

## AZ UNITÁRIUS.

Brassai sokféle ágazó tevékenysége közben talált magának alkalmat arra is, hogy a vallás kérdéseivel foglalkozzék. És ez nála egészen természetes is. Papi családból született. Első tanítója a kulturális előhaladás minden mozzanatára nagyon figyelmes édes atyja, aki jövedelmét és vagyoni viszonyait messze meghaladó mértékben áldoz régi, ritka és legújabb könyvekre. Az a szellemi környezet, melytől lelke első indításait kapta, nagyon alkalmas volt ilyen kérdések iránt való érdeklődése felkeltésére. Tanársága idejéből nincs rá adatunk, hogy vallástannal behatóbban foglalkozott, azt tanított volna. De az a tanári kar, melybe belekerült, melynek körében napi foglalkozása lefolyt, mindennapi beszédtemaként kezelte a vallás kérdéseit s lehetetlen lett volna, ha akart volna is, e hatások alól szabadulni. Különben is egy felekezeti iskola tanári szobája nem az a hely, felvilágosodott, gondolkodó emberek köre nem az a társaság, melyben a vallási világnézet kérdései ne volnának a napi megbeszélések tárgyai. Később, mint iskolai felügyelő-gondnoknak s a Dávid Ferenc-Egyesület elnökének nagyon sokszor nyílt alkalma, hogy a hit és vallás kérdéseiben nézeteit és meggyőződését kifejtse.

Farkas Lajos, a római jog nagyhirű egyetemi tanára, Brassai egyik legőszintébben tisztelő híve, a temetői emlékszobra átadása alkalmával azt mondta Brassairól, hogy hitét mindig egyformán bensőségesnek és őszintének találta anélkül, hogy az övét bántotta volna.

Brassai ismételten nyilatkozik unitárius voltáról, még pedig a büszkeség érzelmével. Mikor a buddhizmus tanításait ismerteti a Keresztény Magvető olvasóival, szembeállítva magát egyfelől más felekezetek híveivel, másfelől filozófiai irányok követőivel, önérzettel mondja, hogy mint unitárius legkevesebb előítélettel s legelfogulatlanabbul szólhat hozzá, mert nem fogja saját felekezete taní-

tásait a buddhizmusba beleolvasni.<sup>1)</sup> S habár érzi az unitarizmusnak társadalmi hátrányait, mégis nemcsak maga büszke és megelégedett hitében, hanem hitfeleit is azzal biztatja, legyenek büszkék arra, hogy olyan vallás hivei, amelynek legtöbb igénye lehet arra, hogy a jövő vallása legyen. Szembeszáll azokkal, akik az unitarizmus keresztény mivoltát tagadni próbálják, kik közül a katolikusokat még megérti, de a protestánsokat következetlenséggel vádolja, mert saját lényegüket tagadják meg, mikor az unitarius protestantizmust nem ismerik el.

Brassai szerint minden vallás lényeges alkotó része: *a hit, a személyes istenség eszméje, a természetfelettség és a kijelentés.*<sup>2)</sup>

A hitet nem szűk teológiai értelmében veszi, hanem általános ismeret-elméleti jelentőségében s szembeállítja a tudással. A tudás és hívés között nincs átmenet, nem is váltják fel egymást okvetlenül. Hanem a viszony az közöttük, hogy ahol a tudás megszűnik, ott kezdődik, de éles határvonallal elválasztva, a hívés. Ezt jelenti az a híres tétel: *credo, quia absurdum est*. Nem azt jelenti, hogy hiszem, mivel képtelenség. Hanem: hinnem kell, mert nem tudhatom. De az életben a két állapot sokszor együtt van. A tudásnak gyakran pótléka a hívés. A hívést pedig megerősíti a tudás.<sup>3)</sup>

Mi a tudás tárgya? „Tudom, hogy vagyok, képzelek, okoskodom és akarok; tudom a nézet- és gondolatformákat (űr, idő, ok), tudom jelen és volt érzelmeimet (fájdalom, éhség); tudom azt, amit mindezekből szorosán és kifogástalanul következtetek.“ Eny nyit. Ami ezen kívül van, „az már csak hívés lehet.“ Jelesen, amit csak beszéd következtében képzelünk vagy gondolunk, az nem tudás, hanem hívés. Ugy, hogy a hitnek nemcsak a vallásban, hanem az orvosi, sőt matematikai tudományokban is helye van. Sőt, a hit mindenütt jelenvaló, nélkülözhetetlen, az emberi életből és természetből kiírthatatlan. A jövő vallásáról szóló előadásában a vallásból ki nem tisztítandó jellemvonásként épen azért nem említette, mert természeténél fogva kiírthatatlan s említését ezért tartotta szükségtelennek. Ezért csak tudatlanságnak, vagy épen rosszakarát szüleményének mondja azt a vádat és ráfogást, hogy valásunk alkatából hiányoznák a hit s nélkülözhető és felesleges volna.<sup>4)</sup>

1) Nézetek a vallás eszméjéről. 194 l.

2) U. o. 32 l.

3) U. o. 67 l.

4) U. o. 71 l.

