

## Prancz Zoltán

### A keresztény vallás mint megismerés és az elrejtőzködő Isten eszméje Pascal Gondolataiban

Tanulmányunk kiindulópontján adottnak vesszük azt a kognitív megközelítést, amely szerint Pascal a *Gondolatok*ban a megismerés alapsémáját a valószínűség és a hit egymást kiegészítő kettősében látja.<sup>1</sup> Tanulmányunk első részében azt járjuk körül, hogy a *Gondolatok*ban a valószínűség és a hit általános ismeretelméleti konstrukciója metodikailag ugyanúgy funkcionál a keresztény vallás síkján is, mint a bármilyen más tárgyú megismerésnél (legfeljebb csak a két komponens aránya jelent különbséget a megismerés adott kísérletei között). A második részben az ezzel összefüggő s a pascali apológia egyik központi motívumát jelentő, az elrejtőzködő Isten eszméjét vizsgáljuk meg.

Első kérdéskörünk kapcsán úgy is fogalmazhatnánk, hogy a *Gondolatok*ból élénk táruló kép alapján a krisztushit módszertanilag az élet minden területét átszövő hitek egy eseteként, noha speciális és legfontosabb eseteként fogható fel. Pascal „[a]zt kívánta bizonyítani, hogy a keresztény vallás ugyanúgy rendelkezik a bizonyosság jegyeivel, mint a leginkább megkérdőjelezhetetlennek tekintett dolgok e világban”<sup>2</sup> Ugyanez köszön vissza a nővére által írt életrajzban, ti. a vallási és az egyéb irányú megbizonyosodás párhuzama, nagy jelentőséget hordozva abban a momentumban, miszerint Pascal nem egyszerűen a vallás igazságát akarta bizonyítani, hanem a vallási meggyőződés azon meggyőződésekéhez hasonló megalapozottságát, amelyeket nem szokás kérdéssé tenni. Pascal szerint – a 922. töredékben vont párhuzamával élve – amikor Istenben hiszünk, valami hasonlót teszünk, mint amikor abban hiszünk, hogy „ez a hús nem mérgező meg”, vagy *hogy nem veszítjük el perünket*. Az alábbiakban tehát a vallási és az egyéb tárgyú megismerés metodikai ekvivalenciáját járjuk körül.

---

<sup>1</sup> Tanulmányunk keretei nem teszik lehetővé Pascal valószínűségszámítással és az erre felépített ismeretelmélettel kapcsolatos munkásságának részletes kifejtését. Átfogóan következő töredékeket említhetjük: 72., 234., 425., 434., 913., 922. stb. (A töredékeket a Brunschvicg-féle számozás szerint, Pődör László fordításában idézzük (Szukits Könyvkiadó, Szeged, 1996). Pascal eredeti nyelvű írásait tekintve az alábbi kiadást használtuk: Pascal Œuvres complètes; Éditions du Seuil, 1963)

<sup>2</sup> Mme Gilberte Périer: Fivérem, Blaise Pascal; fordította: Csabai Tamás; in: Csabai Tamás (szerk.): Blaise Pascal: A korai keresztények összevetése a mai keresztényekkel – és egyéb kisebb művek; Aeternitas, 2005; 106. o.

A kérdéskör jelentőségét növeli, hogy Pascal két masszív, ellentétes szellemi hatás erőterében mozgott, melyek két, tulajdonképpen az általa a későbbiekben felvázolt ismeretelméleti alapképlet egyik és másik tagját megragadó lehetőséget állítottak elé. E készen kínált alternatívák háttérén legalábbis nem magától értetődő, hogy végül egy mindkettőtől különböző, eredeti megoldással állt elő, emellett sokkal plasztikusabbá válik megoldásának újszerűsége.

Egyfelől tehát az ismeretelméleti alapképlet racionális elemét maximalizálni igyekvő, azaz Istent bizonyítani szándékozó törekvéseket kell említenünk, másfelől pedig a hitet kizárólagossá tevő, kvázi a vallás kapcsán a racionális megragadás igényéről lemondó elképzelést. A 273. töredékben egyértelműen köszön vissza ez a két pólus, Pascal ezekre való reflektálása által: „Ha mindent alárendelünk az észnek, vallásunkban nem lesz semmi titokzatos és természetfeletti. Ha pedig megsértjük az ésszerűség elveit, képtelen és nevetséges lesz vallásunk.” Rögtön rámutathatunk itt arra is, hogy ehhez a geometriai mintát eszményítő megismerési törekvés „mindent vagy semmit dolgát”<sup>3</sup> sajátosságosan leképező két pólushoz és a rájuk reflektáló 273. töredékhez kiválóan illeszkedik a valószínűségen alapuló megismerés köztes jellege, racionális, egyben hitre szoruló volta.

A Pascalt érő két karakteres szellemi hatás közül az utóbbi szemléltetésével kezdve a sort, a nővére által írt életrajzot említhetjük, mely szerint már az apai nevelés meghatározó impulzusokat közvetített ezen a téren:

„Kíváncsiságát [Pascal – P. Z.] mindig a természet dolgaira korlátozta, és több ízben is szólt nekem arról, hogy e kötelezettségét összekötötte a többi, szintén apámtól eredő kötelezettséggel, aki – egyébként maga is nagy tisztelettel viseltetett a vallás dolgai iránt – gyermekéje óta azt sugallta neki, alapelvül állítván eléje, hogy a hitre tartozó dolgok nem lehetnek egyúttal az ész figyelmének tárgyai is.”<sup>4</sup>

Leibniz például egész korának jellemző vonását látja ebben a beállítódásban: „[A] beszédmód, mellyel az észt és a hitet szembeállítják, ... a közhasználatban nagyon is elterjedt”<sup>5</sup> – írja. Amint az életrajzból vett idézet folytatásából is kitűnik, ezt a

<sup>3</sup> Christopher Westbury kifejezése, A valószínűség-elmélet; fordította: Pesthy Gábor; in: John Brockman (szerk.): Az elmúlt 2000 év legfontosabb találmányai; Vince Kiadó, Budapest, 2001.; forrás: <http://www.ujgalaxis.hu/ebooktar/pdf/2000ev.pdf>; 56. o.

<sup>4</sup> Mme Gilberte Périer: I. m., 83. o.

<sup>5</sup> Újabb értekezések az emberi értelemről; fordította: Boros Gábor, Kékedi Bálint, Moldvay Tamás, Sallay Viola; L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2005 „Az észről” c. fejezet, 487. o.

felfogást a vallás racionális – a korabeli szabadgondolkodók terepén történő – megméretése elől való kitérés és az észtek egyfajta tekintélyelv alapján a hit alá rendelő, vagy legalábbis a kritikus észérvek felett elnéző attitűd jellemzi. Azonban még ha valóban lett volna is **olyan életszakasza** Pascalnak, amelyben a nővére által írtak szerint vélekedett, a *Gondolatok* Pascalja – amint többek között az imént idézett 273. töredék tanúsítja –, már távolról sem fogadta el maradéktalanul az említett apai sugallatokat.

