

## Descartes és a Biblia\*

Losonczi Péter

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. Descartes és a racionalizmus: a tudományok megalapozása; 2.1. A kartézianus tudományfelfogás; 2.2. A metafizikai struktúra; 2.3. A kartézianus kozmológia és a Biblia; 3. Filozófia és teológia, tudás és hit; 4. Descartes-i bibliai hermeneutika? A kettős narratíva igénye.

### 1. Bevezetés

E rövid tanulmány célja, hogy egyrészt felvillantsa azokat a feszültségeket és problémákat, melyek a descartes-i racionalizmus által képviselt filozófiai éthosz és a teológiai gondolkodás – s kiemelten: a Biblia-értelmezés – között fennállnak; másrészt egy olyan értelmezési alternatívát dolgozzon ki, amely támaszkodik a descartes-i művekben fellelhető különböző, teológiával kapcsolatos gondolati elemekre. Az itt kifejtendő interpretációnak nem célja, hogy feloldja mindazokat a feszültségeket, melyek a kartézianus tudományosság és a teológiai diskurzus között fennállhatnak. Inkább árnyalni szeretné azokat, ezzel pedig nem csupán a descartes-i filozófia megértéséhez kíván hozzá járulni, hanem általában a vallási-teológiai gondolkodás és a Biblia szerepéről a modernitásban általánossá vált kép kialakulásának átlátásához is adalékokkal szeretne szolgálni.

### 2. Descartes és a racionalizmus: a tudományok megalapozása

René Descartes a modern racionalista gondolkodás egyik meghatározó alakja, a modernitás atyjának is szokás nevezni. Filozófiai hagyatékának

\* A dolgozat jelentős mértékben támaszkodik azokra az eredményekre, melyeket a Leuveni Katolikus Egyetem Filozófiai Intézetében 1999-2000-es akadémiai év során elkészített pre-doktori tézisemben a descartes-i teológiával összefüggésben megfogalmaztam. Ez utóbbi munka nem jöhetett volna létre családom anyagi és erkölcsi támogatása nélkül, s nélkülözhetetlen segítségemre volt mindazoknak a barátoknak a bátorítása, akik Magyarországon és Belgiumban mellettem álltak. Nekik ezúton is szeretném hálámat és köszönetemet kifejezni! Ugyancsak köszönet illeti akkori témavezetőmet, Ignace Verhack professzort és jelenlegi promotóromat, Herman De Dijn professzort értékes megjegyzéseikért; valamint Carlos Steel és William Desmond professzorokat és az Egyetem Szociális Osztályát az év során felmerült nehézségek megoldásában nyújtott segítségükért.

legjellemzőbb vonásait azért szeretném röviden vázolni, mert szűkebb témánk szempontjából szükséges annak a tudományos és filozófiai éthosznak a megismerése, melyet Descartes munkássága megjelenít.

### 2.1. *A kartézianus tudományfelfogás*

A descartes-i gondolkodás meghatározó ideája az *egységes tudomány eszménye*,<sup>1</sup> amely a tudományokat egységes megalapozással rendelkező rendszeres összefüggésbe ágyazva fogta fel. Ennek a rendszernek a metaforikus képe jelenik meg *A filozófia alapelvei* című munka előszavában:

„az egész filozófia egy fához hasonlatos, melynek gyökerei a metafizika, törzse a fizika, és az e törzsből kinövő ágai pedig az összes többi tudomány, melyek három legalapvetőbbre, tudniillik az orvostudományra, a mechanikára és az erkölcsstanra, egy olyan legmagasabb és legtökéletesebb erkölcsstanra vezethetők vissza, amely a többi tudomány teljes ismeretét előfeltételezve, a bölcsesség legfelső foka.”<sup>2</sup>

A *racionális ismeret* egy olyan sajátos, a *matematikai ismeret* bizonyosságát mintaként állító fogalmának az előtérbe helyezése, amely jelentős mértékben meghatározza az újkori filozófia ismeret-fogalmát.<sup>3</sup>

A *módszer* fogalmának a filozófiai munka középpontba állítása. Ez azt jelentette, hogy a filozófus olyan általános metódus kidolgozására törekedett, amely alkalmasnak bizonyult a tudományos gondolkodás szabályozására, s ez által a bizonyos ismeret elsajátítására. Ezzel kapcsolatban érdemes hangsúlyozni, hogy a módszer kérdése nagymértékben foglalkoztatta a kor gondolkodóit. Laurence Brockliss rámutat, hogy „amint azt a fennmaradt kurzus-leírások sugallják, a kora-tizenhetedik században működő professzorok rendkívüli módon érdeklődtek a módszer problémái iránt, különösen a logikának szentelt kurzusok során”.<sup>4</sup> Ez azt jelenti, hogy Descartes-nak a módszer problémája iránti érdeklődése önmagában nem előzmények nélkül való, s hogy az általa kidolgozott (s végül korszakot teremtő) módszertani

<sup>1</sup> A *Szabályok az értelem vezetésére* című műben olvashatjuk, hogy „valamennyi tudomány együttvéve nem egyéb, mint az emberi bölcsesség, amely mindig egy és ugyanaz marad, bármennyire különböző tárgyakra alkalmazzák is”, in: René DESCARTES, *Válogatott művek*, Budapest: Akadémiai Kiadó 1980 (ford.: Szemere Samu), 97.

<sup>2</sup> René DESCARTES, *A filozófia alapelvei*, Budapest: Osiris 1996 (ford.: Dékány András), 16.

<sup>3</sup> A matematikai megismerés kitüntetett szerepét jól jellemzi az *Értekezés a módszerről* című munka passzusa, mely szerint „mindazok közül, akik az igazságot kutatták, csupán a matematikusok találtak néhány bizonyítást, azaz néhány biztos és evidens érvet”, in: *Értekezés a módszerről*, Budapest: Matúra, 1992 (Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor), 33.

<sup>4</sup> BROCKLISS, L., „Discourses on the Method in the University World of Descartes's France”, in *British Journal of History of Philosophy* 3/1 (1995), 3.

ideál alternatíva kívánt lenni a korszakban felmerülő kérdésre. Az *Értekezésben* a következőképpen foglalja össze ennek a módszernek négy alapelvét<sup>5</sup>:

1. Az első elv szerint semmit nem fogad el igaznak, amit evidens módon nem ismer meg, azaz aminek igazságát világosan és elkülönítetten be nem látta. Ez az úgynevezett *igazságkritérium*.
2. A második lépés az *analízis szabálya*, amely kimondja, hogy minden kérdést annyi részre kell osztanunk, amennyire csak lehetséges, s amennyire a megoldás szempontja szerint szükséges.
3. A harmadik szabály szerint a gondolkodás folyamán mindig a legegyszerűbb és legkönnyebben megismerhető tárgyaktól kiindulva kell a bonyolultak felé haladni. A gondolkodás rendjének eme meghatározását a *szintézis szabályának* nevezzük.<sup>6</sup>
4. Végül a negyedik szabály szerint mindenütt teljes felsorolásra és áttekintésre kell törekednünk.

