

Igazság, vallási pluralizmus és egyetemes hit Cusanusnál és Spinozánál

Dogmatikai ellentét esetén az egyes vallások többféleképpen viszonyulhatnak egymáshoz. A legalapvetőbbnek tetsző különbség ebből a szempontból, hogy csupán egyetlen vallást fogadunk el igaznak, vagy pedig arra az álláspontra helyezkedünk, hogy több vallás is számot tarthat igaz ismeretekre. Ez utóbbi álláspont ugyanakkor elkerülheti a relativizmust: különféle vallások egymásnak ellentmondani látszó tanai lehetnek egyszerre igazak, amennyiben megfelelően absztrakt szinten, történeti-kulturális meghatározottságaiktól elvonatkoztatva vizsgáljuk azokat.

Ez a vallási univerzalizmus valamilyen formában mind Cusanusnál, mind Spinozánál megtalálható. Cusanus *De Pace Fidei* és Spinoza *Tractatus Theologico-Politicus* című művében egyaránt azt állítják, hogy létezik a vallási meggyőződéseknek egy szűk halmaza, egyfajta dogmatikai minimum, mely a mégoly különbözőnek látszó vallások mindegyikében – ha gyakran rejtett formában is – megtalálható. Cusanus és Spinoza elképzelése véleményem szerint figyelemre méltó strukturális hasonlóságot mutat, annak ellenére, hogy motivációjukban és elméleti beágyazódottságukban lényegesen különböznek. A legfontosabb hasonlóság – és ez lesz jelen dolgozatom témája –, hogy a dogmatikai minimum említett elképzelése mellett mindkettő a vallási pluralizmus *episztemológiai* igazolását kínálja, amely mindkét esetben egyfajta igazságkoncepció alapul. A spinozai *fides universalis* példája igazolja, hogy a karteziánus episztemológia és annak igazságkritériuma magán a karteziánus problematikán kívül eső területen is alkalmazást nyerhetett, mégpedig annak elméleti kereteit meghatározó módon.

SZALAI JUDIT
Filozófia és angol szakos diplomát szerzett az Eötvös Loránd Tudományegyetemen, majd politikatudományi diplomát a Közép-Európai Egyetemen. 2006-ban szerezte meg PhD-fokozatát a Közép-Európai Egyetem Filozófia Tanszékén. Munkahelye: az MTA Filozófiai Kutatóintézete, segédmunkatárs. Kutatási területe: a kortárs angolszász filozófiai pszichológia és 17. századi filozófia.

Az egyetemes hit tételei

A vallási békéltetés – mind a kereszténység egységének helyreállítása, mind pedig más vallásokkal való békés együttélésének biztosítása – Cusanus legfőbb törekvései közé tartozott. A *De Pace Fidei* kifejezi a szerző ama reményét, hogy egy napon a különböző vallások mind egyetlen hit felé mutatnak majd.¹ Cusanus empirikus kiindulópontja a vallási diszharmónia nyilvánvalóan elterjedt mivolta. A konfliktusok elkerülését az biztosíthatná, véli a szerző, ha a hívők belátnák, hogy ugyanazon Istent imádják különböző módokon. A *De Docta Ignorantia* jól ismert tanítása szerint mivel minden tudás komparatív, és ami végtelen, semmi véggel össze nem mérhető, a végtelenről nem lehetséges valódi, közvetlen tudás. Hogy Isten mindig csak valamely sajátos nézőpontból, mintegy fragmentált módon ragadható meg, szükségszerűvé teszi a vallási sokszínűséget, és ezáltal igazolja azt. Sőt minél több (véges) nézőpontból közelít az emberiség Istenhez, az abszolúthoz, annál adekvátabb módon imádják.² A vallási konfliktusok tényén kívül Cusanus másik tapasztalati kiindulópontja, hogy az emberek többsége nem eléggé művelt és nem rendelkezik elegendő szabadidővel ahhoz, hogy Istent megismerje.³ Így szükségük van lelki irányításra, olyan viszonylag egyszerű és egyetemesen elfogadható szabályokra és ismeretekre, amelyeket nem homályosítanak el vallási közösségük szokásai és szertartásai. Az egyetemes hit mindenki számára lelki orientációt biztosító tételei, többek között, hogy létezik egy Isten, hogy Isten abszolút bölcsesség, hogy Isten egy és egyben három (ugyanakkor nincsen benne valóságos sokaság), valamint hogy létezik örök élet.

