, amely magát az embert is belefonja érthetetlen rabnyűgeibe, ott fekszik, vas uralma alatt az értelem által kovácsolt természeti törvényeknek, amelyek az embert is a világ elemévé alázzák. Honnan jött elő ez a valóság? Miért létezik? Mi a célja? Van-e célja egyáltalán? Élet-e vagy halál az, ami benne uralkodik? — minderre nincs felelet. Zárt ajtók ezek, melyeken az értelem hiába zörget. Sűrű sötétség van körülötte. És ez ajtók közé odazárva, mint pusztuló eleme a pusztuló világnak, vergődik az ember. Mi a sorsa? Mért született? Mi a célja? Élet-e vagy halál? — minderre nincs felelet. Sötétség van köröskörül. És ekkor a hit fölszakítja a bezárt kapukat és beözönlük ebbe a csinált világba, ebbe a véges rabláncolatba, ebbe a börtönbe az *igazi* valóság napfénye, a végtelenség perspektívája köröskörül kitárul és ebben a perspektívában feldereng a dolgok és jelenségek igazi lelke, az ami bennük örökkévaló, szellemi, isteni. Minden jelenség, mintegy eddig láthatatlan fonalon át beleiktatódik Isten életébe, mélységes jelentést nyer az ember előtt, minden az örökkévalóságot hirdeti és Istent tükrözi. Egy porszem, egy vízcsepp, amiről a vallásos ember énekel, ezelőtt is birt jelentéssel az értelem előtt, de most nem természeti törvényekről, hanem Isten bölcsességéről és dicsőségéről beszél. Egy magasabb bizonyosság, egy „jobb“ igazság villan fel az ember lelkében, amit Jézus örök időkbe zengő szavakkal így fejezett ki: *„Tudom, honnét jöttem és hová megyek.”*¹ És ez az a bizonyosság, amely meggyőzi a világot. Mi a világ a hit előtt? Örökkévalóság — az időben, végtelenség — a térben, tökéletesség — a tökéletlenben, teljesség — a töredékességben. És mi az élet iránya a hit előtt? Istenből — a világon át — Istenbe. Mert az ember a hit által Istenben egyszerre ragadja meg eredetének és céljának bizonyosságát. Ha Istennel összekapcsolódtam, tudom, honnét jöttem és hová megyek. A hitben egy ősi, soha el nem nyomható, minden értelmet megelőző és felül is múló öntudat tör fel a lélek mélyéről és ez az öntudat a valóság hálójában tökéletlenül vergődő ember öntudata, talán csak homályos sejtelme,

¹ Ján. ev, 8. r. 14. v.

látomásszerű gondolata, föl-fölvillanó bizonyossága valami ősi, tökéletes állapotnak, a melyből jöttünk és egy elérendő tökéletességnek, a mely felé megyünk.

Az aranykorszak, a paradicsomkert, a platonai visszaemlékezés az ideák honára és a hasonló mélyértelmű gondolatok, mind azt akarják kifejezni, hogy a „látható a láthatatlanból állott elő“, a véges a végtelenből, a tökéletlen a tökéletesből. És az emberi reménykedés ezer és ezer nyilatkozata mind azt akarja mondani, hogy e „megromlott“, „eredendő“ tökéletlenségnek újra vissza kell térnie, eggyé kell válnia a tökéletessel, a végtelennel. A hitben ez a kettős öntudat, visszaemlékezés és reménység, múlt és jövő, eredet és cél, sohasem racionális (természetéből kifolyólag), hanem csak képzeleti, sejtelmes formában, de annál nagyobb kedélyi bizonyossággal, minden értelmet megelőzve és fölülmúlva nyilatkozik meg, minél erősebb a hit, annál inkább. Jézus Krisztusnál ez az ősi, kedélyi bizonyosság a *tudás* tisztaságára emelkedett. „*Tudom*, honnét jöttem és hová megyek.“ Most már a hitnek ebben a specifikus természetében rejlik az, hogy az eredet és a cél közé kerül benne az, ami van, az élet és a világ, a valóság. Az egyén sorsának megoldása a hitben, ezért a világ sorsának megoldása is lesz. A világ nem lehet független Isten életétől, az élet eredetétől és céljától. Isten önmagában tökéletes élete e világban valósítja meg, fejti ki tartalmának egész gazdagságát, alkotásaiban, teremtményeiben, harcaiban, munkáiban, a világ Isten munkamezője, melyben terveit megvalósítja emberek szíven keresztül, hogy aztán az ő dicsőségének, lénye teljességének hiánytalan tükrévé legyen a valóság.