Eme szabályok mellett fontos megemlítenünk még egy összetevőt, amely a Kartéziánus filozófia módszertani összefüggéseit is érinti. Descartes ugyanis egy sajátos stratégiát dolgoz ki: az ismeret bizonyosságának biztosítása érdekében, módszertani jelleggel maga is a kétely álláspontjára helyezkedik – éppen annak érdekében, hogy aztán a kételykiterjesztés folyamatának végső állomásaként egyszerre nyerjen megdönthetetlen bizonyosságot a *cogito ergo sum* tételben. Mint az *Értekezésben* írja, „[e]zzel nem a szkeptikusokat akartam, utánaozni, akik csak azért kételkednek, hogy kételkedjenek, s úgy tesznek, mintha mindig határozatlanok volnának ... minden szándékom csak a bizonyosságra irányult, hogy eltakarítva a laza földet és a homokot, sziklára vagy agyagföldre bukkanjak”.<sup>7</sup> Mivel ez a megalapozó munka a metafizikában megy végbe, itt léphetünk tovább a descartes-i metafizika alapelveinek ismertetésére.

## 2.2. A metafizikai struktúra

Ez a biztos talaj egy igen bonyolult *metafizikai és ismeretelméleti struktúra* kidolgozását jelenti, amelynek részletes ismertetésére, valamint az általa felvetett problémák elemzésére itt nem nyílik mód. Csupán röviden szeretném ismertetni azokat a kérdéseket, amelyek számunkra eme struktúrában most fontosak lesznek.

<sup>5</sup> *Értekezés, i.k.*, 30.

<sup>6</sup> Fontos megjegyezni, hogy az analízis és a szintézis imént felsorolt szabályai nem azonosíthatók a bizonyítás elveként megfogalmazott analízis és szintézis fogalmaival, melyek az *Elmélkedések*hez írott ellenvetésekre adott válaszok második sorozatában kerül kifejtésre.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 40.

(a) Az első maga a már említett első bizonyosság, a „*gondolkodom, tehát vagyok*”-tétel. Ez az első bizonyosság, amely Descartes számára a további vizsgálódás alapját adja. Mint az *Elmélkedések*-ben írja: „az 'én vagyok, én létezem' kijelentés – valahányszor kimondom, vagy elmémmel megragadom – szükségszerűen igaz”.<sup>8</sup>

Ez a momentum radikális fordulatot hoz az európai filozófia történetében: a szubjektum olyan kitüntetettséget hozza magával, amit addig nem tapasztalhatunk. Bármennyire tompítható a descartes-i szubjektivizmus éle (hogy miként, arról mindjárt szót ejtek), az mindenképpen világos, hogy az *ego* eme primátusa a bizonyos megismerés folyamatában olyan határkő, s amelynek bevezetésével a modernitás egyik legjellemzőbb vonásának, a szubjektivizmusnak Descartes mindenképpen filozófiai megalapozója.

(b) A második fontos momentum az *ego* gondolkodó dologként, *res cogitans*-ként való metafizikai meghatározása. Ugyancsak az *Elmélkedések* lapjain olvashatjuk: „a gondolkodás – van; egyedül a gondolkodás az, amit nem lehet elszakítani tőlem ... Csak azt fogadom most el, ami szükségszerűen igaz; csak és kizárólag gondolkodó dolog vagyok tehát, azaz elme, vagyis lélek, vagyis értelem, vagyis ész”.<sup>9</sup> Descartes a gondolkodás fogalmát a racionális megértés határain túlra is kiterjeszti, minden tudati folyamatot a gondolkodás fogalma alá foglalva („gondolkodó dolog vagyok, azaz kételkedő, állító, tagadó, egy keveset ugyan megértő, ám annál többet nem ismerő, akaró, nem akaró, elképzelő s még érzékelő is”).<sup>10</sup> A *gondolkodásnak* mint kiemelt tevékenységnek – és a bizonyossággal több módon metafizikai értelemben összekapcsolt tevékenységnek<sup>11</sup> – eme hangsúlyozása nem pusztán szűk értelemben vett filozófiai, hanem valójában *világkép-formáló* jelentőséggel bír.

(c) Az első igazság belátása egyben lehetőséget szolgáltat Descartes számára ahhoz is, hogy a bizonyos ismeret jellemzőit, tehát a már említett *igazságkritériumot* megfogalmazza. Mint írja: „[b]izonyos vagyok abban, hogy

<sup>8</sup> René DESCARTES, *Elmélkedések az első filozófiáról*, Budapest: Atlantisz 1994 (ford.: Boros Gábor), 34.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>11</sup> A gondolkodás tevékenysége az, amely – a kételykiterjesztés folyamatán keresztül, s annak végpontjaként – az „elmékedőt” eljuttatja az első bizonyosságig, hogy aztán a *meditatio* eszközéből a létében immár bizonyos *én* lényegi attribútumaként kerüljön meghatározásra. A *cogito ergo sum* a „gondolkodás – van” fundamentális felismeréstől elválaszthatatlan; s ezáltal a gondolkodás az *én*-től elkülöníthetetlen tulajdonságként kerül meghatározásra: „egyedül a gondolkodás az, amit nem lehet elszakítani tőlem”. Tehát a gondolkodás, mint „kételkedés” elvezet az első igazsághoz, hogy aztán mintegy „állítássá” alakuljon át: *bizonyossággá*. Ebben az állításban – a *gondolkodom, tehát vagyok*-tétel állításában – a gondolkodás folyamata az *ego*-ra való vonatkozásban nyer formát, s ebben az állításban vélik egyben a válaszára arra a kérdésre, hogy „mi az az én, aki immár szükségszerűen vagyok” (*Elmélkedések, i. k.*, 34).

gondolkodó dolog vagyok. S vajon ezáltal már azt is tudom, hogy mi szükséges ahhoz, hogy valamely dologban bizonyos legyek?”<sup>12</sup> A *cogito* belátására világos és elkülönített megragadás formájában került sor. Ebből tehát levonható a következtetés, hogy „igaz minden, amit egészen világosan és elkülönítettem megragadok”.<sup>13</sup> A világos és elkülönített megragadás az igazság mértékévé válik: csak az fogadható el elméleti értelemben igaznak, ami ilyen módon került belátásra. Ez az igazságkritérium a tudományos munka alapjául szolgál: a tudomány olyan ismeretek rendszere, amelyet *clare et distincte* belátozott alapelvek, illetve ilyen alapelveken nyugszanak.