Cusanus érvei jellemzően a következő mintát követik. Ellenfele elismeri, hogy – mint tapasztalatból tudjuk – egy bizonyos predikátum megilleti az embert. Ezután el kell ismernie, hogy az ember ezen tulajdonsága visszavezethető az Egyre mint annak forrására, hiszen az Egy minden sokasághoz képest elsődleges. Az ember például rendelkezik a bölcsesség valamely mértékével. Ezt az általa készített tárgyak kiválósága és általában az emberi intelligencia megnyilvánulásai teszik egyértelművé. Eme bölcsesség forrása csakis az örök és egyszerű bölcsesség lehet, hiszen ami örök, elsődleges a teremtetthez képest, és ami egy, elsődleges a sokasághoz képest s egyszersmind annak alapja. Az Egy ezen elsődlegessége miatt a politeizmusban is létezik egy legfőbb, legáltalmasabb istenség. Ha szemügyre vesszük a különböző vallások szertartásait és tanait – valóságos, mélyebb értelmüket keresve, felfedezzük –, hogy mind ugyanazt fejezik ki. A vallás értelmezőjének nem szabad megelégednie a politeizmus felszíni megnyilvánulásaival, hanem el kell jutnia az Egyhez, amelyet mindezek „elárulnak”.⁴

Ezen érvek általános, nem közvetlen módon teológiai feltevésekből nyerik erejüket. Ilyen az egyetemes okság feltételezése, valamint az a meggyőződés, hogy annak, ami mindennél előbbre való, örökké fenn kell állnia. Cusanus, némiképp körben forgó érveléssel, az egyetemes észelvek szükségszerűségét éppen egy ilyen észelvből vezeti le,

tudniillik az egy elsődlegességének elvéből: „Csupán egyetlen bölcsesség létezhet. Ha lehetne ugyanis egynél több bölcsesség, e bölcsességek egyetlen bölcsességre lennének visszavezethetők, hiszen az egy elsődleges minden sokasághoz képest”.⁵ Szintén nehezítheti az érvelés elfogadását, hogy a szövegben keveredni látszanak a deskriptív és a normatív elemek: bár időről időre biztosítja az olvasót, hogy a megfelelő elemzés minden létező vallás esetében kimutatja lényegi azonosságukat („csupán egy vallás létezik a rítusok sokféleségében”; „Látni fogod, hogy nem a más hitet, hanem egy és ugyanazt a hitet feltételezik mindenhol”⁶), máshol ugyanez mint követelmény szerepel, illetve mint olyan állapot, amely a jövőben állhat majd fenn („Isten megkönyörül népén és hozzájárul, hogy *ezentúl* a különféle vallások egymással összhangban, minden ember egyetértésével, egyetlen, sérthetetlen vallássá olvadjanak össze”). Ez a feszültség azonban feloldható abban az értelmezésben, hogy a mennyei gyűlés, amely az egyetemes hit tételeit lefektetni hivatott, valójában már létező, de rejtett, el nem ismert konszenzust kodifikál: megmutatja, hogy mi az, amit a vallások végső soron előfeltételeznek, nem pedig ezután elfogadandó elveket ajánl.⁸

Mindkét gondolkodó a vallási tanok összeférhetetlenségéből eredő konfliktusok, egymással versengő igazságigények tényéből indul ki.⁹ Az említett dogmatikai alapkészlet koncepciójával Cusanus legfőbb és Spinoza egyik célja a vallási szembenállás visszaszorítása azáltal, hogy megmutatja, milyen kevés is az, amire szükség van a hithez. A részletkérdések, amelyek a hívőket oly gyakran egymás ellen fordítják, valójában nem relevánsak. Ami az egyetemes hit elveinek tartalmát illeti, a Spinozánál található lista – a hitelvek elvont mivoltánál fogva – sok hasonlóságot mutat Cusanuséval (van egy Isten vagy legfőbb létező; ez a létező egyetlen és mindenütt jelen levő; a megváltást azok érik el, akik engedelmeskednek Istennek), azzal a különbséggel, hogy Spinoza nagy hangsúlyt helyez az engedelmességre és mellőzi a trinitológiai összefüggéseket. A megcélzottak köre Cusanusnál a nem keresztény vallások híveire is kiterjed, míg Spinoza elsősorban egy bibliai – zsidó és keresztény – dogmatikai minimum létrehozására törekszik. Ezzel szemben éppen Spinoza nem oszt Krisztusra isteni szerepet,¹⁰ és Cusanus érvelése téved a keresztény teológia, elsősorban trinitológiai jellegű útvesztőibe. Spinozánál továbbá az isteni törvény, amely csakis a legfőbb jóra, az Isten igaz megismerésére és szeretetére vonatkozik, „egyetemes érvényű, azaz közös valamennyi ember számára”.¹¹ A *Teológiai-politikai tanulmány* 14. fejezetében az egyetemes hit tételeinek felsorolása után ezt olvassuk: „Mindenkinek tudnia kell, hogy mindezekelőtt ezeket a hittételeket kell ismerni ahhoz, hogy *az emberek kivétel nélkül* Istennek engedelmeskedhessenek a törvény fentebb kifejtett előírása szerint.”¹² Valójában a Biblia is az egész emberiség számára íródott.¹³ Gyakorlati szempontból a választóvonal azok között húzódik, akik elfogadják, illetve akik nem fogadják el a vallások eme legegyszerűbbikét, tekintet nélkül arra, hogy keresztényekről vagy nem keresztényekről legyen szó. Az egyetemes hit tételeit el nem fogadókkal szembeni toleranciának ugyan-

azokat az irányelveket kell követnie nem keresztények és keresztények esetében (nem gyűlésezhetnek nagy számban, és csupán kis és egymástól távol eső templomokat építhetnek¹⁴).