Ugyanakkor – a másik karakteres hatásra térve – Pascal szellemi környezetét erőteljesen átjárta az istenbizonyítás törekvése is. Számos fragmentum tanúskodik erről, egyszersmind arról is, hogy Pascal, e hatás sodrásának szintúgy ellenállva, határozottan képviselte a vallás terén is jelenlévő ismeretelméleti bizonytalanságot (hasonlóképpen, miként tette ezt a „mindent legyűró tudomány”<sup>6</sup> víziója kapcsán).<sup>7</sup> „[A] vallás nem bizonyos” – idézhetjük a 234. töredéket, állításunk legtömörebb igazolásaként, vagy akár a 243.-at, amely némi iróniával így erősít rá erre:

„Csodálatos dolog, hogy soha egyetlen kánoni szerző sem próbálta a természetből kiindulva bizonyítani Isten létét. Mindegyik arra törekszik, hogy a benne való hitet ébressze fel. Dávid, Salamon stb. sohasem mondotta: »Nincsen légüres tér, tehát van Isten.« Minden bizonnyal okosabbak voltak, mint az utánuk következő legokosabbak, akik valamennyien a természettel bizonyítottak. És ez nagyon elgondolkoztató.”

Megemlíthetjük itt Étienne Périer a *Gondolatok* ún. Port-Royal-i kiadásához írt előszavát, és annyiban helyben is hagyhatjuk, amennyiben figyelmeztet, hogy Pascalnak nem állt szándékában „Isten létezésének, a lélek halhatatlanságának és a keresztény hit több más tételének geometriai bizonyítása”<sup>8</sup>.

A valószínűsége és a hiten alapuló megismerés oldaláról az istenbizonyítás nem más, mint a racionális elem kizárólagossá tétele, egyben – paradox módon – a hit kiiktatása. Egy tökéletes, geometriai istenbizonyítás éppen a deklarált s megalapozni kívánt hitet tenné okafogyottá. Pascal több ellenvetését kifejezetten a szóbanforgó ismeretelméleti alapmegközelítés nyújtotta speciális aspektusból

<sup>6</sup> Vajda Mihály kifejezése, Európa fogalma a filozófia történetében – Retteg, s ezért a természet urává és birtokosává akar válni; Magyar Tudomány, 2004/5. szám; forrás: <http://www.matud.iif.hu/04maj/05.html>

<sup>7</sup> Ld. pl. 233. („éppen az mutatja józanságukat [a keresztényeket – P. Z.], hogy nem bizonyítanak”), 242-244., 248., 268., 387., 395., 428., 543., 547. 556./10. bek., 564.

<sup>8</sup> Étienne Périer: Préface; in: Pensées de M. Pascal sur la religion & sur quelques autres sujets; Paris, 1714; 27. o.

ütközteti az istenbizonyítás kísérletével. „A szentek buzgó igazságkeresése hasztalan volt, ha a valószínű biztos” – idézhetjük a legidevágóbb példaként a 917. töredéket, mely a *valószínű* és a *biztos*, valamint az ezek különbözőségéből értelmet nyerő *igazságkeresés* esszenciális fogalmi hármasságát adja. „[A]z ember sohasem reménykedik biztos dolgokban”<sup>9</sup> – olvassuk másutt, rövid parafrázisaként a Római levél 8:24 szakaszának: „Mert reménységben tartatunk meg, a reménység pedig, ha láttatik, nem reménység, mert amit lát valaki, miért reméli is azt?” A megismerés köztes lehetősége köszön vissza a következő levélrészletből is: „Ha Isten folyton felfedné magát az emberek előtt, nem volna érdem hinni benne, ha viszont ezt sohasem tenné, vajmi kevés hit lenne a földön.”<sup>10</sup> „A *Gondolatok* minden spekulatív teológia végét jelentik és bizonyítják: Pascal számára nincs és nem lehet semmiféle érvényes elméleti bizonyíték Isten létezésével”<sup>11</sup> – összegezhethetünk Goldmann-nal (a „bizonyíték” fogalmát természetesen szigorú, geometriai bizonyosság értelemben véve). Jellemző ezzel szemben, hogy az egyházi tanítóhivatal részéről még a XIX. század derekán is napvilágot láttak olyan jellegű megnyilatkozások, mint a következő: „Az észből való következtetés képes arra, hogy bizonyossággal bizonyítsa Isten létét és tökéletességének végtelenségét. A hit az ég ajándéka, föltételezi és utólagosabb a kinyilatkoztatásnál, ezért nem lehet rá hivatkozni Isten létének bizonyítására az istentagadókkal szemben.”<sup>12</sup> Pascal tulajdonképpen a Szentírás és a kereszténység alapvető tézisére figyelmeztet, egyszerűen szólva arra, hogy Istenben *hinni kell*; „de olyan hittel, amelybe félelem vegyül, és amellyel nem jár együtt bizonyosság”<sup>13</sup> – vonatkoztathatjuk ide az „Írások a kegyelemről” instrukcióját, a bizonyosságot természetesen most is objektív, geometriai értelemben véve. Vagyis Isten létezés, személye hit által ragadható meg, nem lehet minden kétséget kizáró bizonyítást elővezetni mellette, a geometriai evidencia elérésének kísérlete kudarcot vall, a

<sup>9</sup> Írások a kegyelemről; fordította: Pavlovits Tamás; in: Boros Gábor (szerk.): Blaise Pascal: Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről; Osiris Kiadó, Budapest, 1999; Harmadik írás, 180. o.

<sup>10</sup> Levelek Roannez kisasszonyhoz – IV. levél; fordította: Pavlovits Tamás; in: Boros Gábor (szerk.): Blaise Pascal: Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről; 228. o.

<sup>11</sup> A rejtőzködő isten; fordította: Pődör László; Gondolat Kiadó, Budapest, 1977; „A tragikus világlátás: az ember” c. fejezet, 120. o.

<sup>12</sup> Tételek, amelyeket Louis - Eugène - Marie Bautin, püspöke parancsára aláírt; in: Fila Béla – Jug László (szerk.): Az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásai; Örökmécs Alapítvány, Kisterenye – Budapest, 1997; 492. o., 2751. szakasz, v. ö. 2765., 2812. szakasz;

Jeleznünk kell itt, hogy Pascal is számos esetben használja a „bizonyítás” vagy a „bizonyíték” kifejezést a bibliai kijelentések kapcsán, azonban a kontextusból ilyenkor mindig egyértelmű, hogy nem geometriai szigorú, azaz kényszerítő erejű bizonyítást vagy bizonyítékot ért rajtuk, hanem bizonyosságot, támogató szempontot (ld. pl. 564., 843./8. bek.).