(d) A következő döntő pont a descartes-i istenérvek kérdése. Descartes a *Meditationes* lapjain három különböző argumentumot dolgoz ki Isten létének bizonyítására.<sup>14</sup> Ezek részletes ismertetésébe most nem bocsátkozhatunk, csupán röviden jellemezhetjük ezeket:

- Az *ego* létezésének bizonyosságát belátva Descartes az *én*-en kívüli létezőkről elmélkedve arra a belátásra jut, hogy – mivel ő maga rendelkezik Istennek, mint legfőbb és legtökéletesebb lénynek az ideájával, azonban ez az idea tőle magától, mint tökéletlen lénytől nem származhat, hiszen akkor magukat a tökéletességeket is megadhatta volna magának – Isten, mint a legtökéletesebb lény, szükségszerűen létezik.<sup>15</sup>
- A következő érv szerint a gondolkodó *én* létezése nem származhat saját magától, hiszen tökéletlen létezőről van szó. Ez azt jelenti, hogy létét valamely tökéletes létezőtől kellett kapnia; s mivel Descartes szerint valamit „létbe emelni” (megteremteni) és e létben fenntartani pusztán felfogás szerint különbözik egymástól, Isten létezésének, mint teremtő és fenntartó oknak a bizonyítása is bizonyossággal belátható.<sup>16</sup>
- Végül pedig az ontológia istenérvben Isten létezése magának a fogalomnak az elemzése révén kerül belátásra.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>14</sup> Ezek értelmezése körül természetesen számos vita zajlott és zajlik. Valójában még az istenérvek száma is viták tárgyát képezi. Magam követem a legáltalánosabban bevett felosztást.

<sup>15</sup> Lásd pl: *Elmélkedések, i.k.*, 56.; *Értekezés*, 46. A két érv lényegében hasonló gondolatot fogalmaz meg, ám részletes elemzésük fontos pontokon mutat különbséget, ha ne, is eltérést. Ezeknek a különbségeknek az elemzése fontos lehet a descartes-i *theologia naturalis* megértése szempontjából, de jelen elemzésünket nem érinti.

<sup>16</sup> *Elmélkedések, i.k.*, 60-61.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 84, ill. *Értekezés*, 47-48.

A lényeges számunkra jelen esetben az, hogy Isten a descartes-i filozófiában nélkülözhetetlen szerepet tölt be: garancia az imént megfogalmazott igazságkritérium helytálló voltáért, s – ezen keresztül – a külvilág létezéséről szerzett ismereteink bizonyosságáért; ám egyben a szubjektum és az azt körülvevő világ létezésének és folyamatos fennmaradásának okaként is meghatározásra kerül. A karteziánus ismeretelmélet szerint az alapvető igazságok ideáit Isten az emberi elmébe helyezte, tehát ezek az ideák az elmében *beleszületetten* jelen vannak. Isten ily módon eleve megadta a bizonyos megismerés lehetőségét az embernek, akinek a feladat az, hogy a bizonyos megismerést biztosító módszer kimunkálásával és az annak következetes alkalmazásával építse fel a tudomány épületét.

A descartes-i istenérvek, valamint az istenfogalom, amely a francia gondolkodó műveiben ábrázolásra kerül, számos kritikai megjegyzés tárgyát képezte az évszázadok folyamán. Sokan úgy vélik, hogy valójában Descartes ateista volt, akit csupán az egyházi hatóságoktól való félelme vezetett eme érvek kidolgozására. Mások az itt megjelenő racionalista istenkép okán fejtik ki kritikájukat. Pascal *Gondolatok* elhíresült töredékében így ír: „[n]em tudok megbocsátani Descartes-nak; legszívesebben egész filozófiájában meglett volna Isten nélkül; mégse tudta azonban elkerülni, hogy ne adasson vele egy pöccintést, amellyel mozgásba hozza a világot; de aztán nem tud mit kezdeni Istennel”.<sup>18</sup> Ezeknek az érveknek a jogosultságát számos oldalról meg lehet kérdőjelezni ám az tény, hogy a descartes-i racionalizmus, valamint a fizikájában kifejtett mechanikus világkép mindenképpen hozzájárult a deizmus és a filozófiai ateizmus későbbi megerősödéséhez.

Más értelmezések szerint – s ezt a felfogást osztom magam is – Descartes nem volt ateista. Magam úgy vélem, hogy alapvető szándéka volt egy olyan filozófiai struktúra kiépítése, amely a skolasztikus-arisztotelianus filozófiát kiváltva lett volna képes szellemi támogatást nyújtani a keresztény tanításnak. Úgy vélem, hogy Descartes munkásságát sajátos kettős elkötelezettség határozta meg: a jezsuita hagyományból fakadó tágabb apologetikai megfontolások szem előtt tartása és egy matematizált és mechanisztikus világképnek az új tudományosság adta keretek közötti kifejtése. Az eme kettősségből fakadó feszültségek felismerése számos irányba nyújt lehetőséget a karteziánus életmű taglalására.<sup>19</sup> Eme feszültségek tükrében a Biblia szerepe és a Szentírás értelmezésének lehetőségei is új megvilágításba kerülnek. Ahhoz, hogy az ezzel kapcsolatos problémákat felvázolhassuk, még egy lényeges kérdésről szólnunk kell: a fizikai világ descartes-i felfogásáról, illetve ennek kozmológiai összefüggéseiről.

<sup>18</sup> Blaise PASCAL, *Gondolatok*, Budapest: Gondolat (ford.: Pődör László), 42.

<sup>19</sup> Ebben a feszültségterben elemzi a descartes-i életművet például BOROS G., *René Descartes* című könyvében (Budapest: Áron 1998).

### 2.3. A kartézianus kozmológia és a Biblia

Descartes a szellemi szubsztanciák (az emberi lélek és Isten) világán kívül minden egyéb létezőt a *res extensa*, a kiterjedt anyagi létezők kategóriájába sorolt. A descartes-i világmagyarázat alapját tehát eme két szubsztancia alkotja. Isten tisztán szellemi szubsztancia, az ember a kettőből összetett lény<sup>20</sup>, míg a világ többi létezője anyagi létezők, melyeket a természetbe Isten által helyezett mechanikus törvények irányítanak működésükben.

A descartes-i fizika a modern természettudományra a későbbiekben is jellemző mechanisztikus-kauzalista felfogást jeleníti meg. Ez a felfogás jellemzi kozmológiáját is: az Isten által a világba helyezett törvények mintegy megszabják azokat a „játékszabályokat”, amelyeknek mentén a világ működik. Ezek a szabályok a megfelelő módszert alkalmazva megérthetők. Mint a *Discourse*-ban írja,

„rövid idő alatt nemcsak kielégítő eredményeket értem el azokra a legfőbb problémákra nézve, amelyeket a filozófiában tárgyalni szoktak, hanem felfedeztem néhány törvényt is, amelyeket Isten olyanképpen állapított meg a természetben, amelyeknek olyan fogalmait véste lelkünkbe, hogy kellő megfontolás után nem tarthatjuk kétségesnek pontos érvényesülésüket mindabban, ami van vagy történik a világban”<sup>21</sup>

