

+

ATHENAEUM

✓

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

*

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE

OSZTÁLYTITKÁR.

HUSZONEGYEDIK
KÖTET.

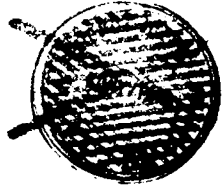


1912-İK ÉVFOLYAM.

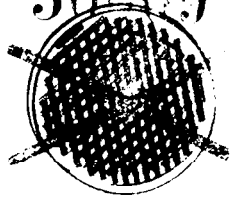
BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

1912.



50009



TARTALOM.

ELSŐ FÜZET.

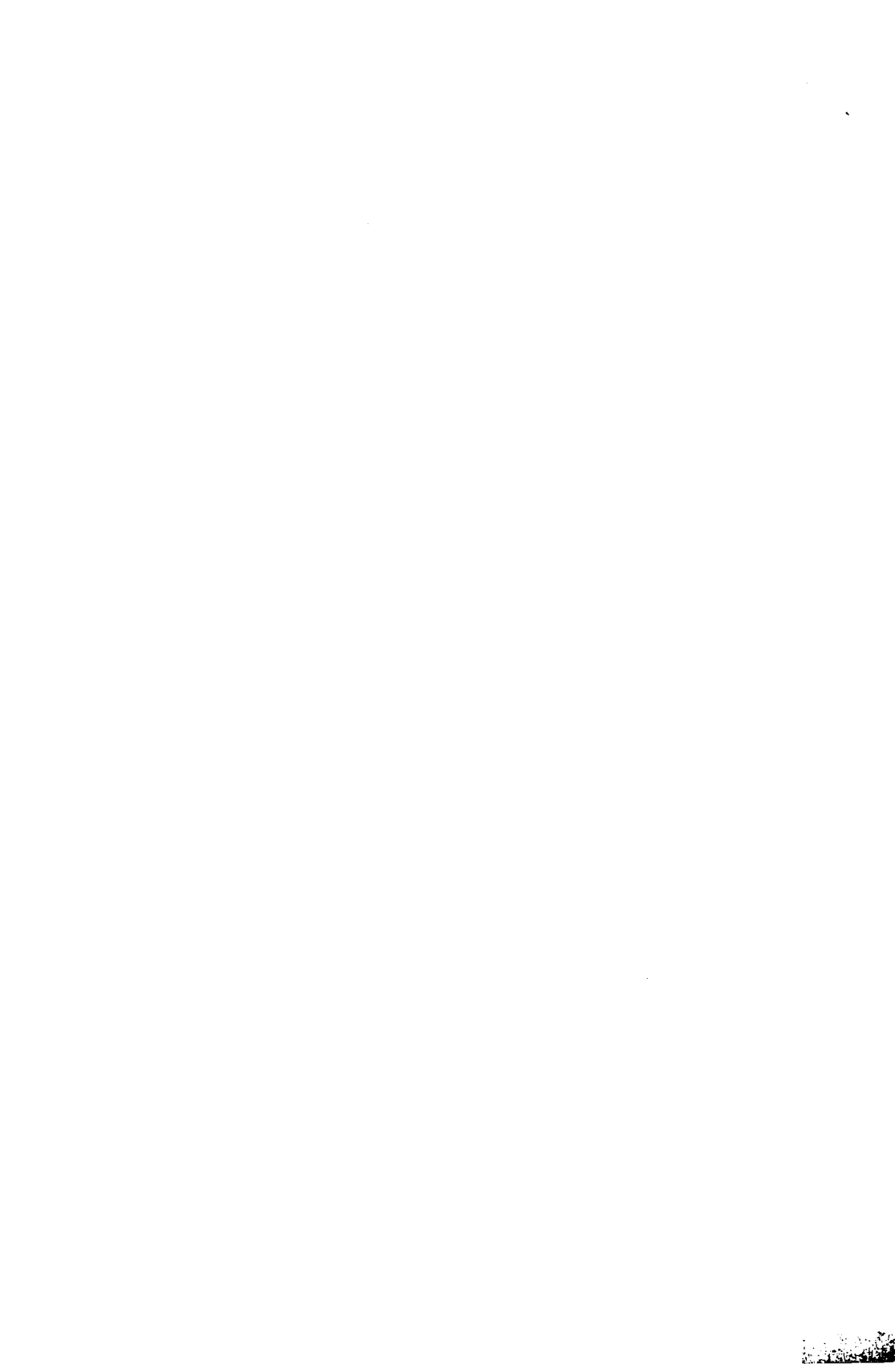
	Lap
1. <i>Bartók György</i> : Böhm Károly	1
2. <i>Dr. Simon József Sándor</i> : Aristoteles metaphysikájának első könyve	26
3. <i>Dr. Liptay Lajos és Horváth Béla</i> : A közigazgatási bíraskodás új hatáskörében és a törvényhatóságok	65
4. <i>Dr. Révay József</i> : Róma és a kereszténység	114
5. <i>Dr. Révész Géza</i> : Az érzétsorok phaenomenologiai és genetikai vizsgálata	152
IRODALOM: Rivista di Filosofia, 1911. I—III. V. S. — Bolzano-bibliographia. <i>Enyvvári Jenő</i>	165

MÁSODIK—HARMADIK FÜZET.

1. <i>Böhm Károly</i> : Az értékelés phaenomenológiája a XV. századig	1
2. <i>Révhegyi Rózsi</i> : Kölcsey mint aesthetikus	31
3. <i>Hackmüller Oszkár</i> : Psychophysica és nyelvtörténet	66
4. <i>Enyvvári Jenő</i> : A phansikus (phaenomenologiai) adottságok lényegismeretéhez	94
IRODALOM: Georges Pellissier: Voltaire philosophe. <i>Dr. Elek Oszkár</i> . — Descartes világrendszere. <i>Ellend József</i>	105

NEGYEDIK FÜZET.

1. <i>Böhm Károly</i> : Az értékelés phaenomenológiája a XV. századig	1
2. <i>Révhegyi Rózsi</i> : Kölcsey mint aesthetikus	35
3. <i>Dr. Osztern H. Pál</i> : A mekkai cultus és a korán a délarab cultura világitásában	76
4. <i>Balogh Arthur</i> : Concha Győző politikai rendszere	105
5. <i>Dr. Bárány Gerő</i> : A nagy emberekről	124



BÖHM KÁROLY.

(Naplójegyzetek.)

Irta: *Bartók György.*

Böhm általános szellemi fejlődésére nézve kétségtelenül legfontosabb és legnevezetesebb esemény az, hogy vallási tekintetben igyekezett bizonyos önállóságra tenni szert, a mi sok küzdés után csakugyan sikerült is.

1864. év december hó utolsó feléből (15—28-ig) származik Böhmnek ez a *hitvallása*, a melynek megtételére és a maga dogmatikai felfogásának körvonalazására, az a vágy ösztönzé, hogy tisztába jőjjön ama dolgokkal, a melyek felett az emberi értelem itéletet mondani képes.

Hittétele *anthropológiával* kezdődik. Az ember abban különbözik a többi állatoktól, hogy bír értelemmel s ebből kifolyólag szabad akarattal is. Igaz emberré tehát csak e két dolog tehet. Az ész az emberi tudásnak alapja, a szabad akarat pedig az észnek természetes következménye. Az ember célja a tökéletesedés, ennek eszköze csak az ész lehet. És mivel ez a tökéletesség éppen abban áll, hogy az ember mindent megmagyarázni törekszik, az észnek uralma feltétlen az ember életének minden területén. Csak az az igaz, a mit az ész szentesít. Az igazság előbb vagy utóbb győzedelmeskedni fog minden babona és tévedés felett. Az ész jogainak hangsúlyozásában Voltaire az úttörő.

Az ész vizsgálata alól a *vallás* sem vonhatja ki magát. „A vallás — így szól a 18 éves Böhm meghatározása — azon törvényeknek összessége, melyeket az ember a maga erkölcsiségére szükségel.“ *Ezért a vallás az ethikán alapul*, a mennyiben az ethika törvényeit ismervén el szabályozókul, az ethika öt alaperényét elfogadja. *Az ethika az észen (ratio) alapul* s következésképen a vallásnak is az észre kell támaszkodnia. *Ez a vallás az észnek vallása, a rationalismus.*

A rationalismus pedig az emberiség jövője, *harmadik evangéliuma!* Lényege abban nyilvánul, hogy a leg-

főbb kérdéseket a logika törvényei szerint vizsgálja és ítéli meg. De az emberek, a helyett, hogy megköszönnék azt a nagy szolgálatot, a melyet a rationalismus tesz nekik, üldözik, elkárhozzák és félnék tőle.

A rationalismus alapján állva nem ad igazat Böhm azoknak, kik azt tanítják, hogy az ember csak azt tudja megismerni, a mi nem áll magasabban mint ő. Hiszen akkor a természetet nem tudják megismerni, mert alája lévén vetve, az is felettük áll. „Pedig“, úgy mond a fiatal dogmatikus, „daczára philosophus, daczára protestáns voltomnak, mégis kénytelen vagyok azt állítani, hogy a philosophia és matematika az egyedüli tudomány s az emberi szellemnek végül mindent meg kell értenie.“

A vallás nem nélkülözhető, mert hiszen mindannak foglalata, a mi az ethikai magatartáshoz tartozik. Az eddigi vallások között kétségtelenül a keresztyén vallás a leg-tökéletesebb, a mi azonban még távolról sem jelenti azt, hogy az absolut tökéletes vallás, mert hiszen oly sok dolog van benne, a mit az ész meg nem érthet és el nem fogadhat.

A keresztyén vallásnak három fő fogalmáról: az *Istenről*, a *Krisztusról* a és *halhatatlanságról* tüzetesebben szól Böhm.

Isten a rationalismus szerint csak mint eszme létezik, a melyben az öt erkölcsi erény egyesül. Az Istennek nincs semmi hatása a természetre, a mely mindent önként hoz elő. *A természet Isten felett áll.* A mennyország, a melyről Jézus beszél, az emberek lelkében van; ott lakik Isten is. Az Istent annál tökéletesebben ismeri az ember, minél tökéletesebben ismeri az öt erkölcsi erényt. Az Isten tehát nem teremője a világnak. A világ az őszanyagból állott elő, a mely örökkévaló, soha el nem muló. A természetnek nincs kezdete, nincs vége, mert örökkévaló.

Krisztus a József és Mária fia. Ő volt a leg-tökéletesebb ember. Ha Istennek fia, akkor az Istennek alá van rendelve, tehát nem Isten. A szentlélek az ethika hatása, tehát nem Isten. Mert abban, a ki az ethika törvényeit követi, léleknek laknia kell.

A halhatatlanság léte ellent mond az észnek. Mert az embernek teste elpusztul, a lélek pedig láthatatlan. Mit fognak tehát majd a jövő életben jutalmazni és büntetni? A lélek láthatatlan s tehát nem büntethető, nem is jutalmazható. A test sem büntethető vagy jutalmazható, mert elpusztult. *Halál után tehát nincs élet.* Tetteinkben van jutalmunk és büntetésünk.

Ez a hitvallomás, a mint e rövid vázlatból látható, a *legszélsőbb rationalismus* bélyegét hordja magán. Valóban, Böhmnek minden tanulmánya egész életfelfogása és környezete, a melyben élnie kellett, egyenesen a rationalismus irányában hajtotta szellemének fejlődését. A mint ő maga e sorok írója előtt sokszor hangsúlyozta, a pietismus szélsőségéből egyenesen a másik szélsőségbe: a materialismusba esett. Hitvallomása egy rationalista, materialistikus hitvallomás; materialistikus, mert a természetet ismeri el legfőbb lénynek és naiv rationalista, mert az emberi ész uralmát végtelennek hirdeti. Ez a materialistikus-rationalis felfogás azonban a későbbi évek folyamán. a mint látni fogjuk, nagy átalakuláson megy át: *a materialismushoz lép megalkotott s érvekkel bizonyított spiritualismushoz lép helyébe.*

E rationalistikus világnézetnek megalakításában nagy része volt annak a mélyreható tanulmányozásnak, a melyet Böhm Lessing műveinek szentelt. A mint már fennebb említők, Lessing első sorban kritikai munkássága által befolyásolta a fejlődő ifjú szellemét. De tanulmányainak tárgyát nem csupán Lessing *kritikai* művei képezték, hanem, — legalább én úgy látom a dolgot — Lessing *theologiai vita-iratai* is nagy befolyást gyakoroltak különösen vallás-erkölcsi világnézetének kialakulására. Általánosan ismeretes az a nagy szerep, a melyet Lessing, a rationalis theologia megalakulásában játszott és azok a vitatkozások, a melyeket erős kritikával, a gúnynak, satirának minden fegyverével vívott Lessing különösen a fő-fő orthodoxus Goeze, hamburgi predikátor ellen. Ezeket a vitairatokat Böhm is tanulmányozta s a mint kedélyét ismerjük, bizonyosan nagy élvezettel, sőt gyönyörűséggel olvasta azokat. Az Anti-Goezet 1865 januáriusában tanulmányozta át, ugyanebbe az időbe esik Lessing színdarabjainak *Miss Sara Sampson*-nak és *Emilia Galotti*-nak olvasása is.

* * *

1865 szept. 14-én Pozsonyban találjuk Böhm Károlyt, mint az ottani ág. ev. theologia-akadémia hallgatóját. *Böhm Károly, a rationalis philosophus theologus lett.* Pedig szíve minden vágyódása a philosophiához vonzotta. „Tehát theologus vagyok — írja Naplójának II. kötetében a 4. lapon. — „Ő mily szívesen szentelném magamat kizárólag a philosophiának. Hiszem, hogy belőlem csak professor lehet. *A szellem speculálása az én eledelem.*“ Igaz ugyan, hogy az I. theol. évfolyam tárgyai teljes mértékben philosophiaiak:

philosophia, metaphysika, ius ecclesiasticum, észjog, paedagogia és philosophiai encyklopaedia. Csak az volt a baj, hogy éppen a philosophiát adták elő „legnyomorultabbul”. Theologiai tanulmányokkal nem szívesen foglalkozik. Egyik tanárának szavai szerint Böhm egy olyan theologus, a kinek jobbik fele physikus.

Mint theologus ifjú élénk részt vesz a német és magyar önképzőtársaság életében. Megpróbálkozik a drámaírással is, de egyelőre úgy látszik sikertelenül, mert „Két testvér“ című darabjának kézírata nem maradt fenn: gyengének találván, megsemmisítette azt. A miut naplójegyzetei mutatják, a lelkiismeretes és a legaprólékosabb kritika önmaga iránt, meghiúsították alkotó erejét s a helyeit, hogy merészen nekivágott volna a tárgy feldolgozásának, aprólékos ellenvetésekkel akadályozza önmagát a kidolgozásban. A mikor sok küzködés és elmélkedés között végre tisztába jön a darab személyeivel s világosan látja maga előtt a személyek jellemét, egész egyéniségét, szóval, a mikor a tartalommal tisztában jön, a forma támaszt eléje nehéz akadályokat. Nincs tisztába azzal, hogy mily sorrendben jöjjenek a scenák s mily terjedelmet szenteljen az egyes jeleneteknek. Mindazonáltal szilárdul megmarad terve mellett s még előadások alatt is darabján elmélkedik. Közbe-közbe verseket ír, nagyobb részét philosophiai tartalmúakat.

Kritikai munkásságát theologus korában még fokozottabb mértékben folytatja. Főként a drámának elméletével foglalatoskodik. Legalább erre mutat Lessing *Hamburgische Dramaturgie*-jének beható tanulmányozása, a melyet már irandó darabja érdekében is kénytelen végezni. Végre sikerül is okt. 5-én a darab első felvonását papírra vetni. De bizony elégtelen eredménnyel. A dialogusok nem élénkek, a nyelv nem találó s nem eléggé csiszolt. A sok hiány mellett azonban van egy számbavehető eredmény is: tisztába jött költőnk a darab — expositiójával.

Közbe azután ismét vallásos világnézetének kérdései foglalkoztatják. Králik barátjával a világ keletkezéséről vitatkozik s kosmologiai alapon igyekszik megalkotni theologiaját. Igazat ad Aristotelesnek: az ész teremtette a világot, vagy helyesebben mondva: az ész formálta és alakította a mindenséget. Azaz: az ész adta a törvényeket, a melyek szerint az őanyag formálódott, vagy még helyesebben mondva: azok a törvények, a melyek szerint a világ formálódott, szükségszerűek, a mely szükségszerűség magában az őanyagban rejlik. Minden anyagnak megvan a maga törvénye s e törvények szabályozzák az anyag

változásait és teljes mértékben függnék az anyag minőségétől. Tehát ezek a törvények az Isten; a természeti törvények: istenség a holt anyag részére. *S mivel az anyag örök, örök a törvény is és örökkévaló az Isten.* A nagy kérdés azonban, a melyre felelni kell, ez: *mi az Isten az emberre nézve?* Felelet röviden: *az ész!* *A mint az anyag engedelmeskedik a benne rejlő törvényeknek, úgy engedelmeskedik az ember is a benne lévő észnek.* Böhm Károly tehát I. éves theologus korában határozott dualismusként az anyag és az ész kettőségének híve.

Az anyag maga, miből a világ előállott, megvan és létezik már matematikailag ki nem számítható idők óta. Az ő, örök anyag pedig: a tűz vala, de nem a mint Herakleitos gondolta, *csak* a tűz, hanem a tűznek különféle fokozata. Az anyag örök lévén, örök a mozgás is. Tűzből lett a föld. A mint minden anyag lehül, úgy hült le lassan a föld is, de központja még most is izzó tüzrel ég.

E metaphysikai speculációk azonban, a melyek szüntelen izgatottságban tartották igazság után sóhajtozó lelkét, nem elégitették ki a fiatal Böhmöt: több positivum, több *valóság* után vágyakozott. Le kellett hát szállania a metaphysika ködös régióiból, hogy mielőtt a mindenség szerkezetét megismerné, az emberrel, az ember lelki világával s szellemének szerkezetével jöjjön tisztába. Szükség volt a lélektanak és logikának alapos tanulmányozására, hogy ne tévedjen elméje olyan vidékekre, a melyeknek kikutatására az emberi észnek kellő ereje nincsen. Tisztába kellett jönnie az emberi észnek erejével és korlátaival; logikussá kellett vállania, hogy a metaphysikai operációk hiábavalóságát belássa.

Ez év október 17. napja elsőrangú fontossággal bír Böhm Károly szellemi fejlődésére. E napon kezd ugyanis Emericzy tanár tanácsára a philosophia alapos és rendszeres tanulmányozásához. A *Herbart* rationalis realismusával igyekszik első sorban megismerkedni a „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie“ cz. műve alapján. Herbart ezen műve mellett azonban a *Kritik der reinen Vernunft* tanulmányozására is kiváló gondot fordít a fiatal theologus.

Herbart és Kant elvont philosophiai fejtegetése szinte szükségessé teszik, hogy az elme mintegy felfrissüljön olyan alkotások olvasása által, a melyek nem veszik oly nagy mértékben igénybe a szellemnek minden erejét. E két philosophus tanulmányozásán kívül élvezettel forgatja Böhm a *Lessing* és *Herder* műveit, különösen *Lessing* Laokoon-ját s *Herder* *Kritische Wälder*-jét. Sőt a kettő között fennálló

ellentétes nézeteket komoly megfontolás tárgyává tévén, kritikai ereje izmosodik, aesthetikai izlése tisztul.

Közben megbizatik a német társaság újonnan alapított lapjának az Aurorának szerkesztésével, a mely tisztet az őt jellemző komolysággal és lelkiismeretességgel tölt be. Keze ott van minden közleményben s kritikái tehetségét érvényesíti a folyóirat minden sorában.

A philosophia iránt felébredt szenvedelme lassanként elvonja úgy a költészet, mint a szépirodalom tanulmányozásától. Kant Kritik der reinen Vernunft-jának tanulmányozása közben mind teljesebb és teljesebb lélekkel fekszik neki a philosophia nagy kérdéseinek. Deczember közepéig már elolvassa Kant főművét, habár kínos fáradsággal és meg-eröltetéssel, egészen az alapelvek analtikájáig. A logikai functiók, a kategoriák és az apperceptio synthetikus egységeinek kérdése oly nagy fáradságába került, hogy egy-egy szakaszon három napig is elgondolkozik s a végén kénytelen az erről szóló fejtegetéseket újra meg újra átolvasni.

A criticismus tanulmányozása mellett időt szorít arra, hogy teljesen megismerkedjék Herbart kritikai realismusával, a miben nagy segítségére volt *Griepenkerl* professor-nak könyve: „Briefe an einen jüngeren gelehrten Freund über Philosophie und besonders über Herbart's Lehren“. E tanulmányok közben érlelődött meg benne az a gondolat és elhatározás, hogy Kant tanának megismerése után a német idealismus philosophusaival, *Fichte*, *Schelling* és *Hegel* tanításaival ismerkedjék meg, de csak azért, hogy e philosophusoknak pontos ismerete által jobban megérthesse *Herbartot*, a kiről úgy beszélnek tanárai, mint egy originalis lángészről, mint a philosophia egy egészen új irányának megalapítójáról. Ez időben még nem foglal állást határozottan sem Herbart, sem Kant mellett. „Mert“, úgy mond naplójegyzetében: „csak ha majd a szerencse reám mosolyog s a philosophia professora leszek, csak akkor fogom magam elhatározni arra, hogy apodictice egyik nézethez csatlakozzam“.¹ Kant philosophiájában még csak a negatív oldalt látja csak a kritika köti le figyelmét, de tanának positiv eredményeit észre sem veszi. Legalább erre mutatnak következő feljegyzései: „A philosophia fényes csarnokaiba bevezetett Kant „tisztá ész bírálata“, melyet az év folytában olvastam, tanulmányoztam. A bírálati bölcsészet negativ eredményével nem elégitett ki, mert megtagadta ugyan az egyház és a régi scholastika tanait, de nem állított helyökbe

¹ Lásd *Napló* II. kötet 51. lapját.

semmi elfogadhatót s Kantnak „gyakorlati ész bírálata“ az orthodox theológián vert sebeket nemcsak nem gyógyította, hanem még jobban felszakította, mivel a rationalismus nem keresztyénség, a mint magának hizeleg, hanem eretnek anthropologia s vagy ki kell merészen lépni az egyház *sajkjából* s az egész emberiség *hajójába* lépni, vagy pedig gyáván az egyházban meghúzódni s lenézni önhitt butaságban az emberi ész igazodó, fejlődésnek haladó *sajkját*. Ezért már az év vége felé fogtam Herbart általános metaphysikájához. De ámbár még nem egészen értettem a rendszert, ez sokkal jobban kielégített s kielégít most is sok embert, kik gyakorlati életirányuknál fogva akarnak az emberre hatni s elfogadva alázatosan a természet felsőbbségét, nem építik vakmerő önhittségben, képtelen s alaptalan énségből a világukat apriori. Hiányát e rendszernek csak az idén (azaz 1867-ben) ismertem meg s ez az oka, hogy elhagytam s mint átélt studiumra tekintek most vissza azon időkre, a mikor a lelket egyszerű monasnak vettem“. ¹

1866-ban még fokozottabb erővel fekszik a philosophia tanulmányozásának. „Az iskolai feladatok csak amolyan mellékdolgok reám nézve — írja 1866 márczius 26-án — tulajdonképeni studiumom a philosophia.“ Kant tanulmányozása szorgalmasan folyik tovább. Valóban nagyszerű mű a Kr. d. r. Vernunft, írja Böhm. A baj csak az, a mire már Herbart reámutat, hogy nincsen Kantnak elégséges lélektani ismerete. A másik nagy hiba pedig az, hogy Kant philosophiája negatív karakterű lévén, csupán arra való, hogy a tévedésektől megóvjon. Már pedig ilyen tévedéseket senki sem követhet el, a ki még nem rendelkezik elég anyaggal az önálló philosophiában. Böhm pedig — a mint ő maga bevallja — nem rendelkezett. Ezért nekifog Herbart Allgemeine Metaphysik-jának olvasásához s megállapítja róla, hogy *sokkal nehezebb, de egyszersmind mélyebb is, mint a Kant Kritikája*. Ez időben tehát Böhm a Herbart tanának *kiválóságát* hangsúlyozza Kanté felett s a mint már említők, csak hosszú idő mulva jut ellenkező meggyőződésre, Kant útmutatását fogadván el tanának alapjául.

Böhm kritikai természete teljes valójában érvényesül a philosophiai írók tanulmányozásában. A bölcsészeti műveket nemcsak *olvassa* és tanulmányozza, hanem alapos kritika tárgyává is teszi, habár igen sokszor nem talál kivezető utat a sokféle nézet labyrinthusából. És ekkor

¹ Lásd „Barátság és Szabadság“ 61—62. lapjain foglalt feljegyzéseket.

felmerül lelkében a kérdés, hogy vajjon mi kezeskedik valamely nézet *igazsága* felől? Vajjon az ész-e? Mert hiszen az ész volt az, a mely úgy a Kant, mint ellenfele, Herbart nézetét megszabta s e nézetek mégis oly különbözők. Vagy talán nincs is objektív igazság? Ekként jut Böhm kérdésről kérdésre, problémáról problémára és a sok vívódás, töprengés között végleg megérlelődik benne az a gondolat, hogy önálló rendszert fog alkotni a maga megnyugtatóására.

E sok tépelődés azonban pozitív eredményre is vezetett. Böhm Károlynak már Herbart tanulmányozása alkalmával, de még inkább Drobisch matematikai lélektanának olvasásakor feltűnt az a könnyedség, a melylyel a herbarti iskola a pszichologiai mennyiségekről beszél. Holott a dolog nem éppen olyan könnyű, mint a hogyan azt e művek olvasásakor gondoljuk. Singgel és fonttal mérni a lelki mennyiségeket nem lehet, ez egészen világos és könnyen megérthető tény. Mert hiszen, ha a lelki mennyiségek ilyenképen mérhetőek volnának, akkor a gondolati dolgok valóságos dolgok lennének s a gondolt száz tallér valóságos száz tallér lenne. Nem könnyebb a dolog azonban akkor sem, ha a font és a sing helyett erőegységeket veszünk fel mértékül. Mert éppen az a kérdés, hogy mi az az egység? És e kérdésre feleletet hiában keresünk. Az eredmény tehát a következő: a lelki jelenségek listáját, mely erejüknek fokait feltűnteti, megállapítani nem lehet, mivel nincs olyan mértékünk, a melylyel a számítást végrehajtani tudnók. És tényleg sem Herbartnak, sem Drobischnak nem az volt a szándéka, hogy a lelki életet számokkal kiszámítsa és mérje, hanem csak azt kísérlette meg, hogy *a lelki életnek törvényeit megállapítsa és leírja*. Ezek a törvények sem lehetnek azonban absolute igazak. A matematikai és a lélektani szabályok között u. i. igen nagy a különbség. E törvényeket, t. i. a lélektani törvényeket — úgymond Böhm — aposteriori nyerni nem lehet, csak apriori. Minden apriori-tétel, illetve szabály, pedig teljesen abstract jellegű s tehát ez a lélektani szabály is merőben az abstractio terméke, a melynél egészen bátran felvehetjük a kérdést, hogy vajjon csakugyan illik-e a valóságra? A matematikai szabály érvényessége a szemlélet segítségével könnyen megállapítható. A lélektani szabályok érvényességének megállapítására nézve azonban nagy akadály a szemlélet hiánya. A megállapított szabály matematikailag egészen helyes lehet, de hogy a tapasztalatban érvényes-e ez egész más kérdés. A mint Böhm mondja: *„Helyességünkben nem kételkedem, de kételkedem érvényességünkben.”*

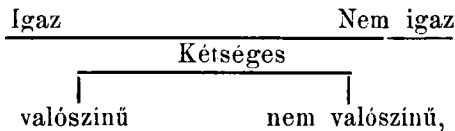
A matematika tehát a lélektanra nézve állapíthat meg általános szabályokat, de ezen általános szabályok, bármily helyesek is matematikailag, érvényesek csak akkor lesznek, ha helyességük a tapasztalás által is megállapítható. Ezáltal azonban nem jutunk abszolút igazságra el. *Mert az abszolút igazság nem függ a tapasztalattól*, sőt Böhm egy lépéssel tovább megy s azt állítja, hogy az *absolutum egyáltalában nem létezik a tapasztalatban*. És mégis a lélek tevékenységeit a priori meghatározni, szabályokba szorítani akarják, anélkül hogy az egyes képek erőnagyságát megállapítani képesek volnának.

Ezen elmékedések, a melyeket Böhm a lélektani törvények megismerésére vonatkozólag végzett, későbbi philosophiája nem egy tételének csiráját rejtik magukban s bizonyos mértékig jelzik az irányt, a mely felé philosophunk fejlődése halad. Már itt érvényesül azon mély philosophiai meggyőződése, hogy a szellemi élet törvényei nem azonosak a természeti törvényekkel és már itt kifejezésre jut határozott állásfoglalása az empiria relativitását illetőleg.

A lélektani törvények érvényessége s az absolutum fogalmának megállapításán kívül, van még egy kérdés, a mely szüntelenül kínozza Böhmöt s ez a *valószínűség* problémája. Gondolatmenete s okoskodása e kérdésben rendkívül érdekes. Az *igaz* fogalmából indul ki, megállapítván, hogy mindaz, a miben nem kételkedem vagy a miben kételkednem nem lehet, *igaz*. Ennek ellentéte a *nemi igaz*. A kettő között áll az, a miről sem azt nem mondhatom, hogy igaz, sem azt, hogy nem igaz, miután az érvek mindkét irányban egyformán erősek. Ezt nevezzük, *kétségesnek* (dubium). Az igazságnak már most az a természete, hogy igazvolta hol világosabb, hol homályosabb vonásokban jut kifejezésre. Így pl. látom, hogy az istenség eszméje igaz, de nem tudom érvekkel kellőleg bebizonyítani; ez azonban még nem teszi azt, hogy az istenség eszméje nem-igaz, sem azt, hogy kétséges. Ez az eszme egyszerűen *valószínű*. Tehát ez esetben több érv van pro, mint contra, anélkül azonban, hogy az igazság evidens lenne. Ha tehát azt mondom, hogy az igazság evidentiája mellett szóló érvek nem elégségesek, akkor tulajdonképen azt mondom, hogy ugyan több érv van az eszme igazsága, mint nemigazsága mellett, de egyik sem bizonyítható kellőleg. Miután azonban több érv van az igazság mellett, az eszmében az igaz a túlnyomó s tehát a valószínű való is, habár elégséges érvekkel nem bizonyítható. A valószínű ezek szerint pon-



tosan és világosan megkülönböztetendő attól, a mi látszólag igaz, de valójában hamis, és attól, a mi kétséges. A valószínű nem számítandó a nem igaz közé, míg a látszólagos igaz, csakugyan nem igaz. Az igaz *topikáját* Böhm annak megfelelőleg így állapítja meg:



a hol a valószínű az igazhoz közel foglal helyet, a nem valószínű pedig a nem igazhoz áll közelebb, míg a kétséges a kettő — igaz és nem igaz között, egészen középső helyet foglal el. A valószínűség fogalmának ez a fejtegetése már világosan elárulja Kant tanulmányzásának hatását, a melyet az Böhm philosophiai fejlődésére gyakorolt. A metaphysikai speculatiók háttérbe szorulásával, a dolgoknak *logikuma* érdekli immár a Böhm Károly elméjét s a fogalmaknak pontos meghatározása lesz lassanként előtte a fődolog, a melyre minden súly fektetendő. Szóval: a kritika hálói mélyebbre veti s a philosophiai kutatások alapjául a metaphysika háttérbe szorításával a logikát fogadja el.

A philosophia ekként teljesen hatalmába kerítette a 20 éves ifjú lelkét s ezért a drámairással felhagyni kényszerül. 1886 április 3-ikán erre vonatkozólag következőket jegyzi naplójába: „drámairásnak ilyen körülmények között vége van. Teljesen a philosophiának szentelem magam. De látom, hogy ez a mező egy végtelen mező, a hol már a leghatalmasabb erők küzdöttek, a melyek előtt az én erőm porba sülyed. És úgy szeretnék én nagyot alkotni. *Dolgozni akarok; legyen Magyarországnak is egy önálló philosophiai rendszere, a mely eddig még hiányzik. Ó, ezek a tervek, a melyek olykor-olykor lelkem előtt felmerülnek, oly csábítóak, oly hatalmasak, hogy nem vagyok képes nekik ellentállani. Kell nekem Magyarországon a philosophiát új útra terelni, új korszakba kell lépnie általam, legyen ára bármi drága, vagy meg kell halnom*“ (Napló II. kötet 63. 1.). Íme a húsz éves beszterczebányai ifjú, a kételkedő pozsonyi theologus lelkében ekként ver gyökeret s izmosul meg az agondolat, a mely egész életén keresztül vezette minden lépését: *megteremteni az önálló magyar philosophiát.*

Kant olvasása és bírálata közben ama belátásra jut Böhm, hogy mielőtt a német idealismussal megismerkednék, szükséges előbb teljesen áttanulmányozni Kantot és Her-

bartot, „kinek rendszerét most a legjobbnak mondják“. Párhuzamosan akarja tehát tanulmányozni Kantot, a kriticismus megalapítóját és Herbartot, a kritikai realismus alapvetőjét. Még most is abban a meggyőződésben él, hogy Herbart philosophiája tovább folytatja, illetve kiegészíti a Kant tanát, de már mélyebben merül el a köznigsbergi bölcsész philosophiájában s kevés idő múlva őt fogadja el vezetőjéül is.

A philosophia tanulmányozása közben teljesen tisztába jön önmagával: *belátja, hogy nem theologusnak való*. A theologiai tudományok ellenére vannak, miért hát tovább is kényszerítenie magát? Nincs meg benne a „valódi theologusnak“ egyetlen tulajdonsága sem, a mint főműve I. kötetének Előszavában írja: „Valódi theologus, a ki a bebizonyíthatatlan tanokat szíve vágyai kedvéért elfogadja és hiszi, sohasem voltam“. A theologiai tudományoknak s főleg a dogmatikának végleg hátat fordítva . . . szeretne Németországba menni, hogy behatóan foglalkozzék a természettudománnyal és matematikával, nyelvekkel és philosophiával. A kitört porosz-osztrák háború, de kivált gyámjának lebeszélése, megakadályozta tervének kivitelében: az 1866—67-iki évet is Pozsonyban tölté, mint theologus ifjú.

Az 1865/66. tanévre következő szünetidőt Besztercebányán tölté Böhm s főleg természettudományi, valamint philosophiai tanulmányokkal foglalkozik. *Zimmermann Erdball* cz. művének alapján, a Kant-Laplace-féle hypothesisal igyekszik tisztába jóni s a planetaris rendszer előállítását tanulmányozza. Szorgalmasan olvassa s jegyzeteket készít *Schleiden* „Die Pflanze und ihr Leben“ cz. művéből, hogy a botanika terén is kellő tájékozást szerezzen magának és kipótolja a realiskola tanításának hiányait. De úgy a Zimmermann mint a Schleiden művéből tanultakat philosophiai szempontjából tekinti s nagy örömmel szerez tudomást Le Verrier Neptun-hypothesiséről, a mely — úgy mond — a matematikai-astronomiai kiválóságnak feltűnő példája. Herbart metaphysikájának teljes megértése céljából pedig a matematikát tanulja szorgalommal s a Hartenstein művét (*Grundlehren und Problemen der allgemeinen Metaphysik*) tanulmányozza. Hartenstein mellett Purgstaller metaphysikáját is olvasgatja, egyfelől, hogy a dicsért szerzőnek fel fogásával, másfelől, hogy a magyar philosophiai műszókkal is megismerkedjék“.

1866 szeptember havában, ismét a pozsonyi theologia hallgatói közé iratkozik be Böhm, a kit... mint már említők, a politikai zavarok, gyámja tanácsa s úgy látszik, nem egészen kedvező anyagi helyzete, visszatartottak attól, hogy theologiai tanulmányát félbeszakítva, külföldre utazzék természettudományi és philosophiai ismeretek szerzése céljából.

Ez évtől kezdve *magyar* nyelven vezeti Naplóját. Német nyelvű feljegyzéseit figyelemre méltó vallomással zárja be, visszapillantván az eddig elvégzett munkára. „A mennyire lehetséges volt — úgy mond — Naplója II. kötetének 92. s köv. lapjain — törekedtem a tudományok első részét, a történeti tanulmányokat elsajátítani. S vajjon a pihenés idején nem volt-e semmi tennivaló? De igen, gyűjtöttem kincseket, a mennyit csak vállaim elbírní képesek voltak. Arra a szilárd meggyőződésre jutottam, hogy reám nézve minden más tudomány csak eszköz szabad legyen elérésére a legfőbb célnak, a melyben minden egyesül. egy önálló philosophiai rendszernek megalkotásában. A matematika egy utitárs kell, hogy legyen, a melyet tekinteten kívül hagyni nem szabad, anélkül, hogy meg ne fosszuk magunkat az utolsó támasztól, a melynek segítségével a biztos igazságra, az absolut tudásra eljuthatunk. Homályos sejtelmem van arról, hogy milyen lesz majd az egész, de a tudás bizonyosságává kialakítva még nincsen, igaz, e kifejtést is, ha Isten úgy akarja, későbbi időkre halasztom... Ha minden úgy fog sikerülni, a hogyan sikerült eddig, boldog vagyok. Még egy gondolat bánt engem. Hogyan fogom megvalósítani óriási tervemet? Megteszek mindent, a mit tudok, csak bátorság!”

Naplójegyzetének 2-ik része 1866 szept. 1-től kezdve tárgyalja élete körülményeit, a mint már említők, magyar nyelven. A napló egyik mottojában Böhm egész philosophiai felfogásának alapgondolata nyer kifejezést. Az egyik motto a spartai Chilon mondása: γνῶθι σεαυτὸν. A másik pedig e pár szó: *a világnak egy középpontja van: énség!*

Ebben az évben, tehát 2-od éves theologus korában már tisztán *mathematikával* és *philosophiával* foglalkozik Böhm. Mindenekelőtt Hegel tanával igyekszik tisztába jönni, annyival is inkább, mert úgy találja, hogy a Phaenomenologiában kifejtett tan igen sok tekintetben élesen ellenkezik az ő gondolkozásával. Hegel főművének megértése nem volt könnyű feladat, a mely már abból a tényből is kiviláglik, hogy háromszor kezdte újra meg újra olvasni azt. A mint ő maga írja: „Csak miután *Chalybeus* jeles

könyve: *Historische Entwicklung der theoretischen Philosophie von Kant bis auf Hegel*“ némi előismeretet nyújtott, ezekkel felszerelve adtam neki fejemet azon barbár nyelvnek és scholastikus alaknak, melyben az öntudatos szellem elrejtette kincseit s legyőzve azon ellenálló szerkezetet, áttörtem Hegel értelméig. *A pantheistikus csira volt az egyedüli vívmány, melyet e tanulmányokból szereztem*;¹ idealismusa nem elégíti ki, mert a kényszerűséget, melylyel a fogalmaknak egymásból kellene fejlődni, éppen nem találom benne s innen a dialektikai módszert, mely Hegelnél oly nagy szerepet játszik, nem találom elégségesnek s alkalmasnak a bölcsészetben“.²

A tanulmányozásnak nyugodt menetét egyidőre a kitört cholera akadályozza meg, a mely bőven szedi áldozatait Pozsonyban is, Besztercebányán is, a hol Böhmnek sok jó ismerősét, sok rokonát ragadja el a pusztító vész. A sok csapás megrázza az ifjú lelkét s imádságban kéri Istenét, hogy kímélje meg őt: „Fenséges Isten, ki mindent igazgatsz, ki vezeted az emberek ösvényeit, ne bocsásd többé haragodat rokonaimra, kímélj meg minket a te irgalmasságodért“.

Lassanként azonban, a mint a cholera pusztítása alább hagy, az élet is visszatér rendes kerékvágásába. Böhm lelkének nyugalma helyre állván, tovább folytatja philosophiai tanulmányait s figyelmét a materialismus tana ragadja meg. Ő maga is elismeri, hogy a materialisták nézetei s különösen „*Hobbach rémítő könyve*“: a „*Système de la nature*“ hatottak reá, „ámbar — teszi hozzá — nem irányítólag, mert az egész nézet dermesztően fagyos és képtelen“. Az eredmény, mely e tanulmányok nyomán fakadt, csak ennyi: a lélek és az anyag között lényeges különbség nincsen. E nézetet egy dolgozatban fejti ki bővebben: „a materialisticus léleknézet bírálata“ czimen, a mely azonban még kéziratban sem maradt reánk. Ez időtől kezdve a *szellem és az anyag, a test és a lélek* problémája izgatja Böhmnek igazság után vágyódó lelkét állandólag, szinte megszakítás nélkül 1867—1871-ig.³

A philosophia tanulmányozását azután theologiai tanulmányok szakítják meg rövid időre. A theologiai tanulmányi rend szerint írásbeli dolgozatot kellett készítenie a theolo-

¹ Az aláhuzás tölem való.

² Lásd „*Barátság és Szabadság*“ cz. kéziratot feljegyzésnek 64—65. lapjait.

³ Erre nézve v. ö. az E. és V. I. kötetének Előszavát.

giai tudományok köréből. E dolgozatok tartalma a keresztény dogmatika körébe vág. Az egyiknek tárgya: „személyi öröklét Pál ap. I. kor 6₁₂₋₁₅ alapján; a másiknak czíme: „Hit által igazulunk“. Az első dolgozat eredménye, hogy az ember valóban hivatva van az öröklétre; ezt *bizonyítja* a gyakorlati ész, a melynek egyik postulatuma a halhatatlanság: de ezt *parancsolja* az emberi szív is, úgy, hogy „ha az emberi szív törvénye lehetetlenséget nem parancsol, örökké fogunk élni. Ezt az örök életet azonban nem szabad úgy gondolnunk, mintha az az örök lénybe való *feloldódás* lenne. „Énségem nem engedi ezen feloldódást, nekem személyességgel kell bírnom, hogy az abszolút lényt imádhassam és az ő parancsait teljesíthessem; mert amaz nélkül ez lehetetlen. Hiába mutatják nekem az abszolút lényt, — az nem szerető atya, az a mythologia kérélhetetlen szigorú Kronosa, a mely a maga teremtményeit felemészt; s ezen felemésztést nézzem én a halhatatlanság processusának? e megsemmisítésnek örüljön az okos lélek?“ Pál apostol tana elfogadható, mert belső ellentétektől ment s ezért csak tapasztalati adatokkal czáfolható, a mire soha sem fog szert tenni elegendő bőségben a tudomány“. A második dolgozat eredménye pedig a következőleg formulázható: igaz ugyan, hogy erényeink nem képesek minket Isten színe előtt igazolni, cselekvőségünk mégis megkivántatik az igazulás tényéhez. Be kell látnunk, hogy a bűnben benne van a büntetés (*κρίμα*) s a végtelen kegyelmű Istenhez kell folyamodnunk üdvözülésért. Az első dolgozatnak alaphangja átsendül Böhm egész szellemtanán; a második dolgozat végső következtetése pedig teljes mértékben érvényesül Böhm erkölcsphilosophiájában.

Mialatt theologiai dolgozatának elkészítésével foglalkozik philosophiai felfogása, a legborzasztóbb skepsis körmei közé kerül. Hegel és Herbart vetekednek a felett, hogy melyik szerzi meg maga részére a philosophiának ezt a szenvedélyes szeretőjét. S ő Hegel felé hajlik. Herbart száraz realismusa már nem elégíti ki. Az eredmény, melyet tanulmányozása hoz, nem áll arányban azzal a fáradsággal, a melybe a tanulmányozás kerül. Ezen a tisztán subjectív momentumon kívül vannak azonban objektív momentumok is, a melyek Herbart philosophiájától elidegenitik Böhmöt. Mindenek előtt teljes lehetetlenség az Istent Herbart tana szerint elgondolni. Mert Herbart rendszere szerint Istennek is egyszerűnek kellene lennie, a mi pedig lehetetlen, mert azt a sok hatást, a melyet tapasztalunk, egy ilyen egyszerű lényből ki nem magyarázhatjuk. Másodsor: a rend

szer alapelve ellenkezik a tapasztalással: felteszi és követeli a monasok egyszerűségét. Ámde, ha mégis engedjük, hogy ezek a monasok tényleg léteznek s tehát nem csupán gondolati dolgok, még akkor sem magyarázhatja meg ezekből Herbart a természeti törvényeket. A monasok egyszerűek, tehát nincsen semmiféle különbözőség bennük. Ámde, ha nincs bennük különbözőség, akkor a tünemények, a melyeket okoznak, szintén nem lehetnek különbözők. Még az együttléből sem magyarázhatók ezen különbözőségek. Mert ki lenne képes megmérni azokat a távolságokat, a melyek a matematikai pont nagyságával bíró monasok belsejében lehetnek? Hiszen az egyszerűben nincs sem tér, sem idő, sem különbözőség. De arra a kérdésre sem tud helyes feleletet adni Herbart, hogy hol volt az erő, a mely az első monast mozgásba hozta, azaz eszközölte, hogy a másik monasra hasson? Az a felelet, a melyet Herbart ad, tiszta *fatalismus*, a mely tudományos úton ki nem számítható. Herbart rendszerének egész kritikájában már félreismerhetetlen a Kant tanának hatása.

Hegel rendszerét sem tartja azonban Böhm teljesen kielégítőnek: „Hegelre vonatkozólag szinte fog némi tisztítás kelleni“. *Pantheistikus* irányát egészen helyesnek tartja, sőt meg van győződve arról, hogy a *pantheismus* az egyedüli helyes magyarázati mód.

A sors azonban szüntelen akadályozza Böhmöt a nyugodt munkában s nem engedi meg, hogy Hegel rendszerének correctióját mielőbb elvégezze. 1867 febr. 14-én meghal szeretett sógora, Márkus, a kit „utolsó támaszának“ nevez. Ez a csapás oly nagy hatással van az ifjúra, a ki nemcsak rokoni szeretettel viseltetik sógora iránt, hanem őszintén tiszteli benne a művelt férfit is, hogy Naplójegyzeteit is beszünteti s tanulmányairól sem ad számot. Febr. 28-tól június 17-éig egy sor jegyzete sem maradt reánk. Az 1867 jún. 17-ről való feljegyzés egyszersmind be is zárja az 1866/7. tanév élményeinek elbeszélését. E feljegyzés szerint Márkus halála oly rettenetes kínokkal töltötte el lelkét, hogy azokat a tudomány le nem csendesíthette. Hozzájárul még ehhez betegsége is, a mely márczius 2-án kezdődött és 24-ig tartott. „Ezennel be van fejezve az iskolai év — írja Naplójában. Ne legyen többé soha ily évem, de legyen is. Elvesztettem egészségemet, de nyertem öt igazi jó barátot;¹ elvesztetteim sógoromat, nyertem férfias

¹ Itt azokra a férfiakra céloz, a kik a barátság és szabadság jelszava és aegise alatt fogadtak egymásnak siring tartó igaz barátságot.

elszántságot és tetterőt; elvesztettem a hitet, de nyertem tudományt. Íme, annyira ellenkező tényezők hatottak ez évben életemre. Csoda-e, hogy ily módon testileg, lelkileg szétszakgatva megyek haza? Élettapasztalattal meggazdagodva megyek haza. Legyen sorsom jó, mert ha vétkeztem, könnyelműn s nem rosszakaratból vétkeztem s feltettem magamban, hogy javulok s e szándék oly erős, mint az ég boltozata.¹

Hegel mellett Feuerbach képezi tanulmányozásának tárgyát s kétségtelen, hogy ez időben (1867 első felében) Feuerbach tana volt döntő hatással Böhmnék metafizikai felfogására és különösen theologiai nézetére. A „*Wesen des Christenthums*“ megadta az utolsó dőfést, amúgy is gyenge és gyanús orthodoxiájának. „A lávaként kiömlő vészterhes gondolatok, melyeket ezen s egyéb művei tartalmaznak, minden figyelmes olvasót gondolkodásra buzdítanak. Én is gondolkoztam s nyilatkoztam is e tárgyról előttemek (t. i. barátai előtt). Íme, itt nyujtom csiráját nézetemnek, melyre alapítani fogok, ámbár nem mondom, hogy meg nem változik még komolyabb tanulmány által... Egyedüli való, a *természet ereje*, mely az egyszerű csirából fejlődött. A számos változás folytán, a melyeket a geognosia bizonyít, támadt mint mostanáig utolsó potenciája az őserőnek: *az ember*, kinek keletkezésével a természet két részre oszlott: *az öntudatosra* és *az öntudatlanra*. S míg a bölcsészet a genesiset a fogalmakból nem a priori, mint Herbart előtt, hanem a posteriori származtatja és construálja, addig az ember eredete óta két részre oszlik minden tudomány, a *szellem és az anyag tudományára*. Ha a szellem tudománya a mai korig elérkezett, átmegy a bölcsészetbe κατ' ἐξοχην, a pszichológiára, mely megmagyarázza az ember lényegét, bemutatja kényszerű fejlődését vallási nézetének s eloszlatja bonczkésével az ezeréves illúziókat, melyek az emberiséget sötét árnyképek módjára ijesztették. Ebben három részt fog megkülönböztetni: *az énség alatti* (paganismus), *az énség feletti* (christianismus) és *az énségbeni* felfogás (humanismus) korszakát. Ily módon az emberiség végcélja *az önismeret*, a hol belátja, hogy ő végső foka a fejlődésnek e földtekén s azért *Isten* (homo homini deus), egyszersmind pedig meggyőződik, hogy csak része a mindenségnek, a melytől függ s mely függést azon téveszmékben fejtette ki, melyeket most is tanít a theologia. Ez a bölcsészet rövid encyklopaediája... Ezek fővonalai egész

¹ Lásd erre nézve a *Napló* II. kötetének 117. lapján foglalt jegyzeteket.

mostani álláspontomnak. Szakítani kell az egész mostanáig létezett theologiai s bölcsészeti nézetekkel, ha tervemet változatlanul keresztül vinni sikerülne, tönkre teszszük a homályt, mely az emberiség felett bölcsője óta vészterhesen lebeg. Nincs szükségem csak egy kérdés kielégítő megfejtésére: *az okviszony áll-e?* s ha az megvan, akkor áll egész rendszerünk. *Halál a sötétségnek! győzelem az örökké fennálló énségnek! ha kiátkoznak is az egész világból*“. E sorok, a melyeket Böhm 1867 április hó 28-án vetett papírra, világgosságot derítenek a már-már végzett theologus ifjúnk egész lelkére. theologiai és bölcsészeti felfogására. Látjuk, hogy az az ifjú, a ki csak kényszerülve adta fejét a theologiai pályára, két évi tanulmányozás után, melyet a pozsonyi theologiai akadémián folytatott, még messzebbre került a tudománytól, mint a milyen messzire volt attól a theologiai tanulmányok megkezdése előtt. A mint oly karakteristikus őszinteséggel és bátorsággal constatalja: elveszítette a hitet, de nyert tudományt. *A pietismus, materialismus és orthodoxián keresztül, sok vergődés és sok lelki tusa után eljutott végül a skepticismus korszakáig, a mely skepsis azután a leghatározottab tagadással végződik*. Előbb a természetet ülteti az Isten helyébe, majd Feuerbach hatása alatt arra a meggyőződésre jut, hogy homo homini deus. Az ember áll tehát a mindenség középpontjában: *az énség!* „S örök énségem — írja a Barátság és Szabadság 64. lapján, — te mélységedből fakaszd a tudomány éltető s enyhítő nedvét szívembe, hogy a patak, mely belőled folyik, tiszta legyen s ne piszkítsa azt a magával elégedetlenség szennye“.

* * *

Az első évek fáradságos, de eredményekben dús munkáját betetőzi az 1867/68. isk. év munkája, a mely már gyümölcsöt is terem a fiatal philosophus számára.

A Vágújhelyen eltöltött nagy szünidő után 1867 okt. 7-én ismét Pozsonyban találkozunk a 23 éves fiatal theologussal. A nagy szünidőt most sem töltötte tétlenül Böhm. Július 9-én kezdi el első, nyomtatásban megjelent dolgozatának: „*Az én fejtvényének*“ kidolgozását, aug. 12-én befejezte és aug. 30-án el is küldötte közlés végett Heiszler József dr., a *Sárospataki füzetek* akkori szerkesztőjének. E dolgozatnak tartalmát s eszmemenetét itt nem fejtegetjük. Találunk majd alkalmat erre, a mikor Böhm philosophiáját, nyomtatott dolgozatai alapján fogjuk ismertetni és figyelemmel kísérni az Ember és Világa I. kötetének megjelenéséig.

Vágújhelyről útra kelve Böhm Károly, szept. 1-én érkezik Pozsonyba. Sok megtiszteltetésben van része. Megválasztják alumneumi seniornak, majd segédtanárnak s az I. osztály vezetésével bízzák meg. „Általános tiszteletben s a theologusok részéről szeretetben részesülők“ — írja jegyzeteiben. Szorgalmasan részt vesz az ifjúsági egyletek munkájában, de idejének nagy részét philosophiai álláspontjának kidolgozására szenteli. Jegyzetei erre vonatkozólag egy egész philosophiai rendszernek alapjait és körvonalait közlik. Böhm philosophiájának szempontjából ismernünk kell e fejtegetéseket, melyeknek summáját a következőkben állíthatjuk össze.

E rendszernek alapfogalma az *erő*, alapja a *tapasztalás*, módszere a *dialektika*. A tapasztalati anyag forrása nem lehet más mint az *erő*, a melyre az anyag maga feltétlenül utal. Az anyag u. i. nem egyéb mint anyag + erő (a + e) s tehát az erő lényegileg az anyagtól nem különböztethető. Az anyag anyagtalan részekből áll. Ez az anyagtalan pedig a gondolat. Az anyag veleje tehát a gondolat. Ez az anyagtalan egyszerű is s erőfejlesztést is mutat. Ezen egyszerű pedig az erő s mivel ez gondolat, azért a *gondolat erő*. A mikor az erőről való gondolkozásunk fejlődik, akkor tulajdonképen maga az erő fejlődik.

A *gondolat legbensőbb magva az öntudat*. Az öntudat meg kell legyen az erőben is. Az öntudat alany és tárgy egysége; az erő is ható és szenvedő, az az két ható erő, mert a ható is szenvedő s a szenvedő is ható. E két ellentmondó erő a fogalomban egyesül, *a fogalom tehát az erő veleje*.

Két részt különböztetünk hát meg. Az egyik: a teremtés *öntudatlan* stadiuma; a másik a teremtés *öntudatos* stadiuma. Az első a fogalom fejlődése az emberig, a másik az ember fejlődése a fogalomig s ebben van kezdet és végpont; ez tökéletes kör, melynek négy sugara négy stadiumot (90°) zár be. Ezen kört kell fejlődésében, képződésében követni. Ez a bölcsészet feladata.

Az anyag létezése tehát az az általános alap, a melyből kiindulva, az okviszony segítségével, az ósokhoz kell felemelkednünk. Mivel pedig van gondolatunk, van lelkünk is. Mivel azonban csak gondolatunk van, a lelkünkről pedig nem tudunk semmi bizonyost, a gondolat lehet egyedüli útmutató a lélek meghatározására. *Az öntudat a léleknek, a lélek a külvilágnak, a külvilág Istennek felvilágosítója*.

A bölcsészet, miután soha sem vizsgálja a tüneményeket egymástól elkülönítve, hanem összefüggésükben, kénytelen az okviszony értelmében haladni.

Az első adat pedig, a melyből a kiindulás történhetik, az *öntudat tagadhatatlan ténye*. „Ezt kell a bölcsészetnek azon hegytetőtől tekinteni, melyen megállítani törekedett Sisyphos ama roppant követ; ha e tetőre nem bírja gördíteni a követ, ha e fejtvényt megfejteni nem bírja, hiában való minden törekvése: visszaesik s ha félre nem ugrik, összezúzza a vakmerőt a *μοίρα κραταίος*“ *Az öntudat a tárgy és az alany, a gondolat és a gondoló egységül tekintendő*. Ez az egység azonban nem két realis lét egysége, hanem csak a pszichologiai mechanizmus bizonyos illusio-féle ideája, melyben magát a cselekvő anyagerő önmása felé visszatükrözve, észreveszi. *Azaz: az öntudat nem egyéb, mint a lélek önszemlélése művében, a gondolatban*. A lélek átszáll részben a gondolatra, reányomja mintegy bélyegző-jegyét a saját alkotmányára, de mégis magában maradvá, alkotmánya által visszahatásra ösztönöztetik. Ezen visszahatás az öntudat kifejezése. De ez csak formális része az öntudat tényének. Az anyagi rész csak az öntudat tényének fejlődésében alakulhat. Ez a fejlődés pedig a történelemben szemlélhető“.

Az a kérdés azonban, hogy mi is tulajdonképen az a lélek, mely az öntudatot képezi? Az öntudat csak a gondolatnak eredménye. A gondolat pedig erő; az öntudat tehát erő eredménye.

Az első feladat ezek szerint az *erő fejtegetése*. Az öntudat mindkét momentuma *az erőben* egyesül. Ez az erő pedig az öntudatnál először, mint anyag lép föl. A lélek nem egyéb, mint a gondolatok műhelye. Erre nézve más anyag nem lehet, mint az agyvelő. Az öntudat csak a fogalmi harcban létesül. Tagadhatatlan, hogy az agyvelő nem lehet az öntudat székhelye, de tagadhatatlan az is, hogy agyvelő nélkül nem lesz soha öntudat. Az agyvelő ennél fogva lehet a gondolatra nézve is, a külvilágra nézve is \pm . Az agyvelő csak akkor hathat a gondolatra, ha azzal egyenlő lényegű. Quae res inter se nihil commune habent, earum nulla alterius causa esse potest — mondá Spinoza. Ezt kell bizonyítani az okviszonynak. E helyen tehát elé áll az *okviszony* fokozata.

Az okviszony az erő viszonya alá tartozik, mert a mit oknak nevezünk, az nem lehet egyéb erőnél. Mihelyt azt állítjuk, hogy a külvilág befolyással van az agyvelőre s viszont, ez által tulajdonképen azt is állítjuk, hogy az anyagi dolgok fejlődése ugyanaz, mint a gondolatok fejlődése, mert hiszen az erő ugyanaz. A mint gondolataim fejlődnek az ellentét által (dialektika), úgy fejlődnek a tár-

gyak is (a természeti dialektika). Az idealismusnak ereje és veleje éppen abban áll, hogy ezen fogalmi fejlődést azonosnak fogja fel a tárgyi fejlődéssel, nem mint a külvilág benyomását („a mi mellesleg mondva igen durva fel-fogás“), hanem mint lényegazonosságokat. *A test tehát és a külvilág lényegében ugyanaz.* Következik most az erő dialektikája.

Az erő és az anyag viszonyát Böhm következőleg állapítja meg. Az anyag az a szilárd lét, a melyen minden nemes és fenséges dolog felépül. Ez a lét a közvetlen tudat előtt velünk rokon. Az önérzet fokozatán következik sejtelemteljes megkülönböztetése az énnék és az én anyagának. Két oldal vétetik fel, az egyik az anyag, másik az én. A reflexio megkezdi a maga működését s az anyagban megkülönbözteti az erőt s az anyagot. Mivel azonban ez által egy circulus vitiosus-ba kerülünk, kénytelenek vagyunk azon tételnél megállapodni, *hogy az erő és az anyag lényegileg egy.* Tehát csak a reflexio tesz különbséget az anyag és az anyag ereje között, mert az anyag egy felsőbb fokozaton nem egyéb, mint erő. „A reflexiónak igaza van, midőn megkülönbözteti az anyagot az erőtől, mert a megkülönböztetés éppen az ő dolga; de éppen ezért igaza van a szellemnek, midőn azt mondja, hogy a kettőnek megkülönböztetése nem érvényes s az ellenmondást a két magával ellentmondó anyagi momentumból (az erőtelen anyag s anyagtalan erő, a ható és nem ható erő) csak az egyikbe helyezi, mint abszolút ellentmondást“.

Az anyag igazsága tehát az erő. Vizsgálendő most már az erő fogalma. Az erő magában véve határozatlan; nem egyéb, mint az abszolút ellenmondás, a mely hat. A kérdés azonban, hogy miként hat az erő? E kérdés felteszi az erő lényegének ismeretét. Ez a hatás egy őserőből származik, de a mely őserőben ismét kénytelen Böhm ellentmondást elfogadni. Ezt az ellentmondást ekként állapítja meg: Két egyenlő erő egymásra nem hat, de nem hathat olyan két erő sem egymásra, a mely lényegileg különböző, mivel így nincsen érintkezési pontjuk. Az erő hatásnak oka tehát csak ő maga lehet. Mivel pedig egymagában nem működhetik, olyan állapotba kell gondolnunk az erőt, a melyben két ellentmondó tényező örökké hat. Ezen állapot az *erőnek ellentmondása*. Hogy ez az ellentmondás azután a fejlődés folyamán sem szűnik meg, legvilágosabban bizonyítja ezt öntudatunk, mely két ellentmondó tényezőnek — az alanynak és tárgynak — az egysége. Az erő fogalma valóságilag ugyanaz, a mi az

okviszony fogalmilag. Ha az Istent minden dolog végső okának mondjuk akkor ez annyit jelent, hogy az Isten minden létnek oka, azaz Isten az őserő. Csakhogy Istenben, mint őserőben, még nagyobb lesz a *contradictio*. Ez az ellentmondás abszolút ellentmondás, éppen úgy, mint az öntudat ellentmondása.

Mihelyt az őserő anyagot szült magából, ezen tény által azonnal megszűnt az ő különlétezése. Az őserő átment az anyagba, azaz az őserő maga az anyag, csakhogy természete szerint meghatározott alakban, a mely éppen az anyag.

Ez a dialektika, a mely kétségtelenül a német idealismus philosophusainak hatása alatt keletkezett, Böhm véleménye szerint abban különbözik úgy a Hegel, mint a Schelling dialektikájától, hogy a természettudományokkal, a mi legalább mostani állásukat illeti, mindenben meg egyezik. A természettudományok éppen utalnak ezen eredményre, a mikor a vonzó és taszító erőnek tételét megállapítják. A természettudomány tanítása is arra az eredményre vezet, hogy *a vonzó és taszító erő csak egy erőnek különböző irányai, nyilatkozatai, azaz: az erő fogalmának momentumai.*

Íme az első metaphysikai conceptio, a melyre Böhm Károly a német idealismus hatása alatt jutott el. E conceptio már tisztán az anyag és szellem összefüggésének kérdését vizsgálja s nem tévelyedik el a bebizonyíthatlan állítások útvesztőjében. Módszerén a német idealismus philosophiájának hatását érezzük. De világosan látható már Böhm positivismusának csirája is, a mikor dialektikájának eredményeit a természettudományok tanításával ellenőrzi.

Hegel és Schelling tana már nem elégíti ki; a német idealismus metaphysikáját már erős kritikájával fogadja s tisztán fogalmi módszerét a legnagyobb határozottsággal veti el, mint olyant, a melynek segítségével szilárd philosophiai rendszert építeni nem lehet. Kant philosophiájának mélyreható tanulmányozására lesz majd szükség, hogy philosophiája számára szilárd kritikát nyerjen.

Az iskolai év elején nagy öröm éri Böhmöt: dolgozata a *Sárospataki füzetek*-ben megjelenik. Ez az öröm ösztökéli philosophiai álláspontjának további kifejtésére.

Böhm rendszerében, a mint láttuk, anyag tulajdonképen nincsen, hanem csak erő és pedig vonzó és taszító erő. Korábbi materialismusa, a melyről fennebb beszéltünk, ekként változik át a német idealismus hatása alatt *dynamismussá* s ezen dynamistikus alaphól származtatja le azután az érző, gondolkozó és akaró világot is. A tan, a

mely erről szól, három részre oszlik. *Első rész* foglalkozik az erők nemeivel s azoknak az őserőből való leszármaztatásával; *a második rész*, az erők egymásra hatásáról szól s a különféle szervezetek levezetését tartalmazza. Végül a *harmadik rész* az öntudatos emberi szellemhez való átmenetet tünteti fel. A 2-ik első rész *természetbölcselet*; a 3-ik rész pedig *az öntudatos szellem tana*. A szellemtanba tartozik *az én fejtvénye* (problemája), *az én fejlődése* és pedig 1. *a világ*, 2. *más öntudatos tények* s 3. *maga vagyis Isten irányában*. Idetartozik továbbá az erkölcsstan. A szellemtanak kötelessége és feladata kimutatni, hogy az isteni fogalmak alkalmazhatók az emberi évre s ebből mintegy per argumentum spiritus sancti következtet a maga nézetének igazságára, a melynek mértéke csak ő maga, azaz fogalmainak fejlődése.

A rendszer első része tehát a *természetbölcselet*, mely első sorban szól az őserőről, mint az anyag sarkalatos erejéről. Az őserő két ellenkező erőnek egysége. Az egyik momentuma ezen őserőnek a cselekvő, a másik a tagadó vagy nemleges erő. A két momentum hatásának végső eredménye az anyag. A pozitív, cselekvő erőből nyeri az anyag ama tulajdonságát, a mely által egyszer elfoglalt állásából tovább akar lépni. E kilépés azonban magától nem történhetik; szükség van tehát a nemleges erőre is, a mely a tevőleges erőből csak irányban különbözik. Ekként azután előállanak az atomusok, a melyeknek egyike \pm , a másik pedig \mp jelű, mert csak ezáltal lehet összefüggésüket magyarázni. Mivel pedig az atomusok vonzák is, taszítják is egymást, ezért bennük van egyfelől a vonzó, másfelől a taszító erő, mi által minden atomus momentumává válik az őserőnek. Az atomusok érintkezésével az az erő, a mely az *a*-ban $+$ volt, a *b*-ben $-$ lesz, azaz egymásnak ellentmondó erők egymáshoz szítanak. Az atomusokban levő ellentmondást tehát úgy szüntetjük meg, hogy kölcsönhatásba hozzuk őket egymással. Ezáltal pedig az őserő ismét új stadiumba lép. Végeredményül constatalható: „az anyag a létező, mely magán hordja a különbözőzés és az egység momentumait s mint ilyen az anyagnagyság“.

Ez a természetphilosophia első tekintetre azonos vagy legalább is hasonló a Hegel tanához. A dolog tényleg azonban nem így áll, mert a mi Hegelnél a fogalom, az Böhmnél az anyag, illetve őserő. És a míg Hegelnél minden csupa synthesis és abstractio, addig Böhm kiindulása az analysis, a mely csak később enged a helyet dialektikai synthesisnek. Böhm igen jól tudja, hogy nekünk a természet-

tudományok iránti szeretetben kell haladnunk; folytonosan szem előtt tartva, „hogy a speculatio csak addig érvényes, míg a valóságban találja megfelelő párját“. Hegel rendszere ellenben nem egyéb, mint az abstractiókban, minden realis kötelékről megfelelő, ezekben gyönyörködő reflexio, melyet synthetice kell a szellem fokozatára emelni. De haladjunk tovább a rendszer előadásában.

Az atomusok, a mint láttuk, egymásra hatnak. Ezen hatásból már most az atomusok, illetve, mivel az anyag is atomus, az anyagra nézve következő fokozatok keletkeznek.

E ponton Böhm feljegyzései a rendszert illetőleg megszakadnak s helyüket külföldi tanulmányozásáról értesítő jegyzetek foglalják el. Mi is kénytelenek vagyunk Böhm feljegyzéseinek fonalán tovább haladva, külföldi tanulmányairól adni számot a szíves olvasónak.

Böhm lelkének vágya 1868-ban végre teljesül: a pozsonyi akadémia elvégzése után Németországba utazik philosophiai ismeretének kiegészítése céljából. 1868 okt. 20-án már *Göttingenben* találjuk, a hová Brünnön és Prágán, Drezdán, Lipszén és Weimaron keresztül utazott. E városok nevezetességeit megtekintve érkezik Göttingenbe, a hol az „öreg, de erélyes“ *Ewald*-tól a zsoltárok magyarázatait, *Ritschl*-tól új-szövetségi bevezetést és dogmatikát, *Lotzé*-nál lélektant, *Ritter*-nél az újabbkori bölcsezet történetét hallgatta.

Göttingeni diáksága alatt ismét belső nyugtalanság és kétely ejti foglyul lelkét. Bölcsezzeti nézetének rendszerezése közben nem kerülte ki figyelmét az a viszony, a melyben ezen render alapján a philosophia és theologia jutnak egymással. Eleinte az volt meggyőződése, hogy a theológiának a bölcsezzetben oda kell vesznie. Első pillanatra kész is lett volna rendszerének feláldozni a hitet és a vallást, sőt magát az Istent is, „hiszen — úgy mond — ereimben folyt az Isten, bennem gondolkozott az Isten s ez a meggyőződés még most is oly erős én bennem, hogy neki feláldozni mindent képes vagyok“ (1868 nov. 20-án kelt feljegyzése).

Tüzetesebben vizsgálva a dolgot azonban, arra a meggyőződésre jut, hogy a vallásnak és theológiának követelményeit az ő rendszere alapján is ki lehet magyarázni. Isten lételet megmagyarázni lehet az által, hogy az erőnek fogalmához hozzáveszszük az erőnek *eredetét* is. Ekkor ezután az erő, mely Istenből ered, vele egységet képez, mely egység az emberben véglegesen megfejlék. Ez a fel fogás azonban csak úgy lehetséges, ha mind a theologia, mind a philosophia engedményeket tesznek. A theologia

Istent veszi különös figyelembe, a mint az a világ eseményeire módosítólag hat. A philosophia ellenben a világra fekteti a fősúlyt, a mint az az Istenről alkotott képünket módosítja. A philosophia mindenben Istennek cselekvőségét látja s így az Isten felfogását a világtól, a világot pedig Istentől teszi függővé. E gondolatokban állapodik meg nov. 28-án. De ez a megállapodás korántsem végleges. Ismét kételyek háborgatják, a melyekre vonatkozólag decz. 5-én a következő jegyzeteket veti papírra: „Keblem sajtó tengere egyik végteltől másikhoz hajt s biztos álláspontot ezen tárgyban találni nem tudok. Tehát a theológiának meg kell adni a maga túlvilági Istenét; ez volt a mult gondolat. S daczára annak, hogy *ilyen engedményre késznek nyilatkoznom, még sem mondom, hogy ezen engedményt már is nem sajnálom.*“ Nem tud semmiképen megbarátkozni azzal a gondolattal, hogy Isten más lényegű, mint a világ. Mert ha ez áll, akkor a kettő között semmiféle hatás sem lehetséges. Ha pedig Isten a világgal egyenlő lényegű, akkor Istenre is kell alkalmaznunk mindazokat az állítmányokat, a melyeket a világra alkalmaztunk s legelső sorban a változást. Úgy látszik, hogy az az ellentét, a mely a theologia és a bölcsészet között fennáll, csak egy magasabb, mind a kettő felé helyezett tudományban szűnhet meg. Ezen tudomány lehetne a *theologiai bölcsészet*.

A hosszas tépelődésnek, a mely a theologia és a philosophia, tulajdonképen pedig az Isten és a világ viszonyát akarta tisztázni, eredménye nem sok. Böhm ezt az eredményt így foglalja össze: „Én tehát nem akarok sem bölcsészetet, mely a theológiát elnyelje, sem theológiát, mely a bölcsészetnek ugyan ily módon megadná a kölcsönt; hanem inkább akarok egy oly tant, mely a kettőt egyeztetné az által, hogy mind a kettőt felsőbb erőtől vezeti le, vagy egészen egyszerűen elmondva a dolgot, oly tant, mely mind a kettőt elnyelje.“ Ebben a felsőbb tudományban a theológiának philosophiainak, a philosophiának pedig theologiainak kell lennie E tannak egyes kérdéseivel, úgy látszik, behatóan foglalkozott Böhm, de az egész philosophiának teljes kifejtése és részletes tárgyalása elmaradt. *Böhm egyszersmindenkorra szakított a theológiának dogmatikai részével.*

A dogmatikai iránytól szinte észrevétlenül csapott át Böhm a történeti tudományokhoz s a híres Ritschl professor tanácsára az ó-keresztény egyház történetével foglalkozik a Ritschl nagy műve s Lipsiusnak a gnosticismusról írott munkája alapján. A dogmatikai kérdések közül az Isten s

a bűn fogalmának dialektikai folyamata érdeklé különö-
sebben. E két problémával heteken át vesződik s az ered-
mény, a melyre jut, korántsem végleges és kielégítő. Egészen
világosan látja, hogy a materialismus és pantheismus leg-
élesebb ellentétben áll a keresztyénség istenfogalmával s
a kettő közül veszedelmesebbnek a pantheismust tartja.
Az ellenmondások kikerülése végett szükségesnek látja egy,
a világtól függetlenül létező, a világ előtt is már tökéletes
öntudattal bíró lénynek, Istennek létezését. A világ pedig nem
egyéb, mint Istennek legbensőbb belseje „*a világ, mint Isten,
Istennek Istene.*“ Egyszóval: *a világ az Isten gondolata.*

Ezen dogmatikai és metaphysikai elmékedéseknek
végső és egyetlen eredménye az, hogy a bölcsészet és
theologia összeegyeztethetők, ha a vallásnak és a tudásnak
különböző jellemére kellő tekintettel vagyunk.

E tárgyra vonatkozó tanulmányait 1869. év első felében
(márczius havától) a tübingeni egyetemen folytatja tovább
a „Baur és Strauss városában“, a hová a kiűtött háború
miatt volt kénytelen költözni. Tübingeni tartózkodása alatt
a lelkében már gyökeret vert skepsis erős pessimismussal
párosul, a mely Schopenhauer tanulmányozásának hatása
alatt egyre növekszik. Theologusunk lehető legsötétebb
színből látja a világot, a mely „telve halálos penészszaggal“,
megveti az embereket s a tudományt. „Az emberiség s a
mindenség csak úgy fejlődik, mint egy kártyajáték halad
ad punctum volatus! A visit adja az Isten akarata, a
„besser“-t adja a szeretet, az „einunddreissig“-ot adja az
ember, azaz ő megfizeti, megadja az árát. Az életre nézve
s a dolgok lényére nem tud felvilágosítást adni sem a
természettudomány, sem a philosophia. Mindkettő azzal
végződik: *οἶδα ὅτι οὐκ οἶδα*, tudom, hogy nem tudok. „Ez
kedves zárszó a kedves semesterhez, melyet Göttingenben,
a kedvesben töltöttem“, jegyzi meg Böhm keserű gúnnyal.

Itt azután végződnek is Naplójegyzetei. Az 1869-iki
év első felétől kezdve már nem is értesít szellemének tovább-
fejlődéséről: nem ismerjük tanulmányait, a melyeket önálló
philosophiai rendszerének és állásfoglalásának érdekében
külföldön s idehaza végzett. Egy azonban kétségtelenül
bizonyos: philosophiai meggyőződésének gyökérszálai mind
mélyebbre és mélyebbre hatolnak alá az idealismus termő
talajába. Az ingatag alapon emelkedő metaphysikának végleg
búcsút mond, végleg megszabadul a skepticismus gyötrel-
métől s philosophiai álláspontja Kant criticismusának alapján
határozódik meg.

ARISTOTELES METAPHYSIKÁJÁNAK¹ ELSŐ KÖNYVE.*

ELSŐ FEJEZET.

Tudásra törekszik természeténél fogva minden ember. Jele ennek az érzékek szerete. Hiszen még ha nincs is reájok szükségünk, már érettük magukért is gyönyör-

¹ A *Metaphysika* elnevezés nem Aristotelestől származik. Ő *σοφία*, vagy *πρώτη σοφία* néven említi ezt a tudományt, mint *bölcsiséget*, vagyis *első bölcsiséget*. Mert valóban Aristoteles szerint ennek a tudománynak az igazi ok, a tudásnak alapja és kiindulópontja a tárgya, más szóval a létező a maga igazi valóságában, tehát a bölcseségnek, az első bölcseségnek alapja maga: *a lét titkának nagy kérdése*. A *σοφία*, vagyis a tudásnak philosophiája tehát a szó igazi értelmében a létformáknak és a gondolatformáknak, vagyis a létről való kijelentéseknek a (kategoriáknak) tudománya. S mivel ezen lét- és gondolatformák igazi mibenlétükben az *érzékek* maguk az ő egyetemes jelenségükben, ezért ez az *első bölcsesség* tulajdonképen az *egyetemes érzékeknek* tudománya. Tapasztalati tudomány tehát ez is, csak hogy nem egyedi, hanem *egyetemes*; érzékleti, de nem empirikus, hanem *speculatív*. S mint ilyen, tényleg utána következik az egyedi érzéki, tapasztalati létfelfogásnak, utánuk az egyszerű érzéki physikai tapasztalatoknak. Jogosan mondható tehát róluk ebben az értelemben is, hogy *μετά [τῆ] φυσικά*.

Bármily találó azonban a *Metaphysika* elnevezés ebből a szempontból is, eredete mégis csak külső, alaki. Eredt ugyanis onnan, hogy Aristoteles philosophiai munkáinak egyik elrendezője, hihetőleg rhodosi *Andronikos* e munkát a physikai dolgozatok, vagyis az egyedi érzéki tapasztalatokat tárgyaló munkák után, tehát *μετά [τῆ] φυσικά* helyezte. S így ez az elnevezés eredetileg csak a külső elrendezést, az egyszerű, egymás után való sorozatot jelentette. Később azonban ezt az elnevezést átvitték a tartalomra magára is s mi ma már a *Metaphysika* elnevezésén — egészen helyesen — az egyedi érzéki tapasztalatok, vagyis az egyszerű egyedi physikai jelenségek *után* következő bonyolult, egyetemes, speculatív érzékleti tények tudományát értjük: *a lét titkának* tudományát.

Aristotelesnek ez a munkája kétségtelenül későbbi szellemi termeke Aristotelesnek. Egész gondolkodása a teljesen kifejtett és megérett gondolkodót állítja elénk. S csak sajnálnunk lehei, hogy többi munkáinak nagy részben közös sorsa ezt az iratot se kímélte meg, úgyannyira, hogy egyes részeinek sem sorrendjét, sem tartalmát nem lehet mindenütt Aristoteles eredeti elrendezésének és gondolatának tartanunk.

* Mutatvány a szerzőnek sajtó alá rendezendő *metaphysika*-fordításából.

ködünk bennök s valamennyiök között legkivált a szemmel való érzékletekben. Mert nemcsak cselekvéseink céljából, hanem még ha nem is akarunk cselekedni semmit, akkor is úgyszólván minden többinél többre becsüljük a látást. S oka ennek az, mert leginkább ő segít megismerésre bennünket érzékleteink közül és sok különbséget megvilágít. Természettől érzékelő képességgel születnek hát az élőlények s az érzékletből némelyiküknél nem alakul ki emlékezet, míg másoknál kialakul. S ezért is okosabbak és tanulékonyabbak aztán ezek, mint a melyeknek nincs emlékezetük. Tanulás nélkül is okosak, a melyeknek nincs képességük a hangok hallására, többek közt a méh,¹ meg ha van még ilyenfajta állat. De tanulni csak azok tanulnak, a melyeknek emlékezetükön kívül megvan még ez az érzékelő képességük is. A többi állatok tehát csak a képzelmekben és az emlékezésekben mozognak s tapasztalatban csak kevésbé van részük. Az emberi nem azonban mesterséggel és számításokkal él. Az embereknel tapasztalat alakul ki az emlékezetből, mert ugyanannak az egy dolognak sok emlékezeti képe szüli egyetlenegy tapasztalatnak lehetőségét.* S úgy látszik, hogy a tapasztalat csaknem szakasztott mása a tudománynak és a mesterségnek. A tudomány és a mesterség a tapasztalat alapján alakul ki az emberekben. A tapasztalat hozta ugyanis létre, a mint ezt Polos² találó szavakkal mondja, a mesterséget, a tapasztalatlanság pedig a véletlent. Előáll pedig a mesterség, ha a tapasztalatnak sok képzetéből a hasonlókról általában csak egy felfogás alakul ki. Mert azzal a felfogással birni, hogy a betegeskedő Kalliasnak, vagy Sokratesnek, vagy

¹ Aristoteles tapasztalata szerint a méheknek s egyáltalán a bogaraknak nincs hallásuk, azaz, hangokra nem hatnak vissza. Ma már ez a felfogás kétséges. Szervet ugyan a hangok felfogására mind máig sem sikerült a tudománynak náluk felfedeznie, de hogy a hangok képzésére nagy részüknel részint szárnyaik, részint lábaik összedörzsölése szolgál, részint a fejükön képződött szervekkel hozzák létre a hangot s hogy ez a hang fajuk fenntartásának egyik elősegítője, a mennyiben a hímek vele esalják magukhoz a női rovat, ez ma már egészen kétségtelenül megállapított tény. A rovarok életében szereplő ez a hang tehát csakis mint ilyen vagy olyan rezgés szerepel náluk, a melynek felfogására elegendő maga az ő testük is. Ez a kifejezés tehát, „*okosak tanulás nélkül is*“ itt csakis azt fejezi ki, hogy nem tudatos ösztönből reagálnak a külső physikai viszonyokra, a némileg különböző másíknak tevékenységeire, a táplálékok megfelelő illataira s más egyebekre. Szóval okosak, mert életüket és fajukat tanulás nélkül is fenn tudják tartani.

² Polos Gorgiasnak egyik tanítványa, sophista, a Platon idejében élt.

így egyenként sokaknak ebben a betegségében ez használt, a tapasztalat dolga; azzal a felfogással pedig, hogy minden olyan betegnek, a kiket egy állapot szerint osztályoztunk, így az elnyálkásodottaknak, elepedetteknek, vagy a forró-lázban szenvedőknek ezt a betegséget ez gyógyítja, már a mesterségé. A cselekvés céljára nézve tehát, a mint látszik, semmit sem üt el a tapasztalat a mesterségtől, hanem azt látjuk, hogy a kiknek tapasztalatuk van, azok sokkal hamarabb aratnak sikert, mint a kiknek csak gondolatuk¹ van tapasztalat nélkül. Ennek pedig az az oka, hogy a tapasztalat a külön-külön résznek ismerete, a mesterség az egészé; az összes cselekvések és alkotások pedig a külön-külön részre irányulnak. Nem embert gyógyít ugyanis az orvosló, hacsak esetlegesen nem, hanem Kalliaszt, Sokratest, vagy másvalakit az efféle nevéek közül, a ki esetlegesen épp ember. Ha tehát valakinek tapasztalat nélkül a gondolata van meg s az egészszet ugyan tudja, de a benne foglalt külön-külön részt nem, akkor gyakran meg-megtéved a gyógyításban, mert gyógyítani épp a külön-külön részt kell. És mi mégis azt hisszük, hogy a tudás és megértés inkább jut a mesterségnek osztályrészüül, mint a tapasztalatnak és bölcsőbbeknek tartjuk a mestereket, mint a tapasztaltakat, a mennyiben a bölcsesség mindnyájoknál inkább a tudás

¹ A német fordítók (pl. Kirchmann és Brandis) a λόγος kifejezést itt fogalomnak (Begriff) fordítják s így ha itt Aristotelesnél is fogalomról volna szó, ez a mondat most magyarul így szólna: „mint a kiknek csak fogalmuk van tapasztalat nélkül“. Ámde egy komolyabb pillantás az Aristoteles szövegére azonnal elárulja, hogy itt semmiképen sem lehet szó fogalomról, hanem épp az ismeretekből keletkező fogalmat helyettesítő valamilyen képzetről, úgynevezett közképről. Hiszen a *fogalom* a legmagasabb ismeretünk valamely dologról, a legtökéletesebb ismeret maga, világos tehát, hogy ismeret nélkül fogalomról nem is lehet beszélnünk. Már pedig a tapasztalat Aristotelesnél is a tudásnak, az ismeretnek alapja. Teljesen helytelen dolog volna tehát feltételeznünk, hogy szerinte ismerete, tudása, fogalma lehetne valakinek valamiről, annak a tapasztalata, tudása, ismerete nélkül. A legelemibb tudás ugyanis Aristoteles szerint az egyedi érzéki tapasztalat (αἰσθησις). Belőle alakul ki az emlékezet (ἡ μνήμη). Az emlékezetből fejlődik azután ki az emberekben a (tapasztalati) ismeret, mint a tapasztalatoknak egysége, az ἐμπειρία. Ha pedig az ismeretnek különféle képzetei közül a hasonlóké egy felfogás szemléletivé lesznek, előáll a mesterség, ἡ τέχνη. Tudás az ismeret is, a mesterség is; de az ismeret a külön-külön részeké, a mesterség pedig az egészé. Az ismeretekkel bírók csak a *mit* tudják, de a *miértet* nem ismerik. A bölcsesség, mint tudomány, inkább a mesterek sajátja, mint az ismeretekkel bíró embereké. Csakis a mesterek ismerik a *miértet*, tehát csakis ők tudnak és csakis ők tudják tanítani is, a mit tudnak. Ezért bölcsőbb is az oknyomozó mesterség az alkotó mesterségnél.

mértéke szerint igazodik és pedig azért, mert az egyikök az okot is tudja, a másikuk meg nem. A tapasztaltak tudják ugyanis a *mit*, de a *miértet* nem tudják; amazok pedig felismerik a *miértet* is, meg az okot is. Ezért gondoljuk mi, hogy mindenben nagyobb tekintélyűek s többet is tudnak, meg bölcsőbbek is az építészek, mint a kézimunkások, mert ők az okait is tudják mindannak, a mit csinálnak,* ezek pedig (nem), mint a hogy egynémelyik élettelen dolog is tesz valamit, de hogy mit tesz, azt nem tudja, pl. a hogy a tűz is éget. S az élettelen dolgok bizonyos természeti sajátágnál fogva tesznek minden effélet. a kézimunkások pedig pusztá szokásból.* ennélfogva nem is azért bölcsőbbek ők, hogy ügyes munkások, hanem mert bírnak a dolog fogalmával és ismerik az okokat. Általában a tudásnak a tanítani tudás a jele. S éppen ezért állítjuk tudománynak inkább a mesterséget, mint a tapasztalatot. Ők ugyanis tudnak tanítani, ezek pedig nem. Az érzékek közül pedig egyetlenegy se tartunk bölcseségnek, mert, még ha a legbehatóbb tudásai is a külön-külön részeknek, a *miértet* nem mondják meg. így, hogy a tűz miért meleg, hanem csakis azt, hogy meleg. Természetes dolog tehát, hogy a ki először talált fel a közös érzékekhez valamilyen mesterséget, az csodálat tárgya az emberek előtt, nemcsak azért, mert az egyik-másik hasznos is azok közt, a miket feltalált, hanem mert bölcs ember és kiválik a többiek közül. S mikor aztán már több mesterséget találnak fel és némelyikük az életszükségletekre, másikuk pedig az élvezetekre vonatkozik, akkor ezeknek a feltalálót mindig bölcsőbbeknek tartják amazokénál, mert az ő tudományuk nem a haszonra irányul. Éppen ezért, csak a mikor már minden ilyesféle készen volt, találták ki a nem az élvezetekre és nem az életszükségletekre vonatkozó tudományokat és pedig azokon a helyeken először, a hol volt szabad idejük rá. Ezért fejlődött ki a matematika mestersége először Egyiptomban, mert ott elég szabad ideje jutott a papi törzsnek.* Hogy minő különbség van most már a mesterség és a tudomány, meg a többi vele rokon dolgok között. azt elmondottuk az Ethikában. Éppen ezért most majd a fogalmát határozzuk meg, azaz, a miért az úgynevezett bölcsiséget minden ember az első okokra és kiindulópontokra¹ vonatkozóznak gondolja.* Így tehát, mint

¹ Az első okok (πρῶτα αἴτια) vagy egyszerűen csak az okok (αἴτια), a kiindulópontok, vagy kiindulóalapok (ἀρχαί) és az elemek (στοιχεῖα) majdnem ugyanegy jelentésben szerepelnek Aristotelesnél.

előbb is mondtuk, bölcebbnek látszik a tapasztalt azoknál, a kiknek csak ilyen, vagy olyan érzékletük van, a mester viszont a tapasztaltaknál, az építész a kézimunkásnál, az elméleti mesterségek az alkotó mesterségeknél. Hogy tehát a bölcsesség bizonyos okokra és kiindulópontokra vonatkozó tudomány, most már világos.

MÁSODIK FEJEZET.

Miután pedig ezt a tudományt keressük, azt kellene most megvizsgáljunk, hogy minő okokra és minő kiindulópontokra vonatkozó tudomány hát a bölcsesség. S ha valaki azt a felfogást fogadná el most már, a melyet a bölcsről tartunk, akkor könnyebben világossá lenne belőle a dolog. Először is az ugyanis a felfogásunk, hogy a bölcs, már a mennyire lehetséges, mindent tud, a nélkül, hogy külön-külön részenként megvolna benne az ő tudományuk; azután pedig az, hogy, a ki a nehéz és az emberre nézve nem egykönnyen megismerhető dolgokat is fel tudja ismerni, ez bölcs (mert az érzékelés mindenkinek közös birtoka s ezért könnyű és nem bölcs dolog); továbbá az, hogy az alapsabb és (az okok) tanítására alkalmasabb¹ minden tudo-

Némelyek az *ἀρχαί* kifejezést alapelveknek (Prinzipien), vagy alapelvnek (Prinzip) fogják fel és fordítják. Könnyen észre lehet azonban vennünk, hogy itt csak a keletkezésnek, alakulásnak kezdetét és kiindulását akarja Aristoteles kifejezni, azt, a mit az első okok és elemek oly találoán ki is fejeznek. Ezért a magyarban a legtalálóbbnak a *kiindulópontok* s később többször a *kiindulóalpok* kifejezést tartotta a fordító. Az *ἀρχαί*, mint alapelemek, szerepel különben a Platon *Államában* is. A dialektika tulajdonképen az alapelemekig, az alapgondolatokig hatoló gondolkodás, a mely Aristotelesnél is ezen alapelemekből, mint kiindulópontokból, azaz kiindulóalpokból akarja megadni a végső okokat, a mindenségnek legutolsó magyarázatát.

¹ Aristotelesnek a bölcsre vonatkozó kívánságai a bölcsnek akkor divatos felfogását vázolják. Először is, hogy a bölcs mindent tudjon, de csak alapjaiban, implicite és nem részleteiben is, explicite; másodsor, hogy a közönséges szemlélet előtt elrejtettet is ismerje, tehát mélyebbre hatoljon a dolgok felfogásában az átlagos emberi felfogásnál; az egyszerű egyedi érzékletek mindennapi közönséges dolgok, a bölcsnek az egyetemes, azaz speculativ tapasztalatokig kell elhatolni tudnia, mert bölcs Aristoteles szerint harmadszor az, a ki az okokig, az alapokig tud ellátni. Az okok keresése a *Herakleitos* tanával vett erős lendületet az emberi gondolkodás történetében. Az eleai philosophusok először irányították a gondolkodást a létesülés fogalmában rejlő ellenmondásokra és nehézségekre. Hogy a létesülő van is, meg nincs is ugyanakkor, azaz, hogy a létesülés létet is, meg nemlétet is foglal egyszerre magában, azt *Parmenides* élesen homlok-

mányban bölcsőbb és hogy a tudományok közül is inkább bölcsesség az, a melyet önmagáért és a tudás kedvéért, mintsem eredményei miatt keresnek és hogy az uralkodásra termettebb inkább bölcsesség a szolgaságra valónál; mert a bölcsnek nem teljesítenie, hanem osztogatnia kell a parancsot s nem ő köteles másnak engedelmeskedni, hanem neki köteles a kevésbbé bölcs. Ilyen s ennyiféle felfogásunk van hát nekünk a bölcseségről és a bölcsről. S mindezen dolgokból a mindentudásnak azt kell a legjobban megilletnie, a kiből leginkább van meg az egésznek a tudománya; ő ugyanis már tudja bizonyos tekintetben az összes *alaptévőket*

térbe állította tanításaiban; míg *Zenon* éleselméjű bizonyítékaival, melyekkel *Parmenides* tanát védelmezi és tovább fejti, a sokságban rejlő lehetetlenséget mutatta ki s igazolta, hogy a létben se sokság, se nagyság nem lehet, mivel ezek részekből állók. A lét pedig csak abszolút egység. S ezzel a létesülésben s vele az okság fogalmában is ellenmondás rejlik. Egyrészt a végtelen kicsinyt fogalmilag kell gondolnunk, másrészt pedig még se tudjuk szemléletileg elképzelni. A keletkezés, a létesülés folyamata tehát, még a közönséges érzéki tapasztalatokban is ellenmondó. Az okság kérdése örökre érthetetlennek látszik. Nem csoda tehát, ha az a tudomány, a mely épp az oksággal és az alapokkal foglalkozik, mint tisztán önmagáért és a tudásért keresett tudomány leginkább érdemes a bölcsesség elnevezésre. S csak természetes az is, hogy az ilyen tudomány termelt uralkodásra és parancsok osztogatására, mert leginkább van meg benne az egésznek tudománya s ő tudja az összes állandó alaptévő dolgokat is.

Az Aristoteles bölcsének ez a tudománya tehát, az úgynevezett *σοφία*, vagy *πρώτη σοφία*, vagyis Aristoteles metaphysikájának fogalma most már egészen világos. Minden tudásunknak és ismeretünknek alapja már Aristoteles szerint is az érzéklet. Érzéklet útján lesz tudunk a világról, érzékleteink útján jutunk el a lét megismeréséhez. Az érzéklet tevékenysége tehát a létnek magának emberi megnyilatkozása. Az érzékletnek minden titka magának a mi tudatos létvilágunknak a titka és a létvilágnak minden titka magának az érzékletnek a titka. Az első okok és kiindulópontok tehát, a melyekből úgy Aristoteles maga, mint az emberi gondolkodásnak minden eddigi magyarázója (s velők mi magunk is), a világnak, a létnek minden titkát s a gondolkodásnak minden problémáját megoldani törekedett, csak magának a mi egyetlen megismerő tevékenységünknek, az *érzékletnek* első okai és kiindulópontjai. A gondolkodás titka a lét titka, ez a Descartes philosophiájának végeredménye s kimondott tartalma. A gondolkodásnak s vele a létnek titka csakis az *érzéklet* tevékenységének titka, ez a philosophiai gondolkodás több évezredes történetének megdönthetetlen végeredménye. A ki tehát világosan akarja látni Aristotelesnek metaphysikai feladatát és végezteljét, annak teljesen tisztában kell lennie azzal, hogy a metaphysika tudományának, a lét nagy titkait első okaiban és kiindulólapjaikban fűrészülő tudományoknak, és így persze az Aristoteles *σοφία* és *πρώτη σοφία* tudományának is félreérthetetlenül az emberi megismerés funkciójának, az érzéklet tevékenységének megismerése a feladata. Nem az egyedi érzékletnek ilyen vagy olyan ténye, mert ez Aristoteles szerint is „mindenkinek

is.¹ Tudni azonban körülbelül ezt a legnehezebb az embereknek: a legegységesebb egészszet; mert a legtávolabbra esik az érzékletektől. A legalaposabbak pedig azok a tudományok, a melyek különösen az első dolgokra² vonatkoznak; mert a kevesebb dologból kiinduló tudományok alaposabbak, mint a melyek még hozzá toldott dologgal is kezdik, pl. a matematika is a geometriánál. De meg aztán tanítani is jobban tud az a tudomány, a mely az okokat vizsgálja; mert csak azok tanítanak, a kik megmondják az okát is minden egyes dolognak. Az önmagáért való tudás és belátás

közös birtoka s ezért könnyű és nem bölcs dolog“, hanem az érzékletnek magának a speculatív ténye.

A ki e kérdéssel behatóan óhajt foglalkozni, azt a fordító művéhez „Die Wissenschaft der Philosophie als das System der Panais-thesis“, utalja.

¹ Az alaptévőket, τὰ ὑποκείμενα, a latin nyelvben substratum szóval fejezik ki. Ezt a különben szó szerint fordított latin kifejezést a németek is szó szerint das Unterliegende szóval fordítják. Nem egyéb pedig az Aristoteles ὑποκείμενον-ja, mint az örök változásban és alakulásban folytonosan változatlanul megmaradó, a hullámzó érzékleti változások mögött és az egyre hullámzó érzéki tulajdonságokban megmaradó állandó alap. A ὑποκείμενον tehát az, a miről a változást kimondjuk. Tapasztalatainknak létalapja, érzékleteinknek megmaradó speculatív alapja, ítéleteinknek kiindulóközéppontja, más szóval a dolgok alapjának megteremtője, az úgynevezett *alaptévo*.

Ha az Aristoteles ὑποκείμενον-jának tényét a minden philosophiai és metaphysikai kérdés középpontjában, az érzéklet tevékenységében keressük, akkor a ὑποκείμενον az érzékletnek nemtudatos, physikai tárgyi eleme, az *érz. t.* Ez a tevékenység az, a mely a maga simultan, autonom, coordinált és positiv jelenségével mint örökké megmaradó tűnik fel az érzékletben a tudatos, psychikai alanyi elemmel, az örökké hullámzó képzetnek successiv, heteronom, subordinált és negatív tényével szemben. V. ö. die Wiss. der Philosophie als das System der Panais-thesis szakaszait.

² Első dolgok itt azok, a melyek mindennek kiindulóalapját és létokát magyarázzák. Ezek a tudományok pedig annál alaposabbak, minél kevesebb dologon építik fel rendszerüket, tehát mentől kevesebb feltevésből és tételből indulnak ki. Minden emberi tudománynak az lesz ugyanis az igazi alapja, a mely csak egyetlenegy tényen, egyetlenegy tételre alapul, a mely minden emberi tudásnak, minden természeti alakulásnak titkait egyetlenegy tapasztalati igazságból tudja megmagyarázni. Lazán összefüggő dolgokból, egymáshoz toldott feltevésekből és tételekből nem lehet alapos tudományt teremteni. Az ilyen tudomány szükségkép toldott toldott, vagyis lazán összefüggő lesz maga is, mert ilyen az ő egész alapja. Csakis a végső okokat vizsgáló s ezeket is kevés számú, különösen egy dologból magyarázó tudomány tudja majd a világot megértetni és gondolatilag megszerkeszteni.

„A kevesebb dologból kiinduló tudományok alaposabbak, mint a melyek még hozzá toldott dologgal is kezdik“ kifejezésben a fordító czélzatosan kerülte a „feltevések“, „alapelvek“, „tételek“ s más effélék használatát, mert *Aristoteles* maga is „kevesebből kiinduló“

pedig legfőképen a leginkább tudható tudománynak¹ jut osztályrészül, mert a ki a belátást önmagáért választja, az legkivált a legfőbb tudományt fogja választani, ez pedig a leginkább tudhatónak tudománya. Leginkább tudhatók pedig az első dolgok és az okok, mert csak ő általuk és ő belőlük ismerjük meg a többi dolgokat, de nem őket az alaptévők útján.² S az uralkodásra legtermettebb tudomány — s ez inkább termett uralkodásra, mint a szolgaságra való — az, a mely felismeri, hogy miért kell minden egyes dolgot cselekedni. Ez pedig minden egyes dologban a jó, általában a legnemesebb az egész természetben.

Az elmondott összes dolgoknál fogva tehát erre a tudományra illik a kérdéses név. Ő neki ugyanis az első kiindulópontok és okok vizsgálójának kell lennie; mert

kifejezést használ s mert csak így gondolta a fordító az eredetinek naív színezetét hiven visszaadhatónak. Aristotelesnek az a hozzátetele: „pl. a matematika és a geometriánál“ hihetőleg azt fejezi ki, hogy a matematika is alaposabb a geometriánál, mert a matematika kevesebből indul ki, csakis a számokból, míg a geometriában a számok mellett még vonalak, síkok, stb. is szerepelnek.

¹ Ez a leginkább tudható tudomány az alapokat és a kiindulópontokat vizsgáló tudomány. Leginkább tudható pedig Aristoteles felfogása szerint nem azért, mintha talán a leghamarabb és a legkönnyebben juthatnánk el a megtanulásához, hanem mert tételei a nem-változó, örökállandó tapasztalatoknak kifejezései s így a leghatározottabban és a legbiztosabban, azaz leginkább tudhatók. Ezért mondja nyomban utána: „Leginkább tudhatók pedig az első dolgok és az okok, mert csak ő általuk és ő belőlük ismerjük meg a többi dolgokat“. ők tehát önmaguktól és önmagukból ismeretesek, nem kétséges egyedi tapasztalatok, hypothetikus kiindulások, hanem észbeli postulatumok, azonosak a Kant synthetikus a priori ítéleteivel.

² Aristotelesnek eme szembeállításából kitetszik, hogy jelentékeny különbség van nála az első dolgok és okok közt s ezekkel szemben az alaptévők között. Az első dolgok és okok physikai, objectív realitaselemek, hogy úgy mondjuk magánvaló-elemek. Az alaptévők, mint a változó sajátságoknak állandó hordozói psychikai, subjectív gondolati szemléletek, más szóval magánvalói képek. Így kerül itt szembe a substantia és a magánvaló, azaz a gondolati és a természeti valóság. Végeredményében mind a kettőnek azonosnak kell lennie, csak hogy a magánvaló a rajtunk kívül álló, nem-szemléleti, a substantia pedig az ismeretünkön belül álló, szemléleti valóság. Szójátékkal élve: a magánvaló a physikai és objectív substantia, a substantia pedig a gondolati és subjectív magánvaló.

Aristotelesnél persze még nem ily éles e két szemléletnek megkülönböztetése. Az ő substratuma és substantiája, a *ὑποκειμενον*, nem egyéb, mint a tapasztalatnak gondolati tárgya, az ítélet alánya, az abszolút önálló, a tapasztalati jegyeknek hordozója. A legfelsőbb kijelentés (kategoria) elem tehát a *ὑποκειμενον*, azonos az *ὄντι*-val, az abszolút léttel, a mibenléttel, mely mindig csak alánya lehet ítéleteinknek.

hiszen a jó is, meg a mi *czélből* is egy-egy ilyen ok; hogy azonban nem alkotó, az világos már az első bölcselkedők-ből. Mert hát a csodálkozás okából kezdtek el az emberek most is, meg legelőször is bölcselkedni, kezdetben a megmagyarázhatatlan dolgok közül épp a kéznéllevőket csodálva, azután pedig mert lassan-lassan így előhaladva a nagyobbak felől voltak bizonytalanságban, pl. a holdnak változatai felől, vagy a napnak (és a csillagoknak) járása és a mindenségnek keletkezése dolgában. Már pedig a kétkedő és csodálkozó ember hiszi azt, hogy tudatlan (azért a mondatkedvelő bizonyos tekintetben philosophus, mert a mondat épp a csodálatosból fakad), úgy, hogy, ha ők a tudatlanság elkerülése végett bölcselkedtek, akkor világos, hogy a tudás miatt hajszolták a belátást és nem bizonyos haszonért. Ezt maga a megtörtént dolog is bizonyítja. Mert a mikor már a kényelemre és élvezetre szükséges dolgok csaknem mind készen voltak, akkor kezdték el keresni ezt a belátást. Ebből világos tehát, hogy ezt nem valami más haszonért keressük, hanem, mert mint szabadnak mondják azt az embert, a ki önmagáért van és nem másért, éppen így ez is egyedül szabad a tudományok közül, mert egyesegyedül csakis ő van önnönmagáért.

S ezért méltán nevezhetnők nem emberinek a megszerzését; mert sok dologban rabszolga az emberi természet, úgy, hogy Simonides szerint¹ „csak istennek lehet meg ez a tiszteletajándéka“, de az embert nem illeti meg, hogy ezt a nem neki való tudományt keresse. Ha tehát van valami a költők mondásában és irigy természetű az istenség, akkor ez minden valószínűség szerint csak erre vonatkozik és szerencsétlenek mindnyájan a túlságosan kiválóak. Csakhogy az istenséget nem szabad ám irigynek gondolnunk; hiszen a hogy a szólás-mondás tartja, „sokat föllentenek a költők“. Nincs ennél más becsebb tudomány. A legistenibb ugyanis a legbecsebb is. Ilyen pedig csekis kétféleképen lehet:

¹ *Simonides* néven két görög költőt ismerünk: 1. a keosi és 2. az amorgosi Simonidest. Az Amorgosból való iambograph, a Keosból való pedig epigrammköltő volt. Itt erről az utóbbiról van szó. Körülbelül az 55. olympias 2. évében, azaz 559-ben Kr. e. született. Athenaiában ismeretségben állt Anakreonnal és Lasossal. A perzsa háborúk idejében élte költői működésének virágzó korát. A legtöbb oldalú és a legnagyobb lyrikusa volt Görögországnak. Az epigrammaköltésnek ő volt a tulajdonképeni megalapítója és tökéletesítője. Epigrammáit, a melyek közül több maradt fenn, éles gondolkodás és nemes egyszerűség jellemzik. Elegiáiból és kardalaiból csak töredékek maradtak meg. Hogy minő helyet idéz itt tőle Aristoteles, arra nincs biztos adatunk.

vagy olyan, a melylyel különösen csakis egy isten bírhat, mert isteni csak az a tudomány; vagy a melyeknek valami isteni dolog a tárgya. És csakis ennél az egynél van meg mind ez a kettő. Mert úgy látszik, hogy minden dolognak az isten az oka és a kiindulópontja és az effélével vagy egyesegyedül, vagy legtöbbször csupán csak egy isten bírhat. Nálánál lehet tehát szükségesebb valamennyi, de jobb egyik sem.

Az ő megszerzésének tehát valahogyan épp az ellenkező állapotba kell bennünket helyezni, mint a legelejen meginduló nyomozások teszik. Ezekugyanis, a mint említettük, valamennyien azzal a csudálkozással kezdik, hogy csakugyan úgy van-e a dolog; mint a hogy megcsudálják az önmaguktól mozgó dolgokat, melyeknek a nyitját még ki nem fürkésztek, vagy a napnak járását s az átmérőnek összemérhetetlenségét.¹ Mert csudálatosnak tetszik mindenki előtt, ha valamit játszi könnyűséggel ki nem puhatolhat. A mondás szerint azonban „végtére is az ellenkezőjére és jóra kell a dolognak kilyukadnia“, épp a hogyan ezekkel is áll a dolog, ha már megismerte őket az ember; mert semmit se csudálna meg annyira a geometriában jártas ember, mint azt, hogy ha az átmérő épp összemérhető volna. Említettük tehát most már, hogy milyen a keresett tudományak természete és melyik a cél, a melyet a kutatásnak és az egész vizsgálatmódnak elérnie kötelessége.

¹ A geometria tanítása szerint a kör átmérője csakugyan összemérhetetlen, incommensurabilis a körvonallal magával. Nem éppen harmadrésze a körvonalnak, mert valamivel több, de nem is kétharmadrésze, mert kevesebb. Más szóval irrationalis szám: $3\frac{1}{2}$ és $3\frac{1}{2}$ közt van, a mint ezt *Archimedes* 300. Kr. e. megállapította. *Metius* pontosabban $3\frac{1}{2} = 3,1415929$ -nek számította ki. Felsőbb matematikai úton még pontosabban ezer tizedesig számították ki. E számítás szerint a tizedik tizedesig $3,1415926536$. Megemlítendő, hogy a *Braminok* egyik munkájában, melynek *Ayeen Akbery* a címe, az átmérőnek a körvonalhoz való viszonyát már sok évtizeddel *Archimedes* előtt $1250 : 3927$ viszonynyal, azaz $1 : 3,1416$ fejezték ki; míg az *Archimedes* $3\frac{1}{2}$ viszonya $= 3,142$ már a harmadik tizedesben hibás. A *Metius* számítása csak a hetedik tizedesben ($3,1415929$) tér el a valóságtól. Mivel e viszony kiszámítása rendkívül fáradságos s ennek daczára még sem teljes, azért helyesen beszél itt *Aristoteles* az átmérő összemérhetetlenségéről, a mely csudálatosnak tetszhetik egy laikus előtt, de a geometriában jártas épp az összemérhető átmérőn csudálkozna, mert ő előtte az összemérhetetlenség a kétségtelen tapasztalati tény.

HARMADIK FEJEZET.

Mivel pedig világos, hogy a kezdetbeli okok tudományát kell megkapnunk (mert minden egyes dologról akkor mondjuk, hogy tudjuk, mikor azt hisszük, hogy az első okát ismerjük), az okokat pedig négyféleképen emlegetik: egyik oknak mondják a lényegét és a mivoltot (a *miértet* ugyanis a legvégső fogalomból magyarázzák, az okot és a kezdetet pedig a legelső *miértből*), másiknak az anyagot és az alaptevőt, harmadiknak, a miből a mozgás veszi kezdetét s negyediknek az ezzel szemben álló okot a *mi célból* és a *jót* (mert minden keletkezésnek és mozgásnak ez a célja): ezért tehát, bárha elég vizsgálódásunk esett már róluk *A természetéről*¹ szóló munkánkban, vegyük elő mégis azo-

¹ Aristotelesnek ily című munkája, a melynek II, 3., 7. helyére céloz most Aristoteles. Általában a létezőknek e négy okból való kimagyarázása teszi az aristotelesi philosophiának egyik alap gondolatát. Főleg a *Physikában* és a *Metaphysikában* folytonosan vissza-visszatér ezekre, mint a létezők alap gondolataira. A három utolsó már a mai természettudományi és philosophiai felfogásoknál fogva is könnyen megérthető. Az *anyag* [ὕλη] mint a testies, tömeges, tehetetlennek tetsző szilárd alapja a mozgásnak a mai felfogásban és az alaknak, a térbeli időbeli és mennyiségi, sőt a többi más érzéki sajátságoknak hordozója. A miből a mozgás veszi kezdetét, azaz a mozgató, a mai világfelfogásban *erő* néven szerepel. *Cél* közvetlenül a természetben ugyan nem vehető észre, de az emberi tudatos cselekvésekben határozottan nagy szerepet játszik. Mint az egyéni és egytetemes értékítéleteknek s a velők együtt járó kellemes érzésnek más szempontból vett szemlélete valóban a *cél* mozgatója emberi cselekedeteinket. Az eddigi természetphilosophiában az atomokból és molekulákból alakult organikus tevékenységekben mindeztideig nem volt ugyan tudományosan igazolható, de a Darwin és követőinek tana, melynek értelmében a létért való küzdelemben mindig az erősebb tartja fenn magát s az egyéni sajátosságok a későbbi egyedekben is átöröklődnek, az organismusnak alakulásában bizonyos *célszerűséget* és rendet igazolt. Miként alakulhatna az organismus a megszerzett sajátságok átöröklésével oly szabályszerűséggel minden rend és *célszerűség* nélkül? Aristoteles szigorúan ragaszkodik a *cél* gondolatához a természetben is. A szépségnek és a rendnek a *cél* adja meg szerinte a magyarázatát. Ezt pedig az istenség, a mely az anyagot berendezte, adta meg a természetnek. Így vetette meg Aristoteles a későbbi keresztény természet- és világfelfogásnak *célszerűségi* alapjait.

Az aristotelesi ok, a lényeg és a mivolt, kétségtelenül a legnehezebb metaphysikai fogalmak közé tartozik. Az, hogy a lényegnek (*οὐσία*) latin elnevezése, a *substantia* és *essentia* határozott philosophiai fogalomná lett s mint ilyen még ma is nagy szerepet játszik a philosophiában, nem valami sokat változtat a szemléletnek nehézségén. Mi az az *οὐσία* a maga igazi mivoltjában? Aristoteles igen gyakran az εἶδος alak, állapot, mint τὸ τῆς ὕλης εἶδος, az anyag állapota; a mai

kat is, a kik előbb láttak hozzá, mint mi, a létezők vizsgálatához és bölcsekedtek az igazságról. Mert az tiszta dolog, hogy ők is említenek bizonyos kiindulópontokat és okokat. Ha tehát ezeket is megfontoljuk, lesz valami haszna belőle e mostani vizsgálódásunknak. Vagy valami más fajtáját találunk ugyanis az oknak, vagy pedig majd jobban megbízunk e most felhozottakban.

Az első bölcsekedők közül most már a legtöbben az anyag állapotában gondolták mindennek egyedüli kiinduló-

halmazállapot is erre vihető vissza; kifejezést használja az *οὐσία* szemléletének jelzésére. Az oknak ez a tulajdonképeni neve az *οὐσία*-ra nézve ő nála. Először viszont vagy csak *λόγος* (alapfogalom), vagy *οὐσία κατὰ τὸν λόγον* (az alapfogalom szerint való lényeg, vagy mibenlét), vagy végre *τὸ τί ἦν εἶναι* (a dolog mivoltja) kifejezést használja az *οὐσία* helyett. S így az *οὐσία* vizsgálatá folyamán többféleképen módosul értelmében és jelentésében s vele nyer persze más és más árnyalatot a *ἕλη* fogalma is. Általában minden dolog *ἕλη*-re és *εἶδος*-ra bontható fel Aristoteles felfogása szerint. E kettő együtt adja az egészet: *σύνολον*. Eredetileg minden dolog csak *ἕλη*-jében van meg, mint a szobor csak kőveiben. Amde az *οὐσία* uralkodik a durva *ἕλη*-n s létrehozza a megfelelő *εἶδος*-t. Az Aristoteles előtti philosophusok különösen csak a *ἕλη*-vel s az ő alkotó elemeivel foglalkoztak. Amde az *εἶδος* épp ily fontos, sőt a pusztá *ἕλη* szemléletével szemben éppen ő az *οὐσία*-nak lényeges kifejezője. S csakis az *εἶδος* behatóbb vizsgálata mutatja meg igazán, hogy a dolognak nemcsak az alakja (*μορφή*), hanem a többi tulajdonsága is (pl. a *πόσων* (mennyisége) és *ποιόν* (minősége)), hozzá tartoznak az *εἶδος* szemléletéhez. S így domborodott ki az anyaggal szemben az anyag állapota, mint a dolgoknak *tartalma*. Az anyag csak pusztá hordozójává lett a tartalomnak, az *εἶδος* pedig a dolgoknak fogalmává (*λόγος*) alakult, úgy, hogy önmagában mint örök és változhatatlan csakis a *ἕλη*-ben nyert földi létet az *εἶδος* s leszállt a földi és testi sokaságoknak és különféleségeknek változó és mulandó birodalmába. Így jutott el a *ἕλη* a maga létformájához és testi állapotához. A *ἕλη* tehát csak durva testforma, az *εἶδος* pedig annyi, mint az *οὐσία κατὰ τὸν λόγον*. Ennélfogva a *ἕλη*-nek még nincs meg a maga saját igazi tartalma, ezt csakis az *εἶδος*, mint *λόγος* útján nyeri meg, a mikor is ez anyagivá (*ἕλινος*) alakul. Az *εἶδος*-nak ezen *ἕλη* felett álló szemléletét már a Platon *εἶδη* (eszmények, gondolati képek) felfogása is megvilágítja.

Amde a *ἕλη* és az *εἶδος* szemlélete még más alakulásra is mutatott. Amennyiben ugyanis a pusztá *ἕλη* mindig csak az *εἶδος*-tól kapta meg létezésének igazi alapját és feltételét, önmagában pedig csak a szemlélhetetlenül és kifejezhetetlenül alakuló és változó színében mutatkozott, ennélfogva úgy tűnt fel, mint a pusztá *lehetőség* (*δύναμις*), a melynek tulajdonképen nincs is valóságos, physikai léte. Csak az egyedi, concret, testi lét a valóságos lét. Csak az *εἶδος*-szal párosult *ἕλη* a realitás. Ennélfogva az érzé már a szobor is, de persze csak lehetőségében. Az *εἶδος* mint legfőbb lét nyert szentesítést az egyedüli concret dolgok (*σύνολοι*) mellett, úgy szerepelt tehát, mint valóságos *ἐνέργεια* és *ἐντελέχεια*, mint *ἡ ὡς ἐνέργεια οὐσία*.

Így tehát három főjelentése volt Aristotelesnél a *ἕλη* és *εἶδος* kifejezésének; a) a *ἕλη* a valósággal létező anyagnak, a földnek, a

pontjait.¹ Belőle van ugyanis minden létező; belőle keletkezik először s beléje oszlik fel utoljára, mialatt persze a lényeg állandóan megmarad s csakis állapotában változik meg; ez hát az eleme és a kezdete, mondják, a létezőknek; s ezért gondolják, hogy se nem keletkezik, se meg nem semmisül semmi, a mennyiben az efféle sajátság mindig fennmarad, mint a hogy Sokratesről se mondják, sem azt, hogy általában keletkezik, mikor megszépül, vagy zeneértő lesz, sem hogy elpusztul, mikor e tulajdonságait elveszti, mert hát megmarad Sokrates maga, az ő alaptévője. Ekképen a többiekből se vész hát el semmi. Mert kell valami sajátságnak lennie, már akár egynek, akár többnek az egynél, a melyekből a többiek keletkeznek, míg ő maga állandóan megmarad. Az efféle kezdetnek azonban se a számára, se az állapotára nézve nincsenek mindnyájan egy véleményen. Így *Thales*,² az ilyen bölcselkedésnek megalapítója, a vizet állítja (azért hát ki is jelentette, hogy a föld vizen van); ezt a felfogást pedig talán azért fogadta el, mert látta, hogy mindennek nedves a tápláléka és hogy maga a melegség is ebből keletkezik és általa él (már

víznek és a levegőnek, tehát annak az őszanyagnak szemléletét helyettesítette, a melyből állítólag minden egyedi test alakult. Az *εἶδος* ekkor mint az az állapot szerepelt, a melyben ez az őszanyag az ő sajátságos keverékeivel és vegyületeivel mutatkozott; b) ὄλη a tartalmatlan, absztrakt létnek volt a kifejezője, tehát a λόγος-nak, vagyis annak a létnek, mely csak bizonyos formának hozzájárulásával alakult át a fogalmi létből egyedi physikai mulandó létsokasággá; e) a ὄλη az egyedi létnek, a concret physikai valóságnak is kifejezője volt, de csakis mint lehetőség τὸ δυνατόν ὃν ἀόριστον (a lehetősége szerint meg nem határozott lét) vagy δόξαμις, míg az igazi valóság a formában volt és a formával jutott bele a ὄλη-be. Az ἐνέργεια, a valódi léttevékenység egy szemléletet alkotott ekkor az ἐντελέχεια-val, a tényleges valósággal, a mely már formát öltött. A *Metaphysika* további fejlődésében egyre jobban ez a jelentése érvényesül a ὄλη-nek, míg végtére fajfogalomná tágu, a mennyiben mint határozatlan lehetőség a különféle egyedeknek lett létalapjává.

¹ „Az anyag állapota“ kifejezés helyett Bonitz „die stoffartigen Prinzipien“ kifejezést használja. Amde mit akar mondani ez? Hol van itt a ὄλη és az εἶδος élesen szembeállítva? Hiszen a ὄλη itt a valósággal létező anyag, pl. a föld, a víz, vagy a levegő, az εἶδος pedig ennek az egynek bizonyos állapota, melyet a belőle alakult egyedi testek tüntetnek fel. Sőt élesen különbözik az εἶδος a μορφή-tól is. Az εἶδος ugyanis a tágabb és mélyebb jelentésű „állapot“, míg az „alak“, a μορφή, inkább a szűkebb jelentésű és külső forma jelölésére használatos.

² Thales a Kr. e. hetedik századnak második felében született; Herodotos szerint keleti származású. Életéről és tanításáról kevés adatunk maradt fenn. Őszanyagnak, ὄλη-nek, a vizet gondolta. V. ö. A görög gondolkodás kezdetei.

pedig, a miből minden keletkezik, az kezdete is mindennek); ezért fogadta hát el ezt a felfogást, meg azért, hogy mindennek a magva nedves állapotot mutat, a víz pedig kezdet ennek az állapotnak a nedves dolgokra nézve. Vannak aztán egynéhányan, a kik azt tartják, hogy a régi ősök, sokkal előbb e mostani nemzedéknél és a legelső kutatói az isteni dolgoknak, szintén így fogták fel a természetet. Mert Okeanost, meg Thetist tették meg a keletkezés szülőinek s istenek esküje tárgyának a vizet, a melyet maguk (a költők) *Styx*nek neveznek. A legtiszteletreméltóbb ugyanis a legöregebb, az eskü tárgya pedig a legtiszteletreméltóbb. S hogy valami ősi és régi nézet-e ez most már a természetről, azt bajos dolog volna most kideríteni. *Thales*¹ azonban, beszélük, így nyilatkozott az első okról.* Mert *Hippont*² csak nem fogja merni valaki közējök számítani gondolkodásának csekély értéke miatt.* *Anaximenes* és *Diogenes*³ pedig a levegőt teszik előbbrevalónak a víznél s az egyszerű testeknek legelső kezdetévé. *Hippasos*,⁴ a metapontioni, meg *Herakleitos*,⁵ az ephesosi, a tüzet, *Empedok-*

¹ Thalesnek ezen első oka, t. i. a víz, legkevésbé sem valami abstract, gondolati szemlélete a víznek, hanem egyenesen a concret érzékleti víz valósága maga. Nem a vízszerűség, a hígabb, cseppfolyós állapotú valamilyen anyagszerűség tehát Thales szerint az érzékleti dolgoknak ősalapja és ősoka, hanem maga a tapasztalati víz, a mely magának a földnek is hordozója. Csakis így lehet Okeanos meg Thetis a keletkezésnek szülője és *Styx* a dolgok alapja.

² Hipponról nincs közelebbi adatunk. Különbben már Aristoteles szerint is csekély értékű gondolkodó.