<sup>13</sup> Írások a kegyelemről, Első írás, 108. o.

bizonytalanság szakadéka e téren is itt tátong, s csak személyes hittel hidalható át: ami objektíve nem biztos, szubjektív síkon válhat bizonyossá. „Pascal érdeme, hogy megértette, hogy nem elégségesek az érvek ahhoz, hogy a hitetlent elvezessük a kereszténységhez, a keresztény hit csak bizonyos pszichológiai atmoszférában fejlődhet ki”<sup>14</sup> – állítja ezzel egybecsengően Lacombe. Pascal mondanivalóját a hit vallási tárgyú megismerésben betöltött fundamentális szerepéről talán az általa gyakran hivatkozott Hóseás könyvének isteni szózata összegzi a legtömörebben: „Bizony hittel jegyezzek el téged magamnak, és megismered az Urat.”<sup>15</sup>

A racionális bizonyságok és a hit szükségességét a kereszténység terén is demonstráló pascali szövegek elemi módon tételezik a valószínűség ambivalenciáját, egyszerre geometriai megalapozottságú, mégis bizonytalan, hitre szoruló voltát. Ismét hivatkoznunk kell itt a kérdéskör foglalatát jelentő 236. töredékre: „Mindent el kell követnie, hogy megtalálja az igazságot [Isten kapcsán – P. Z.] a valószínűségszámítás segítségével”. Pascal „Isten létét, az öröklétet, az üdvözülést mint valószínűségproblémát fogja fel”<sup>16</sup> – összegezhetjük Almási szavaival számos kommentátor meglátását (kiegészítve azzal, hogy Pascal természetesen csak ismeretelméleti aspektusból lényegíti valószínűségproblémává az említett kérdéseket). Ha árnyaltabban is, de ugyancsak a szóbanforgó, a valószínűséget a bizonyosságig hittel megtoldó ismeretelméleti konstrukció bontakozik ki abból a páli idézetből, amely Pascal pecsétnyomóján olvasható: „Scio cui credidi”, azaz: „tudom, kinek hittem”<sup>17</sup>. A tudás és a hit ellentéte – amit például a 248. töredék erőteljesen kidomborít – a hittel kipótolt és szubjektív síkon tudássá, bizonyossággá emelt valószínűség háttérén oldódhat fel.

Mindezek – és az előbbi, kapcsolódó fejezetekben írtak – fényében megalapozottnak látjuk tételünket, mely szerint Pascal a keresztény vallást megismerésként fogta fel, mégpedig olyan megismerésként, amely módszerét és

<sup>14</sup> Roger Étienne Lacombe: *L'apologétique de Pascal*; Presses Universitaires de France, Paris, 1958; idézi: Kardos István: *A rejtőzködő Pascal*; Világosság Bölcséleti-akadémiai folyóirat, 22. évfolyam, 1981, 4. szám; 209. o.

<sup>15</sup> 2:19; (Hóseás könyvéből az 571., 610., 684., 713., 715., 716., 719., 727., 728. töredékek idéznek, illetve utalnak rá.)

<sup>16</sup> Almási Miklós: *Egy rosszkedvű játékos*; *Mozgó Világ*, XXX. évfolyam, 2. szám, 2004.; forrás: [http://www.inaplo.hu/\\_mut/full\\_forras\\_datum256.html](http://www.inaplo.hu/_mut/full_forras_datum256.html)

<sup>17</sup> Timótheushoz írt 2. levél, 1:12; A pecsétnyomó egy töviskoszorúval körbevett szemet ábrázol, utalva Pascal nővére gyermekének, Marguerite-nek súlyos szembetegségéből történt, csodaszamba menő gyógyulására (ld. Jacques Attali: *Balise Pascal, avagy a francia szellem*; fordította: Vargyas Zoltán; Európa Könyvkiadó, Budapest, 2003; „A szent tövis csodája” c. fejezet, 242. o.).

antropológiai vetületét tekintve megegyezik a bármely más területen, akár a leghétköznapiabb dolgok kapcsán történő megismeréssel.<sup>18</sup>

Arra is rá kell itt mutatnunk, hogy ezzel az ismeretelméleti ekvivalenciával Pascal bizonyos mértékig demisztifikálja a keresztény vallást. Természetesen nem azt értjük ezen, hogy csorbítaná alapvető transzcendens jellegét,<sup>19</sup> hanem azt, hogy a megismerés objektív és szubjektív mozzanatainak strukturálásával a – kereszténységet középkori története során belengő – misztikum mozgásterét az utóbbira, a hit komponensére, avagy a szív rendjére korlátozza. E strukturált miszticizmus cáfolja azokat a kommentárokat, amelyek Pascalt általánosságban és árnyalatlanul misztikus gondolkodónak titulálják. Lényegében arról van szó, hogy a személyes belső élmények viszonylatában – gondoljunk például a *tűzes éjszaka* katartikus tapasztalatára – bárki bármit átélhet, ezen a téren továbbra is jelen lehet a *titok*, a látásmód megváltozását előidéző lelki (emocionális) hatás logikus levezetésének vagy akár csak adekvát közlésének lehetetlensége. Emellett viszont, jól körülhatároltan ott van a megismerést, avagy a látásmód megváltozását (kereszténységről lévén szó: a metanoiát, a gondolkodásmód megváltozását, azaz a megtérést) megalapozó másik komponens, az objektív valószínűség, ami mindenki számára elérhető s megérthető, világos érvek formájában artikulálható – sőt, Pascal szerint számítható –, valamint adekvátan közölhető másokkal. Hogy ugyanazon valószínűség tudatában miért dönt az egyik ember így, a másik pedig amúgy – *titok*, a pascali értelemben mondott szív, vagyis az emberi szubjektum misztériuma.

Ám mi okból nem válhat kizárólagossá a megismerés racionális mozzanata? Miért nem maximalizálható a valószínűség a maga objektív síkján 100%-ig, azaz a *biztosig*? Miért nem bizonyítható Isten? Honnét ered az az ismeretelméleti homály, ami a valószínűségekre hagyatkozást, és a *valószínűt* a *biztostól* elválasztó szakadék átugrását követeli az embertől? Elemi módon vetődnek fel ezek a kérdések Pascal ismeretelméleti konstrukciója kapcsán. Tanulmányunk második részében a rájuk

---

<sup>18</sup> Pascal értelmezői közül Goldmann egészen határozottan képviseli a szóbanforgó metodikai ekvivalenciát. Többek között így ír ennek kapcsán: „Szabadságunk a mindennapi életben számtalan, számunkra esetlegesen kínálkozó, lényegileg pedig az Istenre és a semmire való fogadás közötti választásra vonatkozik.” (I. m., „A fogadás” c. fejezet, 525. o.)

<sup>19</sup> Szó sincs például arról, hogy Pascal Voltaire véleményéhez kerülne közel, aki szerint „[a] kereszténység nem tanít mást, csak egyszerűséget, emberséget, szeretetet: aki metafizikára akarja szoritani, tévedések forrásává torzítja” (Filozófiai levelek; fordította: Réz Pál; in: Ludassy Mária (szerk.): Voltaire válogatott filozófiai írásai, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991; Huszonötödik levél, 128. o.).

adott, az egész pascali apológia szempontjából alapvető fontosságú válaszokat járjuk körül.

Az Istenbizonyítás lehetetlensége, illetve a keresztény vallásban mint megismerésben jelenlévő bizonytalanság tekintetében az elrejtőzködő Isten Ézsaiás könyve 45:15 igeveréből származó pascali fogalma hozható fel mintegy jelszószerű hivatkozásként.

Az elrejtőzködő Isten pascali fogalma mögött meghúzódó gondolatiság feltárása érdekében célszerű már a kiinduláskor megkülönböztetnünk a Pascal által közvetlenül képviselt fundamentális bibliai eszmét és azt az interpretátori allegóriát, amivé a későbbiekben elvégzett gondolkodástörténeti rekonstrukció során az „elrejtőzködő Isten” kifejezés lényegült.