A meggyőződésnek két eleme van: a tudás és hives. A kettő között általában nincs antagonizmus. Együtt kiegészítik, segítik egymást. De körülmények s alkalmazás igenis ellenségekké tehetik.<sup>1)</sup>

Hisz *a személyes istenség eszméjében*. Erre a hitre azonban nem személyes megélés útján, hanem filozófiai világnézete kiépítésének gyakorlati munkája közben jő. Filozófiai rendszerének tartó oszlopa az öntudatos ész. Ez az én az általános és egyetemes lélekállománynak azonos mivoltú kis paránya, része. Ezt a lélekállományt a vallás istennek nevezte. Az Isten ez eszméje meg van minden vallásban, sőt filozófiai rendszerekben is, ahol *pantheizmus* nevet visel. Spinozát méltatlanul hozták rossz hirbe a maga pantheizmusáért, mert — mondja Brassai — „ha az Isten mindentudósága, mindenhatósága és mindenütt jelenvalósága tana nem pantheizmus, keressenek más szót a kifejezésére.”<sup>2)</sup> Azonban lényeges különbség van a filozófusok és a Brassai pantheizmusa között. Amazok Istent és a világot azonosítják, ő istent és az emberi lelket; amazok monista, ő dualista alapon. Ami pedig a „személyes” jelzöt illeti, a személyiséget Istentől, mint öntudatos valóságtól megtagadni józanul nem lehet; de — s ezen fordul meg — a személyiség fogalmát nem szabad az emberi egyéniséggel korlátolt értelemben venni.<sup>3)</sup>

Az istenség eszméjével szoros kapcsolatban áll *a természetfelettség* eszméje. A deizmus és theizmus 18. százévi vitáira vezet vissza ez a kérdés. A 18. százév angol és francia deistái azt vallották, hogy az Isten a világegyetemen kívül és felülálló lény (supranaturalizmus). A világegyetem egy csodás tökéletességgel megalkotott gép, mely magától megy, az Isten felülről nézi e tökéletesen összehangzó működést és törvényszerűséget s csak néha-néha lép közbe. Ilyenkor a csodák s egyéb értetlenségek szakítják meg a világtörténések oki összefüggését. Ezzel szemben a theisták az isten immanentiáját, a világban bennlétét hirdették, mely szerint az isten nem a világon kívül és felül, hanem a világban bennlevő lény, aki ma is folytonosan teremt. Brassai e kérdésben a deisták álláspontján áll. „Az istenséget kell megtagadnia annak — aki a természetfelettséget a babonával összevetve képtelenségnek állítja.”

<sup>1)</sup> Nézetek a vallás eszméjéről. 67 l.

<sup>2)</sup> U. o. 92 l.

<sup>3)</sup> U. o. 36 l.

Brassai tehát e kérdésben a Leibniz-Wolff álláspontján áll, akik a felvilágosodás szellemi áradatában a személyes istenség fogalmában kapaszkodtak meg s nem láttak ellenmondást a józan ész és a supranaturalizmus tanításai között.

A supranaturalizmus tanának logikai következménye a *csodák*, a világtörténés oki összefüggésének koronkénti felfüggesztése. Brassai ugyan kedvtelve vívja harcát Pater Didonnal, aki Jézus istenségét a proféciák és csodatételek segítségével bizonyítja s arra a végső eredményre jut, hogy sem a proféciák, sem a csodák Jézus istenvoltát nem bizonyítják. S ezekből érveket gyártani Jézus istensége mellett csak sofizmákkal és paralogizmusokkal lehet s csak azt lehet meggyőzni e tanítás igazságáról, aki már előre elfogulva hiszi azt. De a csodák tárgyalásánál Rousseau nézeteit fejtegeti, melyekkel egyetért s melyek szerint a csodák nem bizonyítékai a kijelentésnek.

Arra a kérdésre pedig, hogy Isten tehet-e csodát, habozás nélkül feleli: tébolydába kellene zárni azt, aki azt felelné, hogy nem. A másik kérdés: akar-e tenni? Erre elméletileg megfelelni lehetetlen. A tényekből kellene rá felelni s ez megint lehetetlen. Aki azzal kérkedik, hogy csodákat tesz, csak annyit lehet neki megengedni, hogy nagyon rendkívüli dolgokat visz véghez. De tagadhatja-e valaki, hogy történnek rendkívüli dolgok a világon? Aki bizonyos tárgyakat kimagyarázni nem bír (fakirok, spiritisták, médiumok, hipnotisták), az a természet rendjével ellenkezőknek, tehát csodáknak tartja. A tudomány, a felfedezések a lehetőség határain untalan tágítanak úgy, hogy mi azokat a határokat nem ismerjük. A csodák pedig ezeken túllépnek: „Szóval, legyenek, ne legyenek csodák, a bölcs egy tényről sem bizonyosodhatik meg, hogy az-e vagy nem az.“<sup>1)</sup> A csodákról való nézete egyezik a Channingéval, aki különbséget tesz csoda és csoda között s a keresztény vallás isteni eredetét épen a csodákkal véli bizonyíthatónak.

Ez a kérdés átvezet minket az unitarizmus egyik legtöbb szenvedést és üldöztetést okozott tételére, a *Jézus istenségének tagadására*. Brassai e kérdést fejtegetve úgy állítja fel a tételt, hogy teológiai kérdés eldöntése céljából három bíró elé folyamodhatunk. Ezek: a hit, a tudomány és az emberi józan okosság. Kérdésünk-

<sup>1)</sup> Nézetek a vallás eszméjéről. 174—175 l.

nél a két első egyoldalú, részrehajló s ezért azokhoz nem folya-  
modhatunk.