³ A miletosi Anaximenes életéről keveset tudunk. Tanítása szerint mindennek ősanynaga a levegő. S ebből az ősanynagból sűrűsödés és ritkulás útján keletkeznek a különféle testek. Ő szerinte már minden anyag fölveheti mind a három halmazállapotot. S ebben csakis az anyagrészcskéknél ilyen vagy olyan távolsága dönt.

Apolloniai Diogenes szintén a levegőt mondja ősanynagnak s ezt egyúttal gondolkodással felruházottnak gondolja, mert különben nem lehetne oly tökéletes a világ rendje. A levegőben tehát már alapja rejlik a gondolkodásnak.

⁴ Hippasos, a metapontioni nagyon töredekésen ismert gondolkodó. Csakis annyit tudunk róla, hogy ősanynagnak a tüzet gondolta.

⁵ Herakleitos, az ephesosi, a régi görög gondolkodók között kétségtelenül a legmélyebb. Fennmaradt százharminczkét hiányos töredekés mondta egy egész philosophiai világfelfogásnak élő bizonyossága. A folyton-folyvást alakuló világa Herakleitos szemléletének tárgya, az örökké hullámzó és létesülő érzetnek, tehát a megpihenést és megszakadást nem ismerő érzeti átmenetnek a világa. Herakleitos a legelső gondolkodó, a ki az érzékleti tapasztalatnak igaz objectiv és physikai valóságában, abban a szüntelen átmenő chaotikus nemtudatosságában, a mely ismereteinknek egyetlen realis tényalapja, ragadta meg a létvilágot. Ő a legelső philosophus, a ki a valóságnak egyete-

les¹ pedig már négy dolgot, az említettekhez a földet számítva negyediknek. Mert ezek örökké megmaradnak és nem keletkeznek, csakis mint nagy, vagy kicsike tömeg egységbe összerakódnak és felbomlanak az egységből. *Anaxagoras*,² a klazomenaei, pedig, ki korra nézve előbbre, de munkáinál fogva későbbre való náluk, már végtelennek állítja a kiindulópontok számát. Mert csaknem minden azonos részekből álló, mint a víz, vagy a tűz, s így keletkezik és enyészik is el, mondja, csupán csak összerakódás és felbomlás által, másképen azonban se nem keletkezik, se el nem enyészik, hanem megmarad örökkön-örökké.

Ennélfogva tehát az anyag állapotában értett okot gondolhatná valaki egyetlennek. De mikor így tovább haladtak, maga a dolog vezette nyomra őket s kényszerítette kutatásra. Mert ha egyáltalán minden keletkezés és elpusztulás valamiből van is, már akár egyből, akár többből, mégis miért történik és mi az oka? Mert hiszen csak nem az alaptérvő maga szüli a maga átalakulását. Értem pedig ezt úgy, hogy sem a fa sem az ércz nem oka az egyikök

mes elvét, az abszolút létesülést teljes mélységében felfogta és hangsúlyozta. Ő az első philosophiai gondolkodó, a ki a Hegel szerinti „lét és nemlét azonosságát” észrevette, ezzel a dialektikai átmenetet s vele a változásnak lényegbeli voltát alapul tétélezte. Az ő mondatai már nem üres szók többé, hanem a valóságnak igazi mélyére látó szemléletek. S így nem lehet rajta csodálkoznunk, ha gondolatai nemcsak az ókorok összes utána következő bölcseleit, hanem különösen épp az újabb kornak philosophusait különös mértékben foglalkoztatták. Egész irodalma van már a Herakleitos philosophiájának; s ez nem kis mértékben tesz bizonyosságot gondolatainak életrevaló és megteremkenyítő tulajdonságáról.

¹ Az akragasi Empedokles a Kr. e. ötödik század elején született. Mint philosophiai gondolkodó Parmenides nyomdokain halad. Szerinte a világ állandó. Semmi se veszhet el belőle. Hiszen hova is veszne? Nincs ugyanis hova elűnnie, mert nem távozhatik el a világból. Valósággal nincs tehát se enyészés, se keletkezés, hanem csak keveredés és felbomlás. Van pedig négy atom, azaz oszthatatlan alap: a föld, a víz, a levegő és a tűz. Ezek a gyökerei és tövei mindennek, τὰ ῥιζώματα πάντων.

² Anaxagoras, a klazomenaei, az első athenaibeli philosophus, a ki máskülönbben nem attikai, hanem ion szellem volt. Szerinte az ősananyag úgy minőségre, mint mennyiségre nézve is végtelen és csakis az összetétel módja változik, mert a keletkezés, hanem csak keveredés és felbomlás. Az őselemek a dolgok magvai, τὰ σπέρματα, sem alakra, sem színre, sem izre nem hasonlók. A keveredést a szellemerő, az ὑγίεμενευτὸν, hajtja végre és igazgatja. A szellemerő a melyet némelyek értelemnek, mások észnek neveznek a legfinomabb és a legtisztább. Nincs semmi dologgal keverve, mert máskülönbben nem volna része minden egyébben s nem volna hatalmas egyenlő minden dolog felett.

vagy másikkuk átalakulásának, hiszen sem a fa nem csinál ágyat, sem az ércz szobrot, hanem más valami az átalakulásuk oka. Ennek a keresése pedig annyi, mint a másik kezdetnek a keresése, azaz, a hogy mondhatnók, annak, hogy honnan van a mozgásnak a kezdete. Azok most már, a kik egészen elülről kezdték el a kérdésnek kutatását és csak egyetlenegy dolgot állítottak alaptévének, nem sok fejtörést csináltak maguknak. De egynéhányan azok közül, a kik egyet tétéleztek fel, mintegy lenyügözve ettől a kutatástól, mozdulatlanak mondják az egyet és az egész természetet nemcsak a keletkezés és elpusztulás tekintetében (hiszen ez már ősrégi dolog, s valamennyien megegyeztek benne), hanem a többi összes átalakulások tekintetében is. S ez az ő egyéni különösségük. Azok közül most már, a kik egynek állították a mindenséget, egy se jutott el oda, hogy az efféle okot felismerje, kivéven talán *Parmenidest*,¹ őt is csak annyiban, a mennyiben nem egy, hanem bizonyos tekintetben két okot feltételez. A kik azonban többet feltételeznek, mint pl. a meleget és a hideget, vagy a tüzet és a földet, azok könnyebben beszélhetnek; úgy veszik ugyanis a tüzet, mint a melynek mozgó természete van, a vizet, a földet és a többi efféléket pedig ellenkezőképen.

Ő utánuk és az efféle kiindulópontok után azonban, mivel nem elegendők a létező dolgok állapotának származtatására, a mint már említettük, magának az igazságnak kényszerítő erejénél fogva újra a következő kezdetet kutat-

¹ Parmenides eleai. előkelő családból származott. Xenophones tanítását fejtette ki következőes rendszeré, vagyis a *dolgok egységét* tette philosophiai világfelfogása középpontjává. Hérakleitos örök változásával szemben hangsúlyozza, hogy „a kiknek a lét és a nemlét ugyanaz, azok süketek és vakok, fej nélkül bámészkodók, zavarodott fajzat“. Mert a mi létezik, az létezik, de a nemlétezőről se beszélni, se gondolkodni nem lehet. S a létező nem kezdődhetik és nem mulhat el, se nem volt, se nem lett, hanem csakis *van*. A nemlétező azonban nincs. S a mi nincs, abból semmi se lehet, sőt ő maga se keletkezhetett a létezőből, mert önmagát ez se alakíthatja. A létező ugyanis oszthatatlan, minden tért betöltő és mozdulatlan. Folytonosan egy helyen áll, önmagával egyenlő s ugyanakkor határolt is, mert egy oldalról se lehet hiánya. A gondolkodás is azonos a létezővel, mert minden gondolkodás a létező gondolkodása. A létező tehát egység, mely se nem létesült, se el nem enyészik, se helyét, se alakját nem változtatja, oszthatatlan, egyenletes, minden oldalról egyensúlyban lebegő, mindenütt egyformán tökéletes egész, igazi gömb. A Hérakleitos érzeti, objectív, physikai tényátmeneteivel szemben így emeli ki és hangsúlyozza Parmenides a képzet, subjectív, lelki örök tényállandóságot.

ták. Annak ugyanis, hogy a létező dolgok közül egynemelyeknek a léte, másoknak meg a keletkezése jó és szép, nem oka talán sem a tűz, sem a föld, sem más egyéb az effélék közül; ezt ők se gondolhatták. Épp oly kevéssé volt volna helyes ily fontos dolgot a véletlennek, vagy a szerencsének tulajdonítani. A mikor tehát valaki kimondotta, hogy valamint az élőlényekben, éppen úgy a természetben is a szellemerő az oka a szépségnek és az egész rendnek, az úgy tünt fel, mint valami józan eszű az azelőtt össze-vissza beszélőkkel szemben. Biztosan tudjuk, hogy *Anaxagoras* ragadta meg ezt az alapgondolatot; de van alapja annak is, hogy a legelső, a ki kimondotta, a klazomenaei *Hermotimos*¹ volt. A kik tehát ezt fogadták el, azok egyszersmind a szépnek okát állították a létezők alapjának, még pedig olyannak, a melyből a mozgás indul meg a létezők számára.

NEGYEDIK FEJEZET.

Azt gyaníthatná valaki, hogy *Hesiodos*² is ilyesfélétt keresett először, meg más valaki, a ki a vonzódást, meg a vágyat tételezte fel kiindulópontnak, mint pl. *Parmenides*. Ő ugyanis ott, a hol a mindenségnek keletkezését állítja össze, így szól:

Elsőnek valamennyi közül alkotta Erost meg;

Hesiodos pedig ezt mondja:

Elsőnek született a chaos, majd ennek utána
Nyomban a széles Föld . . .
Majd meg Eros, ki különb isten, mint bármelyikőjük;

mert hát kell a létezőkben lennie valamilyen oknak, a mely mozgassa és összehozza a dolgokat. Hogy hogyan osszszuk meg most már közöttük az elsőséget, ebben legyen szabad később döntenünk. Mivel azonban úgy látszott, hogy a jónak megvan az ellenkezője is a természetben és nemcsak

¹ A klazomenaei *Hermotimos*ról csak *Aristoteles*nek ebből az adatából tudunk valamit. Csakis innen tudjuk, hogy joggal állíthatjuk akár azt is, hogy *Hermotimos* mondotta ki legelőször azt az alapgondolatot, hogy mindennek a „szellemerő” az alapja.

² *Hesiodos* aeol származású epikus költő vagy egy időben élt *Homérosszal*, vagy még előbb. Művei: **Έργα και ἡμέραι* [Munkák és napok]. **Θεογονία* [Istenek eredete], **Ώπις* [Pajzs; t. i. *Herakles* pajzsa]. A lejjebb idézett hely a *Θεογονία*-ból van, 166. s kőv. o.

rend és szépség van, hanem rendetlenség és rútság is, még pedig több rossz, mint jó, több rút, mint szép, ezért hát egy másvalaki a barátságot és a czivakodást hozta be, hogy az egyik az egyiknek, a másik a másiknak legyen az oka közölük. Mert ha valaki követi *Empedoklest* s nem csak fecsegésnek veszi, hanem igazi értelménél fogva ragadja meg, a mit mond, akkor azt találja, hogy a jónak a barátság az oka, a rossznak pedig a czivakodás, úgy hogy azt az állítást is megkoczkáztathatná valaki, hogy *Empedokles* állítja és pedig először, a rosszat és a jót kiindulópontoknak, a mennyiben minden jónak maga a jó az oka (a rossznak pedig a rossz.)

Ők tehát, a hogy mondjuk, eddigelé két okot értenek, úgy látszik, azok közül, a miket mi *A természet* című munkánkban meghatároztunk: az anyagot és a miből a mozgás ered, persze csak homályosan és bizonytalanul, mint a hogy viaskodás közben a gyakorlatlanok cselekszenek, mert hát azok is nem egyszer csinos vágásokat ütnek ide-oda forgásuk közben, de sem ezek nem teszik belátásból, sem amazok nem tudják, úgy látszik, hogy mit beszélnek. Mert látszólag körülbelül éppen semmi, vagy csak igen kevés hasznát veszik ezeknek a dolgoknak. Így *Anaxagoras* is a szellemerőt¹ használja segédeszközül a világrendalakításra s ha meg-megakad, hogy minő okból van szükségképen valami, akkor előrántogatja; más egyebekben azonban inkább a keletkezést használja mindenre okul, mint a szellemerőt. Már *Empedokles* többször fordul az okokhoz, mint ő; de még se nem elégszer, se nem leli meg bennük a következetességet; így pl. sokszor a barátság választ szét nála, a czivakodás meg összekapcsol. Mert a mikor a mindenség czivakodásból elemekre bomlik, akkor aztán egyesül a tűz, meg a többi elem is valamennyi; mikor pedig barátságból ismét egységbe rakódnak össze, akkor aztán újra szükségképen ki-kiválnak mindegyikből a részek. *Empedokles* tehát az előbbiekkal ellentétben először alkalmazta szétosztva ugyanazt az okot, a mennyiben a mozgásnak nem csak egy okát vett fel, hanem többet, sőt

¹ A σοῦς jelentését általában *értelemnek*, vagy *észnek* fordítják. A fordító azonban itt „szellemerő” kifejezéssel adja vissza, egyrészt azért, mert az egyetemesebb kifejezés s így inkább teremtő értelmű és erejű, mint az értelem vagy az ész, a mely végre is alig lehet alapja az értelem és ész nélküli dolgoknak, másrészt pedig, mert ez jobban is illik a belátásra magára is. A szellemerő tehát, mint általánosabb alakító és igazgató hatalom sokkal könnyebben szemlélhető világrendalakító tevékenységnek.

ellenmondókat. Továbbá ő mondotta ki először az anyag állapotában szereplő négy elemet is, használni persze nem használná nevet, hanem mintha csak kettő volna, a tűz önnönmagában s vele szemben a föld, a levegő és a víz, mint egy minéműség. Ha megvizsgálja, meglelheti ezt az ember a költeményeiben. Ő tehát, a hogy mondom, ilyesféle és ennyi kiindulópontot feltételezett. *Leukippos* és elvtársa *Demokritos*¹ pedig elemekül a teltséget és az ürességet állítják s az egyiket létnek, a másikat nemlétnek mondják, még pedig létnek közülük a teltséget és a sűrűséget, nemlétnek pedig az ürességet és a ritkaságot (ezért is mondják, hogy van a nemlétező épp úgy, mint a létező, az üresség is éppen úgy, mint a testiesség) s mint anyagot ezeket veszik fel a létezők okaiul. S miként azok, a kik az alaptévő létet egynek tételezik, a többi dolgokat pedig az ő állapotaiból származtatják s a ritkaságot és a sűrűséget az állapotok alapokaiul veszik fel, szakasztott azon a módon magyarázzák ezek is a különbségeket a többi

¹ Leukippos és Demokritos az ókori atomelméletnek nagy mesterei. Leukipposról keveset tudunk. Annyi tény, hogy mestere volt Demokritosnak. Demokritos körülbelül 460 táján született Abderaban. Az eleai iskola tanításával szemben, mely tagadta a dolgok sokféleségét és mozgását, tagadta az űrt, a melyről, mint nemlétezőről, még beszélni se lehet, a Demokritos atomelmélete állítja a mozgást, elisméri az űrt s elfogadja a milliónyi változatosságú jelenségeket. Szerinte a létező a *tömör* (στερεόν), a nemlétező pedig az *üres* (κενόν). A mindenségnek tehát két része van: az üres tér és a térbetöltő tömörség. Ügyszólván egymásban van ez a kettő: a térben van a tömör test és a tömör testben vannak az üres terek. Ezek az üres terek aztán oly kis részekre bontják fel a testeket, a melyek nem oszthatók többé; innen van a nevük: oszthatatlanok, ἄτομα (α—τέμνω). Az atomok se nem létesültek, se el nem enyésznek. Örökléttűek. Alakjuk, nagyságuk és helyzetük egymástól való különbségükkel szüli a dolgoknak sokféleségét. A különböző súlyú testek pl. onnan erednek, hogy több vagy kevesebb üres tér van elemi részecskéik között. Az atomok nagyságával és alakjával többet foglalkozott Demokritos, mint épp a legfontosabbal, az atomok helyzetével. Különben a pontoknak képzelt atomoknak a helyzete nem is birt az ő szemében valami nagy jelentőséggel. A mai atomelméletnek Demokritos az igazi megteremtője. A modern Daltonféle elmélet se vitte sokkal előbbre a mindenségnek természetfilozófiai felfogását és magyarázatát. Még a mai természettudományok atomfelfogásában is pontok az atomok és üres tér van közöttük. Alak és nagyság tehát a döntő tényező még a legújabb atomelméletben is. A helyzetnek ilyen vagy olyan szerepe és jelentősége azonban még mindig csekély a mai természettudományokban. Az atomok mozgását, a melyet mindenütt meglevőnek gondolnak, még a mai természettudósok és philosophusok is épp oly kevéssé tudják megmagyarázni, mint nem tudta Demokritos. Mert az éter, vagy a már mozgóknak feltételezett ionok, vagy elektronok csakis elodázzák, de nem megoldják a kérdést.

dolgok alapokainak. Ilyen pedig az ő állításuk szerint van három: az alak, a rend és a helyzet. Mert, a mint mondják, a létező csakis kiterjedésre, érintkezésre és fordulatra nézve különbözik; a kiterjedés pedig annyi közülük, mint az alak, az érintkezés, mint a rend, a fordulat, mint a helyzet. Így pl. az A az N-től alakban, az AN az NA-tól rendben, az N a Z-től pedig helyzetben különbözik. A mozgás dolgával azonban, hogy honnan és miként van meg a létezőkben, a többiekkel egyforma közönyösséggel ők se törődtek. A két ok dolgában tehát, a mint mondom, a kutatást a megelőzők csakis ennyire vitték.

ÖTÖDIK FEJEZET.

Velük egyidőben pedig, sőt már előttük is az úgynevezett *pythagoreusok*¹ a matematikára vetették magukat s először ezt vitték előbbre s bele élvén magukat az ő kiindulópontjait tartották az összes létezők kiindulópontjainak. Mivel pedig ebben természettől a számok az elsők

¹ A pythagoreusok Pythagores tanítványai és követői. Tanuk csak Herakleitos halála után kezdett igazán felvirágozni, holott megállapította, a samosi születésű Pythagoras, Mnesarchos fia, előbb élt és munkálkodott a philosophia tanításában. Ezt jelenti Aristotelesnek az a kifejezése, hogy „velők egyidőben. sőt már előttük is az úgynevezett pythagoreusok a matematikára vetették magukat“. Alig van a görög irodalomnak olyan alakja, a kit annyi monda venne körül, mint Pythagorast. Tanítványainak rajongó tiszteletét alig lehetne jobban jellemezni, mint azzal a rövid mondattal, a melyet minden állításuk bizonyítására szoktak felhasználni: „ő mondotta“, *αὐτός ἐφα.* Pythagoras írott munkát nem hagyott maga után. A pythagoreusok legelső könyvirója Philolaos volt. A pythagorasi böleselkedésnek az volt az alaptétele, hogy *minden dolognak lényege a szám, lényegében minden csak szám.* Pythagoras és iskolája volt az első, a melyben az érzeti létvalóság mennyiségnek mutatkozott; más szóval, Pythagoras és iskolája a valóságot már nem az érzeti örökös és szakadatlan tényhullámozásban és tényátmenetben, mint Herakleitos, sem az örök-állandó és egységes képzetű létazonosságban, mint Parmenides, szemlélte, hanem mint ilyen vagy olyan mennyiségi szemléletet elemezte. Nem igaz tehát az, hogy Pythagoras *nem az anyagot* kereste. Ezt kereste bizony ő is. Ezt akarta valóságában meghatározni; csakhogy úgy szemlélte, mint ilyen vagy olyan mennyiséget, a melynek minden valósága a számviszonyokban van és lehet meghatározva. Elvégre a mai természettudományi anyagerői világmagyarázat is magukban az egyszerű számviszonyokban határozódik meg. Sem azt nem állíthatjuk tehát, hogy a szám és a tér önkénytelen összezavarása szülte a számelméletet a pythagoreusoknál: — mert ők nem a tér fogalmát alkalmazták a számokra, hanem a valóságot az érzeti térbeliségnek, az ilyen vagy olyan mennyiségnek tényében szemléltek s mint ilyet a

s ők, úgy látszik, sok hasonlóságot találtak a számokban a létezőkkel és a létesülőkkel, többet, mint a tűzben, a földben és a vízben, — a mennyiben a számoknak az egyik ilyen fajtája igazságosság, a másik olyan lélek és ész, a harmadik helyes arány s így a többi is úgyszólván valamennyi — * meg azután az összhangzati állapotokat és viszonyokat is a számokban látva* s aztán mivel úgy tetszett nekik, hogy a többi dolgok is egész valóságukban a számokra ütöttek, a számok pedig az egész természetben az elsők: ennél fogva a számok elemeit az összes létezők elemeinek s az egész égboltot összhangzatnak és számviszonynak állították. És a mit csak megegyezőnek tudtak feltüntetni a számviszonyokban és az összhangzatokban az égboltnak állapotaival és részeivel, meg az egész világrenddel, azt mind összeszedték és egybeillesztették. Ha pedig valami hiány volt még valahol, azt kiegészítésül hozzá tették, hogy összefüggő egész legyen a vizsgálódásuk. Értem pedig ezen azt, hogy, mivel a tizes számrendszer valami tökéletesnek látszik s a számoknak egész valóságát egybefoglalja, ők

puszta számviszonyokban akarták megoldani s hitték teljesen megoldhatóknak; — sem azt nem hirdethetjük, hogy a pythagorasi philosophia „nagy tévedés, vagy legalább is nekünk immár felfoghatatlan világnézet”. Sőt ellenkezőleg: az emberi létmegoldó gondolkodás fejlődésének egészen természetes továbblépése a létvilágnak és objektív téridőbeli valóságnak csak egy másoldalú természetes felfogása, az érzeti létérvényesülésnek, mint *mennyiségnek* való első naiv szemlélete. A vallás a létvilágot a mindenütt érvényesülő, erőhatalomnak, a művészet a mindenben megnyilatkozó hangulatnak képében szemléli. Herakleitos az örök tényátmenetben, Parmenides az örök tényállandóságban, Pythagoras a térbeliségben, a mennyiségbeliségben, a számviszonyokban szemlélte. Valamennyien egy és ugyanazt a tény, de más és más oldalú megnyilatkozásában vizsgálták. Mindnyájan csak az egyetlen emberi tudatos tevékenységnek, az érzékelés funkciójának más és más oldalú érvényesülését látták és akarták meghatározni. Csakis úgy lehet megérteniünk, hogy valamennyiüknek igazuk volt és ugyanekkor még sem volt igazuk. Mert a létvalóságot mindannyian csak egyoldalúságában, a tudatosító és létvalóságfelfogó érzékleti funkciónak ilyen vagy olyan oldalú érvényesülésében tekintették. Az objektív létvalóság ugyanis nem egyszerűen erőhatalmi eredmény, hanem ez is; nem egyszerűen hangulat, hanem ez is; nem tényátmenet, vagy tényállandóság, hanem mind a kettőjük is egyszerre; nem mennyiség, térbeliség, vagy számviszony, hanem az előbbiek mellett még ez is. Csak, a ki egyoldalúan számviszonynak veszi a világot észre, az hiszi azt, hogy a szám nemcsak törvényszerűsége és így igazgatója a világmindenségnek, hanem *anyaga* is egyszerre mind; mert az ilyen nem látja meg, hogy az *anyag*, az érzékleti funkciónak *érzeti* tárgyeleme az objektív és fizikai léténynek már más oldalú meghatározódása. S ez szóljon a Filoz. I. T. XIV. 76. s köv. lapjain megjelent Pythagoras-ismertetésre is.

hát tíznek állítják az égbolton keringő testeket is; ¹ mivel pedig csak kilencz látszik közülük, ezért tizediknek egy ellenlábás földet eszelnek ki. Mindezt kimerítőbben tárgyaltuk már egy más helyen. ² De a miért most rájok is kiterjeszkedtünk, oka az, hogy megkapjuk, minő kiindulópontokat tétéleznek fel ők is és hogyan esnek bele az említett okba Világos hát most már, hogy ők is a számot tartják alapoknak, még pedig anyagnak is a létezők számára, meg állapotoknak és viszonyoknak is. A szám elemeinek pedig a párosat és a páratlant állítják, egyiküket határozatlannak, a másikat pedig meghatározottnak; ³ az egység azonban mind a kettőjükből áll, mert páros is, meg páratlan is; a szám pedig az egységből ered s az egész égbolt, a hogy mondtuk, számokból áll.

Mások azonban ugyancsak közülük tíz kiindulópontot vesznek fel megfelelő sorrendbe állítva őket egymással: a határt és a határtalanságot, a páratlant és a párosat, az egységet és a sokaságot, a jobbat és a balat, a himneműt és nőneműt, a nyugvót és mozgót, az egyenest és görbét, a világosságot és a sötétséget, a jót és a rosszat, a négyzetest meg a hosszúkást. Ezt a felfogást követte, úgy látszik, a krotoni *Alkmaion* is, ⁴ már akár ő kölcsönözte ezt

¹ A régiek kilencz sphaerát különböztettek meg az égbolton: 1. az állócsillagokét külön egységében, 2. a napét, 3. a Mercurét, 4. a Venusét, 5. a Marsét, 6. a Jupiterét, 7. a Saturnusét, 8. a Holdét s 9. a Földét. S azt képzelték, hogy a Föld nyugodtan áll a közepén s a többiek mind körülötte forognak a sphaerákban, mint átlátszó szilárd ürgömbökben, a melyekhez oda vannak erősítve. Mivel itt még hiányzott a tizedik sphaera, ezért a pythagoreusok „egy ellenlábás földet“ eszeltek ki, nem törődve azzal, hogy tapasztalatilag igazolható-e állításuk, vagy sem. Ezt a sphaerát később az ellenlábások sphaerájának vették.

² A régiek tanúsága szerint volt Aristotelesnek még egy más munkája a pythagorasi tanokról is, a mely azonban elveszett. Híhetőség erre czélez itt Aristoteles, mikor azt mondja: „tárgyaltuk már egy más helyen“.

³ Határozatlannak a páratlan, határozottnak pedig a számnak páros elemét állították a pythagoreusok, mert úgy okoskodtak, hogy ha a páros számokat kettővel osztjuk, azaz felezzük, akkor nem marad semmiféle maradék, a szám tehát pontosan meg van határozva. Míg ha ezt a páratlan számokkal tesszük, akkor a maradék miatt sohase lehet a számot pontosan meghatározni. A páratlan szám tehát határozatlan. Ehhez járul, hogy az egység maga még nem szám, csakis eleme a számnak, tehát a pythagoreusok szerint páratlan is, meg páros is egyszerre. Helyesebben fogalmazva: az egység tényleg még nem számviszony, azaz nem többség, egységeknek ilyen vagy olyan összege.

⁴ Az előttünk ismert Alkmaionok közül ez az itt említett krotoni Alkmaion Pythagorasnak kortársa és tanítványa volt. A Napot,

a tant tőlük, akár ezek ő tőle. *Alkmaion* ugyanis kortársa volt az öreg *Pythagoras*-nak s ugyanazt a tant hirdette, mint ők. Mert azt mondja, hogy kettős a legtöbb emberi dolog s érti ezen az ellentéteket, persze nem határozva meg őket, mint ezek, hanem úgy, a hogy épp jönnek, pl. fehér és fekete, édes és keserű, jó és rossz, nagy és kicsiny. Ő tehát határozatlanul vetette oda nézeteit a többi dolgokról, a *pythagoreusok* azonban azt is kimutatták, hogy hányfélék és melyek ezen ellentétek. Annyit tehát megtudhatunk mind a kettőjüktől, hogy a létezőknek alapokai az ellentétek; sőt az egyiküktől még azt is, hogy hányfélék és melyek. De hogy miképpen lehet őket az említett okokra vonatkoztatni, azt ugyan még nem fejtették ki világosan, mégis úgy látszik, hogy az elemeket az anyag állapotában határozzák meg, mert azt mondják, hogy belőlük, mint benünk meglevőkből, áll és alakult ki a mibenlét.

Ebből eléggé megítélhetjük tehát a régieknek fel fogását, a kik többnek állították a természet elemeit. Vannak azonban néhányan, a kik úgy nyilatkoztak a mindenségről, mint egyetleny minémüségről, persze nem ugyanazon a módon valamennyien se a helyességnek, se a minémüségnek szempontjából. Az okoknak e mostani vizsgálatába nem illik ugyan bele a róluk szóló értekezés, mert ők másvalamiképpen okoskodnak, mint egynémelyik természetvizsgáló egyetleny alapot tételez ugyan fel, de ezen egyetlenyéből, mint anyagból, a létet mégis leszármaztatja; ezek ugyanis hozzáteszik a mozgást, mikor a mindenséget származtatják, amazok pedig mozdulatlanak állítják; ennyi azonban mégis beleillik a fejtegetésbe. Mert *Parménides*, úgy látszik, az egységet fogalmánál fogva értette, *Melissos*¹ pedig anyagánál fogva. Ezért mondja amazt határoltnak, emez pedig határtalannak. *Xenophanes*²

Holdat és a többi csillagokat istenekként imádtá (Cic. De nat. deor. 1. 11. 27.). Máskülönben nem igen tudunk róla többet, mint a mit itt Aristoteles említ róla.

¹ Melissos az eleai iskolának egyik képviselője. Samosban született, tengernagy volt s 442-ben Kr. e. diadalt aratott az athenai flottán. Parménides tanait védelmezte philosophiai világnézetében. A létező ő előtte is örök, végtelen, egységes és változatlan.

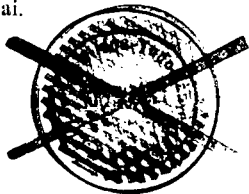
² Az első eleai bölcselő Xenophanes, Kolophonból vándorolt Eleába. Mint kőbor lantos agg korában fényes tehetséget és nagy tapasztalatot hozott új hazájába, a hol iskolát alapított, a „minden egy” gondolatnak iskoláját. Ő előtte az istenség is, az egész mindenség is csak egy. Az isten „testre halandókhöz nem hasonló”, „egységes, végtelen és abszolút”. S miként az isten, azonképen egy a világ is, öröktől fogva van, örökké lesz, nem enyészhet el soha. Ő még

azonban, a ki először tanította közöttük az egységet (mert mint mondják *Parmenides* ő neki volt a tanítványa) nem nyilatkozott világosabban s a mint látszik, sem az egyik, sem a másik minéműséget nem érintette, hanem tekintetét az egész égboltra irányítván egynek mondja az istenséget. Őket tehát, a mint mondom, mellőznünk kell a jelen fejtegetésből, még pedig ezt a kettőt, *Xenophanest* és *Melissost*, végsőképen, mert egy kissé kevesebb a szellemi mélységük; de *Parmenides* már úgy látszik, mélyebb pillantással beszél. Mivel ugyanis azt tartja, hogy a lét mellett a nemlét semmi, szükségképen egynek gondolja a léteket s mást nem vesz fel semmit (a miről bővebben szoltunk *A természet* című munkánkban); kénytelen lévén pedig a tüneményekhez is alkalmazkodni s az egyet a fogalomban, a többséget pedig az érzékletben tételezve fel ismét két okot és két kiindulópontot vesz fel: a meleget és a hideget, a milyennek a tüzet és a földet mondja; s a meleget a létezőben, a másikat pedig a nemlétezőben határozza meg.

A mondottakból s az erről közösen gondolkodó bölcsök tanításából tehát ennyit kaptunk; az elsőktől egy testi kiindulópontot (mert hát a víz, meg a tűz és az effélék testek), még pedig némelyiküktől csak egyet, másoktól több testi kiindulópontot, de mégis úgy, hogy mind a két fel az anyag állapotában tételezte fel ezeket; mások pedig ugyanazt az egy kiindulópontot vévén fel még azt, a honnan a mozgás ered, csatolták hozzá és pedig ezt is némelyikük csak egyet, másikkal meg, kettőt. Egészen az itáliai gondolkodókig tehát és őket már kivéve meglehetősen kurtán beszéltek a többiek ezekről a dolgokról; csakis hogy épp két kiindulópontot vesznek fel, a hogy említettük s közülük az egyiket, a honnan a mozgás ered, némelyek egynek, mások meg kettőnek teszik meg. A pythagoreusok ugyanazon a módon két kiindulópontot vesznek ugyan szintén fel, de még hozzá tesznek annyit, a mi aztán az ő sajátjuk is, hogy a határoltat és a határtalant, meg az egyet nem nézik más valami minéműségeknek, mint a milyen a tűz, vagy a föld, vagy más efféle, hanem a határtalant magát, meg magát az egyet a szóban forgó dolgok lényegének mondják; s ezért lényege a szám is mindenféle dolognak. Erről tehát ők ekképen nyilatkoztak s hogy micsoda valami, azt elkezdték ugyan ők emlegetni és meghatározni,

nem tagadta a keletkezést általában, vagy a mozgást és a változást, mint *Parmenides*, sem a tüneményeket nem állította az érzékek csalódásának, mint tanítványai.

ATHENAEUM. I.



de azután nagyon is kurtán végeztek a dologgal, mert csak felületesen határozták meg s a mint valakinek már először tetszetős volt az adott meghatározás, azt a dolog mibenlétének tartotta, mintha csak azt gondolná valaki, hogy a kétszeres meg a kettősség azonos dolog, csak azért, mert épp a kettősség az első kétszeres. Ámde tulajdonképen mégsem ugyanaz a dolog kétszerolyannagynak és kettősségnek lenni, mert máskülönben az egység is sokaság volna,¹ a mi náluk csakugyan elő is fordult. Az előbbiektől tehát, meg a többiektől ennyit lehet kapnunk.

HATODIK FEJEZET.

Az említett philosophiák után következett *Platon* tanítása, a mely sok pontban követi őket, de a melynek van némi elütő sajátossága is az itáliaiak philosophiájával szemben. Mivel ugyanis fiatal korától fogva s először is *Kratylos*-sal és *Herakleitos* nézetével ismerkedett meg, hogy t. i. minden érzékleti dolog örökösen folyásban van és nincs rólok ismeretünk, ezért aztán e mellett maradt később is. S mert azután *Sokrates* az ethikai dolgokkal foglalkozott s nem az egész természettel s ezekben az egyetemest kereste s figyelmét először a meghatározásokra irányította, ő hát hitelt adván ezért neki, elfogadta, hogy más egyebekre vonatkozik ez a dolog s nem az érzékletiekre; lehetetlenség ugyanis egyetemes meghatározást adni valamely érzékleti dolgról, mivel ezek örökös változásban vannak. Így azután az efféle létezőket eszméknek nevezte; az érzékleti dolgokat pedig mind ő mellettük és ő róluk nevezik el, mert az eszmékben való részesülés szerint van a hasonnevű dolgoknak sokasága. Csakis az elnevezést változtatta tehát meg: a részesülést. Mert a *pythagoreusok* azt állítják, hogy a létezők a számviszonyok utánzatánál fogva vannak, *Platon* pedig (megváltoztatván az elnevezést), hogy a része-

¹ Aristotelesnek ez az ellenvetése csakis a pythagoreusok egységfelfogása alapján érthető meg. Az egységet ugyanis a pythagoreusok egyformán páros és páratlan számnak, azaz tulajdonkép csakis számelemnek, számviszonyrésznek tartották. E szerint az egység maga gondolatilag már kettősség a pythagoreusok szerint: páros és páratlan szám. S így ha most már ez a gondolati kettősség (az egységben) valósággal kétszeres is volna (mint az egység), akkor az egység maga is sokaság volna, a mi náluk csakugyan elő is fordult, teszi hozzá Aristoteles; más szóval az egység csakugyan kettősség náluk, mert páros is, meg páratlan szám is egyszerre.

sülésnél fogva. De hogy mi ez az eszmékben való részesülés, vagy ez az utánczat, annak a kikutatását másokra bízták. Azután pedig az érzékleti dolgokon és az eszméken kívül, mondja, még a matematikai dolgok is ott vannak közöttük, elütve az érzékleti dolgoktól abban, hogy örökkévalók és mozdulatlanok, az eszméktől pedig, hogy sok és hasonló ilyen van, míg az eszme valamennyi csak egy és önmaga van. Mivel pedig a többiekre nézve az eszméket tartotta okoknak, azért ezeknek az elemeit az összes létezők elemeinek hitte. Mint anyag tehát a nagy és a kicsiny a kezdőpont, mint mibenlét pedig az egység. Ő belőlük az egységben való részesülésnél fogva vannak ugyanis az eszmék (a számok).¹ Hogy tehát az egység mibenlét és nem más valami létezőt mondanak egységnek, ezt a pythagoreusokkal egyformán állította s éppen így velük azt is, hogy a többi dolgokra nézve a számok a mibenlétnek alapokai. Elüt azonban tőlük abban, hogy a határtalan, mint egység, helyett kettősséget állított s a határtalant a nagyból és a kicsinyből származtatta; meg azután, hogy az érzékleti dolgok mellett a számokat is tétélezte, ők pedig a számokat mondják maguknak a dolgoknak, a matematikai dolgokat pedig közöttük nem tétélezik. Hogy tehát a dolgok mellett az egységet és a számokat állította s nem tett úgy, mint a pythagoreusok és hogy behozta az eszméket, ennek az ő fogalmakra irányuló vizsgálódása az oka (mert az előbbieket még nem foglalkoztak dialektikával), hogy pedig a másik minéműséget kettősségnek tétélezte, az onnan van, mert a számok az elsőkön kívül,² mint valami képzékeny anyagból, kényelmesen származtathatók belőle. Mégis ellenkezőleg áll a dolog; így ugyanis nem észszerű. Mert ők sok dolgot csinálnak az anyagból, de a forma csakis egyszer alakul, egy anyagból csak egy asztal lesz s a ki *egy* (ember) létre a formát adja hozzá, az sokat csinál. S szakasztott ez az eset a himmél is, meg a nővel is. A nő ugyanis egy hágas után

¹ Az „eszmék“ kifejezést itt Zeller széljegyzetnek gondolja. S valóban aligha nem mint marginális megjegyzés került be később a kodexbe, mert az eszméknek Platon világnézete szerint nem igen lehet az egységben való részesülésből alakulniok. Legfeljebb tehát a számok kifejezéssel lehet itt a dolgot egy kissé érthetővé tenni, a mikor is az egész mondat azt jelentené, hogy az egységben való részesülésből pedig a számeszmék alakulnak.

² Ezt „az elsőkön kívül“ (ἐξω τῶν πρώτων) kifejezést Zeller zavaró félreértésen alapuló toldaléknak gondolja. Valóban mintha ez „az elsőkön kívül“ azt akarná magyarázni, hogy az egyesnek a kivételével — teljességgel úgy áll ott a mondat közepén egészen fölölegesen.

termékenyedik, a him pedig sokat megtermékenyít. Már pedig ezek utánképződményei ama kezdeteknek.

Platon tehát így döntött ebben a kérdésben. S világos a mondottakból, hogy ő csak két okot használt, az egyik a *micsoda*, a másik az *anyagbeliség* (mert az eszmék a többiekre nézve a micsodának okai, az eszméknek oka pedig az egység). a mi pedig az alaptévő anyagot illeti, melyre nézve az érzékleti dolgokban a formákat s a formákban¹ az egységet emlegetik, ezt kettősségnek tanítja: nagyságnak és kicsinységnek. Azután pedig a jónak és a rossznak okát ruházta rá külön-külön mind a két elemre, mint a hogyan már mondtuk, egynémelyik is akarta az előbbi bölcselkedők közül, így *Empedokles* és *Anaxagoras*.

HETEDIK FEJEZET.

Rövideden s kivonatosan végigmentünk hát azon, hogy kik és hogyan beszéltek történetesen a kiindulópontokról és az igazságról. S annyit mindenesetre megtudhatunk tőlük, hogy azok közül, a kik a kiindulópontot és az okot tárgyalják, egyetlenegy se említett mást, csak a mit mi *A természet* című munkánkban megállapítottunk, hanem valamennyien persze csak homályosan valamiképp csupán ezeket érintették. Mert némelyek az anyagot állítják kiinduló alapnak, már akár egynek tételezik, akár többnek s akár testnek teszik fel, akár nem testiesnek, mint *Platon*, a ki a nagyot és a kicsinyt állítja, az itáliaiak² a határtalant, *Empedokles* a tüzet, a földet és a vizet s a levegőt. *Anaxagoras* pedig a hasonló részekből álló dolgoknak végtelen számát. Ezek tehát valamennyien ilyesféle kiindulóalapot emlegettek s továbbá még azok is, a kik a levegőt, vagy a tüzet, vagy a vizet, vagy a tűznél sűrűbbet s a levegőnél hígabbat állítottak; mert ilyesvalaminek is mondogatták némelyek az első elemet. Ők tehát csakis ezt a kiindulópontot érin-

¹ Ezt „a formákat s a formákban“ (τὰ εἶδη καὶ ἐν τοῖς εἶδεσι) kifejezést itt Hermann Bonitz az eszméket és az eszmékben (Ideen) kifejezéssel adja vissza. Wilhelm Hengstenberg (a Brandis magyarázatával) az elsőt *die Formen*, a másodikat *bei den Ideen* kifejezéssel fordítja le. Mások ismét Ideen kifejezést használnak fordításukban. A magyar fordítás mind a két esetben a *formák* kifejezést használja, mert így találja a fordítást mind a Platon felfogásával, mind Aristotelesnek magának egy pár sorral fentebbi *forma*-fejtegetésével megegyezőnek.

² Itáliaiaknak Aristoteles a pythagoreusokat nevezi.

tették; mások azonban még azt is, a honnan a mozgásnak a kezdete van, mint pl. a kik a barátságot és a civódást, vagy a szellemerőt, vagy a szeretetet teszik kiindulóalpnak. De a mivoltot és a mibenlétet¹ egyetlenny sem adta meg világosan; legtöbbit még azok beszélnek róla, a kik az eszméket tételezik. Mert sem anyagnak nem veszik fel az érzékletiekre nézve az eszméket s az eszmék számára az egységet, sem hogy onnan áll elő a mozgásnak kiindulóalappja (sőt inkább a mozdulatlanság és a nyugalomban levés okának mondják), hanem minden egyes többi dolognak mivoltját az eszmék szolgáltatják, az eszméknek pedig az egység. Azt pedig, a mi végett a cselekvések, változások és mozgások vannak, bizonyos tekintetben oknak állítják, de nem ebben a tekintetben és a dolog természetének megfelelően. A kik ugyanis a szellemerőt vagy a barátságot állítják, azok ezeket az alapokat valami jónak teszik fel, de nem úgy, hogy ő érettök volna, vagy létesülne most már valamilyen létező, hanem úgy, hogy belőlük kiindulóknak mondják a mozgásokat. Éppen így azok is, a kik az egységet vagy a létet mondják ilyenféle valóságnak, ezt a mibenlét okának állítják ugyan, de nem a melyért van vagy lesz valami. S így azután megesik rajtuk, hogy a jót állítják is oknak, meg valamikép nem is állítják, mert nem feltétlenül, hanem csakis esetleg állítják.²

Hogy tehát helyesen határoztuk meg az okokra nézve a mennyit is, meg a milyent is, azt bizonyítani látszanak nekünk ezek is mindnyájan, a mennyiben nem tudtak más egyéb okot érinteni. Azután meg világos dolog, hogy a kiindulóalapot kell kutatnunk, vagy így valamennyit, vagy egy bizonyos fajtájukat. Hogyan nyilatkozott most már róluk mindegyikőjük s miként áll a kiindulóalapot dolga, az e pont körül lehető nehézségeket akarjuk róluk most elmondani.

¹ Mibenlét (ὁμοία) kifejezésen Aristoteles itt a formát (εἶδος) érti. Csakis így hozhatja ugyanis az eszme a nagynak és a kicsinynek segítségével, mint εἶδος, forma, a mibenlétet (ὁμοίαν) létre. Csakis így szolgáltatják minden egyes többi dolognak mivoltját az eszmék, az eszméknek pedig az egység.

² Ez a kifejezés: „mert nem feltétlenül, hanem csakis esetleg állítják“ más szóval csak azt jelenti, hogy nincs benne a jó alapelvüknek fogalmában magában, hanem csakis mint valami rajta kívül álló esetleges dolog van hozzáilleszve.

NYOLCZADIK FEJEZET.

A kik tehát egységnek s egyetlenegy bizonyos minéműségnek, mint anyagnak, állítják a mindenséget s ezt testiesnek s kiterjedéssel bírónak¹ mondják, azok, világos, hogy sokszorosan tévednek. Csakis a testeknek tételezik ugyanis az elemít, de a testetlen dolgoknak nem, holott vannak testetlen dolgok is.² S a mikor a keletkezésnek és az elenyészésnek kísérik meg az okait megmondani s minden dolognak a természetét kutatják, a mozgásnak okát semmibe se veszik. Továbbá, hogy a mibenlétet, meg a micsodát semmiféle dolog okának³ nem tételezik. S ehhez még, hogy a földet kivéve bármelyik egyszerű testet minden teketória nélkül kiindulóalapnak állítják, anélkül, hogy megvizsgálnák, mint veszik egymásból kölcsönösen eredetöket (értem a tüzet, a vizet, a földet és a levegőt); egyikök ugyanis összerakódás, másikuk pedig szétválás útján keletkezik egymásból; már pedig ez nagyon is sokat határoz az előbbnek és későbbnek dolgában. Ilykép ugyanis az látszana valamennyi dolog közt a legelembibbnek, a melyből azok, mint legelsőből, összerakódás útján keletkeznek. S ez azután a legapróbb részekből álló s a legfinomabb test volna. Ezért, a kik a tüzet veszik fel kiindulóalapnak, körülbelül a legjobban megközelítik ezt az okoskodást állításukban. Abban különben a többiek is mind egyetértének, hogy ilyennek kell lennie a testek elemének. A későbbiek és az egységet tételezők közül legalább egy sem állította elemnek a földet, világosan az ő nagy részekből álló volta miatt. De a három elem közül mind-

¹ Ezt a természetphilosophusok mondják. Az előbbi fejezetekben adta ugyan már kritikáját Aristoteles az előbbi philosophusok természetphilosophiai alap gondolatainak, mégis e nyolczadik s következő fejezetben újra behatóbban foglalkozik velük. Sőt később a tizenharmadik és tizennegyedik fejezetben újra behatóan foglalkozik a pythagoreusoknak és Platonnak számelméletével. Aristotelesnek ez a kritikája persze a régi nézeteknek alapos és pontos ismeretét feltételezi, a mi az akkor még meglevő iratoknak, sőt az Aristoteles idejében adott fejtegetéseknek és ismertetéseknek alapján lehetséges is volt. Ma azonban már meglehetősen nehéz e helyeket adott magyarázatok nélkül pontosan megérteni.

² Ilyen testetlen dolgok az ész és a lélek. Léttük ugyanis kétségtelen. S igazi mibenlétüket testi funkciókból megmagyarázni még a modern materialismusnak sem sikerült.

³ Semmiféle dolog okának nem tételezik, azaz nem tartják formának, *εἶδος*, melyet az ő négy oka közt először említ meg Aristoteles.

egyik talált védőjét: egyesek ugyanis a tüzet, mások a vizet, mások pedig a levegőt tartják ennek. S igazán miért nem állítják a földet is, mint a hogy a legtöbb ember? Hiszen ők mindent földnek tartanak. *Hesiodos* is azt mondja, hogy a föld keletkezett először a testek közül. Olyan régi és népszerű már ez a feltevés. E szerint az okoskodás szerint tehát senkinek se lehetne igaza, a ki a tűzön kívül mást állítana, még akkor sem, ha ezt a levegőnél sűrűbbnek, vagy a víznél ritkábbnak tételezné is. Ha azonban a keletkezésénél fogva későbbi, minéműségénél fogva előbbi, már pedig az összekevert és összerakott keletkezésénél fogva későbbi, akkor ennek épp az ellenkezője áll: a víz előbbi a levegőnél, a föld pedig a víznél.

Legyen elég ennyi azokról, a kik egyetlenegy ilyenféle okot állítanak. Ugyanez áll azonban akkor is, ha valaki ezt többnek tételezi, mint a hogy *Empedokles* négy testnek mondja az anyagot, mert ő neki is szükségképen meglesznek részint ugyanezen, részint saját külön nehézségei is. Egyszer ugyanis azt látjuk, hogy egymásból keletkeznek, úgy, hogy a tűz, meg a föld nem marad meg mindig ugyanannak a testnek (erről már szoltunk *A természet* című munkánkban); azután pedig azt kell hinnünk, hogy a mozgás okának kérdésében, ha vajjon egyet, vagy kettőt kell-e feltételeznünk, egyáltalán se helyesen, se okosan nem beszélt. Az ilyen nézetűek előtt egyáltalán szükségképen meg kell a minőségalakulásnak semmistülnie, mert ő náluk se a melegből hideg, se a hidegből meleg nem lehet. Hiszen akkor valami ellentétes állapoton kellene nekik keresztülmenniök s kellene valamilyen egy minéműségnek lennie, a mely tűz és víz volna. Ezt pedig ő nem állítja. Ha pedig azt tenné fel valaki, hogy *Anaxagoras* két elemet állít, akkor feltevésének még leginkább meglehetne az észszerű magyarázata; ezt ugyan még ő maga világosan ki nem fejtette, de bizonyára okvetetlenül helyeselné, ha valaki őt erre rávezetné. Mert bár furcsa dolog máskülönben azt állítani, hogy keverék volt kezdetben minden, egyrészt, mert történetesen mégis mint nemkeveréknek kellett előbb kezdenie, másrészt, mivel természeténél fogva nem keveredik csak úgy vaktában valami a másikkal, de meg aztán mivel akkor az állapotok és esetlegességek elszakadnának a lényegbeliséégektől (mert a miknek keverékek van, van azoknak el-kiválásuk is): mégis ha valaki őt követné s kifejtené a mit mondani akar, akkor talán kitünne, hogy meglehetősen új dolgot állít. Mert a mikor még semmi sem volt elkülönödvé, akkor, világos, hogy semmit sem lehetett

igazán beszélni arról a lényegbeliségről; úgy értem, hogy nem volt akkor se fehér, se fekete, se szürke (vagy más egyéb szín), hanem szükségképen csak színtelenség, mert különben meg kellett volna benne lennie valamelyiknek a színek közül, hasonlóképen nem lehetett neki íze sem ezen okoskodás értelmében, se más egyebe az ehhez hasonló dolgok közül, mert hiszen se bizonyos valamilyenek nem lehetett neki lennie, se bizonyos valamennyinek, se valaminek; hiszen akkor felváltva meg kellett volna benne valamelyiknek az említett formák közül nyilatkoznia, ez pedig lehetetlenség, mert minden keverékállapotban volt: ekkor ugyanis elkülönödött állapotban lett volna, ő pedig azt mondja, hogy keverék volt minden, kivéve az észet, csakis ez volt keveretlen és tiszta. Ebből következik, hogy kiinduló alapoknak ő az egységet állítja (mert ez egyszerű és keveretlen) és azt a másikat, a milyenek mi a határozatlant gondoljuk, mielőtt meghatározódott és bizonyos formát öltött. S így ő se helyesen, se világosan nem beszél ugyan, de mégis olyasvalamit akar, a mi megfelel a későbbiek feltevéseinek s még inkább a jelenségeknek.

Hanem hát ezek (a gondolkodók) véletlenül csakis a keletkezés, elenyésztés és mozgás fejtegetéseiben otthonosak, mert körülbelül csakis az ilyenféle lényegbeliség szempontjából keresik a kiindulóalapot és okokat. De a kik az összes létezőkről alkotnak elméletet s a létezőknek egy részét érzékelhetőnek, a másik részét pedig nemérezékelhetőnek tételezik, azok, világos dolog, hogy mind a két fajt vizsgálódásuk körébe vonják. Ezért inkább ő velük kell most foglalkoznunk, hogy mi helyeset, vagy helytelent mondanak erre a mi mostani vizsgálódásunkra.

Az úgynevezett pythagoreusok tehát egy kissé szokatlanabb módon használják a kiindulóalapot és elemeket, mint a természetphilosophusok (ennek pedig az az oka, mert nem érzékelhető dolgokból vették őket; a matematikai létezők ugyanis mozgás nélküliek, kivéven a csillagászat körébe tartozókat); fejtegetésük pedig és egész fáradozásuk mégis csak a természetre vonatkozik. Mert az égboltot származtatják s az ő részeiben (mind állapotaiban, mind tevékenységeiben) történt dolgot vizsgálgatják s a kiindulóalapot és okokat ezekre alkalmazzák, mintha csak egyetértenének a többi természetphilosophusokkal abban, hogy a létező csakis az, a mi érzékelhető s a mit az úgynevezett égbolt körül fog. Okaikat és kiindulóalapjaikat pedig, a hogy mondtuk, még arra is alkalmasnak állítják, hogy a felsőbb létezőkhöz felemelkedjenek, sőt jobban is illenek

ezekhez, mint a természetről szóló fejtegetésekhez. De hogy milyen úton-módon lesz mégis mozgás, mikor csakis határozottság és határozatlanság,¹ páratlan és páros teszi az alaptévőket, vagy hogy miként lehet mozgás és változás nélkül keletkezés és elenyészés, vagy az égbolton mozgó testeknek tevékenysége, erről egy szót sem szólnak. De meg aztán, ha akár megengedné nekik az ember, hogy ezekből lesz a nagyság, akár bebizonyodna ez, mégis kérdés maradna, hogy milyen úton-módon könnyű az egyik test, a másik meg súlyos. Mert azoknak az alapján, a miket feltesznek és állítanak, éppen úgy beszélnek ők a matematikai testekről, mint az érzékletiekről. Ezért is nem mondtak hát ők se a tüzről, se a földről, se a többi ilyenféle testekről éppen semmit, mert az érzékleti dolgokról gondolom, nem volt semmi különös mondanivalójuk. Továbbá hogyan kell azt értenünk, hogy a számok viszonyai meg a szám az okai kezdettől fogva is, most is az égbolton levő és történő dolgoknak, szám pedig nincs más azon a számon kívül, a melyből a világrend alakult? Mert ha pl. ebben a részében² a képzet és a helyes arány van ő

¹ A *πίρας* tulajdonképen *határ* és *határoltság*, az *ἄπειρον* pedig *határtalan* és *határtalanság*. Ámde mint az ötödik fejezetben láttuk, ez a vonatkozás a pythagoreusok számelméletében épp a *páros* és a *páratlan* számnak határozott és határozatlan voltát akarja itt kifejezni. S így a magyar fordításnak az ötödik fejezetben adott meghatározás-egybehangzóan *határozottságot* és *határozatlanságot* kellett használnia.

² T. i. az égboltnak ebben a részében. Ezt a helyet Bonitz nem fordította le. Eduard Wellmann, a hátrahagyott Bonitz-fordítás kiadója azonban kipótolta a mulasztást s beletoldotta a Zeller fordítását (Philos. der Griechen I⁴, 362. 1; Archiv f. Gesch. der Philos. II. 262). Erről a fordításról lehetne kritikát mondanunk, épp úgy, mint a Brandisféle-fordításról is. Homályosak, nem szemléltetik eléggé a dolgot. Elég jól megértette azonban e helyet Kirchmann s ezzel igazolta azt, hogy a philologus philosophiai szakképzettség nélkül ezekben a dolgokban szükségképen csak félemler. Míg viszont félemlerrel mutat másrésztől Kirchmannnak magának *egész* Aristoteles metaphysika-fordítása is, a melyben a philosophus érvényesül a philologussal szemben.

Azt hisszük, hogy a magyar fordítás egészen világosan visszaadja ezt a különben csakugyan nehéz helyet. Tisztán megérthető belőle Aristotelesnek egész okoskodása. A pythagoreusok ugyanis minden egyes dolgot mennyiségnek látnak, a melynek alaptévője a szám és a számviszony. S mivel az egyes dolgokat az égbolton bizonyos külön-külön helyre helyezték és lényegében számnak tartották Aristoteles most felsorol közülük egy párat s kérdi, vajjon a szám maga-e ez a külön-külön dolog, vagy a szám mellett még másvalami a dolog. Más szóval alaptévője-e a szám a dolgoknak, vagy csak valamilyen viszonya a részeknek a lényegbeli alaptévő mellett. Platon azt állítja, hogy más a szám és más a dolog, bárha a számot ő is

szerintök, kevéssel feljebb, vagy lejjebb az igazágtalanság, a különválás, vagy az összekeveredés, bizonyítékul pedig azt állítják, hogy közülük minden egyes dolog külön-külön egy szám, történetesen pedig ezen a helyen már egész sokasága van az összealakult nagyságoknak, mivel e viszonyok minden helylyel velejárnak: akkor kérdés, hogy vajjon ez maga a szám-e az égbolton, a melyet közülük külön-külön minden egyes dolognak kell felfognunk, vagy ömellette másvalami? *Platon* ugyanis azt állítja, hogy más; s mégis azt tartja ő is, hogy a számok ezek is, meg ezeknek az okai is, csakhogy ezek észbeli okok, ők pedig érzékletiek.

KILENCZEDIK FEJEZET.

A pythagoreusokról tehát hagyjunk fel a fejtegetéssel; elegendő ugyanis, ha velük ennyit foglalkoztunk. A kik azonban az eszméket teszik fel okoknak, azok ezeknek a dolgoknak okait kutatgatva először még más egyebeket, nekik megfelelő számban, tettek hozzájuk, mintha valaki, mikor meg akarja számolni, azt hinné, hogy a míg kevesebb a létező, addig nem fogja tudni s így megszaportva számlálná meg őket. Hiszen az eszméknek majdnem épp annyi, vagy legalább is nem kevesebb a számuk, mint ezeknek a dolgoknak, a melyeknek okait nyomozva ezektől azokhoz (az eszmékhez) haladtak előre. Minden egyes dologra van ugyanis valami hasonnevű (eszméjük) nem is számítva a többi dolgok lényegbeliségeit, melyekből csak egy van sok dologra úgy a földi, mint az örökkévaló dolgokban. Továbbá bármely úton-módon akarjuk is igazolni, hogy vannak eszmék, ez egyikökből sem világosodik meg. Némelyikből ugyanis nincs meg szükségképen e következtetés, másokból pedig olyas dolgoknak is eszméik lesznek, a melyeknél ilyeneket nem gondolunk. Így azoknak az okoskodásoknak alapján, melyeket a tudományokból meritünk, minden dolognak, a mi csak ismeret, van eszméje; az „egy (eszmé) a sok dologra“ értelmében pedig még a tagadásoknak is, a megsemmisültnek valamelyes tudatánál fogva pedig a megsemmisülő dolgoknak is; mert ezekről is van valami képzeletünk. Azután meg a szörszálhasogatóbb okoskodások a „valamiféle viszonyú“ dolgok

dolognak is, meg a dolog okának is gondolta, de úgy, hogy a számok észbeli okok, a dolgok pedig érzékletiek.

eszméit is megteremtik, a melyeknek mi fajtát önnönmagában nem állítunk, míg mások a harmadik embert is emlegetik. S az eszmékről szóló okoskodások egyáltalán megsemmisítik azt, a minek létét mi (az eszméket hirdető) inkább állítjuk, mint az eszmék létezését. Mintegy folyomány ugyanis, hogy nem a kettős az első, hanem a szám s a valamiféle viszonyú elsőbb az önmagában levőnél, valamint mindaz, a mit némelyek az eszmékre vonatkozó nézeteknek hódolva a kiindulóalapokkal összekeverték. Továbbá azon feltevésnél fogva, a mely szerint létezőknek mondjuk az eszméket, nemcsak a lényegvalóságoknak lehetnek eszméik, hanem még sok más egyéb dolognak is (hiszen az elnevezés egy nemcsak a lényegvalóságokra nézve, hanem a többi dolgokra is és ismerete lehet nem csupán a lényegvalóságoknak, hanem a többi dolgoknak is s áll ez az okoskodás még száz meg száz más egyéb ilyenféle dologról); már pedig a szükségesség tényénél fogva és az azokra (az eszmékre) vonatkozó nézetek alapján, ha csakugyan lehetséges eszmékben való részesülés, szükségképen csakis a lényegvalóságoknak vannak eszméik, mert nemcsak esetlegesen részesülnek bennök, hanem annyiban kell mind-egyikükben részt venniük, a mennyiben nem alaptévőről van szó. Úgy értem a dolgot, hogy ha pl. valaminek az önmagában való kétszeresben van része, akkor része van az örökkévalóban is, de csakis esetlegesen, mert a kétszeresnek esetleges tulajdonsága, hogy örökkévaló. Így tehát az eszmék lényegvalóságok lehetnek. S ugyanez a dolog lényegvalóságot jelent itt is, meg ott is. Vagy mi mást jelent az, mikor azt mondják, hogy létezik azokon túl valami: az egy (eszmé) a sok dologra? S ha ugyanaz a fajuk van most már ez eszméknek is, meg a bennök részesülőeknek is, akkor lehet valami közös dolguk. Mert miért volna a megsemmisülő kettősöknél és a sok örökkévalónál a kettős inkább egy és ugyanaz, mint önnönmagánál s egy bizonyos dolognak kettősénél? De ha nem ugyanaz a faj, akkor csakis hasonnevű volna s szakasztott olyan, mintha valaki embernek mondaná Kalliaszt is, meg a fatuskót is, pedig semmi közös vonást nem venne benne észre.

A legislegnagyobb zavarba azonban csakis abban a kérdésben jöhetne az ember, hogy ugyan mit használnak az eszmék az érzékleti dolgok közül az örökkévalóknak, vagy a létesülő és megsemmisülő dolgoknak; mert hiszen ők se mozgásnak, se semmiféle változásnak nem okai náluk. De meg aztán a más dolgok megismerésében se segítenek semmit (hiszen nem az ő lényegvalóságuk, mert

különbén bennük volnának), se a lét dolgában nem, mivel bizony nincsenek meg a bennük részesülő dolgokban. Így ugyanis könnyen okaiknak is látszanának, mint a hogyan a fehérrel való keveredés is oka a fehérnek. Csakhogy az a gondolat, melyet először *Anaxagoras*, azután pedig *Eudoxos* és mások mondtak ki, nagyon is ingadozó. Nem nagy mesterség ugyanis számos képtelenséget találni az efféle nézetben. S különben is semmiféle, szokás szerint enlegett módon se lesz egyetlenegy eszméből sem más dolog. Azt mondani tehát, hogy ők minták s hogy a más dolgoknak részük van bennük, csak üres mondás, költői képes beszéd. Mert mi az a ható erő, mely az eszme szerint igazodik? Hiszen lehet is, meg alakulhat is valami hasonlóan egy másikhoz s még sincs utána ábrázolva, mint a hogy akár van Sokrates, akár nincs, lehet valaki olyan, mint Sokrates. S ez igaz volna akkor is, ha Sokrates örökkévaló volna. Több mintája lehet tehát neki s ennél fogva eszméje is, mint a hogyan az embernek is az állat és a kétlábú, meg az önnönmagában való ember is egyszersemind. Azután pedig nemcsak az érzékelt dolgoknak mintái az eszmék, hanem, mint pl. a nem, mint nem, maguknak az eszméknek is, úgy, hogy ez maga minta is, meg kép is egyszersemind. Továbbá lehetetlenségnek látszanék, hogy külön legyen a mibenlét, meg a minek mibenléte. Hogyan lehetnének hát így külön-külön az eszmék, mint a dolgoknak mibenlétalapjai? A Phaidonban pedig arról van szó, hogy a létnek is, meg a létesülésnek is az eszmék az alapokai. Am, de még ha létezők volnának is az eszmék, akkor se létesülhetnének a benne részesülő dolgok, ha valami mozgatójuk nem volna. Aztán meg létesül sok más egyéb dolog is, pl. ház és gyűrű, a melyeknek nem állítunk eszméiket. Így hát nyilvánvalóan lehetséges dolog, hogy létezzenek, meg létesüljenek más egyebek is ilyenfélele okokból, mint épp a most említettük dolgok.

Továbbá, ha számok az eszmék, miként lehetnek alapokok? Talán úgy, hogy más számok a létező dolgok mint pl. ez a szám: ember, meg ez: Sokrates és ez: Kallias? De hát mennyiben alapokaik ezeknek azok? Mert hogy az egyikük örökkévaló, a másikuk meg nem, az semmi különbséget sem tesz köztük. Ha annyiban, mert számviszonyok a bennük levő dolgok, mint a milyen pl. az összhang, akkor bizonyára van még nekik egy-egy valamijük, a miknek ők viszonyaik; ha pedig ez a valamijük az anyag, akkor világos, hogy maguk a számok is viszonyai lesznek az egyik dolognak a másikával szemben. Értem pedig ezt

úgy, hogy ha pl. Kallias viszonya a tűz, a föld, a víz s a levegő számainak, akkor más egyéb alaptévőknek számviszonya az eszme is; s az önmagában való ember is akár bizonyos szám, akár nem, éppen úgy valamiknek a számviszonya lesz és nem szám; s nem is lesz senki ezért szám. A sok számból azután egy szám lesz, de miként lesz a sok eszméből egy eszme? Ha pedig nem ő belőlük magukból, hanem a bennük levő számokból lesz, mint pl. a tízezerben, akkor hogy áll a dolog az egységekkel? Mert, ha ők egyneműek, akkor ebből sok furcsaság keletkezik, ha pedig nem egyneműek, sem ők maguk egymással, sem a többiek mind a többiekkel szemben, akkor miben különböznek majd, mikor nincs egyéb tulajdonságuk? Hiszen ez se nem valószínű, se nem egyeztethető meg a józan észszel. Továbbá egy más fajtáját kell a számoknak kitalálnunk, melylyel a számtan s minden, némelyektől közbelevőnek állított egyéb foglalkozik; mindez pedig miképen, vagy minő alapokokból áll elő? Vagy miért lesz ez közbelevő az itteniek, meg azok közt maguk között? Továbbá a kettősségben levő egységek külön mind a valamilyen előbbi kettősségből vannak. Ez pedig lehetetlenség. De meg aztán miért *egy* az egybefoglalt szám? Továbbá a tárgyaltakon kívül ha az egységek különbözők, akkor úgy kellett volna beszélniök róluk, mint azok, a kik négy, vagy két elemet állítanak. Mert közülük is egyik sem az összességet mondja elemnek, a milyen pl. a test, hanem a tüzet, a földet, akár efféle összesség a test, akár nem. Most azonban úgy beszélnek az egyről, mintha olyan volna, mint az egynemű tűz, vagy víz. Ha pedig így áll a dolog, akkor nem lényegeket a számok, hanem világos, hogy, ha van valami *egy* önmagában s ez kiindulóalap, akkor az *egy* több értelemben szerepel. Máskülönben ugyanis lehetetlenség a dolog. A lényegeket kiindulóalapokra törekedvén visszavinni a hosszúságvonalakat a rövidből és a hosszúból, valami kicsinyből és nagyból, a síkot a szélesből és keskenyből, a testet pedig a magasból és alacsonyból származtatjuk. Ámde mikép foglalhatja magában ekkor a sík a vonalat, vagy a tömör a vonalat és a síkot? Hiszen másvalami fajta a széles és a keskeny, a magas és az alacsony. A miképen tehát nincs meg a szám ő bennük, mert a sok és a kevés elüt tőlük, éppen így világos, hogy semmi sincs meg a felsőbbekből az alsóbbakban. De meg aztán nem is felsőbb neme a széles a keskenynek. Hiszen ekkor valami sík volna a test. Továbbá miből volnának meg bennük a pontok? Ez ellen a fajta ellen, mint geometriai fel-

tevés ellen, harczolt is tehát Platon, de mégis a vonal kiindulóalapjának nevezte, míg másrésről gyakran oszthatatlan vonalakat tételezett fel. Ámbár szükségképen van ezeknek is valami határuk; a mely okból vonal van, ugyanabból van pont is.

Egyáltalában, bárha a bölcsesség a látható dolgoknál az okot keresi, ezt mi elmellőztük (semmit se szólunk ugyanis az okról, a honnan a változásnak kiindulóalapja van); mikor pedig azt hisszük, hogy az ő lényegüket állítjuk, más lényegeket állítunk létezőknek, hogy azonban mi módon lényegei azok ezeknek, erről csak hiába fecsegtünk. Mert a bennük való részesülés, a hogy fentebb is mondtuk, nem jelent semmit. Azzal pedig, a mit a tudományokra nézve oknak látunk, a minek alapján az egész értelem és az egész természet működik, ezzel az okkal, a melyet a kiindulóalapok egyikének állítunk, semmiképen se függenek össze az eszmék, hanem a matematikai tudomány lett a mostaniak előtt philosophiává, bárha azt mondogatják, hogy más egyéb dolgokért kell vele foglalkoznunk. Viszont az alaptévő lényegét, mint anyagot, inkább matematikainak tételezhetné valaki s inkább a lét és az anyag kijelentésének és különbségének, mint anyagnak, a milyen a nagy és a kicsiny, a hogyan a természetphilosophusok is a ritkát és a sűrűt emlegetik, mikor az alaptévő első különbségeinek nevezik őket, mert nem egyebek sokasodásnál és megkevesbedésnél. A mi pedig a mozgást illeti, ha ez csakugyan mozgás, világos, hogy mozognak az eszmék; de ha nem, honnan eredt ez akkor? Mert ezzel eldőlt a természetnek egész kutatása. Viszont a mi könnyebbnek látszik, t. i. igazolása annak, hogy minden *egy*, nem valósul meg. Mert a magyarázat értelmében nem lesz minden dolog *egy*, hanem csak maga az az *egy* valami, ha valaki minden dolgot tételez; sőt még ez sem, hacsak valaki az egyetemest nemnek nem tételezi. Ez pedig egynémely esetben lehetetlenség. Nincs értelme tehát semmi a számok, hosszúságvonalak, síkok és testek alapján való dolgoknak, se hogy miképen vannak vagy lesznek, se hogy minő a hatóerejük. Nem lehetnek ők ugyanis se eszmék (mert nem számok), se közbelevő dolgok (mert ezek matematikaiak), se megsemmisülők, hanem újra valami más negyediknek mutatkozik ez a bizonyos faj.

Egyáltalában ha nem teszünk különbséget a létezők alapelemeinek keresésében, mivel sokféleképen beszélünk, lehetetlenség őket megtalálnunk; csakis ha másként és olyképen kutatjuk, hogy miféle elemekből alakultak. Mert

hogy a cselekvés, vagy a szenvedés, vagy az egyenes mikből van, ezt bizonyára nem lehet megérteni; de ha meg, akkor ez csakis a lényegeknél lehetséges. S így az összes létezők alapelemeinek keresése és az a gondolat, hogy megtaláltuk őket, helytelen dolog. Miképen is ismerhetné meg valaki az összes dolgoknak elemeit? Világos, hogy, ha ismerné, semmi előbbi dolgot nem tudna többé feltételezni. A mint ugyanis annak, a ki geometriát tanul, más dolgokat is lehet előre tudnia, de a miknek ez tudománya és a miket épp tanulni akar, azokból előre semmit sem tud: így áll ez a többi dolgokra is. Így tehát ha van egy mindent felölelő tudomány, mint némelyek állítják, akkor annak, a ki ezt tanulná, ő előtte semmit se lehetne tudnia. De mégis minden tudomány, már akár az összes, akár csak az egyes dolgok tudománya, előismeretekből alakul, még pedig úgy a bizonyítások, mint a meghatározások útján alakuló is. Éppen ezért előre kell tehát tudni azt is, a miből a meghatározás lesz s ennek ismertnek kell lennie. Így van ez az inductio alapján keletkező tudományban is. De feltéve, hogy velünk született, akkor csudálatos, hogy miként maradhat ez a legfontosabb tudomány bennünk elrejtve. Továbbá miképpen ismeri meg valaki, hogy mikből alakultak a dolgok; hogyan lesz ez világossá? Mert ennek a dolognak is megvan a maga bökkenője. Mert bizony kételkedhetik valaki abban, hogy miképen, éppen mint egy-néhány betű dolgában, némelyek pl. a *xa*, szótagot a *k*, *s*, *z* és *a* betűkből származtatják, mások pedig más hangból, nem ebből az ismertből. De meg hogyan tudhatná bizonyos dolgoknak érzékletét olyasvalaki, a kinek nincs meg az az érzéklete. És mégis ennek az esetnek kellene állania, ha minden dolognak ezek volnának az alapelemei, a melyekből alakultak, mint az összetett hangok a saját elemeikből.

TIZEDIK FEJEZET.

Hogy tehát mindnyájan a physikai könyveinkben említett okokat szokták kutatni s hogy rajtuk kívül semmi más egyebet nem tudnak említeni, ez már az előbbi fejtegetéseinkből is világos. Persze csak homályosan kutatták; és ha mi bizonyos tekintetben tárgyaltuk is már valamennyit, egy más tekintetben még éppenséggel nem. Gagyogáshoz hasonlít ugyanis az első philosophia minden kérdésben, mert még kezdetlegesen új és első volt. Hiszen még Empe-dokles is azt mondja, hogy a csont a fogalomból alakul;

ez a mivoltja és lényege a dolognak. De szakasztott így szükségkép a húsa is, meg minden egyébé is a fogalom most már, vagy éppen semmié. Ezért aztán a hús csont is, meg minden egyéb, még pedig nem anyagánál, melyet ő említ, a tűznél, a földnél, a víznél és a levegőnél fogva. Ha ezt neki valaki megmondotta volna, ő szükségképen igazat adott volna neki; de világosan nem szólt róla. Az efféléket már fentebb is megvilágítottuk. Most, hogy mi tekintetben lehetne még felőlük zavarban valaki, erre kell újra visszatérnünk; mert könnyen meglehet, hogy erőt is meríthetünk belőlük későbbi kétségeinkben.

Dr. Simon József Sándor.

Az elmúlt néhány éve lezajlott súlyos alkotmányválság, a miniszteriumnak a törvényhatóságok letiprására irányult törvényellenes és jogi nézeteinkkel ellenkező intézkedései azután teljes világában tárták fel alkotmányunk még mindig meglévő nagy hézagait, egy olyan organumnak hiányát, mely pártatlanságánál fogva a hatalmi túllépéseket visszaszoríthatná.

Ez az alkotmányos harc és ez a hiányérzet hozta létre a közigazgatási bíróság hatáskörének kiterjesztéséről szóló 1907: LX. t.-cikket, mely az észlelt hiányok orvoslására hivatott.

Bebizonyult ugyanis; hogy a kormánynak a törvényhatóságok elleni erőszakos és illegális intézkedéseit a parlament nem bírálhatja felül minden egyes esetben, mert a kormány egyszerűen feloszlatja az országgyűlést s ezzel legalább egy időre megszabadulhat a vád alá helyeztetéstől. A törvényhatóság pedig a maga csekély anyagi eszközeivel kevés ellentállást fejthet ki s könnyen letörethetik, a feloszlott országgyűlés pedig nem siethet segítségére.

Ime a rés, melyen az absolutistikus törekvések behatolhatnak az alkotmányos élet testébe s könnyen romba dönthetik annak egész szervezetét! Ezt a rést találta meg a Fehérvári-kormány belügyminisztere s hogy rajta keresztül nagyobb sebet nem üthetett, annak köszönhető, hogy a király alkotmányos érzete rövid habozás után végre is győzedelmeskedett.

A következő kormány súlyos mulasztást követett volna el, ha meg nem alkotja a fent idézett és jelen műben részletesen tárgyalni szándékolt törvényczikket, melynek célja az, hogy a kormánynak a törvényhatóságok elleni sérelmes intézkedései ne csupán a parlament által legyenek orvosolhatók, — mert hiszen az adott esetben sokszor lehetetlen, vagy éppen a kormány által meggátolható, — hanem ez az orvoslás egy mindenek fölött álló pártatlan és a kormánytól is független organumra bizassék.

„A törvényhatóság jogkörének védelme elsőrangú államjogi érdek“.¹ S valóban így van, mert a magyar alkotmányos életben a törvényhatóságok nem önkényűleg, ötleyszerűen vagy pusztán közigazgatási okokból felállított testületek, hanem valóságos másodrendű közjogi alakulatok az állam nagy egysége után. „Az államterületnek és népességnek törvényhatóságokra felosztása... nem pusztán államkormány organum, hanem az állami mellett külön közjogi

¹ L. a törvényjavaslat indokolását. Ált. rész.

és magánjogi személyiséggel, jogképességgel (jogalanyisággal) bíró alakulat, mely megszabott korlátok közt, megfelelő önállósággal tölti be a közéletet.¹

Bennük lüktet a nemzeti élet, mint eleven élő organismusokban. Kell tehát, hogy megvédessék e testületek joga minden hatalmi túlkapás ellen.

Kell, hogy akkor, midőn a törvényhatóság a sértett és jogfosztott, egyenrangú félként álljon szemben a kormányhatalommal, mert a míg a szervezeti alárendeltség helyzetében marad, vagy a parlament illuzoriussá válható erejére támaszkodik, elveszette a küzdelmet. S nálunk e vesztett csatának súlyos következményei lehetnek, mert a törvényhatóságok nem helyi érdekeket, nem particularis célokat, hanem országos ügyet védenek sokszor még akkor is, midőn saját jogaik csorbíthatatlanságáért szállnak síkra.

Mint egyenrangú fél, mint panaszos, hogy úgy mondjuk fölperes pedig csak egy bírói szerv előtt állhat a törvényhatóság a kormányhatalommal szemben, egyedül a bíróság lévén független szerve az állami organismusnak. Csak ez a független, jogismerő bírói testület fogja tisztán megítélni a jog és igazság szempontját.

Helyes tehát az 1907: LX. t.-cz. azon alapja, hogy a közigazgatási bíróságot teszi meg elbírálójává a kormány és törvényhatóság közt felmerült jogvitáknak, mert ez egyesíti magában mindazt a kellékeket, melyek a fennebb kifejtett okokból szükségeseznek mutatkoztak.

A törvény maga 24 paragrafusra oszlik. Magáról a hatásköri kiterjesztésről az első négy intézkedik, még pedig három igenlegesen, a negyedik exclusive. Az 5. §-a panaszra jogositottakat sorolja fel; a 6—14. § a panaszlás határídejét és módját tárgyalja; a 15. § a panasznak a végrehajtás felfüggesztését érintő erejét mondja ki, a 16-ik a bírósági határozatok tartalmi jogerejét codifikálja; a többi szakasz részben ünnepélyes fenntartást (20. §), részben régi törvények egyes szakaszainak hatályon kívül helyezését (23. §), részben vegyes intézkedéseket ölel föl.

A törvényjavaslat benyújtása alkalmával az ahhoz csatolt szokásos indokolás kifejti azt, hogy jelen törvényben elejtetik a hatáskörnek taxativ körülírása s egész általánosságban három esetben engedi meg a törvényhatóságnak, hogy a kormány vagy egyes miniszter sérelmes rendeletei

¹ L. Kmetty: A magy. közig. jog kézikönyve 1907. II. fejt. 25. § 31. old.

vagy más okok lehetlenné tették egy ilyen elvnek bármily formában való törvénybe iktatását, úgy aggály nélkül helyet foglalhatott volna ez az 1907: LX. t.-cikkben a közigazgatási bíróság hatáskörének további kiterjesztéseképen. Ki kellett volna mondani, hogy a törvényhatóságnak joga van panaszt emelni a fent említettek sérelmes rendelkezésein kívül akkor is, ha azokat egy törvényeink szellemével meg nem egyeztethető (sic!) királyi biztosnak kirendelése képezi vagy éppen ettől ered.

A közigazgatási bíróság, mely e törvény alapján ítélkezési jogot nyer a miniszteriumi sérelmes intézkedései fölött, akkor is csak vagy a kormány rendelkezését bírálná felül, — ha a királyi biztos a maga dispositiv hatalmát onnan származtatná, — vagy egy magánegyén fölött ítélkezne, mert egy ilyen elv kimondásával önmagától megszűnnék a törvény oly értelmű kiforgatásának lehetősége, hogy a királyi biztos hatalma a miniszteriumtól függetlenül egyenesen a királytól ered.

Bizonyos, hogy az általános jogmagyarázat vagy jognézet szempontjából egy ilyen törvényre szükség nincsen, mert a királyi biztos intézménye általánosan törvényellenesnek tekintett valami; de igenis szükség volna a törvény teljes praeventivitasának biztosítása és a gyakorlati lehetőség szempontjából éppen a közelmúlt szomorú tapasztalatai alapján.

És e törvényben, melynek közjogi tekintetből főjelentősége a miniszteri felelősség elvének sértetlen megóvásában, közigazgatási jogi tekintetből pedig a panaszlás fölfüggesztő hatályában áll, kiválóképen helyet foglalhatott volna egy ilyen intézkedés úgy a közjogi negatív, mint a közigazgatásjogi pozitív hatás és jelentőség szerepében.

Maga a törvény, bár nem helyezkedik a *taxatio* alapjára, mégis 2. és 3. paragraphusában éppen oly eseteket tárgyal — mintegy példakul —, melyeket szintén a hatalmi túlkapások használtak föl eszközül a multban. A hatalom, mely a fegyverekre támaszkodik, amúgy sem igen válogat a módokban s a közvélemény jognézetét egész egyszerűen negligálhatja. Tételes törvénnyel szemben mégis más a helyzet, azt nem létezőnek tekinteni bajosabb s különben is tudott jelenség, hogy azok, a kik valamit a törvény ellenére keresztülvinni iparkodnak, mindig oda törekszenek, miszerint intézkedéseiket bele lehessen magyarázni a törvény betűjébe. Ezt kell megakadályozni s ezért szükséges az, hogy bizonyos általános jognézeteket declaratív törvényekbe iktassanak. Ha azután a hatalom nyíltan és

bevallottan a törvény ellenére cselekszik, esetleg talán a fegyverekre támaszkodva, ott úgysis az erőszak fog győzni a jog ellenében, de legalább önmagunk nem adtunk módot arra, hogy törvényeinket tetszetős magyarázatokkal elcsavarhassák. Minden törvény, a mint egyrészt egy bizonyos küzdelemnek, a lehet és nem lehet, szabad és nem szabad harcának eredménye; akként kell, hogy az emberi lehetőségek határain belül praeventiv is legyen. Ezt az 1907: LX. t.-cz. ebben az esetben elmulasztja. A jogászi érvelésnek, a jogi absolut helyesség lehető megközelítésének feláldozza a gyakorlati álláspontot és ez nálunk, a hol, mint fentebb kifejtettük, a gyakorlatiasság a közjog terén kettősen fontos, súlyos hiba.

Egészen másként áll a dolog azon esetekre nézve, midőn a kormány a meg nem szavazott ujonczok állítását és adók behajtását követeli a törvényhatóságoktól s itt igen helyes a törvény álláspontja, melyet 20. §-ában fejt ki s a melyre még részletesebben ki fogunk térni.

És igen helyes, hogy daczára a taxatio mellőzésének, 2. és 3. §-ában mégis felsorol néhány esetet a törvény, éppen olyan lehetőségeket (3. §-ban) melyeknek közjogi jelentősége pillanatnyilag talán kicsinynek tűnik föl, de a mely intézkedés vitalis érdekeket érintvén, mégis igen fontos érvényüvé válik.

A törvény 2. §-ában jogot adván a törvényhatóságoknak a kormánynak az 1866:XXI. t.-cz. 10. §-a alapján gyakorolt azon intézkedései elleni fölebbezésre, a mely intézkedési jog a maga merevségében ellenkezett közigazgatási jogunk alapeszméjével, lényegesen megszorítja az önkényes hatalmi eljárást. És különösen fontos ez közigazgatási jogi szempontból, mert az autonom testületek immunitását, sőt magát az önkormányzatot támadja meg az 1886:XXI. t.-cz. 10., 12. és 18. §-a, mikor minden védelem, minden orvosolhatóság kizárásával jogot ad a kormányhatalomnak messze menő intézkedésekre. Szükséges volt gondoskodni arról, hogy a miniszterium a jogfejlődésnek útját ne állhassa ezen a téren. Valamint módot kellett nyújtani arra is, hogy a törvényhatóságok a sérelmeseknek talált kormányrendeleteket ne csak elvileg ellenezhessék, hogy azután a kormány azokat maga hajthassa végre; hanem legyen egy államjogi szerv, a mely függetlenül és elfogulatlanul ítélve meg a kormány rendelkezési jogát, egyúttal az önkormányzati jogokat is meg tudja védeni. Magukat a vármegyéket és városokat a vetojogával felruházni nem szabad, hiszen ez egész államjogi rendszerünkkel, de a józan logikával is

Mindezen intézkedéseket, mint a melyek tulajdonképen a törvény magyát képezik, kiegészítik az 5., 8. és 10. §§ intézkedései a panaszlási határidő és a panaszlásra jogositottak megnevezésével. Ezek a rendelkezések egyúttal egy kerek egészzé formálják a törvényt és közigazgatási jogi szempontból jelentőségük nem kisebb mint amazoké volt, sőt lényeges és fontos kapcsolatai és gyakorlati téren kiválóan szükséges részei a törvény egészének.

Nem elég ugyanis a jogot formulázni, megadni, kell hogy az biztosítva is legyen, kell hogy az, a kinek megadatott, élhessen is vele.

A törvényhatóság önkormányzati jogait a közgyűlésen gyakorolhatja, ám ennek megakadályozásánál mi sem lehetett eddig könnyebb a kormányoknak. Nem csak az 1848 előtti idők megyei administratorai, hanem az újabb kor királyi biztosai is ezernyi módot találtak arra, hogy a vármegyék közgyűléseit meghusítsák, a határozathozatalt lehetlenné tegyék, ha kell, fegyveres erő segítségével is. Élénk bizonyága ez annak, hogy nemzeti életünknek mily erős factorai a vármegyék, mert különben nem törekedtek volna azok letörésére. S ez a kísérlet bizonyára fokozottabb mértékben megnyilvánult volna most az 1907: LX. t.-cz. életbe lépte után, midőn a törvényhatóságok nincsenek többé pusztán a passiv resistentia terére szorítva, hanem jogorvoslatot kereshetnek egy birói forum előtt a sérelmes rendelkezések ellenében.

Sőt ha továbbra is érvényben marad az a jogszabály, hogy rendkívüli közgyűlést csak „a főispán, főpolgármester saját elhatározásából vagy előzetes közgyűlési határozat folytán hív össze“ (akadályoztatásuk esetén a törvényhatóság első tisztviselője)¹ vagy egyáltalán nem jöhetett volna össze a rendkívüli közgyűlés vagy, ha már annak összehívását egy előző közgyűlési határozat kötelezővé tette volna is — a mi különben csak igen ritkán fordulhatott volna elő — könnyen meghússíthatott volna annak eredményes határozathozatala.

Ezért bir különös jelentőséggel az 5., 8. és 10. §§ megalkotása s kapcsolatban a 15 §-sal, mely a sérelmes rendelkezés fölötti panasznak a rendelkezés végrehajtására való felfüggesztő erejét mondja ki, ezekben van a törvény főerőssége.

A törvényhatósági bizottság egyhatoda is összehívhatja

¹ J. Kmetz: A magy. közig. jog kézikönyve 1907. 60. l. és az 1886: XXI. t.-cz. 46. §-nak második bekezdése.

most már a közgyűlést azon célból, hogy a törvényben biztosított panaszlási jogát gyakorolhassa, ha pedig e közgyűlés meg nem tartatott vagy e tárgyban nem határozott volna, úgy ezen jog a bizottsági tagok felét is megilleti a törvénytől 6 hónapi határidőn belül. Közigazgatási jogi szempontból is azért jelentős a törvény ezen intézkedése, mert az eddig fennállott törvény „nem ad igényt arra a törvényhatósági bizottság tagjainak, hogy rendkívüli közgyűlést — közgyűlésen kívül — kívánhassanak, a mi nagy hiány főleg a politikai hatáskör kellő gyakorlása szempontjából.”¹

És nincs mód arra, hogy a kormányhatalom e jogot illusoriussá tehesse, mert nem csak az esetben van a törvényhatósági bizottság tagjai felének ez a joga, ha a közgyűlés meg nem tartatott, hanem akkor is, ha az elnöklő kormányközeg nem engedte volna napirendre tűzni a kérdést. A lehetőségek, az emberi számítás szerinti eshetőségek minden momentuma, felmerülhető substantiája ellen jogot adni: ez a praeventiv törvényhozás célja. A gyakorlat maga, különösen, ha az tisztán a bíróság praxisa lehet, nem igen nyújt módot és lehetőséget a törvény kereteinek az értelmezés, az intentiók belemagyarázása által való kibővítésére s éppen azért van a törvény ezen részének kiváltképeni nagy jelentősége úgy a köz-, mint a közigazgatási jog terén.

S végszükség esetén a panaszlási jog a bizottsági tagok felét is megilleti nemcsak akkor, ha a közgyűlés meg nem tartatott volna, hanem a 10. § a) pontja esetében is. S éppen ezáltal, hogy a tagok egy része így közgyűlésen kívül, úgyszólván, mint egy magánjogi societas ilyen jogokkal ruháztatott fel, egyáltalán nem üt részt a törvény sem közjogi, sem közigazgatási jogi rendszerünkön. Mert igaz ugyan, hogy jogot ad egy incorporatív egyesületnek, de ezzel nem ad egyúttal annak semmi közjogi vagy közigazgatási jogi testet, nem teszi sem jogalkotó, sem végrehajtó szervvé, igaz ugyan, hogy a közgyűlést megillető fontos jogot ruház rá, de ezt csak akkor teszi, ha a közgyűlés maga e jogaival nem élhetett, bár, hogy élhessen vele, azt is biztosítja a törvény előbb; és végül teszi ezt a törvényhozó a gyakorlati helyesség szempontjából.

A törvény alapeszméje is itt csúcsosodik ki ebben a gyakorlati szempontban, a mint azt az 5. §-hoz irt indoklás praegnansan kifejezi: „Attól nem lehet tartani, hogy országos fontosságú jogokat a kormány megsérthessen

¹ Kmety: id. m. 60. l.

a közigazgatási bírósághoz; másfelől pedig a közigazgatás rendes menetét nem akarja megbolygatni. Pedig itt semmi sem gátolná, hogy a törvényhatóság a maga panaszával közvetlenül járulhasson a bíróság elé, a miniszter megkezdésével, a mit a rendes jogi peres menet, a doctrinaire elmélet talán így is dictálna. A törvényhozás intentiója azonban nyilván az volt, hogy így is alkalma legyen a miniszternek még a 8 napon belül a sérelmes intézkedést visszavonni, jóvátenni, anélkül azonban, hogy ezzel az intézkedésével módot nyújtana, kibúvót adna arra, hogy a miniszter a panasz rendes útját keresztezhesse, azt esetleg elvonja a bíróság elől s ily módon a sérelem orvoslását megakadályozhassa, mert hiszen, ha 8 napon belül a törvényhatóság a panasznak a bíróság elé juttatásáról nem értesülne, joga van annak másodpéldányát közvetlenül a bíróság elé terjeszteni.

Ebből a szempontból a közigazgatási gyakorlati kivelt szabályozza a 12. §, megőrizvén a közigazgatási jog rendes menetét, de egyszersmind szigorúan megparancsolván, hogy a törvényhatóság illető tisztviselője a panaszt azonnal rendeltetési helyére juttassa. Ugyancsak a gyakorlati közigazgatási jog jelentőségét követi a 13. és 14. §, míg a 22. és 24. § a végrehajtás szempontjából bir fontossággal.

S hogy mennyire óvja a törvény a közigazgatási jog rendjét, az alá- és fölérendeltségnek, a jogegységnek és a törvényhatóságok végrehajtó köteletségének elvét, azt élénken mutatja a 19. §, mely megakadályozza azt, hogy a folytonos perújításokkal, czéltalan kifogásokkal e rend és elv megbolygattassék. Sem a gyakorlat, sem a közigazgatási jog rendszere nem engedhetné ezt meg s éppen ezért a törvény ezen rendelkezése közigazgatási jogi szempontból felette fontos és helyes. Ez biztosítja a rendeletek végrehajtását, ez illeszti bele a törvényt a közigazgatási jogrendszer keretébe, nem engedvén meg, hogy a benne adott jog kibúvókra adjon módot a törvényhatóságnak a végrehajtás alól, s hogy a jog szabadsággá nőhesse ki magát. Ez akadályozza meg, hogy ezáltal mintegy államok keletkezzenek az államban s hogy a részek jogtalan és tervszerű huzavonákkal pártot üthessenek az állami főhatalom és felségjogok ellen.

Ezért látta szükségesnek a törvényhozó a 11. § megalkotását is. A mint egyrészt a hatalom túltengésével szemben megvédi a törvény a vármegyék és városok autonómiáját, akként kell, hogy ezeknek a végrehajtás kötelezettségét is fenntartsa.

Ezért declarálja e szakasz az 1886:XXI. t.-cz. 64. §-át. A jogokkal szemben a kötelezettségeknek is arányos mértéke áll s veszedelmes volna, ha a törvényes rendeletek, intézkedések ellen is makacsul, esetleg pártpolitikai céllal opponáló és resistáló hatóságokkal szemben a központi hatalomnak nem biztosítatnék a keresztülvitel joga. A közigazgatási jog szellemének megfelelő kinyilatkoztatása szükséges volt a törvényben, nehogy megkerülésekre adván módot, a jog elfajuljon s a közigazgatás egységét veszélyeztesse. A törvény célja nem lehet a törvényhatóságok végrehajtási köteletségének meglazítása s éppen a praeventivitas initialta egy ilyen szakasz megalkotását.

De a törvénynek, mely jogokat ad, jogositványokat kiszélesít, nem lehet célja a jogok korlátozása sem. Ezért mondja ki a 20. §, hogy „oly rendeletekre nézve, melyek az országgyűlés által meg nem szavazott adóra, avagy meg nem ajánlott ujonczokra vonatkoznak, a jelenlegi törvényes állapot marad érvényben.“ Az indokolás helyesen mondja, hogy veszélyes lenne ily esetekben a bíróság elé mehetni, mert hiszen ez a törvényhatóságoknak, illetve a bizottsági tagok felének tetszésétől tenné függővé egy ilyen sérelem orvoslását, a mely sérelem pedig köz- és alkotmányjogi szempontból oly mérhetetlen fontosságú jogokat érintene, hogy „azok orvoslását esetlegességektől lehetővé tenni, egyértelmű volna az állami alapjogok feladásával“.

Közjogunknak tehát ez a declaratív jellegű szakasz fontos részét teszi, mert hangsúlyozza egy régi jogszabálynak, egy alkotmányos biztosítéknak sértetlen fenntartását, mint a milyen példára nem egyszer találunk közjogi törvényeink közt,

Úgy közjogi, mint közigazgatási jogi szempontból kiváló fontosságú a törvény 23. §-a. Közjogi szempontból mint jogkiterjesztés, közigazgatási szempontból mint a főispáni jogositvány megszorítása nevezetes.

A hatalmi túlkapás a maga közege: a főispán útján az 1886:XXI. t.-cz. 65. §-a és az 1872:XXXVI. t.-cz. 71. §-a alapján szabadon rendelkezhetett a neki nem tetsző tisztviselők fölött. E két törvényi szakasz annak az áramlatnak szülötte, mely a Tisza-kormány állásfoglalása folytán az ellenzék akkori vezérférfiai: Grünwald Béla és gróf Apponyi Albert ellenzése daczára a kormányhatalom döntő befolyását igyekezett a megyékre biztosítani, de az autonomikus külszín megóvása mellett. A törvényhatóságok autonomiáját azonban illusoriussá tette, hiszen a főispán a maga

beleilleszkedve a ministeri felelősség jogelvébe, halasztó hatályt adva a törvényhatóság panaszának és megszorítva a főispán rendkívüli hatáskörét.

Lehet, sőt kétségtelen, hogy sok kívánni valót hagy hátra e törvény, de ha a külföldi törvényhozások köz- és közigazgatási jogrendszerét szoros vizsgálat tárgyává tesszük, lehetetlen el nem ismerni, hogy éppen hazánk sajátos viszonyainál fogva sok tekintetben közelebb visz a központi államélet és a közigazgatási szervek harmonikus egyöntettségéhez éppen azért, hogy a részek önkormányzati jogainak sértetlenségét igyekszik biztosítani.

K Ü L F Ö L D.

a) Ausztria.

A közigazgatás cselekményeinek jogos vagy jogtalan volta felett bírói judicatura szerint döntené hivatott állam-szervek mind hatáskör, mind szervezet, mind egyéb tekintetekben az egyes államokban lényeges különbségeket mutatnak. E bírói testületeket minden vonatkozásukkal egyetemben egyrészt az államtagek, illetve államrészek és az államegész, illetve központi hatalom közt lefolyt közjogi küzdelem eredményének lehet tekinteni. másrészt az alkotmányok legfőbb és legfeltékenyebb öréke arra, hogy a közjogi jellegű törvények végrehajtásában — a mi alapján véve maga a közigazgatás — az intézkedő erővel felruházott hatóságok jogkörüket át ne hájgják s a physikai vagy jogi személyeket, közületeket jogaikban meg ne sértsék,¹ illetőleg azok érdeksérelmeit a közös érdekekkel: állam-érdekekkel összhangba tudják hozni, az állam érdekéből bizonyos könnyítéseket, mérsékléseket adván.²

Vitás közigazgatási és közjogi kérdéseket ítéletükkel végérvényesen eldönteni rendelt bíráskodó szervezetek, formájukra, összetételükre jogszolgáltatásuk tárgykörére nézve mindenütt hozzásimulnak az ország politikai belviszonyaihoz s a közigazgatási és alkotmányjogi hatalom-megoszlásnak és a jogosított tényezők jogtörténeti fejlődésének képezik a reájuk vonatkozó törvényi intézkedések alapján egy-egy nyugvó, mondhatnók kialakító, befejező phasisát.

¹ Német elv.

² Francia elv. L. Vivien: Études administratives 1852. 141. l. Hauriou: Précis de droit administratif 1893. 838. l. Különösen. Block: Dictionnaire de l'administration française 1905. 16. l.

A közigazgatási biráskodás keretében, melynek hatáskörébe az egyes törvényhozások a közjogok más és más alkatelemeinek védelmét utalták, meg kell különböztetni az alkotmányjogi biráskodást a szorosán vett közigazgatási tények feletti biráskodástól. Ez a magyar birói szervezetben nem tűnik fel eléggé világosan, mert mind a curiai, mind a közigazgatási, mind pedig a hatásköri bíróságnak jutott egy-egy töredék a közjogi, közigazgatásjogi és alkotmányjogi sérelmek elleni védelemből, de vannak más államok, melyek nyilvánjogi¹ kérdésekben ítélkező bíróságai hatáskörét szorosabban a fenti kategóriákhoz alkalmazkodva állapítják meg.

Igy van ez Ausztriában, a hol a tiszta közigazgatási cselekmények feletti igazságszolgáltatás — hol csak magánjogok sértettek — az 1875. évi október 22-iki törvény a közigazgatási bíróságra ruházza (Verwaltungsgerichtshof) a jogosított egyesek és összességek politikai és alkotmányjogi sérelmeinek orvoslásait pedig az 1867. évi december 21-iki állami alaptörvény a birodalmi törvényszékre bizza (Reichsgericht).

Ausztriában a közigazgatási bíróság elé jobbra oly ügyek tárgyalása tartozik, a melyek Magyarországon az 1896 : XXVI. t.-cz. alapján képezték a közigazgatási bíróság judicaturájának tárgyát; míg a történelem folyamán kialakult politikai és közjogi organizált egységek jogainak védelmét a törvény általában a birodalmi törvényszék hatálya alá helyezi, bár nem oly határozottsággal és terjedelemmel, mint azt nálunk az 1907 : LX. t.-cz. oltalmazza a jogtalan kormányhatalmi intézkedések ellen. Ily módon a birodalmi törvényszék Ausztriában egy *alkotmánytörvényszék* szerepét tölti be, a mint lényege szerint annak is lett volna nevezendő,² ha történetpolitikai és ethnographikus momentumok akadályozólag közre nem játszottak volna.

Ausztriában a kormányzás területi joghatóságai ugyanis egész más történeti fejlődés szerint alakultak ki, egymástól és a központi hatalomtól egész más alapon, más néprajzi és politikai okok és czélok szerint különültek el, mint nálunk a megyék egymástól és az irányító államhatalomtól, mert a míg Magyarországon a különálló megyékben örökődő köz-

¹ E kifejezést Gruber Lajos is használja a közigazgatási biráskodásról szóló jeles dolgozatában: A közigazgatási biráskodás eszméi, kellékei és alakzatai Európában. 1877., míg Falcsik „államjog“-nak nevezi. L. Falcsik: A közjög. jog alapvonatai. 1895. 21. l.

² Gumplowitz: Das österreichische Staatsrecht. 1907. 151. l.

élet biztosította századokon át az ország egységét és alkotmányosságát a felülről jövő beolvasztás, elnyomatás ellen, továbbá, mert a megyék még ma is őrhelyeknek tekintetnek, a hol az alkotmányos érziületű közszellem nemzeties jellegű kormányzás idején csak nyugszik, de a hol alkotmánytámadás esetén a védelem szervezkedik és ellenáll a törvénytelenéseknek, addig a birodalmi tanácsban képviselt országok és királyságok — vagyis az osztrák tartományok — az egységes osztrák államnak állandó gyöngéi, széthúzó elemei, a melyeket emiatt a törvényhozó nem ruházhatott fel oly széleskörű jogosítványokkal, mint a magyar törvényhozás a maga önkormányzati testeit.

Fent hivatkozott alapvető deczemberi alkotmány az osztrák önkormányzati főbb testek egymásközi és az államhatalommal való conflictusainak jogszerű elintézését biztosította ugyan azzal, hogy ezen kategóriába tartozó ügyek felett a Reichsgericht-et rendelte itélkezni s ezáltal a jogállam külső színezetét megmentette, de rendkívül óvatossággal a concret ellenállás lehetőségét a központi kormányzat cselekvő rendelkezéseivel szemben az autonom hatóságoknak nem biztosította.

A Verwaltungsgerichtshof felállításának czélja volt az egyes személyek és a közigazgatási hatóságok közt keletkezett, magánjogok körül forgó jogviták felett dönteni, a mint ezt a hatáskört a deczemberi alkotmány 15-ik fejezete pontosan meghatározza: „A közigazgatási bíróság elé oly ügyek tartoznak, a melyekre vonatkozólag valaki (tehát az egyes személy!) azt állítja, hogy a közigazgatási hatóság valamely határozata vagy intézkedése által jogaiban sértetik, a mely jogok sem más személylyel szemben nem vitásak, sem magánosok jogait nem érintik“.¹

Ausztriában a közigazgatási bírósághoz tehát kifejezetten csak az egyes (physikai vagy jogi) személyek folyamodhatnak panaszaikkal jogsértő közigazgatási testek vagy határozományok ellen, míg az önkormányzati tettek által szenvedett jogsérelmek reparatiójára egyedül a birodalmi törvényszék illetékes, de sokkal megszorítottabb mértékben és halványabb erélylyel, mint a magyar közigazgatási bíróság, mert a míg emez a törvényellenes kormányintézkedéseket megsemmisítheti, kasszálhatja és megváltoztathatja, vagyis a törvényhatóságokat illető ügyekben is a kormány vagy kormány szerv határozatának vagy rendelkezésének jogszerűségét felülbírálhatja, addig az osztrák törvény ily messze

¹ Gumplowitz : i. m. 147. l.

nem megy el, hanem csak a központi kormány és a legmagasabb rendű önkormányzó közszervek hatáskörének az egyes esetekben való precíz körvonalozását bizza a birodalmi törvényszékre.

E jelenség oka a történelmi mult hagyományaiiban s az osztrák tartományoknak demologiailag laza kapcsolatában keresendő, a mi végeredményében az államrészek szétválásához vezethetne, ha ezen heterogen tartományok a központi hatalommal szemben tanusított ellenállhatásuk alkalmával irott és szentesített separizáló közjogokra támaszkodhatnának s ebbeli törekvéseik ezenfelül még judicialis védelemben is részesülnének.

Ennek felismerésével és tudásával a birodalmi törvényszék is jórészt az egyes államtágok (polgárok) jogainak felkarolását eszközi az alkotmányban biztosított politikai jogaiknak¹ megsértése esetén, ha az ügy a rendes közigazgatási utat már bejárta és csak részben szolgál a birodalmi országok és királyságok s azok egésze (sic!) közt felmerült közjogi természetű viszályok és hatásköri összeütközések kiegyenlítésére.² Mivel pedig ezen tartományok egészét az osztrák állam alkotja s az államhatalmat kihatásaiban a mindenkori miniszterium gyakorolja, világos, hogy a törvény e szakaszát a kormány és a tartományi főhatóságoknak (Landesausschuss, Landesvertretung, Landesausschuss s az azok által kinevezett tartományi hatóságok) csak olyan ellenkező tényeire lehet értelmezni, a melyekre vonatkozólag a határozás és intézkedés jogát mindegyik fél magának követeli.

Vagyis a Reichsgericht a kormány és a tartományok közt felmerült vitás kérdésekben kizárólag mint hatásköri bíróság jár el a nélkül, hogy joga és alkalma volna a pör érdemére nézve is határozatot hozni s a jogos kormányintézkedések kényszerű végrehajtását kimondani, illetőleg a törvényellenes kormányrendeletek végrehajthatatlanságát imperative megállapítani. Tehát a birodalmi törvényszék határozatai a fenti kérdések keretében jogtalan kormányintézkedésekkel szemben nem bírnak felfüggesztő vagy megsemmisítő fölényvel, hanem csupán azt állapíthatják meg, melyik hatóságnak van a tárgyi szabályok értelmében igénye a kérdéses concret ügyben való határozásra vagy intézkedésre.³

¹ E kitétel alatt a polgári, szabadság- és politikai jogok cumulatív értelemben veendőek. Bernartzik: Die österreichischen Verwaltungsgesetze. 1906. 372. l.

² Boér: Közigazgatási bíraskodás. 1907. 125—129. l.

³ Ulbrich: Oesterr. Staatsrecht. 1909. 144. §.

A míg az egyes államtagok (polgárok) politikai és közjogai a legexactabb birói védelemben részesülnek, addig ez nem áll azok közületeire: az országok és tartományok képviselőit, illetve az ezeknek alárendelt legfőbb hatóságokra. Így ha egy kormánytag vagy kormányközeg, vagy a tartományi helytartó jogát nem stricte a törvény szerint gyakorolja, vagy egy magasabb hatóság jogaival él az önkormányzati hatóságokkal szemben, de arra a tárgyra vonatkozólag az autonom helyhatóság a törvény szerint nem bir intézkedési joggal, úgy a Reichsgericht az önkormányzó testület esetleges panaszát a limine elutasítja, mert abban az ügyben intézkedni az autonom hatóság nem illetékes. A birodalmi törvényszék új hatásköri megoszlást nem létesíthet, positiv jogokat nem statuálhat, hanem csak a meglévő, törvényben biztosított hatáskörök változatlan fenntartása képezi feladatát.

A birodalmi törvényszék *competentia-biráskodása* az önkormányzati testeknek csak azon szerzett jogaira bir fontossággal és bizonyos jogvédő minőséggel, a melyeket gyakorolni és végrehajtani is saját hatáskörükben, saját eszközeikkel és szerveikkel vannak jogosítva, vagyis rész-szerű, *particularis*, *territorialis* jogaikra, de nem védi őket semmiképen a köz- és közigazgatási jogok ama körében, a melyeknek gyakorlása és végrehajtása állami tisztviselőkre van bízva.

Ausztriában tehát intézményesen meg van valósítva az államhatalomról táplált azon *traditionalis* elméleti felfogás, a mely a köz- és közigazgatási joggal foglalkozó jeles német műveknek úgyszólván valamennyi félreismertetetlen vezérfonálként végigvonul: az állam mindenekfelett való legfőbb hatalma, mely egyedüli forrása minden egyéni és társas (közösségi) jognak, s mely általános, mindenre kiterjeszhető cselekvési jogosultságát az államhatalom önkéntes engedmények alakjában korlátozza, de csak a polgároknak alap- vagy szabadságjogai tekintetében.¹

Ennek folytán Ausztria, mint a legújabb időkig abszolút államformájú monarchia, nem nyújtotta a helyhatósági önkormányzatnak jogai oltalmazására azon szigorú, szoros védelmet, a melylyel bírtak nálunk a megyék 1848 előtt saját jogaikon és ellenállási képességükön s bírnak most is az 1907: LX. t.-cz. értelmében a közigazgatási bíróság döntése alapján jogtalan kormányintézkedések ellen.

Az osztrák törvényhozás tehát par excellence hatás-

¹ Otto Mayer, Seydel, Giese, Gierke, Schultze stb.

köri bíróságot létesített az idézett törvény által, a melynek ezirányú jogszolgáltatása hármas ágazatra tagosul: *a*) a bíróságok és közigazgatási hatóságok közti, *b*) valamelyik tartományképviselő és a legfőbb kormányhatóságok közti, *c*) az egyes autonóm tartományszervek egymásközti hatásköri összeütközés eseteire, a melyhez járulékos módon az 1875 okt. 22-iki törvény még a közigazgatási bíróság és a rendes bíróságok közti hatásköri vizályok eseteit sorozza.

A Reichsgericht ezen irányú jogszolgáltatása alkalmával a per lényegét, vagyis azt, a mi körül a jogi controversia forog, nem érintheti s végzése (Erkenntnis, tehát nem ítélet: Urteil) csakis a hatásköri kezelés eldöntésére szorítkozhatik. E szerint nincs sem cassatorius, sem reformatorius szerepe, hanem csupán a fennálló törvények lelkiismeretes és hiteles értelmezése alapján concret esetben a hatósági jogköröket szabályozza, vagyis csak *jogkörmeghatározó, distributív* erővel bír. Döntvénye a központi kormánynak vagy szerveinek a rendelkezésükre álló jogkör gyakorlásában nem vethet határt mindaddig, a míg a rendeletek vagy intézkedések a polgárokat nem támadják meg alkotmányos politikai jogaikban.

Rügtön szembetűnik itt az óriási ugrás, a mely az egyéni ú. n. szabadság vagy alapjogok közvetlen hatályú védelme és a legfőbb országos és birodalmi hatóságok közti hatásköri perek elintézése közt fennáll.

Ezek szerint nyilvánvaló, hogy a legmagasabb birodalmi közszerveknek és az állam egyes tagjai közt helyet foglaló nagy közjogi kapcsolatoknak: az autonóm tartományoknak alkotmányjogi védelméről Ausztriában kellőleg gondoskodva nincs, míg a magyar corpus juris a leg kifejezettebben biztosítja az önkormányzatú testek jogainak sérthetetlenségét azáltal, hogy a végrehajtó hatalom fölé egy pártatlan bíróságot helyez, a mely annak jogellenes cselekményeit megsemmisíti, eltörli s meghatározott viszonyokban a dolog érdeme fölött is ítéel, helyben hagy vagy elvet.

Az 1867 deczember 21-iki osztrák törvény 3. cikkelye fenntart ugyan a birodalmi törvényszék hatásköre számára egy bizonyos számú közjogi kérdés fölött meritorius döntést, de ezek lehető száma törpe minoritasban van az államjogi vitás esetek complexumával szemben. Ugyanis a Reichsgericht specialis bíraskodást gyakorol azon közjogi természetű vitás ügyek fölött, a melyekben a vita physikai vagy jogi személyeknek (tehát a Landnak, tartománynak, mint autonomikus szervnek is) az állam vagy egy országa, illetve királysága ellen szerzett alanyi igényei

körül forog, ha a rendes jogi út nem alkalmas ezen igények eldöntésére. Más közjogi kérdések vitatása ezen alapon ki van zárva. „Ezek az igények pedig csak a vagyoni jogi tartalmúak lehetnek, a melyek a közjoggal való összefüggésük miatt nem tekinthetők magánjogügyeknek“ — mondja Ulbrich.¹ Tehát a közjogi testek magánjogi igényei az általános elvnek megfelelőleg itt is a rendes bíróságok elé tartoznak s csak a közjogi alapon álló igények fölötti döntést vindicalhatja magának a birodalmi törvényszék.

Ide tartoznak a hivatalnokok vagyoni jogi igényei a kincstár ellen,² az országoknak (tartományoknak) egymás ellen támasztott financialis igényei előlegként kiadott közigazgatási költségek miatt (pl.: tolonczolási, lelenz-, beteg-ápolási költségek stb.), a hol a körül forog a vita, melyik hatóságra tartozik a költségek viselése; — vagy pl. az, hogy ki tartozik viselni a tartományi közművelődési alapok kezelésének költségeit stb.).

Tehát, a míg a többi esetekben a Reichsgericht a legtisztább jogkérdésekben ítélkezik, addig itt már a ténykérdések is számba jönnek s az ítélet a kérdés lényegébe hatol, megállapítván azt, hogy az igénynek mennyiben volt hely adható és a rárótt kötelezettségnek mennyi idő alatt kell eleget tenni.

Ezt a körülményt expressis verbis a birodalmi törvényszék szervezéséről szóló 1869 április 18-iki törvény 34. §-a határozza meg.³

E kérdésben tehát a birodalmi törvényszék valóságos ítélkező joghatósággal van felruházva s a magyar 1907: LX. t.-cz. 3. §-val bizonyos tekintetben érintkezve, ú. m. a tisztviselőknek a kincstárral szemben támasztott igényei pontjában.

A Reichsgerichtnek e minőségében mutatkozik a legpraegnansabbul az összes közhatóságok s a közigazgatás fölött elfoglalt fölényes, uralgó állása. mert vizsgál és concrete dönt, míg jellege működésének egyéb irányában csakis elvi jogkörmagyarázat, a mi gyenge és bizonytalan értékű védelmet rejt magában a praeponderans államhatalommal szemben az autonom szervezetek javára.

A birodalmi törvényszék szervezése, biráik kiválasz-

¹ Id. m. 144. §.

² Összehasonlításul a magyar törvényt l. e. mű előbbi fejezeit, azonkívül Csiky Kálmán: Magyar közig. jog 1899. 34. §.

³ Gumplovitz: id. m. 409. l.

tása s azok hivatásos működése a közjogbiztonságnak még ezt az aránylag csekély mértékét is labilissá teszik s ennek folytán legalább is kissé optimistikusnak tünik fel az 1867-es alkotmányozó bizottságnak jelentésében foglalt azon állítás, hogy „a birodalmi törvényszék az alkotmány záróköve és fontos biztosítéka“.

A szervezésben ugyanis nincs biztosítva a bírói elem túlsúlya s nincs kizárva a politikai befolyásoltság vagy erkölcsi lekötöttség, a mi a bírói jurisdictio alaposságára és pártatlanságára nézve egyaránt aggályos veszélyeket jelent. A bíróság tagjait ugyanis életfogytiglan az uralkodó nevezi ki, de a törvényhozás által előterjesztett jelöltek sorából úgy, hogy minden betöltendő állásra három szakértő férfi jelöltetik ki.

Ily módon az uralmon levő politikai párt nyer mindenkor befolyást a birodalmi törvényszék összetételére, tehát annak jogszolgáltatására,¹ mert a politika a közjogtól, a közjog a közigazgatástól soha el nem választható. Nem lehet megvonni azt a pontos határvonalat, a hol az élő jog e három fontos kategóriája elkülönül. A politikai pártok a jelöltek megnevezésekor természetesen politikát követnek s a kinevezett jelölt annak a pártnak többé-kevésbbé exponeense, a melynek jelölését köszönheti. A Reichsgericht tagja, bár e minőségben fel van ruházva a bírói jogállás és függetlenség minden garantiájával, nem szükséges, hogy egyszermind valóságos bíró lett légyen, mert a törvény csak szakértő, szakavatott emberről szól, következésképp annak megítélése, hogy mi a szakavatottság, tisztára a jelölő többségi párttól függ.

Annyi valószínű, hogy tudományos képzettség hiánya miatt oda nem illő egyének nem fognak e diszes méltóságba ültettetni, de bizonyos az, hogy a tagoknak nem mindegyik, sőt esetleg javarésze nem rendelkezik a bírótól megkívántató széleskörű jogi tapasztaltsággal, tág jogi és közigazgatási ismeretekkel és talán azon lelkiismereti fegyelmezettséggel, a mi egy bíróban pályája során kifejlődik. Így e bíróság határozásában a strict jogn kívül egyéb momentumok is jelentékenyen közrehathatnak, a mi semmi esetre sem szolgál a határozat teljes correctségének előnyére. Mind a köz-, mind a közigazgatási jog szenved alatta, ha kiszolgáltatása pártszempontok által is vezérelt közeg kezébe kerül, a melyik esetleg a kellő figyelmes és

¹ Bár tehető ez ellen az az ellenvetés, hogy az uralmon levő pártok változását nem követi oly hamar a bírói kar kieserődése.

gyakorlott bírói éleslátást is nélkülözi. A birodalmi törvényszék ezen árnyoldalai mind az önkormányzat hátrányára válnak.

A birodalmi törvényszék illetékessége fölött minden föllebbezés kizárásával maga határoz. E tekintetben tehát a magyar közigazgatási bíróságnál egy lépcsőfokkal följebb áll, mert míg annak illetékességi határozata végérvényes, addig a magyar közigazgatási bíróság illetékességi határozata akkor, ha a miniszter a hatásköri kifogását fenntartja, csak interimistikus hatályú, mert a hatásköri bíróságnak: egy még magasabb bírói tekintély hatáskörosztályzó revisiójának van alávetve.

Az osztrák önkormányzatnak a központi kormánylyal szemben további hátránya az, hogy a birodalmi törvényszék nem permanens testület, mert csak a felek kívánságára veszi föl működését.¹

Ez a határozmány magával hozza a bíróság nehezkesebb mozgását, határozathozatalainak időrendbeli elnyúlását különösen, mert a bíróság tagjainak nem kell szükségkép a bíróság székhelyén lakniok.

Ez a körülmény az autonom hatóságok közigazgatási sérelmei orvoslatának lassú lefolyását hozza magával, a mi köz- és közigazgatásjogi sérelmek esetén annál nagyobb fontossággal bír, illetőleg hátránnyal jár a sértett testületre, mert az autonom szervek és a legfőbb közigazgatási hatóságok (ministerek) közt felmerült hatásköri panasz *nem* bír felfüggesztő hatálylyal a sérelmesnek vélt intézkedés vagy határozat foganatosítására nézve.

Mivel a hatalom és a kikényszerítés képessége inkább a központi kormány kezeiben nyugszik, mint a tartományi helyhatóságoknál, az célját emez ellenzése daczára is el tudja érni s az esetleges sérelem helyrehozatala a bizonytalan távolba esik. Úgy alkotmányjogi, mint közigazgatásjogi szempontból e körülmény nem alárendelt jelentőséggel bír, mert a központi igazgatás suprematióját az autonom felett kétséget kizárólag biztosítja.

Összevetve már most a magyar és az osztrák közjogi bíróságokat, melyek az autonom szervezetek alkotmányos jogainak őrizetére rendelvek, mindjárt szembeötlik az a nagy különbség, a mely e kettőnek célja, szervezete és tárgyköre közt fennáll.

Nálunk a közigazgatási bíróság hatáskörének kiterjesztéséről szóló 1907: LX. t.-cz.-nek célja az önkormány-

¹ 1869 ápr. 18-iki törvény 11. §-a.

zati testek jogainak szivós megóvása az újabb időkbeli központosító, államosító áramlatokkal szemben, vagyis újabb, hatékonyabb megerősítése az 1848-iki törvényhozás által „*az alkotmány bástyáinak*“ nevezett törvényhatóságoknak; míg Ausztriában ilyen, az állami hatalommal szemben ellenállhatási joggal való felruházása az újabb időkben alakított autonóm szervezeteknek nem volt a törvényhozó célja, hanem csak kiküszöbölése annak, hogy az állami és tartományi hatóságok gondjaikra bizott ügyek és teendők ellátásában folyton egymás körébe avatkozzanak.

Montesquieu elmélete¹ a hatalmak szétválasztásáról Ausztriában tehát nem annyira közjogi (államjogi) mint inkább közigazgatási czélszerűségi szempontból talált megvalósítást.

A magyar közigazgatási bíróság összetételénél a törvényalkotót, az a vezérelv irányította, hogy a törvényhatóságok közjogainak védelmére hivatott ezen legmagasabb auctoritású bírói testület a pártatlan ítélkezés szempontjából kifogástalan szervezetet nyerjen, a hol úgy a szigorú jogszabályokhoz első sorban ragaszkodó — bírói pályán kitűnt — közegek, mint az államcélzt különösen szem előtt tartó — közigazgatási működésük közben érdemeket szerzett — egyének egyenlő képviselőket nyertek, a hol ennek folytán a szoros jogtétel és a czélszerűség képviselői egymást kiegyenlítőleg ellensúlyozzák.² Így a legtökéletesebben van biztosítva a közigazgatási bíróság végzéseinek minden pártérdek, egyéni szempont, múltó politikai sikeresség fölött álló kifogástalansága.

Az osztrák birodalmi törvényszék bírói állásaira pedig sokkal gyengébb szakerők, esetleg csak a párt vagy nemzetiségi érdekek előmozdításában kimagasló — különösebb jogászai előképzettséggel nem rendelkező — egyének kerülhetnek, úgy hogy kétely támadhat az iránt, vajjon a döntést nem befolyásolják-e moraliter és materialiter kifogásolható mozzanatok. Hogy ez mily fontossággal bír a kormány és a leginkább nemzetiségi eloszlás szerint szervezett autonóm testületek közt fölmerült köz- és közigazgatásjogi viták elintézésénél, eléggé érthető és kézzelfogható.