Az előbbin kezdve a sort, emlékeztetünk: a bibliai-ágostoni alapokon álló Pascal szerint a megismerést uraló általános bizonytalanságnak az emberi természet megromlása (*concupiscentia*, Pascalnál: *la concupiscence*), avagy az ősbűn, az emberi lét és történelem hajnalán bekövetkezett, s ezeket fájdalmas pályára állító neuralgikus esemény az alapvető oka. Az elszánt kritikus, egyben elmélyült elemző Nietzsche például a következőképpen mutat rá a kérdéskör Pascal gondolkodásában betöltött központi jellegére és összefüggésére: „Az igazság fölismerésére való képtelenségünk romlásunk, morális hanyatlásunk következménye: így Pascal.”<sup>20</sup> Ugyanakkor a *Gondolatok* legalábbis következtetni enged arra, miszerint a megismerés bizonytalanságának van egy, az ősbűnt megelőző, az erkölcsi romlás vetületétől mentes, kvázi természetes oka: az Isten mint teremtő és az ember mint teremtmény intellektuális távolsága. Legautentikusabb hivatkozásként a végtelenség motívumát, illetve a 72. töredéket említhetjük: A megismerés előtt megnyíló végtelen perspektíva – mely az Isten intellektuális végtelenségét tükrözi – és a véges emberi értelem áthidalhatatlan különbsége természetszerűleg is a megismerés részlegességét eredményezi: az Isten képmására formált, de teremtője távlatait el nem érő ember köztes helyzetét. Koncentráltan fogalmazódik meg ez a gondolat a 233. töredék bevezetésében: „A végtelennel szemben elenyész a véges, merő semmivé válik. Ugyanez történik szellemünkkel Isten és igazságszolgáltatásunkkal az isteni igazságszolgáltatás előtt.” Rendkívül fontos viszont, hogy Pascal az ember pozícióján javító pontosítással zárja a megkezdett gondolatot: „Nincs akkora aránytalanság a mi

---

<sup>20</sup> Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*; fordította: Romhányi Török Gábor; Cartaphilus Kiadó, Budapest, 2002; 83. aforizma, 47. o.; v. ö. 411. aforizma, 182. o., 786. aforizma, 334. o.

igazságszolgáltatásunk és Istené, mint az egység és a végtelen között.” A megismerés emez ősbűn előtti, mondhatnánk *vállalható* részlegességét rontja le minőségileg és mélyíti el tehát az ősbűn és az emberi természet ennek nyomában járó egyetemes megromlása.

Pascal ismeretelméleti alapmegközelítését tekintve tehát ezek az előzmények vezetnek – minden bizonnyal a concupiscentia okozta romlás dominanciája mellett – a racionális (geometriai) komponens töredékes voltához és a „szakadék átugrását” jelentő hit szükségességéhez. (Talán nem felesleges emlékeztetnünk arra, hogy a concupiscentia az ún. eredendő bűn köztudatban élő fogalmával szemben nem azt takarja, hogy Isten beszámítja Ádám konkrét bűnét az utódjainak, esetleg Ádám bűnéért mér rájuk büntetést – ehhez a képhez az ágostoni értelmezésből származó „reatus haereditarium”, vagyis az „öröklött véttség” fogalma kapcsolódik –, hanem az emberi természet ősbűn miatti megromlását, s ennek szülőről gyermekekre történő átöröklődését foglalja magába, ami minden ember esetében konkrét, személyes bűnök elkövetésében nyilatkozik meg.)

A fentiekből következik, de a Szentírást értelmező Pascal közvetlenül is kifejezi, hogy a megismerés bizonytalansága, noha általános és minden téren jelen van, az erkölcsi és a vallási megismerés síkján a legnagyobb: az emberi természet megromlása ezen a területen jár a legtragikusabb következményekkel. Egyik átütő erejű megfogalmazását találjuk ennek a 713. töredékben illetve az ezáltal idézett, az Ézsaiás könyve 59:2, 9-10 szakaszában:

„[V]étkeitek választanak el titeket Istenetektől, és bűneitek fedezték el orcáját tielőttetek (...) Ezért van távol tőlünk az ítélet, és nem ér el minket az igazság, várunk világosságra, és íme, sötétség, és fényességre, és íme, homályban járunk! Tapogatjuk, mint vakok a falat, és tapogatunk, mint akiknek szemük nincs, megütközünk délben, mint alkonyatkor, és olyanok vagyunk, mint a halottak az egészségesek közt.”

A vak ember tapogatózása mellett a Szentírás egy másik érzékletes képét is felidézhetjük itt: Pál apostol *a tükör általi homályos látás*<sup>21</sup> hasonlatával fejezi ki a szóbanforgó bizonytalanságot. A megismerés bizonytalansága egyfelől tehát abból fakad, hogy a megismerő ember elsilányult képességekkel fog hozzá a megismeréshez: „Nem vagytok ugyanabban az állapotban, mint amikor Isten

---

<sup>21</sup> Korinthuszi 1. levél, 13:12



megteremtett benneteket” – hangzik a 430. töredék sommás helyzetértékelése,<sup>22</sup> egyben a *de Sacival folytatott beszélgetés*<sup>23</sup> konklúziója. Másfelől viszont – s ezzel megérkezünk fejezetünk címadó kérdésköréhez – maga a megismerendő Isten *elrejtőzködik* az elbukott ember előtt. „Ha ez a vallás azzal büszkélkednék” – olvassuk a 194. fragmentumban –, „hogy világos tudása van Istenről, és hogy e tudása bizonyos, nincs benne semmi homály, akkor elég volna azzal érvelnünk, hogy a világon semmi olyat nem látunk, ami ennyire nyilvánvaló módon mutatná nekünk Istent. ... [A]zonban, éppen ellenkezőleg: azt mondja, hogy az emberek homályban élnek, Istentől távol, aki elrejtőzködött megismerésük előtt, és aki így is nevezi magát a *Szentírásban: Deus absconditus ...*”<sup>24</sup>

Az „elrejtőzködő Isten” pascali fogalmának mélyebb megértéséhez természetszerűleg a Pascal által hivatkozott, a bibliai iratok jelentette kontextus, illetve a kapcsolódó szakaszokat koherens módon magába foglaló fundamentális keresztény tanítás nyújthat autentikus támpontot. „Tudnunk kell” – hívja fel figyelmünket Kardos, bírálva a bevezetőben általunk is jelzett s a későbbiekben körüljárandó „modernizáló interpretátori önkényt”<sup>25</sup> –, „hogy a »Deus absconditus«, azaz a rejtőző, kiismerhetetlen Isten, aki kinyilatkoztatással illetve a megtestesüléssel ismertet meg valamit magából, a kinyilatkoztatás olyan evidenciája (vö. Iz. 45, 15; Mt. 11, 27; Jn. 1, 18; 1. Kor. 13, 12; 1. Tim. 6, 15-16; 1. Tim. 1, 17), amely a patrisztikus hagyománytól, a nagyskolasztikán át, napjainkig triviális »factum dogmaticum«. Az, hogy a keresztény gondolat számára a hit nem egyszerűen a pusztá tapasztalatból adódó konzekvencia, hanem a »remélt dolgok valósága, meggyőződés a nem szemléltékben« (Zsid. 11,1) ... – ebből következik.”<sup>26</sup> Isten elrejtőzködésének legáltalánosabb értelme tehát az, hogy az ember nem láthatja Istent, azaz Isten a bűneset óta nem érintkezik az emberrel közvetlenül, hanem csupán a megismerés közvetett módjait teszi számára lehetővé (mindenek előtt a kinyilatkoztatás által). Pascal elgondolásának és a kapcsolódó bibliai szakaszoknak egyik legkompaktabb – noha nem a teljesség igényével megfogalmazott – összegzéseként a Roannez

<sup>22</sup> Ugyancsak a 430. töredékben olvasható a következő tömör kijelentés: „... elménk elhomályosult, s emiatt nem tudjuk őt [Istent – P. Z.] megismerni és szeretni ...”