*Egyedüli bíról a józan okosság* marad meg. Ennek szavára hallgatva „azt valljuk, hogy Jézus nem isten“. „Mi azt gondoljuk, hogy egy isten küldötte, egy erkölcsileg tökélyes, egy tökélyes erkölcsöt, Isten országát hirdető és tanítványaiért üldözést, kínzást, halált szenvedett ember buzgóbb hálát, mélyebb tiszteletet érdemel, igényel, élvez egész az imádás határáig (usque ad aras), mint egy devalvált s az egész emberfaj bűneivel terhelt isten.“ Krisztust tiszteljük s tanításait híve, követve, vallva, jogosan nevezzük magunkat christianusoknak, keresztényeknek.<sup>1)</sup>

A *kijelentést* tagadják az evolutionisták. Brassai nem bírja felfogni, miért? A kijelentést csak az istenség teljes tagadásával lehet tagadni. „Mert ha az állománynak, a pantheosnak külön részei kapcsolataikkal s egymásrahatásukkal egyéni öntudatot állíthatnak elé, amint a Spinoza pantheismusa tanítja, valamennyiök összes működése hogy ne hozhatna létre általános öntudatot?“ Látnivaló, hogy ez a „kijelentés“ nem a teológiai értelemben vett tan, hanem az isteni szellemnek a pantheismus szellemében történő emanatioja.

Brassai unitárius hitrendszerében különösen az *erkölcs* jut teljes jogához. Minden vallásnak lényeges alkotó eleme az erkölcsi elvek s áldásos hatása a gyakorlati élet erkölcsi javítása. Sőt a buddhizmust egyenesen erkölcsi elvek összegének mondja. Brassai világnézetének legerősebb oszlopa az erkölcs tisztasága. Nézetének összegét gulához hasonlítja, mely erős, mint a Sion hegye: alapja az öntudat, tetőpontja az akarat és testi erők között folyó küzdelem után előálló erény. Egyik cikkében<sup>2)</sup> a vallás és a tudomány dogmatikusait állítja szembe s azt mutatja ki, hogy mindkét tábor olyan tanokat hirdet, melyek veszélyeztetik az erkölcsiiséget. A vallás dogmatikusain a katolikusokat és kálvinistákat, a tudományéin általánosságban a materialistákat érti. Mikor a kath. dogmatizmus a teológiai „bűnöket“ tartja az emberek szeme elé, akkor nem az ember erkölcsi természetéből folyó motivumokat, hanem a pokol örök tűzétől való rettegtetést érvényesíti s ezzel nem sürgeti, ápolja és fejleszti, hanem elfojtja vagy legalább is

1) Nézetek a vallás eszméjéről. 177—178 l.

2) Félreértés. Ker. Magvető, 1870.

háttérbe tolja a valódi erkölcsi érzéket. Aztán — kimondhatatlanul ártalmas a jezsuita morálnak az a pontja, hogy a cél megszenteli az eszközöket.

Nehéz Brassait ellenmondáson kapni rajta. De vele is megtörténik. A jezsuita erkölcsstan amaz elvéről: *finis sanctificat media*, ellentétesen nyilatkozik. *Melyik az igazi tudomány* c. cikkében az eleven állatok boncolását sürgetők okoskodásáról azt állítja, hogy ez csak azt az elvet igazolná, „amely a mi tudományunk szerint az erkölcsstan codexében nem foglalhat helyet“,<sup>1)</sup> Más helyt<sup>2)</sup> megint „az erkölcsstannak a józan ész csömöröltető elferdítésének mondja a „jezsuita morál“-nak azt a leginkább közkezen forgó pontját, hogy a cél „megszentesíti az eszközt“. *Egyet-mást a hazugságról* c. tanulmányában ezzel ellentétben így szól: „Pedig bizony, ha ama méltatlanul rossz hírű állitmány, „a cél megszenteli az eszközt“, sok esetben érvényes, a hazugságban valóban az.“<sup>3)</sup> Ez ellentétes felfogást megmagyarázza a kérdésben elfogadott álláspontja: „szerezzük, kövessük az igazságot, de csak akkor, ha ártatlan mind magában, mind világos következményeiben; de a hazugságtól se iszonyodjunk, ha az biztosan és egyedül mentő, vagy valakinek rövidsége nélkül jöltevő eszköz.“ Másutt<sup>4)</sup> megint bizonyos engedménnyel azt mondja az elvről, hogy a jó cél nem szentesít meg minden eszközt.

Az erkölcstelenség egyik legtermékenyebb melegágya az egyháztól parancsolt papi nőtlenség. Ilyen Augustinusnak az „isten ingyen kegyelméről“ való tanítása, melyet Kalvin „egy minden racionalizmussal ellenkező dogmává alakított át.“ Az embernek a jó tettek végrehajtásában nincs semmi érdeme, mert minden a Krisztus érdeme. Az isten szabados önkénye szerint válogatja ki és nem a jó tettek következményeül, azt, hogy kinek tudja be. Így az embernek se jó akarata, se jó tette nem biztosítja üdvözülését, hanem csak Isten ingyen kegyelme. Nem érti, hogy lehet félig-meddig a racionalizmusra épített vallásban túrni az erkölcsiségnek oly mértékét, mint ez a dogma s csak abban lát némi szerencsét, hogy az emberek e tant nem teológiai értelmében fogják fel, hanem egynek veszik a praedestinatiót a fatalizmussal, még pedig nem

1) Nézetek a vallás eszméjéről. 84. l.

2) Félreértés. Keresztény Magvető, 1870. 222. l.

3) Nézetek a vallás eszméjéről. 186. l.

4) Fogadatlan prókátor. Keresztény Magvető, 1872. 191. l.

arra nézve, amit akarnak és cselekszenek, hanem arra, ami történik velök.