A magyar közigazgatási bíróság hatásköre nagyon expansív, sőt az 1907-iki törvény 1. §-ának generalisatiója szerint a lehető legáltalánosabb, mert hatáskörébe tartozik mindazon kormányintézkedések fölötti döntő érvényű ítél-

¹ L. *Esprit des lois* cz. művét.

² 1896: XXVI. t.-cz.

kezés, a melyek által a törvényhatóság magát jogaiban sértettnek véli, mód lévén adva arra, hogy a törvényhatóság panaszigénye akár a rendes (közgyűlési), akár egy rendkívüli (szükségképeni) úton kifejezésre és érvényre jusson.¹ Az osztrák Reichsgericht ellenben csak a hatáskör kérdésében határozhat, ezentúl pedig azon esetekben, midőn a helyhatósági önkormányzat és a kormányhatóságok közötti viták anyagában ítékezhet, jogszolgáltatása csupán a finansziális kérdések foglalatára van korlátozva.

b) Német birodalom.

A német közigazgatási jogszolgáltatásban az autonom szervek jogainak védelme nem oly fontos feladat és czél, mint a magyar közjogi jellegű bíráskodásban, mert ott az államhatalom és az önjogú igazgatási szervek nem állanak közjogi szempontból egymással annyira szemben, mint Magyarországon.

Hogy a közigazgatás objectív rendjének fenntartását s a közjogoknak az államhatalommal szemben való védelmét czélzó közigazgatási bíráskodás jogi küzdelem eredménye, erre legmarcansabb példa a német birodalom államainak kaleidoszkopszerű közigazgatási rendszere és közjogi tartalmú jogszolgáltatása.

A míg Magyarországon a bécsi békét követő idők óta a nemesség a megyék zöld asztalainál fejtette ki ellenállását az idegen befolyás alá került dicasteriumok törvényellenes rendelkezéseivel szemben, addig Németország a XVIII. század végén is sok — több mint 200 — apró államocska laza kötelékét alkotta, a mely kis területi államokban (Territorialstaat) a patrimonialis közigazgatás alsóbb beosztási fokozatokra nem szorult. Csak midőn a luneville-i béke s a bécsi congressus határozatai folytán egyes államok területe erősen megnövekedett, lépett föl az alsóbb közigazgatási tagozódás szüksége és a Stein-Hardenberg-féle rendőrállam rendszere után a területi hatóságoknak önkormányzati felsőbbbségi jogokkal való felruházása s végre az alkotmányozás zivataros korszaka után (1848) a közigazgatási aktusok felülbíralata és a közjogok sérthetetlenségének biztosítása specialis bíróságok által.²

¹ 1907 : LX. t. cz. 5. § b) pontja.

² L. Tezner : Über Verwaltungsrechtspflege. I. 1904.

Németországnak ma már úgyszólván valamennyi államában van a magyar közigazgatási biróságához hasonló jogszolgáltató intézmény,¹ azonban ezek jogszolgáltatásuk tárgykörére és szervezeti osztódásukra nézve nagyon eltérnek a magyartól, mert míg nálunk a közigazgatási jogalkotás iránya a decentralisatio felé hajlott, addig az unio eszméjétől vezetett németiség óvakodott a nagynehezen létrejött nagyobb államokban újra különös területi jogokat creálni a központi kormány jogkörével szemben. Ennélfogva az önkormányzati közületeket² csupán végrehajtó organumoknak tekintik s nem ruházták fel egyszersmind alkotmányjogokkal.

Vagyis Németországban az alkotmányjogi tényezők és a közigazgatási factorok közt éles határvonal húzható, nem mint nálunk, a hol e kettémetszés pontosan nem eszközölhető, mivel a köz-, mind a köz-, mind a közigazgatási viszonylatoknak egyaránt fontos jogtényezői.

É szerint a közigazgatási biráskodásnál Németországban is előtérben vagy főleg vagy kizárólag az alattvalók jogainak védelme áll³ a felsőbbbségi hatalom visszaélései ellen s a főszempont az individualis jogspaera oltalmazására irányul.⁴

S még e szigorúan körülzárt körzeten belül is a közigazgatási biráskodás főleg csak a rendészeti, adó- és regaleigazgatás ügyeiben talál helyet és a jelenlegi 25 állam közül nagyon kevés: csak Poroszország és Baden, — melyeknek ezirányú törvényei egyébiránt a magyar törvényhozásnak is több tekintetben directívaül szolgáltak,⁵ adott az autonom hatóságoknak panasz, illetve keresetjogot a kormányközegek taxative felsorolt intézkedései ellen.

Ezen államokban az alkotmányjogok védelmének főszűlyát nemcsak a közigazgatási biráskodásra helyezik, hanem nagyrészt biztosítva látják a hivatali hierarchia, az állami

¹ Baden 1863 okt. 5. törvény. Bajorország 1878 aug. 8. Württemberg 1876 decz. 16. Poroszország 1872 decz. 13. Kreisordnung, 1875 jul. 3. 1880. aug. 2. 1883. jul. 30. Hessen 1874. jun. 12. Anhalt 1888. márcz. 27. Szászország 1900. jul. 19. Lippe 1898 febr. 9. stb.

² Poroszországban: Provinz. Bezirk, Kreis; Bajorországban: Land, Distrikt; Szászországban: Kreishauptmannschaft, Amthauptmannschaft stb.

³ L. Gneist: Zur Verwaltungsreform und Verwaltungsrechtspflege 1880. 16. l.

⁴ L. Tezner: id. m. V. rész. Georg Meyer: Lehrbuch des deutschen Verwaltungsrechts. 46. l. 2. jegyz. Otto Mayer: Deutsches Verwaltungsrecht 1895. I. 163. l.

⁵ L. az 1907: LX. t.-cz. indokolását. 1906—11. képviselőházi irományok XVI. kötet.

felülvizsgálati jog, a fegyelmi jog és az országos képviselők befolyása által;¹ a mi ott — tekintve, hogy a főhatalom és a nemzetegész nem képviselnek ellentett törekvéseket, a mint az esetleg nálunk meglehet, — tényleg úgy is van.²

A hatóságok panaszjoga az állami közegek intézkedése ellen pedig úgyszólván exclusive a tiszta közigazgatási jog kérdéseire van korlátolva.

Az önkormányzati elemekre, melyek a XIX. század közepén csak vagyoni- és intézetigazgatási jogot, azontúl csak consultatív functiót gyakoroltak, újabb időben bizonyos állami ügyek intézése és felsőbbbségi (hatósági) jogok gyakorlata is bízott, de meghagyatták állami ellenőrzés alatt, a mit Poroszországban a tartományi Oberpräsident, a kerületi Regierungspräsident és a járási Landrat teljesítenek,³ mint az önkormányzati collegiumok élén álló állami hivatalnokok. Az állami közeg és az önkormányzati hatóság jogai úgy vannak szabályozva, hogy egymás határozatai ellen mindig a megfelelő magasabb fokú közigazgatási bíróság előtt kereshetnek jogorvoslást.

A közigazgatási bíráskodás Poroszországban háromfokú s a közigazgatás területi beosztásához alkalmazkodik.⁴ Itt a köz- és közigazgatási jogi kérdések fölött birói jurisdiccióval bir első fokon a járási választmány (Kreisauusschuss, városokban a Stadtausschuss), másodfokon a kerületi választmány (Bezirksausschuss) és harmadfokon, mint végső, legfelső instantia a berlini közigazgatási főtörvényszék (Oberverwaltungsgericht).

Bármelyik önkormányzati testület élén álló állami functionariusnak joga van azon önkormányzati testület közgyűlésének vagy akármelyik bizottságának állami ügyeket illető határozatait megtámadni s a fölöttes közigazgatási beosztás közigazgatási birói szervezetét döntésre felhívni azon az alapon, hogy az illető hatóság panaszolt határozatát a törvény megszegésével vagy törvényes hatáskörének túllépésével hozta.

De viszont az autonom hatóságnak is nyitva van az út a közigazgatási bíróságok igénybevételére. Az autonom

¹ Gneist : i. m. 27. lap.

² Gneist : Das englische Verwaltungsrecht 1884 c. művében (320. és köv. l.) a közigazgatás objectív rendjének ellenőreiül három módszert jelöl meg : az administratív ellenőrzést, a jogi ellenőrzést és a parlamenti ellenőrzést.

³ Badenben a kerületi tanács elnöke.

⁴ Badenben kétfokú : a kerületi választmány (Bezirksausschuss) és a közigazgatási bíróság (Verwaltungsgerichtshof).

collegium élén álló állami tisztviselő ugyanis jogosított az alá rendelt autonóm hatóságoknak communalis érdekű ügyekben hozott jog- és törvényellenes határozatai ellen felszólamlással élni, a mi által a határozat végrehajtása felfüggesztik. Ezen felszólamlás ellen az önkormányzati hatóság szintén a közigazgatási pör útjára léphet, keresetében ugyancsak a fölöttes közigazgatási területi beosztás közigazgatási bíróságának döntését kérvén.

Így a községségi vitás ügyek a járási, a járási vitás ügyek a kerületi választmány bírói kompetenciájára alá tartoznak a mindenkori felelősség, illetőleg felülvizsgálati jog fennmaradásával,¹ a kerületi és tartományi vitás közigazgatási jogi kérdések pedig egyenesen a közigazgatási főtörvényszék foruma elé kerülnek.

Tehát az autonóm helyhatóságoknak joguk van az államkormányzati közegeknek rájuk nézve sérelmes *negatív*, *akadályozó* intézkedés ellen direct — az állami közigazgatás hivatalos útját kikerülve — szakbírói döntéséhez folyamodni, a mely a negatívot fenntarthatja, vagy feloldhatja de az ügyben materialiter nem disponálhat, hanem csak a vitás felek jogköreit állapíthatja meg, illetőleg azt, hogy az autonóm hatóság vagy az állami közeg nem sértett-e jogot vagy nem lépte-e át hatáskörét.²

A porosz és badeni jogrendszer e szerint effectív védelemben részesíti az önkormányzati helyi hatóságokat ügyeikbe illetéktelenül beavatkozó kormányközegek intézkedése ellen, de ez a védelem a legminutiosusabban csak valódi közigazgatási tényekre vonatkozik, míg alkotmányjogi jelentősége nincs.

De még egy jelentékeny különbözetet mutat fel a német (porosz és badeni) rendszer a magyar törvényekkel szemben, a mi az, hogy a ministerialis intézkedések ellen *nem* nyújt bírói védelmet, mert ezeknek tekintélyét nem akarták csorbitásnak kitenni.³ A miniszteri intézkedések közigazgatási bíróságok ítéletének tárgyát nem alkothatják⁴ egy esetben sem. Az idevágó törvények ilyen esetet egyáltalán nem engednek.

¹ Georg Meyer: Lehrbuch des deutschen Verwaltungsrechts 1910. 5--14. §§.

² G. Meyer: id. m. 66. l. Otto Mayer: id. m. l. 190. l. A közigazg. bíróság nem semmitőszék, hanem valóságos felelősségi törvényszék. L. Entscheidung des Bayrischen Verwaltungsgerichtshofes (Sammlung II. 185. l.).

³ Balogh: Politikai jegyzetek 1905. 358. l.

⁴ Boér: Közigazgatási bíráskodás 1907. 125. l. Kmetty: A magyar közigazgatási jog kézikönyve 1905. 202. l. jegyz.

Így tehát a központi hatalom túlsúlya a helyi hatóságok felett kétséget nem szenved, mert a porosz és badeni közigazgatási biráskodás nem terjed ki a helyhatósági önkormányzatnak kormányintézkedések elleni védelmére — (a többi német államoké még kevésbé, mert azokban az autonóm közszervek csak törvényi, de nem egyszersmind közigazgatási bírói védelemben részesülnek) — hanem csakis az autonóm testek és a felügyeleti alsóbb államszervek közti vitás competentia és jogsértési kérdések eldöntésére hivatott.

Inkább az objectív közigazgatási rend részesül itt védelemben az autonómiai szervek jogköráthágása ellen, mint az önkormányzati hatóság az állammal szemben csak az egyenes közigazgatási önkény nehezített meg az által, hogy a kormányközeg felügyeleti joga független jogszolgáltatás garantiája alá helyezték,¹ a mely azonban alsóbb fokozataiban (járási, városi és kerületi választmány) javarészt az autonóm jogterület közgyűlése által választott tagok (Laienlement) felfogásától és judicaturájától függvén,² az önkormányzati jogok és érdekek védelmére jogtalan beavatkozás ellen egy erőlyes ingerentia gyakorlása biztosítottnak látszik.

Tehát a mit nálunk a törvény paragraphusa statuál — az önkormányzat oltalmazását — azt ott inkább az intézmény összetétele, szervezete, alakja valósítja meg bizonyos irányban és mértékben. S azáltal, hogy a közigazgatási bíróságok működésbe hozatala nem tételezi föl a vitás ügynek az állami appellatiós administratív úton való előzetes letárgyalását, hanem a vitásiügyi illetékes bíróságot a felek az ügyben való döntésre közvetlenül felhívhatják, az autonóm hatáskör jogainak védelme elég erőlyes formát ölt, a mi azonban e vonatkozásban is főleg az organisatio folyamánya.

Egyrésztől a magyar, másrésztől a porosz és badeni közigazgatási biráskodás közt érdekes párhuzam áll fönn abban, hogy a közgyűlésen kívül az egyeseknek is van joguk az objectív közigazgatási jogrendet zavaró cselekmény vagy határozat ellen a közigazgatási bírósághoz jogorvoslat kieszközlése céljából fordulni.³ De a míg nálunk a pánaszjog

¹ Pam: Beiträge zur Reform des Verwaltungsrechtes 1877. 63. l.

² A Kreis Ausschuss minden (6) tagját a járási közgyűlés, a Stadtausschuss minden (4) tagját a városi közgyűlés és a Bezirksausschuss hat tagjából négyet a kerületi közgyűlés választ saját tagjai sorából. Az elnökök és a kerületi választmány (Bezirksausschuss) két tagja kinevezett állami tisztviselők. A közigazgatási főtörvényszék összes tagjai államfői kinevezés alapján foglalják el helyüket.

³ G. Mayer: id. m. 15. § 2. pont.

a törvényhatósági bizottsági tagok felét együttesen illeti meg, addig a keresetjoggal amott minden egyes szavazó külön-külön is bír,¹ csakhogy a jog éle ott nem egyenesen a kormányközeg ellen van fordítva, hanem általában azon közhivatalnok ellen, a ki a választást vezeti, s a választás tisztaságát és jogszerűségét van hivatva előmozdítani és ellenőrizni. Minthogy a megtámadás alapja, jogczime a választásnak nem a szabályzat szerinti eszközzése, vagy a törvényes szabályzati előírások megszegése, ezen minőségben a választást vezető kormányközeg ellen is irányulhat, ha az ő eljárása vagy intézkedése a kifogás tárgya.

A jogosítottak e keresetjoga azonban csak egy aránylag kis körre: a kereskedelmi kamarai és az autonom kommunalis tisztviselők választására terjed ki, tehát nem nyújt olyan tágas jogosítványt, mint a magyar jog, mely a kormány vagy kormányközeg mindennemű közigazgatási és közjogi jogsértése ellen, a mit a törvényhatóság terhére elkövet, a birói védelem fegyverét bocsájtja rendelkezésre.

Elkerülhetetlennek látszik, hogy e helyen a legújabb német birodalmi államjogi felfogásokról s ennek kapcsán a német államszövetség tagjainak köz- és közigazgatási jogi helyzetéről röviden említés ne téttessék.

A nationalismus basisán álló újabb német felfogás a német birodalmat, mint ilyent kívánja államnak tekinteni, a melynek keretén belül a birodalmat alkotó területi tagokat, mivel azoknak souverainitasa csorbát szenvedett, csak valami teljesebb jogkörrel felruházott önkormányzati testeknek minősíti.²

Az angol és francia doctrina alapelvein indulva, tényleg az állam elmaradhatatlan ismérvének és kellékének kell a teljes souverainitast tartani. Ez a legtökéletesebb megkövetlen souverainitast pedig valósággal csak a birodalomnál van, a mit a német elmélet abban lát, hogy a birodalom állapíthatja meg a tagállam hatáskörét és úgy fejez ki, hogy csak az a közület souverain, a melynek competentiája van az egyes államok hatáskörét megállapítani, vagyis a birodalomnak Competenz-Competenz-e van.

A tagállamok országos törvényhozása a birodalmival szemben oly viszonyban áll, mint az egyszerű államban a végrehajtó hatalom a törvényhez;³ a tagállam szerint a

¹ E jog a mi törvényalkotásunknál is megfontolásnak képezte tárgyát. L. bővebben az 1907: LX. t.-cz. indokolását.

² O. Mayer: Deutsches Verwaltungsrecht 1895 II. 62. § 462—472. l. Bővebben Zorn és Bornhak műveiben.

³ Haenel: Deutsches Staatsrecht 1892 I. 254. és köv. l. és 798. l.

birodalommal szemben közületi jogokkal bíró alattvalói önkormányzó testület.¹

De tekintetbe kell venni, hogy az egyes államok tömörülése nemzetközi szerződés alapján jött létre és áll fönn, ennél fogva e két hatalom közt történt összeütközés, vagyis a birodalmi kormány és az (állami) önkormányzati legfőbb hatóságok közti köz- és közigazgatási jogi vita is alkotmányconflictus, a melynek következtéskép a kiegyenlítése is a legmagasabb alkotmányfactorokra hármlik. Ezt a felmerülhető kiegyenlítést Mayer „Bundesexekution² im Reich“nek nevezi, de a megfejtést, a végrehajtást, a kivétel módját nyílt kérdésnek hagyja, a mint hogy ezt az érzékeny pontot egyetlen más író sem meri közelebből érinteni s a mint a birodalmi törvényhozás sem foglalt e kérdésben semmi irányban állást.

Mindenesetre azonban fel kell tételeznünk, hogy adott esetben a birodalmi gyűlés vagy a szövetségtanács, esetleg e kettő együtt volna hivatott egy a birodalom és egy (önkormányzati) állama közti vitás kérdésben a jogszerű döntést collegialis közigazgatási bíróság módjára létrehozni.

Az előrebocsájtottakból ezek után a következő összezegezést lehet levonni. Németországban az önkormányzati szervek működési köre a tiszta igazgatási functiókra van szorítva. E testületek állami ellenőrzés alatt állanak.

Az állami közegek intézkedései ellen az autonom hatóságok a közigazgatási bíróságoknál kereshetnek védelmet, de keresetjoguk ministerialis intézkedések ellen nincs.

Az önkormányzat jogainak és érdekeinek védelme a kormányhatalommal szemben jórészt a közigazgatási bíróságok szervezetében domborodik ki.

Az (önkormányzati) tagállamok igazgatásának objectiv védelme az állami (birodalmi) központi hatalommal szemben intézményesen rendezve nincs, de a jogi vélelem a mellett szól, hogy szükség esetén a birodalmi legislatio lenne alkalmas közeg — mint közjogi és közigazgatási legfelső bíráló testület az alkotmányjogi vita elintézésére.³

¹ Lebaud : Staatsrecht des Deutschen Reiches I. 55. 1.

² A Bundesexekution általános elméletét l. bővebben Jellinek : Die Lehre von den Staatenverbindungen 1882 311. 1.

³ L. Dicey : Bevezetés az angol alkotmányba 1902. 406. 1. A birodalmi alkotmány is (Reichsverfassung Art. 2, 78.) minden közelebbi meghatározás nélkül csak annyit jelent ki, hogy ezen alkotmányvitákat utolsó fokon a birodalomnak van joga eldönteni. Az intézkedő forum és az elintézés formáságai meghatározva nincsenek.

c) Anglia.

Az egyesült brit királyság közigazgatási rendszere, melynek bár kissé önkényesen magyarozott alapgondolatát Gneist oly genialisan átalakítva a porosz rendszerbe átültetett,¹ s az a viszony, a melyben az angol igazgató hatóságok a központi kormányzathoz állanak, a continentalis rendszerektől teljesen és tökéletesen elütő képet mutat.

A míg a szárazföldi államokban az egész állami igazgatás egy központi collegialis szervezetnek: a miniszteriumnak van alárendelve, a mely a közigazgatás megkönnyítése és mozgékonytsága céljából alkotott önkormányzati hatóságokhoz parancsokat, rendeleteket intézhet, s a mely ezen felül általános érvényű jogszabályokat is alkothat, addig Angolországban a kormány és a helyhatóságok közt az alá- és fölérendeltségi viszony, valamint a miniszteri szabályalkotási jog teljesen ismeretlen fogalom. A központi kormány egyes végrehajtási tényeket el nem rendelhet, a kormány az önkormányzatot, — melynek rendszere szerint valósítanak meg majdnem az összes általános érdekű közfeladatok — parancsokkal és intézkedésekkel általában meg nem sértheti, mert hiányzik hozzá kikényszerítő ereje és a fölérendelt főhatóság joga.²

Anglia közigazgatása, melyet mai alakjában az 1888 és 1894-ki Local Government Act hozott létre,³ a tökéletes decentralisatio classikus mintaképét tünteti fel, mert úgyszólván minden közigazgatási feladatot választott helyhatósági testületek teljesítenek.

A legmagasabb rendű tagozatok a grófságok vagy megyék (county) és a város-megyék (county borough), alacsonyabbak a járások (districts) és városok (municipal borough), legalsók a községi területek (parish),⁴ melyeknek közigazgatása mind önkormányzati alapon, választott tagokból alkotott közgyűléseken (council) és választott tanács igazgatása mellett folyik le, melyek fölött a cabinet csak bizonyos mérvű felügyeletet (inspection) gyakorol, de nem foglal el velük szemben fölöttes álláspontot. Angliában, hol

¹ Redlich: Die englische Lokalverwaltung 1900. 807—826. l.

² Az angol institutióról mondja Vincke (Die innere Verwaltung Grossbritanniens) már 1848-ban: hogy az a legtökéletesebb intézmény, a mely valamely államban létezik. Id. m. 6—48. l.

³ L. Concha: Újkori alkotmányok II. 487—496. l.

⁴ Concha: Politika 1905. II. 45—47. l. Vauthier: Le gouvernement local en Angleterre 412, 321, 279. l. Kautz: Politika, 370. l.

egy jogellenes kormányzás lehetősége a hagyományos jog- és törvényisztelet és a szigorú parlamentáris elv következtében szinte eleve ki van zárva, az autonóm testeknek nem lehet célja és feladata, miként nálunk, a közjogok és alkotmány védelme, mert annak leghívebb őre maga a parlament, a melynek a kormány csak egy generalis végrehajtó bizottsága.¹

A kormány pedig nem bir általános rendeleti jogszabályalkotó joggal, miután ezzel csak a parlament van felruházva, követezkéskép a belügyigazgatási hivatal elnöke, a „President of the Local Government Board“² — a ki a continentalis értelemben vett belügyminiszter — sem rendelkezhetik az önkormányzati hatóságokra vonatkozólag,³ hanem csak azt ellenőrizheti, vajjon azok a törvények rendelkezéseinek eleget tesznek-e, megfelelnek-e? Vagyis a cselekvés, a rendelkezés joga egyedül az önkormányzat oldalán áll, a melyet a miniszter felül nem bírálhat, nem javíthat és nem helyettesíthet. Sőt a központi belügyi (helyigazgatási) hivatal a törvények betartására vonatkozólag sem bir kikényszerítő hatalommal a helyi testületekkel szemben, hanem csak végrehajtási panaszszal (Writ of mandamus)⁴ élhet a legfőbb országos törvényszékek (High Court of Justice „Queens Bench Division“ nevű osztálya, hová a közjogi — Common Law — perek tartoznak, illetőleg a legfőbb felebbezési szék, a Court of Appeal) előtt, melyeknek végítéletét a helyhatóság respectálni köteles s melynek végrehajtásáért a sheriff felelős.⁵

Ezzel egyszersmind implicite bennfoglaltatik az is, hogy a közigazgatási tények, határozatok és rendelkezések jogszerűségének vagy jogszerűtlenségének, törvényességének vagy törvénytelenységének bírálata, bármilyen közhatóságtól eredjenek is azok, a rendes bíróságok hatáskörébe tartozik, mert az angol felfogás szerint a jog egyetemlegességénél és egységességénél fogva a közigazgatási jogkérdések bírói eldöntése is csak a rendes jogszolgáltatás menetének lehet alávetve.

E szerint Angolországban specialis közigazgatási bíráskodás nincsen, mert mindennemű jogi viszály elintézésére végső sorban a rendes bírói út áll nyitva, tekintet nélkül

¹ Redlich : id. m. 716, 722. l.

² L. bővebben Escott : A mai Anglia 1906. I. 91—92. §. Hinneberg : Systematische Rechtswissenschaft, 1906. 380. l.

³ Csak a szegényügy alkot kivételt. Redlich : id. m. 630. l.

⁴ Boér : Közigazgatási bíráskodás. 1906. 115. l.

⁵ Németh : A helyi közigazgatás Angliában, 1904. 57. l.

arra, vajjon a felek egyike vagy másika avagy mindketteje a közhatalom viselője s a vita magán- vagy közjogi jogsítványok, illetve igények körül forog.

Tehát bármely helyhatósági testnek vagy képviselőnek módjában áll egy reá nézve sérelmesnek vélt központi kormányzati felügyeleti határozat, intézkedés vagy rendelkezés ellen (a mi, a mint említettük, különben is csak igen szűk korlátok közt foglalhat helyet) a rendes bíróságok ítéletét provokálni,¹ vagy pedig — a mi a közigazgatási jogorvoslat másik neme — az autonom testület közgyűlése (council) kérvénnyel (private petition) támadhatja meg a kérdéses kormányzati rendelkezést (Provisional order) a parlamentnél, a mely a kérdésbe hozott ügyben egy specialis bizottsága által (Select Committee), majd plenaris ülésben ítélt valóságos közigazgatási bíróságként és döntését az ú. n. Private bill alakjába foglalva hirdeti ki, a mi azután a jövőre nézve általánosan kötelező s a bíróságok által is applicálandó jogszabályt foglal magában.²

Ily módon és eszközökkel a parlament a közigazgatásnak legaprólékosabb részleteiben való keresztülvitelére is direct ingerentiát gyakorol, mert Angliában, mint minden jognak, úgy a közigazgatás védelmének gyökere is a parlament souverainitasában³ van, a melynek minden közhatalom alá van vetve. A törvényszékek e souverain jogszabályoknak alkalmazására vannak hivatva az egyes concret esetben.

Az angol autonom helyhatóságok jogainak a központi kormányzattal szemben való védelmében tehát azon különyszerűség jelentkezik, hogy az azok és a központi kormányzati hivatalok (Boardok), illetőleg ezek elnökei közt⁴ fölmerült vitás ügyek elintézése egyrészt a parlament bírói funkciójának körébe tartozik, az ú. n. Private Bill Legislation által, másrészt az autonom helyi közhatóság, miként bármely más jogi személy vagy természeti személy, akármely kormányintézkedéssel szemben a rendes királyi bíróságokhoz appellálhat.

A sértett jogrend restitúciójára irányuló jogszolgá-

¹ Kmetty : A magyar közigazgatási jog kézi könyve, 1905. 205. l.

² Richter : id. m. 703. l.

³ Dicey : Bevezetés az angol alkotmányjogba, 1902. 35. és 68. l.

⁴ A közhivatalok főből álló felelős angol cabinet tagjai nem minisztereknek neveztetnek, hanem neveik : kincstárnok (First Lord of the Treasury), államtitkár (Secretary of State), cancellar (Lord High Chancellor) stb. stb. Pallas hex. XII. 933. Concha : Újkori alkotmányok 1888. II. 359—367. Todd : A parlamenti kormányrendszer Angliában 1877. II. 440. l.

tatás e bifurcatiója első pillanatra talán a jogbizonytalanság látszatát kelti, de számba véve azt, hogy Angliában, az alkotmányos érület hazájában, egy jog- és törvényellenes kormányzás a szigorú parlamentáris elvek követése folytán szinte lehetetlen, továbbá a kormányintézkedések jogosságának felülbíralata tekintetében a független bíróságok a legteljesebb garantiát nyújtják, a melyek az egyes esetekre alkalmazott jogszolgáltatásban kizárólag a törvényhozásnak a legaprólékosabb részleteiben is pontosan körülírt akarátát kötelesek követni, úgy a jogszolgáltatás egyöntetűsége, mint az önkormányzati testek jogkörének integritása bármely oldalról jövő illetéktelen támadás ellen a legmesszebb menő határokig biztosítva van.¹

d) Franciaország.

Ez ország közigazgatása a mai állapotában a lehető legteljesebb, legmerevebb centralisatio képét mutatja, a mely a radicalis s minden fokozatában választási alapon nyugvó köztársaság törvényhozási rendszerével szemben sajátos ellentétet alkot.

A közigazgatást úgyszólván minden vonatkozásában az állami végrehajtó hatalom közegei teljesítik, a melylyel szemben a polgárok helyi közületeinek önelhatározó competentiája, vagyis az autonomia majdnem a minimum fokán áll.

Franciaországban valamely törvényvégrehajtó önkormányzat ismeretlen fogalom, e helyett csak gazdasági igazgatási tanácsadó autonóm testület létezik,² a mely választás útján alakul, de sem a végelhatározó hatalom, sem a végrehajtási, sem a hatósági illetékesség momentuma nem e testületnél van, hanem egyes-egyedül a kinevezett állami közegnél. Ennek folytán a francia helyhatóságokat nem annyira mint autonóm szerveket, hanem inkább mint hivatali kerületeket lehet jellemezni. Hasonlókép a contentiosus ügyekben való ítélethozatalt is kinevezett állami közigazgatási tisztviselők végzik, a kiket éppen ezen jellegük miatt (mivel minisztertanácsi határozat alapján őket az államfő nevezi ki és bocsájttja el) a birói névvel jogszerint megilletni nem is lehetne.³

¹ Gneist: Die preussische Kreisordnung. 208. lap.

² Gneist: Die preussische Kreisordnung. 17. l.

³ Gruber: id. m. 148. l.

Tehát Franciaországban sem a szorosan vett helyi közigazgatási autonomia, sem a végrehajtó hatalom tényei fölött itélkező független bíróság¹ nincsen.

A végrehajtásnak kizárólag választott autonom testületekre való bizásával és az állami közigazgatásnak teljes mellőzésével a vidéken az átalakulás és a forradalom korszaka megpróbálkozott 1789. és 1794-ben,² de e kísérlet idővel teljesen tarthatatlan állapotokat teremtett, mert a helyi hatóságok eredetük teljes függetlenségének érzetében minden subordinatio alól kivonták magukat, miáltal a törvényes ellenőrzést és ennek sanctióját lehetetlenné tették.³

Ezen anarchistikus állapotok megszüntetése végett, de főleg újra egy kézben egyesített hatalmának központi szervek által leendő támogatása céljából törölte el Napoleon a VIII. év pluviöse 28-iki (1800 febr. 17.) alkotmányával e rendszert és létesítette a lényegében még ma is fennálló⁴ centralisált, mondhatni absolutistikus színezetű vidéki közigazgatást.

Ezen alkotmány értelmében az ország megyékre (département), a megye járásokra (arrondissement), a járás cantonokra, a canton községekre oszlik, de ezen beosztási területek közül valódi jelentőséggel csak a megyék és a községek bírnak, mert csak ezek alkotnak jogi személyiséget, míg a másik kettő szerepe teljesen alárendelt.⁵

A megye élén az államfő által kinevezett praefectus (préfet) áll, a kire jóformán minden hatalom átment, mert a járások szintén kinevezett hivatali főnökeinek az alpraefectusoknak (souspréfet), valamint a községek (városok) által választott polgármesterek (maire) mellett functionáló tanácsoknak (conseil) működése fölött közvetlen felügyeletet gyakorol. Ő viszont a kormánynak lévén alárendeltje, az egész közigazgatási élet a központban fut össze s a tagok teljesen gyengék, bénák. A praefectus a megye összes hivatalainak feje s egyedül őt illeti úgy a központi hatalomnak, mint a megye érdekeinek képviselőte.

A VIII. pluviöse 28-iki törvény intentiója egy túlzott centralisatio volt, a melyből a későbbi törvényhozások is a

¹ Hinneberg: id. m. 375. l.

² Concha: Politika. 1905. 30, 44. l.

³ Edmond-Blanc: Napoléon. I. 1880. 75. l.

⁴ Bodley: Franciaország 1899. I. 123. l. Hinneberg: id. m. 374. lap.

⁵ Marquardsen: Handbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart IV. Frankreich. 100—104 l.

végrehajtási alkotmányosság vagyis a közigazgatási autonómia részére igen kevés és csekély jelentőségű engedményeket tettek a központi hatalommal szemben.

A praefectus mellett autonomikus alapon működő megyei főtanács (conseil général), mely jelenlegi szervezetét az 1871. aug. 10-iki és 1907. jún. 30-iki törvényvel nyerte,¹ mindenkor gépíleg a kormány befolyása alatt áll.²

Ez a cantononkint egy-egy választott tanácsból összetett megyei főtanács volna hivatva a tisztán állami helyi igazgatásba az autonómia szellemét bevinni, a mit azonban roppant korlátolt s mindenben a központi hatalomtól függő hatásköre miatt alig érvényesíthet, mert, a mint fűnt említettett, illetékessége alá csak a megye gazdasági ügyeinek vezetése és felülvizsgálata tartozik, egyébként pedig csak mint vélemény- (avis) adó testületnek jut szerepe a köz- és államjogok, továbbá a közérdekű kérdések megvitatása tekintetében. A conseil général felosztja a járások közt a kivetett egyenes állami adókat, megszavazza a megyei kiadásokat, egyébiránt pedig csak véleményt (sic) mondhat helyi és általános érdekű ügyekben³ a politikai természetű kérdések teljes kizárásával. Tehát hatásköre alig lépi át egy egyszerű magánjogi jogi személy fogalmának határait, közigazgatási jogosítványa nagyon kevés, közjogi, alkotmányjogi pedig éppenséggel semmi.

A városi tanács (conseil municipal) hatásköre épp ily szűk s a választott polgármester (maire) is a felsőbb fokú közigazgatási közeg (sous-préfet) auctoritása alatt áll.⁴

Az autonóm igazgatásnak Franciaországban tehát csak látszata áll fűnn,⁵ a mi még feltűnőbbé válik az által, hogy a megyei főtanács azon határozatai is, a melyekre vonatkozólag nem szükségeltetik a törvényhozó vagy végrehajtó hatalom meghatalmazása vagy jóváhagyása, vagyis az ú. n. definitív határozatai is megfelebbezhetők, a praefectus által a közigazgatási bírósághoz: az államtanácsához.

Miután pedig az államtanács nincs kivéve az állami közigazgatási organismusból, hanem inkább annak egy darabja, részlete, a kormány mindenre kiterjesztheti döntő befolyását, míg arról, hogy egy kormányi vagy kormány-

¹ Berthelémy: *Traité élémentaire de droit administratif*. 1910. 160. l. jegyz. 3.

² Kautz: *Politika*. 370. jegyz. 19.

³ Edmond-Blanc: *id. m.* 81. l. Berthelémy: *id. m.* 103—109. és 152. lap.

⁴ Berthelémy: *id. m.* 198. l.

⁵ Gneist: *Die preussische Kreisordnung*. 47. l.

közegi határozattal vagy cselekménnyel szemben a megyei főtanács, mint közjogi közösség élhetne valamelyes panasz- vagy keresetjoggal, az egész francia jogrendszerben egyetlen említés *sem* tételik.

A végrehajtói akarat megvalósításában a megyei kötelek nem képezhet akadályt.

A közigazgatás ilyenmő berendezése a magyar autonóm helyigazgatással szemben diagonalis ellentétben áll.

Ennek magyarázata azonban ép oly természetes mint egyszerű. Mindennemő jogintézmény a szükségszerűség egyenes folyománya. Amíg országunkban a történet bebizonyította, hogy az idegen befolyásnak erősen kitett központi hatalommal szemben szükséges a particularis csoportoknak ellenálló erővel való ellátása egy esetleg a törvény és jog korlátait áttörő kormányzat esetére, addig Franciaországban fölösleges lett volna ily praeventiv rendszabályt, ilyenfajta alkotmánybiztosítékot létesíteni; az alkotmány pillérei ott nem a megyék, hanem a republicalis rendszer maga. Ily körülmények közt nem lehet félős a központi végrehajtó hatalom kiváltságos állása.

A francia központi hatalom ezen minden helyi autonómiát elnyomó kimagasló helyzete még erőteljes támogatást nyer a közigazgatási bíráskodást (justice administrative) teljesítő collegialis hatóságok szervezete s a közigazgatási jognak a francia irodalomban sokszorosan kifejezésre jutott sajátos felfogása által.

Az elsőfokú közigazgatási bíróság a praefectusi tanács (conseil de préfecture), mely csupa kinevezett, rendes állami közigazgatási tisztviselőből áll; — a felsőfokú pedig — eltekintve az államszámszék (cour des comptes), a közoktatásügyi felső tanács (conseil supérieur de l'instruction publique) stb.-től —, az államtanács vitásügyi osztálya (section du contentieux) és vitásügyi teljes ülése (assemblée du Conseil d'État statuant au contentieux),¹ melyet eredetileg a consuli alkotmány alakított s Napoleon szervezett s mostani alakját és hatáskörét az 1872. május 24-iki törvénnyel nyerte.²

Mivel az államtanács tagjai sem bírnak a bírói függetlenség biztosítékaival (állásaikból elmozdithatók lévén), így a département-ok ügyeiben hozott ítéleteikben is a központi állami befolyás érvényesül.

A megyéket illető közigazgatási határozatok ellen —

¹ L. Ducrocq: Le conseil d'État et son histoire.

² Gruber: id. m. 160. l.

származzanak azok bár a praefectustól vagy minisztertől, sőt akár az államfőtől¹ — van panasznak helye a contentieux-höz, a mely a panaszolt határozatot vagy intézkedést hatáskörátlépés vagy törvénysértés (excès de pouvoir vagy violation des lois)² alapján megsemmisítheti, azonban e panaszjoggal nem a megyei főtanács, hanem csakis a közigazgató hatóság nehézményezett határozata által jogaiban vagy érdekeiben sértett *egy* személy élhet.³ Vagyis a megyei főtanács, mint ilyen, jogait az állammal szemben közvetlenül nem védelmezheti, arra sem módja, sem jogcíme nincs, hanem legföljebb a magánfél által támasztott közigazgatási panasz supplementumához fordulhat, a mi azután kifogásolt miniszteri, vagy — általában — közkormányzati intézkedés cassatiójához vezethet.

Csak hogy itt figyelembe kell venni azon második momentumot, mely fentebb kiemeltetett: a közigazgatási jog francia felfogását, mely feladatát nem az objectiv jogrend védelmében látja, hanem vezére az összesség érdeke: az államérdek, a minek folytán ítélkezésének alapja nem annyira a jog, mint inkább aequum.⁴

Ez a vezérelv alkalmazást nyerve már most az állami közhatóságok és önkormányzatnak nevezett tanácsok közti controversiák közigazgatási bírósági eldöntésénél, kézenfekvő dolog, hogy az államegészt repraesentáló központi hatalom joga és érdeke ott intenzívebb védelmet talál, mint az amúgy is alárendelt jelentőségű megyei vagy városi autonóm tanácsok érdeke. Tehát ezen önkormányzati szervek még a közigazgatási bíráskodás tekintetében is csekély korlátozással teljesen a kormányzó hatalomnak vannak alávetve, a mely határozataikat megsemmisítheti, az autonóm tanácsokat feloszlathatja s az esetleg ellenállókkal szemben a büntető codex 258. cikkének alkalmazását provokáltathatja, a mely 2—5 évi fogságbüntetést ró ki a terheltre.⁵

Ezek után rövidesen összegezve az eddig kifejtetteket, s összehasonlítva a magyar viszonyokkal, a következő conclusio vonható le: 1. A míg Magyarországon az önkormányzat a helyi végrehajtás terén, a legfontosabb szerepet tölti be, addig Franciaországban annak hatásköre rendkívül

¹ Balogh: Politikai jegyzetek 1905. 358. l.

² A magyar törvény is hasonló panaszalapot állít föl.

³ Berthelémy: id. m. 155. l. Boér: id. m. 107. l. jegyz.

⁴ Concha: A közigazgatási bíráskodás 85—88. l. Block: Dictionnaire de l'administration française. 1905. 16. l. Balogh: Politika. 1911. 409. l.

⁵ Berthelémy: id. m. 150. l.

szük. 2. A míg nálunk az autonóm jogok a legexactabb birói védelmet élvezik, addig azok ott alá vannak rendelve a köz-, az államérdek fenségének. — 3. A míg országunkban az önkormányzati hatóságok saját jogukon és saját szerveik által élhetnek a közigazgatási panaszjoggal, addig a francia megyék jogaik védelmében az állammal szemben, az egyes magánszemélyek segítségére, közvetítésére szorulnak.

e) Olaszország.

A XIX. század politikájának főjellemvonása abban nyilvánul, hogy az ugyanazon nyelvvel bíró fajoknak, széttagolt néptörödékeknek egységes államban való összehozatalára és szervezésére törekedett, a mi fődiadalát az egységes Olaszország megalapításában érte el. Ez az egységes államalakulat azonban csak úgy jöhetett létre, hogy az addigi apró államocskák az új nagy állam kötelékében felolvadtak s külön állásukat feladták. Így aztán az apennini félsziget sok kis államának autonómiaja, mely századok zivataros uralmaival győzelmesen dacolt s először Napoleon idejében kezdett megingani, az egységes olasz királyság proclamálásával úgyszólván teljesen megszűnt.

Ennek következményeképp a közigazgatás, mint az államélet egységességének egyik leglényegesebb emeltyűje, — francia minta után — centralistikus módon szerveztetett s ezen a helyzeten az utóbbi törvényhozás is csak keveset változtatott.

A közigazgatás vidéki beosztásai is: a megye (provincia), kerület, hivatal, község, inkább állami hivatali kerületeknek, sőt bizonyos mérvben csak geographiai kifejezések tekintendők,¹ a melyek a valódi önkormányzat karakteristikumával nem bírnak, mert az állam a helyi igazgatásnak minden ügyébe nem csak hogy beleavatkozhat, hanem azt egyenesen vezeti, e szerint minden vonatkozásban érvényesíti exclusiv fölényét.²

Az állami kormányzattal szemben a provinciák választás útján alakult megyei főtanácsa, — a mely szervezetben talált megvalósulást Olaszországban az autonómia eszméje — ugyanoly alárendelt viszonyban áll, mint Franciaországban, meg lévén tagadva tőle a kezdeményezés és határozás

¹ Marquardsen: id. m. IV. kötet. I. félkötet. Italien 338. l.

² L. Jacini: Pensieri sulla politica Italiana. Firenze 1889.

joga, miután az az állami közigazgatásnak jobbadán csak consultativ hatáskörrel felruházott egyszerű végrehajtója.

Ezen önkormányzati testületek jelentősége alkotmányjogi szempontból nagyon alacsony színvonalon áll, a mi a közigazgatási biráskodás intézményében is szemmel láthatólag kitűnik.

Az olasz közigazgatási biráskodást szabályozó két törvény — 1865. márcz. 20-iki legge sul contenzioso amministrativo és 1890. május 1-i legge sull' ordinamento della giustizia amministrativa,¹ — egyike sem tekinti sem a megyei főtanácsot, sem a megyei tanácsot közigazgatási panaszjoggal bíró jogi személyeknek, mert csak olyan esetekről intézkedik mindkét törvény, a midőn a közigazgatási cselekmények által megsértett polgári vagy politikai *egyénjogok* (személyi jogok) illetve érdekek szolgáltatják a vita-kérdést.² A közigazgatási biráskodás módozatai, melyek szerint a közigazgatási *jogkérdések* elbírálása általában a rendes bíróságokhoz, bizonyos enumerativ felsorolt jogkérdések, továbbá az *érdekkérdések*, érdeksérelemek eldöntése általában az államtanácsnak az 1889. márcz. 31-iki törvény-nyel felállított negyedik osztályához (quarta sezione del Consiglio di Stato), illetőleg alsó fokon a megyei közigazgatási bizottsághoz tartozik — szintén nem alkalmasak a szűkkörű autonómiának az állammal, illetőleg az annak hatalmát képviselő ministerialis hatáskörrel szemben való erőteljesebb védelmezésére, mert a tényleges intézkedés végső sorban mindig az állami közigazgatást illeti meg, minthogy a bíróságok a megtámadott közigazgatási intézkedést sem meg nem semmisíthetik (!),³ sem meg nem változtathatják, hanem csak minősíthetik, vajjon jogos volt-e az vagy jogtalan? ⁴ — melyhez képest a közigazgatás köteles a bírói döntést a fennforgó életviszonyokkal kapcsolatba hozni.⁵

Tehát az olasz közigazgatási biráskodás inkább jogi szakértői feladatot teljesít, csak az irányelveket szabja meg, a mely szerint az államosított közigazgatás a contentiosus ügyben eljárjon, de magát a tetteges intézkedést mindig a

¹ Kmetty: id. m. 201. l. jegy. Bővebben Trepolo: Del contenzioso amministrativo.

² Hinneberg: id. m. 381. l.

³ Csak érdeksérelem esetén lehet a megyei bizottság, illetőleg az államtanács döntvénye semmítő hatályú.

⁴ Kmetty: A porosz közigazgatási reformokról szóló értekezés 186. l. Concha: Politika II. 134. l. Balogh: 416. l.

⁵ Concha: A közigazgatási biráskodás 98—99. l. Boér: id. m. 129—130. l.

közigazgatás viszi véghez, ennél fogva az autonóm testületek annak mindenkoron feltétlenül alávetve maradnak,¹ úgy jogi, szervezeti, mint végrehajtási tekintetben.

Az olasz rendszer ezen egyoldalúságának súlypontját ott kell keresni, a hol a francziáét: az egységes nemzeti összhangban fönt és lent. A nemzeti ideált az egységes Olaszország (Italia unita) képviseli, a melylyel az osztódottság merev ellentétben áll. A régi városállamok kiterjedése szerint alkotott provinciáknak széleskörű autonómiát biztosítani, egyenlő lett volna a particularismus bontó szellemének földézésével s így a modern olasz törvényhozás annak még kísérletétől is tartózkodott.

Mivel azonban nem zárkozhatott el azon igazság elismerése elől, hogy a helyi igazgatás a legczélszerűbben állandóbb jellegű helyi szervek segítségével valósítható meg, bizonyos autonomikus szervezeteket kellett beleékelni az államigazgatás homogen mechanizmusába, a melyek azonban semmiesetre sem kaptak coordinált hatáskört, hanem csak subordináltak, nehogy az egységes államakarat kivétele az egyes részek renitentiáján fennakadást szenvedjen. Ott nem a részekre osztódik, hanem az egészben összpontosul a szabad nemzeties gondolkozás.

S ugyanezen magasabb cél szolgált indokul arra is, hogy sem a közigazgatási bíráskodást, sem bármiféle más birói hatalmat nem tettek competenssé az államkormány és az egyes autonóm közegek közti vitás közigazgatási és alkotmányjogi kérdések elbírálására.

* * *

A közigazgatási bíróságok vázolt rendszereiből látható, hogy bár a törvényhozások, melyek ilyen intézményeket creáltak, általában egyöntetű elv és cél által vezéreltettek, tetemesen eltértek egymástól a megvalósítás módjában a szervezetre és a hatáskörre vonatkozólag. A közigazgatás tényei fölött ítélkező testületek szervezetei fokozatos átmenetet tüntetnek föl a Belgiumban és ennek mintájára más alkotmányos államokban is (Románia, Svédország, Norvégia, Szerbia stb.) elfogadott cabinetjustitiától,² — hol a vád-

¹ L. bővebben Orlando: Trattato di diritto amministrativo italiano 1901. III. 633–1164. l. és Santi Romano: Principii di diritto amministrativo italiano (2. ediz. 1906.) 185. és köv. l.

² A közigazgatási panaszok felett a miniszter, vagy a minisztertanács ítél. Concha: A közig. bíráskodás 81–84. l. Fooz: Droit administratif belge. 307. l.

lott közigazgatás a maga személyében egyszersmind bíró, — a legmagasabb közigazgatási közegek cselekményei fölött is függetlenül ítélő bírói testületekig.

Es hasonlóan a vidéki igazgatás is az autonomiának különböző fokával bír úgy, hogy itt is egy lépcsőzetes átmenet állapítható meg a centralis hatalomnak való feltétlen alávetettségtől az önkormányzatiság azon mérvéig, a mely jogot ad a bírósági ítélethez is appelláló ellenállásra akkor, ha az autonom hatóság magát a központi kormányzat, valamely rendelete vagy határozata által jogaiban megtámadva véli.

Ezen két institutio: a közigazgatási bíróság és a helyi autonomia fokozatossága egymással szerves kapcsolatban áll és párhuzamban halad, mert ott, a hol az autonomia a legtöbb joggal van felruházva, ott a közigazgatási bíróság hatásköre is a legtágasabb, a hol pedig központi igazgatás absorbeálja az önkormányzatot, ott az államkormány fölé nem helyzetetett egy a közigazgatás tényei fölött ítélkező független contentiosus bíróság s ezen utóbbi országokban a kormány tagjai ellenőrzésének súlypontja főleg a törvényhozó testületeken nyugszik.

De ez a hatalmak viszonyának természetes és érthető folyamánya, mert alapjában véve a vidéki közigazgatásnak nem lehetne eredeti feladata az alkotmányos közjogok oltalmazása a központi kormánnyal szemben és viszont nemzeti és állami szempontból abnormis és egészségtelen állapot az, ha föltételeztetik, miszerint a központi hatalom bizonyos esetekben oly illegalis eszközökhöz nyúlhat, a melyekkel szemben csak önalkotta, a központi hatalomnak nem mindenben alávetett igazgatási elemeiben: az autonom közszervekben talál védelemre a nemzet. Vagyis ilyen államokban lehetségesnek tartják azt az esetet, hogy a közkormány a nemzet általános felfogásával hosszabb időre súlyosabb természetű viszályokba, komoly conflictusokba keveredhetik, a mely esetre a nemzeti közakaratot föl kellett szerelni oly defensiv fegyverekkel, hogy az az alkotmányharcot sikeresen megvívhassa s ebben a küzdelemben neki, mint minden esetre gyöngébb félnek, — mert hisz csak a törvénykönyvre támaszkodik, s positiv hatalma hiányzik, — egy pártatlan, befolyásolhatatlan bíróság legyen a segítségére.

Ilyen körülmények közt a közigazgatási bíróság eminenenter alkotmányjogi bírósággá válik, annak feladatát tölti be, s hivatva van a megbillent egyensúlyt helyreállítani, végeredményében pedig a közakaratot érvényre juttatni.

Azt azonban, hogy a közigazgatási bíróság ily hatás-

körrel ruháztassék föl, mindenütt csak a sürgető szükség kényszere hozta magával, mert fölösleges volna a kormányzat erélyességét és hatalmi körét bénítani ott, a hol amúgy is bizonyos az, hogy a nemzetegész és a közkormány nem fognak haladni egymástól divergáló utakon és egyezőtlen czélok felé. Vagy a hol ez lehetséges (pl. Irország homerule törekvései s az angol kormányok és parlament magatartása) s az efajta intézmény mégis hiányzik, az annak jele, hogy a többség nem hajlandó elismerni a kisebbség separatistikus törekvéseinek jogosultságát.

Az északamerikai Egyesült-Államok legfelső szövetségi bíróságát (Supreme Court of the United States)¹ — bár alkotmánybíróági jellege nem tagadható, sőt egyenesen annak minősíthető, — a fönti bírósági rendszerek sorába nem illeszthető be, mert ott a végrehajtó hatalom (elnök) és a kormányzott magasabb rangú autonóm szervezetek (államok) viszonya a mienktől s általában az európaiaktól² teljesen elütő.

Az alkotmányjogi bíróság szerepkörét ellátó közigazgatási bíróság — a mint láttuk — kiváltkép oly monarchiakban juthatott kifejlődésének tetőpontjára, a hol egy idegen befolyásnak esetleg kitett központi hatalom gyakorlását az államterületi részeinek az alkotmányos közjogokban való nagymérvű részesedése által s egy kizárólag az alkotmányosság érdekeit szolgáló legmagasabb bíróság föllállításával igyekeztek mérsékelni, a hol tehát a nemzeti ideal nem az egységes kormánytestületben összpontosul, hanem annak képviselői és letéteményesei inkább, vagy legalább is nagyrészt a helyi igazgatásnak alkotmánybiztosítékokkal fölvertett autonóm szervei.

ÖSSZEFOGLALÁS ÉS ÖSSZEHASONLÍTÁS.

„A kormány nagyon helyesen arra törekedett, hogy a megyék politikai (alkotmányvédő) jogainak érintetlen hagyásával az összeütközést e jogok tényleges gyakorlása körül lehetőleg kizárja, még pedig azáltal, hogy az esetleges vitás kérdések eldöntését kivonta az érdekelt felek —

¹ L. bővebben : Marquardsen : id. m. IV. kötet I. félkötet 3. rész 36, 5 k. 118. l. és Concha : Újkori alkotmányok 1884. I. könyv II. rész 12. §.

² Svájcz kivételével, melynek alkotmánya az Uniónak sok tekintetben utánzata.

kormány és törvényhatóságok — illetékességi jogköréből.¹ Ebben van lefektetve valóban az 1907: LX. t.-cz. alapeszméje, ez az irányadó elv, a törvény kerete, melybe a részletek beillesztettek. A cél az volt, hogy „a végrehajtó hatalom törvénybe ütköző rendelkezéseivel szemben legyen oly forum, mely az alkotmány szellemében a törvények rendjének feltétlenül érvényt szerezzen.”²

Magyarország specialis viszonyai és köz- és közigazgatási jogunk szoros nexusa megengedték azt, hogy egy tisztán bírói forum legyen az, mely ennek a törvényi rendnek érvényt szerez. S ezen hármas institutio, úgymint a kormány, a közigazgatási bíróság s a helyhatósági önkormányzat jogállását és az alkotmány keretein belül egymásra gyakorolt hatását a többi államokban szemügyre véve, azon conclusióhoz jutunk, hogy az éppen a mi különleges viszonyainknál fogva a legmegfelelőbbben — eltekintve annak előbb körülírt kisebb árnyoldalaitól — a magyar közigazgatási bíróság hatáskörében és szervezetében talált megoldást és jogilag mintegy betetőzést az 1907: LX. törvényezikben.

Concha, a ki a törvényt bírálja, így nyilatkozik: ³ „Az alkotmányjogi súlypontja a miniszteriumból és országgyűlésből a megyék alkotmányvédő ügyészi hivatása mellett a közigazgatási bíróságba helyeztetik.“ Kétségtelen, hogy közjogunkban szokatlan újítás e törvény, de ez nem jelent magában köz- és közigazgatásjogilag oly veszélyt, mint azt Concha írja, azért, mert egyrészt a bíróság, mint a jogszellem öre, positiv befolyást nem fog gyakorolni a jogalkotásra s mint jogvédő tényező a maga függetlenségében ezt a szerepét helyesen töltheti be; másrészt pedig, mert a megyék eddig is ellenállhattak a nekik nem tetsző kormányrendeleteknek s így gyakran hosszas és céltalan viták folyhattak akkor is, ha a központi végrehajtó hatalom rendelete törvényes volt, míg most, ha ez az eset áll fenn, a bíróság végzése után ennek véget kell érnie.

Kétségtelen az is, hogy ideális állampolitikai szempontból nem helyes, ha a részek autonómiája nagyon széleskörű, de nálunk, a hol a részek gyakran éppen a központtal szemben nemzeti célokat képviselnek, jobb a gyakorlati, mint az ideális elv. Sajnos, sokszor tényleg „köz-

¹ L. Návay: Belügyi reformok. Budapesti Szemle. 1909 okt.

² Návay: Id. m.

³ Concha: Levél a szerkesztőhöz. Budapesti Szemle. 1907. decz.

jogi koronaügyész¹ kell, hogy legyen a törvényhatóság s az a coordinatio, a miben az a bíróság előtt — a törvény szerint — a kormánynyal szemben állani fog, nem teljes, mihelyt a bíróság határozott, mert, ha e végzésével a kormánynak adott igazat, ennek feltétlen módjában áll rendeletének érvényt szerezni.

Idealis állami közigazgatás és központi omnipotentia csak idealisan megépített államéleti szervezetben lehet s a míg ezt elérni nem tudjuk, kényszerűségből kell a részeket erősíteni. Ez indokolhatja meg a Concha által szintén veszélyesnek talált 10. §-t is.

I. Közjogi tekintetből eszerint absolute nem üt csorbát e törvény a miniszteri felelősség elvén, mert míg egyfelől a parlamenthez való felirati jogot s ezzel a kormánynak a képviselőház által való feleletrevonás lehetőségét korlátlanul fenntartja, addig másfelől nem adja meg a közigazgatási bíróságnak sem a politikai, sem a jogi felelősségrevonás jogát. A kormányrendeleteknek csak törvényes vagy törvénytelen volta felett dönt a bíróság, de ezen döntése, adjon bár igazat a törvényhatóságnak, a kormány felelősségrevonását nem jelenti, legfeljebb tisztább jognézeteket fog leszűrni.

II. Közigazgatási jogi szempontból pedig, bármennyire igyekszik is a törvény a megyei autonomiát szélesíteni, mégis fenntartja a központi végrehajtó hatalomnak a döntő befolyást éppen akkor, midőn a törvényhatóságoknak módot ad a jogorvoslatra, mert „a megyék ellenállásának rendkívüli mérve csak folyománya volt annak a védelem nélküli állapotnak, melyben törvényhatóságaink a tényleges felelősség hiányában rendelkező kormánynyal szemben állottak.“²

S viszont az autonomia jogainak hatalmas erőssége s egyúttal e törvénynek közigazgatási jogi tekintetből főjelentősége abban áll, hogy a sérelmes rendelkezés ellen beadott panasz annak végrehajtására felfüggesztő erővel bír. Még csak időlegesen sem froghat fenn tehát sérelem, ha egyszer a törvényhatóság adott jogával élt. A panaszlásra adott határidő pedig éppen elegendő arra, hogy e jog illusoriussá ne válhassék, de viszont azt is meg tudja őrizni, hogy az esetleges túlságos decentralisatio az államélet egységét meg ne bonthassa.

III. Azzal pedig, hogy az 1886 : XXI. t.-cz. 65. §-át eltörli e törvény, szintén a megyei önkormányzat kiszéle-

¹ L. Concha : Ibidem.

² Návay : id. m.

sítésének jelentősége domborodik ki s vele egyúttal befejezést nyert e hármass vezérelv, a mi a törvényhozó előtt lebeghetett s a törvénynek is főjelentőségét alkotja.

Maga az egész törvény tehát teljesen beleilleszkedik jogintézményeink meglevő kereteibe, nem sérti a közjogok rendjét, sem a közigazgatási szervek autonomiáját, midőn ezt részben kiterjeszti, de ugyanekkor és ugyanebben az államegység és a jogrend érdekeit is szem előtt tartja.

S így az 1907: LX. t.-cz., — mely közjogi szempontból semmiképen nem áll ellentétben a miniszteri felelősségnek és a parlamentarismusnak az 1848: III. t.-cz.-ben lefektetett elveivel; s ez annak közjogi főjelentősége; s a melynek viszont közigazgatási jogi főjelentősége abban van, hogy a sérelmesnek talált intézkedés végrehajtását meg nem engedi, míg annak törvényes vagy törvénytelen volta felett egy független bírói forum nem döntött; s a mely végül korlátozza a főispán rendkívüli hatáskörét, fontos lépés az alkotmányjogok védelme terén, midőn elég szerencsés kézzel tudja összekapcsolni a köz- és közigazgatási jogi factorok feladatait, célirányosabban, mint bármely külföldi törvényhozás, — a vele együtt életbeléptetett törvényekkel egyetemben régen stagnáló közjogi törvényhozásunknak sok tekintetben jelentős alkotása, közigazgatási jogunknak pedig számos helytelen intézkedését megszüntető része.

RÓMA ÉS A KERESZTÉNYSÉG.

Bevezetés.

Értekezésem tárgya az a világraszóló küzdelem, melyet az ősrégi és hatalmas római állam vívott az ifjú kereszténységgel. E küzdelem a maga jelentőségében óriási, céljaiban fenséges és nagyszerű, eszközeiben pedig egyenesen csodálatraméltó. Sajátságos, hogy mikor a szabad, független és erős köztársasági Róma császári kezek kormányára alá kerül, mikor azt reméli, hogy a hosszú polgárháborúk s a véres izgalmak helyett a békés haladásnak és fejlődésnek szentelheti idejét és erejét: akkor gyűl ki a távol keleten egy új, életerős és nagy jövőre hivatott világnézet szikrája, mely eleinte lappangva terjed a hatalmas birodalomban, majd rövid idő alatt lángba, harcra borítja az egész orbis Romanust. Ez az új világnézet a kereszténység, mely hosszú évszázadok nehéz küzdelmei után végre tökéletesen hatalmába ejtette a római birodalmat, szóval az akkori egész művelt világot.

Bár csodás és fenséges látvány maga e győzelem is, melyet a galilaeai ácsmester fiának s szegény halászembereknek szellemi örökösei vívtak ki a keményen ellenálló, óriási birodalmon, mégis sokkal jobban leköti a lelket maga a harc, a küzdelem, melyben e két, homlokegyenest ellenkező világnézet a lelkesedés és az elkeseredés elemi erejével összecsap. Az egyik oldalon minden nyers erő, a másik oldalon minden igazság; az egyik oldalon gúny és megvetés, a másik oldalon szerény visszavonulás és szelíd szeretet; az egyik oldalon vasrendszabályok és véres üldözések, a másik oldalon türés, szenvedés és a vértanúk glóriája. A legnagyobbak egyike ez a mérkőzés azok közt, melyeket a világtörténelem felmutat; — e harcban, mely egyaránt folyt politikai, társadalmi és irodalmi téren, oly jelenségekre akadunk, melyek méltán köthetik le teljes mértékben minden művelt ember érdeklődését.

E jelenségek összefoglalása s minden oldalról való hűséges megvilágítása a célja értekezésemnek, mely nem

akar mindenütt és minden áron eredeti és önálló lenni, hanem inkább pontosságra és teljességre törekszik. Mondanom sem kell, hogy főforrásaim az egyházatyák művei voltak, ezek mellett azonban lelkiismeretesen felhasználtam az újabb tudományos szakirodalmat is egész teljességében.

I.

A római nemzeti vallás hanyatlása.

A római vallás politikai jelentősége. — Hanyatlásának okai. — A görög vallás befolyása; synkretizmus. — A görög philosophia és a hellenizmus hatása. — Uralkodók cultusa. — Idegen cultusok. — Mystikus irányzat.

Az antik vallásphilosophiának kétségkívül egyik legeredetibb és legértékesebb gondolata az, melyet Augustinus a *de civitate dei* című munkájában (IV, 27) őrzött meg számunkra. E gondolat Qu. Mucius Scaevolától, a kiváló jogtudóstól és szónoktól származik, a ki 95-ben consul volt s a pontifex maximus méltóságát is viselte. Ő háromféle vallást különböztet meg: az első a költők vallása, a második a philosophusoké, a harmadik az államférfiaké. Az elsőt elveti, mert a költők az istenekről a legphantastikusabb és legméltatlanabb dolgokat terjesztik. Ez a vallás tehát nem való a népnek. De nem való philosophusoké sem, mert mindamellett, hogy sok igazság is van benne, sok benne a felesleges és az olyan, a mi árt a népnek. A harmadikat, az államférfiak vallását tartja a legcélszerűbbnek, mert ez a legalkalmasabb a tömeg féken tartására. Tehát ő, a pontifex maximus, ki odaadó híve az államvallásnak, ő is különbséget tesz vallásos meggyőződés és pozitív államvallás között. Épp így tesz L. Aurelius Cotta pontifex is (Cicerónál: *de natura deorum*), ki philosophiai meggyőződéséből kifolyólag tagadja azon isteneket, melyeket hivatalos állásából kifolyólag elismer, melyeknek, mint conservatív római bódol. Mucius Scaevola gondolatát még élesebben körvonalozza M. Terentius Varro (élt 116—28) *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* cz. művében, melynek egyes részeit szintén Augustinus révén ismerjük. Ő háromféle theológiát különböztet meg: mythologiait, vagyis a költők theológiáját (*genus mythicon*), természeteset, vagyis a philosophusokét (*genus physicon*) és polgárit (államit), vagyis a népet (*genus civile*). Az elsőt elveti; a második szerinte az igaz, a harmadik pedig a szükséges. S bár meggyőződése szerint a tiszta istenfogalom csak a philosophiai theológiában lehető

fel, mégis az állami theologia fenntartása az állam első és legfőbb érdeke. Szerinte elsőrangú állami érdek a néptömegeket a régi hitben megtartani s egyúttal fontos politikai szempontok parancsolják az elődöktől örökölt cultusnak épésében való fenntartását is.

E classikus nyilatkozatok mintegy codifikálják azt a százados tényt, mely szerint a vallás a római állam fennmaradásának legbiztosabb támasza, nagyságának és hatalmának kiapadhatatlan forrása. S bár Augustinus (civ. dei IV, 28) ker. szempontból figyelemre méltó módon száll vitába ezzel a pogány meggyőződéssel, azt ő sem tagadhatja, hogy ez mélyen benne gyökerezett minden római polgár lelkében. Sallustius mondja (Catil. 12): Őseink rendkívül vallásos emberek voltak; Livius szerint (XLIV, 1) az istenek vallásossága jutalmául (pietati fideique) adtak a római népnek akkora hatalmat; Cicero pedig büszkén mondja (harusp. resp. 19): jámborságunkkal és vallásosságunkkal (pietate ac religione)... győztük le az összes nemzeteket; más helyen pedig (nat. deor. II, 3, 8) azt mondja, hogy azok tették a hazának a legnagyobb szolgálatokat, kik a vallás parancsait leghívebben megtartották és dicsekedve teszi hozzá: lehet, hogy a külföld mögött egy és más tekintetben talán el is maradtunk, de istenfélelemben és vallásosságban elsők vagyunk a világon. Gyönyörű példája az ezen valláshoz való meleg ragaszkodásnak Caecilius beszéde, Minucius Felix Octaviusában.

És hogy a római vallás eleinte annyira rideg és egyszerű volt, hogy még cultustárgyai sem voltak (August. civ. dei IV, 31), az éppen abból magyarázható, hogy teljesen az államiság kifejezője volt. A politikai célszerűség azt követelte, hogy a vallást oly intézményekkel bátyázzák körül, melyek annak lehetőleg ép, tiszta és régi alakjában való fennmaradását biztosítani tudják. Az áldozatokba, imákba szigorú rendet, törvényszerűséget hoztak be. A külső formákhoz való túlságos ragaszkodás nyilvánult abban is, hogy a szertartások a legapróbb részletekig ki voltak dolgozva, úgyannyira, hogy egy ízben az áldozatot formahibák miatt harminczszor ismételték meg, míg végre sikerült. A szertartások vezetése s általában a vallás felett való főfelügyelet az állam kezében volt.

Ez a merev formalitás ásta alá első sorban is a római vallás épületét. S bár az etrusk befolyás (templomépítés, divinatio) és a görög hatás (Apollon- stb. cultus átvétele, sibyllai jóslatok) korán jelentkeztek is, egyik sem tudott rombolólag hatni, mert ezeket felszívta magába a vallás,

mely a Kr. e. II. sz. elejéig erős bástyája volt a nemzet nagyságának s a nemzeti érzésnek. A formalismus azonban, mint a szű, rágott a vallás testében s a külsőségek túltengése előbb-utóbb vallástalanságra kellett hogy vezessen.

A hanyatlás első jele gyanánt tűnik szemünkbe P. Claudius Pulcher és L. Junius Pullus esete. Amaz az első pun háborúban egy izben kiengedte ketreczükből a szent csirkéket, hogy ezeknek evéséből a papok jósolhassanak; mivel azonban a csirkék nem akartak enni, vízbe dobatta őket e szavakkal: quia esse nolunt, bibant: igyanak hát, ha nem akarnak enni! L. Junius Pullus pedig az auspiciumokkal daczolva tengerre szállt (249-ben) s a Pachynum hegyfoknál hajótörést szenvedett. Idevág még C. Flaminius Nepos esete is, ki az auspiciumok ellenére csatába bocsátkozott a Trasumenus-tónál Hanniballal (217), de vereséget szenvedett (neglecta religione, mint Cicero mondja de nat. deor. II, 3, 8). A közvélemény ugyan még élesen elítélte az ilyen vallástalan cselekedeteket, de ezek azért, mint az idők jelei, nagyon is figyelemre méltók.

A vallási közömbösségnek eme szórványos jelenségei mellett csakhamar sokkal hathatósabb tényező is jelentkezett, mely valóban érezhető impulsust adott a nemzeti vallás hanyatlásának. Ez az új impulsus a római birodalom rohamos terjedése. A győzelmes hadjáratok egyre növelték a provinciák számát. A Kr. e. II. sz. közepén meghódítják Hellast, a következő században pedig Africa, Asia, Gallia, Germania, Hispania stb. is végleg római kormányzás alá kerülnek. E provinciákban helytartók székelnek, helyőrségek állomásoznak; e provinciákat — a jobb boldogulás reményében — lassankint százával árasztják el a római polgárok is. Csakhamar élénk kereskedelmi összeköttetésbe jutnak az anyaországgal, hajójáratokat rendszeresítenek, üzleti ügyekben gyakran megfordulnak Rómában, viszont a rómaiak náluk. Így a kereskedelmi érintkezés keretén belül lassankint a szellemi érintkezés is mindig nagyobb arányokat ölt, melynek révén hamarosan beszivárognak Rómába az akkoriban modern philosophiai áramlatok, a divatos új eszmék s különösen a keleti cultusok. Természetes, hogy ezeknek hatását első sorban is az államvallás érezte meg. Jellemző, hogy e befolyások mind Görögországból és Ázsiából. tehát a Keletről jutnak Rómába. Ezek között elsőrangú fontosságú a görög vallás befolyása. A polytheismus általában türelmes az idegen cultusok iránt; a római ember nem kételkedett az idegen istenek létezésében, sőt egy-egy újonnan megismert istentől új, eddig nem remélt vagy elérhetetlennek

tartott segítséget várt. Innen van az, hogy a görög vallás már korán utat talált Rómába, egyes görög cultusokat már korán átvettek, legszivesebben azokat, melyeket zajos és kicsapongó szertartások közt ünnepeltek. Tudjuk, hogy a senatus már 186-ban a legszigorúbb büntetés terhe alatt megtiltja a dionysosi mysteriumokban való részvételt (senatusconsultum de Bacchanalibus), minthogy ennek szertartásai valósággal megmetyélezték a polgárok erkölcsseit. Azonban a tilalom nem sokat használt. Rendre bevonulnak Rómába a görög Olympos istenei s mindinkább kezd oly irányos törekvés is érvényesülni, hogy a görög isteneket bizonyos római istenekkel azonosítsák (Ares = Mars, Artemis = Diana, Athene = Minerva, Poseidon = Neptunus, Hermes = Mercurius stb.); ezt a vallási irányzatot, jobban mondva folyamatot nevezzük *synkretismusnak*. A görög vallás ily nagyarányú befolyásával kapcsolatban áll a *görög philosophia és a hellenistikus világnézet hatása*. A görög philosophiát modernizálódása korában három iskola képviseli: Epikuros, a stoa s az új akadémia. Szabadelvűség dolgában legelől járnak az epikureisták, kik nem tagadják ugyan az istenek létezését, de phantastikus babonának tartják a népnek róluk való fogalmait s feleslegesnek mondják az egész cultust, hiszen az istenek úgysem törődnek az emberekkel. S bár egy Lucretius Carus szegődött is e tannak apostolává, a bensőleg vallásos római népnél ennyire radicalis programm nem találhatott visszhangra. Mindazonáltal a műveltebbeket nem elégítette már ki a régi vallás, lelkük philosophiailag megalapozott vallásos meggyőződésre áhítozott, lehetőleg olyanra, mely a vallás régi formáit megtartja, de új tartalmat, lelket önt beléjük. Ez a philosophiai rendszer, mely mintegy közvetítőként lépett fel az államvallás és a philosophiai meggyőződés közt, volt a stoicismus, mely Rómában csakhamar igen kedvező fogadtatásra talált. A stoikusok szerint az isten egy és személytelen, mely mindent magából hozott létre s minden teremtményében benne él. Ez az Isten azonos a világgal, a világban működő erők egy és ugyanazon isten nyilvánulásai. Ezeket az erőket személyesítették az emberek s különféle neveket adva nekik: ezek a nép istenei. Tehát az ember nyugodtan tisztelheti őket és áldozhat nekik, ha meggondolja, hogy bennük tulajdonképen a legfőbb, egy istent tiszteli. A stoikusok szerint a sokféle mythos sem egyéb, mint a természeti jelenségek allegorikus körülírása. Hit és tudás így ölelkezik a stoikusok tanításában; nézeteik gyors és általános elterjedésének oka talán éppen az, hogy nem szakítanak az ősi vallással s hogy ezzel

egyezően hisznek az istenségnek csodák és természetfölötti jelek útján való megnyilatkozásában. Az új-akadémia elveti az epikureisták és stoikusok tanításait, skeptikusan viselkedik a nép vallásával szemben, de nem igyekszik biztos tudományos eredményeket elérni; meghagyja ugyan az államvallást, de ennek igazsága felől mindenkit saját egyéni nézetére utal. Mint említettem, ezek közül a stoicismus talált Rómában legtermékenyebb talajra, ennek követői közt láthatjuk a legkiválóbb tudósokat és államférfiakat. Magától érthető, hogy ez a tetszetős philosophia azzal, hogy az isteneket csak mint egy legfőbb lény nyilvánulásait fogta fel, hatalmas csorbát ejtett a régi római vallás épségén.

E philosophiai rendszerek nyomán bizonyos vallási felvilágosodás járt, mely merész kézzel hozzányúlt az eddig kegyelettel fenntartott mythosokhoz is. Már régebben is voltak philosophusok, kik a mythosokat rationalista felfogással magyarázták. Ezek közt legrégebb *Hekataios*, ki I. Ptolemaios alatt (323—285) Egyiptomban élt. Munkájában (*Aegyptiaca*) kifejti, hogy az régi egyiptomiak a napot és holdat imádták s ezeket Osirisnek és Isisnek nevezték. De imádták az elemeket is, melyeket szintén istennevekkel láttak el; így a tűz = Hephaistos, a föld = Demeter, a víz = Okeanos, a levegő = Athena. Az istenek közé bejutottak szerinte olyan halandók is, kik bölcseségük és érdemeik által a halhatatlanságot nyerték jutalmul; így lettek Egyiptom régi királyai nagyrészt istenekké; az istenek tehát valaha szintén emberek voltak. Hasonló felfogással fejtegette az istenek származását *Euhemeros*, ki valamivel Hekataios után élt. *Historia sacra* cz. munkájában elmondja, hogy az Indiai oceánon utaztában három, addig ismeretlen szigetre bukkant, melyeknek lakóit és szokásait utopistikus modorban rajzolja, de rajzán észrevehető, hogy mintája sokban Egyiptom volt. Az egyik szigeten Zeus szentélyére talál s ebben egy arany oszlopra, melyen Uranos, Kronos és Zeus feljegyezték az ő tetteiket. Előadásának veleje az, hogy ezen istenek voltaképen királyok voltak, kik az emberi haladást bizonyos tekintetben előbbre vitték s haláluk után isteni tiszteletben részesültek. Sőt Zeus még életében terjesztette a saját és nagyatyja cultuszát és pompás templomot építtetett magának Panchaea szigetén. Mig Euhemeros megegyezik Hekataiosszal abban, hogy ő is tanítja a királyok istenné válását, addig új vonásként jelentkezik philosophiájában az önistenítés. Az önistenítésre vonatkozó első történeti adatunk Ptolemaios Philadelphos korából való (271), s minthogy Euhemeros műve kétségkívül előbb keletkezett, meg kell

állapítanunk azt a tényt, hogy az irodalom volt az előkészítője ennek a fontos vallástörténeti jelenségnek. Hogy Euhemeros theológiája, az ú. n. euhemerizmus (a politikai személyiségeknek érdemeik, jótetteik stb. révén istenné válása) korán utat talált Rómába, bizonyítja Ennius, ki Euhemeros művét latinra fordította. Innen kezdve szemmel látható a római vallás történetében az euhemerizmus nagy hatása.

Nagy jelentőségű a római vallás történetében *Panaitios* stoikus theológiája, de sokkal fontosabb *Poseidonios*-nak, az ő tanítványának szerepe. Mindkét görög philosophus a Kr. e. II. században élt s mindkettő a stoicismus vallás-philosophiájának mélyítésében és terjesztésében fáradozott. Tanítványuk, Cicero, belevitte gondolataikat a római irodalomba és hogy e gondolatok a vallási életben és felfogásban is oly mélyen gyökeret tudtak verni, annak előidézője főképen az irodalom, első sorban Cicero iratai, de nem kevésbé Varro műve *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, melynek nagy, synkretistikus vallási rendszere teljesen *Poseidonios* nyomán épült fel. Mindezek irodalmi hatások. Azonban e korszaknak nemcsak szellemi élete mutat fel változásokat, hanem az érzelmi élet terén is oly jelenségekre bukkanunk, melyek nyilván jelzik azt a hatást, melyen túl a római vallás régi bensősége és mélysége immár a múlt emlékei közé szorul, melyen túl már feltűnő jelenség, ha az állammivallásnak egy-egy őszinte, meggyőződéses, erős hívére akadunk. Ezen új érzelmi áramlatok közvetlen előzménye *Poseidonios* munkássága; közvetett előidézőjük pedig a hellenizmusnak ifjúi erőben feltámadó, forradalmi szelleme.

A *hellenizmus*, mely az antik culturában elsőnek pendíti meg az emberi solidaritas nagy gondolatát, vallási téren is figyelemre méltó hatásokat idézett elő. A tudományos kutatás minden figyelmét lefoglalta az ember, az egyéniség. Nem tekintik már választófalnak a vallás és nemzetiség korlátait, hanem minden érdeklődés a nagy emberi közösség tagja, az ember, az egyén felé fordul. A polgárnál, a valamikor oly büszke *civis Romanus*-nál értékesebb már az ember, az egyéniség; ez a kosmopolitizmus és individualizmus egészen új világfelfogást, de egyúttal egészen új érzelmi világot is teremt. Az ember, a kit nem érdekel többé a *forum in sanum*, a politikai tülekedés, ráér önmagával foglalkozni s ez az önmagára való reflexio egyrészt értékes, másrészt ábrándos megismerésekre vezet. Előtérbe lép lelkében a bűnösség tudata s a megváltás szükségességének érzete; az eddig szunnyadó vágyak, titkos óhajok, elfojtott remé-

nyek egyszerre lángra gyúlnak. A felébredő önvád bizonyos mystikus vallásos irányzatban keres enyhülést, a műveltebbek titkos cultusok rajongóivá lesznek, a népet a babona, a magusok és astrologusok csalásai ejtik rabul.

A tétovázásnak és bizonytalanságnak, a mysticismusnak és rajongásnak ebben a zürzavaros symphoniájában hangzik fel a samosatai *Lukianos* pamphletjeinek merész hangja. Az euherismusnak ez a szellemi örököse s a hellenismus lelkének ez a praegnans kifejezője a vérbeli journalista szellemességével üt még egy nagyot — utoljára, a már úgysis számkivetett isteneken. Csipős dialogusai, az elmésségnek és a satírának ezek a csodálatos vegyületei harsogó kaczagással kísérik az Olympus meghalt urait örök sirjaikba.

Az emberek istenítése s az *uralkodók cultusa* is e kor theológiájának s világnézetének gyümölcse. A mystikus irányzat kedvezett ennek az áramlatnak, mert erősen hangsúlyozta az emberi lélek isteni voltát. Tudjuk, hogy Aristoteles Platonnak oltárt emelt s hogy Alexandriában Homerosnak volt cultusa. Alexander még életében isteni tiszteletet követelt magának s IV. Ptolemaios óta (221—205) minden uralkodó isteni tiszteletben részesül. A Demetrios Poliorketes fogadására 307-ben szerzett paeon magasztaló szavakkal dicséri az uralkodót, ki valósággal isteni segítő és üdvözítő s kiben az istenség megtestesült (*praesens deus*). Az uralkodók ezen cultusa Rómában valóságos tradícióvá lett. Augustus, ki az actiumi győzelem után rendezti a zilált viszonyokat, ki a csaták zaja után a művelődés s a békés munka új saeculumát nyitja meg, — a költők verseiben mint égi segítő jelenik meg, ki új aranykort varázsol a földre. Az Augustus nevet, mely őt mintegy az emberek fölé emelte, 27-ben kapja, de már előbb *divi filius*-nak nevezi magát. Midőn Kr. e. 7-ben felújítják a *lares compitales cultusát*, közéjük sorozzák a császár *geniusát* is. Ovidius, Horatius, Vergilius egyenesen istennek nevezik a császárt, kit a keleti provinciákban, az uralkodó-cultus főfészkeiben már amúgy is istenként tiszteltek. A *consecratio*, melyben halála után részesül, csak betetőzése a már életében osztályrészeül jutott cultusnak. Caligula, Nero, Domitianus még életükben istentiszteletet követelnek maguknak, Commodus Hercules gyanánt tisztelteti magát; de Augustus óta a katonák és hivatalnokok általában a császár *geniusára* (sőt keleten személyére) esküsznek; valamennyi császár *divus*, sőt Aurelianus *dominus et deus*-nak nevezi magát.

Még ennél is jobban előmozdította az államvallás

hanyatlását az *idegen cultusok* tömeges beözönlése és rohamos terjedése. Egyiptom és Ázsia istenei sorra otthont lelnek Rómában. Isis és Serapis, a syriai Baal, Kybele, Helios gyorsan elhódítják az államvallás híveit. Legtöbb proselytát kapnak a mystikus cultusok, rengeteg híve van az orphikus cultusnak, széltében hódítanak a hatalmasan fellendült eleusisi mysteriumok. De az összes idegen cultusok közt első helyen áll a Mithras-cultus; katonák és polgárok igen nagy számban állanak be hívei közé; phantastikus mysteriumai elemi erővel hódítják meg a lelkeket. E cultus emlékei roppant mennyiségben találhatók ma is az egykori római birodalom minden részében. Érthető, hogy e cultus óriási erejével nemcsak a római államvallásnak, hanem a kereszténységnek is egyik legveszedelmesebb ellenfelévé lett. Egyébiránt Rómában lassankint megtörik a nemzeti vallás ellenálló ereje az idegen istenek invasióján. Szépen mondja e kornak egyik legalaposabb ismerője: Róma e korban az egész világ isteneinek pantheonja lett.

Ezek a forradalmi eszmék és zürzavaros állapotok már az idők teljességét jelentik.

II.

A kereszténység fellépése.

A kereszténység elterjedése a római világbirodalomban. — A rómaiak ellenszenvének okai. — A keresztények megtámadják a nemzeti vallást. — Ellentétbe kerülnek a római társaság nézeteivel és szokásaival. — Exklusivitásuk. — Színjátékok. — Koszorúzás. — Államhivatalok. — Katonáskodás. — A kereszténység erkölcsi fölénye. — Küzdelem a daemonok ellen.

Mindezek mutatják, mennyire megérett már a római világbirodalom arra, hogy valami egészséges új eszme, új irányzat jótékony szellemi forradalmat idézzon fel benne. Ez az új irányzat nem is késett soká. Krisztus tanai, melyek az elernyedt római birodalom vérét újra friss pezsgésbe hozták, adják ennek az új, valóban forradalmi irányzatnak alapját. Ez az új szellemi áramlat a kereszténység. Sajátosságos, hogy valamint az ősrómai vallást megmételvező cultusok, úgy az ősi vallás halálos ellensége és legyőzője: a kereszténység is keletről jött. Elterjedésének tényezői adva voltak a korviszonyokban. E tényezők két csoportra oszthatók: külső és belső okok. Az előbbiek közt legfontosabb a *zsidóság nagy elterjedése*; ez ugyanis a maga monotheismusával mintegy előkészítője volt a kereszténységnek. Egyéb-

iránt azok az okok, melyek a római nemzeti vallás hanyatlását előidézték, nagyrészt okai voltak a kereszténység nagymérvű és gyors elterjedésének is. Így a *hellenismus* hódítása, melynek következtében az egyéniség érvényesülése, a demokratizmus s így az egyenlőség és testvériség érzése fejlődött ki. Ledőlnek a nemzetiség korlátai, az emberi jogok és kötelességek azonossága bizonyos solidaritást vált ki, a mi mintegy előkészíti a talajt a kereszténység számára, mely szintén felülemelkedik a nemzetiség korlátain. A hellenismus alapítja meg a monarchia eszméjét is s ez a világmonarchia-gondolat mintegy előkészítette a lelkeket az egyházi monarchia, az egyetemes egyház eszméjére. Az *egyletek* és egyéb társas és politikai szervezetek szintén előkészítették a talajt a kereszténység elterjedésére, sőt az egyház szervezésében a görög-római politikai szervezet (városok, provinciák igazgatása stb.) mintául is szolgált. Jól előkészítette továbbá a talajt a szinkretizmus, mely oly irányzatot honosított meg a római valláspolitikában, mely nem állt útjába a különböző vallások történeti fejlődésének, habár az államvallás szertartásainak elvetését nem is tűrte; ez ugyan részben az elterjedés akadályának volna nevezhető, de az állam szabadelvű politikája, mely általában minden felekezetnek szabad vallásgyakorlatot engedélyezett, ezt eléggé ellensúlyozta. Ide tartozik, mint az elterjedés egyik főoka, az *idegen cultusok* rohamos terjedése. Ezekben sok oly tan volt, melyek nagyjában megegyeztek a kereszténység tanaival; továbbá ezek bizonyos vallásos rajongást, bizonyos szükségleteket támasztottak a lelkekben valami tisztultabb, nemesebb világ- és életfelfogás után, melynek kielégítésére épp jókor jött a kereszténység. Végül az elterjedés egyik főoka a könnyű, biztos és óriási *világforgalom*; a birodalom egyes részeit kitünő utak és gyakori hajójáratok kötötték össze. Egy sírfelirat szerint egy phrygiai kereskedő hetvenkétszer volt Rómában. Így a keresztény egyház készen találta elterjedéséhez az utakat és eszközöket, a nagy városokban pedig azt a keverék népet, melyre éppen szüksége volt.

Az elterjedés belső okait nem kell részleteznem. A kereszténység mint a szegények, megvetettek, szenvedők evangéliuma jött; szeretetet hirdetett és gyakorolt; valóra váltotta az emberiségnek az erkölcsi komolyságról és tisztaságról, az üdvözítőről és üdvösségről alkotott ábrándjait és reményeit. Új eszméket hozott, melyeket eddig is mindenki keresett, de senki meg nem talált s így természetes, hogy erős renaissance-ot, meleg sympathiát keltett a lelkekben.

Lélek és test, Isten és világ viszonya, az isteneszme megtisztult, magasztosabb formája, vágy a megváltás után, örök élet: ezek azok az eszmék, melyeket a synkretismus felszínre dob s actualisakká tesz. Ezeknek tisztázását, megoldását, a mély és erős lelki vágyak kielégítését hozza a kereszténység.

A kereszténység Rómában első sorban is a görög lakosság körében terjedt el és nyelve is a görög volt. A római püspökök listájában Victorig (189—199) csak két latin név fordul elő, a többi görög. Azonban azt, hogy kik voltak a római egyházközség alapítói, nem tudjuk. A rómaiakhoz irt levél 16. fejezete felsorol néhány római előkelő keresztényt (Prisca, Aquila, Epaenetus, Maria, Andronicus, Junias), de ezek egyike sem volt alapító. E levél írásakor (59—60) a római egyházközség már tekintélyes számú keresztényekből állott. Mikor Pál Rómába jött, már a császári palotában is volt ecclesiola (Philipp. 4, 22). A Nero-féle üldözés alatt Tacitus szerint „ingens multitudo Christianorum” szerepel, Clemens Romanus pedig a „kiválasztottak nagy sokaságá”-ról beszél. Bizonyítékaink vannak rá, hogy az előkelők és vagyonosak közt is hamar hódított a kereszténység, sőt hogy magában a császári udvarban is voltak hívei. Így keresztény volt Pomponia Graecina, insignis femina (Tacit. Ann. XIII, 32), továbbá T. Flavius Clemens consul és felesége Domitilla, Domitianus császár közeli rokonai; az Annaeusok, Pomponiusok közül is többen voltak keresztények. Sőt a kereszténység lassan-lassan a magasabb hivatalnokok és előkelőbb állású személyiségek közt is hódít. Mindez bizonyítja, hogy Caecilius szemrehányása az Octaviusban, Arnobius és Lactantius adatai, hogy a keresztények csak a legalsóbb néposztályokból kerültek ki, — nem fedik teljesen a valóságot.

Az elterjedés eme nagyarányú és kedvező megindulása ellenére is sajátságos, hogy bár a polytheismus vallási tekintetben rendkívül türelmes volt, a kereszténységgel nem tudott rokonszenvezni, holott a szintén monotheista zsidókat nemcsak tűrte, hanem lépten-nyomon kedvezett is nekik. Ennek oka, — eltekintve a zsidók kétszínű politikájától s a keresztények ellen való áskálódásától, — bizonyára az, hogy a zsidók, úgy mint egyéb újonnan bevett cultusok nem vetik meg az államvallást, nem támadják; tudnak két úrnak szolgálni, úgyannyira, hogy még a császárcultust is üzik. Ezért nem is üldözik őket. De annál nagyobb erővel fordul ellenszenvük a keresztények ellen; ugyanis a kereszténység megtámadja a nemzeti vallást, mert

1. *elveti a császárcultust.* A római vallás politikai jellege a hellenizmus korában éppen a császárcultusban csúcsosodott ki. A kereszténység megtagadta ezt, mert ez a vallás egyetemes volt, felülemelkedett a nemzetiség korlátain, elválasztotta egymástól a vallás és hazafiság fogalmát. Ezzel ásta meg a politikai vallás sírját. A császárcultus keleti eredetű, mely a hellenizmus szárnyai alatt férközött be Rómába. Külső megnyilvánulása kétféle volt: egyik az élő uralkodó képmásának, geniusának adorálása, másik a meghalt uralkodó istenítése (apotheosis). Bármelyiknek megtagadása sacrilegium és crimen laesae maiestatis volt. A keresztények mindkettőt megtagadták s innen datálódik a római állam ellenszenvé irántuk. Ha csak a polytheizmus ellen küzdöttek volna, mint Tertullianus mondja (apolog. c. 28), s a császárcultusszal valamiféle compromissumot tudtak volna kötni, mint a zsidók, — még megbocsátott volna nekik az állam. A császárcultus azonban ekkor már valóssággal lényege, középpontja, quintessenciája az államszolgálatnak s így, a ki azt elveti, elveti az összes isteneket is. Ezért nevezik a keresztényeket istenteleneknek (*ἄθεοι*). A keresztények ezt a cultust minden alakjában elvetették, még a mindennapi szólásokban és a császárra való esküvésekben is, — és a bálványimádáshoz sorozták. A hűtlenség és illoyalitas vádjával szemben azzal védekeztek, hogy imádkoznak a császárért; ez imák tényleg kezdettől fogva alkotó részei a keresztény istentiszteletnek s ezeket még a legádázabb harczok idején sem hagyják el a keresztények. S bár Tertullianus felfogása szerint keresztény ember nem lehetett császár, a keresztények szemében a császár mégis „a deo secundus ante omnes et super omnes deos“ (Tertull. apol. c. 30.). Tehát a mellett, hogy a keresztények a császárcultust megtagadják, megvan bennük a felsőbbség iránt tartozó tisztelet, engedelmesség és a császár iránt való loyalitás. Megjegyzem azonban, hogy míg a keresztények a császárcultus formájában megnyilatkozó ember-istenítést elvetették, meghonosított köztük ennek egy más alakja: az apostolok, martyrok és szentek tisztelete. Az Acta apostolorum apocrypha-ban (II—III. század) az apostolok már fél-istenek. 160 körül a smyrnai pogányok attól tartanak, hogy a keresztények a vértanú Polycarpust istenként fogják tisztelni. Lukianos azzal gúnyolódik, hogy Peregrinus a keresztényeknél isten lesz. A III. század vége óta nagyon elterjedt a szentek cultusa, mert ez kiválóan alkalmas volt arra, hogy az egyes helyeken elterjedt kedvelt pogány cultusokat — más formában — fenntartsák.

A pogányság ellenszenvének másik oka, hogy a kereszténység

2. *harczol a polytheismus ellen.* A kereszténység már azáltal is szembehelyezkedett a polytheismusszal, hogy ellene szegült a nyilvános erkölestelenségnek, a mi azzal oly szorosan összefüggött. De érdemesnek tartotta egyenesen is megtámadni a fából, kőből faragott, ércből öntött isteneket. E támadáshoz a legjobb fegyvereket a már fentebb említett philosophusok szolgáltatták. Az apologeták irataiból látszik, mennyire súlyedtt már ekkor a pogány vallás, melyet a színpadról is gúnyoltak, melynek hívei már csak értéktelen, döglött állatokat áldoztak s templomaikat maguk profanizálták. Az apologeták mindazáltal harcoltak a hivatalos istenvilág ellen, elbeszélve az istenek származását, ocsmány tetteiket, kalandjaikat; bizonyították, hogy a bálványok a daemonok eszközei, melyekkel az embereket hatalmukba akarják keríteni, vagy Euhemerus nyomán azt bizonyították, hogy az istenek nem egyebek, mint egykor élt kiváló emberek; utaltak arra, hogy az egész pogányság nem egyéb, mint mesék és lehetetlenségek gyűjteménye, vagy a papok csaló találmánya. Tették pedig ezt energikusan és határozottan, gyakran a gúny, ironia és satira fegyvereivel.

Egyébiránt szerintük a kereszténynek első, a hitvallással szorosan összefüggő kötelessége volt a polytheismustól minden tekintetben való óvakodás. A bálványimadásba esés volt a legnagyobb s a legszigorúbban kezelt bűn, a mit az ilyen elbukottak (lapsi) visszafogadásának kérdésében kitört heves viták s az ezek nyomán keletkezett Felicissimus-féle schisma is bizonyítanak. Tertullianus odáig megy, hogy az összes főbb bűnöket a bálványimadásból eredezteti, a mi érthető is, mert a polytheismusszal szemben tanúsított exclusivitas volt az egyház létfeltétele.

De valamint a hitvallás kötelessége nem jelentett annyit, hogy valaki önként feladja magát s keresse a martyriumot (mint az igen rigorosus montanisták), sőt bizonyos esetekben még a menekülés (fuga) is meg volt engedve (Máté 10, 23), — úgy a polytheismus elleni küzdelem sem jelentette azt, hogy minden ok nélkül nyilvánosan tiltakozni kell az ellen s fel kell lépni. Néha ugyan törvény előtt álló keresztények tetszésüket nyilvánították valamely hitvalló vallástételének hallatára, sőt Tertullianus szerint (ad Scapul. 5) egy alkalommal megrohanták a birói emelvényt, — de általában nem helyeselték a császár vagy a bálványok ellen való nyilvános gyalázkodást, vagy a bálványok megrongálását, ledöntését (elvirái zsinat, 60. canon).

A polytheismus elleni küzdelem azon pontján, hol a philosophusokról volt szó, az apologeták két pártra szakadtak. Az egyik örült a philosophia s a kereszténység számos egyezésén és sympathikus volt neki Socrates, Seneca. A másik, szigorúbb párt, kíméletlenül bánt a philosophusokkal, mert azok is a bálványimádás alapján álltak. Mindazonáltal mindkét párt az ő fegyvereikkel küzd s az ő alapjukon áll, különösen a platonismusén, melyet az egyház magába olvasztott s rajta, úgyszólván annak köveiből építette fel hitének tanait.

A keresztény egyháznak a polytheismus elleni küzdelemben legfőbb fegyvere volt az *exclusivitas*, az elzárkózás. Ők a legélesebb ellentétben állnak a culturvilággal, mely szerintük úgyis a végenyészet felé közeledik. Egy más haza polgárainak érzik magukat, a világtól elzárkózva a maguk számára élnek, mint Tertullianus is mondja (apol. c. 31): licet *extranei* a turbis aestimemur. Tertium genusnak nevezik őket a pogányok és zsidók mellett. Ez az elzárkózásuk hozta magával, hogy a pogányokkal való minden érintkezéstől tartózkodtak, hogy a bálványimádásnak még árnyékával se találkozzanak. Tartózkodtak a törvényszéktől, fürdőktől, piaczoktól, templomoktól, áldozatoktól, ünnepegektől, lakomáktól, fényüzéstől, színjátékoktól, államhivataloktól, katonáskodástól. S bár Tertullianus is említi, hogy sokat érintkeztek a pogányokkal, mégis kerültek mindent, a hol a cultus bármely nyilvánulásával találkozhattak. Az *exclusivitas* másik oldala a kereszténység erkölcsi főlénye (keresztény szeretet, házasság, családi élet), mely élesen elválasztotta azt a pogányságtól. Ezekről lesz itt szó.

A ki tudja, mi volt a circus és a szinpad a pogány népeknek, az megértia keresztények ezek ellen való harcának jelentőségét. A pogányoknak a színjáték valósággal élet-szükségletük volt (panem et circenses!), az apologeták pedig teljes erővel állást foglaltak ellenük. Keresztény nem lehetett színész vagy gladiator, nem tanulhatta a színművészetet, nem látogathatta az előadásokat. A színház árt a test és lélek tisztaságának; a színészek szemérmetlen mozdulatai és beszédei, a pikáns szerelmi történetek, a férfiak átöltözése nőkké: mindmegannyi okai a színjátékoktól való tartózkodásnak. A pogányok ugyan, mint Caecilius az Octaviusban (c. 12) ostobasággal vádolták a keresztényeket, hogy még az ilyen ártatlan szórakozástól is tartózkodnak, de a keresztények nem feledték Tertullianus mondását (de spect. c. 30), hogy a földi színjátékok helyett égi gyönyörűségek várnak a keresztényekre, circo et utraque cavea

et omni stadio gratiora. Egyébiránt a színjátékok kerülése ismertető jelük a keresztényeknek (de spect. c. 24.): atquin hinc vel maxime intelligunt factum Christianum, de repudio spectaculorum.

Sem lakodalmakon, sem más alkalmakkor nem volt megengedve a keresztényeknek a *táncz*, a mi a laodicaei zsinat és Augustinus szerint a pogányoknak való. Nem vesznek részt a *lakomákon* sem, az ott uralkodó erkölcstelenség és kicsapongás miatt, továbbá azért sem, mert azokon az áldozati húsból kellett volna enniök. Tertullianus szerint (apol. c. 35) a pogányok szokása valósággal korcsmává aljasítani az egész várost; ugyanő (apol. c. 39.) szembeállítja ez orgiákkal a keresztények komoly, tisztességes szeretetlakomáit. E lakomákon, mint azt az Octaviusban is olvassuk (c. 31.), istenfélő és komoly a hangulat, e mellett azonban vidám és derült. Mindazonáltal némely esetekben, mint a toga virilis felöltése napján, névnapon, eljegyzésen, esküvőn szabad volt részt venni a pogány lakomákon, mert itt nem kerültek okvetlenül összefüggésbe a bálványimádással. Tertullianus, Cyprianus és Commodianus élesen kikelnek a *fényűzés*, különösen a nők fényűzése ellen is; az erre költött pénz a szegényeknek kell adni. A pogány templomokba és áldozatokhoz még kíváncsiságból sem mentek el. Továbbá a *koszorúzás* pogány szokását is teljesen elvetették; nemcsak a halottakra, de még a sírokra, képekre sem tettek koszorúkat, a mi a pogányoknak — Minucius Felix tanúsága szerint — különösen rosszul esett. Septimius Severus halála után a császári donativum kiosztása alkalmával egy keresztény katona nem tette fejére a koszorút, hanem kezében tartotta; a dologból botrány lett; a katona hitvallást tett, mire börtönbe vetették. A keresztények egy része felesleges provocationak ítélte az esetet, más részük azonban — élén Tertullianusszal, ki nézeteit külön iratban fejtette ki (de corona militis) — határozottan állást foglalt a koszorúzás ellen. Sőt Tertullianus tovább ment: felvetette azt a kérdést, vajjon a katonáskodás maga összeegyeztethető-e a kereszténységgel? Erről mindjárt alább szólok.

A keresztények nem üzték a *művészeteket* pogány fel fogás szerint, nem csináltak istenszobrokat, nehogy azok a pogányok kezeibe kerüljenek. A szobrászat tehát tilos foglalkozás volt. Innen van, hogy a keresztényeknek nem voltak képzett művészeik, innen az egyházi művészet kezdetlegessége, mely azonban, minthogy teljesen új utakat tört s mint-hogy nem hivatásos művészek művelték, a legnagyobb mértékben becses és tiszteletreméltó. Tiltva volt mindennemű

szerencsejáték (Pseudocyprianus : adv. aleatores). Tiltva volt épp így az uzsora is ; pénzt kamatra adni egyáltalán nem volt szabad, mert hiszen saját javait mindenki a közösség javainak tekintette. Tiltva volt a magia és astrologia is, sőt tanár és tanító sem lehetett a keresztény, mert így a bálványimádással lépten-nyomon vonatkozásba jön ; tanítania kell a pogány istenek mythosait, neveit, meg kell tartani ünnepeiket, az első tandíjat Minervának kell áldozni. Még a matematika is gyanús volt : Sokrates beszéli (hist. eccl. II, 9), hogy Eusebiust azért nem akarták Emesában püspökké választani, mert matematikával foglalkozott. De ha tanítani nem is szabad, tanulni kell a pogány tudományokat, mint Tertulianus mondja (de idolol. c. 10) : quo modo repudiamus saecularia studia, sine quibus divina non possunt ? S bár az apologeták bőségesen kihasználtak egyes pogány műveket, a rossz, erkölcstelen és káros hatású könyvek olvasása általában tiltva volt. Tertulianus a keresztények foglalkozásai közt nem jó szemmel nézi a kereskedést, különösen a tömjén miatt, melyet a keresztény kereskedő esetleg a pogány áldozatokhoz szállít. Ezzel a felfogásával azonban meglehetősen egyedül áll ; az elvirai zsinat a tanunk (can. 19), hogy még papok (clericusok) is kereskedtek. Tertulianus szerint csak akkor lehetne *magistratus* a keresztény ember, ha csak a címet viselné s nem kellene áldozni, templomba menni, áldozati állatokat adni, templomi pénzeket kezelni, játékokat rendezni, azokon jelen lenni, halálos és egyéb ítéleteket kimondani, bebörtönözni és kint padra vinni polgártársait, viselni a hivatal és méltóság pogány jelvényeit. Ebből következik, hogy a keresztény *katona* sem lehet. Nem lehet tiszt, mert annak áldoznia kell s az állami istenekre esküdni ; de nem lehet közlegény sem, mert nem lehet egyszerre két zászló, Krisztus és az ördög, sötétség és világosság zászlaja alatt szolgálni. Péter lefegyverzésével Krisztus minden katona kezéből kivette a fegyvert (de idolol. c. 18.). E felfogást érdekes esetek illusztrálják. Marinus, egy Caesareában állomásozó tiszt, éppen a centurióvá való kinevezés előtt áll, mikor egy tiszttársa lelepzi, hogy Marinus keresztény s így nem viselhet ilyen magas állami méltóságot, mert nem akar a császárnak áldozni. Marinusnak feljebbvalója három órai gondolkozási időt enged a nyilatkozattételre. A püspök ekkor kézen fogja, a templomba vezeti s eléje téve az evangéliumot és a kardot, felhívja, hogy válaszson. Marinus az evangéliumhoz nyúl, hitét megvallja, mire kivégzik. A martyractáiban olvasunk egy bizonyos Maximilianusról, ki semmi áron sem akar keresztény létére katona lenni. Kivégzik.

Marcellus centurio a császár születése napján leteszi századosi jelvényeit, megvallja hitét, mire kivégzik. Tehát a katonáskodás összeférhetetlen a keresztény vallással. Ez azonban csak a szigorúbb felfogású keresztények álláspontja; a szabadabb felfogásúak minden tekintetben többet megengedtek. Így már Hadrianus korából ránk maradt egy bizonyos Marius nevű centurio sírköve, mely szerint Marius keresztény volt. Marcus Aurelius alatt egy ízben állítólag a keresztény katonák imádsága folytán menekült meg egy egész hadsereg a szomszéd-halástól egy hirtelen jött csodálatos eső révén; ez a jelenet a M. Aurelius oszlopán meg van örökítve. Septimius Severus alatt — Tertullianus szerint — a keresztények mindent betöltenek (apol. c. 37): *hesterni sumus et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum; sola vobis templa reliquimus.* Érthető hát, ha a rigorosus Tertullianus örömmel üdvözli azt a katonát, ki megtagadja a korszorúást. Sem ő, sem Lactantius nem tudnak megbarátkozni a keresztények katonáskodásával, sőt ez utóbbi általában a háború ellen is élesen kikel (div. inst. V, 17; epit. 17).

A keresztények teljes elzárkózása azonban nem tartott tovább a III. század elejénél. Ekkor ismerik meg a pogányok teljesen az új vallás tanait, ekkor kezdenek keresztény templomok épülni s ekkor a keresztények már tömegesen találhatók mindenféle hivatalban és állásban. 250 körül a kereszténység már hatalmas tényező. És ez magyarázza meg Decius kegyetlen üldözését.

S bár a keresztények ekkor már élénken részt vesznek a társadalmi életben s Tertullianus szerint (apol. c. 43) mindenütt találhatók, csak az aljas foglalkozású emberek közt nem, mégis továbbra is teljes erővel küzdenek a bálványimádás és annak intézményei ellen. Az említett concessiók csak a társadalmi *assimilatio* természetes következményei voltak.

A polytheismus elleni küzdelemben hatalmas fegyvere volt a *kereszténységnek erkölcsi fölénye*. A kereszténység az altruismus hirdetőjeként jött, új eszmét dobott a forrongó világba: a szeretet eszméjét. Jótékonytságot gyakorolt, alimizsnát osztogatott, gyámolította az özvegyeket, árvákat, betegeket, szegényeket és munkára képteleneket. Gondoskodott a foglyokról, a bányamunkákban színlődőkről, a rab-szolgákról, a szegények eltemetéséről és pedig tekintet nélkül arra, hogy pogányok vagy keresztények-e, akik segítségre szorulnak, szem előtt tartva a krisztusi igéket: szeres-

sétek ellenségeiteket. Mindez új dolog volt és magasan felette állott a pogányság erkölcsi felfogásának. A családi élet és a házasság dolgában is így emelte a kereszténység az erkölcsi fogalmakat. A házasság felbonthatatlan, a keresztény családi élet meleg és bensőségteljes; tilos a gyermekek kitétele és a magzatelhajtás; általában idevágó erkölcsi fogalmaikat bizonyos idealizálódás, bizonyos magasabb niveau jellemzi. Megtörtént, hogy a házaspár valamelyike kereszténynyé lett; tudunk egy ilyen esetről, melyben a keresztény nő elvált férjétől, a ki aztán denunciálta; egy keresztény leány felbontja eljegyzését, mert vőlegénye nem akar szintén kereszténynyé lenni; Perpetua actáiból tudjuk, hogy pogány atyja, mikor megtudta, hogy leánya halálra van ítélve, minden áron igyekezett őt visszatéríteni, hogy megmentse; azonban az atyának megrázó és szívreható könyörgése eredménytelen maradt. A vegyes házasságot Tertullianus (ad uxorem I, 3) stuprumnak nevezi. A keresztények küzdenek a test bűnei ellen, a mi valósággal kihívás számba megy abban a romlott, erkölcsileg zuhlott világban; nagy becsben tartják az erkölcsi tisztaságot és az apologeták egyhangúlag magasztatják az önkéntes szüzesség erényét. A tisztultabb erkölcsi felfogás következménye beszédek tisztasága, a pogány esküdzések, átkozódások és szólásmódok kerülése. Tertullianus szerint a keresztények beszédei okosak és tiszták, mert tudják, hogy Isten hallja őket. Nemcsak a piszkos, illetlen és trágár beszédeket kerültek, de még a hiábavaló, üres, bolondos fecsegéseket is. Nem esküdtek a császár védőszellemére. sem a Styxre, nem használták a mehercule, medius Fidius s egyéb ily kifejezéseket. Tertullianus megró egy keresztényt, ki, midőn utczai veszekedés alkalmával valaki odakiáltotta neki: Jupiter tibi sit iratus, így felelt: immo tibi (de idolol. c. 21).

3. A polytheismus elleni küzdelemnek külön, fontos pontja a kereszténység *küzdelme a daemonok ellen*. Már a görög-római istenvilág, különösen az alsóbb néposztályok babonás hite tele volt daemonokkal, jó és rossz szellemekkel. A kereszténységet megelőző, monotheistikus speculatio egész hierarchiát teremtett a daemonokból. A monotheismus mindazon mythosokat és vallásos traditiókat, melyeket talált, a daemonok tanába olvasztja. E tant a fejlődés későbbi folyamán a kereszténység is felveszi, mint az angyalok és ördögök tanát. A keresztény kor kezdetén azonban küzd a daemonok ellen, mert az a hite, hogy az élettelen bálványok mögött ezek a tisztátalan szellemek rejtőzködnek, sőt egyenesen a daemonoknak tulajdonítja a fatumban való hitet s a

polytheismus elterjesztését. A II. században az alsóbb néposztályokból a felsőbbekbe is áttérjed ez a daemonokban való hit, benyomul az irodalomba is; de ekkor már nincs mellette egy erős, naiv államvallás, mely ezt leszoritáná; ekkor már az egyéniség is mindjobban szárnyra kap. Mind-ebből magyarázható e hit oly nagy és rohamos elterjedése. Különösen gyakori volt az ú. n. daemonoktól való megszállás s e révén az exorcistáknak nagy tekintélyük volt. Számos példánk van rá az Acta Apostolorumban, hogy a kereszténység is eleinte mint daemonűző vallás lépett fel. De a kereszténység célja volt nemcsak az egyes embert megszabadítani, hanem az egész nyilvános életet megtisztítani a daemonok uralmától, mert az teljesen ezeknek a hatalma alatt állott. És ez nem volt pusztá elmélet, hanem élő valóság. Az egész föld a daemonok hatalma alatt van, ott vannak a gyermek bölcsőjénél, a trónusokon, a levegőben, úgy hogy a föld már valóságos pokol. De a keresztények hatalmas fegyverekkel küzdenek ellenük; hivatkoznak az exorcismusra: előttük a gonosz szellem nem áll meg, menekül s ez fényes bizonyíték hitük igazsága mellett (Tertull. apol. c. 46.).

Ezeken a pontokon jutott a kereszténység a legélesebb ellentétbe a római vallással, társadalommal. Ezek az ütköző pontok. Természetes, hogy ily nagy erők mérkőzéséből nagy küzdelmek fejlődtek ki. A római állam és az államvallás, mely még eleinte a hatalom minden eszközével rendelkezett, erélyesen lépett fel a keresztények ellen. A szellemi harcosok is sorompóba léptek. Így indulnak meg az üldözések, így indul meg az irodalmi harc; így keletkeznek az apologeták iratai, ezek a vérben és könnyben született könyvek, keresztény őseink hithűségének és lelkesedésének ma is ékesen beszélő, ércnél marandandóbb emlékei.

III.

Az üldözések.

A keresztények jogi helyzete. — Az ellentétek kiélesedése. — Nero és a római tűzvész. — A keresztények üldözése. — Domitianus. — Traianus. — Hadrianus és Antoninus Pius. — Marcus Aurelius. — Septimius Severus. — Maximinus Thrax. — Decius. — Gallus, Volusianus, Valerianus. — Diocletianus. — Julianus. — Feljelentők. — Fuga, lapsi, sacrificati, thurificati, libellatici. — Katakombák. — Martyriumok és martyracták. — Eschatologia.

Mommsen szerint a rómaiak a nemzeti vallás ellen elkövetett tetteket általában nem vonták a maiestas populi

Romani ellen való vétségek sorába. A ki nem hitt az istenekben, azt az ἄθεος görög szóval bélyegezték meg, náluk erre a fogalomra nem is volt szó. Azonban a keresztények ellen mindent felhasználtak. A róluk elterjedt mendemondák alapján bűnvádi eljárást indítottak, de lassankint alkalmazták rájuk a maiestas populi Romani és a felségsértés vádját is, mert vonakodtak a császár geniusának áldozni s arra esküdni. Tertullianus szerint kétféle czimen üldözik a keresztényeket: a crimen laesae Romanae religionis és a maiestas imperatorum elleni vétség czimén. A ki megtagadja az istenek tiszteletét, megsérti az állam méltóságát; a ki megtagadja a császárcultust, felségsértést követ el. Ezek az alapjai a keresztények elleni eljárásnak és gyűlöletnek, mint Tertullianus is mondja (apol. c. 10): sacrilegii et maiestatis rei convenimur, summa haec causa, immo tota est. E szerint, a ki bevallja, hogy ő keresztény és kijelenti, hogy sem áldozni nem akar, sem a császár geniusára esküdni, elköveti a vallás- és felségsértést és halállal bünhődik (martyr.).

Azonban a hatóság ily módon ritkábban járt el a keresztények ellen. Gyakoribb volt a rendőri eljárás, a hatósági ius coërcitionis alkalmazása. Ez a főhivatalnokok azon joga volt, hogy rendet teremtsenek és tartsanak fenn s minden ez ellen irányuló kísérletet elnyomjanak. E jog gyakorlását nem szabályozta törvény, minden az illető hivatalnok egyéniségétől függött. A keresztények elleni repressiv rendszabályok majdnem mind ebbe az adminisztratív körbe tartoznak. Általában eleinte túrték a keresztényeket, csak midőn nyilvánvaló lett, hogy a szervezett egyház külön államot alkot az államban, akkor tűzték ki czélul a kereszténység megsemmisítését. Ez valóban csak önvédelem volt a római állam részéről, mely a vallással oly szoros viszonyban volt, hogy a vallás megtámadtatása magának az államnak a létét is veszélyeztette.

Nero (54—68). Az ellentétek csakhamar kezdenek kiélesedni. Már 57-ben bepanaszolnak egy Pomponia Graecina nevű előkelő hölgyet superstitio externa miatt; a botrány elkerülése végett az ügyet családi törvényszék elé utalják, melyen a vádlottat férje, Plautius consul felmenti. Azonban a helyzet csakhamar komolyabbra fordul. Ugyanis 64-ben oly óriási, tiznapos tűzvész pusztítja Rómát, hogy a tizennégy regio közül csak négy marad épségben. A közvélemény Nerót gyanúsítja és az infamia vádját sem engesztelő áldozatai, sem a nép közt kiosztott pazar ajándékai nem tudják levenni róla. Bűnbakot keres tehát s ezt megtalálja a keresztényekben, kiket állítólagos gyalázatosságaik,

visszavonultságuk (odium generis humani) miatt amúgy is mindenki gyűlölt. A zsidók gyülekezetei (Tertull. szerint fontes persecutionum) csak élesztették ezt a vádat. Vádat emeltek ellenük, vizsgálatot indítottak, de a gyújtogatás vádjá miatt megindult vizsgálat csakhamar oly irányba terelődött, hogy keresztény-e valaki, vagy sem. A keresztény név elég volt arra, hogy valaki vád alá kerüljön. Nem az egyes emberek hitét üldözték itt, hanem az egész keresztény vallást. Nero valóságos tömeggyilkolást rendezett, a keresztényeket válogatott kegyetlenségek közt végeztette ki: keresztre feszítette, szurokba mártva elevenen meggyújtatta őket s egész udvarával gyönyörködött a rémes látványban (Nero fákllyái), állatbőrökbe varratta s vérebeikkel tépette szét őket. Tacitus is említi, hogy a keresztényeket quaesitissimis poenis adfecit, Clemens Romanus pedig azt írja, hogy a pogányok a vértanúkat, különösen a nőket, a legpiszkosabb és leggyalázatosabb gúnyolódásokkal illették. Ebbe az időbe esik Péter és Pál apostolok vértanúhalála is.

Domitianus (81—96) az első, a ki alatt a keresztényeket hitükért üldözik; mert mind jobban kezdik felismerni e hit káros voltát a római államvallásra, de másrészt a keresztények elleni gyűlölet sem lankadt Nero óta (Tertull. ad nat. I, 7.). Az üldözés 95-ben tört ki maiestas és seditio czimén; Domitianus ugyanis hiú és nagyravágyó, kegyetlen ember volt, ki nagyon komolyan vette saját személyének cultusát. Fontos, hogy alatta már a császári házba is benyomul a kereszténység. Flavius Clemens consul és neje Flavia Domitilla, a császár rokonai, hasonlóképen Acilius Glabrio consularis ἀθεότης miatt elítéltetnek. Suetonius csak annyit említ Flavius ellen vád gyanánt, hogy gyalázatos módon teljesen visszavonult az államügyektől (contemptissima inertia), Acilius Glabrio pedig szerinte „forradalmár“ volt (molitor rerum novarum). Flavia Domitilla dominicum (birtoka) helyén katakombá keletkezett, az Aciliusok sirja pedig a coemeterium Priscillae-ben van; ezek egykorú bizonyítékok az említettek keresztény volta mellett. De bármily kegyetlen volt is Domitianus üldözése, nem terjedt ki az egész római birodalomra, sőt magában Rómában sem öltött nagyobb arányokat.

Traianus (98—117). Még Domitianus idejére esik a végleges szakítás az állam és a keresztények között; a keresztények teljesen jogtalanok lesznek, a helytartók kinyomozhatják őket s extra ordinem kivégezhetik. A kormány ezen erélyes föllépése részint a felizgatott tömeg szenvedélyes követelődzéseire, részint a denuntiációkra vezethető

vissza. Traianus az ifjabb Pliniusnak, Bithynia helytartójának levélbeli (epist. X, 96.) kérdezősködésére adott válaszában kijelenti, hogy a keresztényeket nem kell felkutatni, de ha feljelentik őket, megbüntetendők. A *ius coërcendi* gyakorlását és alkalmazását a tisztviselők belátására bizza. Plinius írja, hogy ő a vádlottat kétszer, háromszor is megkérdi, hogy keresztény-e? Ha állhatatosan vall, akkor megbünteti, a ki pedig megtagadja keresztényvallását, azt azonnalszabadon bocsátja. De ha valaki azt vallja, hogy ő régebben keresztény volt, de már hosszabb ideje nem az, akkor áldoznia kell és Krisztust gyaláznia. Két ministrá-t (*diaconissa*) kikérdez Plinius a keresztények összes szokásai felől és *superstitio prava*, *immodica* néven nevezi vallásukat. Traianus válasza szerint a feladó köteles saját nevét is megmondani; a ki a feljelentettek közül megtagadja vallását, szabadon bocsátandó. Ezzel Traianus a keresztény-perek számát akarta csökkenteni, nem akart tömeges üldözést; de azzal, hogy a magukat keresztényeknek vallókra halálbüntetést szabott ki, egyszersmind a nép hangulatának is eleget akart tenni. A kereszténység legnagyobb ellenségei ez időben a zsidók, a pogány papok, jósok, magusok, astrologusok, kik felvizgatják a népet, az iparosok, kik a pogány *cultus*ból hasznot húznak, végül a szigorúan *conservativ* politikusok. Azonban ekkor már a kereszténység elleni küzdelemben hatalmas fegyver volt az apostasiára való csábítás is.

Hadrianus (117—138) alatt változás áll be a római állam egyházpolitikájában. *Licinius Granianus* *proconsul* kérdésére ennek utódjához, *Minucius Fundanus*hoz 125-ben írt válaszában azt feleli *Hadrianus*, hogy ő kerülni akarja a zavargásokat és ki akarja irtani a feladókat. (Mellékesen jegyzem csak meg, hogy a *circus*ban való kiabálás: *Christianos ad leones* már Traianus óta tilos volt). A feladók kötelesek a bíróság előtt felelni adataikért; a panasz megokolása lehetett különböző, de elegendő oknak kellett fennforogni hatósági beavatkozásra. Ha pedig kiderül, hogy a feljelentés alaptalan, akkor a feljelentőt szigorúan meg kell büntetni.

Antoninus Pius (138—161) uralkodása alatt 156 körül óriási földrengés pusztította *Asia* provincia városait; e miatt a nép dühe a keresztények ellen fordult. *Antoninus Pius* *edictuma*, melyet ezen alkalomból kifolyólag kiadott, felújítása a *Hadrianus*-féle rendeletnek; azonban minden jel oda mutat, hogy nem hiteles. Uralkodása alatt Rómában is voltak keresztény-perek, melyekben a Traianus-féle eljárás volt irányadó.