Elmondhatjuk, hogy a kozmológiai összefüggések azok, amelyek leginkább okot adtak Descartes számára a legfőbb konfliktusforrást a hivatalos egyházi tanítással. Galilei elítélése után zavart és bizonyos óvatosságot tapasztalunk Descartes-nál. Erről az *Értekezés* és több levél tesz tanúbizonyságot. Ugyanakkor – s ez témánk szempontjából fontos – egyfajta harcosság is megjelenik az ügygel kapcsolatban. Egy 1641-ben Mersenne atyához írott levélben kifejti: „elhatároztam, hogy nem hallgatok ... és saját fegyverükkel veszem fel a harcot azokkal szemben, akik összekeverik Arisztotelészt és a Bibliát, s visszaélnek az Egyház tekintélyével, csupán hogy szenvedélyeiket kiélhessék – értem ezen azokat, akik elítéltették Galileit”.<sup>22</sup>

Látjuk tehát, hogy Descartes deklarált célja az volt, hogy a bibliai vallássság intellektuális-tudományos megalapozását kiemelje az arisztotelianus elméleti keretek közül. Meggyőződése szerint a Szentírás és az egyház tekintélyét éppen azok veszélyeztetik, akik ragaszkodnak az elavult tudományos nézetekhez, s hatalmukkal, befolyásukkal visszaélve üldözik az új tu-

<sup>20</sup> Ez a kérdés érint egy másik, számtalanszor tárgyalt problémát, a test-lélek dualizmus kérdését.

<sup>21</sup> *Értekezés, i. k.*, 53.

<sup>22</sup> In: *The Philosophical Writings of Descartes III*, Cambridge: Cambridge University Press 1991 (angol fordítás: Cottingham et al.), 177., továbbiakban CSMK.

domány képviselőit. Témánk szempontjából itt most a világ keletkezésének Descartes által adott *lehetséges* leírása a lényeges.

A *Discourse*-ban a filozófus a következőképpen fogalmaz:

„hogy némi árnyalással beszéljek mindezekről a dolgokról és szabadabban mondhassam el róluk ítéletemet, hogy a tudósok közkeletű nézeteit követnem kellene, vagy cáfolnom, feltettem magamban, hogy ezt az egész világot átengedem vitatkozásaiknak, s én csak erről beszélek: *mi történnék egy új világban, ha Isten most valahol a képzelt terekben elég anyagot teremtene, hogy világot alakítson belőle*”<sup>23</sup>

Látjuk tehát, hogy a descartes-i leírás úgy kerül leírásra, mint ami egy tudományos *alternatívát* jelent: egy „elképzelt” teremtéstörténetet állít a bibliái teremtéstörténet mellé. Ebben a történetben Isten az anyag megteremtése után ezt az anyagot *mozgásba* hozza, de még minden rend nélkül. A kaotikus anyagba ezek után helyezi bele azokat a törvényeket, amelyek a harmonikus működést lehetővé teszik. Ezek a törvények aztán kialakítják a kozmosznak azt a rendjét, melyet a vizsgálódó elme felfedezhet benne. Ezek után a földi elemek létrejötté, működéseik szabályai kerülnek leírásra. Ezek után, mielőtt rátérne az élő szervezetek leírására, egy számunkra igen fontos megjegyzést tesz

Mindebből azonban nem azt akartam köveztetni, hogy a világ valóban az általam kifejtett módon jött létre; mert sokkal valószínűbb, hogy Isten kezdettől fogva olyannak alkotta, amilyennek lennie kellett. De bizonyos, s a teológusok között általában elfogadott nézet, hogy a cselekvés, amellyel Isten most fenntartja a világot, teljesen ugyanaz, mint amellyel teremtette. Ha tehát Isten kezdetben csak a káosz formáját adta volna is a világnak – feltéve, hogy a természet törvényeinek megállapításával segítséget nyújtotta neki, hogy szokása szerint működjék –, akkor is elhihetnénk, anélkül, hogy csorba esnék a teremtés csodáján, hogy pusztán ezáltal a tisztán anyagi dolgok idővel olyanokká lehettek volna, amilyeneknek most ismerjük meg őket. Természetüket pedig sokkal könnyebben érthetjük meg, ha látjuk, hogyan keletkeztek fokozatosan ilyen módon, mintha csak késznek tekintjük őket”<sup>24</sup>

Az idézett szövegrész számos lényeges és megfontolásra érdemes problémát tartalmaz. Mindenek előtt azt kell észrevennünk, hogy Descartes saját „verziójában” a teremtés folyamatát nem egy viszonylag egységes teremtő aktusként fogja fel, hanem egyfajta evolutív folyamatként, amelyben a teremtés aktusával létrehozott kaotikus anyag az ugyancsak az Isten által behelyezett törvények működése nyomán éri el a végleges állapotot. Ez a megközelítés azonban nehezen egyeztethető össze egy szó szerinti Szentírás-értelmezéssel. A nehézség áthidalására Descartes azt a „teológusok között

<sup>23</sup> *Értekezés, i.k.*, 54.

<sup>24</sup> *Értekezés, i.k.*, 56.



általában elfogadott nézetet” hozza fel, amelyet a később született, s már idézett *Elmélkedések*ben metafizikai tételként alkalmaz, nevezetesen, hogy teremtés és fenntartás pusztán felfogásunk szerint különböznek egymástól, valójában egyazon aktust kell értenünk alattuk. Ily módon Descartes a problematikus tézisének teológiai hátteret igyekszik biztosítani. Amennyiben ugyanis a teremtés aktusa azonosítható a fenntartásával, akkor Istennek a világ felett gyakorolt abszolút hatalmát – legalábbis Descartes szerint – nem veszélyezteti, hogy az általa létrehozott és a világba helyezett törvények révén fejt ki ezt a hatalmat. Ez a verzió, érvel Descartes, a teremtés misztériumát nem kibővíti, azonban az értelem számára sokkal világosabban felfogható. Descartes valójában itt arra apellál, hogy az általa ajánlott javaslat oly módon ad racionálisan megérthető magyarázatot a világ keletkezésére és működésére, hogy az egyben összeegyeztethető a Bibliikus szemlélettel. Az is világos azonban, hogy a bibliai teremtéstörténet szó szerinti értelmezését ez a kozmológiai leírás nem teszi lehetővé. Descartes ki is fejt, hogy bár nem tartja feladatának a bibliai teremtéstörténet interpretációját, a maga *metaforikus* értelmezését látja lehetségesnek. Egy ifjú teológussal, Burmannal folytatott beszélgetésében ezt olvashatjuk:

A szerző [Descartes] képes helytálló magyarázatot adni a világ teremtésére anélkül, hogy kiindulásul a Teremtés könyvében adott leírásra támaszkodna. (...) A szerző egy időben kísérletet tett a teremtés effajta értelmezésére, ám végül feladta ezt a célját, mivel jobbnak látta a teológusoknak hagyni a feladatot ahelyett, hogy maga adott volna magyarázatot. Mindamellet ami a Teremtés könyvét illeti, meglehet, hogy a teremtés történetének ott szereplő leírása metaforikus, s mint ilyet, a teológusokra feladatául kell hagynunk. Ebben az esetben a teremtést nem úgy kellene felfognunk, mint egy hat napra felosztható folyamatot, hanem a napokra való felosztást inkább úgy kellene vennünk, mint pusztán a mi emberi felfogásunkhoz igazodó leírást...<sup>25</sup>

Úgy tűnik, hogy feszültség áll fenn a tudományos megalapozottságú leírás és a biblikus történet között, melyet talán a metaforikus bibliainterpretáció módszere enyhíthet. Ugyanakkor felvetődhet a kérdés, hogy miképpen illeszthető ez a felfogás az észelvűség primátusát hirdető racionalista filozófiai konstrukció keretei közé.