De nemcsak a vallás, hanem a „tudomány“ dogmatikusai, a materialisták is veszélyeztetik az erkölcsiséget, midőn hirdetik a fatalizmusnak azt a vészes alakját, mely szerint az „akarat“ puszta szó s valóban teljességgel nem létezik. Az ember mindent csak motivumokból cselekszik. Tehát az akarat semmi sem egyéb, mint a győző motivum vagy motivumok csoportja. Ezzel az erkölcsiség merőben meg van szüntetve. Mert az erkölcsiség erényt és vétket tesz fel. Erényt vagy vétket betudás (imputatio) nélkül nem gondolhatni. Betudás felelősség, ez szabad akarat nélkül merő képtelenség. És így a szabad akarat tagadásával az erkölcsiség eszméje is el kell hogy enyésszék.

A motivumok sorából „az akaratot, mint egyik önálló és magában eredeti, független erőt“ kihagyni a bűnök, elesők számának szaporítása, az erkölcsi jó és rossz közti különbség elenyésztetése nélkül nem lehet.

Tehát a dogmatikusok és materialisták csupa félreértésből üldözik egymást, mert működésük, ha különböző úton is, azon egy eredményre vezet. Ez pedig az erkölcsiség veszélyeztetése.

Büszke és boldog, hogy az unitárius vallás tanaiból egyetlen gyenge fegyvert sem lehet kovácsolni az erkölcsügy ellen: „Unitárius atyámfiak pedig... örvendjenek, adjanak hálát érte az egy istennek, sőt legyenek egy kissé büszkék is azzal, hogy oly tant vallanak, melyből a legméltatlanabb kritikus sem tudna kikerekíteni nemhogy bombát, de csak egy puskagolyócskát is, melyet amaz erőd — az erkölcsügy — ellen lehetne irányozni. És ha aminek el kell jönni, az erkölcsi vallás menyországja eljön, bizvást elmondhatjuk, hogy az unitarizmus vetette meg annak az alapját. És ha kevesen vagyunk, ha itt szegények vagyunk s ha a jelen viszonyok között nem számíthatunk anyagi támaszra, azért ne csüggedjünk, hanem tanaink s ezekhez szabott életünk, a Krisztus igazi követése által érezzük a világgal felekezatünk becsét és nélkülözhetetlenséget.“

Brassai gondolkodásának önállóságát és eredetiségét kiválóan mutatja az az út, melyen az erkölcsstan viszonytalan föelre megállapításához jut. A léleknek az az ereje, ami a külvilág működésében változást bír okozni, az akarat. Az akarat tehát erő. De erők

a testi érzelmek, vágyak, indulatok és szenvedélyek is, melyek egymással is, az akarat is számtalanszor küzdenek. Ha az akarat és testi erők közötti küzdelemben az akarat győz, eredménye az erkölcsileg jó cselekedet. A küzdelem még akkor is erény, ha nem végződik az akarat diadalával. *Erény tehát a lelki és testi erők közti küzdelem.* Ez erkölcsstani nézeteinek két hasznát emeli ki. Egyik az, hogy közvetlenül és csalhatatlanul tudott erőként az akaratot és vágyakat mutatja fel, melyeknek a természeti erők csak képei és hasonlatosságai. S ezzel a causalitas metafizikai kérdését is megoldottnak mondja. Másik az, hogy az erkölcsstannak abszolút, viszonytalan elve van benne megállapítva. És ez nagy előny, mert az összes filozófusoknál hiába keres ilyen *viszonytalan* erkölcsi elvet, nem talál. S a fennebbi fogalmazásban s csakis ebben „tulajdonítja magáénak“. Amíg a küzdés tart, az erény is tart. A vágyak győzelmével a véték áll be. De akármelyik győz, minthogy bármely tehetségünk sikeres működése gyönyörűséggel jár, jól esik a cselekvőnek. Ebből pedig az következik, hogy a gyönyörűségre erkölcsi elvet alapítani nem lehet. „A valódi erénynek minden példáiban felleljük az akarat és testi vágyak közti küzdelem eszméjét.“ Ez elv előnyei a többi felett: a) Az akarat önkéntesen működik, rugalmas, fokozható, feszíthető; b) minden erényes cselekedetre illik és alkalmazható; c) nem parancsol, nem szab kötelességet, melyből hiányzik az önkéntesség s ennél fogva nem az erkölcsstanba, hanem a jogtanba tartozik. Aki a kötelességet teszi az erkölcsiség alapjául, az az önkéntességet és felelősséget enyészeti el, mely nélkül erkölcsiséget képzelni sem lehet; d) tisztábban s kifogástalanabban határozza meg a lelkiismeret tényét, amely nem egyéb, mint a vágy *megtérése*, ellenszegülésének megbánása s az akarat előtt való utólagos meghunyászkodása.

Igy fejtegette erkölcsstani főelvét 1893-ban megjelent *Melyik az igazi tudomány* c. értekezésében. Három évvel később, 1896-ban megjelent *Az igazi positiv philosophia* c. főművében, melyben „rendszere sarkalatos állítmányait“ adja, természetesen újra visszatér e kérdésre. És csodálkozással vesszük észre, hogy itt eltér eredeti felfogásától. Első felfogása szerint „az erény a lelki és testi erők közti *küzdelem*“. Későbbi felfogása szerint: „erény az akarat *győzelme* a testi erőkön“. A két meghatározásban nem az teszi a különbséget, hogy amott lelki erőkről, itt az akaratról van szó mert Brassai szellemében itt a lelki erőkön az akaratot kell érteni,

A különbség abban van, hogy amott a *küzdelmet*, itt a *győzelmet* állítja erénynek. Első fogalmazásában kifejezetten figyelmeztet arra, hogy a küzdelem akkor is erény, ha *nem végződik az akarat diadalával*. Első felfogásának az a metafizikai optimizmus az alapja, hogy az akarat lényege szerint jó (akármit beszél is Schopenhauer!). Második felfogásában már óvatosabb.