Marcus Aurelius (161—180) uralkodásának elején a

marcomannok ellen vezetett hadjáratot, mely alatt egy ízben a vízhiány és az ellenség fenyegető magatartása miatt seregével együtt válságos helyzetbe jutott, mikor egyszerre váratlanul villámlással vegyes zápor következett be, mely az ellenséget és annak hadállásait megsemmisítette, a rómaikat pedig megmentette a szomjan halástól. Ezt a csodálatos eseményt a császár levélben tudatta a senatusszal s jelezte, hogy bizonyára valamelyik isten jótéménye volt az. A keresztény legenda csakhamar felkapta ezt a témát és a csodálatos esőt az állítólag nagyjából keresztényekből álló legio XII. fulminata imádságának tulajdonította. A legenda Marcus Aureliusnak a senatushoz intézett levelét oly színben tünteti fel, mint a melyben a császár eltiltja a keresztények megbüntetését, ellenben elrendeli, hogy a feladókat elevenen el kell égetni. Mommsen helyesen vette észre, hogy e levél hamisítvány. Marcus Aurelius eredeti levele elveszett. Egyébiránt tudjuk, hogy Marcus Aurelius megvetette a kereszténységet, elmékedéseiben is (τὰ εἰς ἑαυτὸν XI, 3) megvetéssel és kicsinyléssel szól vértanuságukról. 177-ben rendelete jelent meg, melyben megparancsolja azok megbüntetését, kik babonás tanokat követnek. Ennek első eredménye a lyoni borzasztó kereszténymészárlás, melyről Eusebius tudósít (hist. eccl. V, 1. s k.). A rendelet szerint a hitvallók halálra ítéleandők, az apostaták szabadon bocsátandók. Ez időtájt rendkívül elkeseredett a hangulat a keresztények ellen; e hangulat szülötte Celsus „Igaz szó“ című polemikus irata is, melyben élesen támadja a keresztényeket. Ekkor szerepel és lép fel a keresztények ellen Fronto, a kiváló szónok is. De a keresztények is sorompóba lépnek: Melito és Athenagoras apologiái kemény feleletek a pogányok támadásaira.

Septimius Severus (193—211) uralkodása elején a keresztények helyzete tűrhető volt. Szórványosan ugyan fordultak elő üldözések, így 197-ben Afrikában. A dolog azonban csakhamar komolyabbra fordul. 202-ben üldözés kezdődik Alexandriában a császár rendeletére, ki eltökélte, hogy a kereszténységet teljesen ki fogja irtani. A császár rendelete szigorúan megtiltja a keresztény vallásra való áttérést és a keresztény vallás gyakorlatát, egyszersmind intézkedéseket tartalmaz az államvallás védelmére. Ebbe az időbe esik Scapula afrikai proconsul kegyetlenkedése; ekkor folyik le megdöbbentő drámaisággal Perpetua és Felicitas vértanúsága, melynek gyönyörű leírását adta Wiseman: *Fabiola* cz. regényében. A már említett koszorú-affaire is ebbe az időbe esik, mely Tertullianus „de corona militis“ cz. munkáját inspirálta. — 211 és 235 közt, Caracalla, Macrinus, Elagabalus

és Alexander Severus alatt békét élveztek a keresztények. Ez időben Domitius Ulpianus, a kiváló jogtudós „de officio proconsulis“ czím alatt összeállította azon császári rescriptumokat, melyek a keresztények jogi állását s a velük szemben való eljárást szabályozzák. Alexander Severus barátja volt a keresztényeknek, állítólag Krisztus képét is felállíttatta larariumában.

Maximus Thrax uralkodása (235—238) fordulatot jelent. Üldözése ugyan szűk keretben folyt le s nem is annyira elvi okokon alapult, hanem inkább azon, hogy elődje és vetélytársa, Alexander Severus a keresztények barátja volt, — mégis veszedelmesnek mondható annyiban, hogy ő első sorban az egyház vezetőit, a clericusokat üldöztette, kik pedig mind ez ideig a laicusokkal egyenlő elbánásban részesültek. Így például Hippolytus római püspököt 235-ben Sardiániába deportáltatta. Egyébiránt a keresztények ellen a szokott módon jártak el: áldozatra, Krisztus és a vallás megtagadására, a császár geniusára való esküvésre igyekeztek őket kényszeríteni. III. Gordianus (238—243) és Philippus Arabs (243—249) alatt nyugalmat élveztek a keresztények, sőt Philippus állítólag keresztény volt. Megemlítendő még, hogy Eusebius tanúsága szerint (hist. eccl. VI, 41) 248-ban, a római birodalom ezeréves ünnepe alkalmával egy pogány jósnak lázító beszédére a tömeg insultálta a keresztényeket; az eset azonban nem nagy jelentőségű.

Mindezek az üldözések nem abból a meggyőződésből fakadtak, mintha a római állam magára nézve életveszedelemnek tartotta volna a kereszténységet. Ez esetben bizonyára maradtak volna ránk a keresztények ellen hozott törvények, melyek ezt a momentumot kiemelik. Az állam, mint ilyen, nem szenvedett a kereszténység miatt semmi rövidséget s a nagy krisisek és összeütközések csak akkor állnak be, midőn oly politikuskok kezébe kerül a hatalom, kik exclusívva akarják tenni a pogányságot, minden tekintetben az állam egységére törekszenek, nem tudják eléggé értékelni a kereszténységnek két és fél évszázadon át tanúsított hősi ellenállását és erejét s azt hiszik, hogy erőszakkal még mindig megsemmisíthetik az új vallást. Ez igazságtalan és rövidlátó politika volt, de kétségtelenül tiszteletreméltó indító okokból fakadt, melyeknek legfőbbike volt az erős nemzeti érzés. E politika főképviselője Decius.

Decius (249—251) az ósrómai köztársasági szellem hatotta át és lelkesítette. Mindent reformálni akart; visszaállította a censori hivatalt s Valerianusra bízta. A kereszténységben látta a régi római erkölcsök legnagyobb ellen-

ségét s ezért teljesen ki akarta irtani. Edictuma nem maradt meg, de Cyprianus értesít intézkedéseiről. Helyi bizottságok voltak, melyek előtt bizonyos terminusra minden keresztény köteles volt jelentkezni. Félelmükben nagyon sokan menekültek (fuga); ezeknek a vagyonát elkobozták. Cyprianus, a nagy egyházatya szintén menekült, de csak azért, hogy e rettenetes napokban carthagói egyházát legalább levélbeli úton kormányozhassa, bátoríthassa, összetarthassa; hiszen hitűségét egy későbbi üldözés alatt vértanúhalállal pecsételte meg. A hitvallók ellen megindult az eljárás; kínzás, börtön, halál várt rájuk. De még inkább fáradozott a hatóság minden rendelkezésére álló eszközzel azon, hogy a híveket hitük megtagadására bírja. Rengetegen elhagyták vallásukat, többen, mint a hányan vértanúhalált szenvedtek. Cyprianus külön iratban fordult a bukottak ellen (de lapsis). A rémület irtóztató volt. Sokan a forma kedvéért, hogy meneküljenek, áldozatot mutattak be a pogány isteneknek (sacrificati), mások ugyanezen okból tömjént szórtak az áldozati tűzre, esetleg a császár képe előtt (thurificati); harmadik faja a bukottaknak a libellatici, kik akár színleg (legtöbbször így), akár meggyőződésből nyilatkozatot adtak a hatóságnak, hogy áldoztak, vagy pogányoknak vallották magukat. Az üldözés lezajlása után ezek nagy számban jelentkeztek az egyházba való újratelvételekre. Felvételük vagy visszautasításuk kérdésében heves harcz tört ki, mely csúcspontját a Felicissimus-féle schismában érte el. Ugyanis Cyprianus, egyetértve az afrikai püspökökkel, a bukottakat csak nagyon szigorú (gyakran három éves) vezeklés után vette vissza az egyházba, Felicissimus presbyter ellenben azt követelte, hogy minden folyamodó, ki valamely hitvallótól ajánlólevelet (libellus pacis) hoz, azonnal vétessék vissza az egyházba. A teljes szakadás 251-ben következett be, Felicissimus és vele öt presbyter kiléptek az egyházból, az egyház pedig kiközösítette őket. Az üldözés végét Deciusnak a harcmezőn bekövetkezett halála (251) jelenti.

Decius után Trebonianus Gallus azért üldözte a keresztényeket, mert a közvélemény őket tette felelősekké az akkortájt kitört pestisért, azonban úgy az ő, mint Volusianus üldözése jelentéktelen. *Valerianus* (253—260), ki már a Decius-féle üldözést is vezette, a kereszténységet, mint nefariae conspirationis homines gyülekezetét üldöztette. Edictumaiban megtiltja a keresztény istentiszteletet s követeli a pogány cultus elismerését. Különösen a clerusra vetette magát; a hitvalló papokat, mint Cyprianus püspököt is, száműzte. Második edictuma a hitvalló clericusokat halál-

büntetéssel, a senatori és lovagrendhez tartozó keresztényeket infamiával és vagyonekbozással fenyegette meg, ismételt ellenkezés esetén pedig halállal. E rendeletek célja az volt, hogy meggyengítve a keresztény szervezet erősségeit: a clerust és az előkelőket, a kereszténység magától felbomoljon. A várt eredmény azonban elmaradt, mert fia, Gallienus türelmi rendeletet adott ki, melylyel megengedte a keresztény cultust. Egyébiránt Valerianus alatt tiltva volt az egybegyülekezés, a katakombákba való belépés; sőt a templomi vagyont és kincseket is el akarta kobozni. Második edictumával elkobozta a katakombákat; ezeket azonban Gallienus visszaadta az egyháznak. Innen kezdve 297-ig békességben voltak a keresztények.

Diocletianus (284—305) uralkodásának elején jóindulatú volt a keresztények iránt, de a vadlelkű Galerius társ-császár ösztönzésére 297-ben elrendelte, hogy a keresztény tisztek és tisztviselők vagy áldozzanak pogány módon, vagy állásukat azonnal hagyják el. Minthogy azonban ez nem használt, 303-ban edictumot adott ki, melyben megparancsolja, hogy a keresztények szent könyveit el kell égetni, templomaikat le kell rombolni, őket magukat pedig minden polgári jogtól és méltóságtól meg kell fosztani. A hatás csakhamar mutatkozott; a nikomediai templomot, melynek építésére ő maga adott engedélyt, leromboltatta. S bár nehezen ragadtatta magát az edictum kiadására, mert a véres üldözést lehetőleg kerülni akarta, mégis vad haragra gyuladt, mikor egy keresztény a kifüggesztett edictumot letépte s mikor röviddel ezután a császári palota leégett. Galerius is kifogyhatatlan volt a keresztények gyanúsításában. Nikomediában tömegesen kezdtek gyilkolni a keresztényeket. Már javában folyt az üldözés, mikor újabb rendelettel megparancsolta, hogy a püspököket be kell börtönözni s áldozatra kell kényszeríteni. Egy harmadik edictumban megengedte, hogy ha áldoznak, szabadon bocsáttassanak; ellenkező esetben kegyetlenül meg kell kínozni s ki kell végezni őket. A tulajdonképeni véres üldözés 304-ben kezdődött; a keresztények számára előírtak egy áldozati formát s kitűzték ennek határnapját: dies thurificationis. A ki ennek nem tett eleget, kegyetlenül kivégezték. Brutális, véres gyilkolás kezdődött, mely Diocletianus lemondásával sem ért véget, mert Maximinus és Galerius tovább is fanatikus kegyetlenséggel folytatták az üldözést. A borzasztó napok csak Galerius uralkodásának végén enyhültek, mikor ő türelmi rendeletet adott ki, melylyel megengedte a templomok újra való felépítését s a vallás gyakorlatát. Mert ekkor már a keresz-

ténység olyan tényező volt, melylyel (különösen trónváltásoknál) számolni kellett. Belátták az erőszakos üldözések eredménytelenségét s azt, hogy azok a kereszténységnek inkább használtak, mint ártottak. A megpróbáltatások vérkereszttségéből diadalmasan kikerült kereszténység valóban új, friss életerőt merített a marttyrok véreből: *semen est sanguis Christianorum*, mondja szellemesen Tertullianus.

Immár nyugalomra vágyott mindenki. A milánói edictum (313), — mely megengedte a keresztény vallás szabad gyakorlatát s azt egyenrangúvá teszi a pogánysággal, — meghozta a békét. S bár Licinius 319-ben még megújítja az üldözést, Constantinus fényes győzelme és okos egyházpolitikája csakhamar végét veti az ő erőlködésének. Julianus üldözése nem nagy jelentőségű, inkább szellemi és társadalmi harcz, mely az ő kereszténygyűlöletéből s beteges hellenismusból fakadt. Véres üldözést nem mer támasztani, de követeli a pogány templomok javainak visszaadását, igyekszik elnyomni az előkelő keresztényeket s kizárja a keresztény tanárokat a főiskolákról. Intézkedései nem voltak hosszú életűek, Valentinianus valamennyit megsemmisítette. A fáradt és ernyedtt, idejét múlt pogány cultust s a meghalt isteneket többé már semmi sem támaszthatta fel. Maga Julianus tragikus halállal s kétségek közt vívódó lélekkel hal meg a harczmezőn. Utolsó szavai, melyeket a keresztény legenda ad ajkaira: „győztél galileai!” — gyönyörűen utalnak a háromszázéves harcz nagyszerű eredményére: a kereszténység fényes győzelmére.

Az üldözések alatt vértanúhalált halt áldozatok számát tekintve, az üldözések a III. század közepéig nem voltak oly borzasztóak, mint általában hiszik. Origenes megjegyzi, hogy a vértanúk száma kicsiny. Ezt az adatot azonban nem szabad túloptimistikusan értékelni, mert mégis csak nagy bátorság kellett hozzá, hogy valaki keresztény legyen és úgy éljen; de még tiszteletreméltóbb a marttyrok hithűsége, holott pedig oly könnyen szabadulhattak volna, mint azt a bukottak nagy száma mutatja is. Néha ugyanis a keresztények összejátszottak a hatósággal, mely aztán bizonyos összeg fejében szabadon bocsátotta őket. Cincius Severus proconsul kitanította a keresztényeket, hogy a kihallgatáson mit feleljenek, hogy szabadon bocsáthassa őket, természetesen pénzért, a mit gyakran az egyházi pénztárból fizettek. Bizonyos keresztény felekezetek, így a valentinianusok, némely gnosticusok közt oly nézetek is voltak, melyek a nyílt hitvallást és a marttyriumot feleslegesnek tartották s épp ezért nem is gyakorolták.

De azért a martyrok mindig valódi hősök gyanánt szerepeltek a hívek előtt. Emléküket őrizték, haláluk napját (natalitia) megülték, tetteiket, szenvedéseiket felelevenítették. A vértanúk vére — hitük szerint — bűnbocsánatot ad, mint Krisztusé. Tertullianus szerint (scorp. c. 7.) korán énekeltek róluk himnusokat is: cantatur et exitus martyrum. Csakhamar keletkeztek bizonyos jegyzékek, ú. n. martyrologiumok, a vértanúk halála napjáról; e jegyzékek közt ma négy hiteleset ismerünk. Korán szokásban volt emléknapjukon életükről és halálukról a gyülekezetben felolvasni; e felolvasások anyagát az ú. n. acta és passiones szolgáltatták. Az acta a hivatalos jegyzőkönyvek, melyeket a hitvallók processusairól felvettek. Ezeket a keresztények a nyilvános levéltárakból megszerezték és leírták, de az is lehetséges, hogy a tárgyalásokon ők maguk is jegyezték. E nyilvános forrással szemben állnak a magánjellegű feljegyzések: passiones, melyek egy-egy vértanú haláláról szóló elbeszélések. A mennyiben ezek szemtanútól származnak, — daczára a bennük megnyilatkozó vallásos rajongásnak és elfogultságnak, — hitelt érdemelnek, de, sajnos nagyrészt a phantasia szüleményei, melyeknek megvan ugyan a történeti alapjuk, de ez egészen elvész a költött dolgok tömegében. Sőt, mint Usener kimutatta, még pogány mythosokat is alakítottak át keresztény legendákká. Az aktákra érdekes példa a scilli-i vértanúk actája, a passiókra Perpetua és Felicitas passiója.

Szorosan összefüggnek az üldözésekkel a keresztények első római építkezései: a *katakombák*. Katakombáknak nevezük azokat a földalatti, tuffa-közetbe vájt labyrinthus-szerű folyosókat, melyeknek oldalfalain egymás fölé vágott fülkékben az őskeresztények halottaikat eltemették. Az olasz De Rossi fáradhatatlan buzgalma folytán Róma közvetlen közelében, különösen a Via Appia mentén ma már 54, távolabbi környékén 24, ezenfelül Itáliában még vagy 30 katakomba ismeretes. Az 54 római katakomba folyosói hosszában végig érnének az egész olasz félszigeten s körülbelül hat millió halottat tudnak befogadni. Legnevezetesebbek köztük a Priscilla-, Domitilla- és a Callixtus-katakomba. A katakombákban az üldözések idején gyakran istentiszteletet is tartottak. A sírok kiapadhatatlan kincsesbányái az ó-keresztény élet minden oldalú ismeretének, iparművészeti és használati tárgyak, ékszerek igen nagy mennyiségben kerültek azokból elő. De legnagyobb fontosságuk az ó-keresztény festészet szempontjából van. A mennyezeteket, az oldalfalakat mindenütt festmények díszítették, melyeken a kifejezés eszközeinek primitív volta daczára is csodálnunk kell

az úttörő művészek bámulatos genialitását és leleményességét. E festmények részben typologikus, részben symbolikus ábrázolások. Az előbbiek közé tartozik pl. Ábrahám áldozata (Krisztus feláldoztatásának typusa), Jónás (a halhatatlanság typusa), Mózes, Dániel, a három ifjú a tüzes kemencében stb. A symbolikus ábrázolások közé tartozik Orpheus, a jó pásztor (Krisztus symbolumai), a hal (Krisztus), a galamb (tisztaság, lélek), a horgony, a páva, a bárány, Amor és Psyche stb. A sírok befalazott oldalain talált feliratok szeretettől, békességtől s a jövő élet boldogságába vetett törhetetlen bizalomtól áradoznak.

Az üldözések okozta izgalmas hangulatnak érdekes szülöttei azok a keresztény mondák, melyek az *eschatologia*, a halál után való élet kérdéseinek egész tömegét felszínre hozták. Ezek között legérdekesebb a chiliasmus, mely szerint a teremtés hat napjának megfelelően a világ 6000 évig fog fennállani, azután eljön Krisztus, ki a jókkal és igazakkal ezer évig fog a földön uralkodni. Ebben a gondolatban találtak vigaszt a hívők az üldözések szenvedései között. Ezzel a naiv képzelődéssel összefügg az Antikrisztusról szóló legenda. Már a zsidó-keresztények mondáiban is szerepel egy Antikrisztus, de ehhez a keresztény monda még egyet csatolt, a ki nem más, mint Nero. A legenda abból a pogány mondából keletkezett, mely szerint Nero 68-ban nem halt meg, hanem a parthusokhoz menekült, honnan még vissza fog térni. Ez a monda a keleten is csakhamar elterjedt, hol a következő évtizedekben egész sereg áll Nero támadt. A Nero visszatéréséről szóló pogány mondat a keresztények csakhamar úgy alakítják át, hogy ő az — egykori kegyetlen keresztényüldöző — lesz az Antikrisztus, ki bujdosásából még egyszer vissza fog térni s még egyszer kegyetlen csapást fog mérni a keresztényekre. Azonban Krisztus az angyalok segítségével legyőzi; mire az igazakkal ezer évig békében és boldogan fog uralkodni Mesterük.

A lelkek mélyén felgyülemlett elkeseredésnek és a viharos üldözéseknek szülöttei a sibyllai jóslatok keresztény részei is, melyek rendkívül élénk színekkel és megrázó erővel festik az üldözések borzalmait s a világ végének közeledő rettenetes harczait.

IV.

Az irodalmi harcz.

A pogány írók tanúságai a keresztényekről. — Vádak a keresztények ellen. — Az irodalmi harcz. — Fronto. — Minucius Felix. — Tertullianus. — Cyprianus. — Commodianus. — Arnobius. — Lactantius. — Firmicus Maternus. — Invectiva-költők. — Prudentius.

A keresztényekről szóló első egykorú bizonyítékok az apokryph irodalom körébe tartoznak. Egyikük az Acta Pilati, Pilatusnak Tiberius császárhoz intézett jelentése Krisztus haláláról, melyről Tertullianus, Eusebius s más keresztény írók említést tesznek ugyan, de azért az az irat, mely ma e néven szerepel, mégsem eredeti, hanem valószínűleg csak a IV. század közepén keletkezett. Ugyanis Maximus császár behozott az iskolába egy ilyen, pogány kézből származó Acta-t s ezt könyv nélkül kellett a tanulóknak tudni. E tententiosus hamisítvány ellensúlyozására a keresztények is szerkesztettek Acta-t, melyek szerint Pilatus meg volt győződve Krisztus ártatlanságáról. Másik apokryph bizonyág Pál apostol és Seneca levelezése, mely a középkorban nagyon el volt terjedve, de melyről már Erasmus felismerte, hogy későbbi hamisítvány. A levelezés gondolatára az adott alapot, hogy Senecát némely keresztény izü helye miatt a monda kereszténynek tartotta; Tertullianus is így nyilatkozik róla: saepe noster.

Római íróknál az I. századból nincs hiteles bizonyíték vagy adat a kereszténységről, de mindjárt a II. sz. elejéről kettő is van: Plinius és Tacitus.

Pliniusnak Traianushoz írt levele (epist. X, 96) a legbecsesebb ókori bizonyág a keresztényekről. Elmondja, hogy a keresztények bizonyos napon (vasárnap) összegjönnek istentiszteletre és pedig kétszer: ante lucem, félelemből; ekkor Krisztusnak quasi deo antiphonákat (carmen-invicem) énekelnek, továbbá esküvel kötelezik magukat erényes életre. Ezután szétmennek, majd estefelé ismét összegjönnek az agape-ra (rursusque ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium); az agape közös szeretetvendégség, melyet eleinte naponta, később vasárnaponként tartottak; ez rendszeren úrvacsorával végződött. Azonban már a korinthusiakhoz írt első levélből látszik, hogy az agapékba korán visszaélések csúsztak be, azért is az úrvacsorát a reggeli istentiszteletre helyezték át, az agapék pedig mindinkább vesztek eredeti jellegükből; később már csak a szegényeket táplálták ezeken, majd lassankint egészen elmaradtak. Plinius ezen összegjö-

veteleket a hetaeriákról szóló rendeletbe ütközőknek tartja s éppen ezért kell — szerinte — fellépni a keresztények ellen. Egyébiránt a kereszténységet esztelen és ostoba babonának tartja; megjegyzi, hogy a keresztények nagyon sokan vannak minden rendből, nemcsak a városokban, de a falvakban is és hogy miattuk a pogány templomok és istentiszteletek egészen elhanyagoltatnak.

Tacitus (annal. XV, 44) a Nero-féle tűzvészről szólva megemlékszik a gyujtogatással gyanúsított keresztényekről. Említi, hogy Nero a legkegyetlenebb büntetésekkel sújtotta őket, a nép pedig ádáz gyűlölettel viseltetett irántuk. *Tacitus* szerint a kereszténység átkos babona, mely már nemcsak Judaeában, hanem Rómában is elterjedt, hol az egész világ szennye és gyalázatossági összefolynak. Említi, hogy nem annyira a gyujtogatás, mint inkább az egész emberi nem iránti gyűlöletük miatt bántak velük ily kegyetlenül. *Multi-tudo ingens*-ről is beszél; 64 körül már tényleg nagy volt a keresztények száma, mint azt egyéb írók (*Tertullianus*, *Clemens Romanus*, *Lactantius*) is bizonyítják. Itt emlitem fel *Suetonius* nézetét is; ő (Nero életrajza, 16 fejj.) a kereszténységet új és gonosz babonának nevezi.

Már *Plinius* is kérdi, vajjon a keresztények csak nevük, vagy a nevükhöz fűződő gyalázatosságok miatt büntetendők-e meg. *Tacitus* pedig említi az *odium generis humani* s egyéb *flagitia*-t. Itt tehát rátérünk azokra a vádakra, melyek szelvében el voltak terjedve a keresztények ellen. Ezek a következők:

1. *Odium generis humani*; *exclusivitas*uk miatt érte őket az embergyűlölet vádja. Ők a Messiás eljövendő országát várták, a földi állapotokkal s közéleti viszonyokkal elégedetlenek voltak; ezért visszavonultak az állami élettől, a közügyektől, a mi nemcsak a *contemptissima inertia* s az *infructuositas in negotiis*, hanem egyenesen a hazafiatlanság vádját is rájuk fordította.

2. Átkos és gyalázatos babonának tartották a kereszténységet. *Porphyrus* szerint a keresztény tan és ethika barbár és fanatikus nyilatkozataival nem méltó művelt emberhez. *Tertullianus* szerint így beszélnek a keresztényekről (*scorp. c. 7.*): *funesta religio, lugubres ritus, ara rogas, pollinctor sacerdos*. Ezzel összefüggő vád volt az is, hogy a keresztények magiát űznek (Krisztus is magus volt), varázslók, dögvészt, éhhalált, földrengést, minden bajt ők idéznek elő (*Arnobius: adv. nat I, 1.*).

3. Egy újabb vád az, hogy a keresztények legnagyobb része alsóbb néposztályokból, rabszolgákból, kézművesekből

kerül ki. E vádat legkimerítőbben Minucius Felix közli az Octaviusban; c. 5: studiorum rudes, litterarum profanos, expertes artium etiam sordidarum; c. 8: de ultima faece collectis imperitioribus ac mulieribus credulis; c. 12: indoctis, inpolitis, rudibus, agrestibus, quibus non est datum intelligere civilia, multo magis denegatum est disserere divina.

4. A pogányok azzal is vádolták a keresztényeket, hogy számárfejet imádnak. E vádnak kifejezést is ad Caecilius az Octaviusban (c. 9): audio eos turpissimae pecudis caput [asini] consecratum inepta nescio qua persuasione venerari. Maradt is ránk a római császári palota egyik falán egy grafitto (mely ma a Museo Kircheriano-ban van), mely keresztre feszített számárfejű embert ábrázol; a feszület előtt imádkozó alak áll, a kép alatt pedig ez a felirat olvasható: ΑΑΒΞΑΜΕΝΟΣ ΣΕΒΕΤΕ ΘΕΟΝ, Alexamenos imádja istenét. Ez a grafitto nyilvánvalóan a felfeszített Krisztus imádoinak gúnyolása az említett mendemonda alapján, melyről Tertullianus is megemlékezik (apol. c. 16). Itt említem meg, hogy a keresztényeket számos gúnynévvel is illették; ilyenek: galileai, tertium genus, sarmaticii, semaxii (Tertull. apol. c. 50); leggyakoribb gúnynév volt a copria (szemét), mely Commodianusnál (Carm. 612) és Lactantiusnál (div. inst. V, 1, 27) is előfordul.

5. Az istentelenség (ἀθεσία) és a felségsértés (maiestas) vádjáról fentebb volt szó.

6. Egyike a leggyalázatosabb vádaknak az, hogy a keresztények imádják papjaik genitáliáit. Tertullianus is említi ezt (apol. c. 16), de részletesebben szól róla Minucius Felix (Oct. c. 9): eos ferunt ipsius antistitis ac sacerdotis colere genitalia et quasi parentis sui adorare naturam (v. ö. Oct. c. 28).

7. A thyestesi lakomák, az oedipusi vérfertőzés s a gyermekhús-evés vádjai részben az úrvacsoráról szerzett helytelen információkon, részben a hajnali összejövetelek titkosságán alapulnak. Ezekről is megemlékszik Minucius Felix az Octaviusban (c. 9. és 28).

Az apologeták irodalmi tevékenysége leginkább oda irányul, hogy e részben nevetséges, részben rosszakarátú vádak ellen védekezzenek. Írói működésük másik iránya a hitbuzgalmi, melylyel azonban e helyen nem foglalkozunk.

Fronto. Irodalmi ellenfelük a keresztényeknek a latin világban kevés akadt. E kevesek egyike Marcus Cornelius Fronto, M. Aurelius és L. Verus császárok tanítója. Hadrianus alatt jutott be a senatusba s valószínűleg itt mondotta el beszédét a keresztények ellen, melylyel nagy feltűnést keltett.

Minucius Felix Octaviusában a pogány Caecilius érveinek nagy részét tőle veszi át, de ezek után ítélve támadása nem lehetett valami magas színvonalú. Beszédében felhozta a keresztények ellen a közkeletű gyanúsításokat, különösen a vérfertőző lakomákra vonatkozólag.

M. Minucius Felix, a kiváló római ügyvéd (valószínűleg a III. sz. elején) Octavius cz. apologiájában alaposan megfelelt Fronto támadásaira. A munka tárgya az, hogy Minucius két barátjával: Octavius-szal és a pogány Caeciliusszal sétára indul, miközben ez utóbbi csókkal adorálja Serapis szobrát; ebből az incidensből kifolyólag vita indul meg; elsőnek Caecilius tart beszédet a pogányság mellett s a kereszténység ellen; utána Octavius szólal fel, ki sorra czáfolja Caecilius érveit, ki végül is megtér. A kiválóan formás, arányos szerkezetű kis dialogus, melyet találónak neveztek aureus libellus-nak, teljesen Cicero: de natura deorum cz. munkája nyomán készült. Sokat vitatkoztak arról, hogy pogányok vagy keresztények számára íródott-e; magam azt hiszem, hogy a kis könyvet szerzője a pogányok kezébe szánta; erre vall Cicero gondos követése; erre vall az is, hogy tisztán philosophiai érvekkel dolgozik, tehát olyanokkal, melyeket a pogányok is zsívesen hallgattak meg, nem idézi a bibliát, nem használja fel a keresztény tanítást érviül, sőt Krisztust még csak meg sem említi. Ellenben a pogány philosophiát, különösen az euhemerismus érveit, bőven kihasználja.

Quintus Septimius Florens Tertullianus (II—III. század) a lánglelkű és szenvedélyes egyházatya, a harczoló kereszténység valódi incarnatiója a legtermékenyebb s egyszerűsmind a legeredetibb felfogású s a legnagyobb hatású apologeta. Apologeticus-a 197 ben Karthagóban a praesides (antistites) provinciarum-hoz intézett védőírat a kereszténység érdekében, mely nyilvános védőbeszédet helyettesít; ez ugyanis tiltva volt. Kimutatja ebben, hogy a kereszténység elleni eljárás jogtalan, a törvények pedig, melyeken nyugszik, rosszak, helytelenek. A keresztényeket badar mendemondák, légből kapott koholmányok alapján üldözik; — e vádak az atheismus és a felségsértés vádjával együtt visszautasítja és megczáfolja. A befejezésben szembe állítja a kereszténységet a philosophiai rendszerekkel s kimutatja annak fenséges voltát ezeknek alacsonyságával szemben; végezetül pedig lelkes szavakkal magasztatja a martyriumot. Szerkezete szabályos és kerek, gondolatmenete világos, érvei jól rendezettek, kifejezésmódja pedig választékos. Az ad nationes két könyve szenvedélyes, elkeseredett hangú támadás a

pogányok ellen. Az első könyvben visszautasítja a pogányoknak a keresztény erkölcsi élet és istentisztelet ellen emelt vádjait, a második könyv pedig a bálványimádás kritikája; ez utóbbinak forrása, a szerző saját vallomása szerint Varro-nak már említett nagy munkája. A színjátékok kerülését ajánlja a *de spectaculis*, míg a *de idololatria* a bálványimádással összefüggő foglalkozások üzése ellen szól. A *de cultu feminarum* szerint az asszonyi fényűzés a daemonek találmánya, a mi csak rosszra vezethet; óv a tetszeni vágyástól, a divathóborttól, a toilette-őrjöngéstől; keresztény nőhöz mindez nem illik. Montanista korából való irataiban még messzebb viszi az erkölcsi rigorismust, még élesebb ellentétbe helyezkedik a pogánysággal. *De corona militis* című munkája nemcsak a koszorúzás, de általában a keresztények katonai szolgálata ellen is kikel. Ad Scapulam védőirat a keresztényeknek 211-ben bekövetkezett afrikai üldözése miatt a kegyetlen Scapula Tertullus helytartóhoz. Kifejti, hogy a pogány istenek nem egyebek, mind daemonek a keresztények egy istenével szemben. Előadása abban csúcsonyul ki, hogy a vallás dolga magánügy (igen szép és eredeti gondolat), melynek terén a kényszernek nincs jogsultsága; erőszakkal kikényszerített áldozatok amúgy is értéktelenek. A keresztények illoyalitása mese, mert tisztelik és szeretik a császárt s imádkoznak érte. De a főgondolat az, hogy az üldözőket utól fogja érní az Isten büntető keze; a mire példákat is hoz fel. Felhívja a helytartót, hogy hagyjon fel tehát az Isten ellen való harczczal s viselkedjék humanusan hivatalában. *De fuga in persecutione* cz. művében azt vitatja, hogy az üldözés elől elmenekülni nem szabad, mert azt Isten rendelte azért, hogy a keresztényeket hitükben megerősítse; Isten rendelkezése alól pedig nem szabad kivonni magunkat. *Scorpiace* cz. iratában a martyrium szükségességét hangoztatja. Tertullianus neve alatt járt, de nem tőle való a *de execrandis gentium diis* című apologia-töredék, mely egy vatikáni codex alapján 1630-ban jelent meg. Az irat a polytheismus ellen harczol — teljesen az euhemerismus fegyvereivel.

Thascius Caecilius Cyprianus karthagói püspök, ki Valerianus üldözése alatt 258-ban vértanúhalált szenvedett, első sorban ugyan mint püspök és lelkipásztor nevezhető nagynak, de apologetikus iratai is figyelemreméltók. Ezek közül az ad Donatum a kereszténység áldásait emeli ki a pogánysággal szemben, úgy látszik, azzal a célzattal, hogy igazolja szerzőjének a keresztény vallásra való áttérését. Ad Demetrianum a kereszténység védelme azon vád ellen,

hogy minden bajnak, csapásnak és nyomorúságnak a keresztények az okai. A de spectaculis cz. iratban Tertullianus nyomán a színjátékok ellen ír, melyek szerinte a daemonok találmányai. A quod idola dii non sint cz. értékre nézve csekély jelentőségű munka (az Octavius és az Apologeticus kivonata) valószínűleg nem tőle való. Az adversus aleatores óv a pogányok közt szokásos kockajátéktól s egyéb szerencsejátékoktól; a játékos szerinte bálványimádó, a játék pedig az erkölcsstelenség forrása.

Commodianus (irt 280—297) az első latin keresztény költő. *Instructiones per litteras versuum primas*: a pogányok istenei ellen írt acrostichonok, melyekben az euhemerizmus, a gúny és az elkeseredés éles fegyvereivel küzd a pogány cultusok, különösen a mysticus cultusok ellen. Másik, szintén hexameterekben írt művének, a *Carmen*-nek (*Tractatus de Antichristo*) csak kis része ostromozza a pogányokat. Költeményeit erős, szinte fanatikus hithűség s a pogány és keresztény mondák (chiliasmus, Antikrisztus) alapos ismerete, továbbá a népies nyelv és a rhythmikus verselés jellemzik.

Arnobius a IV. század elején *adversus nationes* czímen írt terjedelmes, hét könyvből álló apológiát a pogányok ellen, melyben tárgyalja a pogány istenek származását, ocsmány tetteit, az íróknak és költőknek róluk való méltatlan és alantassal felfogását s ezzel szembeállítja a keresztények felfogását Istenről és a lélek halhatatlanságáról; ez utóbbinak hosszúságos fejtegetése kissé bonyolult és nagyon kéri az apologia szerkezetéből. Majd sorra veszi a pogány ünnepeket, áldozatokat, szertartásokat, mysteriumokat s különösen élesen kikel az istenszobrok adorálása ellen, s épp így elítéli a játékokat is, melyek a cultusszal szorosán összefüggtek. Az apologia hosszadalmas és gyakran száraz, a többi apologeták iratai mögött messze elmarad.

Lucius Caecilius Firmianus Lactantius (IV. század), a keresztény Cicero, *divinarum institutionum libri VII* czímen írt classikus munkájának első három könyve foglalkozik a pogányság elleni polemiával. Az első könyvben a polytheizmus lehetetlen és babonás tanait támadja, a másodikban azt bizonyítja, hogy a földi bajoknak és nyomorúságoknak okozói a daemonok, a harmadikban pedig a pogány philosophia tanait czáfolja s azzal végzi, hogy az igazi bölcsesség nem más, mint az egy Isten megismerése és imádása. A mű szerkezete, stylusa, classikus idézeteinek nagy száma — *Lactantiust* a legkiválóbb egyházatyák közé emelik.

Firmicus Maternus a IV. század elején *de errore profanarum religionum* czímen írt műve azzal fordul Con-

stantiushoz és Constanshoz, hogy edictum útján egyszerűen vessenek véget a pogányságnak. Fanatikus, türelmetlen hangon hirdeti, hogy a bálványimádás az ördög műve, kiirtása tehát isteni missio; a pogányokat akarataik ellenére is meg kell téríteni, a pogány templomok vagyonát el kell kobozni. Ő is az euhemerismus fegyvereivel küzd a pogányság ellen; különösen a mystikus cultusok ellen harezol nagy hévvel; ezekre vonatkozólag számos értékes adatot köszönhetünk neki.

Invectivák. A régi vallás legbuzgóbb hívei közé tartoztak a Nicomachus és a Symmachus-család tagjai. Kiválik ezek közül Virius Nicomachus Flavianus, kit egy felirat kitiünő historikusnak mond. Theodosius alatt quaestor sacri palatii volt, 394-ben pedig Eugenius ellencsászár révén consul lett. Theodosius azonban csakhamar végzett Eugeniusszal s így bukott Nicomachus is, kit Theodosius kivégeztetett. Nicomachus nagy hévvel küzdött a keresztények ellen, átdolgozta Philostratosnak tyanai Apolloniusról irt életrajzát s így a keresztények nagyon örültek bukásának, mert ez az ő szemükben egyszersmind a pogányság veresége is volt. Egy ismeretlen keresztény költő hiányos prosodiában s gyenge stylusban invectivát irt ellene; a költemény először a pogány isteneket teszi nevetségessé, azután Nicomachus ellen fordul, felsorolja bűneit s rámutat tragikus halálára, mint méltó büntetésre. Egy másik invectiva egy senator ellen szól, ki áttért a kereszténységre a Magna Mater cultusára; a költemény különösen ezt a cultust s ennek papjait támadja és gúnyolja. Mindkét invectiva a IV. századból való.

Aurelius Prudentius Clemens († 405—410 között). Julianus császár a pogányság visszaállítására irányuló kísérletei közben újra felállította a curiában Victoria oltárát, melyet azonban 382-ben Gratianus, — ki a pogány cultusokat betiltotta, — eltávolíttatott. Ennek visszaállítása érdekében Symmachus küldöttséget vezetett a császár elé, de eredménytelenül; 384-ben újra kezébe vette az ügyet s II. Valentinianus elé védőiratot (relatio) terjesztett a Victoria-oltár s a pogány cultus visszaállítása érdekében, mely egyik legszebb emléke a haldokló pogány világnak, az ősi valláshoz való fanatikus ragaszkodásnak. De a pogányság ideje már lejárt, Ambrosius teljes erővel küzdött Symmachus ellen (epist. 17 és 18); s bár e küzdelemben Ambrosius maradt a győztes, a pogány világ mégis oly bámulattal tekintett Symmachusra, hogy Prudentius még húsz évvel később is indokoltnak látta relatiójára külön iratban visszatérni. Ez az irat a *Contra Symmachum libri II. cz. verses apologia*,

mely az apologeták ismert érveivel küzd a pogányság ellen; úgyis mint apologia, úgyis mint költemény igen figyelemre-méltó alkotás.

A nagy és komoly harcok a IV. században véget érnek. A kereszténység kitartása, hithűsége, hosszú türese meghozta a kívánt eredményt, a végleges győzelmet. Innen kezdve az egyház tökéletesebben szervezi magát, a zsinatokon szabatosan körvonalozza tanait; fejlődésnek indul az egyházi művészet, megalakul és nagy lendületet vesz a theologiai tudomány. Innentül terjedés és hódítás az egyház élete, diadalmas előnyomulás a kereszt jelében, melyért annyi vértanú halt hősi halált s melyről a legenda szerint égi jel tudatta Constantinusszal, az első keresztény császárral: *ἐν τούτῳ νικῶ*, e jelben győzni fogsz!

Irodalom.

Az itt következő, egytől-egyig értékes forrásmunkák adták értekezésem anyagát, de főforrásaim, mint már a bevezetésben említettem. az egyházatyák művei voltak, melyeket igyekeztem lelkiismeretesen kiaknázni. Egyéb forrásaimat szabadon használtam. Önálló kutatásokról e téren nálunk még szó sem lehet, így hát főczélom volt az idevágó külföldi kutatások eredményeinek összegyűjtése s egységes képbe foglalása. Felhasználtam e célra a következő munkákat:

- ANRICH, G.: Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Göttingen, 1894.
 AUBÉ: Histoire des persécutions de l'Église jusque'à la fin des Antonins. Paris, Didier, 1875.
 F. BECKER: Der Spottcrucifix der römischen Kaiserpaläste. Breslau, 1866.
 A. BIGELMAYR: Die Beteiligung der Christen am öff. Leben in vor-constant. Zeit (Veröffentlichungen aus dem kirchenhist. Seminar Nr. 8). München, Lentner (E. Stahl), 1902.
 G. BOISSIER: La fin du paganisme 6-ik kiad. Paris, Hachette, 1909.
 W. BOUSSET: Der Antichrist. Göttingen, Vandenhoeck, 1895.
 C. BROCKHAUS: A. Prudentius Clemens. Leipzig, Brockhaus. 1872.
 O. BARDENHEWER: Patrologie. Freiburg i. B., Herder, 1901.
 BAUR F.: Az öskeresztyénség történelme. Magy. ford.
 F. CUMONT: Die Mysterien des Mithra. Leipzig, Teubner, 1903.
 DONSBACH: Die räumliche Verbreitung und zeitliche Begrenzung des Mithrasdienstes. Prüm (gymn. progr.) 1897.
 A. EHRHARD: Die altchristliche Literatur. Freiburg i. B., Herder, 1894.
 — — Die altchristliche Literatur. I. Suppl.-Bd., Herder, 1900.
 J. GEFFCKEN: Aus der Werdezeit des Christentums.
 A. GOETHE: Ciceronis de nat. deor. II. III. Leipzig, Teubner, 1887.

- A. HARNACK: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrh. 2 köt. Leipzig, Hinrichs, 1906.
 — — Gesch. d. althchristl. Literatur. Leipzig, Hinrichs, 1893.
 — — Chronologie d. altchr. Lit. 2. köt. Leipzig, Hinrichs, 1897.
 — — Militia Christi. Die chr. Rel. u. der Soldatenstand in den ersten drei Jarh. 1905.
 — — Das Wesen des Christentums, 50–60. Tausend. Leipzig, Hinrichs. 1908.
- A. HAUCK: Realencyklopädie für prot. Theologie u. Kirche egyes czikkei.
- O. HIRSCHFELD: Zur Geschichte des röm. Kaiserkultus (Sitzungsberichte der Berl. Akad. 1888).
- K. HOFBAUER: Die erste Christenverfolgung. Oberhollabrunn (gymn. progr.) 1903.
- TH. KEIM: Rom und das Christenthum. Berlin. Reimer, 1881.
- G. KRÜGER: Gesch. d. althchristl. Litteratur. Freiburg i. B. Mohr, 1895.
- TH. M. MAMACHI: Die Sitten der ersten Christen. 3 köt. Augsburg, 1796.
- MOMMSEN: Der Religionsfrevler nach röm. Recht. Sybels Hist. Zeitschr. 1890, 389–429.
- NEUMANN: Der röm. Staat u. die allgem. Kirche bis auf Diokletian. Leipzig 1890.
- G. NÉMETHY: Euhemeri reliquiae. Budapest, 1889.
- W. NICOLAI: Beiträge zur Gesch. der Christenverf. Eisenach (gymn. pr.) 1897.
- PAULY-WISSOWA: Realencykl. d. klass. Altertumswissensch. egyes czikkei.
- J. PETERS: Der hl. Cyprian. Regensburg, 1877.
- G. S. RAMUNDO: Nerone e l'incendio di Roma. Róma, 1905.
- J. RÉVILLE: Die Religion d. röm. Gesellschaft im Zeitalter des Synkretismus. Leipzig, Hinrichs, 1906.
- G. B. DE ROSSI: Roma sotterranea Cristiana. Róma, 1864.
- M. SCHANZ: Gesch. d. röm. Literatur III. és IV. köt. München, Beck, 1904—1905.
- H. SCHILLER: Gesch. d. röm. Kaiserzeit. Gotha, Perthes, 1883.
- P. SIEBERT: Die ältesten Zeugnisse über das Christentum bei den röm. Schriftstellern. Charlottenburg (gymn. progr.) 1897.
- W. SOLTAU: Das Fortleben des Heidentums in der althchristl. Kirche. Berlin, Reimer 1906.
- SYBEL: Christliche Antike. I. Marburg, 1906.
- USENER: Götternamen. Bonn, 1886.
- P. WENDLAND: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum u. Christentum. Tübingen, Mohr, 1907.
- J. E. WEIS: Christenverfolgungen. (Veröff. aus dem kirchenhist. Semin. Nr. 2.) München, Lentner 1899.

Legújabbban az „Athenaeum“ cz. folyóirat 1909. évf. 4. számában jelent meg hasonló tárgyú értekezés Kármán Miklóstól, melynek czime: Ker. világfelfogás és római állam.

Dr. Révay József.

AZ ÉRZETSOROK PHAENOMENOLOGIAI ÉS GENE- TIKAI VIZSGÁLATA.

Bizonyos érzetterületekhez tartozó érzetek között saját-
ságos viszony áll fenn, a mely közöttük benső összefüg-
gést teremt, a mely sorrendjüket és elrendezésüket meg-
határozza. Ez az összefüggés, a mely nélkül az érzetek
rendezetlen sokaságot alkotnának, sajátosságos szükségszerű
psychologiai sort teremt belőlük. Az érzetsor tehát valami
új psychologiai alakulat, a mely az érzetek ősi természeté-
ben rejlik ugyan, de a mely — bár tárgyát csupán az
egyes érzetek képezik és egyedül ezen érzetek által jut
kifejezésre — mégsem azonosítható az érzetekkel, sem
azoknak összességével.

Az érzetek közti viszony alapján tehát úgy áll elő
az új, sajátosságos psychologiai alakzat, mint a hogy egyes
zenei hangok révén előáll a melodia.

Meg fogom kísérteni az érzetsornak ezen egészen
specifikus psychologiai alakzatnak phaenomenologiai és
genetikai analysisét adni.

*Egy érzékterület érzetei akkor alkotnak psychologiai
é debatesort, ha elhelyezésük nem tetszés szerint, hanem csakis
meghatározott sorrendben történhetik.*

Ebből a szempontból a hangérzetek, a szín-, a fekete-
fehér- és a hőérzetek psychologiai sort képeznek. Ha megad-
juk egy hangterület egyes hangjait, pl. az egyvonalos octavá-
ban: c^1 , cis^1 , d^1 , dis^1 . . . -et, akkor ezekből psychologiailag
rendezett sort csak a leírt sorrendben alkothatunk, nem
pedig pl. ily módon: c^1 , d^1 , cis^1 , e^1 Vagy pedig,
ha a piros és violet között fekvő színekből akarunk sort
alakítani, csakis a spectralis sorrendben helyezhetjük el
őket. Ugyanez fog történni a fekete-fehér érzetsor és a
hőérzetsor tagjaival is; a közepes szürkeárnyalatok a
világosabb és sötétebb árnyalatok közé kell hogy kerüljen-
nek, a közepes hőérzetek a melegebb és hidegebb érze-
tek közé.

Ha ezt a psychologiai sort, melyet a közvetlen szem-

lélet alapján alkotunk, összehasonlítjuk azzal az érzetsorral, melyet valamely inger fokozatos növelése hoz létre — azt látjuk, hogy a kettő *teljesen megegyezik* egymással. Nevezziük az ingernövekedéssel járó érzetsort, a pszichológiai sortól megkülönböztetve *természetes sor*-nak. Ez a megegyezési tétel, minden további megjegyzés nélkül áll a hang-, fehér-fekete- és hőérzetsorokra. A pszichológiai hangsor teljesen megegyezik a természetes hangsorral. A színérzetek azonban látszólagos kivételt képeznek. Mert a színérzet-sor azon sajátágánál fogva — hogy az inger fokozatos változtatásával (rezgésszám) nem idézhetjük elő a színérzet-sor összes tagjait, mint pl. a hangérzeteknél, hanem némely színérzet a spectrum színsorából hiányzik — ennél fogva a pszichológiai érzetsor csakis annyiban egyezhetik meg a természetes érzetsorral, a mennyiben spectralis színekről van szó. A két sor megegyezése, bár csak részleges, de ezen határokon belül teljes.

Egy pszichológiai érzetsor tehát abban nyilvánul meg, hogy ha valamely érzetcontinuum egyes tagjait minden rendszer nélkül adjuk meg — akkor a közvetlen szemlélet alapján csakis *egyféle* sorrendbe lehetséges ezeket elhelyezni.

Felvethetjük azt a genetikai kérdést, vajjon ez a sorképzés milyen pszichológiai tényezőn alapul? Mindenekelőtt a *közvetlen hasonlóság benyomásán*.

A színérzetek a szomszédos színek hasonlósági vonatkozásai alapján sorakoznak. Egy pirosas-sárga vagy egy sárgás-piros azért áll a piros és a sárga között, mert úgy a piroshoz, mint a sárgához hasonló. A *pszichológiai színérzet-sor eszerint hasonlósági-sor*.

Vizsgáljuk most közelebbről a hasonlósági sorokat és állapítsuk meg, nem találunk-e közöttük különböző fajtákat? Közelebbi vizsgálat azt mutatja, hogy tényleg meg kell különböztetnünk bizonyos csoportokat.

Az első csoporthoz tartoznak azon hasonlósági sorok, melyekben az egymásután következő tagok hasonlósága, a kiinduló taghoz képest fokozatosan csökken és ennél fogva a sor szélső tagjai (kezdőtag és végtag) a sornak két legkevésbé hasonló tagját képezik. Ilyen sort találunk a fekete-fehér érzeteknél, a melyben a szélső tagok — a fekete és a fehér — a legkevésbé hasonlóak egymáshoz, ezzel szemben az összes közbenső szürke árnyalatok úgy egymás között, mint a tiszta feketéhez és fehérhez határozott hasonlóságot mutatnak. Megfelelő jelenséget látunk a hőérzetek pszichológiai érzetsorában is.

A színérzetsor azonban csak akkor sorolható a hasonlósági sorok e csoportjához, ha a sort négy szakaszra osztjuk és e részeket külön, önmagukban tekintjük. Ebben az esetben a pirostól a sárgáig terjedő, aztán a sárgától a zöldig stb. sorok az első csoportba tartoznak, miután a piros-sárga érzetsor szélső tagjai, a piros és sárga a sornak két legkevésbé hasonló tagja, míg a közbensőtágok úgy egymáshoz, mint a piroshoz és sárgához bizonyos hasonlóságot mutatnak. Ha azonban az egész színérzetsort tekintjük, akkor megtaláljuk ugyan a hasonlósági sor leglényegesebb tulajdonságát, t. i. hogy a leghasonlóbb tagok mindig szomszédosak a sorban, — de az a tétel, hogy a tagok hasonlósága a kiinduló taghoz képest fokozatosan csökken és így a szélső tagok a legkevésbé hasonlóak — erre az érzetsorra nem áll. Nem áll ez a tétel sem a természetes (spectralis) színérzetsorra, a melynek végső pontjait a piros és violet határozza meg, sem pedig a pszichológiai érzetsorra, melynek nincsenek phaenomenologiailag feltűnő végpontjai.

A pszichológiai színérzetsor tehát a hasonlósági soroknak egy második fajtáját mutatja, melynek képzése szintén a közvetlen hasonlóság-benyomás alapján történik, de a mely mégsem a két egymástól legkülönbözőbb végpont által határolt, folytatólagos, egy irányban haladó hasonlósági sor, — hanem egy több hasonlósági sorból álló — folytatólagos, de nem egy irányban haladó érzetsor.

Nézzük most a hangérzetsort. Az eddigiek után könnyen megállapíthatnók, hogy a hangérzetsor is hasonlósági sor. És azon kutatók, a kik a zenei akustikában azonosnak tartják a hangtávolság-ítéletet a hasonlóság-ítélettel, (a mi azt jelenti, hogy a hangok egymástól való távolságának növekedésével a köztük levő hasonlóság csökken) mint *Stumpf*¹, azok a hangérzetsort is minden további nélkül hasonlósági sornak minősítik és ha megkülönböztetnének többfajta hasonlósági sort, akkor a hangérzetsort az első csoportba helyeznék. Mert azon a nézetten vannak, hogy a hasonlóság a hangok egymástól való távolodásával fokozatosan csökken és ennél fogva a sor két szélső tagja, melyek bár határczottan nem megállapíthatók — a sornak egymáshoz legkevésbé hasonló tagjai.

Ez a felfogás nem keltene ellentmondást, ha a hangérzeteknél fennálló viszonyok már oly egyszerűek és tiszt-

¹ *Stumpf*, Tonpsychologie, Leipzig, 1883 és 1890. 1. köt. 122. és különösen 135. s köv. lap.

tázottak lennének, mint a szín-, a fehér-fekete- és a hőérzeteknél. Tudjuk többek közt, hogy ezeknél az utóbbi érzeteknél a *qualitasok* azok, a melyek egymással hasonlósági viszonyban állnak, míg a hangérzeteknél még nincsen tisztázva az a kérdés, hogy min alapul a hasonlósági benyomás.

A mint más helyen kimutattam¹, phaenomenális (realis) hangsort úgy foghatjuk fel, mint a mely két sorból áll, még pedig az octavától-octaváig ismétlődő qualitássorból és az egyenes irányban haladó magassági sorból. („Qualität“ és „Höhe“.)

Ha a *zenei* hangsor tagjainak rendezetlen sokaságát sorba akarjuk elrendezni, akkor ez a soralkotás nem a szomszédos hangok qualitasbeli hasonlósága alapján történik, mint pl. a színérzeteknél, hanem a hang másik tulajdonsága, a magasság alapján. Ezt a magasság szerint alkotott sort nevezhetnők ugyan hasonlósági sornak, de akkor azonosítanunk kellene hangtávolságot hasonlósági fokkal. Ebből pedig biztosan félreértések származnának, a melyeket éppen ki akarunk kerülni és erre nézve a két hangtulajdonság megkülönböztetése igen előnyös.

Mert ha a hangtávolságot azonosnak vesszük a hasonlósági fokkal, akkor ellentmondásba kerülnénk, mikor egyrészt ki kellene mondanunk azon tételt, hogy a second hangjai hasonlóbba egymáshoz, mint a quint hangjai, sőt hasonlóbba, mint az octav-hangok, másrészt azonban a tapasztalat útján azon tételhez jutottunk, hogy az octav-hangok a legnagyobb mértékben hasonlítanak egymáshoz, míg a second hangjai között semmi közvetlen hasonlóságot nem találunk. Ezért helytelennek találom a magassági viszonylatokat a hasonlóság fogalma alatt összefoglalni. Nem tilthatunk el természetesen senkit attól, hogy esetleges theoretikus szempontból hasonlósági viszonylatokat statuáljon ott, a hol azok a pszichologiai felfogás szerint nincsenek. De a mennyiben a hasonlóság megállapításában pszichologiai itéletfaktorokból indulunk ki, nem szabad hasonlósági összefüggéseket felvennünk a magassági viszonylatok megállapításánál.

Arra az eredményre jutottunk tehát, hogy a *zenei* hangsor tagjaiból nem a qualitasok közvetlen hasonlósága, hanem a *realis* hangok magasságának fokozatos változtatása alapján képezhetünk sort és ennél fogva a *zenei* hangsor nem hasonlósági sor.

¹ Géza Révész, Nachweiss, dass in der sog. Tonhöhe zwei von einander unabhängige Eigenschaften zu unterscheiden sind. Nachrichten der k. Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen 1912. Részletesen megjelenik legközelebb a Zeitschr. f. Psychologie-ban.

Az most a kérdés, hogy nem lehet-e a hangokból, a qualitasok közvetlen hasonlósága alapján is sort képezni? Mindenesetre lehet, de ebben az esetben nem elég nekünk a zenei sor a maga szigorúan megállapított hangviszonylataival, hanem a continuált hangsort kell alkalmaznunk, a mely az összes rezgésszámoknak megfelelő hangérzeteket magában foglalja. Ismeretes az, hogy nemcsak az octavhangok között, hanem szomszédos hangqualitasok között is van hasonlóság, a mely azonban a rezgésszámok növekedésével gyorsan csökken. Tehát lehetséges a continuált hangsor tagjaiból oly sort alkotni, a mely a hangqualitasok hasonlóságán alapul. Hogy ez a hasonlóság alapján alakult érzetsor meg-egyezik a magassági sorral, az más helyre tartozik.

Tehát a continuált hangsor, éppen úgy mint a szín-é-
 rzetsor, felfogható hasonlósági sornak. Ez is egy folyto-
 nosan fokozódó érzetsor, mely egy octaván belül, csupa
 első csoporthoz tartozó hasonlósági sorokból van össze-
 állítva, a mely sorok a következő octavákban, ugyanazon
 sorrendben ismétlődnek. Ezzel szemben a zenei hangsort
 nem tekinthetjük hasonlósági sornak, mert tagjai semmi
 hasonlóságot nem mutatnak egymáshoz.

A hangé-
 rzetsor phaenomenologiai vizsgálatából tehát
 azt állapítottuk meg, hogy éppen úgy alapulhat ezen érzet-
 sor a *qualitások* hasonlósági viszonyain, mint a *magasság*
 folytonos változtatásán. A continuált hangsor alakítása
 úgy az egyik, mint a másik tulajdonság felhasználásá-
 val történhetik, a zenei hangsoré pedig csak a második
 alapján.

A hangé-
 rzetek sorát vizsgálva azt láttuk, hogy ezen
 sor tagjai nem csak azon esetben rendezhetők sorba, ha
 a continuált sor összes, vagy csaknem összes tagjai adva
 vannak, hanem akkor is ha a tagoknak csak egy részével
 rendelkezünk. (Zenei hangsor.) Tudniillik a hangokat *helyesen*,
 a pszichologiai és egyúttal az objectiv hangsor értelmében
 fogjuk elrendezni, akármilyen rendezetlenül kapjuk is őket
 akár c^1 , cis^1 , d^1 vagy pedig c^1 , g^2 , d^5 van előttünk. Azt
 egyszerűen abból magyarázzuk, hogy a sorképzés a magas-
 sági momentum folytonos fokozatos változtatásán alapul, a
 minek megfelelne pl., ha egy érzetsort intenzitaskülön-
 ségek alapján alkotnánk.

Most az a fontos kérdés merül fel, hogy abban az
 esetben, ha nincsen fokozatosan változó magassági momentum,
 — tehát *tiszta hangqualitas*, vagy *tiszta színqualitas*¹ esetében

¹ Vagyis egyenlő világosságú színqualitasok.

is a pszichológiai hang- illetve színsor értelmében rendezzük-e *a tetszés szerint megadott tagokat*, melyek közt persze egymáshoz *nem hasonlóak* is vannak?

Nézzük előbb egyszerűség kedvéért a szinqualitassort.

Ezen kérdés vizsgálatához legalkalmasabbak az alapszínek, mert csak ezeknél vehetjük fel, hogy a sorképzés nem a tagok közvetlen hasonlósága alapján történik.

A kísérletet a következő módon rendeztem el:

Előállítottunk egyenlő világosságú *tiszta* pirosat (*Urrot*), sárgát, zöldet és kéket. Ezeket a kísérleti személyek elé tettük, a kiknek nem volt fogalmuk sem a pszichológiai, sem a spectralis színsorról, és sort kellett ezekből a színekből alkotniok. A feladat így hangzott: „Rakjad egymás mellé egy sorba azokat a színeket, melyek egymáshoz hasonlítanak!” A kísérleti személyek többnyire 6—8 éves gyermekek, és azonkívül 14—17 éves tanoncok voltak. Összesen 150 kísérleti személyt vizsgáltunk meg, ezek között csak hét tanonc volt. A kísérleteket vezetésem alatt, *Révész Emil* úr bölcsészethallgató, elemi iskolai tanító végezte, népiskolákban és ipariskolákban.

Az eredmény az volt, hogy *valamennyi kísérleti személyt a pszichológiai sornak megfelelő rendben helyezte el a színeket*.

De nemcsak hogy a sorrend volt minden esetben helyes, hanem még a *végtagok is a legtöbb esetben (79^o/_o) ugyanazok voltak*, t. i. *piros és kék*,¹ vagyis *a sorképzés, csupán az alapszínek alkalmazása mellett is, megfelelt nemcsak a pszichológiai, de még a spectralis színrendezésnek is*.

Hogyan magyarázzuk ezt a sorképzést?

Ha arra az álláspontra helyezkedem, hogy az alapszínek között nem áll fenn hasonlóság, vagy legalább is azt állíthatom, hogy az alapszínek között nem találunk oly szinpárt, melynek tagjai különösen hasonlítanak egymáshoz, akkor az alapszínek ezen elrendezése külön magyarázatot kíván.

Azt hiszem mindenki következetlenséggel fog vádolni, a miért egyrészt tagadom az alapszínek közötti hasonlóságot,

¹ Hogy biztosan megállapítsuk, hogy a sorrendezés nem a színek tökéletlen előállításából eredő hasonlóságon alapszik, ellenőrző kísérleteket végeztünk. Ily kísérlet volt, midőn egy pirosas sárgát, tiszta zöldet és egy pirosas kéket (violet) kellett a kísérleti személynek sorba rendezni. Ezen színeknél a hasonlóság alapján nem történhetik a sorképzés, mert az első szín a másodikhoz épp oly kevésbé hasonlít, mint a második a harmadikhoz. Kitént, hogy a színeket a pszichológiai sor szerint rakták ki, s pedig p, k, z sorrendben.

másrészt pedig a kísérleti személyektől azt kívánom, hogy hasonlóság szerint rendezzék sorba a színeket, a melyeket elébük teszünk. De ez a következtelenség csak látszólagos. Mert valamilyen módon értésükre kell adnom a kísérleti személyeknek, hogy a színeket ne tetszésük szerint rakják sorba, hanem valamilyen szempont szerint rendezzék el őket. Nem tudtam, milyen szempont szerint rendezik el a gyerekek a színeket, de megfigyeltük azt, hogy ha nem adtunk semmi utasítást, vagy a feladat így hangzott: „rendezték el a színeket egy sorba!“ — akkor a gyerekek, akár alapszínek, akár kevert színek voltak előttük, *a véletlen szerint* rakták sorba a színeket, úgy látszik arra gondolva, hogy egyre megy, akármely színeket teszik is egymás mellé, csak az a fontos, hogy térbeli sort csináljanak belőlük. De érdekes, hogy a pszichológiai sorképzés még ezen kedvezőtlen körülmények mellett is kifejezésre jutott, — a mennyiben még így is körülbelül az esetek felében pszichológiai sor keletkezett a színekből. A spectralis elrendezést azonban ezen esetekben sokkal ritkábban találtuk 15% ellentétben az előbbi 79%-ot. Egyszóval, ha a gyermekeket nem tesszük arra figyelmessé, hogy a sorképzés valamely szempont szerint történjék, ha a kérdésből nem következtetik azt, hogy a színeket nem tetszés szerint, hanem valamilyen elv szerint kell egymás mellé sorolniok, akkor igen gyakori az eltérés a pszichológiai sortól.¹ Hogy az eredmények egyértelműsége nem a kérdésben hangsúlyozott „hasonlóság“ szó befolyását jelenti, bizonyítja egy későbbi kísérletsorozat, melyben a kísérlet vezetője így tette fel a kérdést: „rendezték el sorba a színeket, úgy a hogy legjobban illenek egymáshoz!“ és ennek ellenére, az eredmények teljesen meggyeztek az előbbiekkal. (A pszichológiai sor 100%, a spectralis 66%). Tehát nem a kérdés szövegezésének van jelentősége, hanem annak a tudatállapotnak, a mely képessé teszi a gyerekeket arra, hogy a színeket valami közvetlenül felfogott összefüggés alapján, karakteristikus sorba rendezze el.

Hogyan magyarázzuk akkor ezt a sorképzést, ha nem alapul a közvetlen hasonlóságon?

Kétféle magyarázat lehetőségét kell figyelembe vennünk.

1. Vagy azt kell feltennünk, hogy a színérzetekhez valamely tulajdonság tartozik, a mely a rezgés számokkal

¹ Ezen utóbbi kísérleteket vezetésem alatt *Cenner Gyula* bölcsészethallgató úr végezte.

fokozatosan változik, miáltal minden színqualitas bizonyos értéket kap, s ez határozza meg helyét a színsorban, éppen úgy mint pld. a hangérezetknél a magasság momentuma. Ezen folytonosan változó tulajdonság alapján lehet a legkülönbözőbb árnyalatú, tetszés szerinti számú színeket sorba, — de *csakis egyféle sorba* — elhelyezni. Ez azonban nem felel meg a tényeknek, mert igaz ugyan, hogy a sorképzésnél *egyféle* sorrend, a spectralis volt a leggyakoribb, de ezen kívül előfordultak a legkülönbözőbb összeállítási sorok, azonban csakis a pszichologiai sorrendnek megfelelően.¹

A sorképzésnél tehát a döntő szerepet nem a spectralis sorrend viszi (tehát nem *csupán egyféle*), hanem a pszichologiai sorrend, a mi ellentmond egy folytonosan változó momentum feltevésének.

A pszichologiai sor döntő szerepét mutatja az is, hogy ha a kísérleti személynek oly feltétellel kell sort alkotnia, hogy sárga vagy zöld legyen a kezdőszín, akkor mégis a pszichologiai sornak megfelelő rendet kapunk, tehát *s, z, k, p*, vagy pedig *s, p, k, z*. Csak abban nyilvánul, hogy a spectralis sorrend kedveltebb, hogy a *s, z, k, p* sor, mely a spectralis sorrenddel a leginkább megegyezik, gyakrabban fordul elő (60%). A pszichologiai sorrend döntő jelentőségére vall még azon kísérletek eredménye is, melyeket három alapszín felhasználásával végezett Révész Emil. Azt láttuk, hogy ha a kísérleti személyek elé teszszünk *p, s, k* vagy *p, z, k* tiszta színeket, akkor ezeket sohasem a spectralis elrendezés szerint, tehát *p, s, k*, illetőleg *p, z, k* sorban helyezik el, hanem mindig a pszichologiai sorrend értelmében, vagyis első esetben *k, p, s*, a másodikban *z, k, p*.

2. Más magyarázatot kell tehát keresnünk. Felteszem tehát, hogy azon alapszínek között, melyek a pszichologiai sorban egymáshoz legközelebb állnak, más szóval a *non-complementair* alapszínek között valamilyen kapcsolat, összetartozás van, a mely megszabja sorrendjüket a pszichologiai sorban. Ezen *interchromatikus viszony* természetesen nem csak az alapszínekre vonatkozik, hanem minden más színárnyalatra is. Nemcsak a *non-complementair* alapszíneket kapcsolja össze, hanem olyanokat is, melyek egymáshoz sokkal kevésbé hasonlítanak, pld. piros és sárgászöld, vagy sárga és zöldeskék között is fennáll *interchromatikus viszony*. Úgy látszik azonban nem áll fenn *complementair* alapszínek

¹ Csak oly sorok nem fordultak elő, melyekben *complementair* színek vannak egymás mellé helyezve.

között. Ezt első sorban a kísérleti személyek magatartása mutatja.

Oly színpárok nál, melyek egymáshoz qualitative hasonlóak, mint pl. két pirosas-sárga, vagy két zöldes-kék színárnyalat. Nem lehet megállapítani, hogy felvehetünk-e közöttük interchromatikus viszonyt, miután a sorrend kialakulását teljesen megmagyarázhatjuk a tagok közvetlen hasonlóságából.

Az interchromatikus viszony tehát új jelenség, a mit a színszemlélet mellett mint sajátos, külön valamit kell tekintenünk (magasabbrendű tárgy, Gegenstand höherer Ordnung), a mely a színqualitasok ősi természetében épp úgy gyökeredzik, mint a hasonlósági viszony. A színérzetsornak nem minden tagját kapcsolja össze, hanem csak bizonyos tagokat éppen úgy, mint a hasonlósági viszony.

Az interchromatikus viszony igen különböző erejű lehet. Kísérletek útján megállapítottuk, hogy a piros és sárga között erősebb kapcsolat van, mint piros és kék között, továbbá zöld és kék között erősebb mint, zöld és sárga között.

A színérzetsorok vizsgálatánál tehát arra az eredményre jutottunk, hogy *a színqualitasokból nemcsak a hasonlóság alapján, hanem egy közelebről meg nem határozható interchromatikus viszony alapján is képezhetünk érzetsort, továbbá, hogy ezen két, különböző úton keletkezett sor egymással megegyezik.*

Térjünk most át a hangérzetsorokra.

A phaenomenalis hangsorral nem kell foglalkoznunk, mert tudjuk, hogy ez a magassági momentum folytonos fokozatos változásán alapul, és csak kivételes esetekben, ritkán a szomszédos hangok qualitasbeli, közvetlen hasonlóságán (156. lap). Bennünket az érdekel, hogy tetszés szerinti számú hangqualitasokból akkor is a természetes hangérzetsornak megfelelő sor keletkeznék-e, ha egyrészt a hasonlósági viszony nem érvényesülhetne (t. i. ha nagyon távol esnek egymástól a hangok), másrészt ha egyforma magasságuk volna? Concretebbül véve a kérdést: ha a *c-dur* hangscala összes hangqualitasai *c*¹ magasságon állának, és a kísérleti személy nem tudna semmit a természetes sorról, — akkor a rendezetlen qualitasokat mégis a normalis *c-dur* skálának megfelelő sorba rendezné-e? Vagy más szóval: maguk a qualitasok is már pszichologiai sort alkotnak-e, vagy pedig csak a magassági momentum által lesz szükségszerűvé ez a sorrend? Miután tiszta qualitas-

sort nem tudunk előállítani, a választ csak analogia révén tudjuk következtetni.

A színérzetsoroknál azt láttuk, hogy a qualitasok interchromatikus viszony alapján alkothatnak sort. Ha feltesz-
szük azt, hogy a hangszemléleteknél a qualitas ugyanolyan természetű és jelentőségű, mint a színszemléleteknél, akkor az analogia szerint arra következtethetünk, hogy az esetben, ha elő lehetne állítani egy tiszta vagy egyenlő magasságú hangqualitassort, akkor ebből is, a természetes hangérzetsornak megfelelő sort lehetne alakítani. Felteszszük tehát, hogy ezen érzékterületen is *van még a hasonlósági viszonyon kívül intertonalis viszony is*, a melynek alapján a sorképzés történik. Tehát a hangscala sorjellege ezen feltevés értelmében még akkor is megmaradna, ha csupán qualitasok alkotnák.

Analogia útján nem tudunk sokat mondani a tiszta hangqualitassorról. De megelégszünk azzal is, ha rámutatunk arra a feltevésre, hogy a tiszta hangqualitasok nem rendezetlen tömeget, hanem pszichologiai sort képeznek.

Folytassuk tovább az érzetsor phaenomenologiai vizsgálását és nézzük most annak egy fajtáját, az *érzetqualitassort*, mivel szerintem az erről fennálló vélemények nem érvényesek minden megjegyzés nélkül a hangqualitássorra is.

G. E. Müller¹ a pszichikai qualitassort az érzetek oly sorának nevezi, a melyben a qualitas egyenes — azaz *állandó irányban*, és *folytonosan fokozódva változik*. E szerint az az érzetsor, a mely a tiszta pirostól a pirosas-sárga árnyalatokon keresztül a tiszta sárgához vezet, — vagy az, a mely erős feketéből indulva, különböző szürkéken át a tiszta fehér érzetéhez visz, pszichikai qualitassornak tekinthető, mert mindkettő egyenes irányú és állandó fokozódást mutat.

Egy pszichikai qualitassor vagy *elvileg határoltnak* vagy *elvileg határtalannak* tetszhetik. Elvileg határolt qualitassor pld. a fekete-fehér érzetsor, mert nem tudunk elképzelni olyan folytonos érzetváltozást, a mely a tiszta feketén vagy tiszta fehéren túlterjedve feketébbé, illetőleg fehérebbé válnék. Ugyanigy van a piros-sárga érzetsornál is; szintén nem lehet elképzelni a piros, illetőleg a sárga felé történő oly fokozódást, a mely a tiszta piroson és tiszta sárgán túl vezetne.

Elvileg határtalannak tetszik ezzel szemben a hang-
érzetsor, mivel érzésünk számára nincsen elvileg a hang-

¹ G. E. Müller: Zur Psychophysik der Gesichtsempfindungen, Zeitschrift f. Psychol. Bd 10, S. 33 s köv.

sornak oly átléphetetlen felső vagy alsó határa, a melyen túl a hangokat magasabban vagy mélyebben el né képzelhetnők. És az elképzelhető hangok természete azonos a valóságos hangokéval.

Ha tehát a hangsort nagyobbra tudnók kiterjeszteni, akkor az új hangok ugyanazon rendszerbe illeszthetők lesznek, mint a többi hang, vagyis egymás között, mint magasabb, illetőleg mélyebb hangok lesznek megkülönböztethetők. Elképzelhetetlen ellenben az, hogy a tiszta piroson vagy tiszta sárgán túl, a piros-sárga kvalitassor kiterjeszthető legyen.

Ezen felfogás ellen nem lehet semmit mondani, ha a hangsort tiszta kvalitassornak tekinthetjük.

Kimutattam azonban másutt,¹ hogy a hangérzet az intenzitason és a hangok vocalis karakterén kívül két fundamentális, egymástól független tulajdonságból áll, és ennél fogva a hangérzetsort abstractio útján elképzelhetjük mint két, egymástól független sort, a hangqualitássort és a hangmagasságsort. Ezen ideális psychikai sorokat külön fogjuk most tárgyalni.

A hangqualitassor folytonos. Bármely hangqualitást lehet folytonos változtatás útján egy másik hangqualitasba átvezetni. Az ezáltal alakult sornak kezdő és végtagja között nem lehet végesszámú hangsor, mert különben nem volna az átmenet folytonos. A hangqualitassor folytonosságára mutat először a hangqualitas-küszöb létezése, másodsor az a tény, hogy még azon esetben is észlelhetjük a hangqualitas folytonos változását, a midőn magassági különbségeket nem veszünk észre.

De nemcsak a hangqualitassor, hanem a másik ideális sor, *a magassági sor is folytonos.* Ezt akkor vesszük észre, ha normalis körülmények között egy tiszta magassági sort figyelünk meg (Galton siphangjai, vagy zörejh hangok esetében)² és pathologikus esetekben, a paracusis olyan fajtájánál, a mikor a hangsor egy részében azonos qualitas mellett csak magassági különbségek lépnek fel.³

A folytonosság benyomása a realis hangsornál tehát úgy a qualitassor, mint a magassági sor folytonossága alapján jön létre.

¹ Lent idézett dolgozatom.

² G. Révész: Analyse der Tonempfindungen. Megjelenik a Zeitschr. f. Psychologie 1912. évfolyamában.

³ P. Liebermann und G. Révész, Über Orthosymphonie, Zeitschr. für Psychol. 48. köt. 295. lap és Beiträge zur Akustik und Musikwissenschaft, herausg. von C. Stumpf. 1910. és ugyanezeketől Beiträge zum Falschhören megjelenik a Zeitschr. f. Psychol.-ban rövidesen.

A *phaenomenalis hangsor* azonkívül *egyenes irányban halad*. Ezen egyenes irányú változásnak oka nem kereshető a qualitassor természetében, mert a mint tudjuk, a qualitások octavától-octaváig — tehát periodikusan ismétlődnek. Ennélfogva nem marad más hátra, mint hogy a phaenomenalis hangsor egyenes irányban való haladását a magassági momentumból magyarázzuk. Hogy e magasságtulajdonság változása valóban constans irányban történik, azt úgy normalis, valamint pathologikus esetekben észlelhetjük.

Más kérdés azonban az, hogy a hangqualitassor, a mely az egész hangsoron keresztül nem halad egyenes irányban, egy octaván belül nem mutat-e constans irányú változást? Ezt a kérdést azonban csak akkor dönthetnők el, ha valamiképen tiszta qualitással tudnánk előállítani, a mi egyelőre nem lehetséges. Elméleti szempontból nézve azonban az valószínű, hogy azok a kis terjedelmű hasonlósági qualitassorok, melyekről már szó volt (154. lap) éppen olyan egyenes irányt mutatnak, mint a szin hasonlósági sorok, pld. a pirostól sárgáig vagy sárgától zöldig stb. terjedő sorok.

Tehát az *egyenes irányú haladás benyomását, vagy más szóval a phaenomenalis hangsor egydimensionalítását kizárólag a magassági sor constans iránya adja meg.*

A hangqualitassort továbbá *elvileg határtalannak szokták tekinteni*. Mi ezt a tételt is kizárólag a magassági sorra nézve fogadhatjuk el, mert a mint már kifejtettük, a qualitassor az octava törvény folytán nem engedi, hogy elvileg határtalannak fogjuk fel. Csakis a hangqualitassor periodicitása tekinthető határtalannak.

Müller¹ azt tartja, hogy egy érzetsor elvi határoltága az által kielégítően meg van határozva, ha ki tudjuk mutatni, hogy az érzetsor változását, a hasonlóság csökkenése, illetőleg növekedése karakterizálja. Ha azonban ezen hasonlósági viszonytal nem lehet kielégítően magyarázni az érzetsor változását, hanem az érzetsorban van egy momentum, a mely függetlenül a hasonlóság növekedésétől, illetőleg csökkenésétől, egyenes irányban halad, akkor a sort elvileg határtalannak tekinthetjük.

Bár a Müller féle felfogás teljesen fennáll minden eddig helyesen felismert qualitassorra nézve, — az általam felállított hangqualitassorral szemben kiegészítésre szorul. Egy érzetsor elvi határoltágát nem karakterizálja kielégítően csupán a hasonlóság növekedése, illetve csökkenése

¹ G. E. Müller: Psychophysik der Gesichtsempfindungen, i. m. 39. s köv. l.

a kezdő, illetve végtaghoz képest, hanem az a körülmény is, hogy a kezdő tag, a folytonos fokozatos haladás útján, — egy sereg empirikus közbenső tag után — újból visszatér, majd pedig a haladás további menetében az egész sor megismétlődik.

Az elvi határtalanságnak Müller által megállapított jele csak a hangmagassági sorra nézve áll, a melyben tényleg csakis a sorban uralkodó haladásnak állandó, constans jellege a lényeges, míg a hasonlósági kapcsolat ezen sornak csak mellékes jegye.

Ezen eredményekben foglalhatom össze a pszichológiai sorok tulajdonságaira és keletkezésük tényezőire vonatkozó vizsgálataimat.

Dr. Révész Géza.

IRODALOM.

Rivista di Filosofia, 1911. I—III.

M. Losacco: Schelling természetphilosophiája s az újabb gondolatáramlatok. Schelling természetphilosophiájának számos tétele ébred életre az újabb philosophiai rendszerekben. Spencer bizonyos tekintetben egyenes folytatója Schillingnek. Így az evolutio-tanában s az ismeret-problema megoldásában s az élet fel-fogásában számos érintkezési pont mutatható ki a két gondolkodó között. Még közelebb áll Schillinghez Bergson. Az evolution creatrice s a dinamikai processus között feltűnő analogiák állapíthatók meg. Az intuitio és az értelem, a philosophia és a tudomány, a continuitas és discontinuitas fogalmainak szembehelyezés mindkettőnél megvan. A Schellingéhez hasonló célra törekednek, csak hogy más módszerrel, azok a természettudósok (Ostwald, Reinke, Driesch), kik a részletkutatásoktól a természetphilosophiához térnek meg.

R. Giacomelli: Egy theologus és apologeta mint a physika és astronomia reformátora. Pécsi Gusztáv, magyar theologiai tanár munkát írt a következő czimen: A modern physika axiomáinak válsága. — A természettudományok reformja. (Olasz fordítása megjelent Rómában, 1910-ben.). — Pécsi törekvése, hogy kimutassa az energia megmaradása elvének érvénytelen voltát; s mivel ez a mozgás megmaradásának elvére támaszkodik, Newton törvényeinek tarthatatlanságát igyekszik bebizonyítani. Érdekes, hogy e törvények érvényességét ugyanazon apologetikus célból kísérli meg Pécsi megezáfolni, a mely tekintetből felfedezésükkor örömmel üdvözölték őket. S a mi még érdekesebb, az az, hogy a czáfoló nemcsak az apologiának vél művével jó szolgálatot tenni, hanem a tudománynak is, a melynek szerinte e törvények egyenesen útjában állnak. Okoskodásaiban Pécsi a tudatlan ember könnyedségével megy át minden problémán; mindenre megfelel, mindent megold, egyszerűen a közönséges felfogást téve a tudományos helyébe. A napszámosok és hordárók nézetei e dolgokról aligha különböznek a Pécsi Gusztávéitól. Könyvével nem volna érdemes foglalkozni, ha minden

tudás és előkészület nélküli nagyot-akarása nem volna szinte türhetetlen.

R. Assagioli: A tudat alatti lelki jelenségek elnevezése. Az utóbbi években a tudat alatti lelki jelenségek mindjobban magukra vonták a psychologusok figyelmét. Nagy hátrányára van azonban az e nemű vizsgálódásoknak az elnevezések bizonytalansága. A hány kutató, annyi név. Leghelyesebb volna tán csupán a következő kifejezéseket használni, még pedig a megjelölendő értelemben: subconsciens-nek lehetne nevezni mindazt, a mi lelkünkben végebe megy anélkül, hogy mi tudnánk róla; conconsciens és dissociált lelki tevékenységnek lehetne elnevezni a másodlagos tudatközéppontok pszichikai tevékenységét; a latens tudatkifejezést használhatnók mindamaz eszmék, emlékképek jelölésére, melyek felhalmozódva rendelkezésünkre állanak ugyan, de tényleges tudatunk területén kívül esnek.

L. Valli: Az értékelés. Az érték fogalmának meghatározása körül nagy bizonytalanság uralkodik, még pedig azért, mert a legtöbb philosophus, mielőtt megvizsgálta volna az érték pszichologiai oldalát, be akart hatolni egyenesen az érték lényegébe. Hogy ezt tehessük, megelőző lélektani vizsgálatra van szükség. A pszichologiai kutató előtt az értékelés mint valamely tárgy felé irányuló számos érzelmi s akarati magatartás egyformasága s valódi vagy feltételezett állandósága jelentkezik. Az érték az egyes érzelmi s akaratheli magatartások számára ugyanaz, mint a fogalmi kép az egyes képzetekre nézve. A legáltalánosabb értékek tapasztalata vezetett a magánvaló értékek (valori in sé) fogalmához, értvén ezeken azon értékeket, melyek, a bennük hívők nézete szerint, minden emberi kívánságtól függetlenek. Ez a felfogás téves, mert az érték mindig kívánságok állandósága és egyetemessége. Más természetesen a hazugság tényleges kívánása s más az értékelés, mely a hazudásra vonatkozik, s a mely ezen esetben nem egyéb, mint a hazugságra vonatkozó végtelen sok elítélés és ellenézés homályos érzése. Az akarások homályos sokasága, melyek az értékben rejtőzködnek, többé-kevésbbé hatásosan ösztönzi a szellemet s igyekszik az egyes kívánságot a maga értelmében irányítani.

A. Chappelli: A modern pluralismus és a monismus. A legújabb időben a monismus ellen erős ellenhatás keletkezett egy új pluralismusban. Ez utóbbinak legkiválóbb képviselői James és Boex-Börel. Az új áramlat keletkezésének oka kétségtől elvonulva monistikus magyarázatok hiányosságában és elégtelenségében rejlik. Az egyformaság mindig tökéletlen ismeretet jelent, mert minden testnek megvannak a maga külön sajátosságai, s az azonosság mesterséges logikai alkotás, nem a tapasztalás adata; feltevés, nem tény. A tapasztalat adata a sokaság. James pluralismusa

szerint az egyéni és különös forma logikailag elfogadhatóbb s tapasztalatilag valószínűbb minden monismusnál; a dolgok abszolút totalitása nem eshetik tapasztalatunk alá; a szétosztott s tökéletlenül egységesített tünemény a realitásnak egyetlen formája, melyet tapasztalhatunk.

Boex-Bôrel a leghatározottabban tagad mindennemű egységet és egyszerűséget. Nézete szerint a létnek egyetlenes törvénye és feltétele az összetettség és különműség. Minden jelenség a jelen és volt tünemények összességének productuma. A mindenség tünemények határtalan összetettsége, még pedig folytonosság nélkül. A tudomány útja végtelen, mert végtelen a különműség. E felfogás nehézségei nem csekélyebbek, mint a monismuséi. A mint az abszolút egység felfoghatatlan, hasonlóképen az abszolút különműség is, s a végtetes pluralismus is, mellette lehetetlen és megfontolhatatlanná tesz minden kölcsönhatást is. A folytonosság teljes kizárása szintén nem a legkisebb gyengéje e nézetnek. A gondolkodás e két szélsősége felett kell keresnünk a nagy problema megoldását, leghelyesebben valószínűleg egy egyetlenes láthatatlan energia eszméjében, egy dinamikus világnézetben, mely az egységnek és sokaságnak is megadja a maga jogait.

G. Vidari: A cél és norma fogalma az etikában. A cél fogalmának bevezetése az etikába két fontos következménnyel jár: az egyik az „egyetemes“ vagy „legfőbb“ fogalmának, a „közös“-nek empirikus fogalmára való korlátozódása, a másik minden erkölcsstannak hedonistikussá válása. A mint nem lehet beszélni az etikában egyetlenes és legfőbb célról, ha az ethika lényegbeli feladatát abban látjuk, hogy meghatározza az akarat egyetlenes legfőbb és abszolút alapelvét, azonképen nem beszélhetünk abszolút normáról sem, a mely magának a normának függetlenségét jelentené a cél természetétől s ennek az akarathoz való viszonyától, a mi ellenmond a norma fogalmának. Minkettő helyett a törvény fogalmát kell bevinni az etikába. A törvény fogalma helyettesítheti a célét, a mennyiben úgy lehet tekinteni, mint az akarat tárgyát, csakhogy — nem a tapasztalathoz nyertvén, hanem közvetlenül az észről — mint tárgy csupán a tiszta akaratra vonatkozhatik, azaz az akarat belső alkotására (constitutione), nem ennek a tapasztalathoz való viszonyára. E mellett a törvény magával hozza azt a függést is, melyet a norma kifejez, csakhogy a törvény nem az akaratnak valami reá nézve külsőtől, hanem a saját természetétől való függést tételezi föl. A mennyiben a törvényt, mint az akarat tárgyát gondoljuk, annyiban pótolja a cél, a mennyiben mint szabályt, pótolja a normát. Csak a törvényre alkalmazhatók ennél fogva a „legfőbb, abszolút, egyetlenes“ jelzők.

P. Rotta: Hegel újjászületése. Hegel gondolatrendszerének számos eleme a filozófiának elévülhetetlen kincse marad. Ilyen mindenekelőtt a természet racionalitásáról szóló tétele, mely szerint a természet racionalitások összessége, rationalis egység, de nem elvont, hanem élő egység, a melyben egy abszolút ész, egy legfőbb és élő tudat lehellelte érzik. A rationalis egyszersmind a realis; a gondolat törvényei a dolognak is törvényei. A racionalitással belső kapcsolatban van a czélszerűség, a mely feltalálható mindenben, mert hisz mindent áthat a racionalitás is. E fogalmakhoz csatlakozik, mint tőlük elválaszthatatlan, a szabadságé is. A lét és gondolat fogalmaival szoros viszonyban van a transzcendens és immanens problemája, a melylyel szembe kell nézni mindenkinek, a ki filozófiával foglalkozni akar. Az abszolút létezik, s magyarázatra vár. Bár Hegel az említett fogalompár (transc., imm.) egyik elemére fordította különösen tekintetét, de már ez által is fontosságot kölcsönzött az egész fogalompárnak, visszatérítvén ezáltal a filozófiát eredeti forrásaihoz. Ama gondolkodása közeledni látszik ismét az abszolút fogalmához, a mi mindenestre nagy vigasztalást nyújt az újabb gondolatirányok szemlélésénél. E vigasznak egyik fontos indítéka pedig éppen a hegeli idealismus újjászületése, melynek érintett tételeivel, minden egészséges filozófiának meg kell alkudnia. Egyéb filozófiai tárgyú értekezések: *C. Ranzoli: A véletlen, C. Mineo: Logika s matematika, G. Mazzalorso: A háború, a béke és a filozófia, B. Varisco: Az igazság fogalmáról, C. Formiche: Vallás-e a buddhismus vagy filozófia? G. Tarozzi: A szabadság erkölcsi tartalma korunkban, R. Ardigo: Érzet, eszme, gondolható, B. Varisco: Isten és a lélek, L. Valli: Filozófiák, melyek nem éltek, R. Menasci: A végtelen és határtalan Descartes-nál.*

V. S.

*

Bolzano-bibliographia

Pótlék H. Bergmann Bolzano-bibliográfiájához. (In: H. B., *Das philosophische Werk Bernard Bolzanos. 1909. pp. 212—219.*)

Ezen bibliographiai összeállítás czélja, H. Bergmann Bolzano-bibliográfiáját (amely az első kísérlet Bolzano műveinek és a Bolzanora vonatkozó irodalomnak gondosabb és rendszeres könyvészeti összeállítására) kiegészíteni. Csak oly Bergmann által fel nem sorolt munkák czímeit tartalmazza, melyek egészükben, vagy egyes részeikben *Bolzanora vonatkoznak*. Az utóbbiak alatt értve oly munkákat, melyek Bolzanora vonatkozó ismertetések, kritikákat, vagy oly fejtegetéseket tartalmaznak, melyek Bolzano

valamely tanításán vagy tantételén alapulnak. Az ilyen munkáknál a bibliographia utal a megfelelő részekre. Fontosabb vagy figyelemreméltóbb írásoknál röviden megjelöli a tartalmat. Fel-sorolja a *Lehrbuch d. Religionswissenschaft*ra és a *Wissenschaftslehre*re vonatkozó időszerű recenziókat is, melyek, ha tartalmi szempontból nem is figyelemreméltók, történeti szempontból mindenestre érdekesek.

*

Hoffmann, Jos. : B. Bolzano-Literatur. (In: J. H., Bruchstücke zu einer künftigen Lebensbeschreibung des Prof. B. Bolzano. Wien 1850. [3 p.]

Zimmermann, Rob. : Über Leibnitzens Conceptualismus. [Wien: Hof- u. Staatsdr.] 1854. (43 p.) (Aus: Sitzungsber. d. phil. histor. Classe d. kais. Akad. d. Wiss.)

(p. 43, a conceptualismus lényege: „Der Conceptus, der Begriff, die *Vorstellung an sich* verhält sich zum vorgestellten Gegenstand als dessen bildende Norm, zur subjectiven Vorstellung als *objectiver Stoff*.“)

Katzenberger, Martin: Die Grundfragen der Logik. Leipzig: E. Schäfer 1858. (XIII, 294 p.)

(p. 172: Az azonosság és az ellentmondás elve Bolzano-nál. — p. 259: Az elégséges ok elve Bolzano-nál.)

Kerry, B. : Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. Jg. 15. 1891.)

(Különösen pp. 132—135: A *Vorstellung an sich* fogalmának megvilágosítása.)

Twardowski, Kasimir: Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Wien: Hölder 1894. (111 p.)

(A munka egy részét Bolzano-nak a „magánvaló képzetek“-re vonatkozó tanain alapuló analysisek, illetve azoktól meghatározott fejtegetések alkotják. L.: pp. 17, 20, 45, 49, 74, 93, 102 etc.)

Gomperz, Heinr. : Weltanschauungslehre. Bd. 2, 1. Hälfte. Jena: Diederichs 1908. (VIII, 297 p.)

(pp. 84, 162: G. hasonlatosságot állapít meg Bolzano-nak a „magánvaló tételek“-re vonatkozó tana és a stoikus logika között.)

Marty, Anton: Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie. Bd. 1. Halle a. S.: Niemeyer 1908. (XXXII, 764 p.)

(Különösen: 2. Stück, Tl. 2, Kap. 4, pp. 288—362. A Bolzano Fundamentallehre-jében és Elementarlehre-jében foglalt tanokra (és általában az általános tárgyak tanára) vonatkozó kritika a Brentano-féle logika álláspontjáról.)

Bergmann, Hugo: Das philosophische Werk B. Bolzanos. Mit Benützung ungedruckter Quellen kritisch untersucht. Nebst einem Anhang: Bolzanos Beiträge zur philosophischen Grundlegung der Mathematik. Halle a. S.: Niemeyer 1909. (XIV, 230 p.)

(B. még kiadatlan források felhasználásával kritikailag ismereti Bolzano egész gondolatmunkáját: logikáját, psychológiáját, aesthetikai, ethikai, jogi és államtudományi tanait, metaphysikáját és adalékjait a matematika philosophiai alapvetéséhez. Munkáját gondos bibliographiával egészíti ki.)

Bergmann, Hugo: Bolzanos Beiträge zur philosophischen Grundlegung der Mathematik. Halle a. S.: Niemeyer 1909. (67 p.) (Aus: H. Bergmann: Das philosophische Werk B. Bolzanos.)

Enyvvári Jenő: Metakritikai jegyzetek a logikai objectivismus problémájához. Bpest: Grill-Benkő biz. 1909. (29 p.) (Az Athenaeumból.)

(A logikai alapfogalmak relativistikus (subjectivistikus) felfogása ellen. Palágyi Menyhért Bolzano Fundamentallehre-jére vonatkozó bírálatának (Kant und Bolzano. 1902. § 7—8) metakritikai analysise logistikus álláspontról.)

Lüttgendorff, M. v.: Bolzano als Pflanzenpsychologe. Ein Beitrag zur Geschichte der Pflanzenpsychologie. (Ztschr. f. d. Ausbau d. Entwicklungslehre. 3. 1909. pp. 162—163.)

(L. ismerteti Bolzano nézeteit az állati és növényi lélekről [„Athanasia“]. 2. Aufl. 1827.). Bolzanóban a növénypsychologia előfutárját látja.)

Michaltschew, Dimitri: Philosophische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus. Leipzig: Engelmann 1909. (XV, 575 p.)

(A Bolzano-Husserl-féle logismus bírálata a Rehmke-féle „Grundwissenschaft“ szellemében, különösen Kap. V. pp. 57—99.)

Varga Jenő: A transscendentalis módszer phaenomenologiai kritikája. Bpest: Világosság 1909. (31 p.)

(A Wissenschaftslehre-ről l. különösen pp. 5—10.)

Enyvvári Jenő: A Bolzano-féle logika kérdéséhez. Bpest: Grill-Benkő biz. 1910. (16 p.) (Az Athenaeumból.)

(A Satz an sich és a Vorstellung an sich fogalmának megvilágosítása, Hugo Bergmann idevágó felfogásának [Phil. Werk B. B's, Cap. II. A. B.] bírálata kapcsán.)

Fenyő Andor: A metaphysikáról különös tekintettel Kant rendszerére. (Dolgozatok a modern philos. köréből. 1910. pp. 15—30.)

(A világ egyszerű részeiről szóló igaz tételek bizonyításával illusztrálja sz. a metaphysikának, mint tudománynak jogoságát. Eljárása és kiinduló alaptételei azonosak Bolzano ez irányú fejtegetéseivel.)

Salz, A.: Bolzanos Utopie „Vom besten Staate“. (Arch. f. Socialwiss. 31. 1910. pp. 498—519.)

Ssalagoff, Leo: Vom Begriff des Geltens in der modernen Logik. Diss. Leipzig: J. A. Barth 1910. (63 p.)

(Egyebek közt Bolzano és Husserl érvényfogalmát analysálja.)

Varjas Sándor: A logikáról. (Dolgozatok a modern philosophia köréből. 1910. pp. 68—89.)

(A modern psychologismus és logismus álláspontjának ismertetése, azután az elégséges ok elvének analysise az objectiv logika módszere szerint.)

Horáček, Cyrill: Bernard Bolzano und seine Utopie „Vom besten Staate“. (Arch. f. d. Gesch. des Socialismus. 2. 1911. pp. 68—97.)

Biographiák és méltatások

Bolzano, Bernhard. (Wigands Conversations-Lexicon. 1846. Bd. 2. p. 539.)

Zimmermann, Rob : Bolzanos Verhältniss zur Poesie — K. v. *Hansgirtg*, Zur Biographie Bernard Bolzanos. [o. O. J. G. Haase Söhne [1849] (8 p.) (Aus: Bohemia)¹

Zimmermann, Rob : Die literarische Preisaufgabe des Prof. B. Bolzano. [Wien:] Ghelen'sche Erben 1849. (12 p.) (Aus: Beilage zur Wiener Zeitung.)¹

Bolzano, Bernhard. (Allg. deut. Real-Encyclopädie. 11. Aufl. 1864. Bd. 3, p. 454.)

Zimmermann, Rob. : Philosophie und Philosophen in Oesterreich. (Österr.-Ungar. Revue. N. F. Bd 6, 1888/89. pp. 177—198. 259—272.)

(Bolzanoról l. pp. 186—198.)

Husserl, Edm. : Hinweise auf F. A. Lange und B. Bolzano. (E. H. : Logische Untersuchungen. Tl. I. 1900. pp. 224—227.)

Helfert, Jos. Alex. v. : Bernhard Bolzano. Prag: Verl. d. Böhm. Ges. d. Wiss. 1909. (33 p.) (Aus: Sitzungsber. d. Kgl. Böhm. Ges. d. Wiss. Hist. kl. VI.)

(Érdekes életrajzi adalékok.)

Bolzano, Bernard. (Eisler: Philosophen-Lexikon. 1912. pp. 69—70.)

Időszerű recenziók²

α) A Lehrbuch der Religionswissenschaft-ról

Staudenmaier in: Jahrb. f. Theol. u. christl. Phil. d. Giessener Prof. 1835. H. 2. pp. 307—320.

¹ Bergmannál ezen czimek csak mint újságczikkék szerepelnek. Mint különlenyomatokat, birtokunkban levő példányok alapján vettük fel.

² Ezek kritikai ismertetését l.: Bolzano u. seine Gegner. Ein Beitrag z. neuesten Literaturgeschichte. Sulzbach 1839.

Rosenbaum in: Ztschr. f. Phil. u. kath. Theol. d. Bonner Prof. 1835. H. 13. pp. 118—128; H. 14. pp. 161—194; H. 15. pp. 125—163.

Handschuh in: Neue theol. Zeitschr. 1835. H. 3, 4, 6; 1836. H. 2, 5.

R—e in: Ergänz.-Bl. z. Allg. Lit.-Ztg. v. Jena. 1835. Nr. 100—101.

Literarische Ztg. v. Berlin. 1835. Nr. 33.

Allg. Repert. f. theol. Lit. u. kirchl. Statistik. 1835. Bd 10. pp. 12—17.

Freimüthige Bl. üb. Theol. u. Kirchentum. 1835. H. 4. pp. 265—267.

—rt in: Theol. Lit.-Bl. z. Allg. Kirchenztg. v. Darmstadt. 1835. Nr. 127.

B. B. in: Kath. Lit.-Ztg. München. 1836 Febr.—Juni.

Katholik. 1836. Juni—Juli.

Rettberg in: Göttinger gel. Anz. 1836. Nr. 58—59.

Jahrbücher f. wissensch. Kritik. 1836. N. 67.

Allg. Lit.-Ztg. v. Halle. Erg.-Bl. 1837. Nr. 83.

Repertorium Ger gesammten deutschen Literatur. 1837. Bd 3. p. 379.

§) A W I S S E N S C H A F T S L E H R E - R Ö L

L. B. in: Lit.-Ztg. Berlin. 1838. No. 2.

Repert. d. ges. deut. Liter. 1838. Bd. 15. H. 6.

Allgem. Anzeiger. Gotha. 1838. Nr. 80—81.

Freimüthige Bl. üb. Theol. u. Kirchentum. 1838. H. 3.

P. P. in: Allg. Lit.-Ztg. v. Halle. 1838. Nr. 120—121.

Meneiaos, P. in: Ztschr. f. Phil. u. kath. Theol. d. Bonner Prof. 1838. H. 25—27.

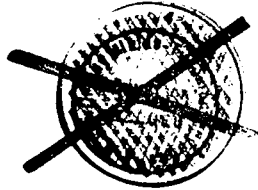
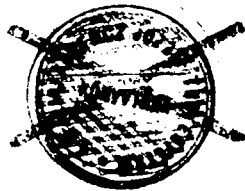
Herold in: Theol. Lit.-Bl. d. Allg. Kirchenztg. v. Darmstadt. 1838. No. 97.

E. J. B. in: Allg. Lit.-Ztg. v. Jena. 1838. Nr. 185—186.

Wenzels Literaturbl. 1838. Nr. 122.

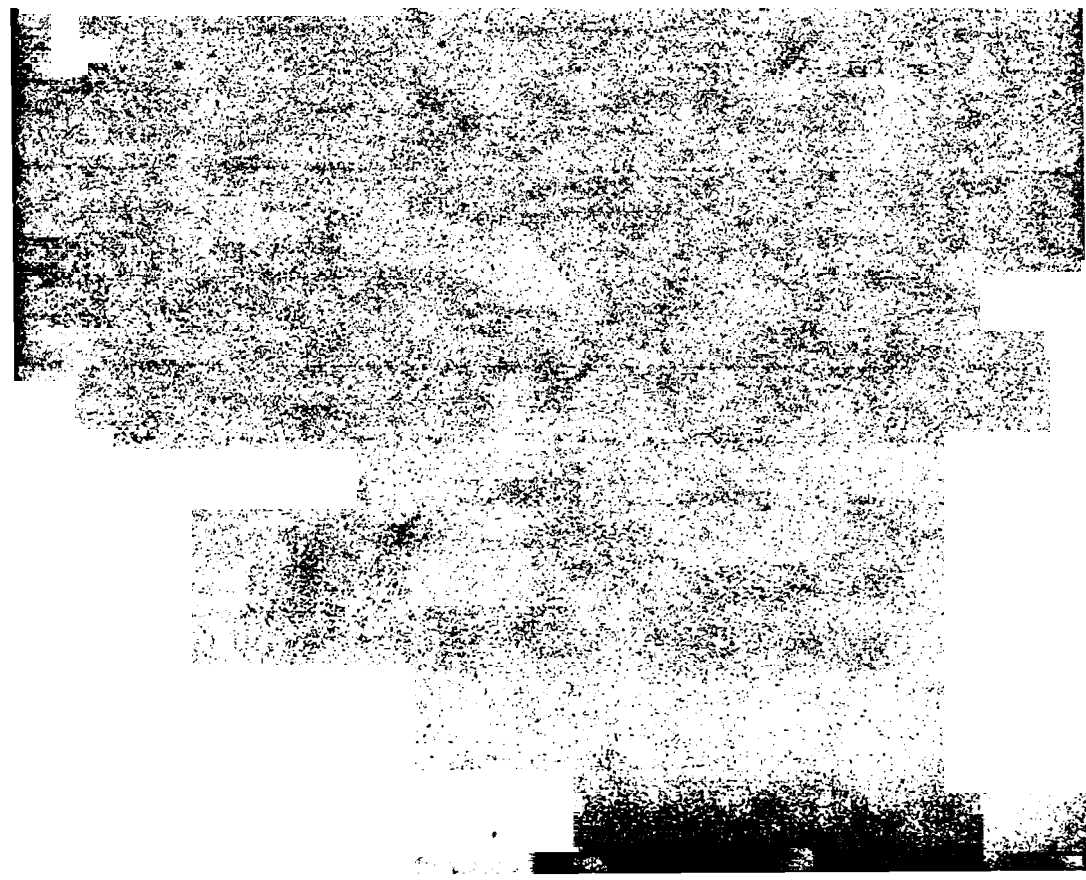
Allg. Repert. f. theol. Lit. u. kirchl. Statistik. 1838. Dec.

Enyvvári Jenő.



100

101



AZ ÉRTÉKELES PHAENOMENOLOGIÁJA A XV. SZÁZADIG.¹

Tartalom: 1. §. Absolut hedonistikus értékelés; tárgyai. — 2. §. Az érték átszállása az eszközre. — 3. §. Az utilismus %-nak emelkedése. Átmeneti formák. Assyr-babyloni, héber, aegei. — 4. §. A hedonistikus becslés objectumai. A hellen műveltség helye az ó-korban. — 5. §. A római nép utilismusa. — 6. §. A római utilismus ismertető jegyei a tények alapján. — 7. §. Elmékedés a népek hanyatlása és bukása felől. — 8. §. Az értékelés belső kibővülése a keresztyénségben. Vallási terminusok. — 9. §. A keresztyénség polemiája a zsidóság ellen. Elegendő socialis elv-e a szeretet? — 10. §. Jézus értékelési módjának positiv kifejtése és tartalma. — 11. §. A jézusi értékelés hedonistikus elhajlásának okai az apostoli egyházban. — 12. §. A keresztyén elv elhajlása a keleti és a nyugati császárságnál és a germánoknál. — 13. §. A keresztyén elv történetének phasisai. A bonyodalom okai. — 14. §. A keresztyén egyház elterjedése Európában s a velejáró értékelési mód. — 15. §. A katholikus értékelés = phantastikus utilismus; ennek kibővülése saecularis utilismussá. — 16. §. A katholikus és classikus viszonyok egybevetése. A catholicismus főlénye miben? — 17. §. Az individualis korszak előállása (XI—XVIII. sz.). Az individualismus kellő értelme s logikai előállása. — 18. §. A saecularis objectiv utilismus kezdetei (XI—XV. sz.). A lovagok külső aesthetikája. — 19. §. Az aesthetikai műveltség vonásai; általános állása az axiologiának a XI—XIV. században. — 20. §. Az értékelés haladásának általános sora s a saecularis utilismus subjectiv phasisa az axiologia általános haladási sora szerint.

Ha az értékelés haladását történetileg meg akarjuk érteni, mindenestre azon helyzeteket kell tisztán ismer-nünk, a melyekben az értékelő az ítéletet hozta: mert bizonyos, hogy a becselő ítélet *tárgya* a viszonyok fejlettségével karöltve halad, hogy ennél fogva ezen viszonyok létesítéséhez fejlettebb emberek is kellettek, kik aztán a becslést

¹ Böhm Károly ezt a tanulmányát az *Ember és Világa* 3-ik kötetének megjelenése előtt írta, valószínűleg, előtanulmányul az Általános Értéktanhoz. Besztercebányán kezdette 1903 augusztus hó 1-én s bevégezte Kolozsváron 1903 szeptember hó 7-én. A tanulmány második része az értékelés phaenomenológiájával foglalkozott volna a XV. századtól kezdve; ebből azonban csak a két első §-t dolgozta ki Böhm. E két §-t az értékelés haladásának rövid vázlatával együtt, a t. szerkesztő úr becses engedelmével, egy későbbi szám valamelyikében fogjuk közölni. *Bartók György.*

végrehajtsák. Így tehát a becsült tárgyakról visszafelé következtethetünk a becslőnek fejlettségére és erről azon fokra, melyről az ítéletet hozta; ez pedig éppen az, a mit *értékelési foknak* mondunk.

1. A mikor tehát az emlékekben csak az alsó szükségletek eszközeit találjuk (baltákat, nyilakat, fokosokat, kardokat, bögréket), akkor az életet a hiányokba merültek, alacsonynak kell képzelnünk. Ebből következik, hogy az emberek számára ezen szükségletek állottak a centrumban s hogy ennél fogva az értékelésnek vagy az élv., vagy a haszon mértéke alatt kellett régbemennie. A hol ezen szerszámok ügyetlensége és durvasága is járul még hozzá, ott primitív hedonizmusra fogunk következtetni. Ez ősi időkről írott, vagy más emlékeink nem is maradtak s azért az egész kornak korlátolt hedonistikusnak kell lennie. Az eszközök tisztán az ember physikumának nyúlványai, projectumai. Ezen időben maga az ember még nem is képez becsülési tárgyat; csak az élveszköz mint *közvetlen pótlék* bír élvértékkel. A kéztől a szájig haladtában nyer értéket az élvező számára. A táplálkozás, az állati meleg élvezete és a közösülés gyönyöre kimeríti ezt az egész érzelmi kört. Onnan a prédaszerzés, a nőstény szerelme s a társnak pusztán chemiai értéke, — képezik a legalacsonyabb értékelés körét.

2. A pótlékról magáról lassan az eszközre száll át az érték. A prédáló törzseknél lassan a fokos, a balta, az íjj, a horog értéket kezd nyerni; nem közvetlen élvérték ez — bár a melanesiaiak és polynesiiaiak buzogányai fűtésre is alkalmasak s így közvetlen élvértékkel is bírhatnak, — nem is oly intenzív érték, milyen pl. a bárány vérenek van a farkas számára, hanem fokozatosan *tagolt haszonérték*. Ezen érték előállítására s mértékére vonatkoznak *Eisler kutatásai*. Hogy ezen szerszámok az első időben milyen értékesek voltak, azt saját gyermekkorunkból tudjuk s azon szerezetből gyaníthatjuk, melylyel még Homeros a primitív σκήπτρονokról, lándzsákról, kardokról emlékezik, — pl. az ilyen δῶδεκα πῆχυ δόρυ csak eszközi haszna, nem drága anyaga vagy munkája által vált ki. Egészen ilyen eszközi értéke lett az állatnak is — Amalthea kecske ez által lett híressé s a római lupa —, holott előbb az állatnak is csak *közvetlen* élvértéke volt. Élvértéknek marad ez még most is, de *közvetített*: első sorban most is az ember áll, különösen az *asszony*. Még Homerosnál is az asszonynak értéke csak élvérték; egyéb tulajdonságait még a hedonistikus korszakban nem becsülik.

3. Az élvérték belejátszik mint alaphang a becslés későbbi formájába is, mikor már a *haszon* gondolata kezd fellépni. A haszon ugyanis *két tárgy objectiv megfeleléségét* teszi fel; a meddig a magam élve áll előtérben, a becslés mindig hedonistikus, csak a mikor én az objectiv viszonyok *főlé* kerülök s azokat magukat itélem meg, akkor lesz nekik haszonértékük. Ezen tiszta objectivitás azonban lassú fejlődésnek az eredménye; a társadalmi alkotásoknak kellett őt megelőzniök és az értelemnek annyira kellett kifejlődnie, hogy az Én háttérbe szorult és a tárgyak önállóságukban tűnjenek fel. Ezen korszak azért hedonistikus alapszövetű s kevert formákat mutat, mik a classikus népeknél szűrődnek le túlnyomóan utilistikus formákká.

A keleti népek utilismusa (aegyptusi, assyr-babyloniai, héber) vad kéjelgéstől átfont, ennek fényétől beragyogott utilismus.

Nagyon nehéz lenne részletesen kimutatni a keveredés ezen végtelen lépéseit, melyekben a hedonismus $\frac{1}{6}$ -ai csökkennek folyton, míg csekély töredékük az utilismus kemény objectivitasában eltűnik s elnyeletik. Ezen átalakulás vezérlő gondolata s jellemzője az, hogy a valóság mindinkább objectiv mivoltában domborodik ki — *tehát a tárgyakat magukat elemzik* tulajdonaikon — s, azzal karöltve *viszonyaikat* is (objective, társadalomban és természetben egyaránt) emelik ki s állapítják meg. *Az önfenntartás a vezérlő gondolat, nem az élv.* A dolgok új értéket nyernek ezen alkalmasságuk (fitness) szerint, — de amellett alapszínüket a közvetlen kényezet szolgáltatja; s a kettőnek keveréke ez átmeneti kornak jelleme és színezője. *Az önfenntartás két nagy eszközéül felismertetik a πόλις és a πόσις* s ezen realismus hypostatissá, sőt személylyé teszi a kettőt. De mindkettő még *az egyénnek élvérzetétől* nyeri értékét.

Ezen bonyodalmat egy-két realis példa fogja érezhetővé s érthetővé tenni. Mert a meddig az egyéni élv belejátszik, — addig nincs tiszta utilismusról szó. S itt a kapcsolatok tartalma az útmutató. Akármilyen hasonló pld. az assyr-babyloniai, a héber, az egyiptomi cultura (eltekinve a vallástól), köztük mégis mélyreható differentiak vannak nemcsak tárgyilag, hanem (s ez itt a döntő!) formailag is. Az utilistikus objectivismus nemcsak közös bennük; nemcsak társadalmuk és államuk szervezete. hanem a forgalmi eszközök és objectiv alkotások (utak; paloták, vízvezetékek) tanuskodnak róla. Valamennyiben az önfenntartás a czél, onnan a *félelem* az uralkodó affectus és uralmi eszköz. Az, hogy ezen félelem az assyr-babyloniainál inkább a földi

hatalomtól ered, mutatja, hogy az utilismusok a legértelmesebb; ellenben a zsidónak istenfélelme, az egyiptominak transcendentális félelme azonban magasabb értelmi combinatióról tanuskodnak, mely az önfenntartást kosmikus keretekben tekinti, míg az assyrnak saecularis gondolkodása ezen összefoglaló vonás hiánya miatt törött és szaggatott. A hedonistikus fonal percentje azonban nagyobb az assyr-babyloniaiban, mint a héberben, emitt nagyobb, mint az egyiptomiban. Az assyrnak cultusában azért a Melitta orgiái szerepelnek, hadviselése kiméretlen s pusztító, — mert a nemi ösztön és a táplálkozás, a physikai erő imádása áll előtérben. Az assyrnak ebből folyólag művészete is kemény és férfias: oroszlánok és bikák felelnek meg azon ideálnak, melyet ők képzelnek, s a férfiaság hatalmas ereje jellemzi hadviselésüket és alkotásaikat. Ellenben a hébernél megvan a kegyetlenség és vele a bujaság (a Zsoltárok és Salamon mindkettőnek bizonyítékai), — de az eszközt nem a vad erőben látják s azért nem is ezt dicsőítik (Jozsue és Sámson nem az igazi héberek!), hanem a számító, ravasz, tisztánlátó politikát, mely Mózesrel kezdődik, s az írástudókban nyeri állandó organumát.

A buja szenvedély vak tüze az egyiptominál szinte kialszik; utilismusa értelmes és csendes; értékes tárgy náluk a szelíd lelkület, a physikai erőt pusztán *hasznosnak* találják, de nem becsülendőnek; azért hőseik nem Ramses, hanem a papok s ezek tudása, mely az egész világra (innen és túl) kiterjed s az önfenntartást testileg (balzsámozás) s lelkileg (halottitélés) csalhatatlan eszközökkel elérhetőnek tanítja.

4. Az összes népek történelmében találhatók ezen értékelés kétségtelen bizonyosságai. Némelyik csak bizonyos fokig jutott el s aztán áldozataul esett egy más hatalmának s azért a culturája ezen hyksosoktól új irányt kap, vagy pedig elhal lassacskán, mint a fa, melynek gyökere elrothadt. Így az aegyptusi, a hindu, másfelől a méd, a perzsa, a római folytatólagos sort képeznek; ellenben a héberek culturája mint szívós törzs tovább él, de gallyazata s lombozata az eredeti törzs axiologiai nedvéből s az új talaj táplálékából *tárgyilag új* (angol, német, franczia), *axiologialag ugyanazonos* régi koronákban s levelekben emelkedik magasra.

Hogy valamely nép megmaradt a régi axiologiai fokon s mégis résztvesz az intellectualis fejlődésben, — ez sajnos, de kétségtelen tény (pl. zsidó, cigány, a modern egyiptomi és hindu, az amerikai vörösbőrű, a perzsa, az újgörög, a

török). Észlelhető ez azon tényeken, miket nagyrabecsül s melyek azért értékelése ugrópontját feltárják előttünk. Mindenütt, a hol a pusztán *orgánikus ösztönök* dominálnak, a hol azon *eszközök legbecsesebbek*, melyek ez ösztönök kielégítésére szolgálnak, — a hedonismus az axiologiai álláspont. Az elmaradott népeknél ennél fogva a vágy: 1. az *étel- és italneműek* minőségére és quantumára irányul (azok az óriási falások és ivások, mikről még a homerosi korszak szól s a melyek a germánoknál egész a XVI. századig divatosak. ezt bizonyítják); 2. az ezekkel összefüggő *nemi viszonyok* uralma s az asszonyok degradatiója a további jellemző vonás; 3. ugyanilyen ujjmutatást látunk azon *eszközök túlbecsülésében*, melyek ezt a két alapkéjt megszerzik (tehát állatok, hadi szerszámok, gazdasági eszközök primitív formája) és az *ezzel való életre oktató foglalkozások* (földművelés, pásztorkodás, vadászat, harczászat). Hozzájárul 4. az *ember physikumának kizárólagos megbecsülése*, mely a hedonismuson túl már az utilismusra mutat, de még mindig csak a kéj szolgálatában állva, a tárgyak objectív értékének megbecsülését nem teszi lehetségessé. *Testi erő, ügyesség, szépség, anyagi birtok* (állat, rabszolga, fegyver, eszközök) — *állanak az értékskála tetején*. A homerosi hősök nem állanak e tekintetben magasabb fokon, mint a germán Rítterek a XIII—XIV. században. Következménye ennek 5. az, *hogy a társadalmi és állami viszonyok és associatiók szegényesek*, — mert csak a mikor ezek kibővültek, válik lehetővé a dolgok több oldalú megértése s így megbecsülése. A germán lovagok szegényes eszmekörét a keresztýenség nem sokkal bővítette; a parsifali társaskörök nem magasabbak, mint az ithakai kérők és hőslők látóköre. A keresztýenség bensősége róluk lepattan: motivációjuk egészen külső s a nemi és táplálkozó ösztönben bírja főgyökerét, nem a keresztýenség intellectualis törzsében.

A kalandok nem ízlésesebbek itt, mint Diomedes és Odysseus kalandja Rhesossal (a Diomedeiában). A történeszek korlátoltságát bizonyítja azon ócska babona, mely keleti és classikus népek között éles határvonalat akar vonni műveltségük alapján. Tárgyilag ez nem mutatható ki; a forma pedig az értékelés fokától függött mindig. Ezt a gondolatot párhuzamos tényekkel kell illusztrálni. Az atlagos görögök élete és eszmeköre ugyanaz, a mi volt a keleti népéké (a finom hindutól eltekintve); az állatvilágot épp oly hedonistico-utilistice nézték, mint azok, a növényélet iránt csak az Odysseia korában kezdenek aesthetice érdeklődni; — a férfúban a *πελώριος Άϊας* az ideal, s később

is a férfi teste volt a szobrászatnak főproblemája (s hogy a szobrászat volt uralkodó művészetük, az éppen ezen külsőre fordult objectív szemlélésnek bizonyítéka); a nő mint kéjeszköz szerepel (a trójai háború is ezzel motiváltatik s Helena szépségét e czélből rajzolja oly csábítónak Homeros), Penelope hitvesi és anyai bájosságát, valamint Nausikaa gyengéd alakját csak az Odysseia rajzolja (a Chryseisek és Briseisek előnyei másutt fénylenek).

Ez volt a hőskor hedonikus értékelése. Csak a kereskedelemmel tárgalt a látókör, lett objectivebb a felfogás s kezdődik a VII. század végén a philosopháló θεωρία. Ezen időig a keleti népek és a hellén törzsek ugyanazon axiológiai fokon állanak; csak a nervosus hindu emelkedik felül mindeneken. De azért neki is megvolt az ő ókora, a tisztán hedonistikus becslés ideje (pl. a Védák elején), melyet a vándorlások az utilismus felé hajtottak, még pedig a társadalom és természet lankasztó hatása alatt negatív hedonistikus irányban. Tulajdonképeni tiszta utilistává a hindu nem is fejlődött: a sentimentalis lélek mindvégig lagymatag hedonismusban maradt elfoglalva, a mint drámáik (Sakuntala), de már előbb eposaik (Vála és Damayanti) bizonyítják.

Hogy a hellén még ott is, a hol utilistikus módon rendezte be életét (a peloponnesusi háborúban s Solon és Perikles idejében), hedonikus volt, azt legjobban bizonyítja philosophiája, mely mindvégig a hedone-ben, később az εὐδαιμονία-ban látta s alkalmazta a cselekedetek értékének mérőjét.

Ezen alsó áramlaton úsznak a többi értelmi alakítások. A mikor Sokrates az ὠφελετικὸν-t kezdte hangoztatni, akkor már a dolgok utilistikus, causalis nexusa derengett előttük s Aristoteles az αἰτία-t (τὸ δι' οὗ) kiemeli ugyan, de nem ismeri központi szerepét a világkép megalkotásában.

Pedig mindaddig, a míg ezt a törvényt nem tette objectív kutatása tárgyává, az utilismus csak ösztönszerűen dolgozott s érvényesült; egész Hume-Kant koráig az utilismus magamagát nem értette meg feltétlen szükséges voltában.

A hedonistikus alap tehát a hellennél soha meg nem szűnt, bár fölébe az utilismus objectív rétege is lerakódott. A hedonistikus élenkségnek köszöni a hellen alkotásainak bájait. És alkotások tartalmát már az utilista tárgyvilágosság nyújtja, élenksége még az élvező temperamentumból ered, formája a higgadt értelem által megválogatott, leszűrt forma, mely a dolgok tipikus vonásait őrizte meg a jelenségek sokaságából. Mélyebbre azonban a hellen nem jutott. Nem

mintha valami rejtelmes néplélek korlátoltsága akadályozta volna ebben, hanem tisztán utilistikus nézőpontja miatt.