Akárcsak Cusanus, Spinoza is erőteljesen hangsúlyozza, hogy az egyetemes hit csak azokra a dolgokra vonatkozhat, amelyek nem képezhetik teológiai viták tárgyát. Nincs arra szükség, hogy a hívó átlássa a filozófiai részletkérdéseket. Az egyetemes hit elveit ki-ki beépítheti saját gondolatrendszerébe: „mindenki köteles a hitnek e dogmáit a maga felfogóképességéhez alkalmazni, s ekként értelmezni a maga számára, hogy úgy, ahogyan neki könnyebb, habozás nélkül, teljes szívvel elfogadhassa őket”.¹⁵ Cusanus is elfogad további meggyőződéseket és vallási gyakorlatokat, bár a rítusok vonatkozásában mintha érzékelnék nála némi bizonytalanságot.¹⁶ Időnként úgy tűnik, hogy elfogadhatónak tartja ezek különféleségét mindaddig, amíg nem mennek az egyetemes hittételek szerinti élet rovására; máskor azonban egyes szertartások (például a keresztelezés) esetében úgy nyilatkozik, hogy mindenki számára kötelezővé kell tenni azokat.

Cusanus a vallásos rítusok és meggyőzések mögött rejlő értelmet kutatja.¹⁷ Spinoza módszere ennél szűkebb értelemben hermeneutikai: a *fides universalis* a Szentírás körütekintőbb értelmezésével kerül elő. A népszerű vallási meggyőzéseket egyesítő elvek nem teológiai jellegűek, hanem az ember olyan egyetemes jellemzőiből fakadnak, mint a szenvedélyeknek való alávetettség és megbízhatatlan ismeretforrások előnyben részesítése (ilyen elsősorban a képzelet: a köznapi értelemben vett vallás ennek a szférájához tartozik). A vallások pluralitásának ismeretelméleti igazolása összefügg ezzel: a vallások nem arra szolgálnak, hogy tudást nyújtsanak, hanem hogy előmozdítsák az engedelmisséget.¹⁸

Az igazságkonceptiók szerepe a vallási pluralizmus igazolásában

Spinoza természetesen nem egyedül képviselte a 17. században ama álláspontot, hogy a vallás (vagy a teológia) nem tart tudásra számot oly módon, mint a tudomány, illetve a filozófia.¹⁹ A spinozai megközelítés sajátossága, úgy vélem, abban áll, ahogyan a kartezianus igazságfogalmat ezen elválasztás megalapozására használta.

A reneszánszban számos kísérlet született arra, hogy az igazság különböző elemeit – ahogyan egyes szerzők látták azokat – egységgé formálják. Az „átfogó egyetemes igazság” (Kristeller kifejezésével élve) Cusanusnál is jelen van, de csakis tökéletlenül és valamely perspektívából tudjuk azt megragadni.²⁰ Egyetemességről tehát Cusanusnál abban az értelemben beszélhetünk, hogy egyetlen igazság van, amely különböző módokon közelíthető meg. Nem csupán ezt jelentheti azonban az egyetemesség az igazság vonatkozásában, hanem az igazság *kritériumának* egyetemességét is, abban az értelem-

ben, hogy ugyanazt az igazságkritériumot kell alkalmaznunk, bármilyen tárgykörben is mozogjunk. Descartes a *Meditationes*ben, miután megtalálta a kétellyel nem illehető tudás példáját, erről „olvassa le” az igazságkritériumot, amely nem más, mint ideánk világos és elkülönített mivolta. Ez a kritérium elméletileg minden területen alkalmazható volna, így a vallás területén is. S valóban, Descartes a *Discours*ban kijelenti, hogy – ideiglenes etikája szerint – ragaszkodik a valláshoz, melyben felnőtt, *mindaddig*, amíg el nem tudja világosan különíteni az igazat a hamistól.²¹ Ugyanakkor *Notae in Programma quoddam* című írásában a következő megkülönböztetést teszi: „Először is vannak olyan dolgok, melyekről csakis hit által vagyunk meggyőződve – ilyen például a megtestesülés misztériuma és a szentháromság. Másodszor, más kérdéseket, amelyeknek szintén közük van a hithez, a természetes ész is vizsgálhat.”²² Ilyen kérdés például a test és a lélek viszonya. A harmadik csoportba a vizsgálódás olyan tárgyai tartoznak, melyek semmiféle kapcsolatban nem állnak a hittel. Descartes e kategóriák segítségével különíti el a filozófia és a teológia tárgykörét egymástól: „Mint ahogyan a Szentírással való visszaélés lenne, ha a harmadik típusba tartozó problémákat a Biblia valamely elhibázott értelmezésével próbálnánk megoldani, ugyanígy csorbítja a Szentírás tekintélyét, ha a kérdések első fajtájára kizárólag a filozófiából vett érvekkel keresnénk a választ.”²³