Lássuk csak! Az autokrata akarat tanácsadója a gondolkodás. Ennek a szavára hallgatva, az akarat a testi erők működéseit hol mentőkre hagyja, hol segíti, hol küzd ellenök. A küzdelem *eredménye* (!) adja az erkölcsi elvet: az erény és véték viszonytalan fogalmát. Ha az akarat a testi erők működését mentőkre hagyja, a keletkező cselekvény valószínűleg közönbös, ha segíti, valószínűleg jó. És azért valószínűleg, mert a gondolkodás tévedhet. De tökéletesen bizonyos, hogy ha a küzdelemben az akarat győz, a keletkező cselekvény erényes; ha legyőzetik, a cselekvény véték. A legfőbb erkölcsi elv tehát ez: „*Az erény az akarat győzelme a testi erőkön*“, vagy: „*az én győzelme a vele eggyé kapcsolt nem énnel való küzdelemben*“. És hozzáteszi: „független önállóságban, alkalmazhatóságban az eddigelé javasolt morale principiumok egyetlen egyike sem mérkőzhetik vele“.

E gondolatsorban megakadok a következőkön: az akarat autokrata, tehát szabados úr, aki minden korlátozás nélkül cselekszik. Ha autokrata, akkor hogy tűri el maga mellett vagy felett tanácsadóját: a gondolkodást? Ha pedig eltűri, követi-e mindig a tanácsát? Vagy cselekszik-e tanácsa ellenére? Schopenhauer ezekre a kérdésekre azt feleli, hogy az akarat valóban autokrata úr, aki nek az értelem ugyan tanácsaival szolgál, de ő attól nem korlátozottan és befolyásolatlanul megy a maga útján s cselekszik szabad tetszése szerint. És hátha az akarat nem a jót, hanem a rosszat akarja?

E tényekből következő „eredmények“ adódnak. Ez magyarázza a *sympáthiát*, mely csak lélek és lélek között lehet s melyet a lélektan nem tud megmagyarázni. Ellentéte az *önzés*, „az embert az embertől elszigetelő testi vágyak szüleménye“. A társadalomban egyik egyén akarata szembe száll a másikéval s ha a két akarat egyenlő, ez a viszony szüli a jogot, egymás akaratának kölcsönös tiszteletben tartását. Az akaraton győzedelmeskedő vágyak szülik „az eredendő bűnt“, melynek dogmája egy logikai és egy történelmi okon dől meg. Mert, hogy lehet valakit más cselekményeért,

tehát saját hibáján kívül felelőssé s bűnössé tenni? És hogy lehet az eredendő bűnt Ádám életétől datálni? Hiszen, hogy engedetlen-séget elkövethessen, már benne kellett lennie a bűn csirájának. És itt Brassai egy modern gondolatot mond ki, melyet a tudomány napról-napra jobban igazol: „Az igazi eredendő bűn az idegrend-szer“, ettől pedig nincs más megváltó, mint az akarat. Az akaratnak a támaszai: a hatalom, a vallás. A főfőtenyező azonban az akarat, „melynek ébrentartását, ernyedetlen működését szóval és tettel, szoktatással, oktatással és biztatással eszközölni mindenki törekedjék, mert a cselekvés első forrása: az igazi öntudatos és testi vágyainktól meg nem vesztegetett én“.

Brassai élete folyamán többször került olyan körülmények közé, hogy éreznie kellett a vallásával járó társadalmi hátrányokat. Mint Bölöni Farkas Sándor, aki unitáriussága miatt nem juthat be a bécsi testőrségbe s mikor a váratlan sors a főkormányshékhöz sodorja, ott több, mint két évtizedig kell túrnia, várnia és hallgatnia, míg a fogalmazóságig felemelkedik. Ezért ő is többször panaszol, békétlenkedik, sőt egy ízben le is tagadja unitáriusságát, de mikor Isten előtti felelősséggel nyilatkozik vallásáról, azt mondja: „csak abban az egyben vagyok bigott, hogy azt szeretném, hogy az egész világ az én vallásomon legyen“.

Nos, lényegében ehez hasonló Brassainak az a legnépszerűbbé lett, legtöbbet idézett, de legtöbbet kifogásolt nyilatkozata is, melyet *A jövő vallása* c. tanulmányában tett. A kérdés, mely itt foglalkoztatja, az, hogy lehet-e egy új vallásról, vagy a jövő vallásáról beszélni? Minden olyan vallást, melynél eredetét hátrafelé nyomozva egy történelmileg megállapítható tényre találunk, kijelentettnek nevez. A kijelentett vallásnak két jellemvonása van. Egyik az, hogy „egy és személyes és versenytársat nem tűrő istenség fogalmára van alapítva“. A másik az, hogy „szerzőik attól az istenségtől sugallottaknak vallották magukat“. Egy új vallás szerkesztésében egyik feltételnek sem lehet eleget tenni.

Régi vallás alakításának kellékei? Hiányzik a tárgy egysége. Választani kellene egyet a sok vallás közül, de melyiket? A válogatásra teljes ismeret kell. Ez pedig lehetetlen.

Van-e más mód a cél elérésére? Van kettő. Egyik a próféta-ság, másik a negatív tökéletesítés, vagyis vallástisztítás. Próféta szerepet ma nem vállal senki. Emezt igen. Hiszen Buddha, Jézus és Mohamed is vallástisztítók voltak.