Izzó szenvedélyek, a férfias sport nagyravágyó enthusiasmusán túl, a hellént nem zavarták; a demokratia kegyetlenkedései Kerkyrában s más városokban tisztán hedonistikus visszaesések; még a peloponnesusi háború rémségei is valami nyugodt világításban mutatják a harczoló feleket, mely egészen más jellemű, mint akár a rómaiak pün küzdelmei, akár a németek szörnyűségei a reformatió paraszt-lázadásakor, vagy a 30 éves háborúban.

A hellen még plastikus utilismuson túl tehát nem jutott, minden objectív volt nála, azért a *Φωρτία* szülötte, a philosophiája is az. A mikor a kelet belevegyült, akkor nyert ezen philosophia újra keleti, azaz vad vonásokat (neoplatonismus), addig utilista és pedig hedonistikus utilista maradt. A hellén ezen plastikus utilismusban találta korlátját; a külsőnél maradt, a belsőnek titkait sem ő, sem higgadtabb és következetes legyőzője, a római nem bírta megfigyelni. A belsőnek tárgyiasítása nem innen eredt, pedig az utilismus csak akkor complet és kerekded egész, ha a külső mellé a belsőnek mélyei is állanak s feltárulnak a kutató előtt. Eddig csak a plastikus külső és az épp oly plastikus egyéni egység állanak szemben egymással; az egységnek s a tárgynak részletesebb ismerése csak az *egyénnek felkavarása*, lényegének mintegy felszántása útján vált lehetségessé.

Ezt a fájdalmat, mely megváltotta, okozta az emberiségnek a társadalom, s ebből fakadt a *hindu erkölcstana* és a *keresztélyenség vallása*.

5. Az ókori népek értékelésében fordulópontot képez nem a görög, mely, mint láttuk, végig hedonikus, hanem a *római nép*. A római nép kezdettől fogva korlátolt, egyoldalú intellectualismusban lép fel; a világegység összefüggésének magyarázatát nem próbálta meg (még philosophiájában is csak recipiálta a hellen phantasia megoldási módjait), valóságos értelme soha sem volt bennső, sem transcendens irányú. Abstract irányzatát minden alkotásában a hellen kedélyes phantasmák ellenében érvényesítette; érzelmi motívumok sem pro, sem contra, sohasem döntöttek nála.

Mindenkor a *maga érvényesítése* volt a vezérlő; még pedig nem a kélj, hanem a hatalom, az objectív realisatio irányában. Ezen önfenntartás eleinte védelmi természetű volt; Alba Longa s az italikus törzsek ezen önvédelmének estek áldozatul. Egészen ennek a czélnek szolgálatában, mintegy testére szabta meg socialis viszonyait; eleinte a

törzsfőnökből lett királyok, azután a genszek által választott consulok és tribunok voltak ezen szervezetnek élő és életteljes realitái. Az egyesnek biztosítását próbálta a XII. táblás törvényekben, a conciók döntéseiben, még pedig nemcsak a hatalmas patriciusok, hanem a plebejusok és a proletariatus érdekében is. A plebejusok százados küzdelmei által valósult meg az önmagában concret, összeforrott *populus romanus*. Ezen nagy egység érvényesülése tért követelt; a görög gyarmatok Magna Graeciában, utóbb Carthago ezen *expansiv* rohamnak hódoltak meg.

S minél tovább terjedt, annál többet kellett hódítani, de e hódítás intensitása a távolsággal arányosan csökkent. Carthago, Kroton, Sybaris, Tarentum elpusztultak, még Korinthus is (Athenét csak bizonyos hálatelt *pietas* mentette meg a hasonló sorstól); — ellenben Troját valami mystikus vonzalom, Alexandriát a ravasz számítás mentették meg, s az Ister és Rhenus körüli népek (Parthi, Persae, Armenii) eleget tettek a római számításnak, ha csak betörésekkel nem veszélyeztették a limest s gabonájukkal kenyeret biztosítottak az úri rómainak.

Az önfenntartás megbillenésének minden érzésére megmozdult a római érzékenység; s minden politikai lépés (a római *civitas* adományozása, a sociival való szerződések, az inimici és hostes irgalmatlan kiirtása, az idegenek türelmes receptiója a fővárosban, pl. görögök, zsidók, chaldeusok) ennek a *minutiosus* érzékenységnek folyománya.

A római hatalom (*potestas imperii*) megelégedett ezzel, a népek specifikus intézményeit nem bántotta (sem *socialis*, sem vallási tekintetben), de a magát sem engedte, mert azt tudta nagyon jól, hogy az ő védelmi szervezetének megbolygatásával az *imperium* recsegní és repedezni kénytelen.

Nincs oly nép az úgynevezett ókorban, mely az *intellectualismust* ily tisztán kialakította s érvényesítette volna, mint a római; a „*causa*“ fogalma itt már előtérbe kezd nyomulni s a „*finis*“ fogalma ennek megfelelőleg megvilágosodik. Ennek a merev értelmiségnek köszönendő egyrészt a *jog* rendszere, másrészt a tisztán számító *utilismus*, mely a rómaiakat vezette. Voltak a görögöknek is Leonidasai, de annyi önkéntes halált, mint a mennyit a római hadsereg dicsőséges útjai mutatnak fel, egy nemzet sem bír magasztalva felmutatni. Ezt pedig nem valami *enthusiasmus* indokolta, mint a gyorsan fellobbanó hellen és keleti népeknél, hanem a higgadt, száraz megfontolás. A Horatiusok nem oly lelkesedéssel nyúltak a kardhoz, mint a hogyan ezt a

színpadias Horace Vernet képe akarja elhitetni, hanem pusztán a család *érdekében* rohannak a harcába; Brutus a fiait ezen érdekből áldozza fel; Curtius ezért ugrik a tátongó mélységbe; büszke önértet, s önbizalom utasítja vissza az áruló medikus mérget Pyrrhus háborújában; az érdek öleti meg a Gracchusokat; a hatalom vezérli Caesart s a monarchia eszméje intézi Augustus fondorlatait. A halál hősieis eltérése minden pose és külső csillogás nélkül történik, szinte mechanikus kényszerűséggel, úgy, a hogy azt az értelem logikája s az utilismus gépiessége megparancsolja.

A szenvedélyek dűlnak itt is; Tarquinius már előképet talált Virginia megbecstelenítőjében; s „Augustus vére“, valamint a Claudiusok épp úgy féktelenkednek, mint a császárság hanyatló emberei. De e szenvedélyek nem bírják sokáig a népben gyökeret vert utilistikus világot megingatni; csak a mikor a hedonismus az értelmet elhomályosította, mikor a nagybirtok és a nagykereskedő az utilismus célját, az önbiztosságot, elvakultan biztosnak hitte s háttérbe állította, akkor kellett az egész épületnek rombadólnie, mert hiszen csak *egy célra* volt elrendezve s *egy erő* tartotta fenn: a higgadt megfontolás, az értelem.

6. Az előbbeni § azon rúgóknak alapját tárta fel, melyek az imperium romanumot mozgatták. Láttuk, hogy az egésznek motívuma: az önvédelem, az önfenntartás és az önérvényesítés; jellemző pedig az intellectualismus, mely mindezeket összemérés útján a cél és eszköze, az okozat és ok viszonyai szerint becsülte meg. Van ennél fogva kétségtelen tény arra nézve, hogy az alsó ösztönök kielégítésén *felül* és *túl* egy új motívum: a *hatalomrágy* lép fel s ez méri a cselekedetek becsét; a mi erre alkalmas, azaz a mi hasznos, az a becses.

Ha valaki erre azt mondaná, hogy ez is hedonismus, az elfelejtené, hogy a hedonismus mindenütt jelző, e nélkül nem áll elő az értékelés; hanem a haladás abban áll, hogy először a pusztá kéjt nézik értékesnek, aztán egy ennél tisztább élvezetet, azt, a mit erőérzetnek, itt pedig hatalomérzetnek, önértetnek, értelmi érzetnek nevezhetünk. S erre az álláspontra emelkedett a római, míg a keletieknél s a hellennél ez is csak a karöltve járó élvezet miatt, mint az alsó ösztönök biztosítéka, becsültetett. A római ennél fogva a kéj iránt közönyös, de lángol a hatalomért; az ő mértéke ezen hatalmi érzet s csak a mi ezt segíti, az becses; az alsó ösztönök kéje ezen complexusnak csak egyik összeadandó tétele s még ez is (mint pl. a család szentsége mutatja) a hatalmi élvezetnek emelésére szolgál. Keleten



Nebukodnezárnak ez a hatalom gyümölcse, Assurdanapal beléje merül s a hébernek is ez a csábító („Ne kívánd felebarátod feleségét“, „Ne paráználkodd“, a bibliában); Salamonnak minden bölcsessége, istenelotti kedveltsége és királyi hatalma 1000 ágyasában találja lemondási fájdalmának a jutalmát. A római nem utilistikus hedonista, hanem hedonistikus utilista, vagy egyszerűen utilista, az értelem embere.

A római előtt ennek folytán a férfi ereje a *virtus*. Férfiasság pedig a fáradalmak eltűrése és kinok iránti közönyösség (a stoicismus a vérében van), Livius Hannibalnál ezt találja különösen kiemelendőnek (patiens famis, sitis, frigoris — astutia, perfidia) s erre nevelték fiaikat (minden spartai tüntetés nélkül). Katonás természetét azonban a közczél szabályozza s erényeit ez teszi magasztosakká (azért seregének disciplinája). A szelid erények, alázatosság (humilitas) és nyájasság (mansuetudo), könyörületesség náluk nem szerepelnek a virtusok előkelő csoportjában; a nők mint *anyák*, a fiak mint családtagok (familia) becsesek s azért az apa hatalmi felelősségének eszközei; őt éri a szégyen az ő gyengeségük miatt.

A rómainak a *scientia* a becses; astronomia, magia mint hadi és földművelési eszközök jönnek tekintetbe (M. P. Cato ily értelemben írja „Origines“ és „De rustica“ című munkáit); a mennyiségtan mint praktikus eszköz (katonáskodás, kereskedés, ipar, pl. építészet [Vitruvius], forgalmi eszköz) üzetik. Isteneik abstractumok, csak eszközök Róma nagyságához. A morális tudományok közül az *erkölcstan*, s a belőle fakadt *jus* állanak előtérben. A művészet, a mennyiben önálló római, a körives építészetre, vízvezetékekre, hadi utakra irányul s erkölcsi vonású; költészete abstract jellemű tanköltészet (Georgica), majd moralisál (pl. az Aeneis), majd negative büntető (azért övé a satira), csak néhol emelkedik a szerelem dicsőítéséig, de ott is a nemi viszonynak testisége vonzza (Horatius ódáiban is, de kivált Catullusban, Tibullusban). Drámája vagy a köznép mulattatását czélozza (a komedia Atellana, Plautus), vagy az értelmesebb rómaid akarja az élet feladataival megismertetni (Seneca), de sehohsem a *művészeti cél*, hanem mindenütt Róma nagysága (Vergilius még az Eclogae-ban is) az. a mit szolgálni (dicsőíteni, buzdítani reá) kíván. Szobrászata a férfias typosokat szereti s éles realismussal az arczképre, tehát az egyénre irányul (azért a szokott individualis mellszobor); történetírása is ezen czélnek szolgál (Livius karakterei, C. Nepos „Vitae“-i, Plutarchos már ezen

irányban indult a görögöknél). Vallása minden bensőség nélküli (az ősök *cultusa* a hazafiasságnak mint hatalmi eszköznek ápolása).

Politikája a világegység másolata. Valamint ott mindent rendben. „*magna manus Jovis*“ alatt lát, úgy minden népet Róma hatalma alatt. Kellő szigorúsága sokszor vad kegyetlenséggé fajul el, de organisatiójának nagyszerűsége még a germán középkorra is kihat az „*Imperium*“ álmaiban (I—III. Ottó, a Stauffok, V. Károly).

Mindezek bizonyítják, hogy a római 1. egészen objectiv értelemmel hatja át a tények logikáját; 2. ezt a maga életének berendezésében is követi s objectiv jogi alkotásokban megvalósítja; 3. ez alkotásokat az önérvényesítés gondolata hozza létre, azért *feltétlen utilista*, s éppen ezen értelmi fölénye által képes arra, hogy a hedonistikus népeket letiporja; Breysig ezért (*Culturgeschichte der Neuzeit II.* 379. l.) keményszívűeknek mondja őket: „*Die Herzhärtigkeiten aller oekonomischen Rivalitäten, bei denen die eine Partei sich auf staatlichen Macht stützen kann, tritt hier so unverhüllt zu Tage, wie selten.*“; 4. alkotásai mind értelmeseek, az intellectus szülöttei, nem az érzése (*sensus*) s ezért a *scientia*, a művészetek közül az építészet és szobrászat, a tanköltészet s a moralisáló fajok uralkodnak; 5. vallása az állam eszköze, nem philosophálásnak alkotása, sem érzelgésnek kifolyása; 6. a hatalom mélyebb forrásait, az érzelmeket sem nem ismeri, sem nem becsüli; lyrája nincsen, Catullusé sensualistikus és erotikus; 7. az emberi belső zárva van előtte.

S ezekben rejlik korlátoltsága. *Intellectusa* csak a practikus oldalra tekint, de nem emelkedik a kosmikus összefüggésig; — ez terjedelmi korlát s az ember belsejét az akarat és értelem abstractiójában kimerültnek hiszi, azon idegrezgéseket például, melyekből az értelem és akarat össziránya alakul, nem kutatja.

Érzelmi világa azért szegényes, már tetteinél sem dönt; becslés tárgyává pedig éppen nem lett nála. *Utilismusa ennélfogva korlátolt terjedelmű*; csak a külső szemléletek közt lát viszonyokat, a belső élet és külső szemlélet közti viszonyt nem látja s azért valamint nem ismeri, úgy nem is becsüli, még utilistice sem, a lélek finomabb megrendüléseit, hacsak a harag, bosszú, remény, félelem s a kapzsiság, hatalmi éhség alakjában nem állanak előtte.

S minden csapás, mely érte, elmélyíteni ezen társadalmat nem bírta; a cannaei csata nem térítette bünei megbánására, mint később a vezeklő keresztyéneket, hanem

daczos ellenállásra indította, izmai megfeszítésére. Mert ebben a külső hatalomban látta az önfenntartás sikerét s a külső eszközöktől várta annak biztosítását. Soha nagyobb ellentétet nem észleltem, mint a rómaiak Cannae után s a héberek között Jeruzsálem eleste után. Amott nyugodt dacz, emitt fogcsikorgató tehetetlen düh, s leborulás a templom oltára előtt. Az értelmes utilista s a kiélt hedonista közti különbséget itt észlelhetni leginkább.

7. Állapodjunk meg itt egy keveset. Assyria, Babylonia, Aegyptus, Hellas, Róma letűntek egyik a másik után a politika teréről; vajjon miféle tünetek között történt ez? S milyen eredménnyel?

A történészek a hanyatlás jeléül a kényelem szeretetét, az erkölcsök lazulását (*mores effemmati*), egyszóval a tetterő csökkenését és az uralkodó czélok hiányát hirdetik. S ez egészen helyes megfigyelés. A babyloniak úgy, mint később legyőzőjük, a perzsa, és ezé, Nagy Sándor, sybarita életbe süllyedtek le s más tetterős népnek lettek prédájává; így történt Aegyptussal Nagy Sándor, később a hellénekkal a rómaiak hatalmától. Maguk a rómaiak a germán és szláv népek prédájává lettek, Bysantion a töröké, a törökök ismét az indogermán nyelvtörzsek ereje alatt roskadtak össze.

A processus pedig így áll elő s folyik le. Kezdetben minden nép a momentán hedone uralma alatt áll, mely subjectiv természete miatt a tárgyakat csak közvetlen pótlékuul használja. A mely népnél sikerül az értelmiséget kifejleszteni s objectiv szemléletig felemelkedni, az ezen közvetlen pótlékuot közvetítő eszközzé fogja átalakítani s maga primitív utilismusra fog megérni. Így a harczias vad törzsek. Ezen objectiv szemlélés maradhat uralkodó s akkor a tiszta utilismus áll elő, mint a rómainál, melynek vezérlő gondolata nem a kéj, hanem a hatalom, azaz az önfenntartás. Az utilismus csak a tényekkel dolgozik; de értelmi ereje szűkebb vagy tágabb körre terjed ki. Szűkkörű, az önfenntartás uralma alatt combináló volt a római; s a tények felett tényleg uralkodóvá lett.

Ellenben egyetemes utilismus a modern népeké; de a valóság, a positiv tudás az eszköze. *Így lesz az önfenntartás positiv tartalmú* és bármilyen egyoldalú, mégis *realis*. A való életen túlra nem terjed gondolkodása; sem a maga, sem a mindenség sorsa ábrándozása tárgyát nem képezi s ha teszi, akkor ez surplus. felesleg, *tudatos fictio*. És a rómaiak történelmében sohasem tapasztaltam a lélek halhatatlanságának hatását; azt hiszem más is észrevette, hogy

Cicero koráig körülbelül ezen fictionának a római állami s társadalmi életre nem volt befolyása, vagy ha volt, lógós volt a többi realis motivum mellett. A jelenkor universalis utilismusában is csekély indító ereje van a túlról való elmélkedésnek.

S ez igen üdvösen van így. A jövődő mindig csak anticipált kép, illetőleg vágy alakjában él bennünk s bizonytalansága ingadozást, kiszámíthatatlan elemet visz be az utilismus exact számításaiba. Ez pedig az intelligens gondolkodásnak meghajlítását, sokszor letörését okozza. *Az ilyen ábrándképek megalkotása a phantasia műve*; az istenek alakjai ilyen ábrándok (hindu, görög, nem úgy a persa), az emberi életnek függésbehozása ilyen ingatag fictiótól bizonytalanná teszi az eszközök megválasztását és így az önfenntartó számítást; mert a való hiányt egy képzelt pótlékkal próbálja kitölteni. Ennek corollariuma a léleknek sirontúli állapotáról való szorgoskodás; a milyennek képzelet emezt, olyan formájúak lesznek az eszközök is (imák, áldozatok, önsanyargatás, önelvetés, hajlongás stb. stb., kutyalalkú viselkedés). Az utilismus csak akkor jár biztosan, ha számításaiba csak a tényleges hiányokat és pótlékokat állítja be tételekül. Ezt tette a római s ezáltal lesz nagygyá a modern universalis utilismus, mely az egész világot fogja körül (kereskedelmi s ipari téren) biztos positiv számításaival.

A régi népek ezen exactságába a phantasia vitte be a megbontó elemet. Mielőtt még otthon lett volna a világban, az ember mindig kikivánczozott belőle s a mit a pontos szemlélés lassúsága megtagadott tőle, azt a phantasia csapongása nyújtá neki. A félelemtől kívánt megszabadulni s jó és rossz szellemeket taldott causalis nexusaiba, melyektől újra félnie kellett. Így kerül a magia az eszközök sorába. S a kikkél ezen construáló tehetség nagy volt, azok másokért is elvállalták a combinatiót: a varázslók, a magusok, a papok. S minél több kényelmük volt, annál bőségesebben s vadabbul termett ezen ábrándozásuk. *Igy lettek a phantasia ápolói, a papok, uralkodókká — félelem által*; a szegény ember az ördögöt mindig Beelzebubbal üzte ki!

Népek, melyeknél az értelem a phantasia constructióiba veszett el, elvesztették az önfenntartás solid alapját; mert egy exact nexusra ezer phantastikus hóbort esik s ezen hóbortnak intensiv affectus volt a csirája: az emberölő félelem és fájdalom volt a gyökere.

Azért kellett a phantasia féktelenségével a józan értelem műveinek meghátrálni, s a világkép, mely ebből származott,

a prosai való s a költői ábránd egyvelege, melyben utoljára maga, a ki alkotta s hitte, sem volt képes a valót a hóborttól elkülöníteni. *Ez volt a hinduknak örökös betegsége.* Drámáiból hiányzik a józan ész tájékozottsága; a Sakuntalában lehetetlen utakon járnak halandók és halhatatlanok s Nâla indokolatlan bolyongásai ezen phantastikumot úgy mutatják, mint a Kalevala a szegény finnnek irtózatosságyát.

Mínthogy tehát a fájdalmas hiányokat a phantasia távoli pótlékkal akarta pótolni s pótolta is, azért újra a hedonistikus körforgásba került a nép. Az önfenntartás bizonytalansága mindjobban erősíté a phantasiában való hitet, a hedonismus elernyesztette a tetterőt s a szépen indult utilismus phantastikus hedonismussá zsugorodott össze.

Ez volt a sorsa a hindunak, a görögnek, ez az aegyptusinak s a Keletnek általában; sehol annyi kóbor papot nem találunk mainap is, mint a buddhismus földjén, s ott, a hol a népet egy istentelen papság teljesen effeminálta és elrontotta, mint a katolikus országok közül az intő például szorgáló Spanyolországban.

A hedonismusban a pap és az asszony a sarkpontok, melyek körül minden forog. A bujaság a legfőbb motivum s az asszony nem a nemes oldaláról érvényesül, hanem csak érzékisége által. Bujaság és babona, asszony és pap karöltve járnak. A hellen népnél sohasem volt a nőnek azon becsülete, mint a római matronának; de a matrona is leszállott magaslatáról a Caesarok korában s a görög nő még a drámában is csak szüzekben (Antigone, Elektra, Nausikaa) tiszta, az asszonyok (Klitaemnestra, Helena, Phaedra stb.) perversitásuk által vonzanak alsóbb ösztönű férfiakat. Aristophanesnél nemes asszonyalakot nem is találunk már. Hogy pedig a hellen kiélte magát, annak éppen a phantasiája volt okozója. A mikor a római számitásaiába phantastikumot vitt be, odaözönlöttek azonnal a chaldaeusok, a judeaiak, a Mithras-papok, szóval mindenféle csöcselék, mely az úgylis lomha rómainak végkép elvette az eszét s calculusait teljesen összezavarta. Ime a Caesarok utolsó idejének a magyarázata! Hiába jöttek Trajanusok, Antoninusok, Diocletianusok, a Constantinus védőszárnyai alatt bemasirozó keresztyén papok a bontó bacillust véglegesen beoltották az Imperiumba.

A népek ezen hanyatlása a művészetben is nyilvánul. Az utilista az építészetre és szobrászatra fordul, így a szép korában a görög és — a mennyire satnya volta engedte — a hindu, így a római is. A mi értelmessége van, azt a

görög (és a hindu is) tragédiákban tette le, a római tőle vette át. A festészet már a phantasia műve, a melyet az epos nagyraelevelt. Pindaros szigorú compositiójú hymnusai és ódái az architechtonikus szemlélésnek kifejező remekei.

Ha ezen szempontból még egyszer visszatekintünk az ókor népeire, akkor azt találjuk, hogy valamennyien haladtak, a míg positiv alapon maradtak, azaz utilisták voltak; a mint a phantasia az értelem rovására (tehát hedonistice) fictiv pótlékokat hozott be — melyek az élet berendezésére hatalmat gyakoroltak —, a hedonismus eleinte lassan, azután mind gyorsabban elborította a nemzet törzsét, míg az értelem számításait vadul tenyésző bozótjával elfojtotta. Az assyr-babyloni-aegyptusi a phantasia túlbujánozásától pusztult el; ez akasztotta meg a hellen nép haladását, melynél a phantasia hamar uralomra jutott még a philosophiában is (Platon); csak a latin törzs jutott az objectiv szemlélésig s korlátoltan benne maradván, addig nagy volt, míg keleti phantasmák meg nem mérgezték. Hedone, — kezdő szemlélés, — phantasia, — tiszta, de korlátolt intellectus, ezek a régi kor statiói. A hedone háttérbeszorulása pedig azon ár, melyen az önfenntartást az értelem biztosította.

8. Ha a római vissza nem kanyarodott volna a hedonébe, akkor haladása két irányban indulhatott volna tova: a) vagy az objectiv empirismus kitágulásával, vagy b) a belső embernek, a subjectiv empirismusként felölelésével. A rómainak egyikre sem volt ereje, sem ideje; a gazdagság megbénította activitását s a patriciusok a plebejusokkal összeházasodtak, később pedig ezekkel együtt a csőcselék, a proletarii, ösztöneit követték mindketten.

Mert könnyebb és kényelmesebb a megfeszült izmokat pihentetni, mint a feszültséget fokozni s egyesek és egész népek ezen decadentiának áldozatai szoktak lenni, mely, mint a lejtőnesés, fokozott gyorsasággal megy végbe, szemben a felszálló irány fogyó sebességével. De ha a római az egész világot fogta volna is be hálózatába, ezen úton magasabb értékelésre el nem jutott volna; mindig korlátolt objectivistikus utilista volna. *A haladást csak az emberi lélek mélyeibe való elmerüléstől lehetett várni.* Ezen látszólagos decadentia Keleten először a hindunál észlelhető. Az indogermanok két ága, az aryák két folyama: az iráni és a hindu közös pontról indultak el. Abban a nagy időben urak (aryák) voltak; s a persa annak maradt sokáig, mert vallásában a phantastikum fellépett ugyan, de életét nem mérgezte meg, ellenben a szegény hindu csak addig volt „úr“, míg a Ganges vidékén letelepedett, ott aztán az

őserdők tikkasztó hősege elsatnyította izmait, a papok pedig elveszítették az idegzetét. Azóta rajta ül a „nervosus népség“ (Hegel) melancholiája s előbb az iszlami, azután az angol utilismus prédájává tette — örök időkre?

De az összes emberiségre nézve e decadentia nagy haladást jelent. A hindu nép az emberiség igazi megváltója; ő kinszenvedéseivel, ezerszeres lelki halállal szerezte meg neki azt, a mi magasra vitte az utilismuson túl, úgy hogy nem lehet melancholia és bánat nélkül rátekinteni történelmére és jelenére, mely a martyrnak gloriájával övezi a tövisszoszorútól felszaggatott homlokát. Bennem legalább a hindu névvel örökké kapcsolatos a megtört, ártatlan lélek szenvedése s a hálás könnyöret és szájalom érzete, a milyennel fájdalmát türelmesen magábazaró gyermekkel szemben élünk.

Mert ezen türelmes önmegadás és önlealázkodás azon forrás, melyből az önismeret és a vallásos érzés mélysége fakad. Maga a positiv vallás csak constructio, melyet a phantasia ezen örök gyökérre épít fel; a hányféle a positiv anyag, annyiféle a theologiai köntös, melyet belőle ama gyökérre varr a phantasia; a vallásnak igazi lényege ezen mélységes megtörtségben keresendő. S éppen azért a *vallás titkának megfajtése* csak úgy sikerülhet, ha ezen megtörtség, lealáztatás, elnyomatás érzelmét meg tudjuk fejteni. Ezt az érzést pedig első és legmélyebb formájában a hindu nép mutatja; őt illeti meg a világtörténeti processusban a prioritás dicsősége, melynek pálmáját Schopenhauer nyújtotta neki, míg a keresztyénség papjai most is vitatják tőle. Igaz, hogy ott, a hol Schopenhauer kereste előnyeit, a metaphysikában, én nem találom; hanem az értékelésben előljár a hindu s csak második helyen következik Jézus.

Nehogy zavarosak legyünk, hozzuk rendbe előbb néhány összekevert terminusnak lényegét és összefüggését Theologia, egyház, vallásos hit és vallásos érzés nem ugyanazt jelentik, hanem egy sorozatot képeznek, *melynek centruma a vallásos érzés*. A vallásos érzés termi meg a vallásos hitet, ezen hit vallásából támad az egyház s csak a negyedik helyen keletkezik az egyházból a dogma és a theologia. Valamint Correggio „Szent északájában“ a gyermekből indul ki a világosság („lux intrat tenebras“), mely először az édesanya képére sugárzik boldogító hittel, aztán a pástorokat fényesíti meg s az angyalokat és csak legvégül részesül benne a homályban áldogáló számár, ökör és birka, úgy vagyunk a vallásos megindultság, a hit, az egyház és a theologia viszonyával. Ama kimondhatatlan specifikus

megindultság, ez az, a mi minden vallásnak gyökere s a mi nélkül az egész theologia csak kisebb-nagyobb valószínűségű philosophálás, poesis vagy babona. Ha mármost *ezen érzés eredetét* kutatjuk, akkor előbb igazi természetével tisztában kell lennünk. Félelemnek, függésérzetnek szeretik tekinteni; vonzódásnak, odaadásnak, vágnak, szeretetnek ismerik mások. S lélektanilag mind a kettő lényeges vonásokat emel ki benne; de tiszta betekintést csak akkor nyerünk, ha ezen különböző elemeknek, melyek a vallásos érzésben tényleg megvannak, belső összefüggését megértjük. S ezt kutatva, *bizonyára szeretetnek nem fogjuk ezen érzés gyökerét minősíteni*; a szeretet ismeri szerelme tárgyát, a vallásos érzés tehát csak haladók stadiumában esik össze a szeretettel. Ugyancsak a szeretetnek folyománya vagy megnyilvánulása az *odaadás*. A szeretetet megelőzi a vonzódás; a tárgyitalan vágy a vonzódást. Ezen *vágyódás* tehát az, a mire a szeretet, vonzódás és odaadás felépül. Mindenesetre fájdalmas érzés ez, keserűgyökér, mely a vallás minden formájában izlelhető. De azért óvakodni fog a psychologus attól, hogy ezt az érzelmi gyököt a félelemmel, vagy a függés érzetével azonosítsa; az egyikre nincs ok, mert a vallásos nem fél, hanem remél, a másik pedig már intellectualis processusnak a folyománya, mely amaz érzésnek magyarázatát akarja adni. A vallásos érzés tehát fájdalmas *megszorításból* ered, mely ellen az Én a *vágyban* reagál; ezen vágy proiciálja a megváltó *pótlékképét*, mely felé *vonzódnunk*, melyet *szeretiünk* s mely iránt *odaadól*ag viseltetünk. Így függnek össze a vallásos érzés momentumai egymással. S most már első sorban azt kell megmagyarázni: mi okozhatja ezen érzést? azután pedig: milyen pótlék az, mely azt kielégíti? mert nyilván ettől függ a *hit*, mely a társadalmat megteremti s melyet a tudomány rendszerbe hoz. Az Én ezen fájdalmát hirtelen vagy tartós elnyomás okozza. A hindunál az első ki van zárva. A naturalistikus magyarázat csütörtököt mond: nem a természet nagysága nyomja el az embert, mert akkor már a hinduk előtt kellett volna a mély érzéssel találkozoznunk, pl. a keleten mindenütt inkább az *activitas* túltengését észlelhetjük (assyriai, babylon, persa, a kínai is), mint ezen passiv ellenállást. A Védák ilyen mély érzést még nem mutatnak; inkább harcziás hajlamok uralkodnak (Mahabharata) s a hindu még al pari áll a personifikált természeti erőkkel. A hindu megtörtség hosszú idők eredménye, lassú cseppek mosták ki a vitéz árya nép keménységét. Csak a hódítások után következő királyi önkény és az ehhez eleinte kigyómódra aláztatosan simuló,

később vele vakmerően harcra szálló papok furfangja (Manu törvénykönyve) s ezen erőszaknak győzelmes installatiója, valamint a belőle kiinduló phantastikus hóbortok (a Brahma theológiája) tehették a hindut azon tehetetlen báránynyá, melylyel későbbi költészetében találkozunk. A természetes vágyak rendszeres megtagadása, az élelmezés hiányossága, a szerelemnek kastok szerinti megrendszabályozása, az erőszaknak minden lépten-nyomon való alkalmazása tönkretette eleinte az utilistikus tetterőt, mely a harcokban megvolt a hinduknál, s aztán helyébe tette a phantasia álpótlékait, hogy végre a buddhismus nirvánájában keressen menekülést, melyet neki sem a természet. sem a társadalom nem nyújtott.

Így eredt a mélységes megrendülés, mely az Ént magára hajlította vissza, azaz az önreflexio magasabb fokára emelte. A töprenkedés, mely a megfélemlítésből fakad, gyáva, alattomos, óvatos, furfangos és hűtlen népet csinált az egykor vízözön áryából, ki a Ganges termékeny tájait műveltsége színhelyéül tenni volt képes. A nyomás permanentiája önmagára irányította a gondot, s az objectiv világnak háttérbe kellett szorulnia ezen subjectiv és hedonikus (negatív hedonikus) önsanyargatás, bűnbánó és félénk lelkiállapot elől.

Ezen töprengéssel függött mármost össze a *hit tartalma* is. Minthogy a töprengő önszemlélés ezernyi defectust és hiányt tárt fel a hindu előtt, egész értékelése és értelmisége hihetetlen ziláltságra vezetett.

Ezen homályos keverék, melyről már a 7. § emlékezett meg, a vallásban, tudásban, praxisban és művészetben mythikus formát mutatott. A fájdalom elkerülhetetlenségének tudata (mert hiszen minden lépésével egy-egy §-ba s így egy-egy fájdalomba botlott!) előbb tanácstalan zavarba ejtette, azután önmegfigyelésre késztette s végül megadásra vitte, melyben azon tulajdonságokat becsülte legtöbbszörre, melyek az ő fájdalmát enyhítették: az elnéző szelidséget, a nembántást és a könyörületet, végre a szánakozást. Ezen quietistikus rúgók mellett az activ functiók, akár testben, akár lélekben, alsóbb fokra kerültek; a physikai erő és szépség nem magasztaltatik költészetének ezen alkotásaiban, hanem a szelidség, a gyenge testalkat viruló finomsága (Sakuntala), a bűnbánat, mely a nirvánára jogosít fel, a Védák tudása, mely a fájdalomtól megóv (Nála és Damayanti tele vannak ezen vonások példáival). Első sorban áll mint ideál: a vezeklőnek, a szerzetesnek, a koldusnak képe, kinek alakját magára öltik a királyok és

maguk az istenek is, s a hol a királyi pompát rajzolja, mint valami külsőséget állítja oda, melyet, a ránézve elérhetetlent, phantasiája túlzott számok halmozásával (vagyon, életkor, nagyság, állati állomány) iparkodik fanyalodva kifejezni.

Ezen sentimentalis homály, mely a hindu népre nagyon korán bocsátkozik le, tisztán társadalmából eredt s minden ágát támadta meg, a merre tevékenysége fordult. Olyan Puvis de Chavanne-féle ködön át mutatkoznak alakjai, melyeknek körrajzai e ködben elhalványodnak s a hellen és római alkotások plastikus praecisítását teljesen elveszítik. A hindunak világát a Brahma vagy nirvána ködös képe határolja. Valamint a Brahma, úgy a nirvána képe soha fix alakot nem nyert; nem is nyerhetett azon egyetemes fájdalom miatt, melynek sokféleségében elveszett minden concret pótléknak a realis, körvonalazott gondolata. Az egyetemes megtörtségnek pótléka csak az egyetemes abstract lehetőségnek képe volt. A hindunak még gyermekei sem vigak, vagy pajkosak; már Sakuntala játszótársai ilyen józan alakok, kik félve, szepegve kísérik a város felé s a hol játszanak, mindenütt a Brahmanok szakállát látják ijesztő, vészthozó magia jelképe gyanánt. Nem csoda, ha oly szemnek, melynek objectiv látása ilyen összefolyó volt (mert az exactság szemléleteiből absolute hiányzik), a belső világ fixirozása sem sikerült. A hindu kivált a saját hibáira élesen figyelt, s a rájuk szabott büntetéstől való félelmét megbánásnak tekintette. De mindenetre reflectáltabb és többféle a pszichologiai tény, melyet irodalma megfigyelt, mint a többi keleti népeké; — de a külsőt és belsőt egységbefoglalni, köztük természetes okiságot találni, ezt a hindu meg sem próbálta. Szerkesztései a phantasia csapongását mutatják; de sem a külső realitást, sem a belső életet határozottan szemlélni elgyengültségében nem bírta.

A külső és a belső tények egységbefoglalását, valamint a belső tények praecis fixirozását a hindu álláspontonról próbálni sem lehetett. S méltán mondhatni, *hogy a pogány népek összessége ezen határnál megállott; az ú. n. ókor teljesen kiélte volt magát.*

9. Volt-e lehetőség arra, hogy az emberiség értékelése új, magasabb fokra tovább haladjon? s ha igen, mik voltak ennek psychikai és socialis feltételei? Ezen elmékedések szükségesegek, hogy a keresztyénség értelmét helyesen meghatározzuk. Miben állhatott azon lépés, melyet az emberiségnek meg kellett tennie, hogy új irányban és tovább

haladjon? Az egyetlen lépés lehetett a külvilág praecis felfogása mellett az egyéni belsőnek praecis és világos, értelmes megfigyelése. Mert azzal nemcsak hogy a világkép teljessé lett, hanem új értéktárgy, a réginél értékesebb jelent meg az emberiség előtt.

Ezen lehetőség a rómainak megátalkodott keménysége miatt a rómainál nem állhatott elő; őt semmi csapás meg nem törhette s magabaszállásra nem bírhatta; mint a szikláról a hullámok, lassan letördelték róla az események az erőt, de meg nem puhították. Bánatot és hozzá még lelki elhatározásáért bünbánatot én az egész római irodalomban és történelemben sehol sem találtam, *egy* esetben sem. Viszont a hindu a most rajzolt puhasága miatt sem a világ, sem a lélek tényeit exacte fel nem foghatta; utilismusát már fakadó bimbó korában megcsípte a fájdalom dere s elhervadt szirmaira a phantasia darazsa petét rakva, e moharózsa támadt a bájos rosa centifolia helyén. Oly néptől volt várható csak a haladás, mely utilismusát megőrizve a csapások tengerében is, önmagára eszmélt s önmagát is megfigyelni elég képességgel birt. Ilyen népből született az, a kitől ez új értékelési mód eredt: *Jézus*.

Alakjával később fogunk röviden foglalkozni. Most mélyebbre kell ásnunk, hogy a keresztyénség igazi, világtörténeti állását megértsük. Jézus *vallásalapító* volt. Oly vallást alapított, melynek fundamentális tétele volt: „Szeressd az istent mindenekfelett, és felebarátodat, mint te magadat.“ Ennek folytán jól kell megkülönböztetni két dolgot: *a)* Jézus vallásalapítását és *b)* az értékelés formáját, mely ennek alapul szolgált. Mert a vallás nagy területet hódíthat meg, anélkül hogy benne *abszolút* szempontból előlépés történék; így a buddhismusnak 340 millió hive van (1867 Lasen), a keresztyénségnek 337 milliója; de mellette tartja magát Brahma hívője 150 millió; az Islamhoz tart 218 millió, Jehovát tiszteli 7 millió s bálványimádó még mindig van meg nem határozható számú. A hívők száma tehát nem bizonyít a vallás magasabb foka mellett; sőt hajlandó volnék azt hinni, hogy a legnemesebb vallásforma a legkevesebb hívőt számlálja, a mint az a priori világos is.

Minket Jézus vallása csak annyiban érdekel itt, hogy ismerési alapul szolgál az axiologiai szempont felderítésénél. Minden vallás fájdalmas helyzetnek a kifolyása s annak gyógyítója (8. §); neki ennél fogva közvetlen hatással kell lennie a társadalmi viszonyokra, hisz azoknak az orvoslását célozza. Éppen azért első sorban *negatív* vonása

tanulságos; mert ebben polemice nyilvánul pozitív új értékelési módja. A hellen phantasia vallása a természeti erők felett győzedelmeskedő emberi μέτρον-nak, az észnek a vad ösztön elleni diadalmas harcát őrizte meg a Titanomachiában s az új istenek rangfokozatában; az Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες a mértéktartó embernek idealjai, szemben a ἑκατόνχαιρες-sel, a titánok és gygasok földszülte (Γαῖα μήτηρ) fiaival. Ugyanezt a harcot vívja Jahve az Elohimokkal, Brahma a Védák isteneivel, Buddha Brahmával, Jézus a zsidó Jahve-vel. Az elmélyedett értékelés küzd a megcsontosodott traditio ellen, hogy helyet csináljon saját alkotásai számára.

E tekintetben Jézus igen világos példát mutat. Az ő első támadópontja a „törvény“ s első támasza ebben a „próféták“; ez utóbbiaktól tanulta az önmagára való reflexiót, a haladottabb bensőséget, míg az előbbi mint elnyomó súly, megakasztó fal nehezedik a felszállónak szárnyára. A törvény külső utilismusa ellen fordul Jézus prófétái támadása. Már pedig a törvénynek hedonistikus célzata volt; a szülőknek tisztelete azért parancsoltatik, hogy „jó dolgot legyen s sokáig élj a földön“. Ábrahámnak hite Jehovah-ban azzal nyer jutalmat, hogy ivadéka annyi lesz, „mint a homok a tengerpartján“.

A zsidónak hithűségét Mózes Kanaán földjével erősíteni („az ígértföldje“). Szóval a zsidó utilismusra neveltetik hedonistikus motivumokkal, melyek közé tartozik a „büntetés“ is, hogy Jahve épp a bosszúálló isten képe alatt imádtatik a nomád s később a földművelő s kereskedő semita által. Ezt a visszataszító vonást egyébként más semiták isteneinél is találjuk; ilyen a phoeníciai (assyrbabyloniai eredetű) vad isten, ilyen Mohammed Allahja is. Jézus elérkezettnek látta az időt arra, hogy ezen alacsony értékelést megszüntesse. „Térjetek meg, mert elközelgetett a mennyeknek országa“, mondta már Keresztelő János. Nem a hedonistikus motivum, sem az utilistikus parancs a fő, hanem magának a léleknek örökké becses tulajdonságai s természete. Mert „mi haszna volna az embernek, ha az egész világot nyerné is el, s kárt szenvedne lelkében?“ Jézus nem is a zsidó nép társadalmi rákbaját akarta gyógyíthatni; ő nem a zsidók által várva várt politikai „Messiás“, hanem „az Isten fia“, az ő országa „nem e világból való“. S éppen azért feleslegesnek találom, a Jézus nagyságára nézve leszállítónak azon igyekezetet, mely a zsidó nép társadalmi nyomorúságát festi feketére, hogy Jézus vallásának szükségességét annál jobban kimutassa

(még Harnack is teszi). A socialis bajok orvoslása csak corollarium, nem is sikerült a keresztény socialismus sem az apostoli egyházban, sem a papismus, sem a protestantismus egyházi szervezetében; s ha Jézus erre súlyt fektetett volna, akkor nem mellőzte volna oly mereven a socialis elemeket (szülők, gyermekek, családi kötelék, vagyon és rang), mint a hogyan tette. Ő nagyon jól tudta, hogy ez ránézve mellékes: „Törekedjetez azért a mennyek országa után s minden egyéb a tietek leszen“, ez az ő örökös themája. Mindaz, a mit Jézus a socialis és állami viszonyokra nézve tanított, csak a consilium értékével bír, facultativ és provisorius; a társadalom ezen fejletlen viszonyai az universalis utilismusra nézve sem nem mérvadók, sem nem példaszzerűek s azoknak behozása modern viszonyainkba csak visszaesést jelentene művelődésünk számára. Jézus a politika, sociologia, jogtudomány, közigazgatás, szóval az utilismus egész területén sem nem adhatott, sem nem akart adni a haladást megbénító utasításokat; azt, a mit adott, úgy kell értékelni, mint pl. Pál apostol tanácsait a házasság ügyében, vagy azt, hogy mulier taceat in ecclesia. Jézus új értékelést tanított s ettől remélte az emberiség boldogságát. Mert nem a külső vagyon, hanem a lélek szabadsága a fájdalomtól, megnyugvás az örökkévalóban (a „jóban“, az atyában, az istenben), ez teszi boldoggá az embert. A törvény külsőségével szemben az öntudat belsőségét állítja egyedül értékesnek. Innen polemiája minden ellen, a ni külső; a test ereje és szépsége, a socialis kötelek, a vagyon és hatalom, a földiekkel való törődés, mindez mellékes, és a ki ennek él, arra nézve megtévesztő. „Senki sem szolgálhat két urnak, az Istennek és a Mammonnak“, el kell ejteni a külsőt („add el marhádat és kövess engemet“), csak a léleknek becses tulajdonságai azok, a mik értékkel bírnak.

De az értékelés ezen sublimitása nem terjed ki minden lelki functióra. A léleknek sem ildomossága, sem okossága, sem akarataereje nem a fő; „legyetek okosak, mint a kígyók, és szelídek, mint a galambok“, ezen mondás csak az utótagnak háttérével nyeri valódi értelmét. A „szelidség“, ez a voltaképeni becses és értékes; az „okosság“ csak a földiek terén kívánatos s Pál apostol minden „ἐπιστήμη“ ellen fordul outrirozó mondásaiban. Jézus előtt tehát főértékkel az *érzelem* bír, még pedig nem a negatív gyökerű, hanem a pozitív, fenntartó, éltető érzelem, mely neki szerezte boldogságát, a vonzódás, az odaadás, a *szeretet érzelme*. Az, a kiben ő találta hányatott lelke nyugalmát, a mindent

átölelő szeretet pozitív személyesítője, ez a legmagasabb érték s ez nem a bosszúálló, megsemmisítő, félelmes Adonai, hanem a megbocsátó, mindent egyenlően fenntartó („jőken és gonoszakon“ támasztja fel napját), szeretetre s imádásra méltó atya („abba, édes atyánk“).

Lehetetlen észre nem venni azon magasztos lendületet, mely Jézus gondolatát a hindunak minden hasonló conceptiójától megkülönbözteti. A mire a hindu végre eljutott, az a nirvána volt, odaviszi a szánó könyörület, negatio, melyet pozitív önlemondással nyerünk el. Ellenben Jézus sentimentalis lelke előtt a megnyugtató érzés nem a megsemmisülés nyugalmasából eredt, hanem a támogató, istápoló, alkotó szeretet családi concret képviselője: az atya mindenható bölcsessége volt bizalmának sziklatalpa. S ez nyugtatta meg a nyomorultakat, kik „sanyarúságban élnek és meg vannak terhelve“, — ez hódította meg a világot.

A ki ezen hitre felemelkedett, az elől eltűnt a „törvény“ minden korlátja; csak egy indulat tölti el: a szeretet, s e szeretetre nem a törvény megtartása vezet, hanem az önmagára ügyelő figyelem, a mindent bontó gyűlölet legyőzése, azaz az isten szerelme és kegyelme.

Ha igaz, hogy az ideálról lehet az ember lelkére következtetni (s hiszen ez a mi egész munkánknak alapja), akkor Jézus lelke bizonyára a legszeretreméltóbb lélek volt, a kit a történelem nagyjai között találunk. Annyira felül áll ő az emberek átlagán, hogy hozzá csak hasonló szeretetet érezni embertársaink és isten iránt, utólérhetetlen eszmekép, *ideál* volt, mely még ma is, századok lefolyása után, vezérli s szabályozza a keresztyén társadalmat. Más kérdés az, hogy a szeretet lehet-e egymagában a társadalmi élet szabályozója? nem szorul-e segítő elvekre, melyek annak egyes ágazatait jobban szabályozzák? nem-e inkább formája a társastevékenységnek, mint célja és tartalma? Nekünk úgy látszik, hogy a keresztyénség alapelve ez utóbbi defektusban szenved *természete szerint*, s azért igen tanulságosnak találok a reformatió idején azon mottót, melyet a Rajnánál a lázadó parasztlak tüztek ki zászlójukra: „*Nichts, als die Gerechtigkeit Gottes!*“¹ Hova juthatott a keresztyén szeretet socialis építő hatalma, ha már a parasztság is a pogány *δικαιοσύνη*-t előbbrevalónak találta nála. Bizonyára mélységes hiány rejthetik a szeretetben s nagy hatalom az igazságosságban (melyet a protestáns moralisták, Smith, Hume, Bentham, J. Stuart Mill s mások újra oly

¹ *Lamprecht*: Deutsche Geschichte. V. 1. p. 116.

alapos fejtegetésben részesítenek), ha annak másfélezeréves uralma után mégis emez lép előtérbe parasztnál és művelt-nél egyaránt. Bizonyára a keresztyén értékelésre nézve igen fontos ezen elv lényegének tüzetesebb ismerete, s azért, mielőtt a keresztyén értékelés fokára rátérnénk, folytassuk fenti elmélkedésünket a szeretetről. A jézusi szeretet első sorban nem is vonatkozik az emberekre, hanem az istenre: *az istent kell szeretni minden erőnkkel, teljes lelkünk-ből, egész szívünk-ből*, — felebarátunkat pedig csak úgy, mint magunkat. Már pedig magunkat nem mindenekért szeretjük, s mindent nem helyeslünk magunkon, hanem sokat bánunk és utálunk, a mi hozzánk tapad s változtatni óhajtunk rajta. Így kell bännünk felebarátunkkal is; nem bolondmódra szeretni, hanem azt szeretni rajta, *a mi szeretetre méltó*. *A szeretet ennél fogva nem bír mértékkel*, melylyel a szeretet-méltóságot megállapíthatnók, *s azért magán túl utal felsőbb elvre*. Ezt az elvet és szükséges *coniecturát megadja nekünk az isten fogalma*. A tökéletesség, mely az ő sajátja, a szellemség (πνεῦμα ὁ θεός. János), mely az ő lényege, s az önzetlen jószág, mely a teremtésre árad el belőle, ez az, a mi minket feléje vonz, a mi vele szemben odaadásunkat indokolja. Ez a szeretet pedig egészen más természetű, mint az, a mely felebarátunkhoz vonz. *Azért nem kívánja tőlünk Jézus azt, a mi csak az istennel szemben, tehát ideáliter lehetséges*.

Maga élete is ezt a magyarázatot kívánja. Milyen korholó szavakat szór a phariseusokra és az írástudókra! nem a phariseus, sem a levita, hanem a samariai az igazi felebarát! nincs egyezés közte és a zsidók fejei között, hanem kölcsönös gyűlölet hatja őket át. Jézus tehát maga sem kívánja azt a válogatás nélküli szeretetet, melyet elgyengült elméjű öregek s hanyatló korok leszálló aktivitása pazarol a gonoszokra. A szeretet vezetőre szorul, ez pedig az ítélés; maga az ítélés kriterium nélkül lehetetlen. tehát az ítélés felett ott áll az, a ki a kriteriumot megadja. Ezt pedig az emberiség *intelligentiának* nevezi. A szeretet intelligencia nélkül vak és ártalmas gyengeség, melyet a gonosz kiaknáz a jók megrontására. A szeretet ezen vaksága mellett nem szabad elfelejteni ösztönszerű szükségképességét. Már Kaut igen jól jegyzi meg, hogy szeretetre kényszeríteni senkit sem lehet; már pedig, ha a társadalom kötelékének mindenütt jelen kell lennie, a társadalom szétbomlik mindenütt, a hol a szeretet hiányzik. Kis körben, milyen a család, a falu, esetleg a kisváros, hol az emberek ismerik egymást s van alkalom a szeretet ápolására, *mely mindig egyéni*

vonzalomból kell hogy eredjen, ilyen kis körben a szeretet lehet vezérlő motívum; — de elveszti minden motíváló erejét, a hol a személyes ismeretség és érintkezés lehetetlen. Azt az abstract, szinte indifferens érzést pedig, mely idegenekkel szemben az erőszaktól visszatart, senki joggal szeretetnek nem nevezheti. Mert a szeretet a) *egyéni* vonzalom, b) *actív* vonzódás és kölcsönhatás, c) *positív* egybeolvadás és támogatás; az azonban, a mi csak a bántalmazástól visszatart (neminem laede), nem szeretet, hanem *igazságosság*, Erre pedig lehet *kényszeríteni* is az embereket s azért a szeretetet az igazságosság előzi meg s pótolja az államok alakulásában és fennállásában.

Mondaná valaki, hogy Jézus nem e földi viszonyokban vélte megvalósíthatónak ezen ideális szeretetét, hanem csak mint *czélt* tűzte ki az emberiségnek. Ezt a véleményt azonban el kell utasítani. Jézus az ő kis körében megvalósíthatónak tanította és kötelességévé tette tanítványainak. „Arról fogják megismerni, hogy az én tanítványaim vagytok, ha szeretet lakozik köztetek“, — ezt hirdette. S élettartási szabályai ezt *czélozzák*; *tűrni* kell az igazságtalanságot, *engedni* az ellenfélnek (a pofonütés és biráskodás hasonlatai!), — úgy a hogy Tolstoi is érti („Falusi elbeszélések“). Jézus tehát ezt nem látta megvalósíthatatlannak, s kis körben nem is lehetetlen, hogy lassanként ilyen szerető apathia fejlik ki az egyesek között. De hova leszünk, ha milliók százaitól kívánjuk ugyanazt!

S ha elképzeljük, hogy tényleg a szeretet békessége honol a családban, a faluban, a városban, az államban: *czél és tartalom-e a szeretet? nem inkább forma, melyben a czélokot realizáljuk?* S mik akkor ezen czélok? Erre sem Jézus, sem egyháza nem adott és nem adhatott feleletet s ez volt korlátja, mely távolabbi haladást s kiegészítést tett kívánatossá és szükségessé. Addig, a meddig a szeretet nem hatotta át a kis egyházat, pozitív és negatív dolga egyformán akadt neki; negatív abban, hogy a feltámadó ellenszenvet lefegyverezze magával szemben, pozitív abban, hogy Jézus tana nála magát átalakítsa s lelkileg felépítse. Később a pogány államnak hasonló áthatása, mintegy a szeretetnek beleszivárgása volt a cél s ezen pozitív átalakítás évszázadokig tartott. De mikor egyeduralkodóvá lett a pápaságban: vajjon mi *czélja* volt a szeretet egyházának? *A pápai hatalom fenntartása s megőrzése*: ez volt a keresztységnek az életcélja. Miden egyéb cél, a mely nyomában feltűnt, az egyházon *kívülről* származott, s a pápaság már a XVI. században *czéltalan* és *üres forma* volt. melyet más

célokkal akartak megtelíteni — hiába! mert az üres forma e céloktól idegen volt s a népeknek új életformát kellett új céljaik számára teremteni, mint a csiga, ha házát összetörik, új házat iparkodik megépíteni magának. A szeretet maga tehát nem cél. Ha ez lett volna a cél, akkor enerválta volna a népeket, — mert a szeretet azért becses, mivel kellemes, békés megélhetést és munkásságot tesz lehetővé, — azaz hedonistikus túlsúlyllyal, érzélgéssel rontotta volna meg a népeket. A keresztyénségnek egyébként, egyházi alakban, mindenütt ez volt a tényleges hatása. A nyomornak, szerencsétleneknek vigasztalása, a szegények támogatása még communistikus alapokon is, a gyengék védelme s mindeneknél az erkölcsök felvidítése, az alázatosság hirdetése, — ez volt közvetlenül a keresztyén elv hatása. A mi célt ezen túl tűztek ki maguknak a népek, az nem a keresztyénség elvéből folyik. Sem a tudás, sem az állami és társadalmi rendezkedés nem folyt belőle, a művészet is egészen más gyökerekből táplálkozott tartalmilag, ha anyagi támogatásban részesült is a papság luxuriosus korában (VI. Sándor, V. Sixtus, X. Leo). Abban a félhomályban, mely a gót templomok belsejében borong, melyben a tömjén illata kábító hatással ömlik az áhítatosok körül, az elvonultság csendességében, mely a mise nyugodt mechanismusát kíséri, — ott pihent meg a lélek hedonikus vágya s bizonyára nem a keresztyén elv érdeme volt, hogy világrendítő conceptiók támadtak minden téren; mert ővele minden ezen földi tumultus egyenesen ellenkezik.

S minden igyekezet, mely Jézus tanából akarja ezeket magyarázni s levezetni, hiábavaló, s az erőszakos exegesis kellemetlen érzésével kísérjük mindezeket a retrograd vállalkozásokat, melyek a cum hoc-ból propter hoc-ot akarnak csinálni. Jézusnak nem volt szándéka s nem is állott módjában oly szabályokat állítani fel, a melyek az emberi életet fejlettebb formában vezethették volna. Csak azon formát tárta fel, melyben mindezen tevékenységek az isten fogalmával egyezhetnek, a mint azt ő gondolta s fixirozta; s *minthogy a szeretet éppen a positiv építő isteni tevékenységnek a formája*, mert hiszen az önállitás támogatását követeli és végzi, azért elve minden formai kívánsághoz alkalmazkodik. A szeretet ugyanis azon feltétel, mely alatt minden megterem, s mely nélkül minden atomusaira bomlik. Ennélfogva ezen formával mindent összefüggőnek találunk, a mi a keresztyénség idejében nagy és nemes keletkezett; de erőszakos belemagyarázás volna, ha mindezeket Jézusnak tulajdonítanók, s teljesen alogikus, ha a szeretet formai

elvéből kívánnók a keresztyén cultura tartalmát kieszelni (Harnack, Schneller).

10. Ezen előzetes fejtegetésnek czélja az volt, hogy a téves imputációkból a keresztyénség első alakját kihüvelykezzük s azt a pontot feltárjuk, a melyre Jézus értékelése történetileg elhelyezendő. A polemiából kiderült, *hogy Jézus az értékességet nem a külsőben kereste, hanem az ember belsejében*, még pedig első sorban a megnyugvó és aztán megnyugtató. szóval a *boldogító szeretet affectusában*. Ha minden theologiai ábrándtól menten nézzük ezen tan velejét, akkor lehetséges annak értékét megállapítani; míg a theologiai ködben a mellékes vonások tolakodnak előtérbe s az igazán értékest és nagyszerűt elborítják s homályba állítják.

Mert valamint sociologus nem volt Jézus, úgy theologus sem volt. Az ő tudománya az élet volt; bele kellett merülni az istenszeretet forrásába, hogy ezt a sublimis lelkiállapotot megértsék, melyet a későbbi János-evangéliom oly szépen jellemzett, mondván: „én vagyok az *út*, az *igazság* és az *élet*; a ki bennem hiszen, az *élni fog*, ha meg is hal“. Ezen önmagában tapasztalt, és megélt szeretet, az *örök élmény*, mely Jézus lelkében folytonos hangulat volt, melyet semmi külső esemény meg nem zavarhatott, ez volt Jézusnak alap-hangulata és ereje. Ezen mélységes lelkiállapotot a *mystikusok* jobban megértették, mint a scholastika; azért feleslegesnek találták a logikai kényszerzubbonyt, melybe a scholastika hosszú ideig szorította dogmaival ezen kiapadhatatlan forrását a boldogságnak. Nekünk ennél fogva a keresztyénség velejétől távol kell tartanunk a dogmát épp úgy, mint a socialis törvényhozást; egyik sem mintaszerű, egyik sem végleges; *csak a jézusi élmény az örök tény*, mely az emberiségtől soha el nem ragadható többé. Ennek a mélységes meggyőződésnek adott Jézus symbolikus kifejezést, mikor magát „*az Isten fiának*“ nevezte; tropus ez is és metaphora; de a legmélyebb érzelmi viszonyban akarja megértetni velünk azt, a mi az ő lelkét áthatotta. Világért sem akarta azt az értelmet tulajdonítani neki, melyet az irástudók korlátoltságának megbotránkozása benne talált (Luk.) s mely metaphysikai, azaz ontologiai viszonyt statual az axiologiai helyett. Mert Jézus az Isten fia csak úgy lehet ontologiailag, mint bármely más emberfia; a katolikus egyház egész ontologiai bornirtsága kellett ahhoz, hogy ezen intim érzelmi, subjectiv viszonyból, objectiv ontologiai tényt csináljon, melyben az absolutumot tényleg hosszúszakállú, brokátköpenyegű öreggá tették, mint egy újabb secessiók festő képén láthatjuk (Dresden). S valamint Jézus

ezen egyetlen metaphoráját, úgy minden más ontologiai tételét is keresztyén szempontból mellékesnek, axiologiai tekintetben pedig egyenesen a velő elrejtőjének és megrontójának tekintjük. Nekünk *Jézusnak* és tanítványainak ezen nézetei az isten lényegéről, az angyalokról és ördögökről, *szóval ontologiai tanai egészen közönyösek*, korának tapadványai ragyogó fényalakján, melyben a fényes drágakő csak az isteni szeretet, melyből az egész világra terjed s árad el axiologiai fénysugara.

Képzelnék magunkat ennek folytán Jézus szerelmének középpontjába. Mi vitte erre a gondolatra? *Mindenesetre egy nagy fájdalom, melytől a szeretet érzelme megszabadította.* Ezen boldogságot hirdette ő hallgatóinak, ebben állott a „jó hír“, az εὐαγγέλιον, melyet tanítványaival s azok útján (Luk.) a környék „városaival“ közölt. E boldogítás volt az ő szándéka; irányzata ennél fogva egészen *eudaemonistikus* alaphangulatú. A ki őbenne, azaz örök élményében hisz, az *üdvözül*; „hinni“ pedig itt annyit tesz, hogy hasonlót, ugyanazt kell *megélni*; a ki ebben az élményben részesül, az *üdvözül*. A legszélső érzelmi pont az, a melyre Jézus az ember fiait emelni kívánja; a világfenntartó szeretet megélésére és tapasztalására hívja el. Ezen *élmény* ontologiailag a legmagasabb, mert az absolutumba vezet egyenesen; ez a *legvégső realitás*. Senki az absolutumot ezen önprojectio nélkül meg nem közelíti, realiter azzá kell válnia, hogy ezt a gondolatot megkapja. Az absolutumot énmagamban kell megélnem, — *ez az igazi s végső vallás*. S ha ezt megéltém, akkor bírom és szeretem; ez örökkévaló élet részesevé leszek, azt rejtegetem kebelemben, ölelem kebelemre. Ezen életmomentum Jézus ontologiai középpontja. „Isten szellem, s a kik imádják, szellemben, s igazságban (ἀληθεία, azaz realis megélésben, nem szavak áradatában) kell imádniok“. Mert a szeretet mindenható ereje nemcsak viszontszerelmet okoz bennünk, hanem egyúttal imádásra is emeli fel erőnkét; mi magunkban *megéljük hatalmát* s magunk leszünk istenné (Tauler H.). *Istent „imádni“ kell*. Ezen mondás axiologiai értelme az, hogy isten a legnagyobb érték; az pedig, a mi Istenben ez érték alapja, az szellemsége s pozitív szerelme, alkotó, fenntartó mindenhatósága. *Az isteni szellemség, ez a legfőbb érték*; Jézus mondásának ezen rejtélyét János evangéliuma teljesen tárta fel előttünk. Lehet ezt egészen *önzetlenül, imádattal, obiective vennünk*, s akkor az idealismus örök villáma gyújt lelkiünkben, s én Jézusban magában ezen obiectív imádat meglételét elhiszem; egész életének folyása ezt tanítja nekem. De azért ott van

az utólag mégis: *a ki hiszen, üdvözül.* Jézus tanában ezen „üdvözülés“ van előtérbe állítva; s ez természetes. Oly soha meg nem élt, soha nem képzelt mysterium tárult el ebben az élményében előtte, hogy a fénytől elvakítva tisztán nem fejezhette ki állapotát, csak a subiectiv impressio boldogságát közölte első sorban.

S korára ezen „boldogság“ volt a varázs, melyet elérni törekedett. Az Isten obiectiv imádása csak eszközül szolgált ezen boldogság elnyerésére, — az „örök üdvösség“ (a lux perpetua) vált mértékké és indokká az első egyházban s minden metamorphosisában, melyen Jézus alkotása átment. Ekkor homályosult el a jézusi élmény fensége s a prózai világ aprólékos ügye-baja kerekedett felül. S így szállott alá a keresztyénség az idealismus fokáról az eudaemonismus alacsonyosságához. A kor, melyben Jézus élt, s mellyel ezen élményét közölte, nem volt érett arra, hogy egész fenségében megértse; maga a keresztyénség, történelmi kialakulásában, nem idealista, hanem eudaemonista volt. Hatalmas erőlködést kellett egyeseknek és az egész emberiségnek kifejtenie, míg ezt a salakot csak felismerte is s a protestans szellem sem volt elegendő erő ahhoz, hogy ezen pogány hedonismust a társadalom s állam életéből kiölje. A keresztyén egyház és népek története eddig ezen küzdelemnek momentumait tárja fel előttünk.

Mi volt már most Jézus értékelésének tartalma? mi volt folyománya?

Jézusra magára a hedonikus vonás mellékes volt. Boldogságának fényében ő nem erre nézett, hanem arra, a ki azt benne okozta. Örökké derült lelkére csak a harag és végső perczeiben a halálos pillanat közelsége vetett múltó árnyékot: különben örök élménye tartá elfoglalva.

Éppen azért ránézve értékkel csak az birt, a mi „az atyához hasonló“ volt — a szeretet. Jézus ezen oknál fogva nemcsak a testieket nem becsülte, *hanem még a lélekben is csak a szeretet volt a legértékesebb.* S erkölcstana azért mindazt állítja előtérbe, a mi ezen benső szeretetből folyik: alázatosságot az Isten iránt, bizalmat, odaadást, engedelmességet, a hitet és a reményt a jövő boldogságában; a társadalomban is a békességet, a türelmességet, a tevékeny felebaráti szeretetet; ebből folyólag a testiekben: a tisztaságot (ő maga fehérbe öltözött), a rendet, a szüzességet, a *mértékletességet, vagyis a szerető szellem uralmát a testi ösztönök felett.* Mindezekben a *πνεύμα* uralmát kívánta megvalósítani; az állami formák iránt közönyös volt s Jesaias „Messiása“, „Izrael szentje“ nem képezte többé idealját,

melyben még a próféták is csak a rettenes Jahve rajzát tudták adni (a mint ezt *Jes. 34.* fejezetében iszonyatos vad-ságban, rikító színekkel festette). Mindezeknek értéke nála az Isten fenségének kriteriumával állapított meg: „*legyetek tökéletesek, mint a ti mennyei Atyátok*“. Először ezen szelle-mességet követelte, a hedoné, a boldogság ennek szükség-képeni ἐπιτέλεσμα-ja. „Törekedjetez azért legelőbb az Isten országára s a többi mind osztályrésziül jut majd nektek.“

Ezen forma tehát, melyet Jézus a cselekedetek szá-mára absolut feltételül állított fel, minden irányban egyöntetű vezérlőül szolgálhatott. Magába az egyesek életébe behozta a tisztaság varázsát, békességet a socialis viszonyokba, rendet az államokba, magas lendületet a művészetbe, a tudománynak pedig azon végső pontot, a szellemet, melyből minden tüneményének természete és értéke volt megérthető.

Mindez azonban Jézus életében és tanában csak kor-látolt kifejezést nyerhetett. Mindenütt útmutatást adott, de csak általánosságban, τóπω, a részletekbe az embereknek maguknak kellett átvinnie. S ezzel kezdődik a keresztyén-ségnek magának történelmi feladata. Milyen módon szerzett érvényt ezen nagy élménynek a keresztyén egyház? birta-e ezen gondolatot az élet minden terén megvalósítani?

Böhm Károly.

(Folyt. köv.)

KÖLCSEY MINT AESTHETIKUS.¹

I.

Kölcsey helye és jelentősége az egyetemes és magyar aesthetika történetében.

A legtöbb aesthetikai rendszer a művészi fejlődés megszakíthatatlan, minden részletében összefüggő lánczolatából szabályokat, általános érvényű, a jelenre is alkalmazható mértéket abstrahál; a szépség törvénykönyvét állapítja meg. Minden philosophiában s így a szép bármely irányú philosophiájában is sok igaz elem van. Vannak ragyogó, káprázatos szellemek, kik új irányokat akarnak törni az emberiségnek s bár helytelen utakon haladnak, pusztítanak helyel-közzel, de termékenyítenek is. Fellépésük mindig hasznára válik a gondolatnak. Ha elfogult, művészeti tények okait fel nem ismerő is az a philosophia, lesznek benne olyan elemek, melyek a haladás csiráját rejtik magukban. Minden tekintetben rossz, kizárólag káros hatása egy philosophiának sem lesz, mert gondolataival megtermékenyíti, magukra eszméleti a törekvő szellemeket, kik a túlzásokat letörve, az igaz magot továbbfejlesztik. A cél felismerésének hiánya minden művészeti romlás és decadentia oka. E felismerés nélkül minden törekvés, minden tudás, minden felvetett gondolat hiábavaló.

Irodalmunk egy magyar bölcselője, válságos, forrongó kor embere, ki bizton maga előtt látta a célt, tudatosan előre akarta determinálni a fejlődés menetét: Kölcsey Ferencz. A kitűzött s immár tudatossá vált cél elérésére mindenkit segítségül hív, minden rendelkezésére álló eszközt felhasznál. Felhasználja az aesthetikát is, e tudomány fényével akarja bevilágítani a végcélhez vezető utat.

Minden író nézeteiben, munkásságában kétségkívül legfontosabb, mily viszonyban van az elmélkedés későbbi fejlődésével, a továbbépítésre mily alapot nyújtott nekünk

¹ Egyetemi pályanyertes s az Erzsébetvárosi Kaszinó Beöthy-alapítványából jutalmazott értekezés.

s így mennyiben él még mai gondolkozásunkban is. Ves-sünk pár rövid pillantást Kőlcsey munkásságára a ma szempontjából!

Általános érzelmeket, abstract gondolatokat kifejező lyrája — egy-két költeményt kivéve — ma már nem lel-kesít bennünket, sőt az egyéni és nemzeti érzelmeiktől sugallt későbbi magyar költészet fejlődésére is igen kevés hatást gyakorolt; a nyelvész érdemeit csak közvetlen kortársai ismerték; s a philosophus és vallásbölcselel értekezéseiből mi maradt ránk? Legfeljebb pár találó megjegyzés. De van működésének két oly iránya, mely elválaszthatatlanul össze van kapcsolva a má-val, mely nélkül mai irodalmi előrehaladottságunk el nem képzelhető: ez a szónoklat s az aesthetika. Kőlcsey a magyar szónoklatnak, mely az ő felléptéig népiesen izgató karakterű, mint művészetnek megalapítója. Cicerói stíljének numerositása, arányosan felépített körmondatai, s érzelmi hatásra törekvő előadása, jó ideig jellemzik szónoki prosánkat. Gondoljunk legnagyobb szónokainkra, Kossuthra és Deákra! Noha ők már más iskolák, más szónoki irányok képviselői, a fejlődés egyes szálai által elválaszthatatlanul Kőlcseyhez kapcsolódnak. Vajjon akkor is oly hatalmas fegyver lett volna-e kezükben a szó, ha Kőlcsey meg nem teremti a magyar ékesszólást s nem hagy oly komoly nagyszerűségű mintákat örökl reájuk? Gondoljunk a magyar költészet rohamos felvirág-zására! Vajjon irodalmi törekvéseink oly hamar tudatosakká váltak volna-e Kőlcsey aesthetiko-kritikai munkássága nélkül, melylyel oly határozottan tűzte ki a czélt, oly kiméletlen nyíltsággal tárta fel minden hibánkat s mutatott rá minden irányú elmaradottságunkra?

Ha Kőlcsey munkásságát abból a szempontból viz-sgáljuk, milyen részben él még ma is bennünk, aesthetikája mindenesetre egyike a legfontosabbaknak, mert sok más irányban elért eredményei felett a következő kor úgy épít-tett tovább, hogy az alap láthatatlanná, elfeledetté vált, de aesthetikai munkáival oly új, nemzeti és egyéni czél felé vezető korszakot nyit meg, mely egy más tekintetben még ma sem befejezett, még ma is tovább folytatódik.

Kőlcsey kora gondolatvilágának legmagasában járt s szívének, elméjének minden erejével képviselte a nemzeti művelődés érdekét. De legkevésbbé sem akarta a nemzetet a külföldtől, minden idegen hatástól elszigetelni, hiszen így kulturális haladásunkat gátolta volna meg, hanem azt kívánta, hogy ismerjük meg végre azt a hatalmas erőt, mely nemzeti szellemünkben rejlik, ezt a szellemet idegen hatások

által termékenyítsük meg, saját erőnket idegen példákon okulva fejtsük ki.

Sőt Kölcsey aesthetikai álláspontját sem érthetjük meg, egyrészt az ő mindenkor magyar lelkének, másrészt az ezen lelket magára eszméltető s megtermékenyítő külföldi hatásnak tekintetbevétele nélkül. Kölcsey mindig rólunk és nekünk szól, de gondolatainak gyökérszálai az egyetemes aesthetikai gondolkozásba nyúlnak vissza, eszméi kapcsán nagy nyugat-európai mesterekhez jutunk el. Ha nem is tartozik Kölcsey a nagy, korszakalkotó szellemek közé, mint aesthetikus helyet kér magának, már működésének specialis irányánál fogva is, az egyetemes aesthetika fejlődéstörténetében. Mint magyar gondolkozó s műbölcselő nagyjelentőségű, egyrészt aesthetikánk fejlődése szempontjából, másrészt azon hatásnál fogva, melyet irodalmi törekvéseinkre gyakorolt.

Kölcsey működése szoros kapcsolatban áll a XVIII. századbeli német aesthetika egy sajátos, csupán ezen korban fellépő irányának fejlődésével, melyet közönségesen popularis aesthetikának szoktunk nevezni.

1.

A XVIII. század első felében a francia szellem, a francia kultúra uralkodik az egész művelt Európában. A francia civilisatio szabatos formái merülnek fel mindenütt, hol ily formák kereséséről általában szó van. A század vége felé a nemzeti sajátságoknak öntudatra ébredése első sorban a francia szellem elleni polemiában nyilvánul. A felvilágosodás szellemi áramlata is Franciaországból indul hódító útjára. A század közepe táján mutatkoznak először Németországban is ez áramlat nyomai. Nagy és kiváló irodalom szegődik e szellem szolgálatába, mely átmegegy a gyakorlati életbe is s átalakítja az egész társadalom gondolatvilágát. A philosophiai irodalom az iskola falai közül az életbe lép, a nagyközönség érdeklődését akarja maga iránt felkelteni s így a műveltséget emelni és általánossá tenni. De természetesen ezzel a törekvéssel le kell mondania az előadásnak szoros értelemben vett tudományos formájáról, a megszokott terminológiáról, a bölcsészetnek csak a tudósok előtt ismert nyelvéről. Egyszerűség, világosság s könnyed szellemesség a formának azon kellékei, melyek lehetővé teszik, hogy a bölcsészeti irodalom előbb említett céljainak megfelelően. Sulzer, Mendelssohn, Lossius, Tiedemann, Eschenburg, Eberhard a philosophiának praktikus

jelentőségét hangoztatják. A bölcselkedés alapjává nem az absztrakt ész, hanem a józan emberi gondolkozást teszik, erre hivatkozva oly tételeket igyekeznek megállapítani, melyeknek igazságát mindenki magában érzi.¹ A mely átalakulás így általánosan a philosophia körében történt, ugyanaz megkezdődik a bölcsélet legfiatalabb ágában, az aesthetikában is. A szép problémája iránt is általános az érdeklődés, a szépség valójának mibenléte, szépérzésünk eredete kiterjedt érdeklődésre számítható kérdésekké válnak.

De Baumgartennek, az „aesthetika atyamesterének” tana a maga tudományos ridegségével s merev paragraphusaival nem mehetett át a köztudatba; nyelvének fárasztó iskolássága megakadályozta azt, hogy e tan egy többé-kevésbé műveletlen nagyközönség szellemi átalakulásának újjászületésének tényezőjévé legyen. Szükség volt az aesthetikának egy új irányára, egy új aesthetizáló módra, mely az elért eredményeket a köztudat számára dolgozza fel, feláldozza a szorosan vett tudományos methodust, kiegészítse a Baumgarten tanában még található hézagokat, s a mi a legfontosabb, az aesthetika által megállapított tételekből praktikus consequentiákat vonjon. Mindezt teljesíti az úgynevezett popularis aesthetika, mely az aesthetikai elveknek a lehető legszélesebb körben való elterjesztésével a közöniséget a művészet s a művészi productumok megértésére és élvezetére akarja képessé tenni. Ezen népszerűsítő aesthetikát, épen az imént vázolt jellemző vonásainál fogva, nem tekinthetjük az aesthetikai tudomány külön fejlődési fokának, hanem csupán oly aesthetizáló módnak, mely — mint már említettük — a meglevő eredményeket népies modorban dolgozza át, mintegy a közönség nyelvére fordítja le. Schasler a popularis philosophia lényegének meghatározásánál megemlíti, hogy főjellembonása „a külső systema és belső módszer hiánya.”² Tehát egy negativum, valaminek hiánya az, mi a tudományos philosophiától, illetve aesthetikától élesen elhatárolja.

E megállapításokból természetesen következik, hogy a popularis philosophia — s így egyik ága a popularis aesthetika is — szorosan ragaszkodik azon philosophiai, illetve aesthetikai rendszernek eredményeihez, melyet népszerűsíteni akar, s ezért új eredményekhez, új állásponthez nem juthat. E szerint az aesthetika ezen ágát a XVIII. száz-

¹ Jánosi Béla: Az aesthetika története. Budapest, 1901. III. k.

² Schasler: Kritische Geschichte der Aesthetik. Berlin. 1872. I. k. 345. l.

zadi, természetes evolutio alapján továbbfejlődő aesthetika mellett, csupán kísérő jelenségnek tekinthetjük, csupán az emberi gondolkozás oly termékének, mely bár egyes részletkérdéseket határozottabban világít meg, de a tulajdonképeni fejlődésnek nem tényezője.

Így, a mint e kor kiváló elméi, nagy philosophusai és aesthetikusai új eredményekhez jutnak, a tulajdonképeni philosophiának kísérője, a popularis philosophia is átalakul, vagyis elhagyja a már meghaladott rendszert, csatlakozik az újabb irányhoz, s ennek eredményeit igyekszik olvasói nyelvére átültetni.

A népszerűsítő aesthetika első fejlődési fokán Baumgarten rendszerének szolgálatába szegődik.

Baumgarten aesthetikája a Leibnitz-féle philosophiából Wolf közvetítésével született. Leibnitz, — röviden szólva — methaphysikai kategóriák alapján a mindenség lényegét magyarázza. A monasok tanának szellemes hypothesisével, a monasnak, a minden létező lényegének felvételével az örök rejtélyt megoldhatónak gondolta. Leibnitz rationalista philosophiájában még nincs kifejtett tanítás a szép problémájáról, de e rendszer egyes doctrinái, a monadologia, a lex continui, a praestabilita harmonia, s a philosophiai optimismus tana alkalmasak voltak az aesthetikai gondolkozás megindítására.

E philosophiát Leibnitz maga áttekinthető rendszerbe nem foglalta. A szétszórt tanok összefoglalása, a Leibnitz által adott anyagnak philosophiai disciplinák szerinti tagolása Wolfra maradt. Baumgarten aesthetikája a Wolf-féle philosophiai rendszer egy nagy hézagának kitöltésére keletkezett, bár ez újabb korban Heinrich von Stein¹ az aesthetika keletkezésének okát másutt, Baumgartennek a szépművészetek iránti személyes hajlamában keresi. Nem philosophiai systema iránti érdeklődés szerinte az aesthetika szülőanyja, hanem mint Dubos-t és Batteux-t, Baumgartent is egyes művészi jelenségek, művészi benyomások vezetik az aesthetikához.

A leibnitzi tudattalan perceptiók és tudatos apperceptiók közötti fokozatbeli különbséget a zavaros képzetek hidalgják át. A tudatos apperceptiókat a logikában foglalja rendszerbe Wolf, s e mellé akarja Baumgarten a zavaros képzetek systemáját, az érzéki megismerés theoriáját beillesz-

¹ Heinrich von Stein: Die Entstehung der neueren Aesthetik. Stuttgart, 1886. 346. l.

teni. Így foglal helyet az aesthetika a logika mellett, mely ez értelmi megismerés tudománya.

Baumgarten fejtegetését így kezdi: „Aesthetica . . . ars pulchre cogitandi . . . est scientia cognitionis sensitivae. Perfectio cognitionis sensitivae . . . est pulchritudo“. E definitióban Baumgarten a subjectiv elemet emeli ki, az érzéki megismerés tökéletességét nevezi szépnek. S ép e pontban, a szép felfogásában térnek el Baumgartentól s az aesthetika alapjául szolgáló Leibnitz-Wolf-féle philosophiától a popularis aesthetika első fejlődési fokának képviselői. A subjectiv elem helyett az objectiv önmagában tekintett tökéletesség lép előtérbe. Mendelssohn szerint: „Minden szép-művészetnek és tudománynak lényege egy művészi, érzékileg tökéletes ábrázolásban, vagy egy, a művészet által ábrázolt érzéki tökéletességben rejlik.“¹ Az objectiv tökéletes ily felfogása által eltolódik az aesthetika centruma, s az ethika felé közeledik. Az aesthetikát az ethikától elválasztó határfal végleg ledől Sulzer írásaiban, ki már az aesthetikai tárgynak ethikai szempontból való mérlegelését tekinti feladatának.²

A populáris aesthetika első fejlődési foka e pontot kivéve, mindig a Baumgarten által nyújtott philosophiai és aesthetikai alapon mozog, s eredetisége csak abban áll, hogy a popularis aesthetika tendenciájának megfelelőleg a theoretikus eredményekből praktikus consequentiákat von, az aesthetikai elveket ethikai szempontból vizsgálja s a morál mértéke szerint itéli meg. E fejlődési fok főképviselei — az elméletükben kifejezésre jutó különböző felfogásbeli árnyalatokat mellőzve —, Johann Georg Sulzer (1720—1778); Moses Mendelssohn (1729—1786); Philipp Karl Moritz (1754—1793); Johann Eberhard (1739—1803); Eschenburg (1743—1826). Aesthetikájuk közös vonása, a részletkérdésekben való eltérés mellett, az aesthetikai és ethikai elemek összekeverése.³

E szoros értelemben vett elméletirók általános tételket állapítanak meg, tekintet nélkül a productumokra s a művészi gyakorlatra. Így a theoria és praxis, az aesthetika és művészet közt benső kapcsolatot nem teremtenek.

Ily rideg, absztrakt formalismus szükségképen reactiót

¹ Mendelssohn: Über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften. 1761.

² Sulzer: Allgemeine Theorie der schönen Künste. Leipzig, 1776. Art. Aesthetisch.

³ Robert Zimmermann: Geschichte der Aesthetik. I. k. 178. l. „Die Vermischung ethischer und aesthetischer Elemente, die mit Sulzer beginnt, ist ein Kennzeichen der Popularphilosophie.“

szült s ez a reactio a Winckelmann-Lessing-féle objectiv kritikában éri el tetőpontját. Winckelmann ugyanazon úton indul el, melyen Baumgarten haladt, de természetesen más eszmék vezetik s így más célhoz jut el. Miként Baumgarten, ő is szembehelyezkedik a kor elkorcsosult, aberrált művészeti felfogásával; de míg Baumgarten közönyös minden művészeti felfogás iránt, s így abstraktiókhoz jut el, addig Winckelmann a tévedéseket concret példára, az antik művészeti idealra hivatkozva czáfolja meg. Az abstrakt metaphysikával szemben Winckelmann kritikája positiv és concret, minden meddő reflexiótól ment, s a művészi szép substantialis tartalmához ragaszkodik. Elveti azt az elméletet, mely szerint a szép az egyes részek harmoniája az egészszel, s csupán negatív definitióra szorítkozik.¹ A szépnek inkább helyét, mint lényegét határozza meg.

Az elméleti alapra Winckelmann s Lessingnek is szüksége van, a theoriához ők is szigorúan ragaszkodnak, de a szépet már a művészi alkotásokban keresik. Winckelmann kritikai elveket állít fel s ezeket a képzőművészetekre vonatkozólag concret meghatározásokban fejti ki. Lessing a Winckelmann-féle aesthetikát egyrészt a fogalmaknak éles elkülönítésével és csoportosításával magasabb kifejlődéshez juttatja, másrészt már nem csupán a szobrászatot tartja szem előtt, hanem a megállapított principumokat a költészetre, elsősorban a drámára alkalmazza.

Az aesthetika ezen fejlődési fokán is mint kísérő jelenség fellép a popularis aesthetika, de már, éppen a művészetből merített anyag substantialis voltánál fogva, sokkal függetlenebb, mint az előző fokon. E popularis aesthetikát a tulajdonképeni tudományos aesthetikától oly élesen, mint Baumgartennél, nem különíthetjük el. Winckelmann és Lessing ugyanis tételeik formájánul nem a philosophiai deductiót választják s így részben maguk is a popularis aesthetikusok eljárását követik. Mengs, d'Asara, Herder, Hirt, Goethe megtartják a Winckelmann-Lessing-féle kritikai alapelveket, de a concret kifejtésben nagy önállóságot tanúsítanak.

Mindnyájukat jellemzi a feltűnő antikizáló hajlam s ennek következményekép a képzőművészeteknek, első sorban a szobrászatnak szem előtt tartása. A szobrászi látás

¹ Kinght: *Philosophy of the Beautiful*. London. 1903. „He rejected the theory that Beauty lies in the harmony of any single thing with the object of its being, or in the harmony of the parts of a thing with the whole of it; and held that the highest Beauty was, like an essence extracted from matter by fire.“

irányítja valamennyiük ítéletét s a plastikai szépségtörvényt az összes művészetekre mérték gyanánt akarják alkalmazni.

Ezen Winckelmann-Lessing-féle formális objectivizmus leghatározottabb ellentéte Kant reflexiv criticizmusa. Kanttal egyszersmind eljutottunk a XVIII. századi aesthetika harmadik fejlődési fokához, mely már nem elégszik meg a művészettörténet nyújtotta anyagból abstrahált kritikával, hanem ezt magát, mint a lélek tevékenységének egy fajtát teszi vizsgálat tárgyává s lényegéből iparkodik levezetni azon törvényeket, melyek az emberi szellem functióiban uralkodnak. Kant elfordul Winckelmann s Lessingnek a görög művészi szép talajában gyökerező kritikájától, a subjectiv megismerés álláspontjára helyezkedik s ennek természetéből abstrahálja a szép formáit és szabályait. Az objectiv kritika principiumait nyíltan nem czáfolja meg, szándékosan mellőz minden reájuk való vonatkozást. Baumgartenhez való viszonya már egészen más természetű. Oppositója vele szemben egész nyílt, törekvéseit, az izlés empirikus szabályainak észelvek alá való vonását, hiábavalóknak nyilvánítja. Későbbi munkásságával megczáfolja e kijelentését, „Az ítélőerő kritikájában“ az izlés a priori elveit fejti ki. Az aesthetikai ítélőerőt oly képességnek definiálja, mely két ellentétes képességben a theoretikus és praktikus észben participál. Az aesthetikai ítélet tárgya, a szép élesen elválik úgy a jótól és kellemestől, mint a tökéletestől, melyet az első popularaesthetikusok vele azonosítottak.

Kant criticizmusa nyomában is fellép a popularis aesthetika, melynek képviselői részletkérdésekben eltérnek mesterüktől, de a philosophiai gondolkozás principiumait tőle veszik át. Jean Pault és Schillert, majd Krugot és Bouterwecket, Kanthoz hasonlóan, az aesthetikai reflexióra való hajlandóság s a költészet túlsúlya érdekében a képzőművészetektől való elfordulás jellemzi. A poesis szépségtörvényének mértéke szerint ítélnék meg minden művészetet, ellentétben a Winckelmannnt követő népszerű aesthetikusokkal, kik a plastikai szépségtörvényeknek tulajdonítanak ily általános érvényűséget. E popularis aesthetikusok még több önállóságot fejtenek ki, mint a Winckelmannnt és Lessinget követők, sőt némi tekintetben tovább is fejlesztik Kant criticizmusát, a mennyiben kritikai subjectivismusuk átmenetet képez a fejlődés későbbi korszakához, az aesthetikai idealismushoz.

A popularis aesthetikának, e sajátos, specialisan XVIII. századi fejlődési iránynak keletkezése és története

összefügg a század demokratizáló s az erkölcsileg és szellemileg elnyomott osztályok felszabadítására irányuló törekvéseivel.

Az aesthetika ezen iránya azonban nem csupán Németország területén belül, a német szellem légkörében fejlődik, hanem utat tör magának más irodalmakba is. Az összes irodalmaknak ily szempontból való áttekintésére természetesen nem terjeszkedhetünk ki, csupán a hozzánk legközelebb álló magyar irodalom vizsgálatára fogunk szorítkozni.

2.

1778-ban, Sulzer halálának évében, jelent meg Magyarországon az aesthetikai elmélkedések első fecskéje, az első határozottan aesthetikai munka.¹ Sófalvi József e mű szerzője, többé-kevésbé hű fordításban Sulzer eszméit tolmácsolja magyar nyelven. A fordításhoz toldott ajánlásban aesthetikai vezetőelveit s azon célját vázolja, melyet könyve megírásával, illetve fordításával elérni akart. Ezen elvekkel, ezen céllal már Sulzer s a legelső populáris aesthetikusok elméletének vázolásakor találkoztunk. Az elv: a szépek erkölcsi szempontok alá rendelése; a cél: a moral megjavítása, a „minden szépség kútfejéhez” való vezetés.² Radnai Rezső szerint e munka valóban popularisáló jellegét, melynél fogva az egész művelt magyar közönség érdeklődésére számít, bizonyítja azon külső körülmény is, hogy írója magyar nyelven írta meg művét; míg az ugyan-ezen korban kialakuló rendszeres magyar aesthetika csupán a tudományos világhoz fordul s ezért latinul szólal meg.³

Több kisebb terjedelmű s jelentéktelenebb értekezés keletkezett hazánkban Sulzer, Mendelsohn⁴ s a többi popular-aesthetikus hatása alatt.⁵ A popularis aesthetika befolyása szembetűnően mutatkozik Verseghi Ferencznek írásaiban, ki aesthetikai törekvéseink első korszakának egyik

¹ Sófalvi József: A természet szépségéről való beszélgetések. 1778. Kolozsvár.

² Radnai Rezső: „Aesthetikai törekvések Magyarországon 1772—1817.” művében részletesen tárgyalja kapcsolatát Sulzerrel.

³ Szerdahelyi György az első rendszeres magyar aesthetikus összes munkáit latin nyelven írja meg. „Aesthetica, sive doctrina boni gustus ex philosophia pulchri deducta in scientias et artes amoeniores.” 1778.

⁴ Károlyi Ferenc Mendelsohn harmadik levelét fordítja le magyar nyelvre. „Mí az oka, hogy sem a csupa világos, sem a csupa homályos gondolatok meg nem egyezhetnek a szépség érzésével?”

⁵ Látzai József: Luntz Györgynek Sulzer hatása alatt keletkezett művét fordítja le magyarra. „Óskolai tanító könyv.” Pápa. 1793.

legkiválóbb munkása. Más írók elméleteit is ismerte, de munkái tartalmilag legnagyobbbrészt Sulzer „Theoriá“-ján alapulnak. A költészet végső feladata (finis ultimus) Verseghi szerint,¹ hogy az észet érzékeny módokkal megvilágosítsa, a szívet nemesítse. „E fölséges czél nélkül, valamint a többi szép mesterségek, úgy a költés is veszedelmes tündér és csábító Szirenis volna.“ Látjuk, milyen közvetlen és benső a kapcsolat közte és a popularis aesthetika első német képviselői között.

Sófálvi és Verseghi s még többen mások, kik nagyobb hírre és hatásra nem tettek szert, pár évtizeddel később, mint a német aesthetikusok, Baumgarten tanaival a magyar közönséget akarják megismertetni, hogy ezen közönségnek a szépről és művészetekről való fogalmait tisztázzák. Őket is a popularis aesthetika első fejlődési fokának képviselői közé kell soroznunk, mivel ugyanazon tételeket, ugyanazon szellemben népszerűsítik, mint e fejlődési fok német aesthetikusai. Azonban egy köztük levő különbségre utalnunk kell. A német aesthetikusok közvetlenül Baumgarten tételeiből indulnak ki, míg magyar követőik Baumgartenre nem hivatkoznak, vele legnagyobbbrészt nem is foglalkoztak, hanem a már népszerűsített tételeket csupán másodkézből veszik át s tolmácsolják magyar nyelven.

A második fejlődési fok Kármán, Csokonai, Döbrentei s különösen Buczy Emil értekezéseiben jelenik meg, főleg Herder munkásságában kifejezésre jutó felfogásnak hatása alatt. Ez értekezések magyar aesthetika és criticismus fejlődésének szempontjából nagy jelentőségűek, de a popularis aesthetika hazánkban való fejlődését nézve, sok tanulságot belőlük nem vonhatunk, egyrészt mivel a kapcsolat köztük és a popularis aesthetika második fejlődési fokának német képviselői közt még igen laza, másrészt mert néhány eszméjükkal még az előbbi korszakba nyúlnak vissza. Dolgozataik figyelemre méltók, mert nemesítették az izlést, emelték tudományunkat s így átmenetet képeznek a magyar aesthetika fejlődésének második, önálló nemzeti és művészi követelményekkel fellépő korszakához, mely Kölcsey munkásságával veszi kezdetét.

Kölcsey popularis aesthetikus, czélja nem önálló rendszer felállítása, nem theoretikus problémák eldöntése, hanem a már másoktól megállapított tételeknek új szempontból való megvilágítása, a saját czéljainak megfelelő átalakítása s concret példákkal való igazolása. Mint popularis aesthe-

¹ Verseghi Ferencz : „Mi a poesis, ki az igaz poeta?“ Buda. 1793.

tikusnál felmerül azon kérdés, vajjon mely rendszeres aesthetikusnak elveit concretizálja, mily eszméket tolmácsol s akar közismertté tenni. E kérdés eldöntése Kölcsey aesthetikájában egyike a legfontosabb s egyszersmind legnehezebb dolgoknak.

Kölcsey munkásságának minden irányát, költészetét, szónoklatait, philosophiáját s aesthetikáját jellemzi a feltűnő antikizáló hajlam. Minden munkáját áthatja egyrészt a magyar és latin szellem congenialitásának gondolata, másrészt Winckelmann azon aesthetikai alapelve, mely szerint egy nemzet művészetében, költészetében valami nagyot csupán a görögök utánzásával teremthet. Lessinghez, ki a Winckelmannféle kritikai alapelveket részben tovább fejlesztette, részben a költészetre alkalmazta, Kölcsey főleg azon eszméjénél fogva kapcsolódik, mely szerint: a dráma, melyben a concentrált, megnemesített élet közvetlenül szemünk előtt lebeg, a költészetnek kétségkívül legmagasabb rendű műfaja. Herder, ki voltaképen első kifejezője azon gondolatnak, hogy — Taine kifejezésével élve — egy irodalmi mű „nem elszigetelt szeszélye valamely izzó agynak“, szintén nagy hatást gyakorolt Kölcseyre, első sorban azon eszméivel, melyek szerint a faj, klíma és kor döntő befolyást gyakorolnak a különböző népeknek egész szellemi fejlődésére.

Így kapcsolódik Kölcsey a popularis aesthetika második fejlődési fokának történetébe. Azonban csupán e fejlődési fok tekintetbe vételével aesthetikájának egyes tételeit nem tudjuk megmagyarázni, sőt annak egész irányát sem érthetjük meg. Ugyanis Kölcsey már nem a képzőművészetekre van első sorban tekintettel, mint Winckelmann majdnem minden követője, sőt ezen művészetek remekei közül valószínűleg nagyon keveset ismert, hanem tételeit mindig a költészetet tartva szem előtt mondja ki. Továbbá míg a popularis aesthetika második fejlődési fokának képviselői megalégszenek az egyes művészi alkotásokból abstrahált kritikával, addig Kölcsey, Kant követőéhez hasonlóan, már magát a kritikát is vizsgálata tárgyává teszi. Schiller eszményítése különösen aesthetikai munkássága első korszakára nyomja rá bélyegét, míg Jean Paul romantika- s Bouterweck komikum-elméletének hatása egész működésén keresztül érezhető. Tehát Kölcseyt kétségkívül leginkább a Kantot követő popularis aesthetika képviselőjének tekinthetjük, már csak azon sajátságánál fogva is, mert aesthetikai fejtegetéseiben főleg a költészet lebeg szemünk előtt, míg a többi művészeteket majdnem teljesen mellőzi. A po-

pularis aesthetika ezen fejlődési fokán kívül Kölcsey aesthetikája még a fejlődés egy későbbi korszakába is benyúlik. Ez a korszak a Fichte subjectiv idealismusát követő romanticismus korszaka, melynek tulajdonképeni megalapítója Schlegel Frigyes. Igen sokszor érezzük Kölcsey dolgozataiban mennyire átértette s magáévá tette a nagy német romantikusoknak az egyéni, népi és nemzeti művészeti értékelésére vonatkozó gondolatait. Sőt a „romantikus genialitas“ hatását is ki tudjuk mutatni műveiben, mert bár ment marad e tekintetben minden túlzástól, ő az első a magyar irodalomban, ki kimondja, hogy a geniének „nem kell Aristoteleszel gondolnia“ s az igazi tehetség az iskola és hagyomány által szentesített törvény mellőzésével is maradandó értékű művet alkothat.

Tehát Kölcsey a szó legtágabb értelmében vett aesthetikai eklekticismus híve, dolgozataiban egyénisége szerint megválogatva, az ő finom lelkén átszűrve, egyesíti a XVIII. század két első tizedének aesthetikáját, classicismust és romanticismust, antik és modern irodalmi felfogást. S éppen ezért mindig a legmélyebb megértéssel s az ő minden hatás iránt érzékeny szellemének vizsgálatával kell eldöntenünk, mi vonzotta őt egy-egy aesthetikushoz s miért vette át oly formában gondolataikat, mint a hogy azokat a munkáiban találjuk.

E fejtegetések után, röviden összefoglalva a mondottakat, megállapíthatjuk Kölcsey jelentőségét az egyetemes aesthetikában: popularis aesthetikus, ezen aesthetikai irány második és harmadik fejlődési fokának eredményeit összefoglalva, együtt fejti ki, sőt munkássága már az aesthetikai romanticismus történetébe is belenyúlik.

Kölcsey felléptével a magyar aesthetika történetében új korszak kezdődik.¹ Újnak nevezhetjük Kölcsey korát nemcsak azért, mert Herder, Lessing, Kant, Schiller stb. eddig ismeretlen eszméit honosítja meg nálunk, hanem azért is, mert míg az előbbi magyar gondolkozók főcélja csupán a műveltség emelése, a közönségnek a műalkotások iránt fogékonnyá tétele, addig Kölcseynél ezen tendentia mellékesé s súlyed s közvetlen, kimondott célja: azon elvek kifejtése, melyek segítségével a magyar nemzeti irodalom minden ágában virágzóvá válhat. A „Nemzeti

¹ A magyar aesthetika első korszaka 1772—1817-ig tart. Az e korszakbeli aesthetikai munkák többnyire szószerinti fordítások, önálló tendentia nélkül. A második korszak a Tudományos Gyűjteményvel és Kölcsey munkásságával veszi kezdetét. Ezen kor az aesthetikai classicismus kora, 1817-től Henszlmann felléptéig 1840-ig tart.

hagyományokról“ szóló dolgozatában nemzeti epikánk és lyránk elmaradottságának okait fejtegeti s rámutat azon körülményekre, melyek között e két műfaj igazi nyugat-európai magaslaton álló fejlődést érhet el. A Komikumról szóló értekezésében a magyar vígjáték, Körner Zrinyijéről irt bírálatában pedig a magyar tragoedia kialakulását akarja előmozdítani. Így minden fontosabb műfaj szabályaira utal, még pedig azon tendenciával, hogy e műfajok helyes irányú fejlődését a magyar irodalomban lehetővé tegye.

Tehát Kölcseynek aesthetikai értekezéseivel nemzeti s önálló czélja van s ezen nemzeti önállóság teszi őt — bár nem kizárólag — de első sorban a mi aesthetikusunkká. Kölcseynek, a magyar aesthetikusnak főjelentősége éppen ezen nemzeti önállóságban rejlik, a mennyiben megmutatja, mikép lehet idegenből átvett tételeket a magyar irodalom multjára, fejlődésére s jelenére alkalmazni.

Pap Endre¹ Kölcsey jellemzésére megemlíti, hogy ő nem írónak, nem költőnek, hanem politikusnak született s hogy mégis író és költő is lett. annak oka az volt, hogy ifjúságában, mikor e pályára lépett, a haza, a nemzet ügyét csak ezen a téren lehetett szolgálni. Pap Endre ezen állításához szó fér, de annyit okvetetlenül el kell fogadnunk, hogy Kölcseyt irodalmi munkásságában is mindig a nemzet magára eszméltetésének, a nemzet fejlesztésének gondolata vezeti. Aesthetikai értekezéseiben, bárhonnan is merítette azok eszmei magvát, bármilyen fejlődési irány képviselőihez csatlakozott is, mindig ezen tendentia, a magyarság szellemi szükségleteinek és specialis érdekeinek gondolata lebegett szemei előtt.

II.

Kölcsey dramaturgiai értekezései.

A német aesthetikusok a XVIII. század eleje óta, Lessinggel élükön, nagy érdeklődéssel és figyelemmel fordulnak a legösszetettebb költői műfaj, a dráma felé. Felismerik a benne rejlő hatalmas jellemképző, tettekre gerjesztő s minden polgári viszonyunkat megneemesítő erőt.²

¹ Pap Endre: Kölcsey Ferencz. Hátrahagyott munkái II. k. Szerinte Kölcseynek nem irodalmi műveiben, hanem szónoklataiban és politikai jellemében találjuk föl a halhatatlan részt.

² Tarczy Lajos: A dráma hatása a nemzet életére és litteratúránk drámaszegénysége cz. értekezésében a drámai költészet hatását

Vizsgálat tárgyává teszik, analizálják az ó- és újkori, a classikus és romantikus drámákat és dramaturgiákat, hogy mindezekből a dráma műfaji vonásait abstrahálják s szabályait megállapítsák. Figyelmüket a dráma különböző elemeire irányítják; így Schiller a fenségest s a tragikust, Jean Paul a humort és komikust teszi vizsgálat tárgyává. Schiller tragikus pathosával Jean Paul komikus pathosa áll szemben.¹

A mi irodalmunkban főképp Kölcsey az, ki erre a „nemzet szívéhez legközelebb álló“ műfajra felhívja a figyelmet. „A drámában ki kell a poetának tűnnie; mellettünk és körülöttünk ömledezik a megnemesített élet s családunk a való színét kapván meg. kikelni látszunk önmagunkból s észrevétlenül a költő világába vegyülünk.“²

S éppen ezen aesthetikailag legfelsőbb műfajnak multja s traditiói a magyar irodalomban nem voltak; „a komoly nemben még egy mű sem tűnt fel, mely a kritikusknak, mint kritikusknak figyelmét megérdemelte volna, a vigban pedig egyedül Kisfaludy Károly az, kinek a Muzsa mosolygott“.³

Dramaturgiánk viszonyai hasonló mostohák. Találunk ugyan elvéteve, itt-ott egyes bírálatokat és dramaturgiai értekezéseket (Döbrentei Gábor, Buczy Emil), de ezek igazi nyugateurópai színvonalra nem emelkednek, csupán az akkori magyar színpad magaslatának felelnek meg. Maga Kazinczy is, noha kétségkívül ő volt e kor legmagasabb elméleti képzettségű írója, inkább a nyelvre, mint a belső, tartalmi érték megállapítására helyezi érdeklődése súlypontját. Ő maga is kevésre becsüli saját dramaturgiai képzettségét s a drámái megbírálását kérő Kisfaludynak oly választ ad, minőt tőle, az irodalom vezéregyéniségétől nem várnánk. „Ítéleteimet kívánod dramaturgiai dolgozásaid felől? Én e mezőben sohasem mertem vágdatni, érzem csekély erőmet s ez legalább szerénységem bizonyítványa. Engedd tehát, hogy jambusaidra mondjak egypár szót.“⁴

Kölcsey azonban, kit a XVIII. századi német aesthe-

a nemzeti életre a következő három mozzanatban keresi: 1. a jellemképzés, 2. tettekre gerjesztés, 3. polgári viszonyaink megnemesítése. Kisfaludy-Társaság Evlapjai. I. 49. l.

¹ Max Schasler: Geschichte der Aesthetik, I. 2. k. 741. l. „So steht dem Tragischen Pathos Schiller's das humoristische Pathos Jean Paul's als Gegenbild gegenüber.“

² Kölcsey Ferencz minden munkái. III. kiadás. Franklin-Társulat 1886. Nemzeti hagyományok 3—4. k. 44. l.

³ Kölcsey: A komikumról. 3—4. k. 57. l.

⁴ Kazinczy levele Kisfaludy Károlyhoz, Széphalom, 1820 márcz. 29-én. Váczy: Kazinczy levelezése. XVII. 3840. levél.

tika nevelt nagygyá, első sorban a drámairadalom fejlődését kíséri élénk figyelemmel. Lessing, Schiller, Jean Paul, Bouterweck, Krug¹ s a régiek közül Aristoteles, Horatius tanulmányozása s tételeik tökéletes elsajátítása oly önbizalmat önt beléje, hogy feltétlen illetékesnek érzi s érezheti magát dramaturgiai kérdésekben. Mindenesetre érdekesen világítja meg Kölcsey felfogását s a dráma iránti szerető érdeklődését az a körülmény, hogy míg a lyrai költők megbírálásánál a pusztá recensio keretei közt marad, csupán az illető költő érdemeinek, vagy fogyatékoságainak szigorúan tárgyilagos meghatározására szorítkozik, addig a drámai művek taglalásánál szélesebb alapra, általánosabb érvényű, örök elvekre támaszkodik, szűknek érzi a bírálat keretét s a gyakorlati kritikusból theoretikus, a dráma szabályainak s törvényeinek megállapítója lesz. Nem szabad ázt sem szem elől tévesztenünk, hogy az a sok kellemetlenség, mely kritikai törekvéseinek jutalma lett, szintén hozzájárulhatott, hogy a határozott kritikák folytatásától tartózkodjék. Mégis valószínűleg a dráma iránt való érdeklődése és szeretete volt döntő akkor, mikor az aesthetikus legyőzte benne a kritikust, midőn már nem egy specialis irodalmi jelenségre koncentrált figyelmét, hanem a szép s egy egész műfaj egyetemes érvényű törvényeinek megállapítását tűzte ki törekvései végcéljául.

Dramaturgiai tanulmányainak s a drámáról való gondolkodásának gyümölcszeként két mély és tartalmas értekezése maradt ránk: „A komikumról“ és „Körner Zrinyijéről“.

A *komikumról*. Kölcsey e dolgozatában gondolatait Kisfaludy Károly „Leányörzö“ cz. vígjátékához fűzi. Az értekezés külső történetére nézve meg kell jegyeznünk, hogy Szemere Pál felszólítja Kölcseyt Kisfaludy vígjátékának megbírálására, mert a darabot az „Élet és Litteratura“ 1827-iki évfolyamában a bírálattal együtt akarta közzélni. Kölcsey teljesíti barátja kívánságát s a bírálat a darabbal együtt meg is jelenik. De Kölcsey már az előbb

¹ Kölcsey dramaturgiai olvasmányait pontosan összeállíthatjuk. Lessing hatott rá leginkább. Engelt nemcsak olvassa, de „Fragmente über Handlung, Gespräch, Erzählung“ cz. művét le is fordítja. Leveleiben megemlíti olvasmányait. 1828 márczius 1-én írja Szemerének: „Könyveidet s könyveiteket a mi Gyurink kezeidhez adandja, két csomóba zártam azokat. A nagyobb csomóban leled: Krug Aesthetikáját 1. köt. Sulzer Nachtrag 4. köt. Herder Fragment. A kisebbben Bouterweck Aesthetikáját 1. köt. Bártfay Schlegeljét 4. köt. Sédel Tieckjét 1. köt.“

érintett oknál fogva nem marad egy vígjáték bírálatánál, hanem értekezése a komikum és vígjáték esztetikai fejtegetésévé szélesül ki. Kisfaludy tehetségéről dicséretően nyilatkozik, vígjátékainak érdemeit őszinte elismeréssel méltányolja, majd áttér tulajdonképeni céljára. a komikumról és vígjátékról „már ez előtt nagyobb mesterek által feltaláltatott“ gondolatoknak, észrevételeknek magyarul való tolmácsolására.

Ezen „nagyobb mesterekhez“ való viszonyára s így közvetve Kölcsey eredetiségére már két értekezés iparkodott rámutatni. Kelemen Béla¹ és Szegedy Rezső² nagy készletséggel vizsgálják, mennyire állott Kölcsey a német esztetikuskok hatása alatt. Különösen Kelemen Béla szorgalommal pontosan egymásmellé állítja azon fejezeteket, melyekben feltűnőbb, szó szerinti a megegyezés, s így, bár egyes megegyezések figyelmét elkerülték, a későbbi fel dolgozásra kitűnő alapot nyújtott.

Kölcsey értekezése a szép fogalmának fejtegetésével kezdődik.³ „A költészet egyedül való tárgya a szép.“ Teljesen az eszményítő esztetikuskok szellemében igyekszik meghatározni a szépet, az ideált s a költészet területét a szép határain belül vonja meg. „A szép a természetben fekszik s a természetben fekszik még akkor is. midőn ideálként áll előttünk; mert mi az ideál egyéb, mint magasított, azaz, a lehetségig nemes tökéletben gondolt természet.“ E gondolatok kapcsán önkéntelenül Schiller esztetikai elvei jutnak eszünkbe. Ő mondotta ki először, hogy „a költő vagy természet, vagy a természetet fogja keresni.“⁴ De természet alatt azt az ősi, tökéletes, tiszta természetet érti, midőn még érzés és gondolat teljes harmoniában állottak egymással. Ezen természetet kereső költő előtt csak az ideál lebeghet, mert a valóságban a harmonikus egységet, az érzékek és értelem harmonikus együttműködését fel nem találhatja.⁵ Így a mai költő legfőbb feladata az eszményítés, az idealizálás s ez a feladat abban áll, hogy „a költő tárgyának kiváló oldalait a durvább,

¹ Kelemen Béla: Kölcsey a komikumról. Egyet. Phil. Közl. 1894. 649—662. l.

² Szegedy Rezső: Kölcsey esztetikai értekezései. Egyet. Phil. Közl. 1897. 318—34., 436—51., 729—45., 807—21. lapok.

³ Kölcsey: A komikumról. 3—4. k. 58. l.

⁴ Schiller: Über naive und sentimentalische Dichtung. „Der Dichter ist entweder Natur, oder wird sie suchen.“

⁵ U. o. „Die moralische Einheit, die Übereinstimmung zwischen dem Empfinden und Denken, die in dem ersten Zustande wirklich Statt fand, existiert jetzt bloss idealisch.“

vagy legalább idegenszerű alkatrészekről megszabadítsa, a tökélynek különböző tárgyakban szétszórt sugarait egy egészbe foglalja¹.

Kölcsey hasonlóképen a „lehetségig nagy, lehetőségig magas tökéletben gondolt természetet“² nevezi ideálnak. Itt is az eszményítés aesthetikusának vallja magát, mint legtöbb értekezésében és bírálatában (pl. a Berzsenyi bírálat bevezetésében).³ Azonban éppen ezen most tárgyalt dolgozatának egy másik helyén kárhóztatja Schillert, mert a nem idealizált természetet a poesis köréből kirekeszti s Bürger példájára hivatkozva állítja, hogy „sok szép fény legyen a meg nem magasított természet pályáján is előntve“.⁴ Kölcsey itt kétségtelenül eltér a merev idealismustól és — bár ez munkáiban elszigetelt jelenség marad — hajlandó a természetet úgy, a mint van, minden eszményítés, finomítás nélkül befogadni a művészet körébe. Erdélyi is észreveszi Kölcsey ezen elhajlását a merev idealismustól⁵ s míg egyrészt e körülményt önálló gondolkozása tanujelének tartja, addig másrészt, mint következetlenséget feltétlenül elítéli.

Lássuk tovább a bírálat eszmemenetét. „A komikum a szép formái közé tartozik s olyankor áll elő, midőn valamely tárgy bizonyos elmés bánásmód által azon helyzetbe tétetik, melyben nevetségesnek kell látszania. Ezen meghatározás nyilván mutatja, miképen különbözik a komikum a nevetségestől, tudniillik mint forma a tárgytól.“⁶ Kölcsey ezen gondolatait Bouterweck Aesthetikájának megfelelő helyeivel párhuzamba állítva bebizonyíthatjuk, hogy a magyar író a német aesthetikus fejtegetéseinek eredményeit reprodukálja.⁷ Maga a nevetséges nem tartozik

¹ Schiller: Über Bürgers Gedichte. „Ihm kommt es zu, das Vortreffliche seines Gegenstandes von gröbern, wenigstens fremdartigen Beimischungen zu befreien, die in mehreren Gegenständen zerstreuten Strahlen von Vollkommenheit in einem einzigen zu sammeln.“

² A komikumról. 3—4. k. 58. l.

³ Berzsenyi D. bírálatában 3—4. k. 28. l.: A poeta sohasem mond egyebet, mint a mi az emberben és ember körül van, de nála a közönséges tárgy bizonyos idealitást nyer . . . ő mindent bizonyos varázslat által megszébbít.“

⁴ A komikumról 3—4. k. 79. l.

⁵ Erdélyi János: Egyéni és Eszményi. Kisebb prosái II. k. 162. l. „Kölcsey elhajlása a merev idealtól kétségkívül s ez dicséretére válik önúton járó gondolkodásának, de az meg nem engedhető, hogy elv alól, ha ilyenül ismerjük az idealisálást, kifogásnak helye legyen.“

⁶ A komikumról 3—4. k. 58. l.

⁷ V. ö. Bouterweck: Aesthetik I. r. 47. 140. l. „Wenn ein Gegen-

Kölcey szerint a szép körébe, hiszen „szép és nevetséges közt nincs kisebb ellenkezés, mint értelem és esztelenség közt”.¹

A komikum tehát forma, mely tárgyával, a nevetségessel folytonos küzdelemben áll.² Bouterweck szellemében fejt ki Kölcey, hogy a komikumnak a nevetségest meg kell nemesítenie.³

Azonban ez a megnemesítés nem haladhat oly fokig, hogy az esztétikai forma és nem esztétikai tárgy közt az ellenkezést teljesen megszüntesse, mert éppen ezen ellenkezés teszi a komikumot lehetségessé.⁴ Ha a szép forma teljesen erőt venne a tárgyon, azt nevetséges voltától egészen megfosztaná.

A komikum elengedhetetlen feltételei közé tartozik az elmésség, mely bizonyos combinatio által a nevetséges oldalakat fődözi fel. E combinatio a tréfa. „Semmi sem emeli a tréfa becsét úgy, mintha komolyság rejtőzik mögötte.”⁵ E gondolatot is megtaláljuk szinte változatlan alakban Bouterwecknél.⁶

A következő fejezetben Kölcey Sulzerrel, a popularis esztétika első fejlődési fokának képviselőjével polemizál, kinek esztétikai alapelve, hogy „a magasabb szépség” csak a tökéletes, szép és jó egyesüléséből keletkezhetik. Az esztétikai és etikai elemek illetően összekeverését elítéli Kölcey s a moralista álláspontját a művészetekkel szemben jogosulatlannak mondja.

A komikum a kor, hely s nemzetiség sajátosságos vonásaival a legszorosabban kapcsolódik. E sajátosságából Kölcey

stand, durch eine witzige und sinnreiche Composition in Verhältnisse tritt, in denen er lächerlich erscheint, so heisst die aesthetische Form desselben komisch.“ „Nur das Komische nicht das Lächerliche, geht unmittellbar die Aesthetik an.“

¹ V. ö. U. o. 147. l. „Das Schöne und das Lächerliche streiten miteinander wie Vernunft und Unvernunft.“

² Kölcey az első irodalmunkban, ki különbséget tesz nevetséges és komikus közt. Eddig a két fogalom egy volt. A németeknél is még Sulzer a komikust nevetségessel (lächerlich) fordítja. Később Jean Paul, majd Hegel és követői vonják meg a kettő közt a határt.

³ V. ö. Bouterweck 147. l. „Das Komische ist eine ästhetische Veredlung des Lächerlichen.“

⁴ U. o. 148. l. „Das Missverhältniss zwischen der Form und dem Stoffe kann durch keine Kunst aufgehoben werden; denn es ist die Bedingung der Möglichkeit aller komischen Kunst.“

⁵ Kölcey: A komikumról. 63. l.

⁶ Bouterweck: Aesthetik 148. l. „Den Werth der komischen Darstellungen zu erhöhen, muss uns hinter dem Scherze selbst ein pikanter Ernst sich verstecken.“

két következtetést von: először a komikusok a nemzetiség tekintetében első figyelmet érdemelnek,¹ másodsor „az a komikus, ki a nemzetiség határaiból idegen földre úgy plántálná által a művészséget, mint például a nemkomikus Byron az „Abydosi hölgyben“, vagy mint Moore a paradicsomot óhajtó Péri történetében, nagyon eltévesztené magát“. Ebben a gondolatban finom megfigyelés van. A komikust tényleg nem lehet a nemzetiségtől elválasztani. Aristophanes költészetét a görög, Swift és Shakespeare humorát az angol élet ismerete nélkül igazán meg sem érthetjük. Bouterweck a komikum ezen localis és nemzeti jellegét, továbbá azon sajátját, hogy a conventiókhoz ragaszkodik s csupán az élet felületén mozog, csak futólag említi meg.² Kölcsey e fejezetben sok eredetiséget, önálló felfogást mutat, német mintájánál sokkal bővebben tárgyal. Tételét a specialis magyar nemzeti viszonyokból merített példákkal világítja meg. „Mikor a német „Amtmann“ tisztartó név alatt mindazon törvényes hatalmat gyakorolja, melyről mi itt semmit sem tudunk; midőn a párisi nótárius hosszú mentében előáll s a magyar földesúr kisasszonyának házassági contractust ír, visszas dolgok“.³

„Nincs semmi annyira jó, nemes, nagy és szeretetre méltó, hogy komikai felvilágításban nevetségessé ne tételhessék.“ E tekintetben megegyezik Bouterweck nézetével, ki hasonló erőt tulajdonít a komikai combinációnak.⁴ A nagyság és komikum viszonya az aesthetikusok hosszú vitájának tárgyát képezte.⁵ E vita történetén végigtekintve, két-féle nézettel találkozunk. Shaftesbury, Eberhard, Carrière azt állítják, hogy „az igazi érdemet nevetségessé tenni nem lehet s a ki arra vállalkoznék, hogy a becsületet, bölcseséget, udvariasságot nevetségessé tegye, önmagát tenné azzá“. Velük ellentétben Sully, Blair, Krug, Priestley naivnak találják e felfogást s „az igazság próbakövének“ nem a nevetségest tartják, következőleg a nevetségés kisajátit-

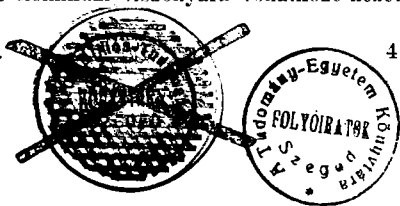
¹ Kölcsey: A komikumról. 68. l.

² Bouterweck: Aesthetik. 150. l. „... in die ungewöhnlichen Formen mischt sich sogleich das Locale und nationale... Die kleinen Ungereimtheiten, die an der Oberfläche des Lebens hinein- streifen.“

³ Kölcsey: A komikumról. 69. l.

⁴ Bouterweck: Aesthetik. 150. l. „Es lässt sich durch komische Combinationen das Ehrwürdigste lächerlich machen.“

⁵ Szigetvári Iván: A komikum elmélete. 1911. cz. művében összeállítja a nagyság és komikum viszonyára vonatkozó nézetek történetét. 362. l.



hatja az igazságot, bölcsességet is. A mi irodalmunkban, mint már láttuk, Kölcsey véleménye is ily értelmű.

A komikum osztályozása Kölcseynél teljesen önálló. Szegedy Rezső megállapította,¹ hogy voltaképen Kölcsey csak két nevet vett át, ezeknek értelmezésében azonban a legeredetibb felfogást tanúsítja. A komikumnak két osztályát különbözteti meg, a fennkomikust és az alkomikust. „Az elsőnek mértéke az udvari tónus; ez a csinos világ szabátsaihoz tartja magát (hockomisich), pajkos erejének féket vet. A másíknak egyedül való mértéke a szabást és határt nem ismerő elmésség (niederkomisich).² A ragyogóbb pálya az alkomikumban nyílik fel. „Ezen pályát futá meg az itt közönségesen elsőnek ismert Aristophanes, kit a franczia vígjáték nagy mestere, Molière talán csak azért nem érhetett el, mert a párisi udvar szemöldökhunyorításait figyelemben kellett tartania.“³ Bouterweck szintén megemlíti a Hoch- és Niederkomisich osztályozást, de ezt inkább moralis, mint aesthetikai alapon fejti ki. A hochkomisich-t a finomság, korrektség s a moralis tendentia jellemzik. Éppen ezért nem ez a legmagasabb foka a komikumnak, hanem az idealkomikus, melyben nem a morál dominál. Ez idealkomikust tartja Bouterweck a szó valódi, aesthetikai értelmében fennkomikusnak. Legkiválóbb képviselője az idealkomikusnak szerinte Aristophanes.⁴ Kelemen Béla azt állítja, hogy Bouterweck Aristophanest a felső komikum mesterének tartja, míg Kölcsey az alkomikum képviselőjének.⁵ Ez az állítás csak Bouterweck félreértésén alapulhat. Láttuk ugyanis e német aesthetikus kétféle szempontból való osztályozását. A szó aesthetikai értelmében vett fennkomikusnak ugyanazt mondja, mit Kölcsey alkomikusnak tart, melyben szerinte ragyogóbb pálya nyílik fel.

Tehát mindón ő az idealkomikusok, Kölcsey pedig az alkomikusok osztályába sorozta Aristophanest, értékelési szempontjuk tulajdonképen azonos. Hogy ezen állítás mennyire megfelel a valóságnak, bizonyítja Bouterweck későbbi fejtegetése is. Azt állítja t. i., hogy Molière költé-

¹ Idézett értekezés. 740. l.