<sup>23</sup> Ld. *Beszélgetés de Saci úrral Epiktétoszról és Montaigne-ről*; fordította: Pavlovits Tamás; in: Boros Gábor (szerk.): *Blaise Pascal: Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*; Osiris Kiadó, Budapest, 1999

<sup>24</sup> V. ö. 242.: „Az Írás ... azt mondja róla [Istenről – P. Z.], hogy elrejtőzködő Isten; hogy természetük megromlása óta olyan vakságban hagyta az embereket, amelyből csupán Jézus Krisztus által szabadulhatnak meg, nélküle meg vannak fosztva az Istennel való minden érintkezéstől ...”

<sup>25</sup> Kardos kifejezése.

<sup>26</sup> Kardos: I. m., 203. o.

kisasszonyhoz írt IV. levelet említhetjük. Ugyanakkor a vonatkozó bibliai passzusok ebben található – vagy akár a Kardostól közölt iménti – felsorolása számos további kifejező szövegrésszel egészíthető ki, amelyek bizonyára szintúgy nem kerültek el Pascal figyelmét. (Az alábbi hivatkozások ószövetségi szakaszokra korlátozásával azt is hangsúlyozni kívánjuk, hogy Isten elrejtőzködése nem újszövetségi specifikum, hanem egy még ősibb eszme.) Legkifejezőbb példaként Jób könyvét idézhetjük:

„Oh ha tudnám, hogy megtalálom őt, elmennék szinte az ő székéig. Elébe terjeszteném ügyemet, számat megtölteném mentő erősségekkel. Hadd tudnám meg, mely szavakkal felelne nekem; hadd érteném meg, mit szólna hozzám. ... Ámde kelet felé megyek, és nincsen ő, nyugat felé, és nem veszem őt észre. Bal kéz felől cselekszik, de meg nem foghatom, jobb kéz felől rejtőzködik, és nem láthatom.”<sup>27</sup>

Szintén a szóbanforgó rejtőzködés köszön vissza Isten Mózes kérésére adott válaszában: „Megteszem, hogy az én dicsőségem a te orcád előtt menjen el ... Orcámat azonban ... nem láthatod; mert nem láthat engem ember, élén.”<sup>28</sup> Az arcát az ember elől elrejtő Isten motívuma ezen kívül is igen gyakran felbukkan az Ószövetség lapjain. Különösen a Zsoltárok könyve juthat itt eszünkbe, mint az Isten megnyilatkozására való, egyszerre fájdalmas és reménykedő várakozás költői kifejezéseinek tárháza. Pascal jól ismerte ezeket a szakaszokat, amit az is igazol, hogy a 751. töredékben általánosan a *prófétáknak* tulajdonítja az elrejtőzködő Isten eszméjének képviselőjét.

A *Gondolatok* szerzője ugyanakkor a szóba hozható szakaszokkal összhangban vallja, hogy végső soron Isten elrejtőzködésében is kegyelem nyilatkozik meg:

„Ha nem volna homály, az ember nem érezné természete romlottságát; ha nem volna világosság, nem remélne rá orvosságot. Ezért nem csupán igazságos, hanem hasznos is számunkra, hogy Isten el is rejtőzködött, és meg is mutatta magát, hiszen egyaránt veszélyes az embernek, ha nyomorult voltáról mit sem tudva ismeri Istent, vagy ha Isten ismerete nélkül méri fel nyomorúságát.”<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Jób könyve, 23:3-5, 8-9

<sup>28</sup> Mózes 2. könyve, 33:19-20

<sup>29</sup> 586.; Megjegyezzük, hogy az „elrejtőzködő Isten” pascali eszméjének ezt az oldalát az angolszász analitikus filozófusok által nyújtott értelmezések is hangsúlyosan említik (természetesen az ősbűnre visszavezethető fundamentális ok mellett), ld. Szalai Miklós: Létezik-e Isten? – Ateista érvek a mai angolszász filozófiában; L’Harmattan Kiadó, Budapest, 2005; „Blaise Pascal” c. fejezet; A szerző által

Hasonlóképpen a kegyelem motívuma domborodik ki Pál apostol athéni beszédéből is, melyben általánosan, mindenki felé tolmácsolta a következő felhívást: „... keressék az Urat, ha talán kitapogathatnák őt és megtalálhatnák, jóllehet bizony nincs messze egyikünkötől sem.”<sup>30</sup> A 713. töredék által is idézett, a homályban avagy vakon tapogató ember észaiási képe tűnik fel itt újra, aki mindazáltal nem esélytelenül keres: képes megtalálni az Istent ezzel a közvetlen bizonyosságot nem nyújtó, csupán a vakokban ujjai révén felderengő töredékes – kvázi valószínű – képpel szolgáló megismerés nyomán.

Az Isten elrejtőzködése pascali rekapitulációjának fentiekben vázolt elemi értelmén belül további két, egymással ütköző interpretációs irányra mutathatunk rá. Egyrészt az Isten létezését és megismerhetőségét elválasztó, és az előbbi evidensnek tekintése mellett a rejtőzködést az utóbbira korlátozó felfogást, másrészt az Isten létezését és a kereszténység igazságát egyaránt bizonytalannak olvasó értelmezést említhetjük.<sup>31</sup> Az előbbi nézetet erősíti az 559. töredék következtetése, miszerint Isten „néha megmutatkozik”, s mivel „[h]a ... egyetlenegyszer is megmutatkozik, akkor mindig van; így ebből csak arra következtethetünk, hogy van Isten, de az emberek méltatlanok rá”. A másik megközelítés mellett viszont nem kevésbé központi fragmentum szól, mint a 233., azaz a fogadás, melynek tárgya és egyértelmű kiinduló felvetése így hangzik: „Vagy van Isten, vagy nincs.”<sup>32</sup> A magunk részéről – a hasonló kétely lehetőségét nyitva hagyó töredékek, illetve a vallási evidenciákat előfeltételező érvelés következetes pascali meghaladása tükrében – ez utóbbi értelmezést látjuk elfogadhatóbbnak, a Pascal által általánosan lefestett ismeretelméleti homályt Isten létezése viszonylatában is érvényesnek tekintve.

Fejtegetéseink jelenlegi szakaszához jól illeszthető egy exkurzus a bevezetőben említett azon teória kapcsán, amelyben az „elrejtőzködő Isten” kifejezés mintegy gondolkodástörténeti fordulópontot jelölő allegóriaként jelenik meg. Az e mögött álló teóriát Goldmann mindenestől az elrejtőzködő Isten fogalmára felépített művével,

---

hivatkozott irodalom: J. L. Schellenberg: *Divine Hiddenness and Human Reason*; Cornell University Press, Ithaca and London, 1996; 132-152. o.

<sup>30</sup> Apostolok cselekedetei, 17:27

<sup>31</sup> Ld. pl. Henri Gaston Gouhier: *Blaise Pascal: Commentaires*; Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 2005, valamint Lacombe: I. m.