A hit világmagyarázatának *értvénye* itt dől el. A hit általt magyarázza a világot, hogy beleiktatja az Örök Szellem, az Isten életébe az egyéneken keresztül. A valóságot az értékek világának megvalósulási terévé teszi, az Életideál megvalósulási terévé. Nemcsak metafizikai spekuláció az, amit a keresztyénség hittartalmának kifejezőjéül tett, s amit később Hegel logikai hálózatban rögzített meg, hogy t. i. az abszolút, isteni élet megvalósulásában három mozzanat van, hegei kifejezéssel: az idea önmagában, az idea a világban, kilépve önmagából és az idea visszatéve önmagába. Ebben a gondolatban több van, mint spekuláció, önkényes felvétel. Ebben az *élet törvénye* van kifejezve, amelyet azonban nem az értelem, hanem csak a *hit* képes bizonyossággá emelni. Az érte-

lem előtt a plátóni, philói, hegeli gondolat mindig csak önkényes felvétel és spekuláció lesz, de ennek az értelmi síkban csakugyan tökéletlen és erőtelen gondolatnak mégis meg van a maga rendkívüli *hit-bizonyossága*. A hit világmagyarázatának éppen ez a lényege. A hit megragad egy tökéletességet, egy abszolút valóságot, amelyben egyúttal önlényegét ragadja meg, de ugyanakkor kell látnia, hogy önlényege tökéletlen, csonka mása, része csak a tökéletesnek. Belőle eredt, de hogy olyan legyen, mint ő, az csak vágyakozásának lehet tárgya. Nos, a hit éppen azért válik vallássá, hogy ezt az *idealiter* megragadott tökéletességet az ember *realizálja* az életben, a valóságban és azért a világ az egyénekbe szétsúgárzó isteni szellem életének küzdőtere lesz, melyben az abszolút szellem, Isten, életének egész gazdagságát megéli, megvalósítja, hogy aztán az egész szétbomlott és megvalósult tartalom újra visszatérjen Istenbe, és ő legyen minden, mindenekben. *Isten a világban magáévá teszi azt, ami ő maga*, a világ Isten magamegismérésének, tehát életének megvalósulási síkja. Természetes, hogy mihely ezt a hittartalmat így racionálisan akarjuk kifejezni, megszegényedik és az, ami a hívő lelkében közvetlen, ősi bizonyosság és élmény, az értelem előtt hideg fogalmak erőtelen vázává lesz, de hiszen éppen ez bizonyítja, hogy a hit tartalma nem racionális, nem fejezhető ki az értelem skémáival. Csak arra akartunk rámutatni, hogy amennyire az értelem megközelíteni engedi a hit tartalmát, abban csakugyan nem láthatunk egyebet, mint azt, hogy benne az egyén önmagában átéli az örökkévalóságot, a véges világot egyénileg összeköti ősi eredetével és örök céljával, a valóságot a „honnán és hová” világításába helyezi és ezzel az örökkévaló élet megvalósulási mozzanatává teszi. Tudom, hogy minden Istenből született, és mindenben ő él és minden ő belé fog visszatérni, hogy ő az egyedüli valóság és én is az ő örökkévaló megvalósulásának részese vagyok. Ez a hit tartalma, a melyet egyénileg, képzeleti formában ragad meg és ezért végtelen változatossággal is. A hit világmagyarázatának *értvénye* ezért részben *általános*, részben *egyéni* lesz. Általános annyiban, hogy az emberi szellem természetében gyökerező, egyetemes szükségesség az alapja. Az élet teljességének igénye az élet természetében rejlik és ennek az igénynek a valóságba való ütközése az értelmi tevékenység egyetemes természetéből következik. Hogy vágyunk a tökéletességre és az örökkévalóságra, az kiirthatatlan, ősi ösztönünk, magának az