² Kölcsey: A komikumról. 70. l.

³ Kölcsey: A komikumról. 71. l.

⁴ Bouterweck: Aesthetik. 157. l. „Die gewöhnliche untercheidung des Hoch-komischen von dem Nieder-komischen ist zum Theil ganz unästhetisch, zum Theil mehr moralisch, als ästhetisch. Die wahre Höhe des komischen Witzes zeigt sich in dem Ideal-komischen, z. B. bei Aristophanes.

⁵ Id. ért. 654. l.

szete nem lehetett valóban fennkomikus, mert nyelvének az elegáns-társasági prózához kellett közelítenie.¹ Így Molière, kit Kölcsey a fennkomikum igazi mintaképeként tart, az ugyanolyan aesthetikai álláspont követőjénél, Bouterweck-nél már az alkomicum képviselője. De, bár a nevek különbözőek, e különbözőség ellenére is mindketten teljesen egyformán határozzák meg a francia vígjáték nagy mesetének értékét. Mindebből láthatjuk, hogy Kölcsey itt is, mint aesthetikai értekezéseinek több más helyén, csupán az általánosan elfogadott aesthetikai terminus technikusok átvételére szorítkozik, de ezek tartalmát már minden hatástól függetlenül fejti ki.²

A komikum hatásának titka a praetensiótlanságban rejlik. Ezért van oly nagy hatással ránk a komikai elméség „gyermekded ártatlansága“, mit naivnak nevezünk.³ Lafontaine-t mint a finom naivítás nagy mesterét úgy Bouterweck,⁴ mint Kölcsey megemlíti.⁵ Lafontaine költészete annál inkább hat, „mivel regéi naivsága sok csinossággal van előtve“. — Kölcsey figyelmeztet bennünket Bouterweck-től teljesen függetlenül arra is, hogy mily veszedelmek fenyegetik a „naiv“-írókat, mily nehéz a gyermeki álarczot ügyesen viselni. A naivságot a költők gyakran „kívülről, machineriák által igyekeznek pótolni“. Erre például Molière Scapinját, s Plautus egy darabját hozza fel. Kikel a „szóbeli elmélkedések“, a szójátékok ellen, melyek Csokonainál oly gyakoriak.

A komikumnak egy sajátságos neme a humor, melyet már Kölcsey egy ízben, a Nemzeti hagyományokról szóló értekezésében, oly ragyogó tollal s oly eredetien fejtegetett. Helyesen jegyzi meg Kelemen Béla, hogy Kölcsey a humor

¹ Bouterweck: Aesthetik. 153. l. „Aber selbst Molière's Lustspielpoesie musste sich bald mehr, bald weniger, der eleganten Gesellschaftsprose nähern, also aufhören hochkomisch im wahrhaft ästhetischen Sinne zu sein, weil sie sonst ihre moralische Bedachtsamkeit nicht hätte behaupten können.“

² Az aesthetika történetében a komikumnak igen sok szempontból való osztályozásával találkozunk. Leggyakoribb a felfogás, tárgykör és azon közönség szempontjából való felosztás, melyre a komikum hatni akar. Kölcsey s Bouterweck ezen utóbbi szempontból osztályoznak. Ez osztályozás már igen régi. Cicero durva és finom nevetségést különböztet meg. Az újabb korban Boileau, Batteux, Marmontel hódolnak e felfogásnak.

³ Kölcsey: A komikumról. 72. l.

⁴ Kölcsey: A komikumról. 72. l.

⁵ Bouterweck: Aesthetik. 156 l. „Die feinere Naivität wie zum Beispiel in den Fabeln und Erzählungen von Jean Lafontaine, ist selten.“

első megszólaltatója lyrai költészetünkben, s egyszersmind annak első elméletírója is.¹ „A humor a vigság és komolyság sajátosságos vegyülése.“ E definiót nem tekinthetjük eredetinek, mert hasonlóval már Bouterwecknél találkozunk.² Miként Jean Paul,³ ő is különbséget tesz humor és szeszély közt, melyek oly viszonyban állanak egymással, mint ideál és természet. Bouterweck,⁴ Jean Paul-lal ellentétben, az „idealizáló humor“ és „nem idealizáló szeszély“ elnevezést tartja helyesnek, megjegyezvén, hogy a szigorú elválasztás nem okvetetlenül szükséges, sőt a legtöbb esetben nem is lehetséges. Hasonló szellemben ír e kérdéstről Kölcsey is: „A szeszély és humor a természettől az ideálig és viszont fennálló gradatiókon majd lefelé, majd felfelé emelkedve, oly gyakran tévesztik össze határszéleiket, hogy mind a két névvel különbség nélkül bizvást élhetünk.“⁵ A humor történetére nézve, itt is, miként a Nemzeti hagyományokban megemlíti, hogy a görögök azon lelki állapotot, mely a humorhoz szükséges, még nem ismerték. „A humor vegyületei heterogeneumok egymással s azért természetesen extremumról extremumra csapongó lélekállapotot teszen fel, mely a hellen művészség szellemében gondolt szépség nyugodalmával ellenkezik.“⁶ A humor heterogen voltát felismeri Bouterweck is⁷, de e gondolatot messzebbmenő következtetésekre már nem használja fel. Kölcsey következtetése mögött azonban finom meglátás rejlik, meglátása azon harmonikus nyugalomnak, mely a görög művészetet, még pedig egyedül a görögök művészetét jellemzi. Végül, hogy a komikumról nyújtott kép tökéletes legyen, megemlékezik a caricaturáról, melynek definióját — mint a definiókat általában — Bouterwecktól veszi át.⁸

¹ Kelemen Béla idézett értekezés. 655. l.

² Bouterweck: Aesthetik. 157. l. „Die humoristische Schönheit entsteht durch kühne Verschmelzung des Komischen mit dem Rührenden.“

³ Jean Paul: Vorschule der Aesthetik. Wien, 1815. I. k. 196. l. „Wie Ironie zu Persiflage, so verhält sich Humor zur Laune.“

⁴ Bouterweck: Aesthetik. 157. l. „Man kann sich auch die Synonymie der Wörter Laune und Humor gefallen lassen, da der idealisierende de Humor, und die nicht idealisierende Laune sich in einander verlieren können, wie das Ideale überhaupt in das schlicht natürliche, und dieses in jenes übergeht.“

⁵ Kölcsey: A komikumról. 75. l.

⁶ Kölcsey: A komikumról. 75. l.

⁷ Bouterweck: Aesthetik. 158. l.

⁸ Bouterweck: Aesthetik. 161. l. „Wenn dass Lächerliche in komischen Formen so vergrößert erscheint, dass er sich zum Natürlichen wie ein verkehrtes Ideal verhält, so entsteht die aestetische Caricatur.“

Ez Kölcsey értekezésének első fele, melyben — bár saját bevallása szerint nem önállóan — „minden illetve van, a mit az aesthetikusok a komikum foglalatja alatt tanítani szoktak“. A második részben a komikum drámai alkalmazásáról, a vígjátékról szól.

Lessing tanítványaként a drámát az emberi élet leg-tökéletesebb kifejezésének definiálja. „A dráma az emberi élet tükröje.“ Aszerint, mint az élet komoly, vagy víg oldala tűnik elénk, víg- és szomorújátékot különböztetünk meg. A kettő között igen sok fokozatot találunk, „de a költői genie legnagyobb ereje mindenütt az extremumokban ragyog.“¹

Ezután a középfajú drámaéknál a szinpad hatása és művészi játék fontosságáról teljesen Bouterweck szellemében beszél. De a Kotzebue-Iffland-féle darabok megítélésében véleménye már eltér Bouterweckétől,² a mennyiben a német aesthetikus ezeknek aesthetikai erőt tulajdonít, míg Kölcsey a „német irodalom zsidóbarátainak“ nevezi őket.

Az értekezés következő szakasza legnagyobb részben önállóan a vígjáték nyelvéről szól. „A szomorújáték fenszárnyalatos s idealba emelkedést, tehát a legsajátabb poetai szellemet és nyelvet kívánja. A vígjáték természetesen alantabb jár; ennek ösvénye az idealpoesistól mint alsóbb osztály, megkülönböztetett természetpoesis.³ Az ideal- és természetpoesis megkülönböztetést Bouterwecknél is megtaláljuk.⁴ De a gondolat már nála sem eredeti, ő is Schillertől, az idealpoesis törvényhozójától veszi át.“⁵

Hogy e meghatározást Kölcsey nem csupán másodkézből meríti, hanem annak eredeti forrására, Schillerre is gondol, kitérnek abból, hogy e gondolat kapcsán polemiba bocsátkozik Schillerrel, ki a nem idealizált természetet a költészet köréből kizárja. A Schiller és Kölcsey közti ellentét fontosságáról már előbb megemlékeztünk s most csak annyit óhajtok még megjegyezni, hogy ezen polemia is azon argumentumok közé tartozik, melyek bizonyítják, hogy Kölcsey már nem tisztán idealistikus aesthetikus, hanem bátran nevezhetjük őt Erdélyivel: „részint az ő,

¹ Bouterweck: Aesthetik. 358. l. „Aber die Poesie feiert ihren Triumph überhaupt nur an den Extremen.“

² Bouterweck: Aesthetik. 359. l. „Die ästhetische Kraft, die solche Darstellungen auf dem Teater erhaltet, muss auch nicht übersehen werden.“

³ Kölcsey: A komikumról. 79. l.

⁴ Bouterweck: Aesthetik. 293. l.

⁵ Schiller: Über naive und sentimentalische Dichtung.

részint az új tanok vallójának“, a későbbi romantikus műelmélet előkészítőjének, Henszlmann és társai előhírnökének.

E polemizáló kitérés után visszatér Kölcsey eredeti tárgyának, a vígjáték nyelvének fejtegetésére. „A poetai és mindennapi élet különbségét már magában a nyelvben is láthatóvá kell tenni.“ Ez a gondolat traite dominée marad a classicismus összes elméletirőinek műveiben, Szemere, Bajza, Toldy aesthetikai írásaiban.

A görögök ezen különbséget már a mindennapi nyelvtől különböző poetai dialectus által feltüntették. Mi, a görögökhöz hasonlóan, ily külön poetai nyelvet alkothatnánk magunknak. E és ő dialectusunk van; prosaistáink csupán egyiket, poetáink a kettőt vegyesen használhatnak s néhány régi grammatikai forma felújítása is ajánlatos volna. Vígjátékíróinknak pedig a népnyelv nagy kincseshányóját kellene a lehető legjobban kiaknázniok. Szegedy Rezső Kölcsey ezen állítását nem akarja a Csokonai bírálathoz viszonyítva, felfogásbeli fejlődésnek tekinteni.¹ Pedig a fejlődés, bármennyire elismerjük is, hogy itt Kölcseyt teljesen más szempontok vezetik, mint azon bírálatában s hogy a népnyelvet nem a maga egész és feldolgozatlan voltában akarja a vígjátékba bevinni, mégis kétségtelen. Azon tiz év alatt, mely a Csokonai-bírálat megjelenése óta elmúlt (1817—1827), Kölcsey a népiesnek megbecsüléséig s a benne rejlő kincseknek felismeréséig fejlődött. Ezen fejlődésének már az előző évben megjelent Nemzeti hagyományokban is élénk bizonyosságát szolgáltatta.

A népnyelven kívül a pórnép valamely dialectusát is át akarja Kölcsey „a poesis földjére plántálni“, mint az alsóbbrendű szereplők nyelvét.

A vígjáték nyelvéről írott ezen fejezet egyike a legeredetibbeknek Kölcsey összes aesthetikai értekezéseiben. Itt is példát szolgáltat arra, hogy mennyire tudatában van a „népi“ művészi és irodalmi értékének. Kár, hogy az ily fejezetek, melyek már romantikus értékelésről tesznek tanúságot, oly elszigeteltek dolgozataiban.

Az actio egységét a vígjátékban éppúgy megkívánja Kölcsey, mint a dráma minden más fajában. Az actio kifejlésének vizsgálatánál vitába elegyedik Jean Paul-lal, ki azt állítja, hogy a szomorújátéki actiót a sors, a vígjátékot az eset igazgatja. Ezen állítására Kölcsey több, teljesen önálló gondolkozásra valló megjegyzést tesz.

¹ Szegedy Rezső id. ért. 743. l.

Az esetnek feltétlenül nagyobb szerepe van az eposban, mint a tragoediában, de azért ebből sem zárhatjuk ki teljesen. Maga az actio természetesen a lélekből fejlődik ki, de úgy, hogy az emberi akarat akár a sorssal, akár az esettel összeütközésbe jut. Például: az Aulisi Iphigeniában az esetnek döntő szerepe van. E tekintetben tehát a tragoedia és vígjáték nem különböznek egymástól; a különbség csak a tragikus vagy nevetséges kifejlésben rejlik.

A dráma önmagában bezárt és egységes voltáról is megemlékezik, majd áttér a vígjátéki situációk és karakterek vizsgálatára. Ezeket a vígjáték többnyire a jelenből meríti, mivel a „komikum idő és nemzetiség tekintetében korlátok közé van szorítva“. Ellenben a tragoedia gyakran visszalép a távol régiségbe¹ s a historiától kölcsönöz tárgyat.

A mi komoly, vígjáték tárgya nem lehet. Tehát a gonoszság e körön kívül esik. A vígjáték tárgya csupán a komikus s ha ez alá moralt szövünk, a hatást nem rontjuk vele. De ezt szabályként felállítani jogosulatlan, mert pl. a spanyol palást- és szablya-komédiák („Comedias de capa y espada“) kiváló művek, moralis tendentia nélkül. Ezen megállapítások szószerinti megfelelőjét találjuk Bouterwecknél.

Igen éles megfigyelésre, az irodalomban való nagy jártasságra mutatnak a karakterkölcsonzésre vonatkozó észrevételei. „Nincs szerencsétlenebb kölcsonzés, mint karaktereket kölcsonözni, mert az egyik költő által rajzolt jellem ezerképen különbözik a másik költő kezeiből kijött ugyanazon karaktertől.“ E kölcsonzés káros voltát megemlíti Bouterweck is, de erre vonatkozó megjegyzése csak odavetett s csupán a vígjátékra vonatkozik,² míg Kölcsey fejtegetése részletesebb s általánosabb érvényű.

De Kölcsey kárhóztatása csupán a kölcsonzésre, a szolgálai utánzásra vonatkozik, nem egyszersmind a tanulmányra, a studiumra is, mely mások példája által arra segít bennünket, hogy saját erőnket mennél jobban kifejteni megtanuljuk. „Bár költőink már egyszer a helléneket közelebről ismerni elkezdenék, — így végzi Kölcsey tanul-

¹ Bouterweck. Aesthetik 360. „Ein munteres Intriguenstück in der Manier der Komödien, die in der Kunstsprache des spanischen Theaters Mantel- und Degenstücke heissen, kann ohne besondere moralische Tendenz ein vortreffliches Lustspiel und überdies als Sittengemälde lehrreich sein.“

² Bouterweck: Aesthetik 362. l. „Die komischen Charaktere der Franzosen und Engländer sind nicht die unsrigen.“

mányát, — az ő classica literatúrájuk helyes studiuma legtöbb sikerrel dolgozhatna azon veszélyes piperéskedés ellen, mely némely fiatalainknak versecskéiken ürességgel és incorrectióval egyesítve csillámlik.“

A studium ily fejtegetéséből igen érdekes tanulságokat vonhatunk le arra nézve, mennyivel szabadabban gondolkodik „a művészsze létel“ feltételeit illetőleg Kőlcsey mint Kazinczy. Kazinczy ugyanis Winckelmann „görög dogmájára“ esküszik s ezért éppúgy a tanulmányt honosítja meg a mi literatúránkban, mint a hogy Winckelmann meghonosította azt a németben. A hogy Winckelmann műtörténeti elvei költői és kritikai elvekké alakulnak Lessingnél és Goethénél, épp olyan átalakuláson mennek keresztül Kazinczynál. Csak a tanulmány, még pedig főkép a görögök tanulmányozása nemesítheti meg az izlést s a tehetséget. Bár a „natura an arte“ kérdésre horatiusi feleletet ad, mégis fontosabbnak tartja a tanulmányt.

Kőlcsey szintén vallja „nec studium sine divite vena, nec rude quid possit, video ingenium“ elvet, de azért mégis pótolhatatlannak mondja a tehetséget. „A ki erő nélkül nyúl a költés tárgyaihoz, arra nézve a szép és nagynak minden törvényei hiában függesztenek ki.“¹ Tehát a genie pótolhatatlansága és jogai előtt feltétlenül meghajlik, de a tanulmány hirdetésével ellensúlyozni akarja a romantikusok genieskedését s költői önkényhez vezető túlzásait. Ebből láthatjuk, hogy a romantikusok elmélete hatott ugyan e pontban Kőlcsey felfogására, de ő azt saját felfogása szerint átalakította s igyekezett e tanokat a classicismus elveivel megegyeztetni.

Eddig Kőlcsey értekezése. Kisfaludyra gyakorolt hatását Kelemen Béla értekezésében részletesen fejtegeti.²

A mint láttuk, Kőlcsey a német aesthetikusok, a német műbölcsölők hatása alatt áll, főleg nézeteik reprodukálására szorítkozik. De nem is ebben, nem az eredetiségben s az aesthetika továbbfejlesztésében keressük érdemét; hiszen neki már aesthetikai dolgozatai irányánál fogva nem az a feladata, hogy új tételek megállapításával gazdagítsa a tudományt, hanem hogy a meglevő eredményeket terjessze, concretizálja s így mindenki számára hozzáférhetőkké tegye. Ezen értekezésében is főérdeme, hogy oly elveket, oly eszméket hangoztat, oly szempontokat állít fel, melyek a

¹ Kőlcsey: Jegyzetek kritikáról és poesisről id. kiad. 3—4. k. 143. lap.

² Kelemen Béla id. ért. 660. l.

magyar irodalomban eddig ismeretlenek voltak. Rámutat arra, milyennek kellene lenni a magyar vigjátéknak, a magyar vigjáték nyelvének s így mindenestre volt hatás-sal vigjátékunk későbbi kialakulására.

Körner Zrinyijéről. Kölcsey, ki szemelláthatólag arra törekszik, hogy lehetőleg minden fontosabb aesthetikai kérdésről megemlékezzék, ez aesthetika minden elvét a magyar közönség lehető legszélesebb körében terjessze el, szól a tragikumról és tragoediáról is, hogy e műfaj fejlődését a magyar irodalomban előmozdítsa, hogy a magyar közönséget a tragoedia megértésére és élvezésére képessé tegye. Ily irányú nézeteit Körner Zrinyijéről szóló recenziójában mondja el. Itt érint a drámát illető minden fontosabb kérdést.

Kölcsey aesthetikájának irányát véve figyelembe, természetesen, hogy itt sem állít fel teljesen eredeti drámaelméletet; ezen értekezéséről is elmondhatjuk azt, mit az előzőről, hogy nézetei nem önállóak, nem jelentik az aesthetika előrehaladását, hanem csupán mély és alapos tanulmány s a tanultak átgondolásának s assimilálásának eredményei. Azonban, — ha ugyan az önállóságban fokozatokról beszélhetünk — itt sokkal eredetibb, a tanultakat egyéniségének megfelelőbb formába tudja önteni. Itt már nem lehet szó egyes gondolatainak más írók gondolataival párhuzamba való állításáról, hanem csupán felfogásának, szempontjainak tanulmányai szerint való alakulásáról. E tanulmányoknál elsősorban Lessing munkáinak, különösen a „Hamburgi Dramaturgiának“ tanulmányozását kell tekintetbe vennünk. Hiszen Kölcsey értekezésének már külső formája is ezen korszakalkotó munka formájára emlékeztet. Ő is egy specialis irodalmi munkából, egy bizonyos drámából indul ki s ezzel kapcsolatban a dráma általános törvényeire vonatkozó nézeteit fejtegeti. Lessing mellett még Herder, Engel, Bouterweck, Jean Paul és Krug hatására kell figyelemmel lennünk, kik valamennyien módosították s legalább áruyaltokban megváltoztatták Kölcsey gondolkozását. Rajtuk kívül igen gyakran észrevesszük Kölcsey egyes gondolatai mögött Aristotelest és Horatiust, kiknek örökérvényű s hosszú hagyomány által megszentelt gondolatai és szabályai előtt még ő is kénytelen meghajolni, kénytelen tiszteletben tartani őket, noha aesthetikai alapelve szerint az igazi geniének nem kell Aristotelessel gondolnia, mert hatalmasat alkothat még akkor is, ha nem ragaszkodik a tekintélyek és iskola által sanctionált formákhoz.

Körner Zrinyijéről szóló értekezése Szemere fordí-

tásához fűződik, de a fordító érdemeinek elismerése után¹ az eredeti darabot veszi bírálata alapjául, mert a fordító ezt egyes dissonans részek kihagyásával, bár dicséretre méltóan, de mégis jelentékenyen megrövidítette.²

Körner drámája XVI. századi magyar nemzeti tárgyat dolgoz fel. De csupán a tárgy magyar és XVI. századi, a jellemeiben nemzeti és korhűséget hiába keresünk. Körner nem hatolt be a múlt szellemébe, a kort mozgató hatalmas eszmékbe, csupán külső attributumokkal, „mente, görbe kard, várfal, török vérontás és halállal“ akar elénk magyarokat, még pedig XVI. századi magyarokat varázsolni.

Lessing, Herder és Schiller követője természetesen ezt a darab egyik legnagyobb hibájának látja s a drámaírótól megköveteli, hogy a történetnek korszinét híven elénk varázsolja. Itt nyílik alkalma Kölcseynek arra, hogy részekre bontsa általában a történeti dráma karaktereit, rámutasson azon elemekre, melyeket ezekben szükségszerűen fel kell találnunk. Ezen elemzésben Kölcsey oly eredeti és meglepő elveket mond ki, melyekkel ily határozottsággal fogalmazva egy német aesthetikusnál sem találkozzunk.

Minden jellemben két elemet különböztet meg: a közönségest és különöst. A különös az individualis elhajlásokban gyökerezik, a közönségesnek pedig a kor és nemzetiség a forrásai. „Az individualis emberiség saját vonásai minden időközön keresztül ugyanazok és csak akként ismereszenek meg egymástól, a miként a kor és nemzet különböző szint öntött el felettök.“ A nemzetiség és kor élesen elhatároló, megkülönböztető hatását irodalmunkban először Kölcsey fejtegeti. E fejtegetésen végig elevenen lüktet Herder hatása, ki a nemzetiség és kor ily elkülönítő befolyását először emeli irodalmi normává. Kölcsey Herder eszméit átvéve, azokat némileg specializálva, oly gondolatokat hangoztat, melyeket az aesthetika még mai napig is fölveinek ismer.

A jellemeik nemzeti és korhűségének ily mély, lélektani fejtegetése után a történeti hűségnek e korban oly

¹ Körner Zrinyijének irodalmunkban két fordítása van. Horváth Dániel fordítja le először s e fordítással nyitják meg az első állandó magyar színházat Kolozsvárt. A második fordítás Szemere Pálé.

² Szemere ez eredeti darab több részét kihagyja. Így nem fordítja le az első felvonásban a belgrádi paraszt monológját, a másodikban Újlaki tábori tudósításait s az utolsóban Juranics és Heléna jelenetét.

sokat vitatott kérdésére tér át. A kor legnagyobb dramaturgiaival megegyezőleg a historia megváltoztatásának szabadságát megadja az írónak, sőt ezt a jellemei teljességének kedvéért kötelességévé is teszi. E tekintetben kétségkívül legnagyobb hatással volt rá Lessing, ki a történeti hűség kérdését fejtegeti. Voltaire-nek Corneille Tamás: Essex gróf című drámájáról írt bírálatát kritizálván. „A tragoedia nem dialogizált történet. A történet a tragoedia számára csupán oly nevek repertoriuma, melyekkel bizonyos karaktereket szoktunk összekötni. Ha a költő a történetben oly körülményeket talál, melyek tárgya feldisztására és individualizálására alkalmasak, használja fel őket. De ezt épp oly kevéssé tudjuk be érdemének, mint az ellenkezőjét hibájának.“¹ Kölcsey elfogadja Lessing okoskodását, de oly messzire menőleg, mint ő, ki csupán a történeti karakterek megtartását véli kötelezőnek, nem vonja le e tételtől a consequentiákat.

Mint Lessing tanítványa igen fontosnak tartja a dráma tárgyának megválasztását.² Felveti a kérdést, vajjon mi képezheti a dráma tárgyát, közelebbről, alkalmas-e Zrinyi története drámai feldolgozásra? Arra az eredményre jut, hogy a poeta Zrinyi sokkal jobban fogta fel a maga ősapjának történetét, midőn azt eposi tárggyá tevő, mint Körner.³ A drámaíró ugyanis magát a cselekvő embert állítja elének, kinek „lelki mozdulataiból“ fejlődik ki a drámai actio. Az epikusnál ellenben bizonyos távolságban, a történet fényében jelenik meg a hős. Ebben rejlik az epikus és drámai előadás főkülönbsége. A drámai actiónak az ok és okozat viszonya szerint lánczként kell összefüggenie s ezért a drámaíró nem terjeszkedhetik ki a főcselekménnyel szorosán össze nem függő episodokra, mint az eposíró. Zrinyi hazafiúi lelke, bár erős karaktert ad, nem alkalmas arra, hogy küzködéséből folyton új és új situatiók álljanak elő s belőle egy öt felvonáson keresztül szüntelen haladásban folyó dráma fejtsék ki.⁴ Ezért tekinti Kölcsey Körner drámáját már tárgyválasztásánál fogva elhibázottnak.

A drámában mindennek a főszemély karakterével szoros összefüggésben kell állani! Ezért Kölcsey beható vizsgálat tárgyává teszi Zrinyi jellemét s a tragédia többi személyeit: Szolimánt, Zrinyi feleségét és leányát, Jurani-

¹ Lessing: Hamburgische Dramaturgie. XXIII—XXV. St.

² Lessing, Hamb. Dram. XXV. St. „Viel liegt für den tragischen Dichter an der Wahl des Stoffes.“

³ Kölcsey: Körn. Zr.-ről. Id. kiad. 172 l.

⁴ Kölcsey: Körn. Zr.-ről. 174. l.

csot, Heléna jegyesét, különösen abból a szempontból, mily viszonyban vannak a főhóssel s az actio kifejlésére mily hatást gyakorolnak. Tanulmányának vezető gondolata ettől kezdve a jellem vizsgálata.

A történelmi Zrinyi erős hajthatatlan karakter. Az ily jellem nyugalmat tételez fel s ez a nyugalom s a belőle következő „jókori elszántság“ a cselekvény bonyolódását lehetlenné teszi. Körner érezte, hogy Zrinyinek jelleme egyoldalú s ezért a családi jelenetekkel, Zrinyinek a férjnek és apának feltüntetésével akarta változatosabbá tenni. Azonban a bajnok sohasem jut az atyával és férjjel drámai összekötésbe s így e jelenetek felesleges episodok maradnak, a drámai cselekvényre sem előmozdító, sem hátráltató befolyást nem gyakorolnak.

Mint Zrinyit, épp úgy megkapá „a halni akarás dühe“ Helenát s Évát is, valamennyien ugyanarra törekszenek s ezért tulajdonképeni, a testi mozgásoktól különböző drámai actiót a darabban hiába keresünk. Lessing szerint mindent megbocsáthatunk az írónak, csak azt nem, ha a személyek jellemei ellenmondók.¹ Kölcsey ezen hibát veti Körner szemére Zrinyi jellemének bonczolgatásakor. Ugyanis: a bölcs hidegségű, sőt száraz lélek néha a legsentimálisabb német poetává lesz, s halálszerellemmel eltelve tirádákat mond feleségének és leányának.²

Zrinyi mellett a darab főszemélye Szolimán. Az ő jelleméből már nem hiányzik a drámaiság: de ezen drámaiság, ezen actio a darab legnagyobb hibái közé tartozik, mert ezáltal Zrinyi, a tulajdonképeni hős háttérbe szorul. Míg Zrinyi nem tettekre, nem győzelmekre vágyik, hanem megadással halni akar, addig ő, a büszke, diadalmas hadvezér, dicsőségét Bécs városának meghódításával akarja betetőzni. Szigetvár, a „kis sárfészek“ útjában feltartóztatja, seregeit visszaverik s ő meghal, anélkül hogy legfőbb vágya, Bécs megalázása, teljesült volna.

Így Szolimán jelleme nemcsak drámaibb, hanem tragi-

¹ Lessing: Hamb. Dram. XXXIV. St. „Aber dennoch dünkt es mir immer ein weit verzeihlicherer Fehler, seinen Personen nicht die Charaktere zu geben, die ihnen die Geschichte giebt, als in diesen freiwillig gewählten Charakteren selbst, es sei von Seiten der inneren Wahrscheinlichkeit, oder von Seiten des Unterrichtenden, zu verstossen.“

² A jellemek szükségszerű következetességére már Aristoteles felhívja a figyelmet. Poet. 15. „τέταρτον δὲ τὸ ὁμαλόν. κἄν γὰρ ἀνώμαλός τις ᾗ ὁ τὴν μίμησιν παρέχων καὶ τοὶ αὐτὸν ἤθεος ὀποτιθεῖς ὁμοῦς ὁμαλῶς ἀνώμαλον δεῖ εἶναι.“ Tehát még az esetben is megkivánja a következetességet, ha az ábrázolt hős a valóságban következetlen volt.

kaibb is, mint Zrinyié. De ennek ellenére, Kölcsey elhibáztottnak mondja e jellemet. Két súlyos kifogást emel ellene, s mindkettőnél Lessing az, kinek tanulmányozására, hatására utalnunk kell. Az első kifogás — mint már láttuk — az, hogy Szolimán erős megvilágítása Zrinyit, a főhöst elhomályosítja. Lessing egyik alaptétele szerint a darabban mindennek a főhősre kell vonatkozni, az ő jellemével kell kapcsolatban állani. Az egész cselekménynek mintegy az ő személyében kell koncentrálódnia. Ezen tételt mondja ki Szolimán jellemének fejtegetése alapján Kölcsey is. De még egy ily elvi jelentőségű kifogása van e karakter ellen. Szolimán világhódító hős, ilyennek akarja őt feltüntetni Körner. De erre ezen kis, jelentéktelen vár ostroma nem alkalmas, s ezért, mit tettekkel élénk állítani nem tud, azt szavakkal állítja élénk. Szolimán főjellemvonása a dicsekvés, melylyel bennünket a maga kiválóságáról meggyőzni akar. Így Körner benne a bajnoknak csupán paródiáját nyújtja, ki Pyrgopolinicesre, Plautus „miles gloriosus“-ára emlékeztet. Itt viszont Lessing azon tételére kell gondolnunk, mely szerint a drámában minden cselekmény. A hős jellemét, egész érzelmvilágát, sőt az egyes cselekedetek rugóit is lehetőleg tetteiből kell kihámozni.

Ezután analysálja Kölcsey a darab női jellemeit, kiket Schiller nőalakjai sikerületlen utáztatának mond. Jellemzi e nőalakokat a túlzott sentimentalismus. De míg Schillernél a sentimentalismus mindig nagy mélységű érzemmel párosul, addig Körnernél csupán epekedést és fellengzést látunk az érzés mélysége nélkül. Schiller colossális nagyságú szobrokat állít fel, de minden colossus tagjai proportióban állanak egymással; Körner csak törpe márványkákat állíthatott fel, de a törpeséggel „gigasként fenyegetőző testtartást“ kötvén össze, nevetséges caricaturákat hozott létre.¹

Juránics és Heléna szerelmi jelenetei a drámai actio egységének szempontjából helytelenek. Ez a szerelem valószínűségi episod, melynek egyetlen rendeltetése, hogy az üres scenákat betöltse. Voltaire tekintélyére hivatkozva általános tételt állít fel Kölcsey: a tragédiában a szerelem vagy a cselekvény központjában áll, vagy egészen el kell maradnia.²

¹ Kölcsey: Körner Zrinyijéről. 190. l.

² Voltaire a Mérope előszavában s nem — mint Szegedy idézi — a Zaire bevezetésében, állítja fel a szerelemnek a drámában való helyzetére vonatkozó tételét. „L'amour, c'est la passion la plus théâtrale de toutes, la plus fertile en sentiments, la plus variée: elle doit être l'âme d'un ouvrage de théâtre, ou en être entièrement bannie. Si l'amour n'est pas tragique, il est insipide, et s'il est tragique, il

A következőket keresztlvitt drámai egység gondolata ott van a kor legnagyobb dramaturgiai dolgozatában, Lessing epochális művében is. Lessing fejtegetése részletesebb és gyümölcsözőbb, de maga az elv benn rejlik Kőlcsey írásaiban is.

A dráma nyelvéről és stylusáról röviden szól. Versmértékül Lessinggel egyezően az ötlábú jambust ajánlja, az egyhangú alexandrint, melynek kínos lassúságát már Voltaire észrevette, elveti. A dráma hangja legyen egyszerű, természetes. E természetesség nevében elítéli a Körner darabját jellemző virágos és bombastikus előadást. A természetesség kedvéért még a rimet is mellőzni akarja és Schiller rimjátékait a leghatározottabban kárhoztatja.

Nunc venio ad fortissimum! Kőlcsey aesthetikájának, illetve dramaturgiájának talán legfontosabb kérdése, miként fogja fel s definiálja a tragikumot, s hogy vélekedik az igazi tragikus jellemről. Erre vonatkozó nézeteit Zrinyi jellemével kapcsolatban fejti ki.

Körner a tragikumnak azon. Schlegel szerint¹ legfelsőbb nemét akarta élni állítani, „mely nem leverést és megrázást, hanem felemelődést és lelkesedést szerez lelkünkben“.

Ezen törekvést bizonyítják Kőlcsey szerint „azon sok verklär, Verklärung s hasonló szavak, melyek Körnernél a halálra készültek alkalmával oly gyakran előfordulnak“. Kőlcsey határozottan szembeszáll e felfogással, mely szerint Leonidast és Zrinyit a legtragikusabb hősöknek kellene tekintenünk. „Nem küzdenek a sorssal, midőn a halál közelit, szabadulásért; hanem önkényt kívánnak meghalni: s ez a resignatio, ez a lelkesedés általhat a nézőre vagy olvasóra. Szánakozásunk elenyész a bámulatban, s irigyeljük inkább dicsőségüket, mint szánjuk vesztüket.“ Azonban a fenség-beli kiválóság, bár a tragikumnak egyik eleme, önmagában még nem tragikus. Az egyetemes szolgálatában, Zrinyi esetében hazája megmentéséért küzdő hős halála nem tragikai bukás. „Testén kívül mi sem megy veszendőbe. Lelke az életnek koronáját veszi el: átolvad az istenibe, a mi csak törekvésének végső célját képezhette. Szánhatjuk-e való-

doit régner seul: il n'est pas fait pour la seconde place. Hasonló felfogással ír a szerelemről a Brutus előszavában is. Kőlcsey valószínűleg Voltaire mindkét nyilatkozatát ismerte, a mikor felfogásához csatlakozott.

¹ Schlegel: *Englisches u. spanisches Theater*: Calderon „Der standhafte Prinz“ bírálatában mondja el a tragikumra vonatkozó nézeteit. Szerinte a legfelsőbb tragikum az, mely nem lesújt és megrázódat, hanem felemel és lelkesít.

sággal azt, a ki felmagasztosult és megdicsőült?“¹ Kölcsey dramaturgiájának ezt a gondolatát helybenhagyja tehát a modern aesthetika is.

Eddig a tragikumra vonatkozó negatív eredményeit láttuk. A Schlegel elleni rövid polemia után saját álláspontját fejti ki, mely lényegében Aristoteles és Lessingével megegyezik.² „Ha a hős küzd és szabadulni akar s ellátja végre, hogy reményei füstbe mennek: ime ez a tragikum. Ha kezdettől fogva resignálva van, úgy vége minden tragikumnak mint Körnernél.“ A tragikumnak ily egyoldalú, a legkevésbé sem szabatos és körülzárt meghatározását adja Kölcsey. Szerinte a tragikum szempontjából Zrinyi egyetlen hibája az, hogy „kezdettől fogva resignálva van“. Ezen definitióból ítélve jogosan illette őt Gyulai³ azon váddal, hogy nem jutott el a tiszta tragikai felfogáshoz, mert a tragikus tévedés, vagy bűn szükségességét még nem hangoztatja. A küzdelem, melynek hiányát Kölcsey kiemeli, minden tökéletlenség és gyarlóság nélkül nem teheti még a hős halálát tragikus bukássá.

Kölcsey nem érzi, hogy Zrinyi, mint történelmi alak nem lehet tragikai hős, hanem azt hiszi, hogy Körner azzá tehetné volna, ha olyannak rajzolja, ki menekülni akar s mégis életét kell feláldoznia. Azonban méltán állíthatjuk, hogy Zrinyi jelleme Kölcsey felfogása szerint még kevésbé volna egy tragédia szempontjából értékes, mint Körner drámájában. Ugyanis itt Zrinyi halála egy hatalmas eszme, s az erkölcsi világrend győzelmét jelenti, míg úgy pusztá sajnálkozást ébresztene bennünk, minden katharsis nélkül.

A tragikum kérdése hosszú vita tárgyát képezte, s képezi. Már Aristoteles megállapítja, hogy a tragédiában szerencsének kell szerencsétlenséggé alakulnia egy férfiú súlyos vétsége következtében.⁴ Ezen súlyos vétséget, mint

¹ Beöthy Zsolt: A tragikum. 1885. XII. 129. l.

² Aristoteles szerint a tragikumnak félelmet és szánalmat kell bennünk ébresztetni. Lessing a félelmet egoistikusan magyarázza s megjegyzi, hogy a szánalom a félelmet már magában foglalja (das Wort Mitleid schloss die Furcht schon in sich). Tehát Aristoteles így is kifejezhette volna magát: A tragoedia szánalomkeltés által szenvedélyeink megtisztulását okozza. (Es wäre genug gewesen, wenn er bloss gesagt hätte, die Tragödie soll durch Erregung des Mitleids die Reinigung unserer Leidenschaft bewirken: Hamburgische Dramaturgie (LXXVII. Stück.) Kölcsey már meg sem emlékezik a félelelről, hanem Lessing felfogását követve, csak a szánalmat említi meg.

³ Gyulai: Katona József és Bánk bánja.

⁴ Aristoteles: Poetika XIII. fejezet . . . „καὶ μεταβάλλειν οὐκ εἰς εὐτυχίαν ἐκ δυστυχίας ἀλλὰ τοῦναντίον ἐξ εὐτυχίας, εἰς δυστυχίαν μὴ

a tragikus bukás alapját mellőzi Lessing, s magyar követője, Kölcsey is. Sőt még a tudomány mai álláspontján is találkozunk oly nézetekkel, melyek a tragikai vétséget szükségtelennek mondják. Az esztétikai irodalomban Volkelt e nézetnek legkiválóbb képviselője. A mi irodalmunkban Rákosi Jenő, Péterfy¹ s Vértesy Jenő szerint a tragikum lényege a hős rendkívüli nagysága, mely a mindennapi élet kisszerűségének hálójában akad fenn. Azonban Péterfy művészi fejtegetése ellenére is, Beöthy Zsolt véleményét követve, kimondhatjuk, hogy valódi tragikum, valódi tragikai bukás egyetemes ellen küzdő egyén s az utóbbinak két oldala: a tökéletes és tökéletlen, más szóval: a kiváló és gyarló nélkül nem lehetséges.² Éppen ezért Zrinyi, az erkölcsi fenség örök példája, történelmi jellemének megsértése nélkül tragédia hőse nem lehet.

Kölcsey ezen bírálata hosszú időn keresztül legjobb dramaturgiai értekezésünk volt. Nézeteinek egy részét mai esztétikánk is helybenhagyja. tévedései felett pedig nem gyakorolhatunk túlságos szigorú kritikát, mert gyökerük nem csupán az ő, hanem az egész kor téves felfogásába belenyúlik.

Kölcsey ezen értekezésén vezető gondolatként húzódik végig az egész irodalom s az egyes irodalmi művek oly szempontból való értékelése,³ melylyel eddig a magyar irodalomban alig találkoztunk.

Kölcsey előtt irodalmunkat igen különböző szempontból ítélik meg s értékelik. A régebbi, jelentéktlenebb nézeteket mellőzve, Kazinczyról kell megemlékeznünk. kinek az Erdélyi Múzeumban megjelent irodalomtörténeti vázlatán a magyar nyelvűség szempontja uralkodik. Azonban Kölcsey nem elégszik meg már a csupán nyelvükre nézve magyar művekkel, hanem a nemzeti hagyományokról szóló értekezésében oly irodalom kialakulását sürgeti, melyben az egész nemzet lelke, szelleme nyilvánul meg, s így az egész nemzethez egyaránt szól. Az imént tárgyalt értekezésében még tovább megy. Határozottan kimondja — s ezt irodalmunk

διὰ μοχθηρίαν ἄλλα δι' ἀμαρτίαν μεγάλην ἢ οὐοῦ εἰρηται, ἢ βελτίονος μάλλον ἢ χειρόνος.“

¹ Péterfy Jenő: A tragikum. Összegyűjtött munkái III. k. 1—42. l. Az ő véleménye szerint a hőst nem vétsége, hanem jellemének végzettsége teszi tragikává.

² Beöthy Zsolt: A tragikum. 9. l.

³ Az irodalom értékelési szempontjainak történeti fejlődését Horváth János állítja össze: „Irodalmunk fejlődésének főmozzanatai“ című értekezésében.

e korában rendkívül fontosnak kell tartanunk —, hogy hazafiság még nem művészet s a nemzeti hiúság legyezgetését irodalmi érdemül betudni nagy elfogultságra mutat. Kimutatja, hogy mi mindig hajlandók vagyunk a „poeta hibáit a nemzet dicsőségével fedni be“ s Körner Zrinyijében is tapsoltunk a magyar Zrinyinek s a patriotismus érzelmei elhallgattatták bennünk a kritikust. Kölcseyt egész értekezésén keresztül a tiszta, absolut művészet szempontja vezeti s elvként mondja ki, hogy a kritikusknak a litteratura egészét kell „summum bonum“-nak tartania s a fejlődés érdekében le kell győznie a hazafiságot, s minden fejlődés kerékkötőjét, a nemzeti elfogultságot. Ez értekezésében veti fel Kölcsey a művészi tökéletesség szempontjából való irodalmi értékelés gondolatát, mely gondolat ettől kezdve a magyar aesthetikának s irodalomtörténetnek vezérelvévé vált.

Dramaturgiai írásaiban sok jeleset adott Kölcsey. Ez írások jelentősége az egyetemes aesthetika történetében, hogy Lessing és követőinek szellemében értékelik a drámát s fejtegetik az egyes dramaturgiai kérdéseket; a magyar aesthetika fejlődésében pedig, hogy új, irodalmunkban eddig még nem érintett kérdéseket tárgyalnak, az irodalmi törekvéseket tudatosakká teszik, s egyes művek értékelését új szempontból, a művészi tökéletesség szempontjából kísérlik meg.

Révhegyi Rózsai.

(Folyt. köv.)

PSYCHOPHYSIKA ÉS NYELVTÖRTÉNET.

Mutatvány.

Jelen tanulmányom a személy- és mutatónévmásoknak (együttal hozzájuk hasonló más hangképeknek) eredetét s ősalakjait deríti föl és fejlődésüket igyekszik megvilágítani. Mint címében jelzem — psychophysikai alapon épül. Korántsem kísértettem azonban meg benne, a psychophysikának más téren kivított eredményeit valamiképen értékesíteni. Ha a nyelv — mint azt W u n d t, a psychophysika e nagy mestere, néplélektana első kötetében, nevezetesen a nyelv eredetéről szóló utolsó fejezetében elmésen és gondolat-keltően kifejti — psychophysikai organizmusunk életének, működésének egyik eredeti alkotórésze s ha a hangzó-beszéd eredetileg képzeinknek pantomimikai őskifejezőit kísérő s általuk determinált hangmimikai és acustikai megnyilatkozása, akkor kétségtelen, hogy a psychophysikának a nyelv lényegére, eredetére és ősfajlására vonatkozó alapelveihez csakis a nyelvi anyag s alkalmasság megvizsgálása útján juthatunk.

E meggyőződésem indított a legkülönbözőbb nyelv-csoportok anyagának psychophysikai szempontból való vizsgálatára, közelebből annak a megvizsgálására, vajjon nem constatálható-e valamilyen szorosabb kapcsolat az elemi képzeteket jelképező hangok és hangcsoportok mimikai mozzanatai és e képzetek pantomimikai kifejezői között, vajjon a hagyomány nagy hatalmához képest nem őrzött-e meg olyan hangokat és hangcsoportokat is, a melyeknek mimikai mozzanatai pantomimikailag determinált mozzanatokot képviselnek. Vizsgálódásaim positiv eredményekkel jártak s általános psychophysikai elvek elvonására készítettek; a melyek világosságot vetnek az ember psychophysikai organizmusának ősfajlására s egyúttal az illető hangok és hangcsoportok további történetére is. Ez elveket egy tervbe vett nagyobb munkában remélem rendszeresen kifejthetni. Itt csak azokra szoritkozom, amelyek jelen szűk tárgyam kifejtéséhez tartoznak, igazolom gyakorlati értéküket, alkalmazva s a nyelvi tényekkel documentálva őket. Csak némi előleges bizonyítékát kívántam most nyuj-

tani annak, hogy a nyelvtudomány igenis nélkülözhetetlen segédtudománya a psychophysikának, még pedig olyan bizonyítékát, a melyet talán azoknak is módjában lesz elfogadni, a kik a leghatározottabban kétségbe vonták a nyelvtudománynak a lélektan számára való értékesíthetését s nem egészen jogtalanul utaltak arra, hogy Wundt néplélektana híjával is van olyan lélektani megismeréseknek, a melyeket ő a nyelvtudomány segítségével elérteknek kíván tekintetni, — s ezzel egyszersmind némi bizonyítékát nyújtom annak is, hogy viszont a nyelvtudományi vizsgálódások sem szorítkozhatnak többé a Herbart-Steinthal-Paul-féle rendszer által nyújtott eszközök alkalmazására, hanem a Wundt-féle álláspontra helyezkedve ki kell terjeszkedniök az egyes nyelvek és nyelvcsoportok anyagának psychophysikai szempontból való vizsgálatára is. Meggyőződésem szerint e vizsgálatok sok további hang-, alak- és jelentéstörténeti eredménynyel fognak járni. Erről tanulmányomnak a névmások s a többi hangképek ős- és egyszersmind alapnyelvi alakjait megállapító részén kívül különösen az indogermán 2. személyű névmás kettős- és többesszámi **vō* tövéről szóló része — úgy hiszem — érdekes és tanulságos bizonyosságot tesz. E névmás psychophysikai föltételeinek szem előtt tartása nélkül nem következtethettem volna eredetibb alakjára s bizonyára nem akadtam volna rá az itt csak érintett uráli-indogermán szókezdő **ā*-hangra és kettős fejlődésére.

* * *

Wundt fejlődési elmélete szerint — mint tudjuk — a nyelv szigorú folytatólágossággal az animalis életet általában jellemző *kifejezőmozgások összességéből* ered. Eredete tehát nincsen bizonyos korhoz kötve, hanem maga is fejlődés, a mely az ember *egyetemes fejlődésének* egyik *eredeti* alkotó eleme. Ez eredetileg csakis ösztönszerű kifejezőmozgások fejlődési útja párhuzamosan halad az emberi tudat fejlődésével, az ember képzetalkotásával, érzésével, gondolkodásával. „A hol lelki folyamatoknak összefüggő sora, tehát tudat van, ott mozgások is vannak, a melyek e folyamatokat kifelé nyilvánítják. A lelki élet e külső jelei fokról fokra kísérik azt s természetszerűleg tökéletesülnek azzal a tartalommal együtt, a melynek melléje vannak rendelve“, „s ezért a nyelv nem is egyéb, mint a kifejezőmozgások azon alakulata, a mely az emberi tudat fejlődési fokának éppen megfelel.“¹

¹ Wundt, Völkerpsychologie. I.¹ 2. r., 605, 606. l.

E kifejező mozgások — mint az indulatok physiologiai kísérői — az indulatok elemeinek, az érzeteknek, hármas tulajdonságához: erősségéhez, minőségéhez és képzettartalmához mérten hármas irányúak. Az *erősségjelzőket* a belső és külső testizonyzat egyaránt szolgálja, az utóbbinak főleg mimikai és pantomimikai területe. A *minőségjelzőket* kizárólag a mimikai izmok szolgálják, a *képzetnyilvánítókat* pedig főleg a pantomimikai izmok, különösen a kezek és karok —, de többé-kevésbé részt vesz bennük az egész test. A *hangmimikai mozgások* is eredetileg csak *kísérői* voltak a *pantomimikai mozgásoknak* s így nem is a hangon kezdődött a beszéd, hanem a pantomimikai mozdulatokon, a melyek mintegy átterjedtek a szervezet hangmimikai területére, úgy hogy azokat önkéntelen hang vagy hangcsoport kísérte. A fejlődés folyamán aztán e hangcsoportok lépnek a tudat előterébe, amazokat mindinkább fölsőlegesekké téve.

„Nem a véletlenség hozza tehát létre a beszédhangot [mint azt különösen Geiger és Noiré tanította¹], hanem ez *jelentéséhez való vonatkozásában eredetileg teljesen meg van határozva az öt kísérő mimikai és pantomimikai mozdulatok által*: a mimikai mozdulatok által közvetlenül, mivel a hangmozdulat maga a mimikai mozdulatoknak csak különleges formája; a pantomimikai mozdulat által pedig közvetve, mivel hozzá viszonyítva a hangmozdulat és a tőle függő beszédhang *velejáró mozdulatot* (Mitbewegung) képvisel, *a mely az egész kifejező mozgás többi összetevőjétől függ. A kar kinyújtása pl. más velejáró mozdulatokat eszközöl, mint a visszavonása, az erélyesebb taglejtéseket erőteljesebb hangmozdulatok kísérik* stb. A beszédhang ilyenformán a képzésénél fennforgó *psychophysikai föltételeknek* teljességgel *szükségszerű* eredménye, csak hogy e föltételek az egyes esetben többnyire már nem mutathatók ki, egyfelől mivel *magában véve nem lelhető többé föl*, másfelől pedig mivel maga a beszédhang állandóan úgy *hang-*, mint *jelentésbeli változásoknak* van alávetve. A hangmozdulat mint az éppen fennforgó *psychophysikai föltételeknek* eredménye mindazonáltal nem mechanikus reflex-mozdulat², hanem a mozgási folyamatok körében éppen csak a leg-

¹ Lazarus Geiger, Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft. 2 Bde. 1868–72. Zur Entwicklung der Menschheit. Vorträge. 1871. — Ludwig Noiré, Der Ursprung der Sprache. 1877. Logos, Ursprung und Wesen der Begriffe. 1885.

² V. ö. Steinthal, Ursprung der Sprache, 104. s. k. 1. Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft, 366. s. k. 1.

egyszerűbb *psychophysikai visszahatás*: ösztönszerű vagyis egyértelműen meghatározott akarat-szerű cselekvés. S mint-hogy elejétől fogva nem csupán fizikailag, hanem mindenekelőtt psychikailag is indokolva van, a nyelvnek hozzáfűződő egész fejlődése olyan folyamatok láncolatává lesz, a melyekben közvetlen hűséggel tükröződik vissza az ember szellemi fejlődése, mindenekelőtt *képzeteinek és fogalmainak* a kibontakozása. Mindabban, a mi a nyelv lényegét teszi, szóalkotásában, mondatfűzésében és jelentésváltozásában, a nyelv ilyenformán nemcsak külső mása a tudat általános folyamatainak, hanem *szüükszerű alkotórésze*.¹ A nyelvi jelenségek éppen ezért az emberi tudat *funcióinak* tekintendők, „a melyekben e tudat fejlődésének *alaptörvényei* jutnak kifejezésre“.¹

Jelevén — lényegében — tanulmányunk alapját², in medias res hozzálátunk feladatunk megoldásához.

Első sorban természetesen arra a kérdésre kell megfelelnünk, hogy:

Rendelkezésünkre állanak-e azok a *psychophysikai föltételek*, a melyeknek az *uráli-idg.* s vele — e föltételek egyetemes természeténél fogva — bármely más nyelv-csoportbeli személy- és mutatónévmások képzettartalmának és eredeti hangképének egyaránt meg kellett felelnie.

Tiszta sor, hogy a személy- és mutatónévmások *képzettartalmukra*, jelentésükre nézve a fejlődés egész folyamán alapjában nem lehettek kitéve a változásnak: az első személyű névmás mindenkor és mindenhol a *beszélő személyt* fejezi ki, a második a *megszólított személyt*, a harmadik személyű és a mutatónévmás pedig a *beszélgetés tárgyát képező más személyt, illetőleg tárgyat jelzi*.³ — Képzettartalmuk eredetiségéhez így nem férvén kétség, psychophysikai föltételük csakis az *illető személy jelzésének ösztönnében* s ennek *physikai*, mindenekelőtt *pantomimikai, mimikai és hangmimikai* megnyilatkozásában állhatott. A pantomimikai megjelölésnek magától értetődő, egyetemes módja pedig: a (pantomimikailag) beszélőnek *saját magára*, illetőleg a *megszólított vagy más személyre, tárgyra való ráutalása* s így közelebről csakis ezekben az eredetileg ösztönszerű *rátaló* vagy *mutató tagjeltekben* láthatjuk az

¹ Wundt, *Völkerpsychologie*. I. 2. rész 608—609. ll.

² Részletes kifejtését lásd: Wundt, *Völkerpsychologie* I. 1., 2., 3., és 9. fejezetében.

³ Az udvariasság-fejlesztette másodlagos szerepétől itt természetesen eltekinttünk.

urali-ídg. személy- és mutatónévmások eredeti hangképeinek psychophysikai alapföltételeit is.¹

E taglejtések egyetemes jellegéből azonban természetesen még nem következtethetjük, hogy az őket kísérő hangmimikai mozdulatok a különféle őseredeti nyelvterületeken teljesen azonos hangképeket is váltottak ki. *Közös jellegük* e különféle nyelvterületek őseredeti hangképeinek annyiban mindenestre volt, a mennyiben alakjukra, vagyis hangelemeiknek egymásutánjára nézve — a hangmimikai mozdulatok együttmozgó természeténél fogva — a mindenkori taglejtés jellegének, mozzanatai *egymásutánjának* föltétlenül meg kellett felelniök. Hanganyagukat illetőleg azonban különbözhetek egymástól — egyéb körülménytől eltekintve — már csak azért is, mert a beszédhangok egyegy kisebb csoportjának (teszem a: *p, b, φ, β, m; t, d, D, t̃, s, z, l, n; k, j, ž, j, y-féléknek*) alapjában ugyanazon képzési helye, ill. módja lévén, ez egyes csoportokon belül más-más nyelvterületen más-más hangárnyalat kísérhette ugyanazt a pantomimikai mozdulatot.

Eppen ezért meglehetősen meddő is volna (legalább nyelvtörténeti szempontból) az olyan kísérlet, amely csupán amaz egyetemes jellegű psychophysikai föltételek alapján próbálná meg a nekik megfelelő hangmimikai mozdulatoknak s egyúttal hangképeknek a megállapítását. Valamely adott nyelvterület szövegben forgó hangképeinek *valószínű színezetét* tehát, ama föltételek szem előtt tartása mellett, a legalkalmasabban annak *hagyományos személy- és mutatónévmási hanganyaga* kölcsönözhetné. Csakhogy egyáltalában támogathat-e hagyományos hanganyag valamely őseredeti, pantomimikailag determinált hangképnek a nyomozásában?

„Die Frage nach dem Ursprunge der Sprache — mondja Paul — kann nur auf Grundlage der *Prinzipienlehre* beantwortet werden. *Andere Hilfsmittel zur Beantwortung gibt es nicht. Wir können nicht auf Grund der*

¹ Wundt, a ki egyáltalában semilyen nyelvi anyagnak sem keresi pantomimikai kifejezőjét s vele való esetleges kapcsolatát, a személy- és mutatónévmások, valamint a helyhatározószók hanganyagát pusztán metaphoricus jellegűnek tartja. Szerinte a távolabb levő személyt, tárgyat vagy helyet erősebb, a közelebb levőt pedig gyöngébb beszédhang jelképezné (lásd Völkerpsych. I.² 1. rész, 338. 343. s. k. ll.). Ilyenformán vélekedett egyébiránt már Fogarasink is: a közelséget a „v é k o n y“ *e, i, (én, en, ingöm, ez, itt stb.)*, a távolságot a „v a s t a g“ *a, o, (az, ott stb.)* hang jelzi (ld. NyK. IV. 36. l.). Részben jogos kifogásokat tett Wundtnak e fölfogása ellen Sütterlin L.: Das Wesen der sprachl. Gebilde. Heidelberg 1902. 29—35. l.

Überlieferung eine historische Schilderung von den Anfängen der Sprache entwerfen. Die Frage, die sich beantworten lässt, ist überhaupt nur: wie war die Entstehung der Sprache möglich. Diese Frage ist befriedigend gelöst, wenn es uns gelingt die Entstehung der Sprache lediglich aus der Wirksamkeit derjenigen Faktoren abzuleiten, die wir auch jetzt noch bei der Weiterentwicklung der Sprache immerfort wirksam sehen.¹

De Paulnak e lemondó álláspontja, a mely rendszerének herbari alapjában találja a magyarázatát, csakhamar kétesnek mutatkozik, ha *Wundt kísérleti lélektani álláspontjára* helyezkedünk.

Ha ugyanis mindenekelőtt fontolóra vesszük, hogy a hagyományos nyelvyagnak egy része a nyelvhasznítás kétségtelen bizonyossága szerint ősrégi korba nyulik vissza, a szavaknak egy része, illetőleg ennek legalább egyes alkotó elemei a fenntartó tényezők megfelelő közrehatása következtében *híven* megőrizték a hosszú fejlődés folyamán *ősrégi* alakjukat, akkor szükségszerűen arra a jogosult kérdésre jutunk: nincs-e vajjon ez ősrégi nyelvelemek közt olyan is, a mely *őseredeti, pantomimikailag determinált* elemet képvisel? S valóban e föltevésnek már magában véve is van bizonyos valószínűsége, ha meggondoljuk, hogy (körünkben maradva) az *összes uráli-idg.* nyelvek általában híven megőrizték teszem az első személyű névmásnak *m* elemét s ez elemet azonfelül nemcsak az altaji nyelvcsaládoknak, hanem teljesen idegen, mindezekkel semmiféle rokonsági vagy szomszédsági viszonyban nem álló nyelveknek első személyű névmásában is megtaláljuk.

Ha azonban az ilyen *ősi nyelvellemmel kapcsolatos képzetartalom alapján* sikerült is emennek *pantomimikai kifejezőjét* megállapítani s e pantomimikai kifejezést vagy legalább egyik-másik mozzanatát nyilvánvaló *vonatkozásban* találjuk ama hangkép, illetőleg hangelem *mimikai mozzanatával*, akkor ama nyelvellem *őseredeti voltát* kielégítően *documentálnak* is mondhatjuk s ezzel általában bebizonyultnak a hagyományos hanganyag ezen bizonyos kis részének értékesíthetőségét őseredeti hangképek nyomozásánál.

Ilyen kétségtelen vonatkozás forogván fenn az uráli-idg. személy- és mutatónévmásoknak jellemző *hanganyaga* és *pantomimikai kifejezői között*, lássuk most már közelebbről ez utóbbiak természetét, alakját és megkülönböz-

¹ Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte. 4. kiadás 35. l. 1909.

tethető mozzanatait, e mozzanatoknak ama hanganyagban rejlő *hangmimikai megfelelőit* s e kettős alapon azoknak szükségszerű *acustikai kísérőit*.

Az első személyt kifejező taglejtés a *kar visszavonásával járó* pantomimikai mozzulatok kategóriájába sorozandó¹ s szorosabban véve abban állott *eredetileg*, hogy a *beszélő saját személye jelzésének ösztönéből* — indulata fokához és minőségéhez képest erélyesebb (indulatosabb) vagy gyengültebb (mérsékeltebb) mozdulattal — a *melléhez kapott*. E tipikus taglejtésnek, a mely mai gyengült formájában a kéznek akaratszerű vagy csak automatikus mellhez zárásában áll, *három* mozzanatát különböztethetjük meg: az *öt megindító* mozzanatot, a *középső (átmeneti)* mozzanatot, vagyis a karnak a mellhez való közeledését és a *befejező* s egyúttal *főmozzanatot*: a mellnek mintegy megragadását, vagyis a kéznek a mellel való érintkezését, a mely a szóban forgó képzet tulajdonképeni megérezkítője.

A hangmimikai izmok eredeti, *ösztönszerűen együttmozgó* természetéhez képest az ő területükön is *hasonló jellegű* mozgásnak kellett végbemennie. E mozgást (a megfelelő izmok segítségével) természetesen csakis az *alsó állkapcsa* — a hozzáótt alsó ajakkal és nyelvvel — végezhetette, megkülönböztethető mozzanataiban s e mozzanatok egymásutánjában pedig nem is különböztethetett sem-

¹ Wundt, a midőn a képzetnyilvánító pantomimikai mozzulatokat mutatókra és utánzókra osztja, tulajdonképen csak belső, tartalmi jellegük szerint, tehát csak lélektani szempontból osztályozza (l. Völkerpsych. *I. 1. r., 128. l.). A külső, alakijellegüket egyáltalában nem fejtegeti, holott tiszta sor, hogy belső és külső jellegük együttvéve képezi e mozzulatoknak, mint psychophysikai jelenségeknek a lényegét. Vizsgálódásainak, illetőleg osztályozásának e fogyatékoságával függ össze az a tény is, hogy az egyes nyelvi jelenségek magyarázatában egyáltalában nem juttat szerepet a hangmimikai mozzulatokat determináló pantomimikai mozzulatoknak, nem keresi a közöttük esetleg meglévő szoros kapcsolatot, holott a nyelvgenetikai, sőt a szorosabb értelemben vett nyelvtörténeti vizsgálódások egy részének kétségtelenül e kapcsolat kereséséből kell kiindulnia. A pantomimikai mozzulatok belső és külső jellegét egyformán szem előtt tartva, a következő psychophysikai osztályozást fogantathatjuk: I. A kar vagy kéz visszavonásához kötött s II. A kar vagy kéz kinyújtásához kötött a) mutató és b) utánzó pantomimikai mozzulatok (v. ö. Wundt, Völkerpsych. I. 2. r., 608. l. = lásd fent 68. l.).

miben sem az őt determináló taglejtéstől. Mihelyt tehát a kar — a közlés ösztönének érvényesülésével — az ő nyugalmi helyzetéből a taglejtést megindító helyzetbe ment át s így egyúttal távolsági viszonyba került a mellel, a hangmimikai területen is ugyanaz a változás állott be: a mozgékony alsó állkapceza (s vele az alsó ajak és a nyelv) nyugalmi helyzetéből kimozdítva, hasonló távolsági viszonyba került a szilárd *felső állkapczával* (*s felső ajakkal*) [kezdő mozzanat] s aztán a kar mozgását kísérvé [átmeneti mozzanat], szükségszerűen érintkezésbe került vele [befejező főmozzanat].

E *mimikai* mozzanatokkal együtt adva vannak természetesen az *acustikaiak* is: a kezdő mozzanatot nyilván valamilyen árnyalatú *illabialis vocalis* kísérte, a mely aztán az alsó állkapczának a felsőhöz való csatlakozásával legalkalmasabban valamilyen árnyalatú *labialis* (bilabialis v. dentilabialis) *consonansba* ment át. S ezzel megkaptuk az első személyű névmás eredeti hangképének általános, *typikus* alkatát, a mely e szerint egy illabialis voc. + labialis consonansból álló *zárt hangkép*.

Az uráli-ig. nyelvek első személyű névmásának közös bilabialis *m* elemében legott a jelzett hangmimikai mozzanatok *harmadikára* ismerünk rá¹ s ehhez képest e névmás őseredeti alakjaként: **ĕm* állapítható meg.²

Magától értetődik, hogy mindaddig, a míg e hangkép csak szükségszerű kísérője volt a taglejtésnek (tehát még nem tulajdonképeni képviselője a képzetnek), a kezdő vocalisnak nem lehetett szilárdabb, határozottabb alakja, hanem (az illab. hangterületen belül) állandóan módosult az indulat *foka* és *minősége* szerint s a bezáró consonans is természetesen hol erősebben, hol gyöngébben képződhetett. Az erélyesebb, indulatosabb taglejtést tehát hangzósabb (s egyúttal rövidebb) vocalisú hangkép kísérhette (**am*, **äm* vagy **aṁ* **ām*); az érzet minősége a vocalis

¹ Wundt szerint az *m* hang azért vált volna a legkülönbözőbb nyelvekben az első személyű névmás alkotórészévé, mert mimikai mozzanatának, azaz a lélekzetet visszatartóztató zárt ajkaknak a képzete összekapcsolódott volna az ősember tudatában animistikus képzelei szerint testi belsejében lakó énjének képzetével (l. Völkerpsych. ²I. 1. rész 345, 346. l.).

² A *ĕ* jelt, a melyet Szinyei után (M. Nyhasonl.³ VIII. l.) a zöngés magánhangzók közös jelének veszek, az alája tett kis vízszintes vonással (*ĕ*) az *illab.* zöngés magánhangzók közös jeléül alkalmazom, míg a *lab.* zöngés magánhangzókéul *ĕ* használom. Ehhez képest az *illab.* palatalis magánhangzók közös jele: *ĕ*, a labialisoké: *ĕ*, az *illab.*, illetőleg *lab.* gutturalisoké pedig: *g*, illet. *g*.

mély-, illetőleg magashangúságát vonhatta maga után (**em*, **em*; **ɛm*, **em*), a taglejtés nyomatékossága pedig a bezáró *m* zöngének hosszabb hangzásával lehetett összekötve (**ēm*, **ēm* stb.).

Ha azonban az indulat fokának és minőségének ily messzemenő befolyásától eltekintünk s kizárólag a közlés ösztönének érvényesülését helyezzük előtérbe, akkor a pantomimikailag determinált hangkép illab. vocalisát kizárólag *palatalisnak* kell felvennünk. Az első személyű taglejtésnek ugyanis visszavonó jellegéhez képest *visszavonó nyelvmozdulat* felelven meg, ennek acustikai kísérői csak palatalis-illab. vocalis-árnyalatok lehetnek, minthogy tudvalevőleg éppen ezeknél a vocalisoknál húzódik a nyelv hátra vissza a lágy iny felé. Az első személyű taglejtés eredeti acustikai kísérőjének tehát szorosabban véve **əm* tekintendő.

Önként kínálkozik immár az a föltevés, hogy e vocalis-árnyalatok közül a *leghangzósabbak* szilárdultak meg a tudatban, csak az ilyenek szolgálhattak általában is a hang- és mozgásérzet kifejlődésének alapjául s képezhették egyúttal a fokozatosan önállóodó hangképek (hangzóbészéd) vocalismusát. *Régi hagyományos változatai* — figyelemreméltóképen — mind ilyen hangzósabb jellegűek s ilyenek nemcsak a *finnuhorságban*, hanem sok más nyelvben is,¹

¹ A héberben *am*, a szomáliban *an*, a madagasszák nyelvében *ahu*, a hawaiiakéban *au*, a jávaiakéban *haku* (< **ahaku* vagy **akuból*, vö. szanszkrit *ahám*, gör. *ἐγώ*, lat. *ego*, óészaki germán *-eka*), a mandenđerben *en*, a szahaptinban *in* (Wundt, Völkpsych. ²I. 1. r., 345. l.

Ez adatokon kívül a melyeket Wundt Müller Frigyesnek *Grundriss der Sprachwissenschaft* című művéből (1876—1888. Wien) merített, hadd álljanak e műből még a következők (a rekonstruált alakok tölem valók): mafőr (papua, Új-Guineában) sing. nom. *aja*? < **ái* < *... *aʒa* < **am-a*, plur. *in*ko? < **imko*; — dinkák nyelve (néger): sing. nom. *an*? < **am*, *ʒen*? < **ahén* < **aʒen* < **amen*, v. ö. 2. szem. *jin*, 3. szem. *jen*; — wolof (néger): sing. nom. *man*; — temne (néger): sing. nom. *mīnan*, *mīna*; — ibo (néger): sing. nom. *me*, mint személyrag *-m*; — joruba (néger): sing. nom. *em*, plur. *awa*; — ewe (néger): sing. nom. *nye*, plur. *miao*; — odschi (néger): sing. nom. *mī*, plur. *yen*; — akra (néger): sing. nom. *mī*, plur. *wō*; — efik (néger): sing. nom. *amī*, plur. *nyin*? < **amīn*; — vei (mande-n): sing. nom. *nā*, plur. *mura*, *mā mōa*; — mandingo (mande-n) sing. nom. *nte* < **əm-te*, plur. *ntelu ntolu*; — bambara (mande-n.): sing. nom. *nye* < **me* (v. ö. 2. szem. *ye*, 3. szem. *aye*) < *am-e*, v. ö. plur. nom. *nye* és *ambe*; — susu (mande-n.): sing. nom. *entañ* < **entañ*, plur. *mukutan* < **em-u*; — logoné (néger): sing. nom. *indo* < *im-do*, mint praefixum sing. *wo*, *u*, *in*, plur. *mu*, *ma*, *mō*; plur. nom. *mē*; — wandalā (néger): sing. nom. *ya*? < *ayā* < **aʒaya*, poss. alakja a sing.-ban: (*y*)*a*, a plur.-ban pedig *amaya*,

az *indogermán* és *altaji* (közelebről török-tatárbeli csuvas) változatokkal pedig a *fjgr.-beliek* szorosabb egyezést is tüntetnek fel.

A *magy.*-ban a legeredetibb árnyalat a palatalis ε , a melylyel az *en(-magam)*: $\varepsilon\grave{n}$, *ennën-*: *ennen-*, *engēm*: *εngem* és *enyém*: *εñēm* alakokban találkozunk.¹

A *voj.*-ban palatalis és gutturalis változatokat látunk együtt: T. és KL. *ām*, É. és AL. *am*, P. és K. *ām*, FK. *am* és *om*.² A legeredetibbnek — mint fogjuk látni — az *ü* bizonyul s ez is ε -re látszik visszamenni.

A *csuvasban* szintén a palat. ε -t találjuk: $\varepsilon B\theta$ (= én),

mint praefixum: sing. *ye*, plur. *ma* stb. — bagrimma (néger): sing. nom. *ma*, mint al. szem.-rag *m-*, poss.: *luguma amane* 'mein kamel, (*luguma* 'kamel'); — mába (néger): sing. nom. *am*, plur. *maing*, mint al. praef. sing. *a-* < **am*, plur. *mi*, poss.: *torrembo-k am-be-go* 'mein kamel', *torrembo-k m e n e g o* 'unser kamel' (*torrembo-k* 'kamel'); — kanuri (néger): sing. nom. *wu*, *u* < **aw-u* < *am-u*, plur. *ándi* < **am-di*; — hausa (néger): sing. nom. *na*, *nā*, plur. *nū*; — bantu (néger, káfir): sing. nom. *mina*, mint suffixum *-mi*, genitivus *ami*; — herero (bantu-n.): sing. nom. *ami*, *oami*; ki-suaheli: *mimi*; mpongwe: *mie*; Fernando Po: *nc*, *n-ne*; se-tswana: *ki-na* (Müller Fr. i. m. I. kt. 2. r.: Die sprachen der wollhaarigen rassen); — amangbattu (néger): sing. nom. *éma*, plur. *ama*; — kredj (néger): sing. nom. *amma*, plur. *igga* < **am-ga*; — maigo-mungu: sing. nom. *gmo*, plur. *eni*; — golo (néger): sing. nom. *ngémme*, plur. *ngémme*; — asandeh (nyamnyam): sing. nom. *mi* < **ami*, plur. *áni*; — amadi (néger): sing. nom. *mu* < **emú*, plur. *épi*; — abarambo (néger): sing. nom. *njo* ? < **emjó*, plur. *ngà* ? < **emgá*; — agobbu (néger): sing. nom. *nū*, plur. — (Müller Fr., Die äquatoriale sprachfamilie in Central-Afrika. Wien, 1889.). — Ausztrálieiak: Lake Macquarie: sing. nom. *na-toa* ? < **εζουñ(k)a-toa*, v. ö. social *emouñ-ka-toa*, dat. *emouñ*, gen. *emoum-ba*; — dippil: sing. nom. *ñai*, *ai*, *nita*, acc. *una*, dat. *ena*; — Encounterbai: sing. nom. *nāpe*, dual. *ñele*, plur. *ñane*, mint suffix. sing. nom. *-ape*, *-ap*, dual. *-anal*, plur. *-añan*; — Tasmania: sing. nom. *mina*, dat. *mīto*, poss. *-mia*. — Jen.-osztj.: sing. nom. *ade*, *ad*, gen. acc. *abe*, dat. *aban*, *abaña*, poss. *ab* (*ab-up* 'mein vater'); kott.: sing. nom. *ai*, poss. *ain-še*, *an-še* ? < **am-še* vagy **ažin-še*, v. ö. jen.-osztj. dat. *aban*; — jukagir: sing. nom. *mol*, plur. *mit* stb. stb. (Müller Fr., Grundrisz der sprachw. II. kt. Die sprachen der schlichthaarigen rassen).

¹ A legrégebbi irodalmi adatok: *enmagamnak* (EhrC. 46. 158), *enenmagamon* (u. o. 89), *engemet* (BécsiC. 2), *enen* (*zemennel láttam*: BécsiC. 307), *enem* (EhrC. 123), *enem* (MünchC. 183b.) stb. Ez időben tudvaleg a nom.-t (*én*) is még nyílt (de már hosszú) ε -vel ejtették: *èn* (BécsiC. 23. stb. MünchC. 16. stb.) (olv.: εn). A palóczság zöme ma is így ejti (*èn*): Tsz. I. 489. hb.); de itt régen alkalmasint még rövidnek hangzott az ε . A palócz eredetű EhrC.-ben ugyanis a nom. *n*-je kettősen is előfordul: *Azert akarom enn, mert en nyhuala lullak* (52) (NySz.). *Èn* ∞ N. *éngem*, *ingēm*, *ingöm*, *ingömet*, *ingünket*: minket stb. (MTsz. 489. s 492. h.)

² Munkácsi Bernát kiejtése szerint (NyK. XXI—XXIV.) s a FUF. hangjelölésével.

ε *Bir* (= mi).¹ Regulynál *ep, e'be; e'bir*. Visnevszki-nél *a'bi; a'bir*. Az Elsőgrammatikában *a'be, ap; abi'r*.²

Az indogermánságban végül szintúgy mint az *eretibbet* látjuk a palat. *e* (? = * ε) hangot, a mely aztán néhol mint *a*, néhol pedig mint *i* jelenik meg. A görögben: $\varepsilon\gamma\omega$, $\varepsilon\mu\sigma\delta$, $\varepsilon\mu\sigma\iota$, $\varepsilon\mu\acute{\sigma}$; latinban: *ego*; óindben: *ahám*; őrm.-ben *im* (gen); litvánban: *esz, äsz*, (= \ddot{a} 'š), ószlávban: *azъ* (< * $\acute{e}zъ$ (= $\acute{e}z\ddot{u}$); gótban: *ik*, ófn.-ben: *ih*.³

Tehát a magy. ε (> \bar{e} , \bar{e} , *i*) \sim vog. * ε > \ddot{u} (> *a*, \acute{a} , *o*, *o*), csuv. ε , idg. * e ? = * ε (> *a*, *i*).

A palatalis ε (*e*)-nek ezen a finnugor és indogermán nyelvekben uralkodó s egyúttal eredetibb voltához képest az első személyű névmás uráli-idg. *alapnyelvi* alakjaként * εm (v. **em*) veendő föl s e föltevés a szóban forgó névmások történeti kialakulásának vizsgálatánál majd további igazolást is nyer. (Itt érintjük majd újra az altaji alakokat is.)

Bizonyára az első személyű névmás ez eredeti * εm alakját őrizte meg a mi *embër embör* \approx *embërë, embörö*-szavunk is: < * εm + *berë, börö*, alkalmasint < * εm + *verë, vörö*. Az egész szó jelentése tehát eredetileg **az én vérem*; -*v* > -*b*- az -*m*- hatása alatt. V. ö. népnyelvi: *vér, vérem* 'atyafi, rokon stb.' (MTsz.), a mely az *ember*-beli fölfogásnak jóformán a megisméltése. V. ö. Budenz M U S z. 781. s. k. II. M u n k á c s i B., E t h n o g r a p h i a IV. évf. 51–52. l.; N y e l v t u d. Közl. XXIV. kt. 344. s. k. II., 475. s. k. II. — A többi, sejthetőleg idetartozó uráli-idg. 'ember' jelentésű szót tanulmányunk folytatásában fogjuk tárgyalni. Más nyelvekből itt csak a következőket idézem: ewenéger: *ame* 'mensch'; bantu-n.: *umu* ? regressiv assimilációval < **amu*, v. ö. plur. *ava* 'mensen'; amadi-néger: *abio* 'mensen'; asandek (nyamnyam): *abórrq* 'mensen' (v. ö. 74–75. l. ¹ jegyzet). Eredeti jelentésük bizonyára: *magamforma, -féle, -börü*.'

Az *ural-altaji és indogermán nyelvtörténeti vizsgáladás* eszközeinek elégtelenségénél fogva csak igen kényes okos-

¹ Paasonen H.: Csuvas szójegyzéke szerint (NyK. XXXVII. 1907. Melléklet 10. l.)

² Budenz József közlései nyomán (Csuvas közlések és tanulmányok. NyK. I. 246. s. k. I.). A vocalis után álló 'e' adatokban az illető szótag hangsúlyos voltát jelöli.

³ K. Brugmann, Kurze vergleich. Grammatik der idg. Sprachen. Straszburg, 1904. 407. s. k. I. Ez alakoknak egymáshoz, valamint a többi uráli-idg. (egyes-, kettős- és többesszámi) alakokhoz való viszonyáról, fejlődéséről tanulmányunk folytatásában lesz szó.

kodások és operatiók révén kísérthette meg e névmás alapnyelvi alakjának reconstruálását.

A finnugor nyelvészetben az a körülmény, hogy az első személyű névmás az egyes-, kettős- és többesszámban általában *m*-mel kezdődik s kivételt csak a *magyar* és *vogul egyesszámi* alakok képeznek, tudvalevőleg arra a tetszetős föltevésre vezetett, hogy e névmás jellemző *m* consonansa amannak föltétlenül az *alapnyelvben is a kezdő* elemét képezte s e dogmává vált föltevés aztán a legkényesebb problémává tette a magyar és vogul egyesszámi alakok kezdő vocalisának minősítését s egyúttal szabad teret engedett a legkülönbözőbb combinatióknak.

Castrén Ueber die Personalaffixe in den altaischen Sprachen *cz.* kiváló tanulmányában¹ a jelzett föltevésre jutván, a *magy. én*-t olyformán keletkezettnek gondolta a föltett eredeti **me* alakból, hogy ez hangcserét szenvedve az immár szóvégi *m*-jét *n*-re változtatta. Ilymódon aztán a többesi *mi* szerinte épp olyan szabályos képzésre vall az eredeti **me*-ből, mint a milyenre a 2. személyű *ti* a *te*-ből. És a *-m* személyrag is így a **me* névmással ugyanolyan viszonyban van, mint a 2. szem. *-d* (*< t*) rag a *te* névmással: mindkét esetben t. i. elesett a szóvégi *e* (190. l.).

A *vogul* személynévmási anyagot Castrén még nem vonhatta vizsgálódása körébe, de Donner² már a vogul *äm*-re is hivatkozhatik s teljesen osztozván Castrén említett fölfogásában, a vog. *äm*-t mintegy átmeneti foknak tekintette az eredeti **me* és a magy. *én* („*én*“) között. Hunfalvy Pál³ a magy. *én* és vog. *äm*, *ám* alakokat már a csuvas *abe*, *ap* és *ebe ep*, alakokkal is egybevetette s kezdő vocalisuk szerinte: épp olyan bővítés, a milyen a finn *män-ä*, *sin-ä* végvocalisa. Riedl Szende⁴ szerint a magyarban az eredeti 1. szem. **men* elvetette kezdő consonansát (hangelvetés). Hasonlóan vélekedett Budenz⁵: a névmás eredetibb **mén* v. *mén*: *méngém*, *ményém* alakjai elvesztették kezdő *m*-jüket. A vog. *äm*, *am* kezdőhangzó-

¹ M. Alexander Castrén's Nordische Reisen und Forschungen. V. Kleinere Schriften. Kiadta Schiefner Antal. St. Petersburg, 1862. (151—222. l.) Castrén maga latinul adta ki De affixis personalibus linguarum altaicarum dissertatio címen, Helsingfors, 1850.

² O. Donner, Das personalpronomen in den altaischen Sprachen. I. Die finnischen Sprachen. Berlin. 1865. 44. s. k. 1.

³ Nyelvt. Közl. III. kötet, 36. l.

⁴ Riedl Szende, Magyar nyelvtan. Pest. 1864. 32. l.

⁵ Budenz József, Magyar-ugor összehasonlító szótár. Budapest. 1873—1881. 625. l. (az 1879. IV. füzetben) és Az ugor nyelvek összehasonlító alaktana. NyK. XX. 457. l. (1887).

ját pedig egy a névmással összekapcsolódott *ü-, a- nyomatékosító előszónak* tartotta. — Összehasonlító nyelvészetünknek ez utóbbi föltevésével, amely pusztán a névmások rendeltetésén való általános reflexión alapul, végül be kellett érnie s majd kiterjesztette azt a *magyar* és *csuvas* alakokra is.¹ Alapjában persze ezt a föltevést is, mint az előbbieket, az az elv fakasztotta, hogy az alapnyelvi alak rekonstruálásánál *irányadók* csak a feltűnő számbeli túlsúlyban levő *m-* kezdetű adatok lehetnek, a vocalis kezdetűek pedig csak *későbbi, kivételes* alakulásoknak tekintendők, a melyek külön hang- vagy szótani magyarázatra szorulnak.

Ugyanezen föltevésből indultak ki általában az indogermán összehasonlító nyelvészetben is, a szórványos vocaliskezdetű alakokat mind *összetételeknek* minősítve. Újabban ugyan már több liberalizmussal s finomabb lélektani magyarázatokkal is találkozunk, de — érthetőleg, — nem egyszerűsített megbizhatóbb eredménynyel is. Így Brugmann² megkülönböztetvén az **eme-*, **emo* és **me-*, **mo-* tövalakokat, *eldönthetetlennek* nyilvánítja, hogy közülök az **eme-* volt-e a legeredetibb alak, a melyből a **me-* a kezdő vocalis elejtésével (Ablautschwächung, mint **teue-*, **teuo-* > **tue-*, **tuo-*) állott elő, vagy pedig, hogy amabban az **e-* és **me-* névmási tövek kapcsolódtak-e össze (mint a gör. ἐ-zei, lat. *e-quidem* stb-ben vagy idg. **ēgh-*, azaz *e + gh-*ben). Meringer³ viszont eredetinek csak a **me-*, **mo-* tövet veszi, a gör. ἐμοῦ stb. pedig a vocalis kezdetű nominativus ἐγώ analogiájára alakult volna.

E combinációk fenti vizsgálódásunk után tarthatatlannak bizonyulván, fölötte tanulságos, élénk világitásba helyezik az etymologiai kutatás eddig követett elveit, a szorosabb értelemben vett nyelvtörténetieket és a nyelvélektaniakat egyaránt: tisztán látjuk elégtelenségüket a régibb és legrégebb nyelvállapotok rekonstruálására s egyúttal azt, hogy csak a Wundt-féle nyelvélektani rendszer alapján remélhetünk megbízható eredményeket.

¹ Munkácsi Bernát, Törökségek a magyar nyelvszerkezetben cz. tanulmányában, a hol a magy. és vog. egyesszámi alakok szóban forgó elemében csuvas hatásra vél ráismerni. Nyelvőr XXV. évf. 18., 19. l. (1896).

² Karl Brugmann-Delbrück, Grundrisz der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen. 5 Bände, Straszburg 1897–1900. II. kt. 2. rész 802. l.

³ Rudolf Meringer, Indogermanische Sprachwissenschaft. 3. Aufl. Leipzig. 1903. (Sammlung Göschen 59.) 116 l.

A második és a harmadik személyt, továbbá a közelebb és a távolabb fekvő tárgyat (illetőleg helyet, időt, módot) jelző taglejtés *alaki* jellegét tekintve az első személyűnek épp az ellenkezője. Mutató természetű persze mindegyik, de — s nyelvpsychogenetikai szempontból ez itt a fontos — *míg az első személyű taglejtés a kar visszavonásához, addig a többi épp ellenkezőleg a kar kinyújtásához van kötve.* Ez ellentétes jellegük szükségképen magába zárja hangmimikai és acustikai kísérőiknek is az első személyűvel ellenkező alaki jellegét. Míg tehát az első személyű taglejtést szükségszerűen záró hangmimikai mozdulat s zárt hangkép kísérte (s ilyennek kellett természetesen minden visszavonó pantomimikai mozdulatot kísérnie, a mutatókat és ábrázolókat egyformán), addig a többivel s általában minden kinyújtó taglejtéssel szükségképen *megnyitó hangmimikai mozdulat és nyitott hangkép* járt együtt.

Ilyen a kar, illetőleg a kéz visszavonásához kötött ábrázoló pantomimikai mozdulatoknak hangmimikai és acustikai megfelelőit képviselik például a következők:

Uráli idg. **ēm*- **e mel*, *mer* (vizet = haurire aquam), fölvész, magához vesz, vesz': m. *emel* .heben' < **em* ∞ **em*- + frequ. *-l*; *mer* .haurire' < **em* ∞ **em*- + frequ. *-r* ∞ **em*-*r*; — fgr. **emz*-.heben' ∞ methathesissel **izem*-, a melynek *-m*-jét aztán a nyelv-érzék momentan *-m* képzőnek vett s így vált **izs*-, **izl*- mintegy alap-tövé: vog. *āmi* ,emel' *il-lmeizus* ,elemelődött' *ālyti* ,hord', *ālmāti* ,emelint'; — oszt. *ālm*-, *alām*-, ,emel', *ūl*- ,hord'; — lp F. *almaste*-, schöpfen (wasser aus dem boote) v. ö. MUSz. 783—784. l. MNyh.⁴ 61. l. — vog. *āmerti*, *āmarDi* ,mer (haurire)'; osztj. *vmər*-, *ēmər*-, *amər*-t-ua. (frequ. *-r* képzővel); — mdM. *amel'a*- *amīl'a*-, mdE. *amul'a*-, schöpfen' (frequ. *-l*); — finn *ammene* (n. *ammen* ,hastrum, schöpfeimer', ? deverb. *-n* névszóképzővel, *ammenta*- (pr. l. *ammennan*) ,haurire' (frequ. *-nt*? vagy denom. *-t* igeképzővel), *ammelta*-pr. l. *-llan*), *ammunta*-, *ammulta*-ua. (v. ö. MUSz. 615—616. l. MNyh.⁴ 145. l.) ∞ idg.: lat. *ēmo*, *ēmi*, *emptum*, *emere* ,nehme'; ir. *airema* ,suscipiat', *air-fo-emim* ,sumo', *cóima* = lat. *coemat*; ó-egyh.-szl *imā* ,fasse' lit. *imū*, *émiaū* ,nahm' (∞ lat. *ēmi*), *imti* ,nelmen'; **émō* > **némō* ,nehme': *(*e*)-*nē-m-ti*: Fick⁴ I. 363. l. II. 33. l.

Ábrázoló kéz mozdulat hangmimikai és akusztikai kísérőjének kell tekintenünk: **em*-, **ām*- *szopik, szoptat': m. *emik* ,szopik' R. (v. ö. *csecsemō*), *eme* ,emse, nöstény' R. N. — oszt. *ām*-, ,szopik', *imi*, *imā* 'nő, asszony' [i-? regressiv asszimilációval < **āmi*]; f. *imee* ,szopik', *emā* ,anya, szüle'; *emä-karhu* ,nöstény-medve' stb. (stb. (ld., ill. v. ö. MUSz. 781., 783. l. MNyh.⁴ 44. l.) ∞ szam. *ama* ,asszony', *āmā* ,anya' (MNyh.⁴ 137. l.) ∞ öfn. *amma* kfn. úfn. *amme* ,mutter, insofern das kind von ihr genährt wird, amme', óész. *amma* ,grossmutter', sváb-bajor ,mutter' most is ∞ spanyol, port. *ama* ∞ csag., oszm. *ām*- ,szopik'. kirg. *em*-ua., bask. *im*-ua., esuv. *ama* ,nöstény, anya'; mong. *eme* ,nő, nöstény'; mandzu *eme* ,anya' (MNyh.⁴ 137. 142. l.). Továbbá: semita *am* ,mutter'; — baszk. *ama*; Mozambique *amao*, suaheli *amowo*; maláji *ama* stb. (Völkerpsych.² I. 1. r. 339. 340. l.). V. ö. Wundt, i. h.; Delbrück, Grund-

fragen der sprachforschung. 78. l.; Sütterlin, Das wesen der sprachlichen gebilde, 31. l. Preyer, Seele des Kindes², 353. l.

Viszont a kar kinyújtásához kötött ábrázoló pantomimikai mozdulatok hangmimikai és acustikai megfelelőit képviselik például: *tō-, *tū-, *dō- *dū- stb.: m. *tol* (*toly*, *toj* R.; *toj* N.) ∼ votj. *tujini* ‚dug, bedug, betol‘ (MNYh.⁴ 147. l.); m. *told* ‚anfűgen, ansetzen‘; *tasził* ‚stoszen, schieben‘, *tuszkol* ‚stoszen, drűngen‘; *tűr* ‚wűhlen, graben‘; *dug* ‚hineinstecken‘ ∼ vog. *tur-*: *zűturqul't* ‚bedug‘, md. *torqoms* ‚bedug, befűz‘, finn *tunkee* ‚bedug‘ (MNYh.⁴ 36 l.) stb. stb. — 1dg.: 6fn. *thunkon*, *dunkon* ‚tunken‘; ir. *tummain* ‚ich tauche ein‘ ∼ [?] g6r. τέρρω ‚benetze, befeuchte‘; lat. *tingo*, *-ere*, *-xi*, *-ctum* ‚benetzen, anfeuchten‘ (v6. Walde, s. v. *tingo*). — 6i. *tundate*, *tulati* ‚st6sz t, stachel t, sticht‘; alb. *stűn* ‚stosze‘; g6r. Τ6δ6ς, Τ6ν6δ6ςως s m6s eff.; lat. *tundo*, *-ere*, *tutum* 6s *tunsum* ‚stoszen, schlagen, h6mmern‘; *tuditare* ‚heftig stoszen‘; 6izl. *stuttr* ‚kurz‘, agsz. *stytan*, ‚stutzen‘; 6izl. *Pot* ‚Luftzug, Ungestűm‘, g6t. *stautan*, 6sz. *st6tan*, 6fn. *st6zan* ‚stoszen‘, 6fn. *stutzen* ‚mit den H6rnern stoszen, pl6tzlich stille stehn‘ etc. (ld. ill. v6. Walde, Kluge s. v.). — 6i. *pra-stunpati*, *t6pati*, *tupati*, *tűmpati*, *tűmpati* ‚st6sz t‘; g6r. τ6πτω ‚schlage‘, τ6πος ‚Schlagl Eindruck‘ etc.; lat. *stuprum* ‚Schande‘, ered. ‚die fűr entehrende Handlungen űber jemanden verh6ngte Prűgelstrafe‘, *stupeo -ere, -ui* ‚bet6ubt, betreten sein, stutzen‘; 6b. *tűpati* ‚palpitare‘; lett. *staupe* ‚Pferdefusztapfen‘; 6fn. *tűpen*, *tűpfen*, *stűpfen*, *stűpfen*, 6fn. *stűpf*, *stűpfo*. *stűpfa* ‚kurzer Stich, Punkt‘ etc. — 6i. *tűnjeti* ‚st6sz t, schl6gt, reitzt an‘; 6izl. *stűkan* ‚stoszen‘, norv. stb. *stauka* ‚stoszen‘, fn. *stauchen* ‚mit dem Fusze stoszen, verstauchen‘, 6izl. *stokkr*, agsz. *stocc*, 6fn. *stoc* ‚Stock, Stab‘ ered. ‚abgestűtzter Baumstamm‘ etc. (ld. ill. v6. Walde, s. v. *tundo*, *stuprum* etc.). — lat. *doleo*, *-ere* ‚Schmerz empfinden‘, ered. bizony6ra *s z őr; e s tich t, *dolor*, *-6ris* ‚Schmerz‘ < *s z őr6s ∼ [?] lett. *d6łit* ‚qu6len, martern‘ < ? *stacheln, *stechen*; g6r. δ6λων ‚Stockdegen, Dolch der Meuchelm6rder‘ ∼ lat. *dolo*, *-6nis* ‚eine Art Stockdegen‘ ∼ nalf. *dol* ‚Degenstock‘, 6fn. *Dolch* stb. (v6. Walde, s. v. *doleo*, *dolo*). — 6i. *p6duti* ‚er gibt‘ etc.; lit. *d6uti* ‚geben‘; g6r. δ6δωμι ‚gebe‘, δ6δωρον ‚geschenk‘; lat. *d6*, *d6re* ‚geben‘, *d6(t)s* ‚Gabe‘ etc. (ld. Walde, s. v. *d6*) stb., stb.

A m6sodik szemelyű taglejt6s a kar kinyujt6s6val j6r6 taglejt6sek kategori6j6ban azok k6z6 sorozand6, a melyeket az el6renyujt6 taglejt6sek oszt6lyak6nt választ-hatunk kűl6n. A besz6l6 az el6tte lev6 m6sodik szemely megjel6l6s6nek 6szt6n6b6l er6lyesebb vagy m6rs6keltebb mozdulattal r6szegette erre karj6t (hozz66rtve természetesen kez6t, mutat6ujj6t), r6 hat6rozottabban tekint6t6t, egyűttal el6rehajlott m6g a fej, s6t az eg6sz test is — s egyidejűleg sűks6gk6pen résztvettek e kifejez6 mozg6sban a hangmimikai területnek erre r6termett szervei is: a nyelv 6s az ajkak. Ezeknek egyűttes, 6szt6nszerű el6retol6s6val pedig sűks6gszerűen egyűttj6rt — mintegy az indulaton uralkod6 k6pzetnek acustikai kűsűl6sek6nt — az el6retol6s 6ltal alakított sz6jűregnek megfelel6 hangk6p is, a mely ehhez k6pest valamilyen 6rnyalatű *lingualis*, m6g pedig mindenekel6tt nyilván *interdentalis* vagy *postdentalis* conso-

nans (tehát: t, d ; $\theta, \delta, \zeta, \xi$; n , a melyek a legszorosabban felelnek meg az előrenyújtó taglejtésnek)¹ + valamilyen zártabb, vagy helyesebben *csucсорítottabb labialis vocalisból álló nyílt hangkép*, tehát: $*t\acute{\xi}$, $*d\acute{\xi}$ stb.

Ennél a kifejező mozdulatnál is persze érvényesülnie kellett annak a psychophysikai törvénynek, a mely szerint a fokozottabb indulatot erélyesebb taglejtésnek, erőteljesebb, kifejezőbb mimikai és hangmimikai mozdulatnak, tehát erőteljesebb lingualis consonansnak (t, d) és labialis vocalisnak (o, u) is kellett kísérsnie, az érzés minőségéhez képest pedig a consonans teszem hol zöngétlenül (t, ψ), hol zöngésen (d, δ) s a lab. végvocalis hol gutturalisan, hol palatalisan képződhetett, s végül a nyomatékos taglejtést alighanem zöngés consonans és kifejezőbb, csucсорítottabb s egyúttal hosszabb (\bar{o}, \bar{u}) végvocalis kísérte. A képzet egyre határozottabb kiemelkedésével azonban az indulat érzelmi elemei mindjobban háttérbe szorulván, nyilvánulásaik itt is teljesen alája rendelődnek a képzettüneteknek s ehhez képest a kísérő hangmimikai mozzanatok itt is szorosan és kizárólag a képzet pantomimikai szimptomájának megfelelően nyilvánulhatnak meg. A második személyű taglejtés eredeti acustikai kísérőjét éppen azért az első személyűével ellentétben (a melynek kezdő vocalisát közelebb-ről *palatalis-illabialis* árnyalatúnak vehettük föl) szorosabban véve *gutturalis-labialis* vocalissal², tehát $*t\acute{\xi}$, $*d\acute{\xi}$ -féle hangképben, állapíthatjuk meg.

Mint már jeleztük is — e hangképnek s mindenekelőtt labialis vocalisának mimikáját nyilván fölötte kifejezőnek kell képzelnünk s vele szemben a labialis vocalisoknak teszem mai ajakgömbölyítő mimikája — a kifejező mozgások fejlődésének regressiv természetéhez képest — amannak immár csak nagyon gyöngült alakját tünteti föl. Mint ennyire kifejező mimikai mozdulat *alkalmas körülmények között* bizonyára már eredetileg az őt determináló taglejtéstől függetlenül is képviselhetette a képzetet, mígnem acustikai képe is mindjobban megszilárdul az egymással érintkezők tudatában s végül ennek előterébe jutva akarat-

¹ E dentalis-lingualis hangokon kívül különböző nyelvek tanúsága szerint is (v. ö. Wundt, *Völkerpsych.* I.² 343. s 345. lapján lévő táblázatokat) leginkább még a palatalis-lingu. (kivált medio- és postpal.) consonansok veendőek figyelembe, a melyeknek képzésekor a nyelv leghátulsó része emelkedik előre.

² A nyelvhát mozgásának iránya tudvalevőleg az ú. n. gutturalis vocalisok képzésekor megy előre a szájnyílás felé.

szerűen vagy már csak automatikusan kizárólagos kifejezőjévé lesz a második személyű képzetnek.¹

A hagyomány ennél a hangképnél is eléggé igazolja azt a közeleső föltevést, hogy az mintegy a legerélyesebb taglejtésnek megfelelő s egyúttal a leghangzósabb alakban vált önállóvá. Számos nyelvben a kezdő hangja a legintensívebb nyelvmozdulathoz kötött interdentalis *t-*, a mellyel szemben a többi változat a nyelvtörténet tanúsága szerint a legtöbb esetben amannak csak egy-egy gyöngült fokát tünteti föl, — a véghangja pedig sok nyelvben a jelzett kifejező ajakmozdulatra még eléggé világosan utaló — *ö* vagy *-ű* gutt.-lab. vocalis, a melyek régen, mint néhol ma is, ugyanazon nyelvben egymással bizonyára váltakoztak ugyan, a melyek közül azonban sejtethetőleg a hangzósabb *-ö* az eredetibb.

Wundt (Völkerpsych.² I. 1. r. 343., 346. l.) a 2. szem. névmás *t-* hangját ugyan mutató nyelvmozdulatnak minősíti, de szintén nem hozza kapcsolatba pantomimikai megfelelőjével, az *a*, *o*, *u* hangoknak pedig csak acustikai jellegét (hangzóságát) veszi figyelembe, holott kivált az *o*, *u*-nak mimikai mozzanata ugyancsak kifejezett mutató mozdulatot képvisel, a mely szemléletőségénél fogva eredetileg kétségtelenül élénkítette a benne foglalt képzet ábrázolását és fölfogását.

A finnugor nyelvek második személyű névmási alakjai a leghatározottabban utalnak ilyen erőteljes eredeti alakra:

Sing. nom. lpS. *ton*; *tonno*, *totno*; *todn*, *todne*; *tätna*, *tätnä*, *ta'ane* (NyK. XXII. 230. 306. l. és XXXI. 254. l.), dat. *tunji*, loc. *tusne* (MUSz.), lpN. *don*, *dön*, dat. *dudnji*, loc. *dust* (MUSz.); fgr. **t-* > lpN. *d-* (MNYh.⁴ 23. l.); f. *sinä* (*sinu-*): f. *si-* < **ti-*, v. ö. *silta* hid, padló < **tilta* < lett *tiltas* stb. (MNYh.⁴ 105. l.); md. *ton*; cser. *tón*, *tnž*; votj. *ton* (*tjn-*); zürj. *te* (acc. *teng*); magy. *te*, *ten*; N.: *te*, *tê*, *te-tu* (mint megszólítás), *testuš* 'tegeződő' (MTsz.); R.: *te-s-turäl*, *tével-tüväl* (*të-s-tuval*, *tével-tüval* NySz.); vog. *nax*, *näu*, *näi*, *näij'*, *näi*, *näu*, *nu*, osztj. *nōr*, *nax*, *nax'*, *nux* (MNYh.³ 114. l.), Patkanov Sz.-nál: *nux*; *nuxa*, *nuxe* = *te magad*.²

¹ Az önálló hangkép természetesen már csak acustikai *symbolum*. Hogy ennek sem dentalis consonansa (mint azt teszem Grimm Jakab hitte), sem pedig gutt.-lab. vocalisa *soha közvetlen* kapcsolatban nem állott a képzettel, a főtebbiek után talán fölösleges is mondanom (v. ö. Meringer, Indogerm. Sprachwissenschaft. Leipzig. 1903. Samml. Göschen 59. szám, 53. lap).

² Patkanov Szerafim: Irtisi-osztják szójegyzék. NyK. XXX. XXXI. = Ugor Füz. XIV. — MNYh.⁴ 105 l.: vog. *nār*, *nεγ*, *nu*˘; osztj. *nər*, *nər*.

A vog. és osztj. alakok *n*-je az eredetibb *t*-nek *n*-vel való váltakozására vezethető vissza, mert az osztják alanyi igeragozásban a 2. személy ragja *t*-vel is előfordul: *wi.ann'* veszel, *wi.znn'* vettél \sim *wi.Δ-ti* vesztek, *wi.s-ti* vettek, *wi.jā-ti* vegyetek. Hasonló váltakozással találkozunk a zürjP.-ben: *kera-n* csinálsz \sim *kera-tē* csináltok. Továbbá a finnben: *tämü* ez, *tuo* az, amaz \sim *nämä* ezek, *nuo* azok, amazok, a mordvinban: *l'ene* ez, emez, *tona* az, amaz \sim *nie* ezek, emezek, *tonat* és *nonat* azok, amazok, — és a cseremiszből: *tidə* ez, *tədə* az, *tuđo* az, amaz \sim plur. *ninä*, *nənä*, *numo*. (V. ö. Budenz: A harmadik személynévmás az ugor nyelvekben. NyK. XXI. 191. s k. l. — Ugor Alaktan II. NyK. XXII. 420. s k. l. — Az -n egyesszámi 2-dik személyrag a zürjénben NyK. XXII. 260. l. — Szinyei: Magyar Nyelvhasonlítás³ 1905. 114. s k. l., 122. l. — NyK. XXXV. 443. 445. s k. l. — MNyh.⁴ 105. 113. l. — Finn.-ugr. sprachwissenschaft. 1910. 114 l. [Samml. Göschen.]

E váltakozás alkalmasint őseredeti jelenség. Bizonyára megvolt már a személyragozás kifejlődése előtt, majd pedig nyilván többé-kevésbé megakadályozta a második személyű ragnak (a *-t- \sim -đ-* fokváltakozásnak megfelelő) **-tē* és **-đē* alakban való kibontakozását. Határozottan erre vall az említett osztj. *-n \sim -ti* és zürjP, *-n \sim -tē*. De általában erre engednek következtetni a második személyű ragnak többi változatai is, a melyeket ugyanis jórészt az eredetibb **-nē \sim *-tē* ragalakok összekeveredésének eredményeként is magyarázhatunk. Ehhez képest tehát teszem az osztjIrt. plur. 2. szem. *mende-da* 'mentek' \leftarrow **mende-ndē* \leftarrow **mende-ntē* \leftarrow **mende-nē* + **mende tē*-; a votj. sing. 2. szem. *šoto-d* 'adsz' \leftarrow **šoto-nd* \leftarrow **šoto-nt* \leftarrow **šoto-nē* + **šoto-tē*; ? cser. plur. 2. szem. *pokte-đa* 'hajtotok' \leftarrow **pokte-ndē* \leftarrow **poktentē* \leftarrow **pokte-nē* + **pokte-tē*; mord. imp. plur. 2. szem. *soda-da* 'tudjatok' \leftarrow **soda-ndē* \leftarrow **soda-ntē* \leftarrow **soda-nē* + **soda-tē*- stb. Természetesen épp oly valószínű, hogy e váltakozás a 2. szem. *birto kos rag* kialakulásánál is közrehatott. (V. ö. Budenz: Ugrische sprachstudien I. Pest, 1869. — Paasonen H.: Mordwinische lautlehre. Helsingfors, 1903 = SUS. Toim. XXII. stb., ld. fent.)

A *kettős-* és *többszámi* alakoknak is érthetőleg ugyan-ezen hangkép szolgál alapul:

Dualis nom.: lpS. *toi*, *tōđđa*, *toqi* (*tōnoi*, *tonnoi*); *tonnūi*, *tqtnūi*, *totnūh*, *totnūhk*, *tutnāh*, *tatnāh*, *tqtnāh*, *ta'anāh*, *ta'anah* (a többi esetben többnyire: *tu-*),¹ lpN. *duajj*;

¹ NyK. XXII. 226. 230. 306. XXXI. 254. l.

vog. *nēn, nin, nēn, nin, nēr,*¹ osztj *nìn, nin. Plur. nom.:* lpS. *tī, tī, tīda, tīdā; tījeh, tījeh, tejih, tījuh, tījjah, tejjah, tejjah,*² lpN. *dī;* f. *te (tei-);* md. *tīn, tīn;* cser. *tū;* votj. *tī;* zürj. *tī;* magy. *tī, tīn, tūn* (R) N. : *tē-, te-, tū, tū;* tik, *tik tūk, tūk (? tek)* (MTsz.), vog. *nan, nān, nūr, nūr,*³ osztj. *nār, nār'*.⁴

E névmási alakok nagy többségének s — mint jeleztük — a finnugor hangtörténet tanubizonyossága szerint is tehát kétségtelenül a *t-* a legeredetibb; — éppen ezért nyelvészetünk képviselői (ma már egyetértőleg) ezt tekintik egyúttal az *alapnyelvi alak* kezdőhangjának, a fentiek szerint pedig, valamint a hagyomány hatalmának a jelen esetben is szinte feltétlen érvényesüléséhez képest ezt kell a 2. személyű névmás *őseredeti* kezdőelemének is tekintenünk.

De ismerve immár a 2. személyű névmás végvocalisának is őseredeti, psychophysikailag determinált színezetét, már a priori valószínűnek tarthatjuk, hogy azok az alakok, a melyek azt oly hiven visszatükröztetik, nevezetesen az *-o-, -ō-, -u-, -ū-* tőhangzós egyes- és kettősszámi *lapp* s az *-o-* tőhangzós egyesszámi *mordvin* és *votják* alakok, e karakteristikus tőhangzójukat — a *t-*hez hasonlóan — az őshagyomány főtartó erejének köszönik s így az alapnyelvi tőalak végvocalisa is *-ō-* (s vele váltakozó *-ū-*) volt, nem pedig valamilyen (illab.) palatalis vocalis, mint azt mindeddig föl lehetett tenni.

Ez utóbbi föltevés, a melynek tudvalevőleg még Budenz adott alapot s néhány további erősséget,⁵ mai tisztultabb, behatóbb hangtörténeti ismereteink világánál különben is már meglehetősen veszített határozottságából. Alapjául ugyanis csupán a finnugor nyelvek közös szókincsében, közelebről e szókincs első szótagjában constatalható hangrendi egyezés és eltérés mérlegelése szolgál, holott, ha ennek eredménye eléggé indokolttá is teszi azt a föltevést, hogy a finnugor alapnyelvi szavak első szótagbeli vocalisának gutt., illetőleg pal. voltát többnyire a szótag vocalisának magyar, finn, mordvin, cseremiszi és tavdai vogul színezete határozza meg, ma már — a midőn kétségtelenné vált, hogy egész szócsoportok s egyes szavak is a fejlődés külön föltételeinek vannak alávetve, illetőleg egyáltalában nincsenek kitéve különben általánosan érvényesült hang-

¹ Munkácsi B. közlései: NyK. XXI—XXIV.

² Munkácsi B. a 83. l. i. hh.

³ Munkácsi B. i. hh. — MNyh.⁴ 105. l.: vog. *nan, nān, nēn.*

⁴ E kettős- és többesszámi alakok *t-* jére vonatkozólag azonban lásd a 93. l.

⁵ MUSz-ának 1873-ban megjelent első füzetében, 192--196. ll.

változásoknak,¹ — még sincs jogunk többé e föltevésnek az egész közös szókinccset föltétlenül alárendelni. De ha csak közelebről szemügyre vesszük a finnugor elsőszo- tagbéli vocalismus fejlődését, jelesen az elsőszo- tagbéli *š vocalisoknak lapp, mordvin és votják s meg- felelőit, akkor már is teljesen jogosultnak, sőt szükség- szerűnek mutatkozik az a föltevés, hogy e nyelvek 2. (vala- mint 1. és 3.) személyű névmásának alaptőbeli -ō-(-ū-)-ja tényleg nem tartozik a fgr. *š > s hangváltozás adatai közé, hanem eredetibb pal. megfelelőinél. A lappban nevezetesen rendszerint valamilyen a hang lépett az eredeti *š vocalis helyébe, o pedig — a mennyire tájékozva vagyok — egyetlenegy esetben sem, a melyben az alapnyelvi vocalis palatalis voltát kellő valószínűséggel lehetne föltenni. (A példáknak itt helyet nem adhatunk.)

S ha fgr. *š > o nem igazolható s ehhez képest semmi alapunk e névmásoknak az egész lappságban uralkodó² alaptőbeli ō (ū)-ját fgr. *š vocalisra visszavezetni, akkor nem zárkozhatunk el azon föltevés elől sem, hogy ez -ō-(-ū-) eredetibb a tőle eltérő többi fgr. nyelvbeli megfelelőinél.

Hogy a vele teljesen egyező mordvin megfelelője hasonlóképen eredetibb, azt már az a körülmény sejteti, hogy a mordvin nyelv amúgy is általában megőrizte a fgr. alapnyelvi vocalisok š, ill. s voltát, teljesen igazolja pedig az, hogy abban a néhány esetben, a melyben a (részben amúgy is kétséges) fgr. *š vocalisnak a mordvinban s vocalis felel meg, egyfelől megtaláljuk még a kezdőmással- hangzó jésítésében a *š vocalis nyomát s különben is — mint a lappban — általában nem o t, hanem a-t találunk, másfelől pedig szintén különleges körülmények forognak

¹ Ilyen szavak — tessez — saját nyelvjárásaink közül az alföldinek vegyeshangú szavai (betyár stb.) s néhány egytagú szava (lő, ső, tő, éggý stb.), a melyekre e nyelvjárasterület jellemző ő-zése nem terjedt át.

² Csak a lpS. nyelv déli nyelvjárásaiban vannak a, ā-val való alakok is: az egyesszámi casusok [kivéve a gen.-t, a mely itt is: *tū, tū^u; mū, mū^u sū, sū^u* és részben az allat-t, amely Stenselében: *tūt^he, tatⁿije, muⁿije, manⁿije; sūt^he, satⁿije*, Jemtlandban: *tūt^hen, tuⁿen; muⁿn^hen; sūt^hen, sut^hen* stb.] és részben a kettősszámi nom. (ld. 83. l.), a Skalstugan hegységi nyelvjárásban pedig az iness., elat. és allat. is: *tāt^hneš^ene, tāt^hneš^te, tāt^hnese* (Stenselében az allat. szintén: *sati^hije, — sūt^hije, sūt^hnese* mellett). Az eredetibb o, u-nak igen sok esetben való a, ā-ra változása e dialektusoknak tudvalevőleg egyik leg- jellemzőbb sajátága. Pl.: lpS. *loddē, N. loddī, E. loDDē, K. loⁿte, loⁿt* ∼ lp DS. *lāt^hiie, madár*; lpLS. *jokse* ∼ DS. *jaksē, utolérni*; svéd *doktor* ∼ lpDS. *taktare* 'orvos' stb. ld. Halász I. A svédországi lapp nyelvjárások cz. értekezését, NyK. XXII. 229—230. l. és: Halász J.: Déli lapp alaktan. NyK. XXXI. 253. s. k. II.

fenn, a melyek amaz eredetibb *š (ill. > *a) hangot o (u)-ra változtathatták, míg a mordvin *ton* (*mon*, *son*) ilyen nyomot, illetőleg specialis körülményt sem a moksza, sem az erzä dialektusban egyáltalán nem mutat föl. Néhány más esetben végül a mordvin s vocalisnak az eredeti fgr. vocalis-zínezetet általában szintén megőrzött nyelvekben ū, ü vagy ̄, ̄ felel meg (ez pedig különösen egyéb bizonyítékok megléte esetén eredetibb *u̇, oe, ū, eo* diftongusra enged következtetni), míg a személynévmásoknak egyetlenegy fgr. nyelvben sincs labialis palatalis tövocalisuk, ha csak nem nyilvánvalóan későbbi elszigetelt változatként.¹

A votj. 2. (s vele az 1. és 3.) személynévmásbeli -o-, -i t végül szintén nem sorozhatjuk a fgr. *š > s változatok közé. A votják nyelv ugyanis bizonyára nem külön életében, hanem a vele legszorosabb testvéri viszonyban levő zürjénnel való egysége korában változtatta s-ra a fgr. *š vocalisokat. Erről az a körülmény tanuskodik, hogy azokban az esetekben, a melyekben a zürjén még eredeti fgr. *š-t tüntet föl, azokban általában a votják is ilyent mutat s viszont a hol a zürjénben fgr. *š > s-t találunk, ott rendszerint a votjában is s-t találunk. Ha most már a palatalis vocalisú finn, cser., magy. és vog.-osztj. alakokra támaszkodva a zürjén 2. (és 1.) személynévmásbeli -e- (zürjP. -ö- MUSz. 192. 1.)-t tartanók az eredetibb színezetnek, akkor ezzel természetesen föl kellene egyúttal tennünk azt is, hogy a votják nyelv külön életében változtatta a szóban forgó o, i-ra az eredetibb fgr. *š vocalist. Ámde egyetlen számbavehető adat sem található, a mely igazolhatná azt, hogy a votják nyelv eredeti *š vocalist külön életében is s-ra változtatott volna. Ellenkezőleg: azt látjuk, hogy visszahajlott a magashangúság felé, nem egyszer változtatván fgr. *š > zürj.-votj. *e, valamint eredeti fgr. *s vocalist s-ra, a míg a zürjén nyelv jobban megőrizte a fgr. *š > s vocalisokat, eredeti fgr. *s vocalist azonban szintén, még pedig elég gyakran változtatott s-ra. (Az illető adatok felsorolásától itt is eltekintünk.)

E hangbeli viszonyok tehát kétségtelenül a zürj. 2. (és 1.) személynévmásbeli -e-, -ö- tőhangzót tüntetik föl másodlagos (különleges zürjén) fejleménynek s egyszersmind — a lapp és mordvin hangviszonyokhoz hasonlóan — arra utalnak, hogy a második személynévmás fgr. alapnyelvi tőhangzója nem volt palatalis, hanem gutturalis vocalis, —

¹ Ezekről tanulmányunk folytatásában lesz szó. A szóban forgó adatoknak itt nem adhatunk helyet.

még pedig e nyelvek teljesen egybehangzó tanúsága szerint: $-ō$ - s vele váltakozó $-ū$ -.¹

Eredetibbnek a hangzósabb $-ō$ - mutatkozik. Az $-ū$ -val való váltakozást alkalmasint az alapnyelvben megvolt változó hangsúly fejlesztette ki. Hogy ősrégi jelenség, arra utal mindenekelőtt az, hogy nemcsak a lappban van meg általában, hanem a votják is tisztán megőrizte még a nyomát: nom., acc., instr. $-o$ - ∞ ad. abl. (? all.) $-i$ - \leftarrow $*-u$ -. A mordvinban (s talán részben a votj.-ban is) kiegyenlítődés történt a hangzósabb o javára, a mint némely lapp dialektusban (enarei s részben a teri és kildini) az $-u$ - javára. Az $-o$ - és $-ō$ - (ill. $-u$ - és $-ū$ -) között (a mennyiben az $-ū$ - nem más elem beolvadásának eredménye) valószínűleg csak olyan lélektanilag természetes viszony volt, a milyen teszem a magy. *te!* és *té!* (MTsz.) között van: az erélyesebb megszólítás vagy utánakiáltás a hangzó megnyújtását vonta maga után s e kvantitatív különbség aztán kiegyenlítődött az $-o$ -, ill. $-ō$ - javára. (Ez alaptőbeli $*-ō$ - többi finnugor nyelvbeli megfelelőiről tanulmányunk folytatásában lesz szó.)

A szamojéd nyelvek többé-kevésbé szintén megőrizték a második személyű kifejező mozdulat hangmimikai és acustikai mozzanatát:

Sing. nom.: jen. *toti*; kam. *than* (*th*- \leftarrow szam. $*t$ -, NyK. XXIII. 261. l.); osztj.-szam. *tan*, *tat*; tagg *tannar*; jur. *pudar* \leftarrow $*pu-da-r$, csak a személyragban maradt fenn: $-r$ - \leftarrow $-l$ \leftarrow $*-d$ - ∞ $*-t$ - (v. ö. alább 91—92. l. és Castrén M. A., Grammatik der sam. sprachen 211—212., 342. l.).

Dual. nom.: jen. *toti'*; kam. *šiste*; osztj.-szam. *tē*, *tī*; tagg. *tī*; jur. *pudari'* \leftarrow *pu da-ri'* (ld. sing.).

Plur. nom.: jen. *toti'*; kam. *ši'*; osztj.-szam. *tē*, *tī*; tagg. *tēj*; jur. *pudara'* \leftarrow $*pu-da-ra'$ (ld. sing.).

Az eredeti tőalakot alkalmasint a jensiszeji *to*- képviseli. V. ö. fgr. $*tō$ -, idg. $*tō$ -, $*tū$ (l. alább). Egyébiránt a jövő alkalommal még visszatérek e kérdésre. A kettős- és többesszámi alakok *t*-, illetőleg *š*- hangjára nézve lásd a 93. l.

Az indogermán nyelvek is tisztán feltüntetik még a 2. személyű kifejező mozdulatnak megfelelő hangképet:

Sing. nom.: ói. *tuwám*, *tvám*, av. *tū*, gör. dór. *tó*, att. *ó* (σ - a $\sigma\acute{e}$ hatása alatt: Brugmann, Grundr. I² 311. l.),

¹ A finn *sinä* *te'* tövocalisára nézve ld. Setälä E. N., Über quantitätswechsel im finnisch-ugrischen: SUS. Aik. 1896. XIV.² 36. l.: $-i$ - \leftarrow $*-i$ -, továbbá: Wiklund K. B., Entwurf einer uralp. lautlehre, 1896: SUS. Toim. X¹ 285. l. — A fgr. alapnyelvre nézve MNy.⁴ 105. l.: még $*-š$ -, de: Finn.-ugr. sprachw. 1910. 114. l.: rövid vocalis.

Hom. τόνη ($\bar{o} < \bar{u}$, ld. Brugmann, Kurze Gram. 1904. 70. l.), lat. *tū*, litv. *tū* (= *tū*), ó-egyh.-szl. *ty* (= *tū*, *y* < \bar{u} szabályos), gót *Đu*, óizl. *Đú*. agsz. *đú*, ófn. *dū*, *du* < ősidg. **tū*. A hangzósabb **tō* egykori megvoltáról tanuskodik: a singularisban a loc., gen., dat. **toi* (*to-i*, v. ő. Brugm. Kurze Gram. 467. §. 1a, 522. §. 1. p.): ói. loc. *tvē*, e h. **tē* (< **tai* < **toi*; a *-v-* az instr. *tvá-*ból). gen., dat. *tē* (enkl.); gör. loc. σοί, gen. σοι (enkl.), σοι (partikula), dat. σοι σοι (enkl.). Továbbá a dualisban az ói. acc., dat., gen. *vām*, gör. nom., acc. σῶ, σῶϊ, abl., dat, loc., instr. gen. σῶϊν, σῶϊν (σ-ῶ-). ó-egyh.-szl. acc., nom. *va*, abl., loc., gen. *vaju*, dat., instr. *vama*: ősidg. **vō-*. A pluralisban: ói. acc., dat. gen. *vas*. lat. nom. acc., *vōs*, instr., loc. abl., dat. *vōbīs* [*vō-bīs*], gót acc., dat., loc., instr. *iz-wīs* (-i-, unsis'-ból), gen., abl. *iz-wara* (uns-ara' szerint), óegyh.-szl. loc., gen., abl., acc. *vasz*, dat. *vamz*, instr. *vami*: ősidg. **vō-(s-)*.