A mi szempontunkból nem a kényes második kategória a valóban releváns, hanem az, hogy, úgy tűnik, Descartes elismeri a vizsgálódás tárgyainak egy olyan csoportját, mely kizárólag a hitre tartozik, amelynek tekintetében az értelem nem kompetens, s ezáltal annak igazságkritériuma nem alkalmazható. Az erre vonatkozó szövegrészt, sajnos, olyan esetek tárgyalása követi, ahol a hit és a természetes ész ellentmondásba kerülnek egymással, és Descartes nem fordítja figyelmét ama problematika irányába, hogy az első kategóriába tartozó kérdések esetében létezhet-e valamiféle alternatív igazságkritérium, vagy nem is beszélhetünk igazságról és hamisságról. Az *Elmélkedésekre* érkezett ellenvetésekre adott válaszok második sorozata szintén nem világítja meg a kérdést. Descartes itt azt mondja, hogy Istenről kétféleképpen lehet beszélni. Az egyik beszédmód a mindennapi ember értelméhez van igazítva, és bár tartalmaz „valamiféle igazságot”, ez „az emberekhez mért” igazság. A filozófiai beszédmód ezzel szemben „közelebb áll ahhoz, hogy a póre igazságot fejezze ki”.²⁴ Bár minőségi különbség van a kétfajta igazság között, ezt a különbséget a szöveg nem tematizálja. A népszerű vallás és az igazság viszonyára Descartes tehát kevéssé reflektál.

Nem könnyű egyértelműen megállapítani, hogy Spinoza teljes mértékben átveszi-e a descartes-i igazságkritériumot. Az igaz ideák, akárcsak Descartes-nál, világosak és elkülönítettek. Ugyanakkor azok az ideák, melyekben „megvan az igaz idea minden tulajdonsága, vagyis belső jegye, amennyiben magában, a tárgyra való vonatkozás nélkül tekintjük”, *adekvátak*.²⁵ Az adekvátság és a világosság-és-elkülönítettség azonban egymással behelyettesíthetőnek látszik, hiszen Spinoza „adekvát, vagyis világos és elkülönített” ideákról beszél.²⁶

Spinozánál az igaz ideáról *tudjuk*, hogy igaz: *veritas se ipsam patefacit*. Ebből következik – és számunkra ez a legfontosabb –, hogy igazságról és hamisságról a vizsgálódás csak azon tárgyainak vonatkozásában beszélhetünk, amelyek esetében a belső bizonyosság magától adódik. A vallás szférájában azonban nem ilyen tárgyakkal találkozunk. A vallás állításai nem felelnek meg az igazság mércéjének. Van ugyan egyfajta bizonyosság a vallásban, hiszen Spinozánál a prófécia vagy kinyilatkoztatás mint „valamely dolog biztos ismerete” jelenik meg, „amelyet Isten nyilatkoztatott ki az embereknek”.²⁷ De az ilyen bizonyosság (*certitudo Prophetica*) és az értelem bizonyossága (*certitudo intellectus*) között nagy a különbség. A hit és a kinyilatkoztatás a képzelőerőre támaszkodik; a próféták nem kivételes értelmi képességekkel, hanem kivételes képzelőerővel rendelkeznek.²⁸ A képzelőerő azonban *önmagában* nem ruházza fel tárgyait bizonyossággal; ehhez a kinyilatkoztatás befogadóinak jelekre van szükségük.²⁹ A népszerű vallás tehát a képzelőerő és, mint előzőleg említettük, az engedelmisség szférája, s mint ilyen, nem mondhat ellent annak, amit a filozófia állít.

„Mindazokat a kívánságokat és cselekedeteket, amelyeknek annyiban vagyunk oka, amennyiben megvan bennünk Isten ideája, vagyis amennyiben megismerjük Istent, a *valláshoz* számítom”, írja Spinoza.³⁰ A vallás ezen értelme, amely adekvát ideákhoz van kötve, a bibliai elbeszélések igazságában való hithez képest magasabb rendű: aki természetes értelmével segítségével fedezi fel az egyetemes hit tételeit (és „igaz életmódot folytat”), „az egészen boldog, sőt boldogabb a tömegnél, mert az igaz nézeteken kívül még világos és határozott fogalma is van”.³¹