De melyik vallást vessük tisztítás alá? És mitől kell tisztítani? Minő elvből induljon ki a tisztítás? Mi a „vad mag”? A „mostani reformátorok” (Comte, az evolutionisták) szerint: a kijelentés, a természetfelettség és a személyes Isten eszméje. De felfogása szerint a kijelentést és természetfelettséget csak az istenség tagadásával lehet tagadni s az istentől, mint öntudatos valóságtól, a személyiséget megtagadni csak ama félreértés alapján lehetne, ha a személyiség fogalmát „az emberi egyéniséggel korlátolt értelemben” vennők. Minthogy tehát új vallás szerkesztésének kísérlete nem járhat sikerrel, a tisztítani akarókat pedig e szándékukról inkább lebeszéli, felteszi a kérdést: nem volna-e jobb a meglevő vallások között nézni szét s azt dönteni el, melyiköknek van legtöbb kilátása, hogy *legnagyobb tért foglaljon el az emberiségben?*

A kérdésre a felelet nem döntés, csak „gyanítás”, mi nem ellenkezik a szerénységgel: „Én hát azt vélem, hogy az a vallás tarthat leginkább számot a *mívelt világ* kedvezésére, amely az általános kereszténységben gyökerezve *ez idő szerint legtisztítottabb*, de az előbb felsorolt és más rokon kellékeket nemcsak ki nem küszöbölte, hanem kebelében melengeti és ápolja: *az unitárizmus*, vagy mondjuk nevén: *az unitáriusok vallása*“.<sup>1)</sup>

Vegyük hozzá még ehez, amit Brassai a józan ész szerepéről egy ízben kijelentett: „Gondolom, hogy a Magvetőnek bármily mély vallásos érzelmű olvasója sem elegyednék vásárba azzal, aki *a józan ész árán kínálná hittet*.”<sup>2)</sup> Jézus Istensége kérdésében is a döntést egyedül a józan okosság birói széke elé terjeszti.<sup>3)</sup> Tehát vallásos világfelfogásában mindenekfelett áll: a józan ész.

Ez a racionalizmus feltűnő módon egyezik Rückert<sup>4)</sup> jeni tanár felfogásával. A jeni egyetem 1858-ban fennállásának 300 éves jubileumát ünnepelte. Jenát az orthodoxia kikiáltotta a racionalizmus utolsó, ütött-kopott, esendő menedékvárának s azzal vádolta, hogy a maga pestises racionalizmusával egy évszázad óta mérhetetlen károkat okozott, a templomokat kiürítette, a hitet a nép szivéből kilopta, az általános erkölcsi hanyatlást elősegítette, sőt az állami forrongások nagy részét is sokan neki tulajdonították. E felfogásokkal és támadásokkal szemben a racionalizmus apolo-

1) Nézetek a jövő vallásáról. 37. l.

2) Fogadatlan prókátor. Keresztény Magvető, 1872. 177. l.

3) Nézetek a vallás eszméjéről. 139. l.

4) Der Rationalismus. Leipzig, 1859.

giája ez a könyv, amely az ünnepélyen résztvevők nagy számából örömmel és megnyugvással állapítja meg, hogy Jenának, „az utolsó egyetemnek, mely a racionalizmust képviseli“, még több a barátja, mint sokan kívánják s hitték.

Mi a racionalizmus? „Általában az a törekvés, mondja Rückert, hogy a gondolkodás erejét *mindenütt alkalmazzuk, ahová való és ahogy illik.*“ Most ez a kérdés: Vajon a racionalizmusnak, mint ilyen törekvésnek, tulajdonítható-e az a jog, melyet a természeti világban kétségtelenül gyakorol, a szellem világában is, vagy nem? Ezt kétségbe vonják nemcsak az orthodox hívők, hanem olyan filozófusok is, akik tudják, hogy csak saját tűzhelyeiket védelmezik, ha a ratio *korlátlan* jogát igénybe veszik. A ratio az etika és teológia területén jó és elégséges vezető, *ha a gondolkodást oly módon határozza meg, hogy ahol adva van főfeltétele: az erényes akarás, ott vallás keletkezzék a személyiségben.* Ha a gondolkodás hamis pontból indul ki, annál inkább távolodik a valástól, mennél élesebb és következetesebb. De ennek oka nem a ratióban, hanem *az akarat erejének hibás irányában* van. Az eszes gondolkodás egyenes uton vezet istenhez. A racionalizmus magában sem nem hívő, sem nem hitetlen, mert hiszen csak egy iránya az értelemnek. De ha a helyes kiindulási pontot megkapta és az *erényes akarat* szolgálatában áll, mindenütt előmozdítja a hitet. Ellenben egy olyan lélek, melynek nélkülözhetetlen az, hogy ítéletét a gondolkodás határozza meg, nem juthatna hithez, ha azt a gondolkodásról való lemondással kellene megvásárolnia.

Nos, mind jobban közeledik az idő s részben már itt is van, midőn, ha nem a tömegnek, de legalább a *mívelteknek* lehetetlen lesz: valamit oka ismerete nélkül elfogadni. Üdvös dolog tehát olyan teológiát találni, melyhez csatlakozhat az is, aki *csak a gondolkodás alapján tud hinni*, amely menedéket nyújt azoknak, akik előírt tan korlátai között nem tudnak járni. A racionalizmusnak tehát nemcsak meg van a teljes joga, hanem az a tudata is lehet, hogy az *a jövő teológiája*. És reménye van, hogy lényegében akkor is fog állani, mikor az egyházi tanítások tarthatatlan részei eltűntek. Lényegében, mert csak ez állandó. Megjelenési formái változnak. Csak ne sülyedjen le az empirizmus hamis útjára.