Kétségtelennek tartom ugyanis, hogy ez ősidg. **vō-*tó etymológiailag az őseredeti **tō*-hoz tartozik s hogy ehhez képest itt alapjában nem két különböző gyökér kiegészülése (suppletivismus) forog fenn, a mint azt az indogermán nyelvtudomány vallja.¹ Igaz ugyan, hogy a névmások fejlődésének menete az indogermánságban arra vall, hogy az eredetibb állapot a többeli változatosság, a mely hol az egyik, hol a másik tő rováására aztán többé-kevésbé kiegyenlítődött (a védákbeli *jušmē* 2. szem. több. loc. alakot teszem helyettesíti a páliban: *tumhe*, a gör. ἡμεῖς-t az újgörögben a σό, ἔσό hatása alatt: σεῖς, ἔσεῖς stb.), de sem a fejlődés e menete, sem a tényleg eredetibb többeli változatosság maga egyáltalában nem igazolhatja azt a föltevést, hogy e változatosság nemcsak eredetibb, hanem egyúttal őseredeti jelenség is, a mely a nyelvet alkotó őseembernek sajátos, őt kiválóan jellemző egyénítő fölfogásmódjában gyökereznek, vagyis hogy az a többeli változatosság okvetlenül őshangkép (ősgyökér-)beli különféleséget is foglal magába.²

Hogy pedig itt tényleg nincs ilyen ősgyökérbeli különféleséggel dolgunk, azt már eleve, a 2. szem. névmásnak psychogenesisére való tekintetből sem igen tarthatjuk valószínűtlennek. Hisz kétségtelennek kell tartanunk, hogy két

¹ Ld. küll. Osthoff, Vom Suppletivwesen der indogermanischen Sprachen. Heidelberg, 1900. V. ő. még NyK. XXXII. 216. s. k. II.

² V. ő. Ludwig Sütterlin, Das Wesen der sprachlichen Gebilde. Heidelberg, 1902. 32. l.

vagy több második személy hangbeli megjelölésének alapján nem is lehetett valamilyen különleges psychikai, de semmiesetre sem valamilyen különleges pantomimikai és hangmimikai föltétele, tehát csakúgy az a hangkép jelölte őket eredetileg, a mely az egyes második személyt is kifejezte, vagy más szóval, a hangzóbeszéd legkezdetlegesebb korában az egyes-, kettős- és többesszám alakilag nyilván nem volt differentiálódva s_j csak a mindenkori helyzet által adott viszony s alkalmas körülmények között, ezenkívül a kísérő taglejtés, ill. ennek és hangbeli kifejezőjének megisméltése, az illetőkön jártatott szem stb. tette érthetővé a számbeli tartalmat. Eppen ezért általában is — az eddigi fölfogással ellentétben — már eleve azt kell tartanunk, hogy az eredetibb állapotot nem az indogermán s más, hasonló névmástóbeli változatosságot feltüntető nyelvcsaládok őrizték meg jobban, hanem a finnugor, a szamojéd, az altaji, vagyis általában azok a nyelvcsaládok, a melyekben a 2. szem. névmásnak nemcsak az egyes-, hanem a többes-, ill. kettős- és többesszámokban is t vagy más, hasonló lingualis a kezdőhangja.

De alaktani tekintetek is nem kevésbé gyanítatják a *vō- tőnek a *tō-val való eredeti azonosságát. Mindenekelőtt közös alkatuk: conson. + vocalis-ból álló nyílt hangkép az is, mint emez, a melytől az csak kezdőhangjára nézve különbözik. E különbség pedig a két alapján azonos képzettartalmú tő között arra enged következtetni, hogy itt valamely praeidg. időben valamilyen kezdőhangbeli váltakozás forgott fönn, a mely aztán associatív úton alkalmassá vált arra, hogy előbb-utóbb (de bizonyára a külön kettős és többesszámi jelek, a ragok stb. szereplése előtt) a tartalmi, nevezetesen a számbeli változatosság alakilag is differentiálódjék, a mi érthetőleg olyanformán ment végbe, hogy az újabb változat szorítkozott a kettős- és többesszámú jelentésárnyalatra. (A további differentiálódást aztán az utóbb hozzájárult különböző elemek eszközölhették, illetőleg a szintén újabb idg. *iū- tőváltozat.¹)

Az ilyen kezdőhangbeli váltakozásnak a számbeli jelentésárnyalat alaki megkülönböztetésének céljára való értékesülése a többes-, ill. a kettős- és többesszám képzésének talán legprimitivebb, lélektanilag mindenesetre önként kínálkozó formáját képviseli, a milyent a finnugorságban is constatálhatunk. Itt — mint már láttuk — a

¹ Erről tanulmányunk folytatásában lesz szó.

t-nek a *n*-vel való váltakozása folytán a 2. szem. névmás egyes-, kettős- és többesszámi *t*- hangja helyébe a vogul osztjákban ugyan *n*- lépett mind a három számban (a vogulban s részben az osztj.-ban és zürj.-ben a megfelelő személyrag kezdőhangja is *n*), a finn, mordvin és csere-misz nyelvben azonban ezt a *t*-vel váltakozó *n*- hangot a többesszám kifejezésének céljára látjuk értékesülve: finn *tämü* 'ez' \sim *nämü* 'ezek', *tuo* 'az, amaz' \sim *nuo* 'azok, amazok', stb. (l. 83. l.).

Magától értetődik már most, hogy abban a praeidg. korszakban a 2. szem. névmás **t*-je — a szabályos hangváltozás psychophysikai föltételeihez képest — csak vele rokonjellegű, tehát valamilyen dentalis consonanssal váltakozhatott s a **v*-t csak későbbi fejlődés eredményezhette. Mint ilyen fejlemény viszont az utóbbi **t*-vel váltakozó dentalis minőségére enged visszakövetketni, arra, hogy az az interdentalis zöngésspirans **ǵ* = **ð*- volt, a mely mind képzése helyénél s módjánál, mind acustikai hatásánál fogva a legkönnyebben változhatott a dentilabialis zöngés spirans **v*-re. Ilyenformán föltevésünk a következő határozottabb alakban áll előttünk: a praeidg. 2. szem. névmás egyes-, kettős- és többesszámi **t*-je előbb váltakozott **ǵ*-vel, — majd amaz a singularitás képzetével, emez a dualitás és pluralitás képzetével társulván az egyes-, illetőleg a kettős- és többesszám jelképévé vált, — a fejlődés további folyamán pedig az utóbbi **v*-re változott. S ha most ezeket a kikövetkeztetett viszonyokat összevetjük a megfelelő fgr., szam. és idg. alapnyelvi viszonyokkal, közelebbről a fgr., a szam. és az idg. alapnyelvi önálló 2. szem. névmásnak és 2. szem. ragoknak megfelelő elemeivel, akkor történetileg is beigazoltnak sejtethetjük mindenekelőtt a praeidg. 2. szem. **t*-, **ǵ*- realis voltát, tisztában látva egyúttal az uráli (esetleg ural-altaji) és az idg. nyelveknek közös eredetét, a mennyiben ugyanis e praeidg. 2. szem. **t*-, **ǵ*- összekötő kapcsolatot létesít a fgr., a szam. és az idg. 2. szem. névmás mindhárom számbeli tőalakjai között, valamint a fgr., szam. és idg. verbum 2. szem. ragjai között is, tanuskodva e ragok közös, pronominális eredete mellett s megvilágítva egyúttal fejlődésüket. E viszonyokat s egymással való kapcsolatukat a következő táblázat tünteti föl:

	2. szem. névmás kezdőhangja			2. szem. rag kezdőhangja		
	sing.	dual.	plur.	sing.	dual.	plur.
Fgr. ¹	* <i>t̥</i> -	* <i>t̥</i> -; előbb: * <i>s̥</i> ^é	* <i>t̥</i> -; előbb: <i>s̥</i> ⁱ -	*- <i>t̥</i> - ∼ *- <i>ḏ</i> -	*- <i>t̥</i> - ∼ *- <i>ḏ</i> -	*- <i>t̥</i> - ∼ *- <i>ḏ</i> -
Szam. ²	* <i>t̥</i> - (<i>th</i> - <i>K</i>)	?* <i>t̥</i> - <i>š</i> - <i>K</i> < * <i>š</i> -	?* <i>t̥</i> - <i>š</i> - <i>K</i> < * <i>š</i> ^é	*- <i>t̥</i> - ∼ *- <i>ḏ</i> - > - <i>l</i> -	*- <i>t̥</i> - ∼ *- <i>ḏ</i> - > - <i>l</i> -	*- <i>t̥</i> - ∼ *- <i>ḏ</i> - > - <i>l</i> -
Praeidg.	(* <i>t̥</i> - ∼ *- <i>ḏ</i> -) > * <i>t̥</i> -	(* <i>t̥</i> - ∼ *- <i>ḏ</i> -) > * <i>ḏ</i> -	(* <i>t̥</i> ∼ *- <i>ḏ</i> -) > * <i>ḏ</i> -	*- <i>t̥</i> - ∼ *- <i>ḏ</i> -	*- <i>t̥</i> - ∼ *- <i>ḏ</i> -	*- <i>t̥</i> - ∼ *- <i>ḏ</i> -
Ősidg.	* <i>t̥</i> -	* <i>v</i> -	* <i>v</i> -	*- <i>z</i> -, * <i>s</i> -	* <i>t̥</i> -	* <i>t̥</i> -

¹ V. ö. Budenz, NyK. XXI., 191. l., Szinnyi, MNyh.⁴ 105. s k. l. és Finnisch-ugr. Sprachw. (Samml. Göschen) 112., 114., 148. l.; Setälä, SUŠ. Aik. XIV. 3.

² V. ö. Halász, NyK. XXIII., 267. l., illetőleg: Castrén M. A. Grammatik der samojedischen sprachen. St. Petersburg, 1854. 211—212. l. — Nb.: *K* = kamaszini.

A felette szembeszökő kapcsolat e viszonyok között további, többrendbeli vizsgálódásokra bízott, a melyeknek alaperedményeit a következőkben foglalhatom össze:

A „*praeid.*” viszonyok a legeredetibb, vagyis: az uráli-idg. alapnyelvi állapotot képviselik. Az ebbeli $*-t- \sim *-\tilde{d}-$ váltakozás fölvételére magában a szókezdő $*-t- \sim *-\tilde{d}-$ váltakozás is jogosít, a mely $*-t- \sim *-\tilde{d}-$ viszont arra vall, hogy az uráli-idg. alapnyelvben a verbum személyragjai még nem simultak volt szorosan az igetöhöz, hanem jóformán még önálló névmásként szerepeltek, mindenestre azonban megvolt még a névmással való kapcsolatuknak az eleven tudata. De kétségtelenül igazolják e fölvételt az abbeli $*-t-$, $*-\tilde{d}-$ nek úgy uráli, mint idg. megfelelői, a melyeknek fejlődését világítják meg: az uráli és a külön fgr. alapnyelvben még az eredeti (uráli-idg.) állapot tükröződött vissza, a sham. alapnyelvben az uráli $*-\tilde{d}-$ már mint $*-l-$ jelenik meg, — a idg. alapnyelvben (helyesebben: az ősendogermánban) végül e váltakozás kiegyenlítődött az egyesszámban a $*-\tilde{d}-$ (gyenge fok) javára, csak hogy ez intervocalikus helyzetben $*-z-$ -re (gót *baira-za* „du trāgst dir’), szóvégi helyzetben $*-s$ (? = $*-\tilde{D}$)-re változott (gót *bairi-s*, gör. $\varphi\acute{\epsilon}\rho\epsilon-\varsigma$ stb. „du trāgst’; ói. *ābhara-s*, gör. $\acute{\epsilon}\varphi\epsilon\rho\epsilon-\varsigma$, „du trugst’; ói. *ābharathā-s* „du trugst dir’; gör. $\gamma\acute{\epsilon}\rho\upsilon\alpha-\varsigma$ „du hast erzeugt’ stb.),¹ a kettős- és többesszámban pedig a $*-t-$ (erős fok) javára: ói. *bhāra-thas*, gör. $\varphi\acute{\epsilon}\rho\epsilon-\tau\omicron\nu$, gót *baira-ts* (-*ts* = $*-\tilde{D}s$), óegyh.-szl. *bere-ta* „ihr beide traget’; ói. *ābhara-tam*, gör. $\acute{\epsilon}\varphi\epsilon\rho\epsilon-\tau\omicron\nu$ „ihr beide trugtet’, óegyh.-szl. *veze-ta* „ihr beide zoget’ stb.; ói. *bhāra-tha*, gör. $\varphi\acute{\epsilon}\rho\epsilon-\tau\epsilon$, gót. *bairi- \tilde{D}* , óegyh.-szl. *bere-te* „ihr traget’; ói. *ābhara-ta*, gör. $\acute{\epsilon}\varphi\epsilon\rho\epsilon-\tau\epsilon$ „ihr trugtet’, óegyh.-szl. *veze-te* „ihr zoget’ stb.”²

A singularitás, ill. a dualitás és pluralitás képzetével társult szókezdő $*-t- \sim *-\tilde{d}-$, a mely minket itt elsősorban érdekel, más fejlődésen ment keresztül, mint a szóközépi (személyragbeli) $*-t- \sim *-\tilde{d}-$. Az egyesszámi $*-t-$ úgy az uráli

¹ V. ö. Brugmann, Kurze vgl. Gram. 207. 1, 301. §. — Az intervoc. $*-s-$ (ói. *bhāra-si* „du trāgst’; *bhāra-sē* „du trāgst dir’) a $*-z-$ -nek a szóvégi $*-s-$ -hez való hasonulásán alapszik.

² Bizonyára különleges árja képződések: ói. *bhāra-dh-vē* „ihr traget euch’ és *ābhara-dh-vam* „ihr trugtet euch’ (av. *-duyē* = *-d-vē*, illet. *-d-wom*) e h.: **bhāra-thē*, **ābhara-tham* (-*vē*, *vam* = a 2. szem. névmás enklit. szereplő plur. dativusa, -e a *-thē*-ből, -*am* pedig a *-tham*-ból való, -*th* > -*dh*- a *-v*- hatása alatt).

(s a külön fgr. és szám.), mint az ősidg. nyelvben megőrizte eredeti (uráli-idg. alapnyelvi s egyúttal őseredeti) jellegét. A kettős- és többesszámi $*\check{d}$ - kettős irányban fejlődött tovább: az uráli alapnyelvben, helyesebben: az ősuráli nyelvben mint $*z$ - vagy $*s$ -, az ősidg. nyelvben pedig mint $*v$ - jelenik meg. Az uráli $*z$ - $*s$ -nek a nyomát csak a kamaszini szamojéd nyelvben találhatjuk még meg, a hol az egyesszámi *th*-nek a kettős- és többesszámban *š*- felel meg. Az egyesszám *th*-jét Halászsza¹ mindenestre különleges kamaszini fejleménynek ($\leftarrow *t$ -) kell tartanunk, — de nem a kettős- és többesszámi *š*- hangot is, amelyet Halász (i. h. 261. 267. l.) három más kamaszini példára (s természetesen a többi szám. s a legtöbb fgr. nyelvbéli 2. szem. névmás kettős- és többesszámi *t*-jére) való tekintettel kamaszini $*t$ - \rightarrow *š*- hangváltozásra vezetett vissza. A mennyiben ez *š*- csak a kettős- és többesszám sajátja, már eleve régiebbnek is tarthatjuk ama különben is még kérdésesnek mutatkozó három kam. $*t$ - \rightarrow *š*-nél. S tényleg vissza is vezethető legközelebb szamojéd alapnyelvi *š*- ($\leftarrow *s + i$ -) \cong ősuráli $*z$ -re (l. Halász, i. h. 270. l.) s a mennyiben ennek a fgr. alapnyelvben is $*š$ - ($\leftarrow *s^z + i$ -) \cong ősuráli $*z$ - felelt meg, egyúttal uráli alapnyelvi $*s^i$ - ($\leftarrow *s^z + i$ -) \cong ősuráli $*z$ -re is. Ehhez képest aztán persze a többi szamojéd nyelvi, valamint a fgr. alapnyelvi 2. szem. névmás kettős és többesszámi *t*-, ill. $*t$ -je amaz uráli alapnyelvi $*s^i$ -nek az egyesszámi *t*-, ill. $*t$ -hez való hasonulásán kell alapulnia. A milyen merésznek tetszik mármost uráli szempontból az e nyelvekbéli 2. szem. névmás kettős- és többesszámi *t*-jét a jelzett úton uráli alapnyelvi $*z$ - \rightarrow $*s^z$ (ill. $\rightarrow *s^i$ -) re visszavezetni, olyan szükségszerűnek mutatkozik e visszavezetés uráli-idg. alapon, a melyről amaz uráli alapnyelvi $*z$ - \rightarrow $*s^z$ -, ill. $\rightarrow *s^i$ -, valamint az idg. alapnyelvi $*v$ - az uráli-idg. $*\check{d}$ - legközevetlenebb folytatójának tűnik föl. S ez uráli-idg. $*\check{d}$ -nek megvonta és jelzett kettős fejlődése azonfelül különben is kétségtelenül igazolható. Erre vonatkozó vizsgálódásaimmal azonban csak egy külön nagyobb tanulmányomban számolhatok majd be.

Hackmüller Oszkár.

¹ Halász J., Az ugor-szamojéd nyelvrokonság kérdése. NyK. XXIII. 261. l.

A PHANSIKUS (PHAENOMENOLOGIAI) ADOTTSÁGOK LÉNYEGISMERETÉHEZ.

1. A *phansikus* („phansisch“ [φάν] vagy phaenomenologiai adottságokat az ismerettani reflexio fogalmazásában azon lényeges jegy által különböztetjük meg az *ontikus* („ontisch“ [ὄν]) adottságoktól,¹ hogy intentionalisan vonatkoznak valamire (egy tárgyra), hogy bennök valami intendálva érteve, véelve („gemeint“) van; valami olyan, a mi nem ők maguk, a mi rájuk nézve transscendens.

A phansikus adottságok, a mint Husserl mondja: „Bewusstseine von etwas“. Ez a „*Bewusstsein von*“, az intentionalis relatio különbözteti meg őket az ontikus adottságoktól, melyeket nem illeti meg e „praedicatum“. Az ontikus adottságok csak mint intentionalis vonatkozások *tárgyai* lehetnek adva, de maguk sohasem vonatkozhatnak intentionalisan valamire.

Phansikus adottságok pl. egy (bizonyos tárgyra vagy objectivra vonatkozó) észrevevésem, képzelésem, emlékezősemm, ítélésem, kételyem, örömem etc. Ontikus adottságok pl. egy virág, melyet észreveszek, egy tájék, melyet képzelek, egy melódia melyre emlékszem, egy szám melyet gondolok etc.

Az ismerettani reflexióban a phansikus és az ontikus adottságokat mint *sui generis* adottságokat ismerjük meg. A phansikus adottságokat nem illetik meg azok a praedicatumok, melyek a „bennök“ adott ontikus adottságokat megilletik és viszont. Például az egy észrevevési élményemben, actusomban adott asztal kerek, de a róla való észrevevésem nem kerek. A négyszögletes kör, melyet gondolok, nem létezik, de az actus, melyben azt gondolom, létezik etc.

Az intentionalis vonatkozás specifikus módokon lehet adva, illetve megélve és ezek a specifikus adottságmódok lényegesen jellemeznék bizonyos phaenomenologiai adottságtípusokat. Az intentionalis vonatkozás specifikus értelem-

¹ E neveket *E. Husserl* terminológiájának értelmében használjuk.

mel bír a szerint, hogy a phansikus, illetve phaenomenologiai adottságok milyen osztályára van vonatkoztatva.

Mielőtt megkísérelnők annak a kiderítését, hogy az intentionális vonatkozás milyen értelemben jellemez lényegesen bizonyos phaenomenologiai classisokat, az intentionális vonatkozás általános természetét, lényegét fogjuk megvilágosítani.

2. Minek kell *szükségképen közvetlenül adva, megélve* lennie, hogy egy *közvetlen adottságról mint olyanról* azt mondhassuk, hogy intentionálisan vonatkozik valamire, hogy egy „Bewusstsein von etwas“?

Az intentionális élményben, általában, ha azt mint olyat tesszük reflexio tárgyává, azaz annak csak pusztá értelmét, lényegét vesszük tekintetbe, a következő abstractív momentumokat különböztethetjük meg: Az *intendáló*, az *intentio* és az *intendált* tudatmomentumait,¹ mint azon közvetlen tudatösszefüggésben állókat, mely grammatikailag a következő formában nyer kifejezést: egy intendáló — intentioja — egy tárgyra. (Az ilyen grammatikai formához tartozó singularis élmény pl. a következő formában nyer adaequat kifejezést: „*En akarom X-et*“.)

Vajjon ezek az abstract momentumok mind lényegsek-e az intentionális élményekre mint közvetlen adottakra nézve vagy sem. Lehetnek-e adva oly intentionális élmények, melyekből *mint közvetlenül adottakból* az ismeretani reflexióban nem abstrahálható e három momentum s mégis mint közvetlenül adottak joggal nevezhetők intentionális élményeknek?

Ha a phansikus adottságok természetét vizsgáljuk, oly közvetlen adottságokkal is találkozunk, melyekből *mint közvetlenül adottakból* csak az intentio és az intendált (*mint intendált tárgy*, illetve *objectiv*) momentuma abstrahálható. Az ilyen phansikus adottságokban e két momentum azon közvetlen tudatösszefüggésből abstraháltatik, mely grammatikailag a következő általános formában nyer kifejezést: intentio — egy tárgyra.

Oly adottság, melyből *mint közvetlenül adottból* az intentio tudatmomentuma volna abstrahálható anélkül, hogy belőle egyúttal az intendált momentuma volna abstrahálható, vagy egy oly közvetlen adottság, melyből az intendált tudat-

¹ Az intendált *tudatmomentuma* természetesen nem tévesztendő össze az (intentionális élményben) intendált *tárggyal vagy objectivvel*, a mely sohasem lehet momentuma az intentionális élménynek, hanem arra nézve mindenkor transscendens.

momentuma volna abstrahálható anélkül, hogy belőle egyúttal az intentio tudatmomentuma volna abstrahálható, nem lehetséges.

Hogy egy phansikus adottság miatt olyan, azaz *mint közvetlenül adott*, intentionalis élménynek legyen nevezhető, *szükséges*, hogy belőle az *intentio* és az *intendált* momentuma abstrahálható legyen, különben nem nevezhető joggal intentionalis élménynek.

Egy intentionalis élményre *mint közvetlenül adottra nézve általában lényeges* az, hogy belőle az *intentio* és az *intendált* momentuma abstrahálható legyen, de *nem lényeges*, hogy belőle *e momentumok mellett* még az *intendáló* momentuma is abstrahálható legyen.

A közvetlenül adott intentionalis adottságok természetének megvilágosításához szükséges annak a felderítése, hogy hogyan van bennök közvetlenül adva, közvetlenül megélve az, amit belőlük mint az *intentio* és az *intendált* momentumát abstraháljuk.

Vajjon a közvetlenül adott intentionalis élmények állományához tartozik-e az, hogy bennök az *intentio* s az *intendált* különbségének tudata adva legyen. És ha igen, milyen formában?

Ezen momentumok különbségének tudata közvetlenül nincsen *mint az intentio s az intendált momentumainak mint olyanoknak különbsége adva*, mert ez a különbség csak valamely arra az adottságra való *ismerettani reflexióban* van adva, melyből *mint közvetlenül adottból* e két momentumot abstraháljuk.

A közvetlenül adott intentionalis adottságban, élményben az *intentio* s az *intendált* különbségének tudata nincsen oly módon közvetlenül adva, hogy a különbség adottságának ez a módja grammatikailag ebben a formában nyerhetne adeaquat kifejezést: I és X különbözők.

Az *intentio* és az *intendált* különbsége az összes *act*-characterekhez tartozó adottságokban (*actusokban*) közvetlenül azon sajátos élménymódban van adva, melyben a „*tudatátmenet*“ egy felmerülő szótól vagy tételtől az általa jelölthöz mint általa jelölthöz, egy ítélestdl a benne megítélthez mint benne megítélthez, egy akarástól a benne akarthoz mint benne akarthoz, egy képzeléstdl a benne képzelthez mint olyanhoz etc. *közvetlenül, bensőleg*, a *megfelelő actcharacternek mint fogalmilag határozottnak*-, illetve *más actcharacterektől való különbségének tudata nélkül* meg van élve.

Ezen élménymód defnitorikus tartalmában van megadva az az értelem, melyben az intentionalis vonatkozás mint közvetlen adottság veendő.

Az intentionalis vonatkozás ezen értelme a phansikus adottságok azon osztályait illeti meg, melyeket *direct és reflexiv actusoknak* vagy élményeknek nevezünk.

A *direct* élmények a *reflexiv* élményekkel megegyeznek abban, hogy mint közvetlenül adottak intentionalis adottságok. Lényegesen különböznek egymástól a következőkben :

a) Vonatkozásuk tárgyi momentuma és ezzel élménymódjuk tekintetében, a *mennyiben* ez vonatkozásuk tárgyi momentumának specifikus természete által van meghatározva. Az ismerettani reflexio látszögéből nézve az adottságokat t. i. azt találjuk, hogy a *direct actusokra* nézve lényeges az, hogy közvetlenül *ontikus* adottságokra vonatkoznak, a *reflexiv actusokra* nézve pedig lényeges az, hogy közvetlenül *phansikus* adottságokra vonatkoznak. A *direct actusok* oly *phansikus* adottságoknak nevezhetők, melyek közvetlenül *ontikus* adottságokra vonatkoznak; a *reflexiv actusok* pedig oly *phansikus* adottságoknak, melyek közvetlenül *phansikus* adottságokra vonatkoznak (és csak közvetve vonatkoznak *ontikus* adottságokra).

b) Abban, hogy míg a *reflexiv actusokra* nézve lényeges az, hogy belőlük mint közvetlenül adottakból az ismerettani reflexióban az intentio és az intendált momentumai mellett az intendáló momentuma abstrahálható legyen, addig a *direct actusokra* nézve csak az lényeges, hogy belőlük mint közvetlenül adottakból az intentio és az intendált momentumai abstrahálhatók legyenek.

A phansikus adottságok phansikus adottságokra való vonatkozásának általában, illetve a „*reflexiv élmény*“-terminusnak specialis értelmei vannak. Mielőtt a reflexiók élmények különböző fajtáiról szólnánk, illetve azt, hogy mily különböző értelemben vonatkoznak phansikus adottságok phansikus adottságokra, megvilágosítanók, a phansikus adottságok azon fajtáiról kell röviden szólnunk, melyek a *direct* élményektől és a *reflexiv* élményektől lényegesen különböznek.

3.-Nem minden phansikusnak, nem minden intentionalisnak nevezett adottságban van az intentionalis relatio, a „*Bewusstsein von*“-character közvetlenül adva, közvetlenül megélve, miként a *direct* és *reflexiv* élményeknél. A phansikusoknak nevezett adottságok körében oly adottságokkal is találkozunk, melyekben *mint közvetlenül adot-*

takban nyoma sincs a tárgyra vonatkozás az intentionalitás tudatának.

Ezeket a sajátos közvetlen adottságokat, melyeket az intentionalis élményektől, actusoktól való különbségök fixirozása céljából előbbi phaenomenologiai tanulmányainkban „jelenlevők“-nek neveztünk, az jellemzi lényegesen, hogy daczára annak hogy nem ontikus adottságok (mert azok szükségképen *mint* egy intentionalis vonatkozás *tárgyai* vannak adva: nincsen bennök *közvetlenül* intentionalis vonatkozás „tárgyra vonatkozás“ tudata adva. Hanem adva van bennök valami, a mi a direct élményekben (pl. direct észre-*vevésben*, képzelésben) van adva, de anélkül, hogy *mint* egy direct élményben adott (mint képzelt vagy észrevett) volna *közvetlenül* adva.

A „jelenlevő“ nincs is *mint* ontikus adottság adva, mely a direct élményekben adottnak specifikus adottságmódjában nyeri tárgyi adottságcharacterét, hanem adva van oly tárgyszerűségi characterrel, illetve *quasi-tárgyszerűségi characterrel*, mely adottságmódjában nincsen feltételezve az „intentionális inexistencia“, az intentionális vonatkozásban állás közvetlen megélésének határozmányától.¹

¹ Azt a különbséget, melyet az intentionalis élmények és a „jelenlevők“ között („Egy phaenomenologiai adottságosztályról“ [Athenaeum, 1911-ik évfolyam] című tanulmányunkban) megállapítottunk, Theodor Conrad vette észre. „Über Wahrnehmung und Vorstellung“ című értekezésében, a mely a mult év végén jelent meg (Münchener philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps gewidmet. Leipzig, 1911. pp. 51—77.) ugyanis ezeket mondja „... Noch nicht einmal in allen Fällen der . . . „wachen“ Wahrnehmung, in denen der Gegenstand ausgesprochenermassen „vor uns“ steht, ist eine Intention konstatierbar. Sicher aber fehlt sie bei gewissen dumpfen Wahrnehmungen, in denen mir etwas nur dumpf daseiend bewusst ist . . . Es besteht nun einmal nicht überall, wo mir wahrnehmungsmässig etwas eingeht, eine Intention darauf hin. Nicht immer liegt in der Wahrnehmung eine Einstellung auf den Gegenstand oder sonst eine Richtung oder Beziehung auf ihn. Gegenstandsbewusstsein als solches . . . und Intentionalität ist eben zweierlei; das zeigen jene häufigen dumpfen Wahrnehmungen in denen „etwas für mich“ da ist, ohne dass „ich für es“ zu haben bin. Wir können daher der Meinung nicht beipflichten, dass Wahrnehmungen und Vorstellungen schlechthin und wesentlich als intentionale Erlebnisse aufzufassen seien“ (pp. 63—64, jegyz.).

Ezen idézetekből kitűnik, hogy Conrad észrevette azt a különbséget, mely azon sajátos adottságok között, melyeket jelenlevőknek neveztünk és az intentionalis élmények között fennáll, de ő ezt a különbséget nem látja világosan. Legalább erre kell következtetnünk abból a körülményből, hogy a közvetlen adottságok ezen két nemének különbségét, a mely, hogy úgy mondjuk, radicalis különbség, nem tartja szükségesnek oly terminusokkal jelölni, melyek azt alkalmas módon kitejezésre juttatják és fixirozzák. Ő különbséget tesz oly

A „jelenlevők“ lényegéről itt nem szólhatunk bővebben. Legyen szabad „Egy phaenomenologiai adottságosztályról“ és „Adalék az ideatio phaenomenológiájához“ című tanulmányainkra utalni (Athenaeum, 1911. évf.), a melyek a „jelenlevők“ specifikus természetére vonatkozó fontos analíziseket tartalmaznak. Annak kiegészítéseül, a mit ezen tanulmányainkban a „jelenlevők“ és az élmények lényegbeli különbségének jellemzéseül mondottunk, a következőket említjük meg:

A direct actusokra nézve, melyekben egy tárgyra vonatkozás közvetlenül meg van élve, lényeges az, hogy ez a tárgyra vonatkozás grammatikailag *adaequat* módon mint propositionalis actus formájában kifejezett lehessen adva. A „jelenlevők“-re nézve lényeges az, hogy a bennök

észrevéések és képzelések között, melyek intentionalis élmények és olyanok között, melyek nem intentionalisak. — Ténycolog, hogy a *menyiben* azon közvetlen nem intentionalis adottságok, melyeket „jelenlevők“ nek neveztünk, a rájuk való természetes reflexióban mint észrevééseinket illetve képzeléseinket (tehát mint intentionalis élményeinket) fogjuk fel (noha *közvetlenül nem voltak* mint ilyenek adva) jogunk van őket is észrevééseinknek, illetve képzeléseinknek nevezni. A phaenomenologiai elnevezéseknél azonban a közvetlen adottságoknak *mint közvetlenül adottak lényegbeli különbségeit* kell kifejezésre juttatnunk és fixiroznunk; ezt pedig nem tehetjük úgy, hogy az elnevezésnél a *közvetlen adottságok* azon (*esetleges*) *adottságmódja* szerint tájékozódunk melyben a *rájuk való* (*esetleges*) *természetes reflexióban* fogjuk fel őket. (Pedig így teszünk, ha jelenlevőket tehát közvetlen nem intentionalis adottságokat, észrevééseknak, illetve képzeléseknak nevezünk.) Mert, ha az adottságokat tiszta közvetlenségökben fogtuk is meg, az ilyen eljárás mellett lényegöket mint *közvetlen adottságok sajátos lényegét* terminologiaiailag nem fixirozzuk kellően és nem juttatjuk kellően kifejezésre, mivel a legtöbb fajtájú adottságok (a nevet azon értelmében véve, mely a reflexióban nyeri tájékoztatását) egyszer közvetlenül (mint közvetlenül intentionalisan adottak), másszor a rájuk való reflexióban (mint a reflexióban intentionalisnak felfogottak) olyannyira hasonlóan lehetnek adva, hogy könnyen jelölhetők azonos terminussal. Ezzel az azonos terminussal élve azután könnyen téveszthetjük szem előtt a vele jelölt adottságok lényeges különbségét. Ez a veszély forog fenn pl. akkor, ha az „észrevéés“ és „képzelés“ terminusokat annyira tág értelemben használjuk, hogy (nem csak direct élményeket jelölünk velük, hanem) azon közvetlen nem intentionalis adottságokat, „jelenlevőket“ is jelöljük velök, (mint nem intentionalis észrevéést, képzelést), melyeket *csak* az ezen közvetlen adottságokra („jelenlevőkre“) való természetes reflexióban fogunk fel mint észrevééseinket és képzeléseinket. Ha Conrad az általunk „jelenlevők“-nek nevezett adottságok és az intentionalis élmények között fennálló lényeges phaenomenologiai különbséget világosan meglátta volna, úgy ezt a különbséget vagy terminologiaiailag kellően fixiroznia kellett volna, vagy ha ez az ő céljaira nem is volt szükséges, az ilyen fixirozás fontosságára mindenesetre figyelmeztetnie kellett volna.

adott nem lehet grammatikailag mint propositionalis actus formájában kifejezett *közvetlenül* adva.

A direct élmény, a közvetlen direct tárgyra (ontikus adottságra) vonatkozás lehet *nominális actus formájában* is, *mint nem adaequate* kifejezett adva. A „jelenlevő“ *mint közvetlenül adott*, nominalis actus formájában kifejezett gyanánt sem lehet adva; legfeljebb „acustikus, illetve visualis szóképzetek“ constituálhatják a „jelenlevőt“, melyek nincsenek közvetlenül megélt tárgyravonatkozást (nem adaequate) kifejező actusokban adva.¹

4. Ezek után most már rátérhetünk a reflexiós élmények phaenomenologiai typusainak megvilágosítására, illetve annak a felderítésére, hogy milyen értelemben vonatkoznak közvetlenül phansikus adottságok phansikus adottságokra.²

A reflexiv actusokat általában lényegileg jellemzi az, hogy bennök egy előreadott közvetlen adottság, mint fogalmilag határozott, illetve distinct „Én-élmény“ van felfogva. A reflexiv actusok közötti tipikus különbséget az teszi ki, hogy a bennök mint fogalmilag határozott „Én-élmény“ felfogott előre adott, mily módon van felfogva.

A phansikus adottságoknak phansikus adottságokra való vonatkozása két elemi módon lehet közvetlenül adva.

Vannak phansikus adottságok, melyekben egy tárgyra vonatkozó és fogalmilag határozott direct actus (élmény) mint egy énre vonatkoztatott *van adva*. És vannak oly phansikus adottságok, melyekben egy tárgyra vonatkozó és fogalmilag határozott direct actus mint olyan *egy énre van vonatkoztatva*. Ezen phansikus adottságok mindkét neme reflexiós élmény, mert oly phansikus adottságok, melyek phansikus adottságokra vonatkoznak (és nem vonatkoznak közvetlenül ontikus adottságokra, mint a direct actusok). Ami őket megkülönbözteti, az az, hogy az első nemhez tartozó adottságok, reflexiv élmények, *jelenlevőben* vannak fundálva, míg az utóbbi nemhez tartozó reflexiv élmények *direct actuson* vannak fundálva.

Az első nemhez tartozó reflexiv élményekre való reflexióban felismerjük azt, hogy bennök egy jelenlevőben adott mint egy x-ről való élményünk van felfogva. A második nemhez tartozó reflexiv élményekre való reflexióban felis-

¹ V. ö. *Enyvári J.* Egy phaenomenologiai adottságosztályról. (Athenaeum. 1911. évf. 1. sz. pp. 114—115.)

² Bennünket itt csak a phaenomenologiai elemi typusok érdekelnek. A magasabbrendű a „complex“ reflexio-typusokat (reflexiókra vonatkozó reflexiók) figyelmen kívül hagyjuk.

merjük, hogy bennök egy tárgyra vonatkozó *direct* élmény énünkre van vonatkoztatva. Továbbá, hogy a *jelenlevő* oly reflexiv actust fundál, melyben egy tárgyra vonatkozó élmény-character mint egy énré vonatkoztatott *van adva*, és hogy a *direct actus* oly reflexiós élményt fundál melyben egy tárgyra vonatkozó élmény *mint olyan* egy egyénre *van vonatkoztatva*.

5. A „*jelenlevő*“ fogalmának nem jegye az egy tárgyra vonatkozás, sem az egy tudatra énré vonatkoztatás, sem az egy tárgyra nem vonatkozhatás, sem pedig az egy énré nem vonatkozathatás. Azért közönbös rá nézve az, hogy egy reflexiv actust fundál-e vagy sem s ezért fundálhat reflexiv actust.

A *direct actus* fogalmának nem jegye az egy tárgyra vonatkoztatás sem az egy tárgyra nem vonatkozathatás. Azért közönbös rá nézve az, hogy egy reflexiv actust fundál-e vagy sem és ezért fundálhat.

Az egy *jelenlevőre vonatkozó reflexiv actus* fogalmának jegye, az egy jelenlevőnek *mint* tárgyra vonatkozó actusnak egy tudatra, énré vonatkoztatása és ezért szükségkép *van jelenlevőben fundálva*.

Az egy *direct actusra vonatkozó reflexiv actus* fogalmának jegye az egy tárgyra vonatkozó actusnak *mint olyan*nak egy tudatra, énré vonatkoztatása és ezért szükségkép *van direct actuson fundálva*.

6. Egy jelenlevőre való természetes reflexióban a jelenlevőt mint képzelésemet vagy észrehevésemet egy x-ről fogom fel. Ha ezt a tényálladékot az ismerettani reflexióban analysáljuk, kitűnik, hogy ez a „felfogás“ nem úgy történik mintha egy x-re vonatkozó észrehevésemet vagy képzelésemet mint olyat receptive ismerném meg, hanem úgy, hogy a jelenlevőbe azt sajátos módon *belegondolom*; hogy belegondolok egy vonatkozást egy észrehevő, illetve képzelő énré, a mely vonatkozással az ő közvetlenségében *nem bírt* és pedig oly módon, *mintha azt nem gondolnám beléje, hanem mintha azzal bírna*. És csak ezért, mert ezt így gondolom bele, foghatom fel a jelenlevőt mint észrehevésemet vagy képzelésemet, mint észrehevési vagy képzelési actusomban adottat.

Egy *direct* élményre, actusra való természetes reflexióban, a mely közvetlenül nem volt mint fogalmilag határozott, distinct, azaz mint egyéb actcharacterektől megkülönböztetett élmény *adva*,¹ azt mint fogalmilag határozott és

¹ L. 96. 1.

tudatunkra, éünkre vonatkoztatott *direct actust*, élményt (pl. mint képzelésünket, vagy észrehevésünket) fogjuk fel. A *direct actus*ba mint közvetlenül adottba, a természetes reflexióban belegondoljuk fogalmi határozottságát és vonatkozását tudatunkra, éünkre, mely módusokban nem volt közvetlenül adva és pedig olyképen, mintha ezeket nem gondolnók beléje, hanem mintha ezekkel mint közvetlenül adott bírt volna és csak azért, mert így gondoljuk bele a (közvetlenül nem Én-tétel formájában adott) *direct actus*okba az említett adottság-, illetve élménymódokat vagy charactereket, foghatjuk fel azokat mint fogalmilag határozott specifikus és distinct Én-élményeinket, illetve *actus*ainkat.

Az a körülmény, hogy közvetlen adottságokba (jelenlevőkbe és *direct élmények*be) bizonyos charactereket úgy gondolunk bele, mintha a characterek azok mint közvetlen adottságok állományához tartoznának, jöllehet nem tartoznak azok állományához, az egész, a mit a szóban forgó reflexiók specifikus phaenomenologiai viszonyaira vonatkozólag mondhatunk.

„Nem tudatos következtetések“ s egyéb nemtudatos folyamatok, melyeket ezen viszony *genetikus magyarázatára* felhozni szokás, *constructiók*, melyek a phaenomenologiai érdekkörön — mely csak a *közvetlen adottságok lényeg-analysisére* szorítkozik — kívül esik.

7. A tudatadottságok bizonyos nemei *más tartalommal* bírnak a szerint, hogy az ismerettani reflexióban *mint közvetlenül adottakat*, vagy pedig *mint a rájuk vonatkozó természetes reflexióban adottakat* fogjuk meg és *analysáljuk*. Azon tudatadottságokat, melyeket a phaenomenologiailag nem tisztult nyelvhasználatban észrehevési és képzelési élményeknek nevezünk, az ismerettani reflexióban egyszer: *mint közvetlenül adottakat, jelenlevők gyanánt ismerjük meg*, ugyanezen adottságokat *mint a rájuk való természetes reflexióban adottakat* pedig *fogalmilag határozott s éünkre vonatkoztatott élmények gyanánt* fogjuk fel — másszor pedig: *mint közvetlenül adottakat, fogalmilag nem határozott és éünkre nem vonatkoztatott direct intentionalis adottságok gyanánt* ismerjük meg az ismerettani reflexióban a közönségesen észrehevési vagy képzelési élményeknek nevezett adottságokat, míg ismét *mint a rájuk való természetes reflexióban adottakat, fogalmilag határozott és éünkre vonatkoztatott direct* (tehát a szó tulajdonképi értelmében veendő) *élmények gyanánt* fogjuk fel őket.

A mondottokból kitűnik, hogy a szóban forgó tudat-adottságok terminusai aequivocak, hogy kettős értelemmel, jelentéssel bírnak.

„Észrevezési-, képzelési- és itéletélmények“ két különböző értelemben, illetve módon tartalmazhatnak: *phansikus*an és *inhaesiv*e. Ha a *phansikus* tartalmazás értelmében használják e terminusokat, közvetlen adottságok: *jelenlevők*, illetve *közvetlenül adott direct élmények tartalma*it értjük alattuk, ha az *inhaesiv* tartalmazás értelmében használjuk őket (ugyanazon) *jelenlevők*re, illetve *direct élmények*re vonatkozó természetes *reflexiók tartalma*it értjük alattuk.

Az inhaesiv tartalmazás fogalmának phaenomenologiai eredete azon tényálladék, hogy adva van egy reflexiv actus melyben egy jelenlevőbe vagy direct actusba „belegondolunk“ egy character-t, azaz egy fogalmilag határozott élményfelfogási módot (mint „magasabbrendű“ inhaesiv tartalmat [egy magasabbrendű reflexióban] valamely „értékcharacter-t“), mely nem tartozott a jelenlevő, illetve direct actus állományához és pedig úgy mintha ahhoz tartozna.

Az inhaesiv tartalmazásnak nemei vannak, melyek az actcharacterek specifikus természetének megfelelő rendben lényegileg összefüggnek.

Ezeknek a különböző inhaesiv tartalmazásoknak inhaesiv tartalmak felelnek meg, mely tartalmak egymást meghatározzák, determinálják és az eredetileg adottra való fokozatos ismerettani reflexiókban az inhaesiv tartalmak lényegbeli összefüggésének illető rendjében „kiabstrahálhatók“. Valamely itéletélményre mint közvetlen direct élményre való reflexióban pl. annak specifikus természetében gyökerező inhaesiv tartalmak összefüggésrendjét meghatározó lényegtörvényeknek megfelelően, mint első rendű inhaesiv tartalom „abstrahálható belőle“ (illetve „felismerhető benne“) a specialis character-e, a „formája“, mint másodrendű inhaesiv tartalom az igazság- vagy hamisságcharacter-e.

Azon specialis lényegtörvények kiderítése, melyek az egyes actcharacterek és ezek complexumai specifikus természetének szükségképen megfelelő inhaesiv tartalmazások és az ezeknek koordinált inhaesiv tartalmak sajátos nemeit és rendjét meghatározzák és körülírják, fontos phaenomenologiai feladat, melynek részleges megoldását egy későbbi tanulmányunk számára tartjuk fenn.

8. Dolgozatunk elején azt a kérdést vetettük fel, hogy az intentionalis vonatkozás milyen értelemben jellemez bizonyos phaenomenologiai adottságosztályokat?

Vizsgálatunk folyamán kiderült, hogy az intentionalis vonatkozás egy közvetlenül megélt „adottságmód“ értelmében azon phaenomenologiai adottságokra nézve lényeges, melyeket direct és reflexiv actusoknak, élményeknek nevezünk. Egy a tanulmány folyamán felmerülő probléma: a phansikus adottságok phansikus adottságokra való vonatkozása (a reflexio) elemi módjainak vizsgálata közben, a phansikus és inhaesiv tartalmazás (és a coordinált tartalmak) fontos különbségét állapítottuk meg. Ezen distinctio segítségével azon megismerésre jutunk, hogy vannak phaenomenologiai adottságok, a melyek habár nem nevezhetők abban az értelemben intentionalisoknak mint a direct és reflexiv actusok, tehát egy közvetlen sajátos élménymód értelmében, mégis egy bizonyos értelemben és pedig az *inhaesiv tartalmazás* értelmében intentionalis actusoknak nevezhetők. Ilyen értelemben intentionalisak mindazon phaenomenologiai adottságok, melyek oly reflexiókban *vannak* mint fogalmilag határozott és énünkre vonatkoztatott élménycharacterek *adva*, mely reflexiókat az *ismerettani analysis* mint „*jelenlevők*“-ben *alapozott* reflexiv actusokat mutat ki.

Enyvvári Jenő.

IRODALOM.

Georges Pellissier: Voltaire philosophe.

(Paris, Armand Colin, 1908.)

Pellissier különösen a XIX. század francia irodalmának főirányairól írt művével, a modern francia irodalomra vonatkozó tanulmányaival válik ki. Újabb könyvét Voltaire-nek szenteli. A tekintélyes Voltaire-irodalomban is számottevő ez a munka, mert a nagy író munkásságának olyan tényezőire utal, melyek különféle, sokszor nagyon is elfogult magyarázatokra szolgáltattak okot. Voltaire philosophiai munkásságát Pellissier úgy értelmezi, mint a hogyan a philosophia jelentése a XVIII. században dívott. Voltaire bölcselkedése a metaphysika, a physika, a vallás, erkölcs és politika mezőit járta be. Ezt a beosztást követte Pellissier is, mikor munkáját megírta.

Vinet léhaságot lobbant Voltaire szemére. A vidámság, a könnyedség, mondhatnók *Vinet* ellenében, az élethez tartozik. Egyesek szerint Voltaire a súlyos kérdésekről azt hitte, hogy könnyen megoldhatók s azzal is vádolták, hogy az emberi ész az maga erejénél fogva mindenre képesnek tartotta. Ezzel ellentétben az az igaz, hogy Voltaire sokszor mutatott az emberi ész elé meredő korlátokra s nem egyszer bélyegezte álmódzóknak azokat, kik csalfa légvárakat építettek. Istenről s a lélekről — hangoztatja Voltaire — nagyon keveset tudunk. Bennünk éppen olyan sok rejtély van, mint rajtunk kívül. Nem ismerjük a legegyszerűbb physikai tünemények lényegét sem, csupán a külsőségekről van tudomásunk. Noha a theologusokat éppen úgy, mint a metaphysikusokat tudatlansággal vádolja, mégis sokat gondolkodott az Isten, a lélek, a baj s a szabad akarat kérdéseiről. *Platon* bölcselkedését meseszövének tekinti, *Aristoteles* erkölstanát, retorikáját s természetrajzát dicséri, de a lélekről írt fejtegetéseit botoroknak tartja. *Descartes*-ban — így vélekedik Voltaire — a bölcselőt a matematikus és a költő vezették téves irányba. *Malebranche*-ot is szigorú bírálatban részesíti. *Malebranche*-ot féktelen képzelet ragadta, míg *Spinozát* a geometriai szellem ejtette rabul. Noha *Leibniz* sokoldalúsága

meglepi, a metaphysikust kevésre becsüli benne. Voltaire-nek a tapasztalat bölcselői: *Bacon*, *Newton* és *Locke* tetszenek leginkább. *Bayle* volt reá a legnagyobb hatással. Dicséri *Bayle* gondolkodási módját. Nem a rendszerépítést, hanem a természet tanulmányozását tartja Voltaire a bölcselő legfontosabb feladatának. Hangoztatja az analysis jelentőségét. „Megvan az tehetőségünk, — mondja Voltaire — hogy számoljunk, mérlegeljünk, mérjünk, megfigyeljünk, ez a természetbölcselet, a többi csaknem agyrém.“ Voltaire a bölcsészetet a physikára alapítja. Voltaire philosophiájának a *józan ész* az alapja. *Maillet* és *Buffon* fejlődélméletét neveltségessé teszi. *Needham*-nek és *Buffon*-nak a generatio spontanea-ra vonatkozó okoskodását a józan észszel dönti meg. A józan ész nevében hadakozik a neptunismus és a transformismus ellen is. *Leuwenhoek* az édesvízi polypokat állatoknak tartja, Voltaire a jó szemben bizik, hogy ennek a tanításnak a helytelenségét beláttassa.

A metaphysikából csak Isten létét fogadja el. Isten létének metaphysikai okánál még erősebbnek tartja a physikai bizonyosságot. „A katechéta Istent gyermekeknek hirdeti, *Newton* bölcseknek magyarázza“. Nem is kell a világegyetemet vizsgálnunk, elég az étellel felruházott szervezetet tekintenünk, hogy Istenre következtessünk. Az atheistákat, különösen *d'Holbach* bárót erősen czáfolja. Isten kormányzásában egyetemes törvényeket észlelhetünk. A csudákat lehetetleneknek tartja. *Elismeri*, hogy a Gondviselés fogalma és a rossz léte összeegyeztethetlenség.

Pályája első felében optimismusra hajlik. Nem így később. Különösen a lissaboni földrengésnek volt reá nagy hatása. *Leibniz* optimizmusát képtelenségnek tartja. 1756 május 5-én már azt írja *Du Deffand* asszonynak, hogy Jupiter két hordaja közül a rosszé a vastagabbik. *Candide*-ot a lissaboni szerencsétlenség hatására írja. Pályája második felében szívesen rajzolja az emberi nyomor sivárságát. Leghelyesebben jobb sorsban reménykedőnek, *melioristának* tarthatjuk.

A lélekről ellentétes nézetei vannak. Egyszer halhatatlannak mondja, másszor a testtel veszendőnek. Míg a scholastika entitasokat, quidditasokat s ecceitasokat mutatgatott, Voltaire a lelket az anyag, a szervek megnyilatkozásának tartja. Az az elmélet, hogy a lélek bennünk rejtekező kis isten, Voltaire szerint tartathatlan. A lélek — hangoztatja — nem lehet más lényegű, mint a test, mert a beteg test beteggé teszi a lelket is. Lehet halhatatlan a lélek akkor is, ha ezt a halhatatlanságot anyagságához kötjük. Különösen gyakorlati szempontból tartja jelentősnek a halhatatlanságot.

Az akaratot kezdetben szabadnak tartja, míg később kötöttnek. 1766-ban a *Philosophe ignorant*-ban fatalistának vallja magát.

Voltaire-t nagyon alaptalanul atheismussal vádolták. Voltaire a babona ellen küzdött, mely vészes károkat okozott. Isenहितte éppen úgy fakadt szívéből, mint eszéből. Az imádkozást feleslegesnek tartja. Isten igazságosan cselekszik, így felesleges bármire is kérnünk. Az igazi ima a meghódolás. A legjobb hitcselekedet nem az ima, hanem az erény gyakorlása. Az igazság elve kizárja, hogy az emberek felekezetekre oszoljanak. A katolicismusról szigorúan ír, a keresztes hadjáratokat kicsinyli. Míg történetiról igazságosan nyilatkozik a katolicismusról, philosophusul sokszor elfogultnak tetszik. Voltaire a bibliai és a keresztény hagyományokon kívül az elhanyagolt chinai, hindu és perzsa világra mutat. Feltűnő, hogy a katolicismus fejlődésében a racionális módszert alkalmazza. Az egyházi írókat elfogultaknak tartja. A biblia hőseiről is becsmérően szól. A görög polytheismus és a kereszténység szent-cultusa Voltaire szerint rokon jelenségek. Az alázatosságot nem tartja kizárólagosan keresztény erénynek: Platonra, Epictetosra és Marcus Aureliusra hivatkozik. A muzulmán erkölcsen sem érdemli meg a becsmérlést. Szívesen mutatgat a *Szent Írás* valószínűtlenségeire. Utal a bibliába szőtt hamisításokra, az exegesis és a theologia botoroknak minősített pontjaira. Hol gúnyolódik ilyenkor, hol méltatlankodik, hol a harag fogja el. *Sirven, Calas, Martin s La Barre* üldözése lángra lobbantja.

Érthető, hogy Voltaire műveit üldözték. *Henriade*-ja ellen a Sorbonne lépett fel, *Loi naturelle*-jét a parlement máglyára küldi. Voltaire-nek bujdosnia, menekülnie kell, mert nyugalmában zaklatják únos-úntalan. Névtelenül és álneven írott művei miatt is sokat szenved. Nem tágit a vakbuzgóság ellen intézett támadásaiban. Aggkorában tevékenyebb, mint valaha. Ferneyben élesebb pengével viv, mint azelőtt. A *Dictionnaire philosophique* cikkei hemzsegnek az Egyház ellen intézett támadásoktól. Röpiratokat is sűrűn írogat. Drámáiban is erősen hadakozik. Elég *Olympic*-re, a *Guèbres*-re és a *Lois de Minos*-ra gondolnunk. 1760-ban már ez a jelszava: „Écrasez l'intâme!“ Haragjának az az egyik oka, hogy az Egyház olyan metaphysikai elveket akar erőltetni, melyeket az ész nem tud felfogni. Szigorúan bírálja a dogmákat. Az eredendő bűn dogmáját öntudatunkkal összeférhetetlennek tartja. Hibáztatja, hogy az Egyház örök kárhozatra ítéli a Sokrateseket, Marcus Aureliusokat és Epictetosokat. Neheztel, hogy túlozza az emberi gonosztságot s hogy asketismust hirdet. Erős gyűlölettel viseltetik a papok iránt. Kárhoztatja nevelési elveiket. Nem helyesli, hogy a házasságkötést az Egyház szentesíti. Sokalja az ünnepnapokat. Erősen támadja az egyházi vagyont. Az Egyház nagy befolyását korlátozni szeretné. Az alsó papságot dicséri, a fényben csillogó

főpapat elítéli. Kárhóztatja a más felekezetűek ellen tanúsított türelmetlenséget. Se szeri se száma a theologiai üldözés áldozatainak. A felekezeti vérszomjúság felbőszíti. A vakbuzgóság kicsalja s ingerli a lappangó ösztönöket. Voltaire felháborodva látja a protestánsok üldözését s erősen kikel a vallási türelmetlenség gyászos bünei ellen. „Ha Krisztushoz akartok hasonlítani, — mondja Voltaire — vértanuk legyetek s ne hóhérok“. Szereti kiélezgetni, hogy a történeti fejlődés folyamán a dogmák az őskereszténységet nagyon megváltoztatták. A Megváltóról hol lelkesen nyilatkozik, hol úgy, hogy a legélesebb kritikára szolgáltat okot. Ha Krisztus csudáit rationalis szempontból bírálja is, a legtöbbször felmagasztosulva tekint reá. A reformatiót nagyjelentőségű világeseménynek tartja. Dicséri a protestáns szellem bíráló szabadságát, de a protestáns türelmetlenséget éppen úgy elítéli, mint bármelyik felekezetét. *Servet és Barneveldt* gyilkosait úgy kárhóztatja, mint a Szent Bertalan-éj vérengzőit.

Voltaire szerint a *vallás lényege az erkölcs*. Istent a jók jutalmazójának és a gonoszok büntetőjének tekinti. Azért hirdeti a lélek halhatatlanságát, hogy a gonoszok másvilági bűnhődésével fenyegeessen. Csak ez a hit lehet a bűn fékezője. A másvilági büntetésben úgy, mint a szabad akarat kérdésében, nem annyira az igazságot keresi, mint a társadalmi hasznot. A theologia csak visszavonást és czivódásokat okozott. A vallásokból ki kell irtanunk a viszálykeltőt: a theológiát s az erkölcsant kell helyére iktatnunk. Isten szolgálatába csak úgy szegődhetünk, ha az erényt gyakoroljuk. A dogmák elválasztják az embereket, de az erkölcs egyesíti őket. Ha az erkölcs gyakorlási módja népek szerint különböző is, maga az erkölcs változatlan. *Confucius*nak és *Zoroaszter*nek az erényről már tiszta fogalmuk volt. Méltatja a japán erkölcsant is. A társulékonyosság Voltaire szerint az ember lényeges ösztöne. *Rousseaut* is azért kezdte ki, mert ez a társas állapotot az ember megrontójának tartotta. Voltaire az ősi állapotról azt mondta, hogy az embert állati sorba alacsonyítja. Rousseau ellenében a műveltséget tartja természetesnek. Azok követik a természet törvényét, kik civilizatori munkát végeznek. Csak a hasznos erényeket tartja igazi erényeknek. Az askesist úgy elítéli, mint néhány bölcselő szigorú elvét. A történetben inkább kutatja az emberi szellem művét, mint a háborúk pusztításait. Egyesek kétségbevonták Voltaire hazaszeretetését. Kötekedéseit, tréfáit komolyan vették s rideg francziának tartották, pedig Voltaire egész munkássága hazája becsületére irányul. A *Calas-*, *Sirven-* és a *La Barre*-ügyben is azért fáradozik, hogy hazáját mentse az idegen nemzetek előlt. Hazaszeretetről tanuskodnak történelmi munkái is. Költeményeiben és leveleiben is sok helyre mutat-

hatunk, melyek hazaszeretetre vallanak. 1778 január 10-én ezt írja *Delisle de Sales*-nak: „Kenyér többet ér a magunk hazájában, mint kétszersült idegen földön.“

Politikai elveiben első sorban az a lényeges, hogy *monarchista*. A köztársaság ellen az a kifogása, hogy nemzetbomlasztó pártoskodásra vezet. Noha csodálja a hollandiai arisztokrátiát, mégis büszkén vallja magát királya hű alattvalójának. Míg korának sok bölcselője élesen megtámadja a trónöröklési elvet, Voltaire-nek nincs kifogása ellene. 1774 augusztus 20-án azt írja Voisenon apátnak, hogy a francia király országát hatvanöt ősétől örökölte. *Faguet* azzal vádolja Voltaire-t, hogy az egyeduralom zaklató zsarnokságának a híve. *Faguet* vádja szigorú vizsgálatot érdemel. Az bizonyos, hogy Voltaire a legszivesebben fejedelemre bizza a hatalmat. 1771 április 7-én szellemesen írja *Saint-Lambert*-nek: „Szivesebben engedelmeskedem egy szép oroszlánknak, ki nálam erősebbnek született, mint kétszáz magamfajta patkánynak.“ Noha monarchista volt, a zsarnoki erőszakoskodást elítélte. Míg *Montesquieu* a zsarnokságot természetes kormányzási formának véli, Voltaire kárhooztatja. Csodálja az angol alkotmányt. *Faguet* a szabadság ellenségének tünteti fel Voltaire-t, ki az ember jogait nem vizsgálta. *Faguet*-nek ez a vádja is merész. Az angol ember szabadsága az önkény ellenében megragadja Voltaire-t.

Védelmére kel a sajtószabadságnak is. Mindenkinek megvan a joga a szabadságra, javai birtokára és a törvények védelmére. A javak egyenlő megosztása csak ábránd. Az egyenlőség merő lehetetlenség. Sokszor kifejezi a csöcselék ellen érzett undorát. A népoktatást kárba veszett munkának tekinti. Különbén a népről homlokegyenest ellenkező nézeteket vall. Hirdeti a fejlődés, az igazság s a boldogság útján való haladást. A visszaélések megszüntetésén fáradozik. Míg *Montesquieu* conservatív, Voltaire haladást hirdet. A forradalmat előrelátja. Kora nevelési irányáról elítélően nyilatkozik. A házasságot már erkölcsi és társadalmi szempontból is javalja. Van több közzgazdasági reformja. Kívánja az oltást, a kórházintézmény gyökeres átalakítását. Párizs vízhiányán is szeretne segíteni. A paraszt helyzetét sivárnak látja. A hűbérjogok, különösen a robot eltörlését sürgeti. A jobbágytság érdekében követeli a tized megszüntetését. Az adóügy rendezésével a szegények sorsán akar lendíteni. Kárhooztatja a hivatalok adás-vevését s a jury mellett kardoskodik. 1771 június 7-én azt írja *Élie de Beaumont*-nak, hogy az esküdtek sem Calas-t sem Sirvent nem ítélték volna el. A jogi eljárásban több reformot ajánl. Ki kell emelnünk, hogy a haláltbüntetés s a vallatási erőszak szigorú korlátozását kívánja.

Az irodalomtörténetírás elég élesen utalt eddig is Voltaire philosophiai munkásságára, de olyan körülményesen, aprólékosan, mint Pellissier, még senki sem szólt róla.

Első sorban az író bámulatos szorgalma ragadja meg az olvasót. Pellissier a legnagyobb gonddal kutatta Voltaire műveit s leveleit. Állításait mindig idézetekkel támogatja, melyeket nagyon is bőkezűen ont. Jegyzetei aprólékosak, részletezők.

Fogyatkozása, hogy Voltaire philosophiájának a nyomozására irányuló törekvésekről nem akar tudomást venni. *Strauss Dávid Frigyes* remek Voltaire-művében Voltaire nek Istenről, a lélekről, az akaratról, de különösen kereszténységről hirdetett elveit tárgyalja áttekinthetően,¹ de kikerülve azokat az örvényeket, melyeket az éles szem azonnal észrevesz Voltaire philosophiájában.

*Faguet*² sokkal szigorúbb, mint *Strauss*. Éppen úgy, mint a német tudós, *Faguet* is rámutat Voltaire főbb eszméire, de élesebb kritikával. Bíráló hangja sokszor fitymálásba megy át. *Faguet* határozottan kimondja, hogy Voltaire meggyőződése sokrétűek, illanók, ellentmondók. Arra mutat, hogy Voltaire bölcselkedése erősen hajlik az anthropomorphismusra, mert mindent az emberre vonatkoztat. Szemére lobbantja, hogy a dolgok mélyére nem hatol s hogy szelleme erősebb fényt nem szórt az emberiség útjára. Inkább a tiltó és az óvó reformelvekben látja Voltaire jelentőségét, mint a nagyobb és merészebb lendületű eszmékben.³

Faguet éles s kissé becsmérő kritikája sokat ártott Voltaire népszerűségének. Míg *Hettner* és *Strauss* rokonszenvesen írnak róla, *Faguet* tanulmányának olvastakor hívős kiábrándulást érzünk.

1905-ben *Popper* terjedelmes könyvben kél Voltaire védelmére. *Carlyle* és *Faguet* vádjai ellenében az érvek tömegével vállalkozik arra, hogy Voltaire-t helyes világításban fesse. Jóságát, könyörületességét, nemes altruismusát emeli ki. Szépen tárgyalja Voltaire hadakozását az avult intézmények ellen, metaphysikamegvetését és pessimismusát.⁴

Lanson Voltaire-életrajza classikus munka. Tanulságosan fejtegeti Voltaire történetbölcséleti álláspontját, biblia-kritikai elveit

¹ David Friedrich Strauss: *Voltaire*, 1907-iki új kiadás (75—105. lk.).

² *Faguet Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*-jével foglalkozott, míg az itt ismertetett dolgozatot csupán itt-ott említi, a szakembert nem elégitve ki.

³ *Faguet: Dix-huitième siècle* (206—247).

⁴ *Josef Popper (Lynkeus): Voltaire*, Dresden, 1905. L. e könyvről írt dolgozatot a *Budapesti Szemle* 1908. évfolyamában, 378. sz. 490—495. lk.

s legendakritikáját. Kielezi, hogy Voltaire philosophiájában a történelmi szempont uralkodik. Foglalkozik Voltaire deismusával, vallásbölcséletével, erkölcsi álláspontjával, politikai, társadalmi, közgazdasági s jogi reformjaival. Az a korkép, melybe Voltaire reformelveit illeszti, valóban mesteri.¹

Csupán néhány sorban utaltam azokra a kutatásokra, melyeket ha Pellissier — néhány Faguet-utalást kivéve — nem is vesz figyelembe, az elfogulatlan vizsgáló bizonyára becseseknek és elmemozdítóknak tart.

Pellissier művében a kritikai szempont sem érvényesül eléggé. Így Voltaire elitelendő keresztényellenes elfogultságát sokkal jobban kellett volna kiéleznie s kárhóztatnia.

Noha egy-két helyen utal *Locke* hatására, nem elégíti ki az olvasót, mert ez a hatás sokkal mélyebb kutatást érdemelne.

Az a néhány fogyatkozás, melyekre rámutattam, nem sokat von le a munka értékéből. Ha Pellissier művészibb modorban ír, bizonyára emeli műve értékét; ha nyers anyagát írói ügyességgel dolgozza fel, becsesebb művet alkot, de tagadhatatlan, hogy hangyaszorgalmával fedél alá juttatta azt a munkát, melyet egyesek már régebben megkezdtettek.

Dr. Elek Oszkár.

*

Descartes világrendszere.

Sajátságos ironiája a sorsnak, hogy *Descartes* világrendszert, azt az elméletet, melylyel az ég mechanikáját s közelebbbről földünk helyzetét a világegyetemben s viszonyát a többi égi testekhez magyarázta, a physika történetének magyar írói nem értették meg, avagy félremagyarázták. Pedig *Descartes* a mint a lelki és a természeti élet jelenségeinek vizsgálatában és törvényeinek megállapításában eszközül és vezetőül a tiszta és világos belátást választotta, épp úgy írásaiban is, a maga megértetése érdekében, a világosságra és egyszerűsége törekedett. S mindennek daczára *Czögler Alajos* azt írja, hogy *Descartes* „metaphysikai képzeleteinek egyik legnevezetesebb terméke az általa felállított világrendszer. Ez nem egyéb, mint a *Tycho-i rendszer*, melyhez ő még egy, a világot betöltő finom anyagot képzelt. Ez a finom örvény, vagy forgószerű módjára kavargó, a Napot, a bolygókat és a Holdat magával ragadja. Innét ered az égi testek mozgása.“² *Heller Ágost* szerint viszont *Descartes* „a világrendszert illetőleg elfogadja a

¹ Lanson: *Voltaire*, 1906, 162—191. lk.

² Czögler A.: „A physika története“. 195 l.

Copernicus-félet, noha szerinte ez is egyoldalú. A világtért folyadék tölti meg, melyben az égi testek úsznak. A Föld és így a többi égi test úgy úszik a világtért betöltő folyadékban, mint a horgonyát vesztett, evezőktől nem hajtott hajó“. ¹ A mily kétségbevonhatatlan, már csak ebből a két idézetből is, hogy a magyar szerzők tévednek *Descartes* világréndszereire vonatkozó ítéleteikben, épp oly igazságtalan másfelől *Lewes*-nek is az az állítása, hogy *Descartes* „a föld forgásáról mindig bizonyos ravaszággal nyilatkozott“. ² Sőt még *Kuno Fischer*, *Descartes* fizikai rendszerének ez a hív magyarázója is kétértelműséget lát *Descartes*-nek a maga világréndszereire vonatkozó kijelentéseiben. ³

Ennek az értekezésnek célja az, hogy *Descartes* ide vonatkozó főműve: *Renati Des-Cartes Principia Philosophiae* alapján megállapítsa azt, hogy melyek a *Descartes*-féle világréndszerek alapjai, jellemvonásai s azok után továbbá az is, hogy *Descartes* világréndszere az ismert világréndszerek melyik típusához tartozik.

* * *

Descartes a Módszerről szóló értekezésének V. részében arról értesít minket, hogy miután a filozófiában tárgyalatni szokott főkérdéseket megelégedésére megoldotta, néhány olyan természeti törvényt fedezett fel, a melyekből vonható következtetések útján olyan igazságokat állapított meg, a melyek — ítélete szerint — hasznosabbak és fontosabbak mindennél, a mit ezelőtt csak tanult vagy tanulni remélhetett is. Ezek közül az igazságok közül aztán a főbbeket egy értekezés keretében óhajtott volna tárgyalás alá venni, a melyben összefoglalta volna mindazt, a mit általában a *fizikai testek természetéről* tudott. Minthogy azonban aggodalmaskodott abban a tekintetben, hogy egy értekezésben nem fejtheti ki kellőképen az idevonatkozó gondolatait: szűkebbre fogta munkája körét s „*Du Monde*“ cz. művében rendszeres tárgyalás során megismertette felfogását s nézeteit a fényről s ezzel kapcsolatban különösen a *Napról és az állócsillagokról*, mint a fény forrásairól; a *levegőről*, mint olyan közegről, mely a fényt mihozzánk át bocsátja; a *bolygóról*, az *üstökösökről*, a *Földről s a földi testekről*, mint a melyek a fényt visszaverik; az *emberről*, mint a fény, a világosság szemlélőjéről; továbbá az anyagról; a természeti törvényekről,

¹ Heller Á.: „A physika története“. 148. l.

² Lewes: „A philosophia története“. Fordította Bánóczi. 390. l.

³ Kuno Fischer: „Geschichte der neuern Philosophie“. I. kötet 352. l.

a melyek szerint a chaotikus anyagból a mi naprendszerünk előállott; a víz és a levegő mozgásáról; a tüzről; néhány physiologiai kérdésről; végül a lélekről.¹

Mikor aztán ezt a tartalmilag igen gazdagnak látszó munkáját befejezte s éppen újból való átnézéséhez fogott, akkor értesült *Galileinek* tragikus sorsáról, ki tudományos meggyőződésének hirdetéséért a tudomány egyik martirjává vált. *Galilei* ugyanis — a Ptolemäus-féle geocentricus világregység elvetésével, mely a Földet a világegyetemben mozdulatlan közép-pontnak veszi — Copernicus heliocentricus rendszerének volt híve, a mely szerint a Nap a mi bolygórendszerünk közép-pontja s a rendszer többi tagjai, közöttük a Föld is, a Nap, mint centrum körül keringenek. Az inquisitio index-congregatiója azonban, 1616 február 20-iki ítéletében, hamisnak s a szentírással szembezállónak minősítette a Nap mozdulatlanságára és a Föld forgására s keringésére vonatkozó tant s a pápa is alig egy hónappal azután megerősítette ezt az ítéletet s *Galileinek* copernicususi értelemben való tanítását is eretnekségnek nyilvánította. *Galileit* azonban még ez sem rettentette vissza meggyőződésének hirdetésétől s 1632-ben megjelent művében *Salviati* a Copernicus-féle világregység védelmezője *Simplícioval*, az aristotelesi iskola követőjével s így a ptolemäusi világregység hívével szemben a heliocentricus rendszer elveit diadalra juttatja. *Galileit* e merészségeért az inquisitio maga elé, Rómába idézte s bárha ott ő tudományos eszközökkel akarta nézetének igazságát kimutatni s arra is hivatkozott, hogy munkáját a censura előleges jóváhagyása mellett adta ki, mégis tanítását, mint a bibliával és a szent iratokkal ellenkezőt meg kellett átkoznia, vissza kellett vonnia s elaggott kora daczára fogságot s nagy valószínűség szerint még testi torturát is kellett szenvednie.

Galileinek szomorú és megdöbbentő sorsa oly hatással volt *Descartes*-ra, ki a tudományos munkálkodás zavartalan nyugalomát mindenek felett becsülte, hogy tartalma szerint fentebb ismertetett s már készen levő művének kiadásáról végleg lemondott, noha — a mint írja — nem vett benne semmi olyat észre, a mit az államra vagy a vallásra károsnak gondolhatott s nagyon vigyázott arra is, hogy semmi olyat ne fogadjon el igazságnak, a miről kétségbevonhatlan bizonyossága nem volt.²

E rövid történeti vázlatból is kitűnik, hogy a következő

¹ Descartes : Módszer V. 28—29. lap. Philosophiai írók tára. Alexander B. fordítása.

² Descartes : Módszer. VI. 41. lap.

két tény: egyfelől *Galileinek* az inquisito elé idézése s elítél-
tetése a Copernicus-féle modern csillagászati eszmék hirdetése
s egyúttal azoknak a tanoknak a visszautasítása miatt, a melye-
ket akkor is jóformán már csak a hagyományokhoz való ragasz-
kodás, a biblia és az egyház tekintélye tarthatott felszínen és
másfelől *Descartes* „*Du Monde*“ című művének az író barátai
előtt is rejtve maradása szoros és belső összefüggésben állanak.
Abban, a kétségtelenül nagy veszteségben azonban, mely a tudomá-
nyt *Descartes* szóban forgó művének ki nem adásával érte,
mindenesetre kárpótlást és némi megnyugvást nyújt az a körülmény,
hogy *Descartes* „*Principia Philosophiae*“ című művében
azokat a nagy kérdéseket, úgyszólván, mind tárgyalás alá veszi,
a melyeket Módszerének V. részében, mintegy a ki nem adott
mű tartalomjegyzékeképen felsorol. A mi pedig *Descartes*-nak a
világrendszer keletkezésére, kifejlődésére s mai állapotára vonat-
kozó s éppen jelen értekezésem tárgyaként kitűzött felfogását
illeti, idevonatkozólag az ő nézeteit és elveit, a melyek bölésé-
szeti és természettudományi rendszerébe szervesen és harmoni-
kusan belleilleszkednek, a *Principiák* III. részében bőven kifejtve
megtaláljuk.

A mily kívánatos feladat aztán annak határozott megállá-
pítása, hogy *Descartes* minő világrendszert vallott a magáénak,
épp oly érdekes annak a kérdésnek eldöntése is, hogy az a világ-
rendszer, melynek alapjait *Descartes* a „*Du Monde*“-ban vetette
meg, egybevágó-e azzal, melyet a *Principiák*ban kifejtett.

Egészen természetes, hogy *Descartes* a világegyetem elő-
állítására vonatkozó véleményének kifejtésében, úgyszintén világ-
rendszerének kiépítésében ugyanazokat az eszközöket és gond-
kodásbeli elveket használta fel, mint a melyeknek alkalmazásba
vételével egységes és egymással összhangzó természettudo-
mányi és philosophiai rendszerét megalkotta. Egészen termé-
szetes nemcsak azért, mert *Descartes* korában, a tudományok
aristotelesi osztályozása szerint, a természettudomány a philo-
sophiának egyik alkotórészét képezvén, a physika és a csilla-
gászat önálló tudományként nem műveltetett, hanem és főleg
azért is, mert *Descartes*-nál a természettudományi és philosophiai
gondolkodás formái s a természettudományi és philosophiai
igazságkeresésnek eszközei megegyezők voltak. Ennek követke-
ztében is *Isten*, mint az örökkévalóság, tökéletesség, változhat-
lanság, mindentudás, jóság, igazság attributumaival felruházott
önálló substantia, a *lélek*, mint gondolkodó és a *test*, mint ki-
terjedt substantia éppoly cardinalis fogalmak itt is, mint böl-
csészeti rendszerében. Ezúttal azonban e három substantia
Descartes szerinti lényegének s egymáshoz való viszonyának
bővebb ismertetésére nem térek ki. Ez az eljárás feladatom

megoldását amúgy sem vinné előbbre. Meg kell azonban emlékezni egy *Descartes-féle* fizikai axiómáról s a mozgásoknak *Descartes szerinti* definiójáról, minthogy ezek *Descartes* világrendszerében épp oly elhatározó jelentőséggel felruházott alapfogalmak, mint egész mechanikája felépítésében.

Descartes az üres tér lételetét s ennek folytán a természeti erők közvetlen távolba hatásának lehetőségét tagadta. Előtte a vacuum lehetetlenségének fogalma fizikai axiómává erősödött, minek alapja azonban nem az a metaphysikai alaptétel, hogy a természet irtózik az üres tértől (horror vacui). Ő ugyanis a fizikai test lényegét, attributumát *a három irányú kiterjedésben* látja, minek következtében az abszolút üres tér az abszolút semmi volna. Az azonban, a minek három irányú kiterjedése van, abszolút semmi nem lehet. A relatív vacuum fogalma viszont egyenesen az abszolút vacuum ellen bizonyít. A víztartót pl. rendszerint csak akkor mondjuk üresnek, ha víz nincs benne, pedig valójában nem üres, mert még akkor is legalább levegővel van kitöltve s így általában az általunk üresnek ítélt térben rendszerint van valamely, érzékeink által esetleg észre nem is vett, *kiterjedt anyag*. A víztartó ha absolute üres volna, határlapjai egymással érintkeznének.¹

A *Descartes-féle* világrendszer fogalmával továbbá egészen szerves tartalmi kapcsolatban áll a mozgás definiója is. *Descartes* szerint u. i. ha valamely test állapotát a nyugalom vagy a mozgás szempontjából megállapítani akarjuk, olyan testet kell felvennünk, melynek állapotát *változatlan*nak tekinthetjük. Ha aztán a megfigyelés alá vett testnek térbeli helyzete bizonyos idő lefolyása alatt a mozdulatlan tekintett testhez képest nem változik meg, akkor az a test az illető idő alatt nyugszik, ellenkező esetben mozog. *Descartes* szerint mozgás alatt tehát, *a közönséges felfogás szerint, ezt az actiót* kell értenünk, a melynél fogva valamely test a térnek egyik helyéről a másikba jut. Természetes, hogy a mozgás ilyen értelemben csak relatív fogalom. Az úszó hajón ülő utas pld. a hajó részeihez viszonyítva nyugszik s a partra vonatkoztatva mozgásban van és ha a föld bizonyos idő lefolyása alatt nyugatról kelet felé éppen annyira fordul el, mint a mekkora utat a hajó keletről nyugat felé megtesz, akkor a hajón ülő utas helyzetét nem változtatja meg az égboltozat valamely nyugvónak tekinthető pontjához képest.² Ha azonban a mozgást nem a köznapi értelemben, hanem *a valóságnak megfelelően* fogjuk fel, akkor a mozgás nem lehet egyéb, *mint*

¹ Descartes : Principia Philosophiae. II. rész. XVI., XVII., XVIII. pont.

² Descartes : Principia Philosophiae II. rész. XIII. XXIV. p.

valamely testnek átvitele a vele közvetlenül érintkező s nyugvóknak tekintett testek szomszédságából más testek szomszédságába.¹

* * *

Ezeknek előrebocsátása s *Descartes* physikai elvei közül hangsúlyozott kiemelése után *Descartes* felfogása a naprendszer, illetőleg a naprendszerek keletkezéséről s kialakulásáról, jellegzetes vonásaiban a következőkben foglalható össze.

Abból a physikai alaptételből, hogy a test egyetlen attribútuma a három irányban való kiterjedés, természet szerint következik, hogy a testi természet anyaga csupán csak egy lehet, mely végtelen kiterjedésű s tetszésszerű határig osztható. Testi világ is csak egy van. Ez az egy anyag azonban már kezdetben, önmagától részekre osztódott, mely részek egy-egy megközelítőleg gömbi felület határán belül, a gömb tengelye körül forgó, örvénylő mozgásnak indultak, a viz-örvényekhez hasonló módon, úgy azonban, hogy a mozgásnak eredeti *mozgásmennyisége* mindvégig ugyanakkora marad. Hogy az osztódásból előállott részek kezdetben mekkora nagyságúak voltak, milyen sebességgel s mekkora sugarú gömbfelületeken belül mozogtak, pusztán csak okoskodással nem állapítható meg. Ide vonatkozólag bármiféle feltevéseket vehetünk alapul, ha a belőle vonható következtetések a tapasztalati tényekkel ellenmondásban nem állanak.²

Egyetlen viszony sem természetesebb azonban s egyetlen elrendezés sem egyszerűbb és érthetőbb, mint az, melynek alapja az egyenlőség, éppen azért *Descartes* azt tételezi fel, hogy az az anyag, melyből a látható világ formáltatott, kezdetben a maga egészében olyan részekre osztatott fel, a melyek úgy nagyságuk, mint mozgásuk tekintetében egymás között különbségeket nem mutattak fel. A vacuum lehetlenségének elvéből viszont az is nyilván következett, hogy az anyagnak itt említett részei nem lehettek kezdetben gömbalakúak, mert gömbök által a tér szakadatlan folytonosságban ki nem tölthető. Bármily alakúak voltak is azonban a részek kezdetben, kétségtelen, hogy az elébb említett forgó mozgásuk következtében időfolytán mégis csak gömbalakúakká kellett válniok. A forgás alatt fellépett súrlódás folytán u. i. a részek csúcsai és egyenetlenségei lehorzsolódtak s maguk az anyagrészek ekképen gömbölyűekké váltak. Természetes, hogy a gömbölyűekké vált anyagrészek közti tért a róluk lesúrolt anyag töltötte ki, mely anyagnak aztán oly kicsiny elemekre kellett tovább bomolnia és oly sebességgel kellett felruházva

¹ Ugyanott II. rész. XXV., XXVIII., XXIX., XXX. p.

² *Descartes*: Principia Philosophiae II. r. XX—XIII, III. r. XLVI.

lennie, hogy más testekhez ütközése alkalmával, pusztán csak sebessége által is, továbbmenőleg végtelen sok részre osztódhasson s így a közterek minden lehető zúgát, alakjánál fogva is, elfoglalhassa.¹

Az itt leírt mozgás következtében tehát az eredeti anyagból két anyagfaj állott elő. Egy olyan, mely részeinek végtelen kicsinysége folytán a köztereket mindenhol kitölteni képes és másfelől egy olyan, mely a gömbök alakját vette fel s már maga is, a látható physikai testekhez viszonyítva, igen kis részekből áll. *Descartes* ezt a két anyagot a természet két első elemének vagy egyszerűen csak *első és második anyagnak* nevezi el.²

Az első anyag tömege idővel, természet szerint is, folytonosan nőtt, minthogy a második anyagból a forgás következtében mind több-több anyag rész sűrűdött le. Mikor aztán az így folyton növekedő első anyag mennyisége egyszer csak nagyobb lett annál, mely a közterek kitöltésére megkívántatott, a felesleg a gömbfelületek középpontjába vonult s ott belőle az egyes örvények vagyis az egyes naprendszerek középponti teste: a *Nap és az állócsillagok* képződtek. Az első anyagnak elmozdulása az örvény középpontja felé s ennél fogva a *Napnak és az állócsillagoknak* kialakulása, az ilyen mozgásfajjal kapcsolatban, annál könnyebben megtörténhetett, mert a forgásnál fellépő centrifugális erő, miként ismeretes, a tömeggel egyenes arányban áll s így a gömbjeiben nagyobb tömegű második elem részeinek az örvény szélső pontjai felé kellett vonulniok, helyet hagyva maguk után az első elem számára a középpontban. És minthogy továbbá a forgás egyenletes volta következtében a második anyag elmozdulása minden irányban ugyanakkora volt, a *Nap és az állócsillagok* számára az örvények középpontjában gömbalakú tér képződött. A centrifugális erő e hatása alatt állanak, természet szerint, az első anyag részei is, melyek ennek következtében nyomást gyakorolnak a második anyag szomszédos gömbjeire s e nyomásból áll elő s közvetítetik tovább, egyenes vonalak irányában az a tünemény, melyet szemünkkel mint *fényt* fogunk fel.³

A *Descartes-féle* második elem pedig az ég anyagát alkotja, azt a *hypotheticus* közeget, a melyet a mai physika világaethernek nevez.⁴ *Descartes* azonban az első anyagnak nagy sebesség felruházott, kicsiny részeit nevezi ennek.

Az örvények száma a tentebbiek szerint tehát az állócsillagok számával egyenlő. Számszerint azonban bárhány örvény legyen

¹ *Descartes*: Principia Philosophiae III. r. XLVI—L. p.

² *Descartes*: Principia Philosophiae III. r. LII. p.

³ *Descartes*: Principia Philosophiae III. r. LXI. p.

⁴ *Descartes*: Principia Philosophiae III. r. LII. p.

is s kezdetben bármiként mozogtak is, ma úgy kell mozogniok, hogy egymással szemben a legkisebb ellenállást tanúsítsák. Ez pedig csak akkor eshetik meg, ha a szomszédos örvények közül az egyik forgási tengelyének a végpontjai a másik sarkától a lehető legtávolabbra, tenát az egyenlítő tájékára esnek. Mert különben, ha két örvény sarka összeesnek, egyirányú forgásuk esetén a két örvény anyaga összefolyna, ellenkező irányú forgásuk mellett pedig egymást a forgásban a legerőteljesebben gátolnák. Minthogy aztán a forgásból előálló centrifugális erő folytán fellépő nyomás az örvények egyenlítői tájékán a legnagyobb s a sarkok tájékán a legkisebb, azért minden egyes örvénybe a szomszédos örvényből az első elem anyaga, csekély tömege és kis tehetetlensége következtében, a tengely irányában beáramlik s ebből viszont a szomszédos örvénybe az egyenlítő táján kiáramlik.¹

Az első elem anyaga különben, már csak előállításánál fogva is, nem minden részében mozoghat ugyanazzal a sebességgel, s részeinek alakjában is folytonosan változik aszerint a tér szerint, a melyet betöltenie kell. Kezdetben egyes részei éppen akkorák, mint azok a csúcsok, melyeknek lecsiszolásából előállottak, míg ezzel szemben más darabjai végtelen sok részre estek széjjel. E szerint tehát vannak az első elemnek olyan alkatrészei, darabjai, a melyek nagyobbak s ennek következtében kisebb sebességgel mozognak, mint a többiek s a mozgásra is kevésbé alkalmas alakkal vannak felruházva.²

Ilyen nagyobb darabok az első elem ama részei között is előfordulnak, a melyek egy-egy örvényben egyenes vonalakban a sarkoktól az egyenlítő felé vonulnak. Ezek aztán, mozgásuk és alakjuk következtében is, egyelőre kisebb tömegekké egyesültek s míg a második elemnek egymással érintkező gömbalakú részei között mozognak, a köztereknek háromszögű alakját veszik fel, de egyébként még most sem különböztethetők meg az első elem többi részeitől. Ha azonban a Nap vagy valamely más állócsillag terébe jutnak, összesűrűsödnek s egymással összefüggő nagyobb tömegeket képeznek. Az ilyen tömegek alkotják a *Descartes* szerinti *harmadik anyagot vagy elemet*.³

A harmadik elemnek ezek a sokféle és határozatlan alakú tömegei alkotják a maguk összefüggésében első sorban is a napfoltokat, minthogy ezek az örvényben a középponti helyzetű Napból kiinduló annak a nyomásnak szabad terjedését megakadályozzák, mely nyomás reczchártyánkon a fény érzetét kelti.

¹ Descartes: Principia Philosophiae III. r. LXV—LXX. p.

² Descartes: Principia Philosophiae III. r. LXXXVII, LXXXVIII. p.

³ Descartes: Principia Philosophiae III. r. LXXXIX—XCIV. p.

Valamely naprendszerben ekként fellépő foltok keletkezésének van azonban még egy másik, a naprendszer tagjainak *Descartes szerinti* előállítására nézve igen nagy jelentőséggel felruházott következménye is. Több és szélesebb kiterjedésű napfolt u. i. az örvényben a Naptól kiinduló nyomást annyira meggyöngítheti, s így ennek az örvénynek ellenállóképességét valamelyik szomszédossal szemben annyira csökkentheti, hogy anyagát a szomszédos örvény részben, esetleg egészben is magához s így magával ragadhatja.¹

Ez az utóbbi eset csak akkor állhat elő, ha már az örvény középponti teste a napfoltok által teljesen beborított s így egészben el is sötétedett. Ekkor maga az elsötétedett centrum is a szomszédos örvény hatáskörébe jut s tömegének és sebességének nagyságához képest vagy keresztülvonul az új örvényen egy másikba, vagy pedig ebben az örvényben, mint annak egyik alkotórésze megmarad. Az így feloszlatott, megsemmisített örvény centrumából az első esetben *üstökös*, a másodikban *bolygó* lesz.²

Descartes-nak ez az elmélete a naprendszer előállításáról s az égi testeknek, a lényegében egy és ugyanazon és homogén, természeti anyagból való kiválásáról az első olvasásra vagy az elfogult olvasó előtt kissé fantasticusnak tűnhetik fel. Alapjaiban azonban s kifejtése egész folyamatában az ő physikai módszerébe harmonikusan beleillő s ezzel egységes egészet képező alkotás. Miként physikai módszere egész vonalán, úgy itt is bizonyításra nem is szoruló alaptételként a vacuum lehetetlensége szerepel; miként amott a testek csupán csak mozgásuk által válhatnak felismerhető s határozott physikai egyedekké, individuumokká, úgy itt is mozgás eredményezi a végtelen kiterjedésű homogén anyagból az egyes naprendszereknek s ezek határain belül a naprendszer alkotó részeinek a kiválását; miként amott minden tünemény alapoka a közvetlen közelbe hatáson: az ütközésen alapuló nyomás, úgy itt is az első anyagból kiinduló actio: a fény közvetlen nyomás útján terjed az örvényben tovább és pedig a második anyag közvetítésével a harmadik anyagból előállott testekre, a melyekről aztán visszaverődik. *Descartes* tehát két nagy horderejű természettudományi kérdésben a leghatározottabban felülállt *Newton*-on. Egyfelől u. i. a közvetlen távolbahatást nem ismerte el, mire nézve *Newton* az ő gravitációs törvényében még csak hipotesist sem óhajtott vagy nem mert felállítani; másfelől pedig a fényt, *Newton* anyagi

¹ Descartes: Principia Philosophiae III. r. XCIV, XCV, CXV—CXVIII. p.

² Descartes: Principia Philosophiae III. r. CXIV—CXIX. p.

elméletével szemben, mechanikai hatás útján terjedő tüneményként definiálja.

A ki *Descartes* gondolatmenetének s tudományos meggyőződésének kalauzolója mellett lép be az általa megconstruált csillagvilág birodalmába, csak fenséges érzelmekkel szemlélheti az abban uralkodó összhangot, rendet, egységet s elismeréssel hódol alkotója szellemi nagysága előtt.

* * *

Ahhoz aztán, hogy az ekképen, tisztán csak mechanikai úton: mozgással megszerkesztett rendjét az égi testeknek ugyancsak egy-egy, mozgással definiált, egységbe: egy-egy naprendszerbe foglalhassa, megvoltak *Descartes*-nak a megkívántató csillagászati ismeretei is. Ő ugyan első sorban nem volt szakbeli astronomus, de kiváló matematikus s mélyen gondolkodó fizikus volt, ki egyébként is nagyobb műveltségű kortársai között alapos astronomiai tudásával is méltán kitünhetett. Az akkori ismeretek és az akkor már megfigyelt csillagászati tünemények alapján helyesen s egészen a mai osztályozásnak megfelelően osztja be három csoportba a naprendszerünkben állandóan megfigyelhető égi testeket: az állócsillagok, a bolygók és a holdak csoportjába. Szerinte is míg az állócsillagok kölesönös távolságukat és helyzetüket az égboltozaton nem változtatják meg észrevehetően, addig a bolygók az állócsillagok között vándorolnak; a holdak pedig a bolygókat követik s azokat körüljárják. Az állócsillagok a maguk fényével világítanak, míg a többi égi test a rájuk esett fényt veri vissza, illetőleg szórja szét.¹ Ismerte továbbá azt a kapcsolatot is, melynek alapján valamely égi testnek tőlünk való távolságából és látszólagos átmérőjéből a nagyságára, és viszont a nagyságából és átmérőjéből tőlünk való távolságára következtethetünk s így von következtetést a Nap, a Föld, a Hold nagyságára s az akkor ismert bolygóknak a Naptól való távolságára. Az állócsillagok távolságát, az égmozgás alapján, oly nagynak itéli, hogy ahhoz képest az akkor ismert bolygók közül a legmesszebbre eső Saturnus távolsága is elenyésző kicsinynek vehető. Ilyen következtetések útján mondta ki, hogy a Hold vagy a Föld a Jupiterről vagy a Saturnusról jóval kisebbnek látszanék, mint a Jupiter vagy a Saturnus a földről.²

Ezeken, a mégis csak egyszerűbb csillagászati dátumokon kívül határozott, és pedig számszerű tudása volt *Descartes*-nak

¹ Descartes : Principia Philosophiae. III. r. IX—XIV. p.

² Descartes : Principia Philosophiae. III. r. V—VIII. p.

a bolygók keringési időbeli viszonyairól s keringési idejük nagyságáról. Jól ismerte azt a tényt is, hogy a Föld pályája az egyenlítő síkjával nem esik össze, hanem vele 23,5 fokú szöveget alkot; továbbá, hogy a bolygók pályái sem a Föld pályájával, sem egymással nem esnek össze, hanem a Föld pályájával egészen 7 fokig terjedhető szöveget zárnak be; hogy a bolygó-pályák metszéspontjai nem állandó helyzetűek és hogy a Hold pályája is 5 fokú szöveget alkot a Föld pályával. Vallotta továbbá azt a tételt is, hogy a bolygók pályájai nem körök, hanem inkább ellypsisek, minek szükségképeni következménye az, hogy a bolygók futásukban napközbe és naptávolba, *Descartes* szerint is, *periheliumba* és *apheliumba* jutnak.¹ Ezek az utóbbi fogalmak *Kepler* első törvényére vonatkoznak s így legalább is méltánytalanság *Descartes*-al szemben *Kuno Fischer* részéről, mikor azt írja, hogy „*Kepler* nagy felfedezéseit említés nélkül hagyja s azokat valószínűleg nem is ismeri“.²

Descartes-ot tehát ezek szerint, általános ismereteinek gazdagságán és philosophiai tudásának mélységén kívül, bőséges fizikai és csillagászati tapasztalata és tudása is méltán feljogosíthatta arra, hogy elméletét az égi testek egymáshoz való viszonyáról, helyzetéről s általában az ú. n. világrendszerrel is megalkothassa s előadhassa, anélkül, hogy az előadót ebben a fontos kérdésben laikusnak lehetne vagy szabadna tekintenünk. Erre a kérdésre vonatkozó előadását különben annak nyomatékos hangsúlyozásával kezdi, — minek igen komoly jelentőségét később fogjuk megismerni, — hogy a világrendszerre vonatkozó elméletét a leghatározottabban csak *hypothesisnek* óhajtja tekinteni maga is s annak kívánja tekintetni mások által is, és e kijelentésével kapcsolatban a *hypothesisnek* a természettudományok körére oly definitióját adja, mely tartalmánál fogva méltán tarthat igényt és jogot a maradandóságra.³

Elmélete *hypotheticus* jellegének hangsúlyozása mellett aztán, mintegy ennek pilléreiül, négy szükségképeni feltételt bocsát előre. 1. Az állócsillagoknak tőlünk való távolságát nem ismerjük ugyan, de mindenesetre akkorának kell vennünk, hogy az a megfigyelhető tűneményekkel ellentétbe ne jöjjön. Ennek

¹ *Descartes*: *Principia Philosophiae*. III. r. XXX—XXXVI. CXLVII. p.

² *Kuno Fischer*: *Geschichte der neuern Physik*. I. k. 356. l.

³ *Descartes*: *Principia Philosophiae*. III. XV., XIX., XLIV. p. E helyek tanúsága szerint *Descartes* *hypothesis* alatt, a tűnemények megmagyarázására szolgáló, olyan feltevést ért, melynek igazsága egyelőre ugyan még csak valószínű, de a mely annál értékesebb, mennél inkább megegyeznek a belőle vonható következtetések a tapasztalattal.

folytán azoknak tőlünk való távolságát, a Saturnuséhoz viszonyítva, tetszésszerűen nagyoknak kell feltételeznünk. 2. A Nap állócsillag, mely a többi állócsillaggal megegyezik egyfelől abban, hogy helyzetét nem változtatja meg, másfelől viszont abban is, hogy világító- és hősugarakat bocsát ki magából. Az állócsillagok mindenképen s így a mi Napunknak is külön sphaerája van, melyben más állócsillag ugyanabban az időben nem lehet. 3. Nemesak a Napnak és az állócsillagoknak, hanem magának az égnek anyagát is szükségképen folyósnak kell feltételeznünk, mert e feltevés nélkül a bolygómozgás tümenényei meg nem magyarázhatók. A folyadékok u. i. a beléjük helyezett testek mozgását külső okok nélkül nem befolyásolják, mert magoknak is minden irányban, minden részecskéjükben, ugyanakkora mozgásuk van. 4. A Föld a világűrben szabadon lebegő gömb, a mely más testekkel semmiféle kapcsolatban nincsen s az ég anyagával van körülvéve. Ebben az anyagban nyugszik, de semmi sem akadályozza meg abban, hogy azzal együtt mozgást ne végezhesen.¹

Azok közül a különböző világrendszerek közül különben, a melyek eleddig az ég mechanikájának s a bolygók egymáshoz való viszonyának és mozgásának megmagyarázására szolgáltak, *Descartes* mindössze csak hármat vesz tekintetbe: a *Ptolemäusét*, a *Copernicusét* és a *Tychóét*. Az első tudvalevőleg naprendszerünk nyugvó középpontjának a Földet, a második a Napot tartja, a Tichóé szerint pedig a Föld nyugszik ugyan s körülötte kering a Nap és a Hold, a bolygók azonban a Nap körül járnak. *Descartes* a Ptolemäusét, mint olyat, mely sok csillagászati jelenséggel ellenmondásban van s melyet a philosophusok mind közönségesen elvetettek, maga is határozottan elutasítja, vagy szavai szerint: „ideoque hic a me praetermittatur“.² Az utóbbiaké viszont a jelenségeknek, mint hypothesisek megfelelnek ugyan, mindazonáltal szükségét érzi annak, hogy az előbbi világrendszernél észszerűbbet, az utóbbinál pedig igazabbat alkosson.³

Maga aztán a *Descartes*-féle világrendszer nem egyéb, mint egy szép hasonlat, egy találó analogia, melynek körvonalai az eddig előadottakból is könnyen kiismerhetők.

Miként a folyamatokban olyan helyeken, a hol a víztömeg visszafordul, örvény képződik, mely a magával ragadott fűszálak némelyikét tovább viszi, más fűszálak viszont saját középpontjuk körül az örvényben forgásnak indulnak s körmozgásukat annál gyorsabban bevégezik, minél közelebb vannak az örvény közép-

¹ *Descartes*: Principia Philosophiae. XX—XXVII. p.

² *Descartes*: Principia Philosophiae. III. r. XVI. p.

³ Ugyanott: III. r. XVII—XIX. p.

pontjához s bárha a fűszálak körök leírására törekszenek, pályájuk a körtől mégis eltér: azonképen keletkeztek az ég anyagában az egyes örvények a naprendszeren belől, az állócsillagok mint középpontok körül s a mi naprendszerünknek ez az örvénye nyugatról keleti irányban magával ragadja bolygóinkat is oly módon, hogy a bolygók közül a Naphoz, mint az örvény középpontjához legközelebbi bolygó: a Merkur körülbelül 3 hónap alatt és a legtávolabbi: a Saturnus mintegy 30 év alatt futja meg a Nap körüli pályáját és bárha a bolygók is körök leírására törekszenek, pályájuk mégis eltér a körtől. És a hasonlat fonalán tovább menve, miként a nagyobb vízörvényekben kisebb örvények figyelhetők meg: azonképen az éganyag nagyobb kiterjedésű örvényében keletkeznek más kisebb örvények is, melyek a főörvény mozgása alatt a holdakat forgatják az egyes bolygók körül. Ilyen mellékörvény kerengtetti a Jupiter körül az ő négy holdját s Földünk körül a mi Holdunkat is, úgy hogy miközben e két bolygó a Nap körül egyszer megfordul, azalatt őket holdjaik többször is körüljárják.¹

Ebből az egészen egyszerű, könnyen megérthető s igen szemléltető elméletből aztán tényleg egészen természet szerint megmagyarázhatók a nappalnak és az éjjelnek, továbbá az évszakoknak szabályszerű váltakozása, a bolygók mozgásának szabálytalanságai, a fogyatkozások, az ekkliptika ferdesége s általában a naprendszerünkben megfigyelhető jelenségek és változások.² Igen, mert *Descartes* rendszere eddig, de csak eddig, tehát a bolygómozgás külsőséges formájában megegyezik a *Copernicuséval*. És ha *Descartes* a maga rendszerének eme helyénél megállapodik s gondolatait a mozgás valódi jelentésével kapcsolatba nem hozza, világrendszerére vonatkozólag a felfogásbeli különbségeknek és eltéréseknek azt a sokféleségét nem idézi fel, melylyel a róla szóló s éppen e kérdésre tartozó irodalomban találkozunk.

A bolygók mozgását, a *Kepler-féle* törvények alapján, *Newton* viszi vissza mechanikai, illetőleg dinamikai törvényekre. A bolygómozgás *Descartes-féle* rendszerének lényegét pedig maga *Descartes* magyarázza meg a maga mechanikájának egyik alaptörvényével.

Ha *Descartes* szerint ugyanis a mozgásnak *köznapi értelmére* vagyunk tekintettel, — a mely szerint mozgás alatt azt az *actiót* értjük, a melylyel a test valamely nyugvónak választott ponthoz viszonyítva a térnek egyik helyéről a másikba eljut,

¹ *Descartes*: Principia Philosophiae. III. r. XXX., XXXI., XXXIII. p.

² *Descartes*: Principia Philosophiae. III. r. XXXVII. p.

akkor a nyugvónak tekintett vagy tekinthető pont más és más megválasztása mellett a Földről és akármelyik más bolygóról is elmondhatjuk, hogy egy bizonyos időben mozog is és nyugszik is. Ha azonban a mozgás alatt, *a valóságnak megfelelőleg*, valamely testnek átvitelét értjük a vele közvetlenül érintkező s nyugvónak tekintett testek szomszédságából más testek szomszédságába, *akkor a Földnek s a többi bolygónak sincs magamozgása, tehát nyugszanak*, minthogy az őket körülvevő s e definitio értelmében a Naphoz viszonyítva a maga egészében nyugvó égi anyag szomszédságából egy időpillanatban tényleg nem jutnak más anyagrészt, vagy test szomszédságába. Éppen úgy, a mint a Föld felületén is a víznek vagy a levegőnek megfigyelhető részleges mozgását sem a Földnek, hanem a víz, illetőleg a levegő részeinek kell tulajdonítanunk.¹

* * *

A mi ezek után első sorban is *Descartes* világrendszerében az örvénylő mozgás jelentőségét illeti, a melylyel *Descartes* általában a naprendszer állapotát s közelebbről alkotórészeinek mozgását magyarázza: a természettudományok története igazolja, hogy ezzel a mozgási fajjal — úgy practikus, mint elméleti érdekből — az újabb időben is foglalkozott a physika. Nem kisebb jelentőségű kutatók, mint *Helmholtz*, a két *Thomson*, *Beltrami* tanulmányozták a folyadékokban, a levegőben s általában a gázokban fellépő örvénylő mozgás problémáját, melynek keletkezési feltétele meglehetősen complicált, minthogy ez a mozgás a haladó, a rezgő és a forgó mozgás együttes fellépéséből áll elő s csakis azokban a folyékony és légnemű testekben figyelhető meg, a melyeknek részei között surlódás lép fel. *Descartes* után *Kant* és *Laplace* is visszatért ehhez a mozgási typushoz, mikor a naprendszer keletkezésére vonatkozó, egymástól függetlenül felállított s ma általánosan el is fogadott, azonos elméletükben azt tételezik fel, hogy azt a tért, a melyet most a mi naprendszerünk foglal el, kezdetben — épp úgy, mint *Descartes*-nál — homogén anyag töltötte ki, a mely — szintén mint *Descartes*-nál — tengely körüli forgást végezett s e forgásból előállott centrifugális erő választotta le a forgó anyag testéről az egyes bolygókat. *Descartes* örvény-elmélete ezek szerint tehát olyan idea volt, a mely tudományos jelentőséget és értéket képviselt s a melyet az utána következők tényleg hasznosn és gyümölcsözőn értékesíthettek ugyancsak e rendszerre vonatkozó elméletük felépítésében és népszerűsítésében.

¹ *Descartes*: Principia Philosophiae III. r. XVIII., XXIX. p.

Annak a feladatnak megoldása aztán, mely jelen dolgozatnak egyik célja vala, hogy t. i. *Descartes* világrendszere a világrendszer-typusok melyikéhez tartozik, az előadottak után, nem ütközik valamelyes nagyobb nehézségbe. Első sorban is azonban constalálnunk kell azt a tényt, hogy ez a világrendszer a maga egészében *Descartes*-nek olyan alkotása, a melylyel alkotója, annak szerkezete és felépítésének eszközei tekintetében, az akkor ismert világrendszerek egyikéhez sem csatlakozik. *Descartes*-nak ugyanis a valódi mozgásra vonatkozó definitója s világrendszere egyes tagjainak e definitio értelmében történő mozgása — mely a rendszer jellegének megítélésében a *confusio főoka* volt, — *Descartes* világrendszerének a többletől oly határozottan, sőt — mondhatni — classikusan megkülönböztető és elválasztó sajátága, mely egyúttal a rendszernek is eredeti voltát és önállóságát biztosítja. De különben is, ha *Descartes* a *Copernicus* vagy a *Tycho* rendszerét, úgy, a mint alkotója megconstruálta, a maga egészében felfogásával megegyezőnek találta vagy találhatta volna: a *Principiáknak* „*De mundo adspectabili*“ című részének azon a helyén, a hol *Ptolomäus* rendszerét elutasítja, feltétlenül kifejezte volna.¹ A alkalom erre éppen keze ügyében volt. Művének e helyén elismeri ugyan, hogy úgy a *Copernicus*, mint a *Tycho* rendszere egyformán alkalmas a naprendszerbeli jelenségek megmagyarázására,² mindazonáltal feladatának ismeri olyan elmélet felállítását, mely a többinél egyszerűbb s kényelmesen alkalmazható mégis az idevonatkozó tünemények megismertetésében és megmagyarázásában.³

És maga a rendszer, — főként, ha a valódi mozgásra vonatkozó definitiótól eltekintünk — formailag is, félreérthetetlenül és a legjellegzetesebb *heliocentricus rendszer*. Ebből a jellegéből a mozgásnak egyik vagy másik definitiója különben sem vetkőzheti ki, minthogy *Descartes*-nál is egy-egy örvény vagyis naprendszer határai között ennek centruma: a *Descartes* által is *állócsillagnak* (*Fixa*) nevezett középponti test a naprendszer tagjaihoz viszonyított helyzetét nem változtatja meg. Az egyes örvényeknek s így a mi naprendszerünknek is centrumát tehát a *Descartes*-féle első elemből képződött álló csillag, a mi naprendszerünkben a Nap alkotja s e körül forog állandóan a második elem éganyaga, magával vivén forgása alatt a harmadik elemből formálódott bolygókat és ezek holdjait.⁴

¹ *Descartes*: *Principia Philosophiae*. III. r. XVII. p.

² Ugyanott XVIII. p.

³ Ugyanott XIX. p.

⁴ *Descartes*: *Principia Philosophiae*. III. r. XXX., XXXI. p.

Az ekkép eldöntött kérdéssel egyenlő vagy talán még ennél is nagyobb jelentőségű aztán annak a megállapítása is, hogy vajjon *Descartes* „Du Monde“-jának a világrendszerre vonatkozó tanítása megegyező lehetett-e azzal a tannal, mely e tárgyra vonatkozólag a Principiákban foglaltatik. Ennek megállapítása u. i. eldöntené azt a, *Descartes* élettörténetére nézve is, érdekes kérdést, hogy *Galileinek* tragikus sorsa olyan megfélemlítő hatással volt-e *Descartes*-ra, hogy annak következtében lemondott a „Du Monde“-ban kifejtett tudományos meggyőződésének publicálásáról?

Idevonatkozó vizsgálódásunkban első sorban is figyelembe kell vennünk azt, hogy — mint az a fentebbiekből kitűnik — *Descartes*-nak a Principiákban kifejtett világrendszere, a szó valódi jelentésében, heliocentrikus rendszer. Ha tehát *Descartes* aggodalmaskodhatott, hogy a „Du Monde“-ban megalkotott világrendszer publicálásával, a rendszer alap gondolata miatt, a *Galilei* sorsára jut, méltán tarthatott a Principiák világrendszere miatt is. És tarthatott volna annyival is inkább, mert *Galileinek* az inquisitio előtt szóról-szóra azt a meggyőződését kellett megtagadnia és esküvel is visszavonnia, hogy „a Nap a világ középpontja s mozdulatlanul áll és a Föld nem a világ középpontja s mozog“.¹ Az egyház tehát a ptolemäusi tan alapján állott s ezt a tant *Descartes*, mint a Principiáknak fentebb idézett helyéből kitűnik, a leghatározottabban elutasította. Magából ennyiből is kitetszik, hogy *Descartes*-nak nem publicált és a Principiákban foglalt világrendszere között valamelyes lényegbeli különbség nem lehetett. Mert ha elég bátorsága volt *Descartes*-nak ahhoz, hogy a Principiákban a ptolemäusi tanítás visszautasításával heliocentrikus rendszert szerkeszsen, annál inkább megtehetette azt a rejtve maradt munkájában.

Gondolkozhatnak esetleg némelyek úgy is — példa rá *Kuno Fischer* — hogy *Descartes* kétértelmű játékba ment bele a világrendszerre vonatkozó elméletének előadásában, mikor a mozgásra vonatkozó fogalmi meghatározásainak s főként a valódi mozgásra vonatkozólag hangsúlyozásával complicálni akarta világrendszerének érthetőségét vagy éppen elhomályosítani akarta volna annak tiszta fogalmát. Ez a gondolkozás merőben indokolatlan. *Descartes* egész physikai rendszerének ugyanis a mozgástan kepezi az alapját és pedig nemcsak azért, mert nézete szerint a természeti tünemények lényege a mozgásban van, hanem és főleg azért is, mert felfogása szerint a testek, a melyeken a tünemények lefolynak, a végtelen kiterjedésű anyagból mozgás által váltak ki s lettek önálló és megfigyelhető physikai

¹ Czögler: A physika története. 106. l.

valóságokká. Minthogy *Descartes* szerint a mozgás ilyen önállóító, individualizáló képességgel és jelentőséggel van felruházva, csak természetesnek kell látnunk, hogy *Descartes* előtt a mozgásnak definitiója sokkal magasabb értékű és sokkal általásabb érvényességű, hogysen véle és általa egyik alkotásának lényegét és értelmét szándékosan homályba burkolni akarta volna.

Egyébiránt — ama formaságon kívül is, hogy a „*Du Monde*“-nak és a *Principiáknak* tartalmi köre közel ugyanaz — abból a harmoniából és abból a belső, tartalmi egységességből, mely *Descartes* philosophiai és természettudományi rendszerét annyire jellemzi, szintén csak az következhetik, hogy a szóban levő két mű alap gondolatának és lényegének azonosoknak kellett lennie. *Descartes* különben is a Módszerben és Elmélkedésekben több ízben is, a *Principiáknak* pedig mindazokon a helyeken, a hol arra alkalom nyílik, arra hivatkozik, hogy az a néhány elv és törvény, a melyet nem a csalóka érzékek segélyével, hanem a tiszta és világos értelem vezetése mellett állapított meg, olyan nagyjelentőségűek és olyan gyümölcsözők, hogy velök és általok a természeti tünetmények mind megmagyarázhatók. Ezekből az elvekből és törvényekből megállapított következtetései és véleménye egy bizonyos törvényszerű rendre: a világrendszerre vonatkozólag az egyik és a másik munkájában semmi esetre sem állhatott disharmoniában s még kevésbé ellenmondásban.

Annak a körülménynek aztán, hogy *Descartes* a *Principiáknak* több helyen is határozott nyomatékkal hangsúlyozza, hogy a világrendszerrel szóló tanítását csak hypothetikus jellegű elméletnek tekinti, a szóban levő kérdésre vonatkozólag, nagyjelentőségű historiai háttére van. *Galilei* pörének története ugyanis azt mutatja, hogy a naprendszerrel szóló tanításában kifejezetten az volt az inquisitio előtt a botránykő, hogy az ő tanai nem voltak eléggé *hypotheticus jellegűek* és inkább a valószínűség bélyegét hordozták magukon. Ez a magyarázata és oka annak a jelenségnek, hogy *Descartes* az inquisitio esetleges vádjával szemben, tanítása hypotheticus jellegének hangoztatása által is, előre is védekező állásba helyezi magát, de anélkül, hogy elkövetné azt a férfiatlanságot, mit azonban *Kuno Fischer*, a mű kérdéses helyének megjelölésével, szemére lobbant, hogy t. i. munkájában önkéntesen és előre bevallotta, hogy tévedett, nehogy — mint *Galileivel* történt — utólag annak beismerésére kényszeríttessék.¹ *Descartes* a megjelölt helyen azonban mindössze csak arról nyilatkozik, hogy elméletét a világrendszerrel hypothesisnek tartja ugyan, de ez a hypothesis is — bármilyen

¹ Kuno Fischer: Geschichte der neuern Physik. I. k. 356. l.

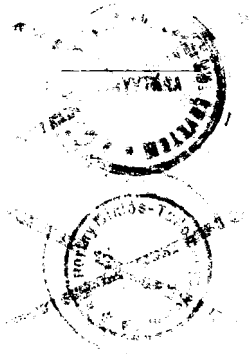
hamisnak ítélessék is — megjutalmazza az ő táradtságát, ha a belőle vonható eredmények a tapasztalattal megegyeznek.¹

És végre erre a kérdésre tartozólag nagy jelentőséget kell tulajdonítanunk annak a körülménynek is, hogy míg *Descartes* a szó igaz értelme szerint hypothesis általában nem ismer — minthogy ő előtte a tüneményeknek, a mai physika szerint, csak látszólagos okai s a rájuk vonatkozó elmélet is abszolút igazságok, mert keresésükben az Isten igazságos volta volt a vezetője, a ki pedig meg nem csalhatja —, addig a *Principiák* III. részében a hypothesisnek a maival egyező fogalmi meghatározását találjuk.

Az elmondottak egybefoglalásából az következik, hogy *Descartes* a „*Du Monde*“-ban a világrendszerre vonatkozólag kifejtett elméletét lényegében mindössze csak ez elmélet hypothesis jellegének hangsúlyozásával pótolhatta meg, kikerülendő az inquisitio esetleges üldözését.

¹ *Descartes*: *Principia Philosophiae*. III. XLIV. „*Atque omnia, quae deinceps sum scripturus tanquam hypothesin proponere; quae quamvis falsa esse existimetur, satis magnum operae pretium me fecisse arbitror, si omnia, quae ex ipsa deducuntur cum experimentis consentiant.*“

Ellend József.



AZ ÉRTÉKELÉS PHAENOMENOLOGIÁJA A XV. SZÁZADIG.

(Folytatás.)

11. A keresztyénség *első fellépése egyoldalú értékelésben részesítette a szellemet.* Jézus maga nem az egész lelket, hanem annak csak egyik legfőbb nyilvánulását tette minden érték alapjává és mértékévé: a szeretetet. De ő nem csak *boldogító hatásában* találta értéke gyökerét, hanem *isteni, szellemi minőségében*; hogy csak ezen vonását emelte ki, az *psychologiailag* érthető s az álláspont magasságát nem szállítja le. Ha ezen mérték megmaradt volna, akkor a keresztyénség egyenes haladást mutatna a mai időkig: mert akkor azt tette volna, hogy ezen egyoldalú érték-momentumot a hiányzó vonásokkal megtoldja s minden irányban kerekded értékelést létesít.

Azonban Jézus első tanítványai s egyháza első vezetői nem voltak ezen magasságra megérve. Halászok és publikánusok voltak örökösei, a kik a saját elnyomottságukból az isteni szeretet által kívántak kiszabadulni, miért is az *εὐαγγέλιον* első hatása lett főczellá téve. Az evangelistáknál már ezen hedonistikus elhajlás világosan észlelhető; náluk már mind az, a mi Jézusnál corollariumként folyt az Isten iránti szeretetből: felebaráti vonzalom, béketűrés, tisztaság, szüziesség, kegyes életrend, — *mindez eszközzé lett, melynek bére és jutalma az üdvösség.* Jézusnál ez volt a sorrend: Isten szerelme = boldogság; isten szellemisége miatt kell szeretni, alázatosnak lenni, béketűrőnek, tiszta lelkűnek — mindez az Isten boldogító szerelmének a corollariuma. Az evangelistáknak az Isten szerelme a parancsolat, *iparodni kell, azt elérni*; akkor áll be azután a boldogság, ha mindezen parancsolatoknak eleget tettünk. Az tehát, a mi Jézusnál forrása volt minden erkölcsi viselkedésnek, *az Isten iránti boldogító szerelme, az evangelistáknál jutalom és végső pont, melyet csak mindenféle cselekedetek, parancsok betartása által lehet elérni.*

Az igazi keresztyén csira tehát egészen elveszett: a mozgató erőből, mely az életet áthatni volt hivatva, czél lett, melynek jutalmául ígértetett: a boldogság. Ezen logikai megfordítás nyilván axiológiai eltérésből eredt; a hedonisztikus értékelés okozta az egész sornak hedonisztikus elhajlását, sőt kifordítását. Jézusnál minden cselekedet azon boldogságból fakadt, a melyet az Isten közvetlen szeretete okoz: tanítványainál az Isten szeretete eszköz volt a boldogítás szolgálatában s a boldogítás nem közvetlen Isten szerelmétől, hanem a cselekedetektől lett függővé.

A jézusi értékelés csak momentán és személyhez kötött felvillanása volt egy új álláspontnak, mely ezen „Isteni“ férfiú lelkéhez volt kötve s vallási szükségletnek, tehát hedonizmusnak volt folyománya. Az „ideálok“ keletkezésének ez a titka és sora; eleinte csak *egynek* ideája, ezután congenialis lelkek sajátítják el s végre a tömeg is megéri annak elsajátítására. Ekkor azután az ideal új elemekkel bővül meg s viszi az értelmet magasabb értékelési fokra. Merő pszichológiai lehetetlenség volt, hogy ezen, különben is egészen individualis (mert érzelmi) és homályos (mert egyoldalú és korlátolt) becslés Jézus környezetében törés nélkül érvényesüljön. Mert Jézus közelebbi s távoli környezete akkor még egészen más értékelési fokon állott. Ezen fokot a zsidó nép és az Imperium értékelései adták meg; lehet, hogy a távolabbi Kelet is (Buddha) volt némi hatással, de ezen hatás, Jézust kivéve alig jöhet számba. Milyenek voltak már most ezen értékelésnek fonalai?

A zsidók *hedonistikus utilizmusban* éltek. A keleti ösztöniség mindenkor uralkodott ezen népnél s mindaz, a mi vele összefügg, tehát bujaság, kegyetlenség, „keményszívűség“ és vérengzés. *Jesaias* a „paráználkodás“ kifejezését még a pogány istenekkel való viszonyokra is alkalmazza (III. 6 stb.); a lobogó vad ösztön szava hangzik felénk az „*Énekek énekéből*,“ melynek izzó tüze perzselő erővel buzog minden szavából, (III. 1.; IV. 5., 10–15.; VI. 4.; VII. 1–10. stb.), melyet a fordítók fagyos allegóriává akartak leszoritani; és Salamon fajtalansága az utódoknál is megmaradt, a mint a propheták (*Jesaias*, *Jeremias*) Izrael és Juda királyainak folyton szemükre hányják. Ezen lappangó és folyton ki-kitörő buja tűz teszi a gyermekek számára paedagogiailag legveszedelmesebb olvasmányává az ó-szövetségi iratokat. Magánéletükben az utilizmus vezette a zsidókat, a haszonlesés minden formája hajtja át családi, községi és theologiai viszonyait; *Jesaias*

és Jeremias propheták az Istennel való viszonyt tisztán utilistikus szempontból fogják fel. De ezen utilismus nem objectiv természetű, hanem át van itatva a hedonismus mérgével; ez törte le Mózes nagyszabású utilistikus organizatióját, ez volt a folytonos „elszakadásoknak“ Jehovától a mozgató alapja. S hogy végre a zsidók országa politikailag megbukott, csakis ebből érthető meg; az assyriai utilismus diadalmaskodott a zsidó hedonismus elfajultságán, a mely annak intelligentiáját üres szörszálhasogatássá, ideges szabálycsinálássá, scholasticává (Talmud-Thora) tette.

Mindezen vonások arra mutatnak, hogy a zsidóban Jézus korában az utilismus és hedonismus még küzdött egymással; Mózes utilistikus legislatiója olyan szerepet játszott a zsidónál, mint Manu törvénykönyve a hindunál. Csakhogy a Mózes törvényei nem bírták a zsidók ösztöneit megtörni, ellenben Manu negatív eudaemonismusra¹ szorította le a gyenge hindut. *És ezen kezdődő utilismus mellé állítja Jézus az ő idealismusát.* A következmény világos volt. A zsidó tanítványok okvetlenül hedonistikus utilissmussá csavarták ki: a *boldogság* lett czéllá; de mivel a szegénynek földi korlátai a physiologiai ösztönzésnek kielégítését nem engedték meg, *menyei boldogság* lett a vágy tárgya, a melyet érzelmi formában festett magának az apostoli kor is, a mint az apokalypsisből olvashatjuk. S minthogy a propheták már arra szoktatták a népet, hogy az Isten haragját csak törvényeinek megtartásával lehet kiengesztelni: az engesztelés gondolata áll előtérben itt is. Az engesztelés azonban többé nem a pogányok birkaáldozatával, (ἐκκατόμῃ) érhető el, sem a törvény megtartásával, hanem a lélek odaadásával Isten kegyelmébe. De mindez utilistikus számítás, nem Jézusi idealismus; az Isten szerelme nem maga az üdvösség boldogsága, hanem az üdvösség háttérben lappang a zsidó hedonismus, a melyet eleinte csak restelkedtek *vallani*, később azonban a praxisban tényleg követtek. Hogy a rómaiak a keresztyének ἀγάπη-iben nem láttak szellemi conventiculumokat, hanem a nemü ösztön kielégítését tulajdonították nekik, ez ugyan ráfogás volt részük-ről, de jellemző az egész korra: mert a tisztán spiritualis élvezetek iránt a felfogás és megértés képessége is hiányzott.