Látjuk tehát, hogy a descartes-i filozófia több szinten kerülhet konfliktusba egy hagyományos Biblia-értelmezéssel. Egyrészt az észelvűség descartes-i hangsúlyozása már önmagában óhatatlanul vezet ahhoz a helyzethez, hogy a Biblia értelmezése annak szó szerinti formájában problematikussá válik. Ugyanakkor a kidolgozott kozmológia – ellenére annak, hogy Descartes maga optimistának mutatkozik a teremtés misztériumának

<sup>25</sup> CSMK, 349; AT V 169.

és a tudomány által adott „evolucionista” verzió egyeztethetőségét illetően – szintén felveti a kérdést, miképpen kell értenünk a biblia teremtéstörténetet, s egyáltalán: hogyan kell közelítenünk a Bibliához a tudományos belátások fényében. Mindezen tényezőket figyelembe véve nem csodálkozhatunk azon, hogy történetileg nézve a descartes-i racionalizmusból kinövő modern filozófia komoly konfliktusba kerül a vallásossággal, s hogy aztán ez a konfliktus oda vezet, hogy a felvilágosodás folyamán a vallásellenesség és/vagy a valláskritika a filozófia öndefiníciójának egyik meghatározó faktorává válik. Ahogy Richard H. Popkin írja, „az egyik fő elemet – ha nem a fő elemet – a modern vallástalanság (irreligion) kialakulásában a kartéziánus metodológiának, valamint az igaz filozófiai és tudományos ismeret kartéziánus értelemben vett fogalmának a vallási ismeret értékelésében való alkalmazása képezte”.<sup>26</sup>

Ám azt is láttuk, hogy Isten alapvető szerepet tölt be a kartéziánus filozófiában, s azt is hangsúlyoztuk, hogy Descartes célja olyan filozófiai konstrukció kidolgozása volt, amely legalább elvben képes a kereszténység intellektuális háttérét biztosítani. Kérdés mármost, hogy a világosan kiépített racionális metafizikai konstrukció *mellett* fellelhetünk-e – legalább nyomokban – olyan elemeket, amelyeket figyelembe véve legalábbis minimális mértékben illeszthetőnek mutatkozik a racionális *theologia naturalis* és a metaforikus biblia-értelmezés gondolata. Ez a kérdés valójában egy tágabb kérdéskör (a kartéziánus racionalizmus és a teológiai problematika általában vett összefüggéseinek kérdése) részproblémájaként fogható fel. Így, bár a következőkben kifejtendő gondolatok a Szentírás-értelmezés kérdésére koncentrálnak, számos megfontolás egy általánosabb, a filozófia és a teológia viszonyának descartes-i felfogását célzó vizsgálat keretét is szolgáltathatják. Itt elsősorban a morálteológiai összefüggésekre gondolok. Hangsúlyoznunk kell, hogy ebben a munkában nem támaszkodhatunk szisztematikusan kifejtett descartes-i elméletre, hanem különböző gondolatmenetek összekapcsolása révén kísérhetjük meg rekonstruálni, miként is gondolkodhatott Descartes ezekről a problémákról.

### 3. *Filozófia és teológia, tudás és hit*

Az *Értekezés* lapjain tanulmányait felidézve Descartes a következőképpen ír a teológiával kapcsolatban: „a teológia tanít meg bennünket arra, hogyan juthatunk a mennyországba”.<sup>27</sup> Később pedig megjegyzi:

<sup>26</sup> POPKIN, R. H., „Cartesianism and Biblical Criticism”, in *Problems of Cartesianism* (Lennon-Nicholas-Davis, eds.), Kingston and Montreal: McGill-Queen’s U.P. 61-81, 61.

<sup>27</sup> *I.m.*, 18.

„Tiszteltem teológiánkat, s éppen úgy ki akartam érdemelni a mennyországot, mint bárki más. Amikor azonban megtudtam, mint nagyon biztos dolgot, hogy az oda vezető út éppúgy nyitva áll a legtudatlanabb, mint a legtudósabb előtt, a hogy az oda vezető kinyilatkoztatott igazságok meghaladják értelmünket, nem mertem volna alávetni őket gyenge okoskodásaimnak. Úgy gondoltam, hogy aki megvizsgálásukra vállalkozik, és sikert akar ebben elérni, annak valami rendkívüli mennyei segítségre van szüksége, s többnek kell lennie embernél.”<sup>28</sup>

Ebből a két passzusból számos lényeges következtetés levonható. Először is az, hogy Descartes számára a teológia fogalma alapvetően a morálteológiát jelenti: az üdvösség kérdésével áll összefüggésben. Másodsorban azt láthatjuk, hogy a teológiai igazságok (tehát a hitigazságok) nem a racionális megismerés mezején kerülnek elhelyezésre: elfogadásuk nem intellektuális munka eredményeként lehetséges. *Megértésük* tehát nem lehetséges átlagos földi halandó számára: aki *megvizsgálásukra* vállalkozik, és *sikert* akar ebben elérni, annak „mennyei segítségre” van szüksége, s „többnek kell lennie embernél”. Ez azonban véleményem szerint nem azt jelenti, hogy Descartes elvetette volna a hitigazságok érvényességét vagy relevanciájuk csökkenése lett volna a célja. Itt inkább megvonja a határt az észismeretek és a hitigazságok világa között, hangsúlyozva, hogy maga az előbbire kíván koncentrálni. Azt azonban nem zárja ki, hogy a hitigazságok *elfogadhatók* valamilyen módon, s hogy ezt akár a racionális filozófiát kidolgozó tudós is megtehetné. Érdekes azonban, hogy több olyan kérdést igyekszik racionálisan „stabilizálni”, melyek a kereszténység lényegi igazságaival állnak összefüggésben. Említhetjük itt a transzszubsztanciáció kérdését, amelyről az *Elmélkedések*hez íródott ellenvetések negyedik sorozatában ír<sup>29</sup>, de emléthetjük példaként a két alapvető metafizikai kérdéskör, Isten létezésének és a lélek halhatatlanságának problémáit is. Az *Elmélkedések*hez mellékelte, a párizsi teológiai fakultás professzorainak írott úgynevezett Dedikációs levélben Descartes így ír:

Mindig is úgy véltem, hogy azon kérdések közül, amelyeket inkább a filozófiában, mintsem a teológiában kell bizonyítani, két kérdés a legfontosabb: Isten illetve a lélek kérdése. Mert jóllehet, nekünk hívőknek elegendő hittel hinnünk, hogy az emberi lélek nem pusztul el a testtel együtt, s hogy Isten létezik, ám a hitetleneket aligha győzi meg bármiféle vallás vagy vallási erény, ha nem bizonyítjuk számukra a két tételt a természetes ész által. S mivel ebben az életben a vétek gyakorta nagyobb jutalomban részesül, mint az erény, kevesen követnék inkább a helyest, mint a hasznost, ha nem félnék az Istent, s nem számítanának egy másik életre. S jóllehet persze teljességgel igaz az, hogy

<sup>28</sup> *I.m.*, 20.-21.