Ez Rückert fejtegetésének rövid tartalma és végső eredménye. Lehetetlen nem látni közte és Brassai fejtegetései között a szoros kapcsolatot, a lényegben való megegyezést. Ez a megegye-

zés nemcsak arra terjed ki, hogy a ratio hatáskörét mindketten kiterjesztik a szellem s így a vallás területére is. Egyikök sem venne hitet és vallásos érzést a gondolkodásról való lemondás árán. Hanem arra is, amint a későbbiekben látni fogjuk, hogy Brassai ép oly nagy jelentőséget tulajdonít a természeténél fogva „jó” akaratnak, mint Rückert, aki az „erényes akarást” a vallást szülő gondolkodás nélkülözhetetlen feltételének tekinti. És amiként Rückert, a *mívelteket* tartva szem előtt, a racionalizmust tartja *a jövő teológiájának*, úgy Brassai is a mi vallásunkat, mint *legtisztítottabbat*, tartja *a mivelt világ kedvezésére legméltóbbnak s a jövő vallásának*.

A racionalizmust vádolhatják a vallásos közöny előidézésével, egyoldalúsággal, a vallásos érzés kiszikkasztásával s talán nem is teljesen alaptalanul, de kitiltani a vallás területéről annyi volna, mint lemondani a gondolkodás jogáról, vagy, mint Varga Béla<sup>1)</sup> szemléletes képpel mondja: ez az eljárás azé az öregé volna, „aki az ág végén ülve gyanutlanul fűrészeli a fát saját maga alatt.” Ez a gondolkodásnak és elmélkedésnek tökéletes antinomiája volna, tökéletes képtelenség, ellenmondás önmagának és önmagával.

Egészen hasonló szellemben nyilatkozik Brassait megelőzően már Ferencz József a hit és lelkiismeret szabadságáról szóló híres beszédében, melyet a háromszázados tordai zsinaton mondott el. Ebben a korban a magyar protestantizmus történetében egy hatalmas liberális áramlat zúgott végig, amely nemcsak az unitárius, hanem a református és evangélikus theologusok lelkét is magával ragadta s egy merész optimizmus reményével telítette. Ennek az optimizmusnak kifejezése az a szellem, mely ezen a beszéden végigvonul s különösen az a bizalom, melyet e szavak fejeznek ki: ha tiszteletben tartjuk a hit- és lelkiismeret szabadságát, a szabad kutatás és önelhatározás jogát, ha együtt haladunk a korszellemmel, mely állandóan új igazságokat revelál, „akkor az unitárizmusnak — s ki merem mondani, hogy leginkább annak — örökre biztosítva van jövője”, mert — mondja tovább — „legjobb barátságban van a józan ésszel”.

Amit Rückert 1858-ban, Ferencz József tíz évvel később mond, ugyanazt mondja Brassai 1886-ban s mindhárman annak a sza-

<sup>1)</sup> Ami örökkévaló Dávid Ferenc életművében. Kolozsvár, 1930.

badelvű szellemi áramlatnak adnak kifejezést, amely a magyar protestantizmus történelmének egyik legszebb fejezetét alkotja.

Ha ezek után jellemezni akarjuk Brassai teológiai nézeteit, azt kell mondanunk, hogy egész magatartását a vallás kérdéseivel szemben fényes, de hideg értelme határozza meg. Lelki alkata egyoldalúan rationalis síkú. Filozófiai olvasmányai és tanulmányai határozzák meg állásfoglalását. Itt is érvényesül szabatos, nyomonjáró, soha hibázni nem tudó logikája. Az a lélektani alap, melyre ő épít, egyoldalú, szűkkörű. Az ő korának lélektani álláspontja ma már meghaladott. A lélek energiái nem merülnek ki a gondolkodás logikai tevékenységében, sem az akarat autokrata működésében.

Azok a misztikus, homályos, logika törvényeire nem fűzhető vágyak, sejtések és óhajások, melyek minden vallás őseredeti forrásául szolgálnak, az ő korában még nem voltak a lélektani megfigyelések és eszmélések tárgyai. A tudattalan, vagy helyesebben a tudatalatti a lelki életnek az a kimeríthetetlen forrása és tartálya, melyből ma még érthetetlen módon lelki jelenségek buzognak elé, az ő korában még ismeretlen fogalom. Ő az öntudatnak még csak felfogó és akaró tehetségét (= lélek) ismeri. És ismeretlen a mai vallásfilozófiának az a fogalma is, mellyel *vallási élmény* név alatt sok vallási jelenséget próbálnak magyarázni. Nem ismeri, vagy legalább nem emeli ki a lélek tevékenységének érzelmi irányát s abban a Kant előtti lélektan egyoldalú elfogultságában mozog, amely a léleknek csak értelmi és akarati működését ismeri. Pedig a vallás Brassai szerint is első sorban a szívhez szól és nem az értelemhez. És Brassai igen messze megy a racionalizmus útján, mikor a vallás lényeges főkérdéseit csupán a józan ész bíráló széke elé vezeti s annál magasabb forumot nem ismer el.