<sup>32</sup> Hasonló értelemben idézhetők a 233. töredék következő részletei is: „Istennek ... sem létezését, sem természetét nem ismerjük ... A hit révén ... tudjuk, hogy létezik (...) Ha létezik Isten, akkor végtelenül érthetetlen a számunkra, hiszen sem részei, sem határai nincsenek, s ezért semmi módon sem vagyunk hozzá viszonyíthatók. Tehát sem azt nem tudhatjuk meg, micsoda, sem azt, hogy létezik-e. Ám ha ez így van, ki mer vállalkozni e kérdés megoldására? Bizonyos, hogy nem mi, akik semmiképpen nem vagyunk hozzá mérhetőek.”

illetve a tragikus világlátás vonalán beemelt lukácsi alapgondolattal vezethetjük elő.<sup>33</sup> Az ilyen módon megszólaló Lukács költőien stilizált koncepciója az elrejtőzködő Isten eszméjét lényegében az archaikus korok világvégének Isten-evidenciájától a szekularizálódó polgári társadalmak ateizmusába való átmenetként, illetve az ezen átmenetet kísérő szellemi vajúdas produktumaként festi le:

„Játék a dráma; játék az emberekről és a sorsról; játék, melynek Isten a nézője. Néző csupán, és sohasem vegyül szava vagy mozdulata a szereplők szava vagy mozdulata közé. Csak a szeme nyugszik rajtuk.

(...) Isten el kell, hogy hagyja a színpadot, de nézőül megmarad még: ez a tragikus korszakok történelmi lehetősége. És mert a természet és a sors sohasem volt olyan némán és félelmetesen lélek nélkül való, mint ma, mert az emberi lélek sohasem járta elhagyott útjait ilyen magányosan, azért remélhetünk ismét tragédiát; majd ha a természetből egészen eltűnt utolsó ingó árnya a barátságos rendnek, melyet gyáva álmaink a saját hazug biztonságunk végett belévetettek.

(...) [A] világ tovább megy a maga útjain, kérdésektől és válaszoktól érintetlenül. Némává lett minden dolog, s a harc egykedvűen osztogat babért vagy futást. A sors járásába soha többé nem szól bele a nyílt istenítélet világos szava; annak hangja keltette életre az egészet, s most élnie kell magában s magától; az irányító szózat örökre elnémult.”<sup>34</sup>

A fentiek élesebb megvilágítása céljából nietzschei hangot ütve meg,<sup>35</sup> azt mondhatnánk, hogy a XVII. században Isten még nem halott, de az önmagát a középkor *biztonságos* világvégétől könyörtelenül ebbe az irányba navigáló nyugati gondolkodás érzékeny művelői, élükön Pascallal, már mintegy megneszelik a nietzschei végkifejletet. („Isten már eltávozott a világból, de távollétét néhány nyugat-európai entellektüel kivételével még senki sem vette észre”<sup>36</sup> – írja Goldmann.) Mivel azonban a nietzschei végkifejlet ekkor még *elhordozhatatlan* – folytathatjuk a szóbanforgó teóriát –, a szellemtörténet vegykonyhájában kiforr egy közbülső fokozat: az elrejtőzködő Isten képze. Kapóra jön ehhez az Ézsaiás könyve 45:15

<sup>33</sup> Kardos Merleau-Ponty „Sens et non-sens” c. művét (Nagel, Paris, 1948) is rokonítja Goldmann megközelítésével „a »Deus absconditus« túlértelmezése” szempontjából, ld. I. m., 203. o.

<sup>34</sup> Lukács György: A tragédia metafizikája; in: Tímár Árpád (szerk.): Lukács György: Ifjúkori művek; Magvető Kiadó, Budapest, 1977; 492., 494., 495. o.

<sup>35</sup> Kardos például „nem is kevés Nietzsche-i reminiscenciát” tulajdonít Goldmann művének, ld. I. m., 203. o.

<sup>36</sup> Goldmann: I. m., „A tragikus világlátásmód: az Isten” c. fejezet, 62-63. o.

szakaszában található esszenciális kifejezés. Ez, készen állva arra, hogy eszmei menekülőúttá, egyben az új korszak frappáns címerfogalmává váljék, megihleti a kétségbeejtő idők gyermekét (történetesen Pascalt, ámbar ez közömbös a gondolkodás korszakléptékű alakulása szempontjából), aki aztán mintegy megadja a jelet a XVII. század második felétől mind spekulatívabbá váló istenképek<sup>37</sup> és végső soron a *hagyományos értékek* nélkülözésének az általános istentagadás kialakulásához. A fentiek szerint rekonstruált gondolkodástörténeti folyamat a következő fő állomásokká allegorizálódik tehát a rekonstruálók tolla alatt: (1.) Isten él és transzparens módon kormányozza a világot, (2.) Isten elrejtőzködik, (3.) Isten meghal. A lét és nemlét határán rejtőzködő Isten képzele ily módon tompítaná a pascali korban az Isten nemlétezésével való elkerülhetetlen szembesülés traumáját, gyöngéden vezetve át az emberiséget az *atyai támaszt* már nélkülözni képes világnézeti nagykorúságba.

Kereteink nem teszik lehetővé, hogy részletekbe menően foglalkozzunk a vázolt teóriával, filozófiatörténeti relevanciájából kifolyólag viszont legalább azokra a fő aspektusaira reflektálnunk kell, amelyek tanulmányunk koncepciója szempontjából – akár elutasító, akár helyeslő értelemben – lényegesek.

Kritikai észrevételeinkkel nyitva a sort, szóvá kell tennünk azt az értelmezői eljárást, aminek nyomán az „elrejtőzködő Isten” kifejezés a pascali problémalátás és megoldáskeresés kontextusából kiszakítva egy egészen más perspektívába – a gondolkodástörténet perspektívájába – helyeződik át, autentikus bibliai értelmétől idegen csengést hagyva maga után. Ezen az optikán keresztül nem az válik lényegi kérdéssé és eredménnyé, amivel Pascal közvetlenül tusakodik illetve amire eljut, hanem az, hogy mindez hogyan illeszkedik egy nagyobb egészbe, amelyet teljesen más kérdések dominálnak – olyanok, amiket a modern értelmező minősít relevánsnak, s amelyek a *Gondolatok* legsajátabb témájához képest legfeljebb csak járulékos hozadékok. Ebben a megközelítésben „a vizsgált filozófus rendszerének rekonstruálása helyett az igaz és a hamis kijelentésekre történő felosztás adja az interpretáció bázisát. E problémafelcserélő hermeneutika kiindulópontja az az igazolhatatlan azonosítás, amelyet a modern és az igaz, illetve az archaikus és a hamis fogalmi között hoznak létre. A modernizáló módszer ebből kiindulva, az idővel érvényét veszített – illetve a filozófiatörténész tudományos pozíciója szerint annak

---

<sup>37</sup> Ld. pl. Malebranche, Spinoza, Berkeley vagy Leibniz Istennel kapcsolatos elgondolásait.

