

Ez kár.

*Concha* hasonlíthatlanul fényesebb szolgálatot tenne úgy a hazai tudománynak, mint szerzői nevének, ha egy netáni második kiadás alkalmából letöröltetné a munkája címét, a „*Politikát*“, és más, a könyv tartalmának megfelelőbb címet adna neki, azután egy egészen más könyvet írna a „*Politika*“ címe alatt, mert a mostani könyve lehet talán „*társadalmi bölcsészet*“, sőt lehet jó részben „*állambölcsészet*“ is; de határozottan nem — „*Politika*“ és épenséggel nem — *magyar* „*Politika*“.

—y—

\* \* \*

„*Schopenhauer és a keresztény vallás.*“ E cím alatt az „*Athenaeum*“ mult évi folyamának 4-ik számában egy figyelemre méltó tanulmány jelent meg *Pászthory János* tollából. A tanulmány eleje és veleje az, hogy „*Schopenhauer vallásphilosophiája s a keresztény vallásnak alapdogmái azonosak*“, a miért is meg akarja védelmezni azon méltatlan megtámadás és gyanúsítás ellen, a melylyel a felekezeti elfogultság illeti Schopenhauert, a pessimismus ezen katexochen viadorát, s érdekes fejtegetéseinek eredményét abba a nehéz tételbe foglalja össze: csakis a rosszakarat vagy abszolút tájékozatlanság lehet forrása azon nemtelen támadásoknak, melyeket az előítélet és elfogultság e kiváló nagy szellem ellen folytat.

Leszünk bátrak szemébe nézni e súlyos ítéleteknek, a nélkül, hogy a „felekezeti elfogultság“, vagy különösen „az abszolút tájékozatlanság“ vádjá érhetne bennünket.

Mindenekelőtt épen nem találó szerző felfogása Schopenhauer összrendszeréről, a midőn szerinte „nem létezik a philosophiai rendszer, mely olyan kevés elemből volna összetéve, mint Schopenhaueré; miért is az egész műretek egy tekintetre átnézhető s egybefoglalható“. Ellenkezőleg: Schopenhauer „immanens dogmatismusa“, a bölcelettörténetírók egyező nézete szerint, szellemes *combinatio*, *mozaikszerű* s nem zárt és teljesen összevágó rendszer. Szellemes, de ellentmondásokkal teljes *ekklektikus bölcselő* ő, kinek általa is úgynevezett dogmatismusa idealismus-, realismus-, materialismus- és romantikából van összetéve, tehát világ-bölcséségnak mondható a szónak teljes értelmében véve. A régebbi és újabb philosophiai gondolatlemek feldolgozása, a természeti

s az emberi élet jelenségei iránt való érdeklődése s a nagyszámú példákkal és szellemes hasonlatokkal illusztrált élénk előadása tesz Schopenhauer műveinek olvasását oly tanulságossá és élvezetessé, de korántsem rendszerét egységessé s alapgondolatait „teljesen összévágókká és egyszerűekké“.

Ennyit általában Schopenhauer rendszerének szerkezetéről. s lássuk most már közelebbről annak a kereszténység vallásos világnézetével rokon és attól eltérő vallásos gondolatait.

Tudjuk, hogy a vallásról általában s a kereszténységről különösen főművének (A világ mint akarat és képzet) *Epiphilosophia*“ cz. függelékében értekezik, a hol a vallást a philosophiával egyetemben „az embernek eredeti metaphysikai szükségérzetére“ alapítja. *Vallási ideálja a világot megtagadó brahmanismus és buddhismus*, míg a keresztény theismusban „a cselekvés valódi moralitását megsemmisítő alaptévedést“ lát. Legrosszabb és legvadabb (sic) vallásalak a zsidóság és az islam a maga szegényes ledér optimismusával és theismusával. Szerinte *a kereszténység heterogen elemekből áll* s keletkezését egy földrajzi esetlegességnek köszöni. Ethikai része a buddhismusból, mint az emberiség ősvallásából való, s a mi benne maig is maradandó, az épen annak *a brahmanissmussal és a buddhissmussal egyező zsidómentes morálja*. A keresztény tan fénypontja — s ez vesztegette meg értekezönk gondolkodását — az eredendő bűnről s a megváltó helyettesítő kiengeszteléséről szóló tan, mivel abban Schopenhauer symbolizálva és allegorizálva látja azt a philosophiai igazságot, hogy az akarat, mint a világ veleje, Ádamban *akarja* az életet s az istenemberben *tagadja* az életet. Az élet akarásáról annak megtagadására vezető átmenet az újjászületés. mint a természetes ember meghalása, a miért is a kereszténység legbensőbb lényege a teljes resignatió. A kereszténység körében található összes ellentétek philosophusunk szerint a fentebbiek értelmében az ó-szövetségi optimismus s az új-szövetségi (indiai) pessimismus ellentéteire reducálандók. Így p. o. az augustinismus, mivel annak központja az eredendő bűn dogmája, a kereszténység legmaradandóbb és leghelyesebben értelmezett alakja, míg a pelagianismus annak karrikaturája. S a mennyiben a protestantismus az askesist elvetette, a keresztény vallás alapigazságát tagadta meg. Általában véve tarthatatlan a keresztény theismus a maga személyes istenfogalmával, mivel az a bajt s a fájdalmat a világban meg