önállításnak kényszere. Hogy ezen igényünk kielégedést találjon, annak megint egyetemes törvénye az, hogy a világgal, az értelem alkotásával összeütközzünk, mert ebből az összeecsapásból, küzdelemből fakadhat csak fel a tökéletesség vágya. Hogy ennek a vágyódásnak a végtelen élet személyi képében adjunk tárgyat és pótlékot, az megint az emberi szellem egyetemes szerkezetéből következik, hogy ez a kép szükségképen ideál, életparancs, értékek szumitása lesz, azt magával hozza az, hogy egy megvalósítandó, elérendő, igénylett és óhajtott állapot vágyából keletkezik, hogy ez az érték-szummitás az értelmi világképet uralma alá hajtja, átfর্মálja, önállításának eszközévé teszi, az egyetlen lehetséges és egyetemesen kötelező módja annak, hogy az élet akadálytalanul megvalósúlhasson. Az egész folyamat alanyi tetszéstől független, kényszerű és egyetemes voltában bizonyossá válik *a hit egyetemes és kényszerű volta*. Törvényeiben és folyamatában *általános érvényű* tehát a hit világmagyarázata is, mert az élet megvalósulásának egyetemesen kötelező lépését jelenti. És a hit épen ezért sohasem lehet *önkéntes*, mert a szellem legbensőbb lényegének megragadása. Lényünk egyetemes és mindenütt azonos tartalma lépik fel benne cél és ideál gyanánt az Istenképben és akármilyen egyéni legyen is ezen Istenkép formája, semmiképen nem ellenkezhetik a szellem lényegével. Az Isten sohasem lehet az élet ellensége, a létérdek fonákja, az Isten nem lehet rossz, hazug, rút, sohasem ellenkezhetik az igazsággal, a jósággal, a szépséggel. Olyan Istenképet, amelyik a bűnnek teljességét jelentené, természetéből kifolyólag *nem alkothat* az ember, hiszen ezzel az élet meggyilkolná önmagát, ahelyett, hogy megvalósítaná. A hit világmagyarázatának érvénye ezért föltétlenül egyetemes alapokon nyugszik. Azonban mégis teljesen *egyéni* érvényű marad a centrumát alkotó Istenkép *objektív valóságának* megragadásában, mert ezt az objektív valóságot csakis egyénileg lehet megragadni és ezért általános, egyetemesen kötelező, racionális bizonyító ereje a hit valóságának sohasem lehet. A racionális érvény tisztán csak a hit-tevékenység *szükségképeniségének* megállapításában nyilvánul, azonban, hogy miféle tényleges valóság felel meg az Istenképnek, azt nem bizonyíthatja meg. Sőt a tisztán racionális szempont alatt, ami csak az általánosra vonatkozik, a hit tartalma szükségképen az emberi lélek alkotásának, postulatumának, esetleg csalódásának fog feltűnni, mivel az irracionális vonás kihull belőle. A racionális ismeret mindig

csak arra fog fényt vetni, hogy miképen jút el az ember Istenhez, miképen teremti meg Istenképét és mi következik ebből az életben; a hit pedig mindig épen azt az ellenkező ismeretet, megvilágosodást, magyarázatot adja meg, hogy Isten miképen teremti az embert és a világot élete megvalósulásának eszközeivé. Ezt pedig csak egyéni, szubiektiv, közvetlen és irracionális tapasztalás, élmény foghatja fel. Itt vagyunk a végső pontnál, ami egész tanulmányunk alapgondolatát igazolja: a hitben az élet a maga tartalmának irracionális részét ragadja meg, ugyanaz az élet, amely az értelmi ismerésben, a maga tartalmának általános egyetemes vonásait megragadta. A hit az ismerés másik, egyéni iránya, szemben az értelmi munkával, a mely az ismerés általános, kifelé terjeszkedő iránya. A kettő együtt a teljes ismerés, az élet megvalósulása maga. Csakhogy a hit világmagyarázó érvénye átfogóbb és erősebb, mint az értelemé, habár mindig egyéni is. Mert amíg a racionális sohasem vonatkozhatik és terjedhet ki az irracionálisra, addig az irracionális ismerésnek van ereje arra, hogy magába foglalja, átszőjje és betetőzze a racionális ismerés hálózatát. Mert az a jelentés, amit a hit megragad, az életnek megmélyebb, örökkévaló jelentése és így az *egész* életmegvalósulásra kiható, döntő jelentő ereje van. A hitnek mérhetetlenül nagyobb az *életformáló* ereje, mint az értelemnek.