Megakadt a felvilágosodás racionalizmusa és supranaturalizmusa zsákutcájában s nem tudott kiemelkedni ebből a gondolatkörből. Hiányzott belőle a szellemnek az a legjobb értelemben vett misztikus hajlama, az a valódi mélységes érzelmi vallásosság, mely a nagy vallásos gondolkodókat első sorban jellemzi. De talán nem egészen helyes ez a megállapítás. Hiszen lényegében vallásos színezetű lelki alkata. Családi, iskolai környezete ebben az irányban határozzák meg személyiségét. Csatározásai a 60-as évektől élete végéig a materializmus, pozitivizmus és darwinizmus ellen lényegükben nem egyebek, mint tiltakozások a tudomány túlkapásai

ellen, mint visszautasítása tudományos törekvéseknek és irányoknak olyan területekről, melyeken nincs mit keresniök. Védelme a vallás tanításainak az ember vallásos szükségletei és vágyai érdekében. A valódi érzelmi vallásosság és erkölcsiség jogának hangsúlyozása és kiemelése a kor ellentétes irányú eszmeáramlataiban. Nem tudott fölébe kerülni az ellentétes áramlatoknak. Harcos természete, elemző szelleme nem a békét, nem a kiegyenlítést kereste: a vallásosság és tudomány, a mélységes keresztényhit és a legalaposabb emberi műveltség harcában a tudomány álláspontján állva a vallás érdekeit védte s így a racionalizmus sekélyes vizein kellett eveznie.

Erkölcstana voluntarisztikus, az akarat mindenható, önálló erején épül fel. Kétségtelenül alkalmas arra, hogy az egyénnek az élet küzdelmeiben útmutatást és bátorítást nyújtson. Az akarat küzdelme a testi erővel nemcsak erény, hanem maga az erény. Hátha az akarat nem a jót akarja? Schopenhauerrel szemben állítja, hogy „az akarat természete szerint jó“. Ezt az optimizmust azonban a tapasztalat egyáltalában nem igazolja. Valamint a testi érzelmekről, vágyakról sem lehet általában azt mondani, hogy rosszak.

Hiszen ő maga is beszél a testnek magukra hagyott s az akaraton győzedelmeskedő vágyairól, melyek az igazi „eredendő bűn“; valamint az idegrendszer féktelenségéből eredő bűnről, melytől egyedüli megváltó az akarat. S ha az akarat természete szerint jó, miért van a hatalom, a közvélemény és vallás támogatására szorulva?

A vallásos érzés és az akarat ápolását és fejlesztését komoly szavakkal köti hát mindenki szívére: „Minden ember hát, akinek az erkölcsiség ügye szívében fekszik, törekedjék magában, akire hatni bír, másokban is, a vallásos érzelmet ápolni, éleszteni, erősíteni és társadalmi körében terjeszteni.“ És mindenki „az államot és *vallást* minden tisztelettel s hódolattal irántuk, *csak mint segédeit* tekintse és a maga körében annak a főfőtényező magasztos, áldásos erőnek, az *akaratnak* ébrentartását, ernyedetlen működését szóval és tettel, szoktatással, oktatással és biztatással eszközölni törekedjék.“

Brassai vallásos életfelfogása alapjában a Kant és iskolája nézetén alapszik, amely a vallást és erkölcsöt azonosította: „minden vallásnak erkölcsstan az egész tartalma“. <sup>1)</sup> A vallásos öntudat

<sup>1)</sup> Nézetek a vallás eszméjéről. 124. l.

ezt az álláspontot ma már sekélyesnek, egyoldalúnak és meghaladottnak tekinti.

Milyen hely illeti meg hát Brassait a magyar unitarizmus történetében? Fűződik-e nevéhez valamely oly érdem, amely az unitárius hitelvek fejlődését jelenti? Erre a kérdésre nemmel kell felelnünk. A dézsi complanatio nagy történelmi tilalomfája több, mint 200 esztendőre állította meg a fejlődést. Csak a 18. század felvilágosodása eszméinek általános térfoglalása és az 1848. évi szabadelvű törvények becikkelyezése után szabadul meg a magyar unitarizmus azoktól a történelmi béklyóktól, melyek a szellem minden szabadabb lendületét lenyűgözték. Szentábrahámi Summája után a 19. század 60-as éveig teljes csend és letargia van az unitárius gondolat berkeiben. Innen kezdve aztán kezdetben óvatosan és félénken, később mind bátrabban és öntudatosabban jelentkeznek az unitarizmust ismertető és védő iratok. Ferencz József kátéja, később hittana, Simén Domokos bibliai kritikai tanulmányai jelzik e fejlődés fázisait. Ezekhez járulnak Brassai tanulmányai, melyek lényegükben népszerűsítők, apologikus természetűek, befelé a hiveket erősítők, kifelé, néha támadva is, védekezők. A Keresztény Magvető megindításával, Channing, Martineau, Clarke, Parker tanulmányainak és beszédeinek lefordításával a vallási szabadelvűségnek és vallási kérdéseknek elfogulatlan, szabad szemléletével a vallásos gondolatoknak olyan gazdagsága áramlik be a magyar unitarizmusba, amely a mai állapotok kifejlődését lehetővé tette. Hogy Brassai neve ebben a fejlődés-történelemben nem jelent korszakos fordulatot, mint több más tudományszakban, az annak tudható be, hogy ő nem volt ex asse teológus és a tudományok más területein gigászi terheket kellett hordoznia. Így is azonban a múlt század 80—90-es éveiben ő volt a magyar unitarizmus általánosan becsült, nagytekintélyű apologetája és magyarázója. S Krizával, Ferencz Józseffel és Simén Domokossal együtt neki köszönhetjük, hogy unitárius hitelveket többen hittek és vallottak, mint amennyi hívőt számlált az egyház. Ha az unitárius hitelvek rendszerében új gondolat nem fűződik is nevéhez, ezt a történelmi érdemét fel fogja jegyezni az unitárius egyháztörténelem.