tartott – gondolatmeneteket eleve érvénytelennek tekinti.”<sup>38</sup> Emez „interpretátori önkény”<sup>39</sup> háttérén – amelyet Kardos történetesen a modernizálási szándéknál ragad meg – nem az Pascal érdeme, amit kitűzve kitűz maga elé és amivel küszködve küzd – vagyis hogy szembenéz az ember eredendő nyomorúságával és az elrejtőzködő Isten keresésére hív –, hanem az, hogy gondolkodástörténeti fordulatot generál vagy katalizál (ami – mint utaltunk rá – akár asszisztálásként is értékelhető a nietzschei végkifejletbe való bársonyos átmenethez). Az elrejtőzködő Isten fogalmát gondolkodástörténeti allegóriává lényegítő értelmezés végső soron a bibliai-pascali eszme hasonló kiforgatása, mint ahogy Nietzsche forgatta ki evangéliumi jelentéséből az Isten halálának eszméjét.<sup>40</sup>

Az elrejtőzködő Isten vázolt gondolkodástörténeti orientációjú értelmezésének nietzschei reminiszcenciáinál időzve rámutathatunk arra: jellemző, és a fentieket bizonyos szempontból meghaladja, hogy Nietzsche egyenesen rosszhiszeműséggel vádolja meg Pascalt, úgy állítva be őt, mint akit *intellektuális lelkiismeretfurdalás* gyötört<sup>41</sup> az elrejtőzködő Isten eszméjének megkreálása miatt; (a gondolkodástörténeti perspektívában valóban csupán nézőpont kérdése, hogy Nietzsche az Isten halála felé átmenetnek nem egyengetőjét, hanem feltartóztatóját látja Pascalban):

„A »rejtőzködő Istenről«, meg e rejtőzködés okairól, valamint arról, hogy nyelvileg sohasem szabad teljes egyértelműséggel közölni a dolgokat, Pascalnál élesebben senki sem beszélt, ami annak a jele, hogy sohasem tudott efelől megnyugodni: ám hangja olyan bizakodóan cseng, mintha egyszer ő is a függöny mögött üldögélt volna. A »*deus absconditus*«-ban erkölcsstelséget szimatolt, de rettentően félt és szégyellte ezt bevallani önmagának: és ezért, mint aki fél, olyan hangosan beszélt, ahogy csak tudott.”<sup>42</sup>

Kritikai észrevételeink zárásaként ismételten emlékeztethetünk arra, hogy Isten elrejtőzködése nem új gondolat és nem új érzület Pascal korában.<sup>43</sup> Őseredeti sóvárgás lappang itt, amit világosan tükröz már Fülöp Jézushoz intézett kérése is:

<sup>38</sup> Kardos: I. m., 202. o.

<sup>39</sup> Kardos: I. m., 203. o.

<sup>40</sup> Ld. pl.: A vidám tudomány; fordította: Romhányi Török Gábor; Holnap Kiadó, 1997; 125. aforizma, 152. o.; Im-igyen szóla Zarathustra; fordította: dr. Wildner Ödön; Grill Károly Könyvkiadóvállalata, Budapest, 1908; Zarathustra előljáró-beszéde, 10. o., „A fennsőbbrendű emberről” c. fejezet, 385. o. stb.

<sup>41</sup> V. ö. Pólik József: Levél Foudayba; Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2006; „Képek egy ragadozóról” c. fejezet, 152. o.

<sup>42</sup> Friedrich Nietzsche: Virradat – Gondolatok az erkölcsi előítéletekről; fordította: Romhányi Török Gábor; Holnap Kiadó, Budapest, 2000; 91. aforizma, 85. o.

<sup>43</sup> Kardos idézett tanulmánya mélyreható eszmetörténeti korrajzot nyújt a XVII. századról, következetesen konfrontálódva az elrejtőzködő Isten goldmanni koncepciójával.

„Mutasd meg nekünk az Atyát, és elég nekünk!”<sup>44</sup> Emellett arra a periférikusnak tűnő, de jelen szempontunkból fontos részletre is rámutathatunk, miszerint Pascal az elrejtőzködő Istent Jézus Krisztussal azonosítja<sup>45</sup> (ezzel együtt idézhetjük Jézus Fülöp iménti kérésére adott feleletét: „Aki engem látott, látta az Atyát”<sup>46</sup>). Az az értelmezés, amely az elrejtőzködő Isten fogalmát az emberek élete és világa minden színterén jelenlévő Isten eszméjének történelmi tendenciák kiváltotta megrendüléseként láttatja, egyszerűen nem kompatibilis azzal a kijelentéssel, amely az elrejtőzködő Istent egy valaha minden spiritualizálás nélkül jelenlévő „hús-vér” istenemberrel azonosítja.

Mindazonáltal hibát követnénk el, ha az eddigiekben kritizáltak ürügyén figyelmen kívül hagynánk azt a kétségtelen tendenciát, amely a középkori vallásosságtól a modern ateizmusig ível, s amelynek Pascal kora vitathatatlanul meghatározó időszaka volt. Ezek tükrében azt mondhatjuk, hogy bár Isten elrejtőzködésének eszméje valóban ősrégi és alapvető bibliai-keresztény eszme, Pascal, korának fejleményei közepette, megelevenítette és elmélyítette azt, átemelve a többé-kevésbé teoretikus iskolatudomány síkjáról a húsbavágó szembesülés síkjára. Mindenek előtt – amint ezt néhány bekezdéssel korábban érintettük – a rejtőzködés Isten létére való kiterjesztését említhetjük új aspektusként. Az újdonság nem abban áll, mintha a skolasztika vagy akár a bibliai szerzők előtt ismeretlen lett volna az Isten pusztán létére irányuló kérdéssel, <sup>47</sup> hanem e kérdéssel pascali módjának eredetiségében és radikalizmusában. Pascal messze maga mögött hagyja a korában ismert ilyen irányú értekezések teoretikus hangütését. Minden idegszálával átérzi „az Istent soha senki nem látta”<sup>48</sup> tényének egzisztencialista síkú konklúzióit, szemben az Isten léte mellett – vagy akár ellene – szóló *jelek* esetlegességével, és – éppen a Szentírás masszív kijelentéseire hivatkozva – leszámol az Isten evidens jelenlétének vallási beidegződésektől és spekulációktól stimulált illúziójával. Ezzel összefüggésben különleges újszerűséget, egyszerre erős impulzust kölcsönöz az elrejtőzködő Isten eszméje Pascal általi megelevenedésének a fizikai világkép XVII. századi fordulata, vagyis hogy felsejlik a világ működésének az isteni beavatkozást immár

<sup>44</sup> János evangéliuma, 14:8; v. ö. Mózes 2. könyve, 33:18

<sup>45</sup> Ld. 751., 843./5. bek.

<sup>46</sup> János evangéliuma, 14:9

<sup>47</sup> Ld. pl. Anzelm (ontológiai) istenértvét (Proslogion; fordította: Dér Katalin; in: Filozófiai és teológiai művek; Osiris Kiadó, Budapest, 2001), vagy – a Szentírás tekintetében – a Zsoltárok könyve, 10:4, 14:1, Zsidókhöz írt levél, 11:6 szakaszokat.