d) *A hitközösség problémája.*

Mindaz, amit elmondottunk, vagy elmondani, kifejezni akarunk a hit világmagyarázó erejéről, még megkiván egy megállapítást. És ez az, hogy a *hit épúgy fejlődésnek van alávetve*, mint bármely más emberi képesség. Ezt egyéni jellege hozza magával és ennek határozott tudata nélkül odajutnánk, ahová némely szociologus, aki a vallásban egy örökre változás nélküli, primitív illúziót látva, kénytelen a pápua hitét a Jézus Krisztuséval azonosnak tartani. Pedig amint más a Kant értelmének világmagyarázó ereje, mint a pápuáénak, épúgy más a Pál apostol, a Jézus Krisztus hitének bizonyágtevő ereje is, mint a fétisimádó hitének. Az bizonyos, hogy amennyiben minden emberi lény egyéniség s így mindegyik élete viszonyúl valamiképen az örökkévalósághoz és tökéletességhez, anyiban a hitnek legalább a csíráját, hajtásait, ha még oly csenevész formában is, minden lélekben meg lehet találni.

Csak hogy a hit szemének felnyílásához először is az egyéni tudat kifejlődése s ezzel együtt a Sors-probléma fellépése a lélekben, szükséges. Azután, ha fel is nyílt a hit szeme már, látása előbb bizonytalan, rebegő, homályos, s csak lassanként erősödik meg. Amilyen mértékben tisztulnak, szellemiesednek az egyén vágyai, olyan mértékben tisztul a hit látása is és emelkedik az élvezetek, majd a haszon világából az örökkévaló értékek szentséges teljessége felé. A hit is együttfejlődik a többi tevékenységekkel, így az értelmi tevékenységgel is. Ez az együttfejlődés azonban nem jelent együttteljesedést, illetőleg azonos fejlődést is. Lehet, hogy a hit a fejlődésben messze elmarad a többi képességektől, az is lehet, hogy messzire megelőzi azokat, de valamilyen fokon mindig megvan, hogy az egyén számára megragadja az örökkévalóságot. A hit a primitív fetisimádóktól fel a próféták, látnokok, apostolok, vallásos hősök világán át Jézus Krisztusig ép oly szinte áttekinthetetlenül hosszú pályán hódítja meg számunkra az örökkévaló életet, mint az értelem a gügyögő gyermektől a lángelméjű tudósokig az értelmi világot. Nem mindenki vert már gyökeret az örökkévalóban, de mindenki hívatra, rendelve van rá, mindenkinek lehetőség adatott rá, hogy belegyökerezhessen és ezáltal élete tökéletességét elérhesse. Ez a lehetőség éppen a hit, amelynek üdvözítő erejét a protestantizmus olyan sarkalatosan hangsúlyozza. És ebből érthetjük meg, hogy a hit, ez a mindig egyéni élettényező *közösségeket* alkothat és pozitív vallásformákba tömörítheti az egyének hittartalmát. Ha ugyanis a hit *fejlődő*, akkor a hit *nevelhető* is. Ha van fejlettebb és fejlettebb hit, akkor ez a kettő közösségre is léphet, összekapcsolódhatnak a fejlettebb utánalkotása céljából. Az örökkévalóság megragadásához u. i. olyan erő kell, mely a közönséges emberben mindig csak töredékesen nyilatkozik, bár megragadása olyan elútasíthatatlan életszükség, mely felé már a legprimitívebb fokon is, mintegy sejtelemszerűen törekszik minden emberi lény. A hitnek ezt a fejlődő erejét unostalanul elborítja, lenyűgzi, gyengíti a véges relációk szövedéke, tekintetét elfátyolozza a bűn, a tökéletlenség, a gyarlóság. Természetesen fordúl tehát a gyöngy hit az erőshöz, hogy mintát, erőt, lendületet kapjon tőle. Ezen erősebb hitet hordozzák a *vallásos géniusok*, akiknek páratlan ereje abban van, hogy a végtelen szellemet, melyet mi ő bennük látunk és ragadtunk meg, bár emberi módon, de mintegy *önmagában* látták meg és képe-