nem magyarázza. A pantheismus is elvetendő, mivel az már elvével sincs tisztácan, — *egyedül az atheismusban van az igazság!*

Ím ezek Schopenhauer vallásos nézetei, a melyeket Pászthory „a keresztény vallásnak alapdogmáival azonosaknak“ tart. E nézeteit a kereszténység történetével is törekedett beigazolni. Szerinte a kereszténység hátránya az, hogy „nem tiszta tan, hanem kizárólag historia“; ép azért Krisztus személyiségében annak positiv meghatározása helyett csakis az életakarát tagadásának personificatióját vagy symbolumát látja, s mint olyannak csodálja fenséges alakját, mely élettartalmát és magasatos költői igazságát. Az őskereszténység történetéből csak az augustinismus érdekli, s különös elismeréssel szól az anachorétákról s a német mystikusokról, a kiknek irataiból tisztán és világosan tűnik ki az, a mi az új-szövetségben „csak ködös fátyolon át“ észlelhető. Elismeri Luther reformatiójának jogosultságát és szükségességét is, de csak gyakorlati és nem elméleti szempontból, mivel szerinte egyik főhibája az, hogy a „rationalismusnak, mint pelagianus philisteri értelemnek ajtót, kaput, nyitott“. Optimista-rationalistikus eszmével a régi zsidóság elhanyagolja az askesist, a keresztény vallás és morál ez életerejét.

Schopenhauer, a philosophus, nem valami nagy jövőt jósol a kereszténységnek. A tudás terjedésével hanyatlak a hit a nép körében, különösen mióta Kant „a theologia eddigi ancilláját emancipálta, s a vallásos hitnek eddigi philosophiai alapjait és támaszeit megingatta“. A XIX. század im megérett már a philosophiára! S mi lépjen az „elerőtlenedett s a komolyabb hittől csaknem egészen elhagyatott kereszténység“ helyére? „*Ex oriente lux!*“ emphatikus felkiáltással az indiai vallásokhoz, „mint a szent vallások szülőihez“ utasítja az európaiakat, s ezek közvetítésével a *saját philosophiájához*, mint olyanhoz, „mely a brahmanismus- és buddhismustól függetlenül megtalálta e vallások igazi módját, rationalis módon megállapította a kereszténységet a maga igaz, tiszta tartalmában s földéritezte annak azt a megdönthetetlen magvas igazságát, mely az életakarát megtagadásában s ezzel összefüggőleg a zsidó optimismustól ment askesis hirdetésében és gyakorlatában áll“.

Mint látjuk, Schopenhauer egész vallásos világnézetének alapja az ő *metaphysikájában* van, mely utóbbi viszont az ő