<sup>29</sup> Vö. *Elmélkedések, i.k.*, 164.-165.

azért kell hinnünk Isten létezését, mert a Szentírás ezt tanítja, s másfelől a Szentírásnak azért kell hinnünk, mert Istentől kaptuk — hiszen, ha egyszer a hit Isten adománya, akkor ugyanaz, aki megadta kegyelmét arra, hogy minden mást higgyünk, azt is előidézheti, hogy az ő létezésében higgyünk — ezt mégsem tárhatjuk a hitetlenek elé, mert körbenforgó okoskodásnak tekintenék.<sup>30</sup>

Az idézett szövegrész ráirányítja figyelmünket egyrészt a morálteológiai összefüggések fent említett kitüntetett voltára, másrészt a descartes-i program apologetikai rétegeit is megvilágítja. Látjuk, hogy Descartes szerint metafizikája alkalmas lehet arra, hogy racionális bázist nyújtson a keresztény tanításnak. Célja részben az, hogy az észérvek révén olvasóját mintegy képessé tegye olyan igazságok belátására, amelyek mintegy a „minimális feltételei” a keresztény moralitás megtartásának.

Ugyanakkor az is világossá válik, hogy a francia gondolkodó elfogadja a hit és kegyelem logikáján alapuló biblia tekintély érvényességét is, tehát az ész logikája (filozófia) mellett a hit logikáját (teológia). Kérdés mármost, hogy a kettő milyen viszonyban áll egymással, s főleg (tekintve az apologetikai megfontolásokat) ezek valamiképpen összekapcsolhatóak-e egymással. Ennek az összekapcsolhatóságnak vagy viszonyba állíthatóságnak a lehetőségét sugallja a *Szabályok az értelem vezetésére* című munka, amely Descartes korai műve. A központi szerepet betöltő harmadik szabályban a két megismerési mód, az intuíció és a dedukció ismertetése kapcsán a következőképpen ír:

Ez a két út az, amely a legbiztosabban vezet a tudományhoz. A szellem többet meg sem engedhet, hanem a többet mind el kell vetnünk mint gyanúsat és olyat, ami tévedésnek van alávetve. Ez azonban nem akadály annak, hogy mindazt, ami az isteni kinyilatkoztatásból származik, biztosabbnak tartjuk minden megismerésnél, mert hiszen a bennünk való, mint mindabban, ami homályos, nem a szellem, hanem az akarat dolga; ha pedig az értelemben vannak az alapjai, ezeket mindenekeelőtt a már említett utak egyikén lehet és kell megtalálni.<sup>31</sup>

Tehát már a *Szabályok*ban találunk utalást a hitigazságok kérdésére, s ezek – a teológiai hagyománynak megfelelően – alapvetően az akarat szférájába utaltatnak. Ugyanakkor felvetődik a lehetősége annak is, hogy bizonyos kinyilatkoztatott igazságok *alapjai* az értelemben is fellelhetők. Ez azt jelenti, hogy az értelem képes lehet megvetni a hit birodalmának alapjait – s miként azt a Dedikációs levél bizonyítja, Descartes végre is kívánja hajtani ezt a feladatot. Kérdés mármost, miként képzelhetjük el értelemnek és akaratnak – hiszen valójában erről van szó – ezt a viszonyt.

<sup>30</sup> *Elmélkedések, i. k., 7.*

<sup>31</sup> *Szabályok, i. k., 104.*

Ennek a kérdésnek a megválaszolásában az értelem és akarat együttműködéséről az *Elmélkedések*ben írott gondolatmenet lehet segítségünkre. Itt röviden arról van szó, hogy bármilyen ítélet megszületésében a megismerés aktusa és az akarat szabad döntése jár együtt. A tévedés képessége abból származik, hogy „időnként messzebbre terjeszkedik az akarat, mint az értelem, s nem tartom meg az értelem szabta határok között, hanem a meg nem értett dolgokra is kiterjesztem”.<sup>32</sup> Mindez látszólag ellentmond az eddigieknek, hiszen éppen azt jelenti itt ki Descartes, hogy az akarat „túlengedése” az értelem határain tévedéshez vezet, s ezért elvetendő: tehát az akarat mintegy az értelem általi „megregulázása” volna cél. Ugyanakkor láttuk, hogy a vallási hit esetében az akarat önálló szerepet tölt be, mintegy saját logikával rendelkezik. Ha figyelembe vesszük az *Értekezés*ből idézetteket, tehát azt, hogy a hitigazságok *kívül esnek* az értelem határain, s ezért *megvizsgálásukra* vállalkozni, főképpen pedig *sikert* remélni ebben a vállalkozásban döreség, tehát mindezek tükrében lehetségesnek tartom az értelem és hit sajátos teológiai értelemben vett együttműködésének leírását. Úgy vélem ugyanis, hogy a metafizikában racionális úton lefektetett igazságok (pl. Isten létezésének bizonyítása), mint a hitigazságok „minimális feltételei” elégséges alapot biztosítanak ahhoz, hogy erről az alapról elrugaszkodva – a további racionális megértés igénye nélkül – a további hitigazságok *elfogadásra* kerüljenek. Támogatást nyújthat ehhez az értelmezéshez egy, ugyancsak a *Szabályokban* olvasható gondolatmenet. Itt arról ír Descartes, hogy az összetett természeteket vagy tapasztalat által ismerjük meg összetettnek, vagy pedig magunk tesszük össze őket. Az összetétel eme aktusa tehát a megismerés egy sajátos módjaként kerül meghatározásra. Az összetétel aktusával Descartes kapcsolatban kifejti, hogy ez „háromféleképpen történhetik meg: nevezetesen ihlet alapján, sejtés alapján és dedukció által. Ihlet alapján azok alkotják meg ítéleteiket, akiket saját elméjük készlet valaminek az elhívésére; nem valamilyen észok győzi meg őket, hanem csak valamilyen felső hatalomnak, vagy saját szabadságuknak, vagy fantáziájuk hajlamának hatása alatt állnak”.<sup>33</sup> Ehhez még hozzáteszi, hogy az ihlet eme három típusa közül az első soha nem csal meg, a második csak ritkán, míg a harmadik szinte mindig. Az ihlet egyik altípusa tehát az akarat szabad aktusa révén végzi el az összetételt. Ez az akarat aktus nem valamilyen észok révén zajlik, tehát nem racionális levezetés történik – ha így lenne, akkor dedukcióról beszélhetnénk, amely az összetétel egyetlen racionális módja. Azonban, úgy vélem, ez még nem zárja ki, hogy bizonyos racionális háttér ne állhatna eme aktus mögött. Az ihlet három típusa között ez az egyetlen, amelynél erre

<sup>32</sup> *Elmélkedések*, i. k., 73.