<sup>48</sup> János evangéliuma, 1:18 (Pascal közvetlenül is idézi az ezzel párhuzamos jelentésű szakaszt Máté evangéliuma 11:27 igeverséből).

nélkülözni képes modellje (a végső következtetést Laplace fogalmazza majd meg a legtömörebben: *Isten szükségtelen feltevés*). Pascal vallja, hogy „a természet fátyla mögött” Isten rejtőzködik,<sup>49</sup> ez a felfogás azonban minőségileg különbözik a természet jelenségeiből evidens módon Isten léteire következtető gondolkodástól, mely leváltásának világos, sőt egyetértő érzékelése tükröződik például az 556. töredékből: „Ami a természetben látható, sem az istenség tökéletes kizárását, sem nyilvánvaló jelenlétét nem bizonyítja, hanem egy elrejtőzködő Isten jelenlétéről tanúskodik.” „Hogyan! Hát nem állítja maga is, hogy az ég és a madarak Isten létét bizonyítják?» – Hangzik a kor ilyen jellegű érvekhez szokott vallásgyakorlójának, vagy éppen szabadgondolkodójának meglepődöttséget kifejező kérdése a 244. töredékben. „– Nem.” – így Pascal lakonikus válasza. „– »És vallása sem állítja?» – Nem” – szól másodjára is a meglepő cáfolat, bizonyára a Szentírás nevében tagadva az egyház története során nagyon is jellemzővé vált felvetést.<sup>50</sup> Végül a rögtönzött párbeszéd egy rövid magyarázattal zárul, miszerint a természet jelenségei sem tekinthetők szigorú értelemben vett bizonyítékoknak Isten léte mellett, s e téren is megjelenik a szubjektív véleményformálás lehetősége: „– Mert ha ez egyrésztől valóban így is van egyesek esetében, akiknek Isten megadja a hozzá szükséges világos látást, a többségre vonatkoztatva mégis téves.”

Meglátásunk szerint tehát a Goldmann-nal, Lukáccsal és Nietzschevel reprezentált gondolkodástörténeti rekonstrukció „elrejtőzködő Isten”-allegóriája a fentiek síkján kerül leginkább átfedésbe az elrejtőzködő Isten pascali-bibliai eszméjével. Az Isten nélkül is működőképes világ víziója illetve Isten létének reális kérdéssé válása tagadhatatlanul olyan új, kardinális fejleményt jelentettek, amelyek felébresztve Pascalban az Isten elrejtőzködésének bibliai kijelentéseire irányuló képzettársítást, valamint elvezetve őt e szakaszok ilyen háttéren való újraértelmezésére, végső soron valóban egy sarkalatos gondolkodástörténeti nívumot generáltak. Csakhogy Pascal mindeközben nem annyira a vallásit *meghaladó* világnézet öntudatlan útkészítőjeként áll előttünk, mint inkább tudatos reformerként. Ő a Szentírást értelmezi a történelem fejleményei tükrében – vagy akár fordítva is mondhatnánk: a Szentírás tükrében értelmezi a történelem fejleményeit. Az, hogy

<sup>49</sup> Levelek Roannez kisasszonyhoz – IV. levél, 228. o.

<sup>50</sup> Például a Roannez kisasszonyhoz írt IV. levélben írt kijelentést, miszerint „Isten elrejtőzött a természet fátyla mögött” Pascal a Római levél 1:19-20 szakaszának rövid interpretációjával kapcsolja össze, kifejezve ezáltal azt is, hogy az említett igeversekben („... ami Istenben láthatatlan, tudniillik az ő örökkévaló hatalma és istensége, a világ teremtésétől fogva az ő alkotásaiból megértetvén megláttatik ...”) sem evidens, istenbizonyításszerű következtetést lát (ld. 229. o.).



eközben az egyház által képviselt vallási evidenciákkal kerül elvi összeütközésbe – emlékezzünk itt például a szent hivatal istenbizonyítások melletti kitartására, valamint az e mentalitáshoz gyakorta társuló vallási türelmetlenségre –, még nem avatja Pascalt a szekularizálódó korszellem hírnökévé, csupán azt jelzi, hogy maga az egyház távolodott el bizonyos pontokon saját legautentikusabb hivatkozásától.

Visszatérve fejezetünk fő ágához, zárásképpen az elrejtőzködő Isten eszméjének és Pascal ismeretelméleti koncepciójának néhány további összefüggéséről kell még röviden szót ejtenünk.

Rendkívül fontos körülmény, hogy Isten rejtőzködését Pascal következetesen és hangsúlyozottan részleges rejtőzködésként ábrázolja. Isten *látni enged magából annyit, hogy az őt keresők felismerhessék*,<sup>51</sup> *sem tökéletes kizárása, sem nyilvánvaló jelenléte nem bizonyítható*;<sup>52</sup> „el is rejtőzködött, és meg is mutatta magát”;<sup>53</sup> nem teljesíti azt a kívánságot, hogy „vagy mindent, vagy semmit se mondjon”;<sup>54</sup> közvetett, de „érzékkelhető jeleket adott nekünk”<sup>55</sup> önmagáról. *A biblikus vallás nem büszkélkedik azzal*, „hogy világos tudása van Istenről, és hogy e tudása bizonyos, nincs benne semmi homály”<sup>56</sup>, „mert nem igaz, hogy minden Istent tárja elénk, amint az sem igaz, hogy minden elrejtí elölünk”<sup>57</sup>. Az ilyen jellegű kijelentések mellett a homályban vagy a fátyol mögötti rejtőzködés – sem teljes leplezettséget, sem világos láthatóságot kifejező – képe is igen érzékletes. „Ne hánytorgassák hát fel minduntalan, hogy nem teljes a világosság, hiszen ilyet nem is állítunk” – figyelmeztet mindezzel összhangban a 751. töredék.

Isten rejtőzködésének részleges jellege tökéletesen illeszkedik tehát a megismerés „minden” és „semmi” közti részleges lehetőségét hirdető általános pascali koncepcióhoz. Az Istenről rendelkezésre álló, a „minden” és a „semmi” között pozícionálódó köztes ismeret említésével viszont evidens módon érkezünk meg a valószínűség fogalmához. Úgy is mondhatnánk, hogy a bizonyos „nem” és a bizonyos „igen” között rejtőzködő Istennel kapcsolatba hozható információk kézenfekvő terepet jelentenek a valószínűségi kalkuláció alkalmazásához (vagyis a szóbanforgó állítások valószínűségének meghatározásához, annak megállapításához, hogy azok hol helyezkednek el a bizonyos „nem” és a bizonyos „igen” végpontokkal határolt skálán).

<sup>51</sup> V. ö. 242., 288., 430./ut. bek.

<sup>52</sup> 556./15. bek.

<sup>53</sup> 586.

<sup>54</sup> 229.

<sup>55</sup> 194./1. bek.

<sup>56</sup> 194./1. bek.

<sup>57</sup> 557.

Lezárásképpen ismételten felidézhetjük itt a 236. töredéket, az Istennel kapcsolatos igazság – avagy maga az elrejtőzködő Isten – keresését a neki tulajdonított – első sorban bibliai – jelekre és a valószínűségszámításra történő alapítását, amely ilyen módon legtömörebben testesíti meg a *Gondolatokban* a máig szokatlanul ható találkozást a transzcendens alapállásból *örömhírt* mondó Szentírás és a racionális, gyakorlati megragadást lehetővé tevő valószínűségszámítás között:

„Mindent el kell követnie, hogy megtalálja az igazságot a valószínűségszámítás segítségével, mert ha úgy hal meg, hogy nem imádja az igazi princípiumot, elkárhozik. – »De – válaszolja maga – ha azt akarta volna, hogy imádjam őt, akkor jeleit adta volna akaratának.« – Ezért meg is tette; csak éppen maga elsiklik felettük. Keresse őket; megéri a fáradságot.»