Szemben tehát a népszerű vallással, a vallás e speciális értelmében *rendelkezik* független bizonyossággal, a természetes ész bizonyosságával. De vajon mi az egyetemes hit tételeinek státusa az igazságproblematika összefüggésében? Amennyiben azok igazak vagy hamisak lehetnek, az egyetemes hit tételeit a természetes észnek kellene feltárnia. Ezt sugallhatja az az állítás, hogy a Biblia „filozófiai” doktrínákat is tartalmaz, bár nagyon keveset és nagyon egyszerűeket, melynek alapján Spinoza értelmezőinek némelyike úgy véli, hogy igenis tulajdoníthatunk ismeretértéket az egyetemes hitnek.³² A szóban forgó „filozófiai” tanok azonban a népszerű vallás Spinoza által teoretikus szempontból elvetett, a nép felfogóképességéhez alkalmazott terminusaiban fogalmazódnak meg: „Isten, vagyis olyan lény, aki mindent megteremtett, s mindent a legnagyobb bölcsességgel irányít és fenntart; a legnagyobb gondja van az emberekre, természetesen azokra, akik jámboran és becsületesen élnek: a többieket azonban sok büntetéssel sújtja és a jóktól különválasztja”.³³ Az antropomorfikus tulajdonságok, amelyeket az egyetemes hit tanai Istennek tulajdonítanak, lehetetlenné teszik, hogy e tanokat a természetes értelemhez tartozóknak tekintsük, és Isten valódi ismeretét lássuk azokban.³⁴ S valóban, ha ezeket a „legegyszerűbb” tanokat, a Biblia lényegi üzenetét, a természetes ész számára is felfedezhetőknak tekintenénk, ez látszólag veszélyeztethetné a filozófia és a teológia szándékolt szétválasztását.³⁵

Túl igazon és hamison

A karteziánus igazságfogalom szigorú mércét állít mindenfajta tudásigénynek: a megkérdőjelezhetetlen bizonyosság mércéjét. Ha a vizsgálódás valamely területén nem beszélhetünk igazságról és hamisságról, például a szigorú karteziánus igazságkritérium miatt, felmerül a szóban forgó terület kognitív státusával kapcsolatos kérdés. Ha az igazság bizonyossághoz van kötve, mi lesz a helyzet például a politikával, az erkölccsel és a vallással, amelyek esetében látszólag nem beszélhetünk olyasfajta bizonyosságról, mint amelyet például a matematika vagy – legalábbis Descartes szerint – a *cogito* fel tud mutatni?

Az egyik lehetőség, hogy igenis van bizonyosság olyan területeken, melyek esetében ez első látásra nem nyilvánvaló.³⁶ Az erkölcs vagy a politika, lévén teljes mértékben emberi produktum, az emberi intellektus számára maradéktalanul átlátható. Lockenál az erkölcs – eltekintve attól, hogy végső soron isteni eredetű – „demonstrálható” tudomány, hiszen úgynevezett kevert módozatokból építkezik, amelyeket maga az ember hoz létre. Hobbes-nál az igazságosság elvei, hasonló okokból, szintén demonstratív bizonyossággal bírnak. Ezt a koncepciót más humán területekre, például a vallásra is alkalmazhatjuk – ám csak akkor, ha készek vagyunk a szóban forgó területet teljes mértékben emberi kreációnak tekinteni.

A vallás állításainak esetében kézenfekvő lehetőség a bizonyosság értelmezhetőségének megőrzésére, ha csupán az állítások egy szűkebb tartományára vonatkoztatjuk, az ezen kívül eső állításokat pedig elvetjük. Ez a *religio rationalis* ideálja, amelyet például Andrzej Wiszowaty (Andreas Wissowatius), Descartes kortársa képviselt.³⁷ Az értelemnek itt túlnyomóan kritikai funkciója van, hiszen a keresztény hit nem *konstruálható meg* racionális módon.

Ha úgy gondoljuk, hogy az általunk vizsgált tartomány – például a vallás – esetében az ilyesfajta próbálkozások kudarcra vannak ítélve, és a bizonyosság hiánya ahhoz menthetetlenül hozzátartozik, a benne foglalt „ismereteket” vagy inkább meggyőződéseknek tekinthetjük olyanoknak, amelyeket a *hasznosság* és nem az igazság mércéjével mérünk. Spinoza ezt a pragmatikus álláspontot képviseli. Az olyan hitek értékét, melyek nem igazak vagy hamisak, a gyakorlat, az instrumentális szempont dönti el. Az egyetemes hit Spinozánál a vallás mint politikai eszköz machiavelliánus megközelítésével párosul. A népszerű vallás és maga a Szentírás célja az engedelmesség, nem csupán Istennek, de a politikai tekintélynek is.³⁸

Mint láttuk, akárcsak Spinozánál, az egyes vallások Cusanusnál sem alkalmasak az igazság megragadására. Ennek okai kettejük esetében eltérőek. Cusanusnál az igazság mint olyan nem ragadható meg, Spinozánál ezzel szemben a *mindennapi vallás segítségével* nem ragadható meg. Cusanus számára az emberi intellektus úgy viszonyul az igazsághoz, ahogyan a sokszög a körhöz: csakis arra képes, hogy valamilyen mérték-