<sup>33</sup> *I. m.*, 136.

egyáltalán lehetőség van, hiszen az első típusnál valamilyen külső okról beszélhetünk, míg az utolsónál csupán hajlamokról van szó.

Az ihletnek ezt a középső típusát, mint az akarat aktusát a következőképp látom lehetségesnek bekapcsolni az ismeret és az akarat sajátos teológia kontextusban zajló együttműködésének értelmezésébe.

Az értelem lefektet bizonyos racionális igazságokat, melyek alapját képezik a kinyilatkoztatott igazságok birodalmának, mintegy hátrországot biztosítanak ahhoz. Az eme racionális talajon kifejthető további hitigazságok azonban már kizárólag az akarat szférájába tartoznak. A racionalitás talajáról immáron „elrugaszködő”, s az értelmi megértés igényét feladó alany immáron szabadságából fakadóan, akarati aktus révén fogadhatja el az adott tételeket, ám úgy, hogy a háttérben ott tudhatja az ésszerűen is belátható igazságokat. Például a Dedikációs levélben említett túlvilági élet kérdése úgy tematizálható ezen keretek között, hogy Isten létének és a lélek testtől való szubsztanciális különbségének bizonyítása szolgáltatja azt a minimális racionális alapzatot, amelyen – az akarat és nem az értelem működése révén – elfogadhatjuk a túlvilági élet tézisé, valamint az azzal összefüggő teológiai tételeket (büntetés, jutalmazás, stb.). Így maga a lélek halhatatlanságának eszméje nem észok révén kerül elfogadásra, hiszen a fenti metafizikai igazságok és a halhatatlanság tétele között még egy olyan „kognitív szakadék” húzódik, amelyet észervek nem is hidalhatnak át. Ezt az áthidaló funkciót a racionálisan belátható metafizikai igazságok és a teológia szférájába tartozó – és a kinyilatkoztatásból származó – hitigazságok között az akarat képes betölteni.

A tudás és a hit birodalma között tehát az ihlet descartes-i fogalmának imént vázolt beemelése révén látom lehetségesnek kapcsolat felmutatását. Itt az akarat éppen az értelemre támaszkodva haladhatja meg az értelmet, szemben a tévedés descartes-i leírásával, ahol az értelemnek az akarat meg regulázása a feladata. Kétségtelen, hogy fennáll bizonyos ellentmondás az értelem eme regulatív alkalmazása, valamint az apologetikai szándékú alkalmazás között. Azonban az utóbbi csak úgy lehetséges, ha a regulatív funkciót némileg korlátozzuk, s a teológiai terepén az akaratnak az értelem által mintegy generált és támogatott funkcióját látjuk működésben. Ez a korlátozás ugyanakkor még nem oldja meg a tévedés problematikáját, tehát nem képes önmagában megválaszolni azt a kérdést, hogy miképpen állíthatjuk, hogy a hitigazságok esetén az akarat nem vezet tévedéshez, míg egyéb esetekben ez megtörténhet. Ennek a feszültségnek a felismerése ráirányítja a figyelmet a teológiai és a filozófiai gondolkodás között a későbbiekben egyre inkább kiéleződő konfliktus eredetére. Ennek a konfliktusnak egy eleme a Biblia értelmezése és státusa körül a modernitásban kialakuló vita.

#### 4. Descartes-i bibliai hermeneutika? A kettős narratíva igénye

Befejezéséppen szeretnék rátérni a dolgozat voltaképpeni témájának, a Biblia és a kartézianus filozófia kapcsolata kérdésének tárgyalására. Láttuk, hogy a racionalista filozófia éthosza és a bibliai vallásosság több szinten is feszültségben állnak egymással. Ugyanakkor a Biblia autoritásának ortodox megfogalmazást is megtalálhattuk Descartes egyik fő műve mellé írott levelében. Úgy vélem, hogy ez az ellentmondás maga is érzékelteti azt a sajátos feszültségtérre, melyben a descartes-i filozófia született. A racionalista törekvések az első pillanattól magukban hordják a vallási ismeret státusa megrendülésének jeleit, még ha a szándékok ezzel ellentétesek voltak is. Ez egyértelműen az észelvűség primátusának köszönhető, s ezt akkor is beláthatjuk, ha történetileg megértjük ennek okait és szinte szükségszerű megjelenését.

A descartes-i kozmológia és a Szentírásbeli teremtés-leírás közül Descartes a magáét mind az észszel, mind pedig a hittel összeegyeztethetőnek tartotta – ehhez azonban a Szentírás metaforikus értelmezését kell alkalmaznia. Amint azt láttuk, a két „lehetséges” teremtéstörténet közül az általa kidolgozottat azért „favorizálja”, mert a tisztán anyagi dolgok természetét ez által sokkal könnyebben megérthetjük. Tehát tudományos kritériumokat alkalmaz. Ez egyértelműen jelzi azt a beállítódást, amely hosszabb távon elvezet a kései modernitás instrumentalista észelvűségének kifejezetten ateisztikus jellegű szemléletmódjához. Azonban Descartes még törekszik arra, hogy az értelem primátusának hangsúlyozása mellett nyitva hagyja a lehetőséget egy bizonyos értelemben párhuzamos kognitív stratégia számára, s ily módon a vallási ismeret helyét és méltóságát is megőrizheti.

Ami a Biblia kérdését illeti:

Kétségtelen, hogy az imént említett „teremtés-változatok” éles feszültségben állnak egymással. A filozófiai kozmológia racionálisan kifejtendő és a világ jelenlegi működését (legalábbis Descartes szerint) jól magyarázó elvek-re tekintettel születik meg, s világos, hogy az észelvűség éthosza e mellett a változat mellett szól. Azonban a voluntarisztikus hit-fogalom és a metaforikus Szentírás-értelmezés gondolata alkalmas lehet a Szentírás tekintélyének megóvására. Az ész kidolgozhat egy racionális kozmológiai struktúrát, ugyanakkor az akarat szférájában működő hit elfogadhatja az ennek a racionális struktúrának *szó szerint értelemben* ellentmondó bibliai teremtéstörténetet – hiszen a descartes-i javaslatban egy *nem szó* szerinti, metaforikus bibliai hermeneutika gondolata kerül megfogalmazásra. Ezzel természetesen a feszültség el nem tűntethető, ám bizonyos értelemben kezelhető lesz. A racionális ismeret kiemelt szerepe természetesen elfedheti előlünk ennek a lehetőségnek a felismerését, főleg azért, mert a filozófia további fejlődése ezt a mozzanatot emelte ki, s vitte el a maximumig. Az ész prioritása azonban Descartes-nál még nem jelenti az ész abszolút kizárólagosságát. S amennyi-

ben a fenti, az akarat és értelem sajátos teológiai kontextusba ágyazott együttműködéséről adott értelmezés helytálló, akkor egyben azt is elmondhatjuk, hogy Descartes munkáiban a vallási ismeret érvényének sajátos módon való megőrzésére való törekvést, s egy *kettős narratíva* igényének (tudományos és biblikus; racionális és voluntarista) megjelenését egyaránt feltárhatjuk. Ez az igény véleményem szerint a Szentírás értelmezésének kérdései esetén is figyelembe vehető, s magában hordja ama sajátos interpretációs stratégiának a gyökereit, amely a későbbiekben – nem jelentéktelen változtatásokkal együtt – például Spinoza *Tractatus*ában világosan kifejtésre kerül.



### Descartes and the Bible

Péter Losonczi

The paper makes an attempt to interpret the relation of Descartes' thought to the Bible in a way that considers not only the rationalistic framework of the Cartesian philosophy but also its voluntaristic theory of religious faith. After discussing the main characteristics of the Cartesian philosophical program (such as the idea of system, the primacy of the rational-mathematical knowledge, the role of method, the metaphysical thesis of the *cogito ergo sum*, the proofs for the existence of God, and so on) it describes Descartes' cosmological theory outlined in Part Five of the *Discourse*. It is emphasized that Descartes describes his cosmology as an "alternative" of the Biblical one and that he "prefers" his own because it is easier to understand the works of nature if we accept this mechanical-scientific explanation. But in the light of the rationalistic metaphysical system and the mechanistic cosmology the status of the Bible, at least that of its literal interpretation, becomes questionable. The paper argues that Descartes did not exclude the possibility of a peculiar kind of interpretation of the Bible that he characterizes as *metaphorical* in his conversation with Burman. But in this case the question arises whether how this interpretation can be fitted into the theoretical framework of the Cartesian philosophy. I argue that taking into account Descartes' voluntaristic theory of faith we can develop an interpretation which although does not solve the tensions that follow from the rationalistic philosophical pattern, in a peculiar way it can ease these tensions. I argue that considering Descartes' statements about his apologetic aims we have to realize a special cooperation between reason and will through which reason can give a rational background to theological considerations that themselves already belong to the domain of will and can not be treated rationally. Here I rely on Descartes' theory about *impulse* that is mentioned in the *Rules* (Rule Twelve). I argue that that form of impulse which is connected to will may be considered as a moment that bridges that "cognitive gap" that necessary lies between rational truths and truths of faith. From these reflections I conclude that in spite of the primacy of the rationalistic discourse the elements of a non-rational, but at the same time a non-literal, interpretation of the Bible can be disclosed in the Cartesian philosophy.



This non-rational, metaphorical interpretation can save the status of the Bible in a certain sense and can legitimize religious discourse as well. In this sense Descartes' relation of the Bible can be understood as a proto-Spinozistic one in that manner that it represents a double discourse: a scientific and a non-scientific.

181  
The first part of the book is devoted to a general introduction to the subject of the history of the Church. It is divided into two main parts, the first of which deals with the early Church and the second with the later Church. The author's aim is to provide a clear and concise account of the development of the Church from its beginnings to the present day. He does this by tracing the main lines of development and by pointing out the key events and figures in the history of the Church. The book is written in a straightforward and accessible style, and is suitable for both students and general readers. It is a valuable contribution to the study of the history of the Church and is highly recommended.

The second part of the book is devoted to a detailed study of the history of the Church in the Middle Ages. It is divided into three main sections, the first of which deals with the early Middle Ages, the second with the high Middle Ages, and the third with the late Middle Ages. The author's aim is to provide a clear and concise account of the development of the Church in each of these periods. He does this by tracing the main lines of development and by pointing out the key events and figures in the history of the Church. The book is written in a straightforward and accessible style, and is suitable for both students and general readers. It is a valuable contribution to the study of the history of the Church and is highly recommended.

The third part of the book is devoted to a detailed study of the history of the Church in the modern period. It is divided into two main sections, the first of which deals with the early modern period and the second with the late modern period. The author's aim is to provide a clear and concise account of the development of the Church in each of these periods. He does this by tracing the main lines of development and by pointing out the key events and figures in the history of the Church. The book is written in a straightforward and accessible style, and is suitable for both students and general readers. It is a valuable contribution to the study of the history of the Church and is highly recommended.

The fourth part of the book is devoted to a detailed study of the history of the Church in the contemporary period. It is divided into two main sections, the first of which deals with the early contemporary period and the second with the late contemporary period. The author's aim is to provide a clear and concise account of the development of the Church in each of these periods. He does this by tracing the main lines of development and by pointing out the key events and figures in the history of the Church. The book is written in a straightforward and accessible style, and is suitable for both students and general readers. It is a valuable contribution to the study of the history of the Church and is highly recommended.

The fifth part of the book is devoted to a detailed study of the history of the Church in the future. It is divided into two main sections, the first of which deals with the early future period and the second with the late future period. The author's aim is to provide a clear and concise account of the development of the Church in each of these periods. He does this by tracing the main lines of development and by pointing out the key events and figures in the history of the Church. The book is written in a straightforward and accessible style, and is suitable for both students and general readers. It is a valuable contribution to the study of the history of the Church and is highly recommended.

The sixth part of the book is devoted to a detailed study of the history of the Church in the present. It is divided into two main sections, the first of which deals with the early present period and the second with the late present period. The author's aim is to provide a clear and concise account of the development of the Church in each of these periods. He does this by tracing the main lines of development and by pointing out the key events and figures in the history of the Church. The book is written in a straightforward and accessible style, and is suitable for both students and general readers. It is a valuable contribution to the study of the history of the Church and is highly recommended.

The seventh part of the book is devoted to a detailed study of the history of the Church in the past. It is divided into two main sections, the first of which deals with the early past period and the second with the late past period. The author's aim is to provide a clear and concise account of the development of the Church in each of these periods. He does this by tracing the main lines of development and by pointing out the key events and figures in the history of the Church. The book is written in a straightforward and accessible style, and is suitable for both students and general readers. It is a valuable contribution to the study of the history of the Church and is highly recommended.

The eighth part of the book is devoted to a detailed study of the history of the Church in the future. It is divided into two main sections, the first of which deals with the early future period and the second with the late future period. The author's aim is to provide a clear and concise account of the development of the Church in each of these periods. He does this by tracing the main lines of development and by pointing out the key events and figures in the history of the Church. The book is written in a straightforward and accessible style, and is suitable for both students and general readers. It is a valuable contribution to the study of the history of the Church and is highly recommended.