sek voltak addig, míg mi vágyakozásunk végső szálaival ő beléjük kapaszkodunk, *magát a Szellemet karolni át*. Így az az életideál, saját létünk tökéletessége, melyet a hitben megragadunk, minél nagyobb vallásos génus élte át, annál inkább *az ő személyébe inkarnálódik*, aki garantálja nekünk a hitben célbavett tökéletesség elérhetőségét. Bár a hit egyéni, a vallásos génusok hite mégis milliók hitét képes determinálni, Istenképének axiológiai fenségénél, erejénél és ősi igényünknek való megfelelőségénél fogva. Viszont, mivel a vallásos génus is egyéniség, mégpedig óriási, így hite nem közelíthető meg teljesen, hanem emberi lényé, élete maga lesz *a hit symbolumává*,¹ Isten közvetítőjévé, hordozójává. Ő maga lesz egyéni életideállá, a tökéletesség hordozójává, az Élet Fejedelmévé és az alakja köré fonódó hitközösségben születik meg a *positív vallásforma*. A legnemesebb életideál emberi hordozója körül alakul ki a legnemesebb vallásos közösség, ezért a hit örök testté válása Jézus Krisztus és a vallás csúcspontja a kereszténység. A hit világmagyarázó ereje ezáltal a pozitív, személyhez köttetés által óriásivá fokozódik fel, érvénye a racionális valóságra nézve megsokszorozódik, mert a centrális jelentőkép emberi, történeti symbolumba foglaltatván, hatalmas erővel sugárzik bele a valóságok világába és köti azt össze önmagával. Az Istenképnek, mint ideálnak *életformáló ereje*, lendítőhatalma, cselekvésre indító ösztönzése nyer a vallásalapító személyében hatalmas energiát, mert életében már garantálva, megvalósítva, igazolva van mindaz amire törekszünk. A hit egyéni érvénye ezáltal a közösség által maga is közösségi, hatványozott jelleget ölt.

*

A hit által megragadott éltető jelentésből fakad mindaz, amit vallásnak nevezünk. Első sorban a vallásos világkép, a valóság vallásos magyarázata. Azután a vallásos érzelmek világa: a megszabadulás öröme, az örökkévalóság bizonyossága és békéje, a hódolat és imádat Isten iránt és a szeretet minden iránt, amiben Isten élete nyilatkozik meg emberekben és világban. A vallásos érzelmek kedélyi világában, mely az Istenkép és az általa átsugárzott világkép reflexe, születnek meg a vallásos *életfolytatás* moti-

¹ L.: Bousset: Die Bedeutung d. Person Jesu für den Glauben c. értekezését. (Berlin, 1910. Fünfter Weltkongress f. freies Christentum. Protokoll d. Verhandlungen.)

vumai, megy végbe az *akarat megszentelése*, az életideállal való összekapcsolás által, mely *erkölcsi eszménnyé* teszi Istent és így születik meg a vallásos élet, az idál tettekben való realizálása. *A hitnek és az akaratnak összekapcsolódása*, a világmagyarázó és az életformáló tényezők viszonyának földerítésében, lesz az a következő probléma, *amely a hit életformáló erejét* van hivatva kimutatni. A kérdés eldöntésének kulcsa már megadatott, hiszen az életmegvalósulás döntő küzdelme az ismerés síkjában dől el, a cselekvés csak a világmagyarázat következménye. Hogy a hit világmagyarázó ereje miképen lesz szükségszerűleg életformáló erővé is, annak részletes fejtegetését Isten segedelmével egy másik tanulmányban szándékozom adni, mely „a hit problémájának” második fejezetét fogja alkotni.

A felhasznált művek jegyzéke :