ben megközelítse: „Mert az igazság nem több vagy kevesebb, hanem oszthatatlan. Ami nem azonos vele, az nem mérheti pontosan az igazságot.”³⁹ Ez a gondolat radikálisabb, relativista módon is felhasználható lenne: mivel egyik sem hordozza a valódi igazságot, csekély jelentősége van a vallások tartalmának, és bármelyiket előnyben részesíthetjük a többihez képest. Cusanus azonban nem teszi meg ezt a lépést. Létezik végső igazság, bármennyire is rejtve maradjon az ember számára. Sőt a *De Pace Fidei* céljaira mintha az igazság elérhetetlenségének tanát is felfüggesztené: „az igazság egy, és minden szabad értelem megragadja azt”.⁴⁰ Nem kell azonban ellentmondást látnunk eme kijelentés és Cusanus egyik legalapvetőbb tanítása között. Az egyetemes hit tételei *a legátfogóbb módon helytállóak*, az igazság optimális megközelítését jelentik – ami gyakorlatilag egybeesik a keresztény tanítással. A kereszténység a megtestesüléssel sajátos legitimitációra tesz szert Isten részéről (Isten mint az „igazság”, legitímálhatja az igazságigényeket) – ugyanakkor a többi vallás, és azok sokasága, szintén legitim. Isten mégis „ismeretlen és kimondhatatlan” mindenki számára.

Attól még, hogy a vallás Spinoza számára nem az igazság (vagy hamisság) szférája, korántsem válik jelentéktelenné. A politika, amit Spinoza nyilvánvalóan fontosnak tekint, hasonlít a vallásra abban, hogy nem illeti meg kétségbevonhatatlan bizonyosság (tehát igazság, illetve hamisság). Az államot az észnek kell irányítania, de nem abban az értelemben, hogy *igaz* elvekhez tartja magát, hanem hogy a *hasznosságot*, tudniillik az állam céljainak elérését tartja szem előtt. Spinoza koncepciója ebben a vonatkozásban hasonlóságot mutat napjaink egyik legnagyobb hatású politikafilozófiai elméletével, John Rawls politikai liberalizmusával.⁴¹ Rawls, a pluralizmus problematikáját az angolszász politikai filozófia homlokterébe emelve, olyan politikai elméletet dolgoz ki, mely az igazság kérdését igyekszik teljes mértékben félretenni. A politikai liberalizmusnak nevezett koncepció értelmében a vallási értékek, más, szintén átfogó világnézetek keretei között létrejött értékekkel együtt, csak bizonyos feltételek mellett képviselhetők a nyilvános politikai diskurzusban. E feltételek nem (ismeret)elméleti, hanem gyakorlati jellegűek. Az állam cselekvésében nem hivatkozhat átfogó világnézetek által képviselt igazságigényekre. A politikában tehát egyfajta „episztemikus absztinenciára” van szükség.

Dolgozatomat egy másik, szintén aktuális kérdéssel szeretném zárni, amelyet a vallási univerzalizmus dilemmájának nevezhetnénk. Míg a reneszánsz békéltető erőfeszítései minden további nélkül elismertek egészen eltérő forrásokból származó igazságigényeket, és megpróbálták megmutatni, hogy azok megférnek egymással, a karteziánus metodológia ezzel ellenkező utat választ: *semmiféle* igazságigényt nem ismer el automatikusan, hanem minden egyes meggyőződés jogosultságát szigorú kritérium alapján vizsgálja. A vallási univerzalizmusnak napjainkban is nehéz elkerülnie a mindent befogadás, illetve a túlzott mértékben korlátozó szemlélet kettős csapdáját: befogadjon-e például egy keresztény univerzalista egyház pogány rítusokat, vagy, az

ellenkező stratégia értelmében, csupán a legelvontabb elveket – ami viszont kétséget ébreszthet abban a vonatkozásban, hogy valódi vallásról van szó.

Irodalom

FORRÁSMUNKÁK:

- Cusanus, Nicolaus: *Opera Omnia VII. De pace fidei*. Hrgs. Raymond Klibansky–Hildebrand Bascour. Meiner Verlag, Hamburg, 1970.
- Cusanus, Nicolaus: *De Docta Ignorantia Libri Tres*. Ed. Ernst Hoffmann–Raymond Klibansky. Meiner, Leipzig, 1932.
- Descartes, René: *Oeuvres de Descartes*. Ed. Charles Adam–Paul Tannery Vrin/C.N.R.S., Paris, 1964–1976.
- Rawls, John: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York, 1993.
- Petry, Ray C. (ed.): *Late Medieval Mysticism*. Westminster Press, Philadelphia, 1957.
- Spinoza, Benedictus: *Teológiai-politikai tanulmány*. Osiris, Budapest, 2002.
- Spinoza, Benedictus: *Tractatus Politicus/Traité Politique*. Éditions Réplique, Paris, 1979.
- Spinoza, Benedictus: *Etika*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997.
- Wissowatius, Andreas: *Religio Rationalis*. Ed. Zbigniew Ogonowski. Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, 1982.