*ethikájának* támasztó pontját képezi. Hogyan lehetne összeegyeztetni Schopenhauer öntudatlan akaratát, mint a világ eredetét, valóságát és velejét a kereszténység intelligens világgalkotójának és gondviselőjének a tanával? Azáltal, hogy ez az okozat a lét körébe lépve akarta az életet. Ádámban és Ádámmal nagy tartozást vett magára — tanítja Schopenhauer. Az élet tehát az akarat ősi tartozásának az elszenvedése, a fájdalom és unalom szüntelen változata s csupa kín és bűn. Van-e még itt az életnek pozitív ethikai értéke? Hát csakugyan a halál a tényleges és végleges megváltás? Tudjuk, hogy a kereszténység is tanítja a világetlet bűnösségét s az attól való megváltás szükségességét, de tanítja *ethikai* és nem metaphysikai értelemben. Nála a megváltás az önző bűnös akarat megtagadásával s az „új ember“ felöltözésével, míg Schopenhauernél e világ teljes megtagadásával azonos, vagy más szóval kifejezve: a lét s a nemlét helyére a kereszténységben az „ó ember“ bűnös életének s az „új ember“ megváltott és újjászületett életének elvi ellentéte lép. Schopenhauer főhibája épen az, hogy nála vallás és ethika teljesen a metaphysikán, mint a világlényeg tudományán alapul. ép azért azok önálló élethatalmainak megértésére nem volt képes. S mivel erkölcszetének főfogalma pathologiai pessimismusa értelmében *a szentség metaphysikai fogalma*, mint az életakarát tagadása. azért ethikájában a valódi moralitás helyére egy, az akarat képességében kétségbeeső s minden tevékeny erkölcsiséget megsemmisítő negatív jellegű asketikus világnézet lépett. Ethikája tehát voltaképen nem is morál, bár szerzője nem győzte eléggé hangsúlyozni, hogy az önmegtagadás által való megváltásnak, mint a Platon-féle „philosophiai halál“-nak az útjával s az e világot folyton akaró akarat elleni küzdelem hangsúlyozásával valódi keresztény eszmekörben mozog, s tényleg a külső meg-egyezős olyannyira megvesztegette az ő és ismertetője, *Pászthory* gondolatait, hogy ethikáját teljesen azonosnak tekintette a keresztényivel. Pedig az Istent s a világot a maga valóságában megtagadó pessimismusa a maga dualistikus gondolatelemeivel, tényleg a brahmanismus és buddhismus morálja *alatt* áll, a melyről méltán mondotta egyik kritikusa: hogy az ethikában utolsó ítéletet mond Schopenhauer rendszere saját maga fölött, a melynek ítélete ellen felebbezés nincsen. S rajta is bebizonyult annak igazsága, hogy *az alappondolatokban való ellentmondás*, a mivel

telve van Schopenhauer ekklektikus metaphysikája, halálósabban hat valamely rendszerre, mint az egyes, alárendelt kifejtésekben nyilvánuló ellentmondások.

Schopenhauer vallásphilosophiájának e kritikai előadásából kitűnik, hogy e téren teljesen indiai talajon mozog, s csak anynyiban ismeri el a kereszténységet, a mennyiben a középkori multjának szerzetesi-asketikus jelenségeiben indiai példányképei ismétlődnek. Ép azért bár a kereszténységgel az eredmény tekintetében legalább külsőleg („eine Übereinstimmung lediglich der Worte, nicht der Kraft und des Geistes“) több ponton egyezik, s kifejtésében is több keresztény eszmének, p. o. a bűnnek s a megváltásnak befolyása alatt áll, azért mégsem fogadhatjuk el Pászthory ama nézetét, a mely szerint „bölcészünknek s a keresztény vallásnak alapdogmái azonosak“. Schopenhauer metaphysikai jellegű vallásphilosophiájában épen pseudomorális értelemben teljesen átalakított keresztény eszmékkal, s nem mint Deussen és Pászthory akarná, „megtisztult kereszténységgel“ van dolgnuk, a miért is nagyszámú kritikusaival egyetemben visszadjuk „a világ mint akarat és képzet“ genialis szerzőjének azt a vádat, a melylyel kevés egyháztörténeti érzékkel a protestáns kereszténységet illette, s a mely nem más, mint hogy az ő pessimistikus és quietistikus jellegű philosophiája „egy teljesen eltompult, sőt elerőtlenedett kereszténység“, a melyben helye nincsen classikus költőnk Madách Imre ama igaz keresztény szellemi buzdító szövegének: „Mondottam ember, küzdj és bízva bízzál!“

Pászthory fejtegetéseinek fonalán azt is állítja, hogy Schopenhauer „transformatiója“ ugyanaz, a „mit a keresztény egyház igen jellemzően újjászületésnek, s a megismerést, a minek ez kifejtése: isteni kegyelemnek nevezi“. Pedig közelebről tekintve a dolgot, keresztény értelemben vett kegyelemhatásról vagy megszentelésről, tehát ennek objectiv eleme: vagyis az újjászületéssel és subjectiv eleme: vagyis a megtéréssel együtt szó sem lehet annál a philosophusnál, a ki metaphysikai alapon tagadja az akaratélet jellemének fokozatos fejlődését s a személyes halhatatlanságnak hitét, miért is az ő „palingenesiája“ a Platonféle lélekvándorlás tanának egyik torzképénél egyébnek nem tekinthető.