- Bartók György* püspök : Theologiai tudomány és lelkipásztori képzés. (Kolozsvár 1907.)
- Bartók György* : A „mintha“ filozófiája, vagy : a fikciók szerepe szellemi életünkben. (Erdélyi Muzeum. XXX. köt. 1—2. füzet. Kolozsvár 1913.)
- A vallás problémája napjaink bölcseletében. (Prot. Szemle. 1915. évf. 7—8. f.)
- Bergson H.* Bevezetés a metafizikába. Ford.: Fogarasi B. Modern Kvtár. 9. Bp. 1910.)
- Bousset W.* Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben. (Berlin, 1910. Fünfter Weltkongress für freies Christentum. Protokoll d. Verhandlungen.)
- Boutroux E.* Tudomány és vallás a jelenkori philosophiában. (Ford. Fogarasi B. Bpest. Akadémia kiad. 1914.)
- Böhm Károly* Az ember és világa. I. és II. rész. (Bp. 1883. és 1892.)
- A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata. (Bp. Akad. 1910.)
- Tapasztalati lélektan. (3. kiadás. Bp. 1904.)
- Mi a filozófia? (Athenaeum. Új folyam. I. köt. 1—2. f. Bp. 1915.)
- A lélektan ismeretelméleti alapjai. (Magy. Philos. Szemle. 1889—90.)
- Az értékelés phänomenológiája a XV. századig. (Bp. 1912.)
- Az idea és ideál értékelméleti fontossága. (Magyar Filoz. Társ. Közl. XV. f.)
- Collins F. H.* Spencer Herbert szynthetikus filozófiájának kivonata. (Bp. 2. kiad. 1908. Társ. Tud. Kvtár.)
- Cohn J.* Religion und Kulturwerte. (Berlin, 1914.)
- Descartes R.* A philosophia elvei. (Filozófiai Írók Tára. I.)
- Elmélkedések a metafizikáról. (u. o.)
- Ebbinghaus* Abriss der Psychologie. (Leipzig. 1908.)
- Eucken R.* Der Wahrheitsgehalt der Religion. (Leipzig. 1905.)
- Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. (Berlin 1907.)
- Az élet értelme és értéke. (Schöpfung ford. Kultura és Tud. 16. Bp. 1915.)
- Häckel E.* Die Welträtsel. (1899.)

- Hume D.* Vizsgálódás az emberi értelemről. (Filoz. Írók Tára III. 2. kiad. 1906.)
- Jászi Oszkár* A tört. materialismus állambölcselete. (Társ. tud. Kvtár. III)
- James W.* Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. (ném. Wobbermin. Lpz. 1907.)
- Kálvin J.* A keresztyén vallás rendszere. (Ref. Egyh. Könyvtár V—VI. Pápa 1909.)
- Leibniz* Monadologia. (Filoz. Írók Tára XX.)
- Makkai Sándor:* Vallásos világkép és életfolytatás. (Böhm Károly élete és munkássága. Szerk. Keller Imre. Madách-Társ. kiad. Besztercebánya. 1913. III. köt. 3—36. l. Kiny. is.)
- A vallás lélektana. (Prot. Szemle. 1914. évf. 7—8. f.)
- A hit szeme. (Prot. Szemle 1915. évf. 6. f.)
- Niebergall Fr.* Person und Persönlichkeit (Leipzig. 1911.)
- Pauler Ákos* A correlativitás elve. (Athenaeum. Új folyam. 1915. I. köt. 1—2. f.)
- Ribot T.* Die Schöpferkraft der Phantasie. (ném. Mecklenburg. Bonn. 1902.)
- Rubin L.* A vallás keletkezése. (Galilei füzetek. 3. Bp. 1912.)
- Spinoza B.* Ethica. (Ném. Kirchmann a Philosophische Bibliothek-ban.)
- Schleiermacher Fr.:* Reden über die Religion stb. (Otto. 1899.)
- Simmel G.* Die Religion. (Frankfurt a. M. 1905.)
- Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion. (Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik. 1902.)
- Tankó Béla* A XIX. század ethikai válságáról. (Ref. Szemle. Kvár. 1912. évf. 31—34. sz.)
- Böhm és Kant. (Böhm K. élete és munkássága. II. kötet. Bbánya 1913.)
- Troeltsch E.* Psychologie u. Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Tüb. 1905.)
- Zur Frage d. religiösen Apriori. (Rel. und Geisteskultur 1909.)
- Wernle P.* Einführung in das theol. Studium. (Tüb. 1908. II. kiad. 1911.)
- Windelband W.:* Präludien. Aufsätze u. Reden zur Einleitung in die Philosophie. (2. kiad. Tüb. u. Lpz. 1903.)
- Wundt W.* Völkerpsychologie. II. Band. Mythos u. Religion. 1. u. 2. Teil. (Lpz. 1905. 2. kiad. 1911.)

A jelentéktelenebb utalásokat lásd a szövegben.