IRODALOM:

- Barnouw, Jeffrey: The Separation of Reason and Faith in Bacon and Hobbes, and Leibniz's *Theodicy*. In: John W. Yolton (ed.): *Philosophy, Religion and Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. University of Rochester Press, Rochester, 1990.
- Biasutti, Franco: Truth and Certainty in Spinoza's Epistemology. *Studia Spinozana*, 1986. 2.
- Blum, Paul Richard: *Salva fide et pace: Religionsfrieden von Cusanus bis Campanella*. In: Martin Thurner (Hrgs.): *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*. Akademie, Berlin, 2002.
- Cook, Thomas J.: Did Spinoza Lie to His Landlady? In: Paul J. Bagley (ed.): *Piety, Peace and the Freedom to Philosophize*. Kluwer, Dordrecht, 2000.
- Euler, Walter Andreas: *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*. 2. Aufl. Altenberge, Würzburg, 1995.
- Gaukroger, Stephen: *Francis Bacon and the Transformation of Early Modern Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Israel, Jonathan I.: Locke, Spinoza and the Philosophical Debate Concerning Toleration in the Early Enlightenment (c. 1670 – c. 1750). *Mededelingen van de Afdeling Letterkunde*, Royal Netherlands Academy of Sciences, 1999. 62.
- Kristeller, Paul Oskar: The Unity of Truth. In: *Renaissance Concepts of Man and Other Essays*. Harper and Row, New York, 1972.
- Levaio, Ronald: *Renaissance Minds and Their Fictions. Cusanus, Sidney, Shakespeare*. University of California Press, Berkeley, 1985.
- Mason, Richard: Faith Set Apart From Philosophy? Spinoza and Pascal. In: Paul J. Bagley (ed.): *Piety, Peace and the Freedom to Philosophize*. Kluwer, Dordrecht, 2000.
- Rosenthal, Michael A.: Spinoza's Dogmas of the Universal Faith and the Problem of Religion. *Philosophy and Theology*, 2001. 13.

Jegyzetek

- 1 Raymond Klibansky–Hildebrand Bascour (szerk.): *Nicolai de Cusa Opera Omnia VII. De pace fidei*. Meiner Verlag, Hamburg, 1970. III. 8. A továbbiakban H-val jelölöm ezt a kiadást; a fordítások tőlem származnak.
- 2 I. 4.
- 3 I. 4.
- 4 H VI. 17.
- 5 H IV. 11.
- 6 H I. 6. és H IV. 10.
- 7 H III. 9.; kiemelés tőlem.
- 8 Hasonló kétértelműséget találunk Spinozánál is: a *fides universalis* egyrészt a Biblia valódi értelme, másrészt olyan meggyőződések halmaza, amelyeket Spinoza gyakorlati megfontolások alapján szeretne általánosan elfogadottnak látni.
- 9 Cusanus vonatkozásában lásd Paul Richard Blum: *Salva fide et pace: Religionsfrieden von Cusanus bis Campanella*. In: Martin Thurner (Hrsg.): *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*. Akademie, Berlin, 2002. 527–554.
- 10 Lásd Jonathan I. Israel: *Locke, Spinoza and the Philosophical Debate Concerning Toleration in the Early Enlightenment (c. 1670 – c. 1750)*. *Mededelingen van de Afdeling Letterkunde*, Royal Netherlands Academy of Sciences, 1999. 62. 12.
- 11 Benedictus de Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*. Osiris, Budapest, 2002. 137. (A továbbiakban: TPT.)
- 12 TPT 284.
- 13 TPT 141.: „Krisztus nemcsak a zsidókhoz, hanem az egész emberi nem tanítására küldetett.”
- 14 Benedictus de Spinoza: *Tractatus Politicus/Traité Politique*. Éditions Réplique, Paris, 1979. 46. szakasz.
- 15 TPT 284.
- 16 Lásd Ronald Leva: *Renaissance Minds and Their Fictions. Cusanus, Sidney, Shakespeare*. University of California Press, Berkeley, 1985. 92.
- 17 Cusanus nem tesz világos megkülönböztetést *religio, fides, cultus* és *ritus* között. A vallás számára „Isten iránti vágyódás”, akár értelmi módon, meggyőződések formájában, akár gyakorlati módon, rítusok formájában jelennek meg. Lásd Walter Andreas Euler: *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*. 2. Aufl. Altenberge, Würzburg, 1995. 203., 205.
- 18 TPT 271.: „a Szentírás csak egészen egyszerű dolgokat tanít, s nem igyekszik elérni mást, mint az engedelmességet.”
- 19 Az értelem és a hit korabeli elválasztásának áttekintését lásd Jeffrey Barnouw: *The Separation of Reason and Faith in Bacon and Hobbes, and Leibniz's Theodicy*. In: John W. Yolton (ed.): *Philosophy, Religion and Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. University of Rochester Press, Rochester, 1990.
- 20 Paul Oskar Kristeller: *The Unity of Truth*. In: *Renaissance Concepts of Man and Other Essays*. Harper and Row, New York, 1972. 53.
- 21 Charles Adam–Paul Tannery (szerk.): *Oeuvres de Descartes*. Vrin/C.N.R.S., Paris, 1964–1976. VI. 23. (A továbbiakban: AT.)
- 22 AT VIII. B 353.
- 23 Ibid.
- 24 AT VII. 142.
- 25 Benedictus de Spinoza: *Etika*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997, 86. (E2D4); 33.: „Aki tehát azt mondja, hogy a szubsztanciáról világos és elkülönített, azaz igaz ideája van...” (1P8Schol2); 142.: „(ezért) épp annyira szükségszerű, hogy az elme világos és elkülönített ideái igazak legyenek, mint hogy Isten ideái azok legyenek” (E2P43Schol); 131: „Minden idea, amely bennünk feltétlen, vagyis adekvát és tökéletes, igaz” (E2P34).
- 26 Spinoza: *Etika*. 132.: „adekvát, vagyis világos és elkülönített ideák.” (E2P36); 134.: „(s ezeket mindenki szükségképp) adekvát módon, vagyis világosan és elkülönítetten (kell hogy fölfogja).” (E2P38C).