Ez vezet bennünket a *pessimismus s a keresztény vallásos*

*világnézet egymáshoz való viszonyára*, a melynek azonosságát — legalább a pessimismus Schopenhauer-féle alakjában — Pászthory is vitatja. Már az előzők nyomán is állíthatjuk, hogy a kereszténység sem nem pessimismus, sem nem optimismus, sem pedig a kettőnek összetétele. A kereszténység az igazság, és az sem pessimista, sem optimista nem lehet, mivel maga az igazság, tehát erkölcsi valami. A kereszténység hirdette ugyan a világba való lépése óta a világtól való visszavonulást, s kell is, hogy hirdesse, de a gonosz világnak kerülését. Nem érti tehát itt a kereszténység sem a kosmikus, sem a társadalmi, hanem csakis a bűnös világ kerülését. Nem a szellem és az anyag ellentétei a kereszténységnek, hanem szellem és érzékiség, vagyis a test, s a test ismét erkölcsileg s nem physikailag vagy metaphysikailag asketikus értelemben véve. A kereszténység a világnak igazi méltatása, igenis parányi a világ az örökkévalósághoz való viszonyában, de végtelen fontos és szükséges a fokozatos fejlődésre és tökéletességre való tekintettel, a melyben tehát jobb lenni, mint nem lenni! A kereszténység a világot az örökkévalóság fényében tekinti, tehát a véghetetlen fejlődés és tökéletesedés szempontjából ethikailag s nem metaphysikailag megítéli, s ezzel tanítja a vágy s az érzékiség fokozatos legyőzését s nem erőszakos kiölését. A világ nem is siralomvölgy, nem is a kínok és bűnök szakadatlan láncolata, hanem Isten országa megvalósulásának egyik talaja. Így fogta azt fel Madách is, a midőn „Az ember tragédiája“ című remek alkotású drámájának 15-ik színében így biztat;

«Ha percnyi léted súlyától legörnyedsz,  
Emel majd a végtelennek érzete.  
S ha ennek elragadna büszkesége.  
Fog korlátozni az arasznyi lét.  
És biztosítva áll nagyság s erény.»

Mi is hiszszük, hogy a világfájdalom Werther idejére be kell következnie a józanság korszakának!

*Dr. Szlávik Mátyás.*

\* \* \*

„Az utolsó két egyházpolitikai törvényjavaslat.“ Írta Kováts Gyula. Második bővített kiadás. Budapest. Révay Leó kiadása. 1894. Ára 2 korona.

Méltó feltűnést keltett megjelenésekor egy ily című kis röpirat a napi sajtóban, nem mintha egyetlen felszólalás lett volna, mely tisztán objectív és tudományos szempontból mutatott rá azon javaslatok félszégeire, melyek — s különösen az izraelita vallás receptiójáról szóló — a szabadelvű politika oly csalhatatlansági színébe öltöztetve mutattattak a laikus közönség elé, mert hiszen ezekre nézve már az „Athenaeum“ is elmondotta volt okadatolt véleményét (lásd III. évf. 1. sz.); hanem, mert Kováts röpiratának különös súlyt ad szerzőjének az egyház és állam kérdéseivel *ex asse* való foglalkozása s az a pártpolitikai tekinteteken felül álló objectivitás, mely benne a kathedra emberére vall. Emlékezhetünk rá, hogy Kováts röpiratának első kiadása közvetlenül kapuzárás, azaz a még hátralevő két törvényjavaslat feletti első förendiházi szavazás előtt látott napvilágot, a mit mindenesetre hátrányára kell felrónunk, mert az ily illetékes helyről jövő szózat talán sok elméhez megtalálta volna az utat, ha idején jön. De másfelől épen az a körülmény, hogy Kováts Gyula semmi olyat nem akart nézetei kifejtésével elérni, a mi az actualis politika áramára való befolyással lett volna egyértelmű, nagy mértékben alkalmas növelni szavának tekintélyét s elismertetni kritikájának elfogulatlanságát.

Az egyházpolitikai reformok sorából eddig a vallások szabad gyakorlatáról s a receptióról szólók nyertek legkevesebb megvitatóst. Kováts nem a kánonjog egyoldalú álláspontjáról tekinti a kérdést, hanem a magyar alkotmány történeti folytonossága szabja meg felfogásának az irányt. Nézetünk szerint is helyesen emeli ki szerző — mint a hogy folyóiratunk mult évfolyama 1. számának „Függő kérdések az állam és egyház újabb viszonyában“ című tanulmánya már rámutatott, hogy lehetetlen a logikai kapcsolatot megtalálni egyfelől a szabad vallásgyakorlat általános proclamálása, másfelől a receptionális rendszer célba vett kibővítése közt. Teljesen anachronistikusnak tartjuk mi is ezt a kapcsolatot, mely csak a codificationalis dilettantismus legprimitívebb agyában születhetett meg, s bizonyára példa nélkül fog állani az európai legislatióban, hol a bevett vallások rendszerével már régen szakítottak. Alaposan és józanul mutatja