- 27 TPT 79.
 28 TPT, második fejezet.
 29 Lásd Franco Biasutti: Truth and Certainty in Spinoza's Epistemology. *Studia Spinozana*, 1986. 2.
 30 Spinoza: *Etika* i. m. 295. (E4P37Scholl).
 31 TPT, 157. A vallás két fajtája közötti különbség részletes elemzését lásd Michael A. Rosenthal: Spinoza's Dogmas of the Universal Faith and the Problem of Religion. *Philosophy and Theology*, 2001. 13.
 32 Richard Mason erre hivatkozva állítja: „Spinoza nem gondolta, hogy a természeti tényeket teljes egészében ki lehetne iktatni a vallásból (mint ahogyan általában értelmezik), hogy az utóbbinak az igazsághoz semmi köze nincsen.” Richard Mason: Faith Set Apart From Philosophy? Spinoza and Pascal. In: Paul J. Bagley (ed.): *Piety, Peace and the Freedom to Philosophize*. Kluwer, Dordrecht, 2000. 9.
 33 TPT 156.
 34 Vö. „Spinoza az »egyetemes hit« hét »tanát« sorolja fel”, melyeket nem igazságuk miatt tart alapvetőnek, hanem mert „ha ezek közül bármelyik nem adott, megszűnik az engedelmisség”. J. Thomas Cook: Did Spinoza Lie to His Landlady? In: Paul J. Bagley (ed.): *Piety, Peace and the Freedom to Philosophize*. Kluwer, Dordrecht, 2000. 217–218.
 35 Bár parabolikus nyelvezete a tanulatlanok értelméhez van igazítva és állításai nem felelnek meg Spinoza szigorú igazságkritériumának, a Biblia, ha valódi tudást nem is tartalmaz, mindenesetre referál ilyen tudásra. Hogy Isten egyetlen, mindentudó, mindenhol jelen lévő, hogy Istent nem kényszerítheti semmi cselekvésre – ezek az állítások, melyeket a népszerű vallás a képzelet és a retorika segítségével átalakít, összhangban vannak az *Etika* tanításával.
 36 Vö. Stephen Gaukroger: *Francis Bacon and the Transformation of Early Modern Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001. 159.
 37 Zbigniew Ogonowski (ed.): Andreas Wissowatius: *Religio Rationalis*. Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, 1982. 31.
 38 Az engedelmisséget Cusanus is megemlíti a vallás megalapozásának összefüggésében, de a politikai aspektus mellőzésével. „Hol van Ő, aki a zsidók királyának született?” című prédikációjában Cusanus azt mondja, hogy a vallás „az isteni tekintélyen és kinyilatkoztatáson alapul, [és célja,] hogy rávegye az embert az engedelmisségre”. R. C. Petry (ed.): *Late Medieval Mysticism*. Westminster Press, Philadelphia, 1957. 390.
 39 Ernst Hoffmann–Raymond Klibansky (Hrgs.): Nicolaus Cusanus: *De Docta Ignorantia Libri Tres*. Meiner, Leipzig, 1932. I. 3.
 40 H III. 8.
 41 John Rawls: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York, 1993.

Summary

JUDIT SZALAI TRUTH, RELIGIOUS PLURALISM AND UNIVERSAL FAITH IN CUSANUS AND SPINOZA

In dogmatic conflicts between religions, different attitudes can be chosen towards the other faith. The basic divide is between holding that only one particular faith can be true (while the rest are at best preparatory to that) and admitting the possibility of more than one sets of legitimate claims to religious truth or proper worship. A way to take up the latter position without embracing relativism is universalism, which attempts at

integrating the tenets of different religions at a higher level, abstracting from the contingent, historical-cultural elements of each. Both Cusanus and Spinoza advocate universalism of some kind: in Cusanus' *De Pace Fidei* as well as in Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* we find the idea that the same minimum set of convictions lies behind confessional differences and constitutes the 'core' of religion, oftentimes without showing in an explicit form. The two conceptions, I believe, exhibit relevant affinities, despite the contingencies of historical circumstance that prompted them and the different visions that inspired their authors. Most importantly, both contain an epistemological justification of religious pluralism in addition to identifying a dogmatic core outside which there is room for variety, and these epistemological justifications are in both cases based on a particular understanding of the nature of truth. My aim is to present the case of *fides universalis* as an illustration of how Cartesian epistemology, through its truth criterion, reaches out to and shapes a domain of enquiry other than those usually associated with Cartesianism.