Azonban az elvnek ezen elhomályosítása nem volt az egyedüli: ezt az értelem felvilágosítása eloszlathatta volna lassanként. Ellenben végzetes hiba volt, hogy az apostoli egyházban az utilismus élesítő erejét a phantasia csökkentette s hogy a theologiai constructiók éppen a legveszedel-

mesebb és legfontosabb ponton vetették meg lábukat: az *engesztelés kérdésén*. Pál apostol teljesen zsidó volt; az ő műve volt az universalistikus keresztyénség leszorítása a zsidó particularismus a hasznossági kéjelgés fokára. Mert a míg az evangéliumokban a szív személyes érzelme (az Isten szerelme) a követelt áldozat, *addig Pál apostol szerint Jézus kereszthalála lett zsidó juristikával azzá csavarva*. Most nem az Isten közvetlen szerelme volt többé az áldozat, hanem Jézus halála objectiv, ontologiai világ-factumként ontologiailag eszközölte a megváltást, azt a mit csak axiologiai megbánással, azaz javulással, az értékelés emelkedésével lehetett elérni. Pál apostol ennél fogva Jézus magas értékelését az utilistikus zsidó szempontra szorította le, mert a Jézus istenségében és kereszthalálában való *hitet* tette eszközzé az idvezülés elnyeréséhez. Éppen ezért nem ő tette universalissá a keresztyénséget, hanem annak lényegét ő közelítette ismét a zsidósághoz s universális értékelését visszahajlította a zsidó felfogáshoz. Azt, a mit nála dicsérnek, hogy a pogánysághoz vitte a keresztyénséget, nem lehet elvitatni; de a mit odavitt, az már nem volt a keresztyénség tiszta veleje, hanem a phantasia alkotása, scholastikus czafrang, melyet hellen philosophiával, de zsidó szívvvel csatolt hozzája.

A keresztyénség környezetének második faktora az *Imperium* volt. Ennek általános értékelését már fővonásai-ban az 5–6. §§-okban megadtuk. Teljesen a külsőre fordult objectivismus, melynek végső célja nem az élv, hanem a hatalom s melynek szeme előtt az egész valóság az eszköz és cél, utóbb az ok és az okozat schémáiban helyezkedik el. A római utilismus, melyet megtérésre és megbánásra semmi csapás nem tudott indítani, a magábaszállás hiányában Jézus álláspontját megérteni sem volt képes — ő csak a külső társadalmi alakulását ismerte, csak állami szempontból nézte és ezért érthető a hideg Tacitus megvető ítélete, melyet a „zsidó babonáról“ mondott: hisz, fájdalom, már az evangéliumokban is a külsőség dominál (a mire a prophetákhoz való szítás s azokra való indokolatlan támaszkodás vitte már az első tanítványokat); hogy ötlött volna a rómaiak szemébe egyéb is, mikor a keresztyének maguk negativitásukkal henczegték az Imperium ellen!

Milyen alakot kellett ezek után Jézus örökléményének öltenie magára, mikor ezen milieube lépett? A zsidók hedonismusa csak az örök üdvösséget tartá meg belőle, melyet Jézus engesztelő áldozata örök időkre hozzáférhetővé tett

az embernek; ezzel a közvetlen megélés háttérbe szorult s a phantasia működése jutott uralomra, a mely ismét a hellén formákba öltöztette. Ez volt a keresztyén egyház álláspontja. A rómaiak utilismusa pedig semmi értéket nem tulajdonított az egésznek mindaddig, a míg állami eszközt nem talált benne, mely az Imperium fenntartására alkalmasnak bizonyult. A keresztyénségnek ennél fogva compromissumot kellett kötnie mindkettővel: s e compromissum phantasia formájában s állami célzattal alakult. *Ez volt Jézus örök élményének eltemetése s elnyeletése az utilistikus felfogás által.*

12. A jézusi értékelés meg nem értett magasztossága a zsidó keresztyénekben hedonistikus elhajlást szenvedett; Pál apostol tana pedig ontologiai köntöst adott annak, a mi velejében axiologiai vívmány volt. A keresztyénségnek végzete pedig az volt, hogy ezen zsidó irányban kellett megnövekednie, mert a római utilismus *μωρια*-t látott benne. Így a keresztyénség fennmaradására csak *egy* út maradt: *az Imperium legyőzése, hogy annak helyébe magát állítsa, egyelőre ezen judaistikus elhajlásban.*

Az apostoli egyházban tényleg két nézet uralkodik: 1. az egyik a Paulinismus fixirozása; 2. a másik az imperialismus kialakítása. S ha jól ismerem az egésznek uralkodó tendenciáját: *akkor a paulinismus csak eszközül szolgált az imperialismus elérésére.* A phantasia vezérei, a mint ezt a 7. §-ban világosan kimutattuk, uralomra jutottak; már az apostoli *ἐπισκοποι* ezen tendenciának képviselői voltak, a IV. század püspökei szövetségre léptek a világ hatalmasaival s Constantinusban már a Caesaro-papismus rüt alakjával találkozunk. A keresztyénség ezen meghamisítását semmi sem bizonyítja jobban, mint azon tény, hogy az imperialismus nem Rómában, hanem *Byzantion*-ban nyerte első alakját. Nem a római pápa, hanem a byzantioni patriarcha volt a keresztyénség első képviselője, kitől *a germán népekre szállott át az egész imperialistikus ábránd.*

A keresztyénség ezzel megelőzte az Imperium objectiv utilismusát s csodálatos hedonistikus keveréket tett azon népek életébe, a kiknél terjedni kezdett. Az elfogadó népek között pedig axiologiai tekintetben nagy különbségek laktak. A keleti birodalomban túlsúlyban volt a hedonismus és a keleti phantasia; élvezetek és kapkodó tervezések közt folyik le a Justinianus utáni görög császárok uralkodása, melyet a justinianusi codex hiában akart jogilag oly módon erős köteléssel összetartani, mint a hogy összetar-

tották a nyugati Imperiumot a senatus és a császárok decretumai. A görög császárságban ennél fogva a keresztyénség csirája a pedáns formák üressége által megfojtott s nem helytelenül látja Harnack a mai görög egyházban a görög természetphilosophia phantastikus uralmát (theurgiájával s mágiájával együtt); mert az ott kifejtett s megalakult keresztyén irányban uralkodó volt az ontologia és hedonismus. Ezen hedoné pedig nemcsak a jövőre pislogott, mint a nyugati császárság keresztyéneinél, hanem egészen meztelenül mulatott a byzanci circusokban s a császárok palotáiban. A phantasia pedig megmérgezte örökre a byzantioni tudományt, melyet minden téren túlszárnyalt eleinte Alexandria, később a római latin tudás. A görög egyház ezen elcsontosodott merevségét a századok nem bírták többé ruganyosságra kelteni s azért új értékelésre nézve épp oly kevéssé jön számba, mint akár a hindu, akár a hellén.

Ezen elfajult, élvhajhászó keresztyénség mellett eleinte csak a *rómáiak* jönnek tekintetbe. S itt a keresztyén conceptiót az utilismus nyelte el. Már Augustinus megrajzolja a keresztyén imperialismus ábrándját („De civitate“) s az egyház végig szem előtt tartotta s tartja ma is ezen utilistikus ábrándképet. Belejátszik itt a római objectivismus is, melynek befejezését az egészen római módon berendezett szervezetben s később a scholastikában találjuk.¹ A római egyházban ezen utilistikus túlsúly soha sem engedte a *benső* keresztyénséget gyökeret verni; ha a középkorban sokszor ki is tör a mystika, ez nem a római egyház *intentiója szerint* történt s az egyház benne objectivismusának megsértését érezte s az *individualistikus velleitasokat* mindannyiszor megfékezte. (Lamprecht nyomán²). A nyugati egyház a keresztyénségnek társadalmi megvalósulását vitte keresztül, — de nem a jézusi individualismus és bensőség, hanem a paulinismus rideg törvényudása értelmében s ontologiai túlsúlylyal.

Mindezekben a jézusi individualismus és személyes megélés háttérbe szorult. A keleti egyház hedonismusban, a nyugati pedig utilismusban merítette el Jézus örök élményét, — s a keresztyénség bensősége a formák külsőségévé fajult el. Ha a kiélt görög és római, meg a teljesen bornirt zsidó népekre lett volna bízva a keresztyénség sorsa, akkor ezekkel együtt elhalt volna vagy legalább oly mélyre hanyatlott volna, mint ők (bizonyítja Byzantion

¹ *Wesen des Christentums.* 142 – 152. lapjain.

² *Deutsche Geschichte.*

és Spanyolország). Mert az ember nehezen halad újabb álláspontok magaslatán s a hol a hedonismus és utilismus egyoldalúan érvényesül, ott az idealismus elhallgatott. *Új életet a keresztyén elv csak a germán népeknél nyert* s ezen nagy fordulatot az emberiség történelmében a germán *reformációban* találjuk. A görög egyház elcsontosodott s megmerevedett: a római egyház római merevségre jutott el a román népeknél; a keresztyén individualismust eleinte megtoldotta, kiegészítette, azután pedig felsőbb fokra emelte a germán faj.

Az *új értékelés történelmét* ennél fogva nem fogjuk sem a keleti, sem a nyugati catholicismusban találni, hanem csak azon fejlődésben, melyen a germán faj ment keresztül. Én ezt a fejlődést nem nevezem *keresztyénnek*, mert ez csak egyik alkotó vonása, — hanem az *idealismus fejlődésének*. Az idealistikus értékelés történetében a keresztyénség csak kiindulási pont, de régen áthaladt s tényleg kiélt mozzanatot; vallási és socialis tekintetben keresztyén ugyan, ezen fejlődés, de lényege szerint axiologiai s mint ilyenben, a keresztyénség csak *egy kezdő*, ma azonban már megsemmisült mozzanatot.

13. Az a két évezred, a mely Jézus születése óta lefolyt, a keresztyén társadalom fejlődésében mutatja magát a nélkül, hogy ezért mindvégig a vallás lett volna benne a mozgó momentum. Éppen ezért, nehogy ferde theologiai nézőpontról tekintsük, nem akarjuk „*keresztyénnek*“ nevezni. — mert a keresztyénség rendszeren csak a vallási oldalt szokta kifejezni. Jobb lesz, ha vagy általában idealismusnak nevezzük, vagy pedig főképviseelője szerint a germán népek fejlődésének tekintjük. Egységes színezetét és alaphangját azonban a keresztyénség adja, melynek ruhájában lépked mai napig.

Ezen egységet az újkori népek életében a vallás hozta létre; socialis erőnek csak itt bizonyult a keresztyénség. De ezen külső organisatio nem a mozgó; a haladást a keresztyénség által inaugurált értékelés mozgatja. Nekünk ennél fogva főképviseelője az utóbbinak átalakulásait kell szemmel tartanunk; mert a keresztyén társadalmak belső átalakulásait e nélkül indító okaiban megérteni nem lehet. A keresztyénség organizatióját épp úgy alakítja át az értékelési mód, mint a hogy ez szabta meg a keleti és classikus népek átalakulási menetét. Ezt megértendő *állítsuk még egyszer össze azt, a mi a keresztyénségben adva volt s a mit a környezet nyújtott.*

Jézus az ő örök élményében az Isten és az ember

lényeges azonosságát ragadta meg; az Isten szellem s szellemileg kell őt az embernek imádnia. Ennélfogva a legmagasabb értéket a szellem képezte: Isten az, az ember is az lényegileg. S a ki boldog akar lenni, annak a szellemekben kell az üdvösséget keresnie. Ebből következett a *szellemiségnek* kriteriummá emelése, még pedig első sorban a szeretetnek felmagasztalása. Következik ebből az *egyénnek* végtelen isteni becse, — szóval mindennek felmagasztaltatása, a mi szellemi. Az első lépés az igazi keresztyénségben tehát abban állott, hogy a szeretet parancsát megvalósította; a második abban, hogy az ember minden szellemi erejét megbecsülje; a harmadik az egyéniség kitüntetése s önállósítása. A mikor a keresztyénség ide eljutott, az *idealistikus értékelés teljesen kifejlett* s új korszakban kellett ennek *realisatióját megpróbálni* az élet minden viszonyaiban.

Igy találjuk a keresztyénség haladását már elve által kitűzve és követelve. Neki *1-ször* a szeretet kovászával át kellett hatnia a népek socialis alkotását, hogy valóságot nyerjen; *2-ször* elvét, a szellemiséget az ember egész alkatán kellett érvényesítenie, s mindent e szerint megértékennie valódi becse szerint; *3-ször* ennek megtörténtével új, theológiától ment idealistikus mértéket nyerni, és *4-szer* ezen új mérték alapján a magasabb conceptiót a socialis viszonyokba belevinnie.

Tisztán látni ezen négy phasist így:

1. az egyház és a keresztyén társadalom kialakulásában I—XI. századig;

2. a művészet és tudás megerősödésében s az új elv proclamatiójában; XI—XVIII. századig, vagy a franczi nagy forradalomig. Individualismus kora.

3. a kritikai korszakban, mely az elvet tisztán akarja kihüvelyezni a régiség lomjai közül: XVIII—XX. század;

4. az új mérték megvalósítása a *jövő századokban*.

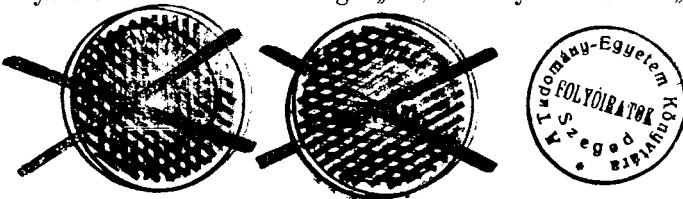
Ezen logikailag követett sorrend azonban nem valósult meg ilyen egyszerű egymásutániságban, a mint azt előre képzelhetni is. A történelem nem linearis úton halad, hanem több helyről indul ki egyszerre, a mint több helyen volt az emberiség bölcsője is; annál biztosabban jut el a magaslatra, minél több völgyből és minél többen kapaszkodnak fel. Azért minden népnél újra próbálja a hedonismussal, folytatja az utilismussal s kezdi az idealismussal újra, hogy a leggyönyörűbb virágot fakaszthassa. A keresztyénség is soká nem lépett fel Jézus tanával, bár közel jutottak hozzá már a hellén philosophusok. Hogy pedig

az új csira nem fejlődhetett így magától, annak oka az, hogy a talajat kellett felszántani s átítani tápláló nedvvel, míg végre virágot teremni képes volt. Minden nemzetnél, a mely ezentúl az idealismus elvét elfogadta, szinte szükségyszerű módon halad a menet egyformasága; hogy nem mind jutottak odáig, az éppen az ontologiai viszonyoktól függött s ez teszi oly bonyolulttá ezen értékelés fejlődésének történelmét.

A bonyodalmat eleinte az érvényben levő népies értékelési módok okozták; később az egyes különváló nemzetek közötti viszonyok, végre pedig maguknak a népeknek belső intézményei. Eleinte előtérben áll a keleti császárság és Róma; azután belépnek a román és germán népek (ez utóbbiak úgy keleten, mint nyugaton); vezérlő marad azonban a *német*, melynek elmélkedő természete előbbre vitte az értékelést. Az éjszaki népek (Skandinávia, Anglia) csak Luther korában vesznek élénkebb részt az európai átalakulásokban. S a sokféle kölcsönhatás, mely ezen népek között lassan előállott, eredményül egy meglehetősen egyöntetű értékelési módott hozott létre, a mely többé nem szorítkozik egy nemzet határaitra, hanem közös mozgatóul szolgál a becslésnek Európa, most pedig már Amerika és Ázsia nagy részében. Az universalismus, a melyre a kereszténység törekedett, tényleg megvalósul, de nem azon formában, a melyben az apostoli egyház férfiai képzelték. Ezen folytonos összefüggésben haladó menetet főbb vonásaiban próbáljuk felmutatni.

14. A kereszténység első csirája, mint a 11—12. § jelezte, oly csodálatos magasságban mozog, hogy annak megértésére az akkori népek képesek nem voltak. Az ő alacsony hedonistikus utilismusuk már Pál apostol tanában kivetkőztette az elvet eredeti tisztaságából s megértését a phantasia ontológiájával tette könnyebbé. A népek mindenekelőtt az egyénileg boldogító vonást ragadták meg (azaz az üdvösség ígérétét), azután ideállá emelték azt, a minek *πηγή*-nek és mozgatónak kellett volna lennie s a felebarát és Isten szerelmét parancsolattá tették, melyet a népek életében követni s megvalósítani kívántak. *A kereszténység alapelvét e szerint első sorban socialis elvvé alakították át s ennek érvényre jutását célozták.*

Az első lépések ezek folytán mértékül a szeretetet alkalmazták. „Szeressétek egymást!” tanította János evangéliuma. S ezen mérték szerint első sorban a moralis viszonyokat ítélték meg; a pogány erények a szeretethez való viszonyok szerint ítéltettek meg: „hit, remény és szeretet,



— mik közül a „legnagyobb“ a szeretet — voltak a keresztyén erények legfőbbjei. Ezek mellé sorakoztak azután, de csak *másodsorban* a pogány erények, vagy Augustinus szerint a „csillogó vétkek“. Ezen értékelés egészen absorbeálja a keresztyénség első tevékenységét; az utilistikus erényeket egyeztetni kellett az új mértékkel s ily módon *beilleszteni az új értékelési skálába*.

Az erkölcsstan volt ennél fogva practice azon tér, melyen a keresztyénség elvét kidolgozni és kifejteni kellett. A theologiai kérdések az első két században érdeklődést keltettek ugyan, de inkább a görög községek fejei, mint a keresztyénség zöme körében, mely azon *ἐπιστήμη*-t a célra nem szükségesnek, idegenszerűnek érezte, egészen helyesen. E mellett az emberi lélek minden egyéb nyilvánulása értéktelen: a keresztyénség nem bírta első időben sem a művészet, sem az elmélet, sem a gyakorlati értelem értékét felfogni; ezek mind az *αἰών*-hoz tartoztak s mint attól, „a mi legfőképen kell“, elvonók, egyenesen kárhozatra kerültek. Ez a „szellemtelen“ becslés annál feltünőbb, mivel a keresztyénség alapelve éppen a szellem volt, az anyag, a *σάρξ* ellenében; de érthető azon enthusiasmusból, melylyel új gondolatok elragadják a lelkeket s melyeknek uralma alatt a higgadt becslés tágabb körre el szokott homályosodni. A keresztyénség első két százada, a szeretetnek legnagyobb uralma mellett, igazán egészen *ἄμωσος* volt.

Ezen moralizálás a keresztyénséget azért jellemzi, mert első sorban öfenntartási célzatú, társadalmi szövetkezésre kényszerítette. A társadalom azonban *ὄντως ὄν*; az ontologia érvényesült benne s a keresztyénség az utilismust használta fel, hogy fennállhasson, bár éppen az utilismus közönséges formáját akarta eltávolítani. Ezen oknál fogva nagyrabecsülte a szeretet indulatát, nem mintha magában a szeretetben látta volna az üdvösséget, hanem azért, mert a szeretet *útján* (azaz mint eszközzel) jut el a halandó az Isten kegyelméhez és így az üdvösséghez; mert hiszen a jézusi boldogító eszményt ezen zsidó legalismusban elfogult férfiak nem értették. A mikor magában társadalmilag megerősödött, az állami hatalomra vetette szemét a keresztyénség. Ezen küzdelmét vázolni is felesleges a mi célunkra; tény az, hogy először Constantinus használta, éppen nem keresztyéni indulattal a keresztyén vallást állami eszköznek, minek recompensatiójául az egyházi szervezetnek hatalmát kellett egészen utilistikus számítással nevelni. Mert minél hatalmasabb volt az eszköz, annál biztosabban használt az imperialismus céljának. Csak önkényt érthető, hogy az így

megnövesztett szarvakat a papság, maga idején, az állami hatalom *ellen* fordította (lásd a hindukat!) s nem nyugodott addig, míg a világi hatalom helyébe a magáét nem helyezte.

A keresztyénség ezzel egészen elvilágiasodott s az Imperium ideája egészen utilitikus fokra szorította le. A tan terjesztésével karöltve járt a hierarchia érdekeinek biztosítása; s ha a frank királyok s később Nagy Károly az egyházi tant eleinte népének mivelésére fordította s ezzel császári uralmát biztosította, akkor később a papság mindenütt az egyház erejével a saját hatalmát emelni czélozta. A katolikus egyház minden fondorlata és erőszaka ezen Imperialismus (tehát a római utilismus) szolgálatában fejtetett ki; ezen czélnak pedig nem szolgálhatott sem a világi tudás, sem a keresztyénség tiszta lényegének ismerete, hanem a tudatlanság és babona, az alsóbb ösztönök kielégítésével a maga hatalmának élvezete. A középkor ezen küzdelemnek lefolyása; eleinte a népeket elbutították, aztán a világi fejedelmek ellen használták fel; s a pápaság diplomatiája egészen a Stauffok elpusztulásáig makacsul ezen tendentia szolgálatában áll.

A keresztyénség ezen első világhódító szakaszának küzdelmei azonban nem esnek a mi keretünkbe; *ezek azt bizonyítják, hogy a keresztyénség egészen az utilitikus számítás uralma alatt állott.* Ezen utilismus a rómainál elvileg nem is különbözik; mind a kettőt a hatalom eszméje vezérli, csak hogy a rómainál bevallott saecularis hatalom volt, a keresztyén papságnál pedig leplezett saecularis intentio vezérelt, melynek a keresztyénség terjesztése csak mephistophelesi köpenykéül szolgált. A számítás azonban, úgy mint a rómainál, itt is dominált s világi érdekek léptek az idealismus helyébe. Éppen azért mindaz, a mi az idealistikus értékelés előtt becses, a középkori egyházban nemcsak elhanyagoltatott, hanem egyenesen kárhoztatták és tőle óva óvták a társadalmat. *Ezért a középkornak szellemi niveauja mélyen alatta áll a classikus népek színvonalának.* Sokat kell ezen sülyedésből az új politikai viszonyok rovására írni, az bizonyos; Európa összes népei consolidált állami viszonyokat alig mutatnak a Karolingok koráig s azután is a nép, a nemesség, a papság és a fejedelmi hatalom küzdelme dul s még V. Károly idejében is több helyen az „universalis monarchia“ ábrándja kísért. Csak a 30 éves háború hozta meg a döntést a királyság javára. Akkor azonban már új tényező került a serpenyőbe, mely a dulakodó pártok fölé a centralis hatalmat jutatta túlsúlyra.

Hogy a katolikus egyház szellemi niveauja alacsonyabb, mint a classikus népeké, azt a XIII. századig minden vonalon láthatjuk. Magának Jézusnak örök élménye csak a sectariusok némelyikénél érvényesült; az egyház teljesen a phantasia dogmatikus béklyóiban volt elmerülve. Minden bensőség kivonult s a ceremonialis elem üressége terjeszkedett socialis és politikai arrogantiával. Tudománya nem volt; a mi volt, az a classikus népek irataiból került elő s ezeket is Aristoteles könyvei s a classikus írók tilos iratai képezték. A biblia maga lánczhoz volt kötve, még az erfurti augustinusok könyvtárában is. A költészet aludt, mert Hroswitha s hasonlók költeményei idegen átvitelek a germán népek életébe; s bármennyire iparkodik Lamprecht már Nagy Károlynál és az Ottók korában a renaissance nyomait felderíteni,¹ annyi bizonyos, hogy egyes férfiakra szorított² az egész mesterséges áramlat, a nép zöme pedig sem keresztyén, sem pogány nem volt, hanem indifferens minden szellemi élvezet iránt. A templomok félhomályát a tömjénfüst sűrűsítette s a testi nyomor, mely ezen kornak népénél tagadhatatlanul meg volt, lehetetlenné tette a szellemi élvezetet. Hiszen Nagy Károly népnevelési igyekezete („általános népnevelés“) teljes échec-el végződött s a lovagok néhányán kívül még az írás és olvasás mesterségét is csak a papok körében találjuk otthonosnak.³ Az irodalmi termékek ennél fogva dilettans műkedvelők körére szorítottak s ha az udvari és népapistolokat tanulmányoztuk (akár Parsifalt, akár a Nibelungot és Gudrunt), egész világosan tapasztalhatjuk, hogy sem a gondolat, sem a forma tekintetében a classikus írókon felül nem emelkedtek, sőt az utóbbinak dolgában határozottan kezdők gyámoltalanságára akadunk.

Anyyira dermedt a katolikus egyház ezen kora minden tekintetben, hogy a művészet csiráit sem találjuk olyanokul, melyek virágzó haladással biztatnának. A szobrászat, festészet a szemnek gyakorlatlanságára vall (Lamprecht: Deutsche Geschichte), a zene néhol mélyebb érzéseket hallat, de gyámoltalan minden compositio elemeiben (még a terccek uralma sem kezdődött meg) s csak a templomépítés halad, rámaszkodva utilistikus példákön: a római ivboltozatokban.

Tekintve tehát ezen tényeket, nyugodtan állíthatjuk, hogy a katolikus egyház niveauja intelligentia dolgában

¹ Deutsche Geschichte.

² U. o.

³ U. o.

mélyebben fekszik, mint a classikus népeké; mert azon értékeket, melyeket ezen népek termeltek, megérteni s életébe kovászúl bevinni nem bírta, sőt ellenezte. *Egy* hatalom lett volna: a Jézusi örök élmény, ezt azonban nem használta fel, mikor utilitikus terveinek megvalósítására magát elszánta. A közhangulatnak okvetlenül nyomottnak, sok helyütt állatiasnak, sötétnek, zavarosnak kellett lennie; mert *a népek az elemi szükségletekért küzdöttek* egymással s ezen küzdelmükben egy ellenséges hatalom bénította meg, mely ezen földi boldogulást ártalmasnak nevezte a menyei üdvösség szempontjából (igaz, maga részére nem találta a földi hatalmat oly veszélyesnek). Ezen elemek hatják át a katolikus keresztyénséget a XIII. századig. Gazdaságilag fejletlenség, küzdelem az elemi hiányokkal; politikailag fejletlenség, küzdelem a világi és egyházi hatalom között; érzelmileg a szeretet útjában áll a földiek megvetése, úgy hogy a charitas sehol sem érvényesülhet akadálytalanul; értelmileg elmaradottság, a népnél teljes tudatlanság, a nemességnél élősködés egy idegen cultura találmomra akadt romjain; phantasia dolgában a fegyelmetlenség, mert hiszen az intellectus nem szólt bele; művészileg fejletlen, primitív elmaradottság, mely sem a szemet, sem a fület megnyitni nem engedte. Socialis tekintetben milyenek lehettek az intézmények, azt Lecky és Draper (s mások) műveiből megtudhatni.

De ezen nyomás, mely a keresztyén népekre nehezedett állami és egyházi intézmények részéről, mint a Manu törvénykönyve a hindukat, magukba ásásra készítette a katolikus népeket is. A catholicismus alaphangulata: a tompa egykedvűség és érzéktelenség a magasabb cultura iránt; elfásultság minden irányban az életküzdelem nyomora alatt; ijedtség a földi és a jövő élet dolgában; tudatlanság a földi szükségletek tekintetében is, korlátoltság azok összefüggésének felfogásában. Az elnémult kedély és a vad ösztönök küzdelme elnyomta az intelligentia emelkedését s azért, ha voltak is egyesek, kiket a természet és a traditio tanulmányozása magasabbra emelt, az átlagos műveltség még a tisztán látó utilismus fokáig sem emelkedett; mert ezen utilismusba beleterjed a phantastikum s elvakítja az eszmének éles látását.

15. A keresztyénség történelmének megértéséhez okvetlenül szükséges, hogy a vallásos elemnek szerepét benne kellően megértsük. Mert ha a keresztyénség *csak vallás*, akkor uralmának korát letűntnek kell mondanunk; ha azonban a keresztyénség = új értékelési mód, akkor határ-

talán fejlődés küszöbén áll még s uralmának átható ereje még csak ezentúl fog kitünni.

Eredetében a keresztyénség vallásos szükségletből fakadt; s azon potló kép, melylyel e szükséglet kérdéseire felelt, adta a magasabb értékelés cynosuráját. De az embernek az Istenhez való viszonyán kívül is vannak problémái; s ezen problémák sürgősebbek, ha nem is fontosabbak, mint a vallási probléma. Az önfenntartás problémája azért a vallásos szükségletet mindenkor háttérbe szorította; *csak a kinek biztos a megélhetése, az engedheti meg magának azon pompázó luxust, mely a vallás metaphysikájából s ontologiai szerkesztéseiből visszasugárzik élete rendjére.* Mint-hogy pedig a keresztyén elv új, természeti népekhez került, azért ezen népek önfenntartási szükségletei sürgősebbek voltak, mint a keresztyén ontologia. A nyugati népek ennél fogva az első időben sem a keresztyén értékelést, sem annak ontológiáját nem fogadták el; az ontológiát, mint kényelmesebb részt, a térítők még elfogadtatták velük (úgy mint most is a missiók a népekkel) s az állami hatalom (Nagy Károly, nálunk Szt. István) ennek erős nyomatékkal segítségére jött. De az értékelést egész önfenntartási rendjük ellenezte s a megtérés ennél fogva mindenütt csak külső volt; nálunk Gejza fejedelem elég gazdagnak vélte magát arra, hogy a pogány és keresztyén Istennek egyformán áldozatokat hozzon. Az Isten és az egész hittani ontologia *csak eszköz volt az önfenntartás irányában; nehogy az „új Isten“ megharagudjék s büntessen, őt is imádták; a római Imperiumban helye volt a világ összes Isteneinek, mert csak utilistikus eszközök voltak.*

Az eddig jellemzett korszakban ennél fogva a keresztyénség *értékelése* csak elméletileg (azaz a papoknál) változott; irányadóul tűzték ki a magasabb morálist, de áthatni vele a népeket nem bírták. Ellenben a valóságban az önfenntartás actiói s értékelései uralkodtak. A szeretet uralma csak addig állott meg, a míg az apostoli egyház kis körre szorítkozott; a püspöki s még inkább a patriarchák és pápák egyházában egészen más motívumok vezettek. Csak sentimentalismus láthat ennél fogva a régi egyházban valami csodálatos szeretetintézményt; az önérdek sokkal vastagabb kéreget vont a szívekre, semhogy a szeretet idylljei általánosak lehettek volna.

Jobban sikerült a keresztyénség dogmáit, azaz ontológiáját a népek életébe átvinni, *a mi az értelmet fejlesztette, de az akaratra nemesítőleg nem hatott.* Befolyással a népek erkölcsére ez az egész ontologia csak annyiban volt, a

mennyiben a szeretet külső gyakorlását a jövő büntetések félelmével kierőszakolta. Az egyháztagokat az új morális értékelésére az egyház fegyelmi eszközei és a dogmatikus tanok ösztönözték és szoktatták. Ámde az ilyen kierőszakolt szeretet erkölcsileg értéktelen, csak socialis, azaz utilistikus értékkel bírt s átmenetül szolgált a szabadabb és tisztább erkölcsiségre, mely nem a félelem és jutalom támaszaiból, hanem önelhatározásból fakad.

A katholicismus történelmében első áramlatul az utilismus tekintendő; ez mozgatja, korlátolt céljaival, az egésztest. A sacerdotium harczosai világi hatalmukkal s az ontologia ijesztéseivel hódították meg az egyháztagokat; a Regnum (= római Imperium) eleinte csak világi hatalommal és utilistikus realismussal hódított. S minél saecularisabbá vált az utilismus, annál inkább kellett a sacerdotiumnak hanyatlania. Az első tíz században a phantastikus vegyületű (dogmákkal operáló) utilismus uralkodik, ezzel nyeri a hatalmát az egyház a népek és uralkodók felett. A kereszténység már a X. században „kézzelfogható supranaturalismussá” lett,¹ minek folytán már a X. században Jámbor Lajos alatt azt tanítják, hogy az állam az egyháznak van alárendelve s Veronai Rather hirdeti, hogy a király köteles a püspök szavára hallgatni.² A supranaturalismus folytán a IX., X. század a „remeték és remetenők” korszaka.³ Az askesis általános (pl. a szász heil. Liutbirg,⁴), szóval az átmenet az érzéki világból az „érzékefeletti”, „szellemi” világba általános, úgy hogy Lamprecht jól mondja: „der Boden der Welt schwindet unter den Füßen”.⁵ A következmény az volt, hogy már a XI. században az ideal az egyház,⁶ bár clairveaux-i Bernát csak a „lelkek urául” kívánta látni az egyházat.⁷

Ezen phantastikus zavar annyira ment, hogy kétkedtek, hogy vajjon a dolgok nem az ördög képei és képzelődései-e?⁸ (még Descartes is erre reflektál a kétely tanánál!); az Isten harczosai (Gottesstreiter), a fanatismus, vallási ekstasis és asketikus téboly⁹ általánosakká lettek; s

¹ Lamprecht: Deutsche Geschichte, II. 198. l.

² Az adatok Lamprechtből vannak mind. II. 214. l.

³ Lamprecht i. m. 202. l.

⁴ I. m. u. o.

⁵ II. 207. l.

⁶ I. m. II. 297. l.

⁷ II. 363. l.

⁸ II. 201. l.

⁹ I. m. II. 201., 228. l.

kiemelkedik, az érzékiség uralmának tanubizonyságául, minden szentek közül Mária, a „virgo ante, in, post partum“.¹ Hogy ilyen állapotok között nem sokat nyomott a latban az „általános iskoláztatás“ (N. Károly) és a görög nyelvi ismeret, mely ugyan már a Karolingok alatt el volt terjedve (Bovo jól tudott görögül), de a mely mégis csak II. Ottó alatt lép fel erősebben, kinek neje Theophané byzanczi hercegleány volt,² azt az általános helyzet után könnyű megítélni.

Az, hogy a keresztyénség és a tudás közti ellentét már a X. században fellép (Lamprecht. II. 210.) nem sokat jelent; e kétely („Zwiwel“ Wolfram) csak a XII. és XIII. században volt azon „rettenetes szó“, amilyenek Lamprecht leírja.³

Az egyház ezek szerint képzeleti utilismussal nyerte hatalmát s a császárság is ezt használta eleinte eszközül. Az egyetértést megzavarta a főuralom miatti versengés. VII. Gergely minden eziránt való igyekezete kudarcot vallott. Már I. Frigyes és még inkább VI. Henrik (ki 1197-ben halt meg Messinában) a figyelmet világi problémákra fordították s bár folyt a harc, mégis már a Stauffok alatt a sacerdotium és a regnum közti küzdelmek eredeti motívumaikban érthetetlenek voltak. Ezen csodálatos fordulatot a saecularis utilismus uralomra kerülése magyarázza. Honnan támadt már most az értékelésnek ezen gyökeres változása?

Az ilyen értékelésnek gyökerei messze visszaterjednek a nyugati népek gazdasági életének kezdeteire; fellépésüket magyarázni csak innen lehet. Azon népek, a melyek az Imperiumot feldúlták, értékelés dolgában igen alacsonyak voltak, alig lehet őket földmivelőknek is nevezni. Egész törekvésük ennél fogva a szükségletek beszerzésére fordult, miket a szántóföld és erdő, a legelő és barmok nyújtottak nekik s a miknek beszerzésére az idegenek leigázása, kiűzése vagy rabbatétele vezetett. A régi germánok, gotok, kelták stb. miveltégi foka még az öntudatlan utilismusból áll, melyet a hedonismus vezérelt. Ezen politikai kavardásban csak a vezetők mutatnak tágabb látókört, tehát éppen a papok, vagyis a római cultura örökösei; ellenben a népek egész cultura-szintje elég alacsonynak alig képzelhető. Az első dolog volt ezen magasabb utilismust a népek

¹ II. 200. l.

² I. m. II. 213. lapján.

³ I. m. II. 169. l.

életébe bevinni s azt tette az egyház két motivummal, és az uralkodók — a politikai eszközökkel. Soká karöltve tették, — a papok óvatos alkalmazkodással (Pipin és a pápák), de vezérlő mindig a világi hatalom képviselője volt (pl. Nagy Károly).

A gazdasági viszonyok némi megállapodásával, mikor a földművelés korszaka beállott, a földiekről való gondoskodás tervszerűvé lett; innen az iparágak megoszlása, a forgalom emelkedése, a kereskedelem első nyomai. Ezen állapotban voltak a németek még a Stauffok alatt (a XII. század közepén).¹ Ekkor áll be az *egyháziasság csökkenése*. Az egyház megszűnt „a földi léten uralkodó intézmény lenni”; még a szellemi élet is saecularizálódott s „Frou Werlt hat die Ecclesia entgültig geschlagen“. A X. században keletkezik az „Entchrist“ fogalma, a ki jellemzőleg „Sohn des grausamsten Lüstlinges und der gemeinsten Dirne“ (Lamprecht II. 200. l.), a nemi ösztön aljasságának képe. Ekkor kezdődnek ugyan az eretnekek („die Reinen“) elleni bíróságok (XIII. század), de az ember értékét többé nem vallása, hanem erkölcsisége kezdte képezni. Nem voltak többé „egyháziasak“, hanem „weltfreudiger Tag“ vonult át a lovagokon, püspökökön, polgárságon egyaránt s „nemzeti laikus művelődés“ keletkezett (Lamprecht III. 171. l.). A lovagok még az Istent is „Himmelkeiser“-nek nevezték el.² A XV. században „Frou Werlt siegte“.

16. A keresztyénség első évezredét tehát hedonismus és phantasia által vezérelt utilismus jellemzi, maga az idealistikus értékelés csak elméletileg constatalható a római erkölcsök elleni negatióban. Ennek bizonyossága a minden téren való szellemi elmaradottság. Positív tudomány nem volt s azért az utilistikus gondolkodás a hedone által vezéreltetik. A tudás helyét a dogma (a káté) foglalja el s a phantasia alkotásait tényekül tekintik. Az erkölcsiség primitív ösztönök által kormányoztatik; a családban a nemi ösztön vadsága dominál s a barbár erőszak. A X. században apának joga van nejét és gyermekét megölni s Nagy Károly hiába iparkodik a vérboszút kiirtani.³

Legjobban mutatja az emberek lekötöttségét a sürgős szükségletek által azon körülmény, hogy aesthetikai tekin-

¹ Lamprecht i. m. III. 8. l.

² Lamprecht III. 171. lapon. Érdekes ezen citatum: „Naeme ich die wal“, sagt Bruder Berhtoldt, „das ich ein guot Mensehe waere und des Himmelreichs sicher waere, so wäre mir dise Zit hie uf ertriche lieber ze leben, danne ze himmelriche.“

³ Lamprecht i. m. IV. 289. l.

tetben felmutatni semmit sem tudnak. A művészi munka egész a XIV. századig az utilistikus építészet uralma alatt áll; ennek hatását látni a festészetben és a szobrászatban („Sklaven der Baukunst“-Lamprecht). Eleinte a festő csak a *körvonalakat* adja, még pedig a VIII. századig stilizált ornamentumot, a VIII—XI-ig *typice*, a XI—XIII. századig *conventionalis* módon.¹ Ellenben a szín a XI. századig festői-leg indifferens elem. A st.-galleni zsoldárban még piros, zöld, sárga tavakat találunk, azaz a színérzetet még a tárgy saját színével nem egyeztették.² Csak a XI—XV. századokban szerezték ezt az érzéket, de akkor is inkább tussal festettek, mint festékekkel, a helyi színt nyersen adni tudták, de nem volt színezés (*colorit*) s a szomszéd színekkel való harmonikus viszony ismeretlen egészen van Eyckig (XV. század), a ki az egyes színt ugyan érti, de még viszonyát a fényhez nem ismeri. (Lamprecht i. m. IV. 292.) Tudja ugyan harmoniájukat létesíteni „ohne sie zu beleuchten“.

Maguk az utilistikus alkotások (eszközök stb.) még kevés számúak és gyámoltalanok; tisztaságról még a XI. századon túl is alig van fogalmuk a németeknek. Közintézetek socialis téren teljesen hiányoznak s a mi van, az az egyház adnexuma, de tervtelen és rendezetlen, szakgattott és sporadikus. Minden organikus kitekintés, ennél fogva a catholicismusból hiányzik; az ő utilismusa nemcsak phantastikus, hanem sporadikus, töredékes is, még azon helyen is, a hol *saecularis* természetű.

Ezzel az I—XI. századra terjedő culturával szemben az ókor bármely népének cultur-niveauja magasabb. A rómaiak nemcsak az életszükségletek rendszeres beszerzésében, az állami élet organikus szabályozásában, a társadalom kiépítésében felül állnak ezen, hanem a tudás dolgában is; építkezéseik bámulatosak, szobrászatuk a görögökével vetélkedik, költészetük formailag tökéletes, festészetük legalább a rajz dolgában a szobrászatukkal egyenrangú. S mégis magasabb a catholicismus jelleme. Az ókorban a psychikai

¹ Lamprecht i. m. IV. 289. l.

² U. o. IV. 290. — II. 219. „Es fliegen zinnerrote Adler durch kirschrote Wolken, weiden schwefelgelbe Esel auf blauem Vordergrund, heben sich schwarzrote Bäume vom grünen Himmel ab, ziehen kirschrote Stiere goldene Flügel, werfen die dargestellten Gegenstände rote und grüne, gelbe und blaue Schatten.“ S míg a Karolingok alatt a színek vígak, az Ottók alatt szomorúak. „Man zerstört die alte heitere Palette zu gunsten einer traurigen, schmutzigen, darin alle Farbenschimier durch graubraunes Übermalen verbannt erscheinen; man untermalt endlich die Fleischteile grün und gibt ihnen dadurch ein todesähnliches Ansehen.“

elmélyedés csekélyebb, a lelki tartalom felületes, a mérték alacsonyabb. A keresztyénségben mindezen éretlen törmélék alól kitűnik a szeretet nagy ereje, a szellem magasabb értékének postulatuma. Mert a római például teljes ember volt, ha állami és társadalmi kötelességeinek eleget tett; ellenben a keresztyén még semmi sem volt, ha csak azt tette; neki *magának lelkileg* kellett tökéletesednie, ha értékkel akart bírni. Azaz: a discursiv utilistikus felfogáson túl már az intuitiv ideális értékelés postulatuma lappang minden alkotásában, s ha az élet küzdelmében ezen postulatum nem is teljesült, de követelésül, kategorikus imperativusul mindenütt hallatta tiltó s parancsoló szavát. S ezen lappangó idealismus teszi gazdagabbá a katolicismus értékelését, noha az utilismus tisztaságáig sem emelkedett még a XI. századig.

17. A keresztyénség első tiz századában csak a talaj alakult ki, a melyben az új mag csirái kikeltek; a szívek és az érzület áthatása a későbbi századoknak volt munkája. Ilyen barbár népeknek a hedonismuson át előbb az utilismusba kellett átmenniök, hogy az idealismus érvényre juthasson. A mikor a saecularis utilismus megerősödött, akkor magától befogadta a jézusi csirát és annak önkénytes *befogadásában* már *fölebe* állott axiologiailag. Ezen fontos momentumot részletesebben kell előadni, ha az újkori népeket érteni akarjuk.

A theologiai phantasmákon kívül nincs a catholicismusban egy vonás sem, a melyet a keresztyénség nélkül megérteni nem lehetne. A katonai élet, az állami szervezet, a társadalmi alakulás, a művészet, a tudás és technika, egy szóval minden, a mi az I—X. században élénk táru, a keresztyénség nélkül is úgy alakult volna egészséges és így életre képes népeknél. Ez történelmi tény, a melyen semmi theologia nem változtathat egy jotát sem. Hol volt tehát a keresztyénség? Mint a 16. § kimutatta: az erkölcsi postulatumban, azaz az emberiség elite-jében, a clericusok legjobbjában! Ezek az elszórt egyesek voltak a gyengéd csirának őrei; Jézus örök élményének letéteményesei. A többiek, népek és fejedelmek és papok, a megélhetés és a hatalomvágy nyomása alatt egészen saecularis állapotban éltek az egyház legnagyobb virágzása idején is. Sőt az egyház a természetes haladásnak útjában állott egyenesen; innen a szakadás közte és az állam között¹ (XI. század),

¹ Lamprecht: Deutsche Geschichte IV. 5. — E szétválástól kezdődik a tragikus lefolyás a két hatalom között. A clunyak „világi

mely az egyházi dogmatismust értékben leszállítja s az új, saecularis felfogásnak érvényt szerezni iparkodik.

A forduló pontot ennél fogva ott kell találni, a hol a hedonistikus catholicismus a mennyei üdvösség ígéréttel elveszti hitelét s a világi hedoné biztosabbnak találtatik (l. 16. §-ban Berchtoldt mondását). Ekkor kezdődik a *saecularis utilismusnak* korszaka, melyből az *individualismus* növi ki magát, mely ismét a keresztyénség elvének *kibővülésére* s ezzel a felfogó alany magasabb értékelésére vezet. Mindezeknek azonban legfőbb akadályát az egyházi organismusban látták s ezért ennek megbontására törekedtek a jobbak mind, a XIII. század óta. (Katharosok stb.) Az első időszakban tehát két áramlat halad egymással párhuzamosan: 1. egyik a destructiv, a mely az egyházat felbontani akarja s ezzel elégszik meg; 2. a másik a constructiv és positiv, mely az új saecularis rendet alkotja meg s lassú léptekkel megvalósítja. A kettő közül minket csak az utóbbi érdekel; a destructiv erők működésében ugyanis már a positiv értékelés érvényesítését találjuk az egyházi renddel szemben.

Ezen menet megvilágítására a következőket adjuk előzetesen s röviden. A catholicismus idején az új népek szervezkedése megy végbe, a melyben a vezető szerepet a klerikusok ragadták magukhoz; az új rend egészen utilitikus módon alakult ki: eleinte a hedonismus vezet vakon (az első államalakulások barbár formái), azután utilistikus, de korlátolt rendi megfontolások (a feudális urak, a hová a főpapokat is számítani kell). Ezen megfontolások közé tartozik a keresztyén moral socialis érvényesítése, a mely azonban még csak postulatumként szerepel. Ezen postulatum csak a szeretet parancsában áll; Jézus maga a léleknek nagy értékét ismerte ugyan (Máté 16, 26.), de a szeretet volt a főjő, melyet benne legtöbbre becsült (Máté 22, 37.) A keresztyénség ennél fogva egyoldalúan értékelt (v. ö. 14. §) s ez egyoldalúsága mindaddig tartott, míg a lélek egyéb tevékenységeit is meg nem ismerték s azoknak értékes voltát fel nem fedezték. Ez a catholicismus korában nem történhetett meg, mert e tehetségek kifejlése a megélhetés küzdelmében nem volt lehetséges (v. ö. 15. §). A tehetségek ezen teljes érvényesülése csak a saecularis utilismusban sikerülhetett; éppen azért utilistikussá kellett lennie a világnak, hogy minden tehetséget felhasználhas-

theokrátiát* akartak; a politikai imperium elhalványodott s 1270 körül bellum omnium contra omnes.

son s ezáltal megismerhessen. Ezen időszak a XI—XV. századig terjed, melyben minden oldalú tevékenységgel ismerni tanulta az ember a maga képességeit.

Ezzel azonban a „lélek“ értékének képe kibővült s a keresztyénség gondolata egészen más alakot nyert. Míg a keresztyénség csak a *szeretetet* becsülte, addig az új utilismus a szeretet sarjadékain kívül az *értelmi erőt* is átértette s nagy tervezéseiben, melyek az egész világra kiterjedtek, megtanulta becsülni az *akarat* erejét is, melynek szívós kitartása a tervek megvalósításának garantiája volt. *Ezzel a lélek teljes képe lön nyerve s a Jézusi becsülés kiegészítve.*

Ez azonban még csak objectív oldala az egésznek; az emberiség haladásában először az objectív kifejlés állott be. Mikor a lélek azután ezt az objectív valóságot szemlélni tanulta, akkor maga a szemlélő már magasabb fokon helyezkedett el s az Én reflexiója felette áll ezentúl a keresztyénségnek, a katholicismusnak tompa, homályos, nyomott reflexiója fölött. Ekkor következik be subjective a magasabb szemlélés tudata; a lélek nemcsak objective fejlett ki, hanem öntudata is mintegy intensivebbé lett. *Az öntudat ezen intenzitásában rejlik már most az individualismus jellemzője.* Individuumok voltak mindig; most *minden oldalú individuumok* állnak elő¹ (a renaissance emberei) s nemcsak hogy ilyen individuumok teremnek, hanem nekik egyúttal az *individualitásról* tudomásuk is kezd lenni; dereng az individualitás hajnalpírja. Ennek legerősebb kifejezését (bár még szerzetesi csuhában) látjuk *Lutherben.*

A keresztyénség ezen új alakokban nem veszett el, hanem megőrizett momentumkép szerepel. *Jézus maga az individualismust objective hirdette ugyan, de az individuumot még nem ismerte.* Az egyesnek magának kellett istenével rendbe jönnie, — *saját* bűnbánata és megtérése vezetett egyedül az üdvösséghez; — de ezen egyes csak a *szerető egyes.* Azt, hogy az egyesnek cosmikus fontossága és értéke van, Jézus nem gondolta; neki csak a természeti egyes (naturalis individuum) számított, mely még nem különödött határozott karakterrel s így singularis értékkel bíró egyéniséggé. *Az emberek nála mind egyenlők, a szeretet teszi egyenlökké.* Nála az egyes mind az *isten gyermeke,* természetük szerető vonása *egyformákká* teszi őket

¹ Lamprecht: Deutsche Geschichte V. 120. „Ganze, allseitig individuelle Menschen gingen aus diesen Kreisen (kereskedők) hervor“.

s csak ezen szeretet miatt idvezülnek, csak e szeretettől nyerik értéküket. Most pedig az individuum, mint naturalis individuum nyer értéket, *összes vonásai bírnak becsesel*; a szeretet csak socialis minőségére bír döntő értékelési befolyással, de nem ebben rejlik *egész, cosmiikus értéke*. Az ember értéke tehát sok vonásból alakul össze: szerető szive sugalmi, értelmi actiói, akarati erényei, mindezek képezik az „érték“ egységes summáját. *És mindezek nemcsak objective értékesek*, nemcsak a szemlélőre nézve azok, *hanem maga a szemlélő nyer róla tudomást*: magát mint ilyen érték képviselőjét ismeri fel s becsüli meg, *egyed volt kiemelkedik örök becsében*. A szemlélet, a mely ezt megérteni bírja, többé *nem discursiv, hanem intuitiv*; az önintuitio, a reflexio magassága adja az egész értéknek a kitiintető fővonását. Az egyes tehát értékessé lesz, azért, mert szerető szívű, nagyértelmű, vasakarátú, de mindezek értékéhez hozzájárul még, mint *egészen új értékvonás, az is*, hogy mindezekről tudomással bír, hogy abszolút egyéni egységében, Énjében mindezeket összefoglalja. *Ez az individualismus a protestantismus dicsősége*. A protestáns embernek minden önkénytelen és öntudatlan értékessége csak eszközi becsesel bír; nála csak az önrendelkező Én bír igaz értékkel. A szerető szívnek magának a megnyilvánulásai is csak alsórendű értékek; csak a szerető Én, azaz a ki értelmesen és szabadon végzi a szeretet művét, ez az igazi szerető, ez az igazi keresztyén, ha úgy akarjuk nevezni. *De hogy milyen távolság választja el ezen öntudatos, mindenoldalú protestáns egyént amaz öntudatlanul szerető s csakis egyoldalúlag szerető embertől, a kit még Jézus maga talált a legbecsesebbnek, — azt, a ki látni tud, bizonyára tapasztalni fogja.*

18. A meddig az egyes csak mint az Isten gyermeke szerepelt, addig egyénisége nem számított; mert Isten előtt minden gyermek, ha jó, ha rossz, egyenlő. Ezen theologiai genealogiát el kellett hagyni, ha az egyéniséget teljességében kifejtteni s megbecsülni kívánták. Ezen elszakadás az egyháztól s az élet saecularisatiója volt tehát az első lépés; ezzel a saecularis utilismus szükséges tere alakult ki a további fejlődés talajául.

E lépést sem kell magas tendenciákból magyarázni, hanem a gazdasági állapotok változásából. A catholicismus idején a gazdasági állapot eleinte a *foglalás* formájában lép fel, később a *földművelés* által szerzettetik be a szükséges életpótlék, végre a forgalom emelkedésével a naturalis gazdaság helyébe uralomra lépett a kereskedés és a *pénz-*

*gazdaság.*¹ Lamprecht ezen három lépése egészen jól jellemzi a németek fejlődését az utilismus terén; először válogatás nélkül, a szükség szorítása alatt (tehát túlnyomóan hedonistice) foglalnak, azután kisebb körben, de megfontolt (bár primitív és tudatlan) körben a földműveléssel szerzik be az élet fenntartóit s végre tág körben (pld. a Hansa) nagy értelemmel és számítással, szivós kitartással és minden oldalú tudással alkalmazzák a discursiv ismeret okszerű schemáját az önfentartás szolgálatában. Ezen munka által fejlődik az egyesnek ereje s a mennyiben ezen munka elvégzésére alkalmasak, annyira becsültetnek tehetségei. Az utilismus öntudatos számításai kiterjednek az élet összes viszonyaira és a világ minden ismert területére.

Ennek történelmi részletei közül céljainkra csak a kereskedelem és a városi polgárság haladását kívánom említeni.

A kereskedés addig, míg csak a földművelés volt a megélhetés forrása, kis keretben mozgott (X. században Jude = Kaufmann); csak a mikor megtakarítás útján tőkét szerzett a paraszt, lehetett belőle nagykereskedő s a nagybirtok helyét a Staufok alatt a tőke foglalta el.² Már a XII. században kezdődik a kis- és nagykereskedés közti különbség (a németeknél); akkor azonban már a parasztság mellett ott volt a polgárság és pedig socialis és politikai hatalommal.³ Mert a piaczközből, hová a kereskedő áruit eladásra vitte (vásár, mercatus = Markt) keletkeztek éppen a városok.⁴

Egymás védelmére már most a kereskedők és iparosok szövöztek. Amazoknál előbb közös munkástőke volt (Arbeitskapital), melyet a céhek bírtak; emezek hasonlóképp szövöztek tömörültek (Gilde). S szükség szerint állott elő amazoknál a vállalkozó és a munkás, emezeknél a „firma“ és az alkalmazottak közötti különbség. Ezen „firmák“ monopoliuma volt az, a mit „Hansa“-nek neveztek, melynek hajói az egész európai piacon domináltak⁵ s melyeknek jelszava: „In ope (paci) et silentio fortitudo nostra“.

Ezen kereteken belül mindenki szabad volt. Nehéz munkával szerezte, de a szövözkezettel megőrizte mindenki

¹ *Lamprecht*: Deutsche Geschichte. III. 3. 4. 5. lapokon.

² *Lamprecht*: i. m. III. 48. l.

³ U. o. III. 48. l.

⁴ U. o. III. 32, 36. lapok.

⁵ U. o. III. 30. l.

önállóságát; úgy hogy a XV. században már a polgár politikailag is individuum volt, miután megelőzőleg már az anyagi béklyókból felszabadult.¹

A mi már most az egyes momentumokat illeti, melyekből az értékelés foka a XII—XIV. században megállapítható, úgy általánosságban most is az *alsó ösztönök* vezérelnek. „Die Leidenschaften waren noch grob und übermächtig“ — mondja a XIV. századról Lamprecht. De ezen szenvedélyek az Ottók idejében egészen mások. „Die Geschichte der Zeit vertuscht nichts . . . die gröbsten Laster wurden öffentlich besprochen ohne Scheu; die zarte Hrotsuit schildert in ihren Dramen Bordellenszenen mit liebevollem Eingehen auf Einzelheiten“.² Lübeckben pld. átlag 50 kivégzés volt évenként, úgy hogy 1527-ig 18,489 férfit és nőt öltek meg. Henrik, a lüttichi püspök 69 gyermeket nemzett s azzal dicsekedett, hogy 22 hónap alatt 14 fűt tudott nemzeni.³ A püspökök viselkedése az eretnekekkel szemben brutális volt s a papság általában rossz nevelést mutat; „wo man potes hörte oder Krieg war, so hiess es: der Bischof, der Probst, der herrliche Dechan, der Pfaffe“.⁴ A városok tisztátalansága⁵ minden nemességi értékelés hiányára mutat s a házak építése is ennek megfelelően nyomott és csak biztosság dolgában állhat meg. A házi felszerelés ládából, padból, asztalból és székből állott még a XIV. században. „Gründliches Essen und Trinken“ volt az előkelőknél s a festészet egész a XVII. századig „nicht eine vornehmlich geistig charakterisierte Gesellschaft“ mutat (pld. Franz Hals).⁶ Ezen alacsonyosság és durvaság a ruházatban is uralkodott. Mindenütt a szerzés mohósága a jellemző, úgy hogy ennek tulajdonitja Lamprecht a kereskedők és gazdagabb polgárok vézinaságát, melyet a korbeli festményeken és szobrokon észlelünk.⁷ Ugyanezen fukarság és kapzsiság jellemzi a papságot. A XV. század zsinatain a papság a pápaság ellen azért védekezett, mert a stalumokat akarta magához ragadni.⁸ A XVI. század reformmozgalmai egészen mások, mint a pisai (1409) és a constanci (1414) zsinatoké. A polgároknak a műveltség csak

¹ *Lamprecht*: i. m. V. 118. l.

² U. o. II. 182. l.

³ U. o. IV. 261. l.

⁴ U. o. IV. 394. l.

⁵ U. o. IV. 225—226. lapon említett példák.

⁶ U. o. IV. 241. l.

⁷ U. o. IV. 398. l.

⁸ U. o. IV. 398. l.

anyagi szerzés eszköze volt; magasabb rendű, önzetlen irodalmi érdektől távol állott.¹

Ezen korszaknak legjellemzőbb alakjai a *lovagok*. A lovagok a földbirtokos osztályból kerültek és váltak ki, mint ordo equestris (XI. században), kikhez, mint ordo equestris minor már 1134-ben a jobbágyok (Dienstmann) sorakoztak;² ezen „miles“-szel szemben lép fel a „rusticus“. Ennek a rendnek már most saját rendi idealjai vannak: „Hochmut, Edelsinn und äusserer Glanz waren ihres Wunsches Ziel“. „Begriffe wie Demut und Einfalt, Barmherzigkeit und Gewissenhaftigkeit lagen ihnen fern“. Egész életelemük tehát a harcban keresendő; ez volt nevelésük s ez vezérelte azután is, mikor 21 éves korukban lovaggá üttettek. Azonban a harczhoz motivum kellett; ez pedig a lovagoknál két alakban lép fel: a vagyonszerzés és a nő alakjában; amarra ösztönözték első sorban feudalis uraik s ezek hatalma, — emerre saját durva ösztöniségük. Ez utóbbi adott új vonást az egész lovagi rendnek.

A XI. században a társas élet a férfiakra szorított s azért a hetaerismus vonásait mutatja. A gynæceum és a paraszt leányok voltak érzékiségük kielégítői. A XII. század közepe körül azonban az érintkezés megkönnyebbült, a családok közelebb férkőztek egymáshoz (kivált a császári és fejedelmi udvarokon) s most lép fel szereplőül a férjes nő. Eleinte csak mint ösztöni pótlék: „sie wirkte nur als *Weib*, als Gegenstand sinnlichen Begehrens, als Auslöserin der Minne“. (Lamprecht. III. 182. l.) A lovagi szerelem tehát a faji ösztön alaphangjától hangzik vissza: „sie erging sich keineswegs in leerer Entsagung, so oft sie hierzu auch schliesslich gezwungen wird: *Grundsätzlich strebte sie nach vollem Genusse*“ (ib.) Wolfram von Eschenbach, ki a Staufok virágkorában (XII. és a XIII. sz. eleje) élt, híres költeményében Parsifalban, felette áll ugyan ezen első perioduson s mégis, utóhangjai nála is hallhatók. Mindenütt a harcz dija és főczélja az érzéki szerelem nála is. Gawan, a pompás Schampfauzon várban, Askalon országában, a szép Antikonie iránt egész ungeniert így viselkedett, alig hogy oda jött:

Er griff ihr untern Mantel gar,
Die Hüfte rührt er ihr, ich glaube;

¹ *Lamprecht*: i. m. IV. 255. l.

² *Lamprecht*: i. m. III. 166-tól fogva adja rövid és velős módon annak fejlődését; minden tény innen van véve.

da ward er grosser Pein zum Raube.
 Von der Liebe solche Not gewann
 So die Magd wie der Mann,
 Dass schier ein Ding da wär' geschehn,
 Hättens üble Augen nicht ersehen.

(Simrock 407. 2—8.)

Ugyanezen Gawan minden lakodalmi formalitás nélkül mindjárt összefekszik Orgeluse-vel (Simrock 644, 6—10); hasonló történik (u. o. 552, 26) első nap mindjárt a révész házában (u. o. 201, 21, 219, 20 stb.) Általában ennek a lovagi szerelemnek nincs más célja: a társunk feleségét elcsábítani.

Francia befolyás alatt ezen érzékiség sajátos feszes és mesterkéltségekbe öltözött. „Wo die Frau das Werben des Mannes hinauszog oder gar nicht hörte“, ott azután előállott azon „blass aristokratischer Ton“, mely a XII. század végétől a lovagok társaságát jellemzi. A megtagadó asszonyból lett félistennő, ki a férfit az epedő lemondás édességére csalta, kinek nyájas szava elég jutalom volt. Sőt voltak lovagok, a kik szerettek a nélkül, hogy a hölgy erről tudott volna.¹ Ez nem volt egyesek beteges sentimentalismusa, hanem rendi szokás, mely „zu einen unglaublichen querköpfigen Versenken des Gemüts in Liebestimmungen, d. h. zur Minne, zum süßen Gedenken“ vezetett; ebből fakadt „raffinierteste verstandesmäßige Zergliederung der Liebesempfindungen, Scholastik der Minne, peinlichste Reflexion und Diskussion zarter Schattirungen inneren Lebens, trockenste Anatomie eigenen und fremden Seelenlebens“ (Lamprecht).

Az értékelés haladására nézve ez talán a legnagyobb nyereség volt. Eltekintve attól, hogy az értékmérő az *erkölcsre* nézve a lovagi körökben az *erkölcsileg illő* (mare, zuht, scham) lett, a lelki élet ezen nevezetes bonczolgatás és izgalom által csodálatos mozgalmassá, gazdaggá lett s a lélek képének ismerete ez által kitágult. A lovagi élet ettől eltekintve semmi értékest nem hozott létre. Ezek az emberek, a kik pld. Parsifalban szerepelnek (Artus köre), semmit sem csinálnak, léhaságban telnek a férfiak és nők napjai; semmi viszony nem köti érdekekkel semmihez; kiemelkednek ugyan a népből, de magukban élettelenek, chablonszerű formák, melyek mennyire elütnek pld. Tolstoj oro-

¹ Parsifal 712, 22: „wir minnen uns noch ohne Scheu“ — soh'sem látták még egymást és már szörnyen szerelmesek!

szaitól vagy Gorkij vagabundusaitól s azok velős egyéniségeitől. Az ilyen élethez, mely előtt pld. Klinschor „lit merveille“-je csodálatos valami (Parsifal XI. Arnive), melynek imponál az a három vércsepp, melyekre Parsifal bámul („da ihn bezaubert Schnee und Blut“ 287—290), ilyen élethez nem kellett semmiféle utilistikus és okos nevelés. „Minn und Sang war sein Begehren“ — ez a lovag életcélja; ehhez nem kellett tudás, csak ügyesség. Azért a lovagok műveltsége aesthetikai s a Staufok alatt ez is maradt. (Lamprecht III. 208.) A „mélységes“ Parsifalban nincs annyi életismeret, sem positiv tudás, a mennyit ma egy parasztfiútól is megkövetelünk; a tudást mindenütt a lovagias fizsam és a theologiai hóbort helyettesíti (pld. a remetéknél; maga a Gral is, a kinek leírása mesés, de valóságos hülyeség kell e tulajdonságainak felmagasztalásához). „Die Kunst forderte alle Rechte“ (Lamprecht III. 208.), minden csak költemény, ábránd volt, semmi tudás.

Ezen sentimentalis exaltságát, ferdeségét a XIII. század 2-ik tizedében a higgadtabb utilisták azonnal észrevették. Ulrich von Liechtenstein, a thüringeni lovag Waldmann von Sattelstädt s mások egészen hitelvesztetté tették ezen üres, formalis ábrándozást s a visszahatás a nő ellen fordul. „Gúnnyoló lenézésben“ volt része az asszonyimádásnak, hosszú hajukat és rövid eszüket összekötötték; s bár Wolfram még azt éneкли (VII. 3, 3—5.):

Von Gott erfleh' ich gutem Weibe
Dass sie dem Man getreu bleibe.
Aus Scham fließt alle gute Sitte

és ismét:

Ist deren Herz nicht wohl bestellt,
die lob' ich, wie ich loben wollt'
Ein blaues Glas, gefasst in Gold. (3, 13—15.)

ha csak külseje szép, — azért úgy látszik, hogy a nők szép alakja nem volt többé eléggé vonzó s hogy a nők lelke nem elégítette ki az imádót. Saját üressége tehát megfosztotta a magas rangtól, melyre a bujaság emelte volt. Ezzel azonban az akkori nőknek és férfiaknak műveletlensége egészen kiderült. A nő lebukott, — a mint a férfúnak érzéki szerelmen kívül egyebet nyujtani nem tudott.

Vele szemben most már „freches Begehren“ és „gyors élvezet“ volt a jelszó s az asszony udvarias köszöntése helyett „a leány naiv Minnelohnja“ lép fel. A férfiak ismét vadászatnak, dőzsölésnek és az ivás cultusának adták ma-

gukat s visszasülyedtek a hataerismus posványába; az asszonyok pedig visszavonultak s lettek képmutató kegyesek („Träumlerinnen“), „apáczák fogadalom nélkül“. Ezen XIII. századbéli átalakulás ripóksége aztán a külső ruházaton is kifejezést talált; „ein Zeitalter schamlos eng gespannter Kleider begann, die Zeit der ellenlangen Schnabelschuhe, der Schellen und Glocken, die Zeit der männlichen und weiblichen Entblössung bis zum Gürtel hinab, die Zeit der hundertfachen gelappten, gefatzten, gefleckten Tuche“ (Falke, Höfische Gesellschaft 167. l. Lamprechtből.) A mint pedig a nemi ösztön újra előtérbe lépett, a hedonizmus leszoritja az okos utilizmust; a lovagok a XIII. századtól fogva elszegényedtek s a XIV—XV. században egész a humanizmusig a közép- és alsó nemesség hosszú elposványosodásba merült anyagilag és szellemileg, melytől a francia és angol nemességet csak a nemzeti háborúk óvták meg.

19. A lovagrend élete egészen világias volt s a mint láttuk, a léha szerelmeskedés, melyet az alacsony fokon álló nő nem tudott nemessé varázsolni, a hedonistikus fokra sülyesztette a XIV. századtól kezdve. Csak a XV. század vége felé kezdenek ezen sülyedésből újra kivergődni. Hozájuk hasonló sorsa volt a papságnak, a mennyiben lovagi modort öltött magára: a nép nem is késett az abban rejlő ellenmondásnak kizsákmányolásában s a „Mönch Ilzan“ (Rosengarten-Gedicht) bárdolatlan, harczias modorában az első komikus öreget alkotta meg a német irodalomban. (Lamprecht i. m. III. 209.)

A lovagok szabályozott életrendjének conventionalitását a városi polgárság is követte, a mennyiben vagyonszerző igyekezete mellett a finomabb dolgokra is reá tudott érni. Általában azonban az élet az anyagiakra volt irányozva. Innen az egész természet iránt realistikus a hajlandóság, bár a szem még nem nyílt meg. Mennyire igyekvő az emberiség e tekintetben a trecento-ban azt Felix Rosen munkája számos ténynyel igazolja.¹ „Überhöhte Figuren, schwächtiger Faltenwurf, enger Schwung des Gesten, künstlerisches Ausbiegen der Hüft und Bauchgegend, um der Gestalt doch einige Bewegung zu geben“, mondja Lamprecht (i. m. IV. 288.). A Staufok idején, valamint az egész élet, úgy a művészi szemlélet is csak típusokat lát; rajzolniak zsidót, szlávot, németet, francziát, de nem indi-

¹ Felix Rosen: Die Natur in der Kunst. Studien eines Naturforschers zur Geschichte der Malerei. Leipzig, 1903.

viduumot. Épp ezért ez időben arczképfestés nincsen, a hol pedig a tyrust jól adják, ott az egészen nőies és mindenütt egyforma. „Da erscheinen immer dieselben weichen, halb gelenklosen Körperformen, derselbe blühende Leib, dieselben vollen Schenkel, dieselben hohlen Füsse, die gleichen runden Köpfe, voll zärtlichen Liebesreizes mit schmachtenden, sinnlichen feuchten Augen, mit vollen Wangen und Minne lächelndem Mund, umspielt von den Wogen reich fließender Haupthaares“ (Lamprecht i. m. III. 212.). Ilyen tipikusok a Giotto ovalis fejei és T. Gaddi szinte ovalis arczai, melyekből alig emelkedik ki az orr (Rosen i. m. 37. lap).

A természet általában csak magában jön tekintetbe, még a Staufok idején is, a mennyiben társadalmilag elősegít és háttérül szolgál. Csak a mennyiben vonatkozással bír az ember jólétére és jó kedvére, azaz *hedonistice* és *utilistice*, annyira veszik figyelembe; ellenben intuitive nem szemlélik, magában önértékét nem ismerik. A XII. században ezen tipikus nézés conventiónalissá kezd átváltozni; állatok és növények ugyan még mindig ornamentális kezelésben részesülnek, de az embert már conventio szerint alakítják. S ugyanez észlelhető a költészetben is pl. a hősköltemény eleinte anekdotaszerű s csak aztán nyeri az epikus stylust. „Nun verweilte man ruhig beim einzelnen, die Schilderung trat in ihre Reihe; jener epische Stil, den wir aus den homerischen Gedichten kennen, begann auch bei uns sich zu bilden“ (Lamprecht II.). De az idegen karaktert nem értik még, bár az első biographiák a XV. századból valók; a hol jellemezni akarták, ott anekdotákkal tették s a gúnynevek akkor szaporodnak (Lamprecht i. m. IV. 260.).

Hogy mégis ezen időben egyesek már nagyobb kitekin-téssel bírtak az egész felett, annak bizonyosága Jordanus von Osnabrück (1285), a ki úgy csoportosítja a népeket, hogy a románok a sacerdotium, a németek az Imperium, a franeciák a studium képviselői. (U. o. IV. 69.) Ekkor keletkezett az első államtudományi mű paduai Marsilius „Defensor pacis“-ában s az első államjog „De iuribus regni et imperii“, melyet a würzburgi canonok Leybold von Bebenburg írt 1338 körül.

Ha már most ezen három évszázad axiologiai jellemét összegezni akarjuk, akkor igen nagy hasznunkra volna *azon szükségletek ismerete és statistikája*, a melyek ezen századokban uralkodtak. Minthogy azonban ezzel most még nem rendelkezem, azért csak az eddigi adatok tanulságait akarom itt összefoglalni.

Az átlagos standard of life az egyes rendek szerint ugyan különböző volt s a parasztté még a XV. században „félállati, dumpf dahin brütend“ (Lamprecht i. m. V. 78.); mert hiszen $\frac{1}{4}$ „Hufe“ a megélhetésre elegendő nem volt. De a lovagságtól fel s a polgárságnál a materialis élet elég bőséges lehetett; hiszen ez időben az egyik az egész föld-birtokot, a másik az ipart és kereskedelmet bírta kezében. Az ulmi czéhben voltak „Säckler, Taschenmacher, Weissgerber. Handschuhmacher, Glaser, Würfelmacher, Sattler, Spengler, Nadler, Seiler, Bürstenmacher, Spindeldreher, Weinzieher, Tüncher, Pfasterer, Maler und Bildhauer“, a Hansa városokban hozzájárultak (XV. század) „Repschläger“ (Lübeck, Riga), kádárok (Rostock), ruhafestők (Hamburg) stb.¹ Hozzájönnek ezekhez a rövidárusok, érczművesek, bőrsők, szappanosok, később könyvnyomdászok is és a bányászok, kik már ezen században arany, ezüst, só szerzésével voltak elfoglalva. S hogy bőségesen ettek és ittak, azt mindenhol feljegyezve találjuk; hisz még a XVI. században a nemesség 7—8 óráig ült az asztalnál s a dőzsölésben az asszonyok is részt vettek. „Niemand hat der Trunkteufel in Deutschland grössere Opfer gefordert; auch Frauen unterlagen der Trunksucht und ungläubliche Völlerei, Delirium, ja tödliches Siechtum infolge Trinkens waren in fürstlichen Kreisen nicht seltene Erscheinungen; hat sich doch in Jahre 1561 der Rheingraf Philipp Franz an Malvasier sogar acut zu Tode getrunken“, mondja Lamprecht.

Ezen aljas ösztöni túltengés jellemzi a kort, a parasztot kivéve. A dobzódás eszközeit, italokat (bor, sör, pl. Nürnbergben), gabonát, marhát és gyümölcsöt földbirtokuk, de a távol külföld is szolgáltatta. Idegenből hozták be: az angol ale-t, a fűszert: gyömbér, bors, fahéj, halak stb., keletről jött a brokát, selyem, bársony stb.

De mindezek beszerzése nagy számítást követelt. Már az iparosok és kereskedők nagyjai kénytelenek voltak jól tervezni, hogy vagyont szerezzenek. A belkereskedésre jellemző pl., hogy Kölnben a forgalom 1464-ben 210 millió márkára tehető (1378-ban 37 millió); a Hansa megnyitja az északi tengereket, Lengyel- és Oroszországot, nyugaton a francia vásárokat s Magyarországra is, kivált a rajnaiak utaztak, valamint az olasz városokba is. „Deutschland wurde zum erstenmal zum Mittelpunkt eines wahrhaftigen internationalen Handels.“ (Lamprecht i. m. V. 49. s köv.)

¹ Lamprecht i. m. V. 65.

S valamint a külfölddel kötötték viszonyokat, úgy belső érintkezésüket is szabályozták s nem hiányoztak a „Ring“-ek sem, hogy az utilismus-hálózat teljesen kiépüljön (u. o. V. 72. l.).

Igy tehát gazdaságilag a XIII. és XIV. században a polgárság nem vagyonos, kivéve a munkatőkét; ellenben a XV. században már tőkepénzesek voltak (pl. Baselben) s ezen megtakarítást már Macchiavelli úgy magyarázza, hogy a „németek nem költenek építkezésre, sem ruházatra, sem házi bútorzatra; elég nekik, ha kenyérben és husban bővelkednek s a hideg ellen meleg szobában védekeznek“. (Lamprecht V. 57.) Ebből látni, hogy ezen századok nem voltak finnyások és válogatósak. A kereskedők között azonban voltak már most is gazdagok. Vicko von Geldersen hamburgi kereskedő $\frac{1}{4}$ millió márkával rendelkezett s ennyivel Baselben is többen. De már a XVI. században Höchstetter, Augsburgban $\frac{1}{2}$ millió márka adóssággal bukott s 1548-ban meghalt gróf Fugger Antal, hátrahagyván tömérdek fekvőségen kívül 6 millió aranyat készpénzben s követelésekben (Lamprecht V. 58.). Ezt azonban a kereskedelmi üzem változásából kellene megérteni. Mert már a XV. században az uzsora egész vidékeket tönkretett (kivált a zsidó uzsorások; Lamprecht i. m. V. 88.) s már 1324-ben a flandriai parasztok ezen uzsora ellen fellázadtak, mivel az uzsorások az 5—10% hosszútartamu kamat helyett rövid tartamúért 30—50, sőt 80%-on felül követeltek.

A Macchiavelli megfigyelése tehát a németek ezen korbéli élet-niveauját világosan jellemzi. A szükséges pótlékokon túl kitekintő gazdálkodás foglal helyet, tehát világos utilismus, a mely az ipart és a kereskedelmet eszközül használja a megmaradás céljából. A vagyon mint hatalom az egyesnek önfenntartását segíti; nem az élv a fő. hanem a hatalom. Ennek szolgál a tudás is (mint a polgárságnál láttuk); innen a finomabb élvezetek iránti közöny, mely ismét aesthetikailag fejletlenséggel járt együtt és moraliter sem volt előnyére a nemzetnek. Mert hiszen az utilismus első sorban a maga önfenntartását célozza. Éppen azért kerüli (számításból, nem elvből) a háborút s a physikai erőszakot; ellenben a szív nemesítésére nem vezet, mint nem tette a rómainál sem. Az erkölcsi értékítéletek palettája most is a régi, durva, nyers, szinekből áll, csakhogy tompítva azzal, hogy pl. a szelidséget (Milte, egykor bőkezűség), a Tugentet, lovagi rendtudatban (azelőtt: használhatóság) teszi hozzá a kor. Ez azonban csak conventionalis s hatása inkább aesthetikai: Gottfried és Hartmann

lovagjai többé nem izzadnak és nem reszketnek a szerelemtől (mint az elődöknél) s nem is tépik ruhájukat, arcukat s hajukat. De ezért belsőleg még Wolframnál is olyanok, mint a régieknél (Lamprecht i. m. III. 209.).

A lélek mozgalmának ismerete gyarapodik s az utilismus ezt is felhasználja. A X. és XI. században az ördög és Isten szolgálnak motivatioul (Tristánban, Gottfriednél) az Isten hét adománya okozza az erényeket: test és szív küzdenek egymással, mindkettő személyesítve s csak a lélek által összetartva; s ez még a Staufok idején is így van (Lamprecht III. 210.). Ellenben most a lélek egyes effectusait jobban kifejtik, — a mint az egoistikus utilismus azoknak szükségét érezte. De az egyéniség önértékét senki sem ismeri; „noch nirgends die Individualität der geistigen Produktion betont wird“ (u. o. III. 209.). S első helyen az intelligentia becsültetik; a pénz lesz az érték mérőjévé, azaz egy abstract tényező, melyet a naturalistikus gazdaságban nem ismertek (mert a Karolingek idején nem akarták elfogadni mindenütt (Lamprecht i. m. III. 17.). Most, kivált a kereskedelmi érintkezésben fejlenek ki a viszonyokat szabályozó szerződési s egyéb törvények, azaz fejlík ki az értelmes, positiv tényeket kapcsoló intelligentia a katholicismus phatasaalkotásai helyett. S ha nem is fogadjuk el, hogy a haladás az intelligentia fejlődésétől függ (Lamprecht II. 183), — mert hiszen Jézus példája ezt czáfolja — mégis az értelem kifejlése az értékelési foknak kifejlésére legfontosabb mozzanatul tekintendő. Mert a mozgató rúgó mégis az *értékkítélet* és csak annak kifejezője az értelem maga, mely összefoglalja.

20. A saecularis utilismus ezen első időszaka tehát *objectiv természetű*. Az egyén kifejlík ugyan, de sem *nem tud* még erről, gyúpontha nem foglalta össze egyes sugarait, sem *nem értékeli* eképen. Már pedig új fokra csak ez utóbbi tétével tud felhágni. Annyi azonban világos, hogy a keresztyénség hatalma nem érvényesül a tulajdonképeni életben; csak a kereteit vonja meg ezen időkben. A saecularis utilismus ezen objectiv formája, mely az egyént minden irányú munkával minden oldalról kifejti, ez oknál fogva csak átmenet egy subjectivebb alakhoz. Most csak objective fejlík ki az egyes; a legközelebbi lépést azzal teszi, hogy *ezen fejlettségét megtudja* és azután *fel is ismeri* értékét. Az eddigi utilismus ennél fogva inkább csak öntudatlan, collectiv utilismus, mely önkénytelenül működík, még pedig az egyesben és az összességben. Most előállanak az individuumok, melyek a collectiv utilismust

organizálják önző céljaikra s ezzel az individuum hatalmát teljességében kipróbálják: a renaissance nagy alakjai.

Az egész haladást trivialis ténynyel akarom megvilágítani. A mint ma reggel az ablakon kinéztem, egy oláh asszony találkozott alattam egy oláh suhanczcal; a találkozás első actusa volt, hogy a suhancz az asszony keményen duzzadó emlőit megnyomkodta, a mit az asszony látható egykedvűséggel tűrt. Ez a dolog nekik egészen természetes; látszik, hogy az ő miveltségük még hedonistikus, mert minden az étkezés és közösülés szolgálatában áll s ezt ők egészen magától értetődőnek veszik. Ez a *hedonismus uralma*, melynek szolgálatában áll a többi actio. Ilyen lehetett hajdan a keleti semiták és görögök fejlettsége Solon idejében s azután is egy darabig. Az első fordulat e két elem százalékainak felcserélődésével áll be (3. §), a mi úgy látszik, a rómaiaknál történik meg. Itt a hedoné csak appendix, a vezér a hatalom; s ezen álláspont ott is megvan még, a mikor a hedoné eszközül rendeltetik az önfenntartás alá s tehát az utilismus a vezérlő. *A hedonismusnál becses az étkezés és közösülés*; az utilismusnál ez is becses, de vagy mint eredmény és corollarium, vagy mint eszköz magasabb hatalmi, szóval értelmi czélokra.

S ezen két phasion belül ismét van különbség. A hedonismusban rendszeren collectiv vonás van, az egész nép ilyen, a kiválóság csak intensitási fokban áll. Ellenben az utilismuson belül először olyan időszak van, a mikor még a hedonismus-százaléka a népben igen nagy s csak az egyesek utilisták. Ilyen lehetett a keresztyénség az I—XI. századig, a hol csak a papság és a főnemesek utilisták, bár, nagy hedonistikus perczettel. Azután bekövetkezik az utilismus általános uralma collectiv formában; öntudatlanul mindenki az önfenntartást teszi céljává, még pedig nem a phantastikus, hanem a realis önfenntartást. Ezen korban csak az értelem fokai tesznek gradusokat az egyesek között; mind utilisták, de *különböző tág körben*. A paraszt is számít, még jobban a polgár és a kereskedő, legjobban a főurak (királyok) és a papság (pápák). Ezen állapot volt a XII—XV. században. *Az önfenntartási vágy a mozgató*; hatalmat szerezni mindenkinek a célja, mint a rómaiaknál s a legmagasabb intelligentiák előtt az imperium ideája lebeg, a kereskedő (Hansa), a pápaság (eleinte politikai imperium [XI. századig] azután a világi theokratia [a clunyak], tehát kosmopolitikai ideal), a római császárság (kivált világi formájában VI. Henriknél) egyformán ezen universalis utilismus szolgálatában állanak, mely az elszórt

egyedülállóan óriásilag szervezett egységgé akarta összekényszeríteni.

Az utilismus ennél fogva mindazt becsüli, a mi a nagy célnak szolgál: a hatalomnak. Épp azért *előtérben áll*: a *vagyoni hatalom*, a földbirtok (VIII—XV. sz.)¹ és a XI—XV. századig a tőke (mely a XV. századtól kezdve individualisálódik); — aztán *annak eszközei*: a fizikai erő (katona, lovag, jobbágy) és az értelem (kereskedés); *ez eszközök kifejítői*: a testgyakorlás és tanulás, de csak praktikus, pozitív téren (a tudomány még csak a papság phantastikus céljai számára jön tekintetbe, tehát szinte csak mint eszköz a hatalomra). Az alkotások a szellemi téren még csak *egyedek* birtokai s ezek becsülték meg; ez értelmi fejletlenség miatt pedig sem a művészet, sem a pozitív ismeret a társadalom alacsony niveauján felül nem emelkedik. Az értelem kezdetlegessége a művészet és a tudás terén minden tekintetben észlelhető (ez elsőre nézve v. ö. a. 18., 19. §§), de azért, mert minden irányban gyakoroltatik, az ember minden tehetsége fejlődött s végre kellett oly időnek bekövetkeznie, a melyben a sokoldalúlag kifejlett egyes a maga céljaira, azaz utilistice felhasználta mindezeket.

A mit ezen nagy egyedek becsültek, az a kor értékelésének kivonata és lényege; bennük tehát a collectiv utilismus mintegy összefoglalja s összpontosítja magát. Az összefoglalt képből azután kiragadtatik a központja, mint legértékesebb és új értékelési kritériummal új phasist hoz létre axiologiailag. Első dolgunk ennél fogva ezen nagy egyedek céljait ismerni s azután ezen legértékesebbnek kiemelését felderíteni a történeti folyamatban.

¹ *Lamprecht*, i. m. II. 24.: „Grund und Boden ward nun zum sozialen und politischen Machtmittel von Einzelpersonen.“

KÖLCSEY MINT AESTHETIKUS.

(Folytatás.)

III.

Nemzeti hagyományok.

Woermann a legkülönbözőbb idők és népek classikus mestereiben keresi az örökérvényű művészet belső tulajdonságait. Az első s talán legfontosabb ily sajátságnak tekinti, hogy minden igazán nagy művész a legszorosabban össze van forrva nemzetével, legmélyebb gyökerei a hazai talajba nyúlnak vissza s nemzetközi tekintélye ellenére is a szó legteljesebb értelmében nemzeti művész marad.¹ Kölcsey gondolatai a nemzeti hagyományról s nemzeti poesisról jutnak eszünkbe.

Csak a nemzeti költészet, egy nép lelkének leghivebb tolmácsa egyesíthet a maga varázskörében, közös szellemmel eltöltve egy egész nemzetet. A nemzeti szellem s a nemzeti költészet fejlődését vizsgálja általában s különösen minálunk Kölcsey. Mily alapokon, mily okok okozataként fejlődhetik ily költészet? Ez a gondolat uralkodó vonás vizsgálódásaiban. Más nemzeteknek, más irodalmaknak történetét tekinti át, hogy analog vagy ellentétes esetek segítségével a mi specialis politikai s irodalmi viszonyainkat világítsa meg.

Kölcsey ez értekezése egyike legelső történetphilosophiai s egyúttal műbölcséleti tanulmányainknak. Az egész irodalom fejlődését s az egyes műalkotásokat, aesthetikai hypothesisok felállítása helyett, a kor, nemzetiség s az író viszonyaiból magyarázza meg. Miért fejlődött az irodalom, vagy miért nem fejlődött, miért keletkezett valamely mű? Erre mutat rá Kölcsey. Tehát már sokkal mélyebb, sokkal inkább elméleti jellegű e tanulmány, mint az előbb tárgyaltak.

¹ Karl Woermann: Was uns die Kunstgeschichte lehrt. Dresden, 1894. 4. k. Die inneren Eigenschaften ewiggiltiger Kunst. 42. l.

Kölcsey tanulmánya nem lép fel az eredetiség igényével. Csupán a francia s még inkább a német aesthetika által kifejtett gondolatoknak finom szellemben, mély gondolkozásban, s a classikus és modern irodalmak beható, áttekintő ismeretében való tükröződése. Természetesen ez csak a munka egészére, alapgondolatára vonatkozik, a részletekben eltérések és módosulások mindenesetre mutatkoznak.

Dubos abbé *Réflexions critique sur la poésie et la peinture* című tanulmányában, majd később Herder műveiben rámutat azon körülményekre, melyek a műalkotásra eltörülhetetlen bélyeget nyomnak. Kölcsey ez elveket egyéni kritikával vizsgálja és józan eklektikus módon válogatja ki a legelfogadhatóbb eredményeket. Az átvett tételeket speciális tendenciáinak megfelelőleg módosítja, átalakítja, példákkal világítja meg s a mi a legfontosabb, irodalmunk fejlődésére alkalmazza.

Az értekezés megírására közvetlenül Szemere egy kis románja adott Kölcseynek alkalmat, melyben ő a magyar irodalom szegénységét s elmaradottságát a nemzet szellemi sajátságainak rójja fel bűnül. Azonban e kis elbeszélés csak a közvetlen impulsust adta meg, különben azt hiszem, nincs sok köze ezen kerekded, gyönyörű nyelven megírt aesthetikai czikkecske keletkezéséhez.

Ha az egész dolgozat szellemét, vezető gondolatait teszszük vizsgálat tárgyává, lehetetlen észre nem vennünk a kapcsolatot e theoretikusan kifejezett széptani elvek és azon, Kisfaludy és társai által inaugurált, új irodalmi irány között, mely a nemzetit és népiest tartja szeme előtt s ezeknek kifejezésre juttatását az irodalom fő és egyetlen feladatának tartja. Ellentétben áll e törekvés Kazinczynak és körének felfogásával, az egyetemes emberit és classikus előkelőséget hirdető irodalmi iránnyal.

Kölcsey, ki tulajdonképen a Kazinczy által hirdetett iránynak, a német-görög classicismusnak műbölcselője, ez írásában romantikus eszmék szolgálatába szegődik; annyira, hogy bármily paradoxnak tessék is e mondás, még a classikus irodalmakat is — Schlegel, sőt némileg Herder példáját követve — a romantikus szemével nézi, ez irodalmakban is a romantika nyomait keresi. A népiesnek s még inkább a nemzetinek, mint a költészet magvának vizsgálata előbukkan már Kölcsey előbbi dolgozataiban is. De legtöbbször háttérbe szorítja Kazinczy irodalmi irányának főelve, melynek lényegét már ismertettük.

Kölcsey e dolgozatával sok magyar aesthetikus s

irodalomtörténeti író foglalkozott.¹ Erdélyi János s Gyulai aesthetikai írásai koronájának mondják. Többen fejtegetik, hogy mennyiben vannak gondolataira más bölcselek theoriái hatással. De a mi álláspontjában, nézeteiben kétségkívül a legfontosabb és legérdekesebb, hogy mennyiben s mindig mily szempontból változtat az átvett tételeken, mikép fejlesztí saját czéljának megfelelőleg tovább azokat: eddigelé alig volt érintve is. Első sorban ebben az irányban, Kölcsey eszméi eredetiségének szempontjából kell vizsgálat tárgyává tennünk az értekezést.

Az egész tanulmány eszmei magvának kapcsán leginkább Herder műveire gondolhatunk, mint Kölcsey forrásaira. Csakugyan igen nagy hatást gyakorolt rá Herder; egész aesthetikája herderi gondolatoktól termékenyült meg. Ha Kölcsey e munkáját, vagy általában egész aesthetikai működését vizsgáljuk, ha látjuk, mily számosak herderi reminiscenciái s a legtöbb esetben még sem szőszerintiek, nem szolgálilag átvettek, arra a meggyőződésre kell jutnunk, hogy ezek mindig absolut spontanok. Herder Kölcsey számára nem egy „auteur à consulter“, kinek könyvében felkereste a fejezetet, melyre éppen szüksége volt s elfeledte, mihelyt becsukta a könyvet, hanem ez eszmék a velük való folytonos és benső érintkezés által annyira áthatották lelkét, annyira saját gondolataivá lettek, hogy önkénytelenül, minden Herderre való tudatos emlékezés nélkül juttatja kifejezésre őket. Sőt igen sokszor azt, mit Herder csak futólag, odavetve említ meg, továbbfejlesztí s részletesebben fejti ki.

A „Nemzeti hagyományoknak“ alapgondolatát is megtaláljuk Herdernél. Az „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ című munkájában a föld s az emberiség története felett elmélkedvén, arra a következtetésre jut, hogy az egész emberiség nagyobb körülmények közt s hosszabb idő alatt egy individuum életét éli át. Ugyane munkában fejti ki Herder, mily befolyással van a környezet, kor s hely a népek fejlődésére és az ethnologiai irányú kutatást sürgeti. Mindezen gondolatokat magáévá teszi s e dolgozatában értékesíti Kölcsey. Felhasználja továbbá Herder: *Fragmente über die deutsche Literatur* című munkájában talált gondolatát, mely szerint a nyelv fejlődési korszakait az ember fejlődési kora jellemzi s határozza meg.

¹ Kölcsey életrajzírón kívül Pap Károly: „Kölcsey: Nemzeti hagyományok“ cz. dolgozatáról szóló értekezésében s Szegedy Rezső idézett dolgozatában tárgyalják behatóan Kölcsey ez írását.

Mindezen Herder különböző munkáiban kifejezett eszmék, gondolatok, összeolvasztva adják Kölcsey tárgyalt értekezésének alapgondolatát, melyet körülbelül így fejzethetnénk ki: A nemzeti hagyomány, mely a nép faja, környezete, körülményei által befolyásolva alakul ki a nemzet gyermekkorában, döntő befolyással van a későbbi korok irodalmának fejlődésére.

Ennyit általánosságban a mű alapeszméjére s ezen alapeszme eredetiségére vonatkozólag. Már e gondolatból láthatjuk: azt, a mit Herder az emberiség fejlődésére, az emberiség hagyományaira nézve mond, Kölcsey szűkebb kört tartva szeme előtt, egy nemzetre, a saját nemzetére alkalmazza. E felfogás előre meghatározza, hogy Kölcsey mily szempontból fogja átalakítani a már készen kapott eredményeket?

Mielőtt a részletek tárgyalásába s az így általánosságban mondottak bizonyításába s megvilágításába bocsátkoznánk, meg kell említenünk, hogy az egyes gondolatok analizálásánál nemcsak Herderrel fogunk találkozni, mint oly íróval, kinek gondolatai hatással voltak Kölcseyre, hanem igen gyakran Schillerrel is, e Kantot követő populáris philosophussal, továbbá egy-két részletnél Jean Paul és Bouterweckel.

Schillernek hatása, néhány feltűnően megegyező részletől eltekintve, főleg Kölcsey felfogásában nyilvánul. Alapelvei nagyrészt idealistikusak; a természet megnemesítése s az eszményítés általános normái uralkodnak fejtegetéseiben.

„Egész nemzeteknek, szintűgy mint egyes embereknek megvannak az ő különböző koraik. Gyermekkorból virul fel ifjúságuk, ifjúból érnek férfivá s férfikoruknak erejét az öregségnek lankadása váltja fel.¹ E különböző korokat s a különböző korokban a nemzet érzelem- és gondolatvilágát jellemzi Kölcsey. Természetesen legkevesebb gondot a nemzet gyermekkorára fordít, hiszen őt vizsgálódásaiban az irodalom kialakulásának és fejlődésének szempontja vezeti s az öntudatlan, magára nem eszmélt, a maga értékével tisztában nem levő népnél irodalomról még szó sem lehet. Pár jellemző szót szól a fáradhatatlan, tiszteletet érdemlő férfikorról s a lankadt öregségről. Utoljára tárgyalja a második kort, az ifjúságot, mert célja érdekében ennek igen beható jellemzésére van szüksége.

„Az ifjúság karakterében tűz és nyugtalanság önti

¹ Kölcsey: Nemzeti hagyományok, id. kiad. 3—4. k. 5. 1.

ki magát, . . . principiumokat nem követ, csak sejdítéseket; . . . mértéket, határt és lehetetlenséget nem ismer, . . . akaratján, tettein bizonyos regényes szín ömlik el.“ A „regényes“ szóval jellemzi legjobban Kölcsey a nemzet e korszakát.

Nem kerüli el figyelmét az egyes népek és nemzetek természetének faji különbözősége. Egyes nemzetek lelkesebbek, mint mások, s minél lelkesebb valamely nemzet, annál több, „annál merészebb próbákban fejti ki erejének érzelmét.“ Az ily nemzet idegen népeket igaz le, hatalmát megnöveszti s hősi korát felvirágoztatja. Ez a hőskor mindig „bizonyos sötétisztában“ tűnik fel, tüneményeit a jelen elragadtatással fogadja s a jövődönék a hagyomány gloriájában adja át. E gloriát a historiai kutatás többé el nem oszlathatja s ezért a hősi kor regényes színét nemcsak megtartja, de öregbíti. „s a nemzeti lelkesedésnek és poesisnek sokáig tartó táplálatot nyujt.“

Ha a fejlődő nemzet azon ponthoz közeledik, hol a tettek nagysága az ismeretek nagyságával párosul, hol az ész világa a képzelet csillogásával szemben feltűnik: „akkor az érzések csapongása szünni kezd, a régibb kor tündérképei hátrább vonulnak s a poesis lassanként elvonja magát az életkörtől.“¹ A nemzet férfikora veszi kezdetét. E kor feladata, hogy a multa vesse vissza tekintetét s az előbbi idők gazdag örökségét, a nemzeti hagyományt művészi formában dolgozza fel. „A nyelv ilyenkor kap hajlékonyságot s a poétának kívánságai s szükségei szerint ezertéle alakra változhat el.“

E gondolatmenet megegyezik alapjában Herderével. Herder is meglátja a fejlődésben a folytonosságot és szükségyszerűséget. Csakhogy Herder végigvizsgálja az egész emberiség történetét s arra a következtetésre jut, hogy a mely természetes és szükségyszerű evolutiónak egy egyén alá van vetve, ugyanazon evolutio szabályai érvényesek minden törzsre, minden nemzetre, az egész emberiségre, sőt még a szervesetlen világra nézve is. E fejlődés törvényei uralkodnak a nyelv felett is, az emberiség s az egyén életkorai határozzák meg a gondolatok s érzelmek megnyilvánulási formáit. A gyermekkor a dadogó, articulálatlan hangok korszaka. Az ifjúság nyelve szines, képekben gazdag s épp ezért ez ifjúkor a poesis, a költészet kifejlődésének kedvez. A komoly, lecsillapodott férfikor ezzel ellentétben, a művészi, sokszor művészieskedő prosa fejlődésének idő-

¹ Kölcsey: Nemzeti hagyományok, id. kiad. 11. l.

pontja. Az öregség már lemond a szépségről s egyetlen érték előtte a nyelvhelyesség. Ez a nyelvphilosophia kora.¹ Herdernek a nyelv életkoraira vonatkozó meghatározásait bővebben ismertettük, mert analog Kölcseynek a nemzet korairól való rajzával. Csakhogy Kölcsey a nemzet örökös hű kísérőjére, a nyelvre, csupán egy esetben reflectál, midőn a férfikor nyelvének hajlékonynyá válását említi meg: különben a Herder által megállapított korokat a nemzet életének s költészetének fejlődésére alkalmazza.

A nemzet különböző korszakait a hagyomány kapcsolja össze s fűzi elválaszthatatlanul egymáshoz. E hagyománynak — de nem a nemzeti, hanem az általános emberi traditiónak. — fontosságát, sőt az emberiség fejlődésében nélkülözhetetlen voltát, kiemeli Herder is.² „A történet philosophiájának főelve a traditio . . . Minden nevelés csak utánzás segítségével lehetséges, tehát az előképnek az utóképbe való átmenetele által.“ E következtetésben már bennrejlík az evolutio gondolata, mely nemcsak a természettudományokra, hanem a szellemi munkálkodás minden ágára nagy és döntő befolyást gyakorolt. E korszakalkotó gondolat végleges kifejtőire s a lélektan, erkölcsstan, nyelvtan és történeti kutatásra való alkalmazóira csak a XIX. században talált, bár kezdetei már a XVIII. század egyes gondolkodóinál felismerhetők. Első világosabb kifejezője Herder s a mi irodalmunkban Kölcsey értekezéseiben találjuk nyomait. De míg Herder mindig az egész emberiséget, az összes nemzetek fejlődését tartja szeme előtt, addig Kölcsey csak az ő nemzetére, ezen nemzet fejlődésére s ezen fejlődésláncz folytonosságára van tekintettel.

Kölcsey a nemzet férfikorának költészetét jellemzi s ezt a költészetet az ifjúkorétól elhatárolni akarja. Megjegyzí, hogy „a poesis, mely az ifjúkorban a forróbb étellel együtt ébredett és járt, lassankint elvonja magát az életkörtől . . . s a költő, midőn az őtet körülvevő élettől elvonul, természetesen egy jobbat, szebbet, belsőjével rokonabbat keresni kényszerítették.“³ E gondolatmenet lényegében megegyezik Schillerével. A naiv és sentimentalís költészetről szóló értekezésében a költészet főfeladatának az emberiség érzéseinek és gondolatainak lehető legtökéletesebb kifeje-

¹ Herder: Fragmente über die neuere deutsche Literatur. Von den Lebensaltern der Sprache. Kürschner National-Literatur, 22—25. lap.

² Herder: Fragmente, id. kiad. IX. k. 326. l. „Alle Erziehung kann nur durch Nachahmung und Übung, also durch Übergang des Vorbildes ins Nachbild werden.“

³ Kölcsey: Nemzeti hagyományok. id. kiad. 11. l.

zését mondja. A költészet ezen feladatából szerinte kétségkívül következik, hogy a költő a természetes egyszerűség korában a valóságot utánozza, (Nachahmung des Wirklichen) azonban a cultura uralmának idejében e valóságot el kell hagynia, ezen felül kell emelkednie s egyetlen feladata az ideal élénk állítása. (Darstellung des Ideals).¹ Schiller az egész emberiségre vonatkoztatva mondja ki tételét, Kölcsey csak a nemzetet, a nemzeti irodalom alakulásait tartja szem előtt.

A nemzeti hőskor hagyja maga után a nemzeti hagyományt; s „nemzeti hagyomány és nemzeti poesis szoros összefüggésben állanak egymással“.² Ezen összefüggést egyes irodalmak példájára hivatkozva fejti ki. Először a görög nép hagyományainak s költészetének viszonyát tárgyalja. Kölcsey így gondolkodik: A görögök költészete azért oly utólérhetetlen, mert a legdicsőbb hagyományoknak talajából nőtt ki. E nép fejlődésének fokozatos menetét más, cultura tekintetében előrehaladottabb nemzet nem akadályozta meg s ezért a leghosszabb ifjúságot élvezhette. Ez elv kimondásánál kétségkívül saját fajára gondolt Kölcsey, melynek ifjúságát a más műveltségi fokon álló népekkel való érintkezés oly hamar elrabolta.

A görög faj nemzetiségével a religio szoros kapcsolatban állott. Ez a vallás kezdetben a természet felett álló erők magyarázata volt, de később ez ideákat a nemzetiségbe, a nemzeti történetbe olvastották be. Így keletkezett a mythologia, mely a religiót és nemzetiséget elválaszthatatlanul összeforrasztotta. Ily boldog találkozásból fakadt Homeros örökszép és soha el nem hervadó költészete.³

A görög hőskor és költészet közötti összefüggésre már Herder rámutat. A görög hősmonda — szerinte — fejlesztőleg hatott a művészetre, mert a művész egyes képeit s jeleneteit bizonyos nemzeti büszkeséggel ábrázolta.⁴ E gondolat analog Kölcsey eszméjével. De mig Herdert

¹ Schiller: Über naive und sentimentalische Dichtung, id. kiad. 461. l. Wendet man den Begriff der Poesie, der kein anderer ist, als der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben, auf jene beiden Zustände an, so ergibt sich, dass dort in dem Zustande natürlicher Einfachheit . . . die möglichst vollständige *Nachahmung des Wirklichen*, dass dagegen in dem Zustande der Kultur die *Darstellung des Ideals* den Dichter machen muss.

² Kölcsey: Nemzeti hagyományok, 12. lap.

³ Kölcsey: Nemzeti hagyományok, 15 l.

⁴ Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. XIII. 551. l. „Der Künstler, der die Heldensagen bildete, schuf zum Stolz und Ahnenfreude des Stammes ihre Geschichten mit einer Art Dichterreligion nach.“

képzőművészeti ismeretei képesítik arra, hogy a képzőművészet történetét vizsgálódásai körébe vonva alkosson elméletet, addig Kölcsey, az író, csupán költészeti kérdésekben illetékes. A görög vallás és költészet kapcsolatát is felismeri Herder. „A görögök czimereiket az ősök tiszteletére öntötték . . . Ilyen ábrázolások a hősök sírjain is voltak s mivel sok templom előzőleg siremlék volt, a hősök és istenek tisztelete igen közel jutott egymáshoz.“¹ Még szorosabb kapcsolatot létesített közöttük azon felfogás, hogy „az istenek velünk rokon, magasabb emberek, a hősök alacsonyabb istenek.“² Herder a vallás és hősmonda, a religio és nemzetiség közötti kapcsolatot ezen fejtegetések után sem meri egész határozottsággal kimondani. Kölcsey képzetvilágában azonban e gondolat továbbfejlődik s a míg Herder csak körvonalaz, ő már a leghatározottabban állít. A görög mythologia szerinte „félíg religiói sejtésekből, félíg történeti hagyományból keletkezett.“ A hellen faj színes, dallamos nyelve ezen káprázatos phantasiáról tanuskodó vallás hatása alatt alakult ki. E nyelvvel állítja szembe Herder az északi népek dallamtalan, elnémult nyelvét. melyre egy „énektelen“, rideg vallás nyomta rá bélyegét.

Herder csak felveti a kérdést, vajjon mikép keletkezhetett valamely nép gyermekkorában Homér, a „nemzeti dicsőség isteni hirnöke.“³ Ő maga feleletet nem ad, hanem Blackwell: „Enquiry into the life and writings of Homer“ című művére hivatkozik, mely e fontos problémát teljesen megoldja. Kölcsey maga adja meg a választ, a religio és nemzeti történet csodálatos találkozására mutatva rá. Homeros az egész görög népet a maga költészete körében egyesíti s religiót, játékszint, lyrai poesist, művészséget, philosophiát és életet egyformán lelkesívén, mindezeket bizonyos varázskörbe foglalta.⁴ Herder e gondolatokat egy mondatba sűriti össze. „Homér a görög izlés valóságos lobogójává vált.“⁵

¹ Herder: Ideen zur Phil. d. Gesch. XIII. 512. l. „Sie gossen und bildeten die Schilde auf das Andenken der Väter . . . nebst Schildern kamen Vorstellungen dieser Art auf Altäre der Helden, oder auf Familiendenkmale . . . und da viele Tempel der Götter ursprünglich Grabmäler gewesen waren, so trat das Andenken der Vorfahren, der Helden und Götter nahe zusammen.“

² Herder id. mű XIII. 504. l. „Götter mit ihnen verwandte höhere Menschen, und Helden niedere Götter seien.“

³ Herder: Ideen zur Phil. d. Gesch. XIII. 504. l.

⁴ Kölcsey: Nemzeti hagyományok. 15. l.

⁵ Herder: Ideen zur Phil. des Gesch. „Homer gar bald das Panier des griechischen Geschmacks ward.“ XIII. 506.

Érdekesen világítja meg Kölcsey álláspontját, miképen alakítja céljának megfelelőleg Herdernek a római nemzet-ről és költészetről mondott ítéleteit. Ez éleslátású német gondolkozó bőven kifejti, mennyiben különbözött a római nép jelleme a görögökétől. Ezen jellem következményeképp Róma egész berendezkedése arra irányult, hogy uralkodó állammá legyen.¹ Kölcsey szintén észreveszi, hogy e nemzet „fáradhatatlan hévvel politikai nagyságra törekedett“, de költészete nem azért nem virágozhatott fel, mert minden energiája e törekvésben merült ki, hanem, mivel a római népnek nemzeti hagyománya, nemzeti mondái nem voltak. „Még mesés történeteiken is historiai szín ömlik el“,² mely a hősök gloriájának fényét homályba borítja. E felfogásában találkozik Szász Károlylyal, ki a rómaiak leszármazottainak, az olasz népnek költészetéről ugyanezt állítja.³

Kölcsey a görög-római antik világ hagyományainak és költészetének jelentőségét megállapítván, tovább halad az európai emberiség fejlődésében. Midőn e népek a történelem szinpadáról lassan eltűnnek, fiatal nemzetek állanak elő Európában. Ezek a római műveltség légkörébe kerül-
vén, nyelvüket, vallásukat újjal cserélik fel. Már idéztük, hogy Herder az új „énektelen“ vallásnak, a keresztyénségnek, mily nagy befolyást tulajdonít a germán népek nyelvének kialakulásánál. Kölcsey szerint e barbár népek azon változást, melyet érzelmeikre, szokásaikra s egész valóságukra nézve szükségképen elszenvedniök kellett, csaknem egyedül a „religio befolyása alatt szenvedték“. A barbár fennhéjázás a szelid keresztyén alázatossággal találkozik. A nyers, műveletlen, fényes jövő elé induló nép egy dicső multat megfűtött, végső perceit élő nemzettel áll szemben. Ez ellentétek hosszú lelki forrongást idéztek elő, mely alatt a régi nemzeti formák elváltoztak, s a vallás közös befolyásával a nemzetek különféleségében egy közös szellem kezdett lengeni, mely az európai hőskort s az azt követő európai poesist virágoztatta fel.

Ez érzelmeknek és szenvedélyeknek egymásba ütköző ellentétessége, a vágy és rettegés, a szenvedély és önmegtagadás fejlesztette ki „a helleni korban ismeretlen sentimentalismust“.⁴

¹ Herder id. mű. XIV. 590.

² Kölcsey: Nemzeti hagyományok. 16. l.

³ Szász Károly: A világirodalom eposai.

⁴ Kölcsey: Nemzeti hagyományok. 19. l.

A keresztyén vallás „testetlen országa“ a poesis táplálója s lelkesítője nem lehetett, s a költő a vallás átká miatt a pogány régiségbe sem térhetett vissza. Így „csak a jelenkor vala hátra, melyben és melyből a költő felemelkedhetéért törekedhetett“. Exaltált szerelemérzés s a lovagi hőskor hevítették a poeta phantasiáját s mythologia hiányában egy csodálatos tündérvilágot alkotott magának.

„Tündérkezés, lovaság, babona, szerelem s vallási buzgóság“ a költészet bizarr irányát tüntetik fel: a romantikát. E romantika a délieknél lágy, az északiaknál epekedő s még akkor is uralkodik a költészet felett, midőn a renaissance szelleme a görög és római műveket új életre támasztja.

Mindezen fejtegetések — bár itt-ott eredetiséget árulnak el — jórészt nem egyebek, mint más írók, különösen Bouterweck és Jean Paul termékeny gondolatainak szellemes körülírásai, a görög művészet jellemzésén pedig Winkelmannak Jean Paul művei által közvetített hatását érezzük. Maga a theoria szelleme, az érdeklődés és szeretet, melylyel a középkor s a keresztyénség felé fordul, a XVIII. századi német romantikusok hatására mutat. Az egyes gondolatokban különböző írók eredményeit értékesíti.

A keresztyénségnek a germán népekre való hatását Jean Paul fejti ki. „A németek hőskora részben még medvebőrben áll előttünk, részben a vallás által a tölgyesekbe üzetett vissza, úgy hogy ma inkább Ádám és Noéval érezzük magunkat rokonságban, mint Hermannel, s inkább imádjuk Jupitert, mint Thort.“¹ Kölcsey szintén a vallás átkának tulajdonítja, hogy a régi nemzeti hősmondák az ismeretlenség homályába merültek. Szegedy Rezső² tanulmányában azt állítja, hogy Kölcsey több más kérdés mellett felelet nélkül hagyja azt is, vajjon a germán népek nem hoztak-e magukkal mythológiát, melyben sok nemzeti elemet lehetne találni? Vajjon mily hatást gyakorolt e hitregékre a keresztyénség? Szegedi állítása Kölcsey félreértésén alapszik, mert a Nemzeti hagyományok-ban világos feleletet kapunk e kérdésre. Szegedi bizonyára úgy fogta fel a dolgot, hogy Kölcsey a keresztyén vallás átkát csupán az

¹ Jean Paul: Vorschule der Aesthetik. Wien, 1815. I. k. 83. l. Was unsere Heroenzeit anlangt, so steht sie theils in der Bärenhaut vor uns da, theils durch Religion in die Eichen-Haine zurückgejagt, so dass wir uns mit Adam und Noah viel verwandter glauben, als mit Herrman, und Jupitern mehr anbeten als den Gott. Thor.

² Szegedi Rezső id. ért. 813. l.

antik mythológiára vonatkoztatja, pedig ez a „középkori nép vad, sötét mythusaira“ is vonatkozik.

Bouterweck aesthetikájában a romantika két forrását jelöli meg: a keresztyénséget és a nőknek az ősi németektől származó tiszteletét.¹ Jean Paul czáfolja Bouterwecknek a nők tiszteletére vonatkozó állítását. Az ő nézete szerint nem a német őserdőkből, hanem a keresztyén templomokban lakott a romantikus szerelem. Egy Petrarca, ki nem keresztyén, elképzelhetetlen. „Egyedül Mária nemesíti az összes nőt romantikusakká“.² Kölcsey teljesen szószerint egyikük véleményét sem veszi át, hanem a kettőt egyesítve alkotja meg a maga egyéni nézetét. Tacitusra hivatkozva, csatlakozik Bouterweck állításához, hogy már a régi németek nagy asszonytisztelők voltak, (Ossian költeményei) s elismeri Jean Paul nézetének helyességét is, a mennyiben a keresztyénség ezen német faji vonást teljesen kifejlesztette. A lovagkor az asszonyt és Miasszonyunkat (Dame et Notre-Dame) egymás mellé himezte zászlajára s asszonytisztelet és vallási önmegtágadástól lelkesítve „zengett az ének a caledoniai bércektől az Apeninuszig“.³

Jean Paul külön fejezetet szentel a babonának, a romantikus költészet egyik elemének tárgyalására.⁴ Kölcsey szintén megemlíti a köznépi babonát, de csupán a megemlítésnél marad.

Jean Paul a romantika két fajtát különbözteti meg: a délit, „mely a klíma tekintetében Görögországgal rokon Itáliában s a merész és szenvedélytől izzó Spanyolországban fejlődött ki“, s az északit, „melyet fájdalmasan zengő aeolhárfa-hoz hasonlíthatunk“.⁵ A mi a chronologiai osztályozást illeti, korai romantikát s a XIV. századdal kezdődő classikus romantikát különböztet meg. Kölcsey általában idegenkedik a szigorú osztályozástól. Csupán megemlíti, hogy e költészetet délen a lágyság s enthusiasmus, ész-

¹ Bouterweck: Aesthetik. Wien, 1807. II. r. 208. l.

² Jean Paul: Vorschule der Aesth. I. r. 92. l. „Nicht in den altdeutschen Wäldern, sondern in den christlichen Tempeln wohnte die romantische Liebe, und Petrarch, der kein Christ ist, wäre ein unmöglicher.“

³ Kölcsey: Nemzeti hagyományok. 19. l.

⁴ Jean Paul: Aesthetik. I. k. 24. „Poesie des Aberglaubens.“

⁵ Jean Paul id. mű. I. 94. l. „Die südliche Romantik, die in dem klimatisch Griechenlande verwandten Italien und im glühenden Spanien sich entwickelte.“ Die nordische Poesie ist eine Aeolsharfe, durch welche der Sturm der Wirklichkeit in Melodien streicht, in Getön auflösend, aber Wehmuth zittert auf den Saiten, ja zuweilen ein hineingerissener Schmerz.“

kon az epedés jellemzik. Épp így reflectál a chronologiai felosztásra is, tudniillik azt állítja, hogy a romantika akkor sem vesztette el az európai poesis felett uralmát, midőn ismét az antik ideal lebegett a költők előtt.¹

Kölcsey miután rámutatott azon motívumokra, melyekből a középkor romantikus költészete fakadt, párhuzamot von az antik és keresztyén költészet között. Winckelmann, Lessing, Schiller példáját követve a történeti költészet-értékelésnek módszerével tesz kísérletet.

Felveti a kérdést, vajjon nemzeti karakter és nemzeti nyelv állanak-e egymással összefüggésben? E kérdéshez azon gondolat kapcsán jut el, hogy a költő művere nemzeti karakter és nyelv egyformán döntő befolyást gyakorolnak. A nyelv és nemzeti jellem összefüggésének gondolatát Kölcsey előtt már többen érintették. Bacon, Leibnitz, Sulzer megemlítik, hogy a népek physiognomiáját a nyelvből kellene megállapítani. Herder történetphilosophiai munkájában sajnálkozásának ad kifejezést, hogy ily munka, bár megírása éppen nem volna nehéz, még nem áll rendelkezésünkre.² Ugyancsak Herder a legnagyobb határozottsággal állítja: „Minden nemzeti nyelv a nemzet szokásai és gondolkozásmódja szerint alakult“. Herder itt rendkívüli éleslátással a nyelvre, és így az irodalomra alkalmazza Winckelmannnak a képzőművészetekről kimonodott tételét. Winckelmann ugyanis a nép testi és lelki sajátságainak a műalkotásra gyakorolt hatását vizsgálván, arra az eredményre jut, hogy a nemzet mindig a maga hasonlatosságára formálja művészetét. Igen érdekes példája annak, miként alakítják át az egyes írók, tudatosan vagy önkénytelenül Winckelmann művészeti tételeit irodalmiakká.

Kölcsey írásában a nyelv és nemzeti karakter összefüggésének gondolatát ily általános érvényűen s ily határozottsággal megfogalmazva nem találjuk meg. Okoskodásainak szelleméből azonban következik, hogy a nyelv keletkezéséről hasonlóan gondolkozott. A tételt, mint abstractiót nem fogalmazza meg, de a gondolatot specialis esetre alkalmazza s e tekintetben továbbfejleszti. „A nyelvbeli különbség igen sokban hozzájárult ahhoz, hogy a görög és európai új népek s ezeknek költészetei különböznek egymástól.“ Így az antik és modern költészet közötti különbség első okának a nyelv különbségét tartja.

¹ Kölcsey: Nemzeti hagyományok. 20. l.

² Herder: Ideen zur Phil. d. Gesch. IX. k. 339. l.

A modern irodalom főjellemvonása a helléni korban ismeretlen sentimentalismus. Ez nem csupán a komolyságban, hanem a jókedv csapongásaiban is nyilvánul. „A görög költőnek búsongása is szép és nyugalmas, vidámsága pedig tiszta, mint a felhőtlen ég. Az újkori lelkes költőnek bánatja sokszor a vérzésig gyötör, vidámsága gyakran annyi komolysággal vegyül fel, hogy e vegyületben egy egészen újalakú lélekállapot áll elő: humor t. i. mely a régieknél ismeretlen.“ A humornak e felfogásában teljeseen Jean Pault követi, de ezt értekezésünknek más helyén már tárgyaltuk.

Jean Paul szerint „a görög költészetében az örömet nyugalom által fejezi ki, de szomorú nyugalom nincs náluk, a szenvedésnek nincsenek csendes percei, mert már a legkisebb fájdalom is nyugtalan és harcziás“.¹ Jean Paul e gondolata hatott feltétlenül Kölcseyre, de csak egyik felét fogadja el. A görög búsongását is nyugalmasnak mondja. Ez is egy bizonyítéka annak, mily éles kritikai érzékkel vizsgálja s mily egyénien alakítja át mások tétéleit.

A régi s újabb költészet különbségének másik főoka, a sentimentalismus s az evvel kapcsolatban álló humoros lelkiállapot, mely az antik irodalomban még ismeretlen.

E költészetek harmadik és főkülönbségeként Kölcsey az antik és modern poesis és nemzetiség különböző viszonyát tünteti fel. Itt mutat rá azon körülményre, mit a későbbi tudomány még határozottabban hangsúlyozott, hogy az újabb korban a vallás, a tudomány s a műveltség bizonyos kosmopolitismusra, az egész emberiségnek, a nemzetiségre való tekintet nélkül, egy nagy egységbe foglalására törekszik. A görögöknél ezzel szemben izolált, kirekesztő nemzetiséggel találkozunk. A nemzeti hagyomány és az ebből táplálkozó nemzeti poesis volt az egész görögség közös centruma, összekötő kapcsa. Európában egységes középpont a népek különválása, különállás pedig a nemzetek együvé tartozása miatt nem keletkezhetett. Ezért nemzeti poesis való értelemben egy európai népnél sem találkozik, mert a poeta sohasem szünik meg nemzete fiaiól bizonyos távolságban állani.²

A görög népnél epos, lyra és dráma egyaránt a nemzet egyetemességével kapcsolatban állott, mindenkit, ki

¹ Jean Paul id. mű. I. k. 74. l. „Es gibt keine trübe Ruhe, keine stille Woche des Leidens, sondern nur die des Freuens, weil auch der kleinste Schmerz regsam und kriegerisch bleibt.“

² Kölcsey: Nemzeti hagyományok. 23. l.

görög volt, egyformán magához vonzott. Az újabb költő legfeljebb a játékszínen áll nemzetéhez közel, de itt is „a kül- és belföldi dolgokat úgy terjeszti elő, hogy a néző az ezerféle vegyítésben nemzeti szellemet fel nem találhat s nemzeti érzést nem táplálhat“.

Az antik és modern költészet e különfeleségéből Kölcsey azon következtetést vonja, hogy „míg a görög mindig saját nemzete világában lelte magát, addig az európai poetáját csak messziről szerzett tudomány által értheti meg“.

Herder csak saját nemzetét, a németeket illeti e váddal. Kölcsey azonban általánosítva az egész európai irodalomra mondja ki tételét. Angyal Dávid szerint Kölcsey történeti felfogása abstractabb, mint Herderé, s több nyomát mutatja a XVIII. század könnyen általánosító szellemének.¹ De egyrészt Kölcsey e tételt nemcsak Herder hatása alatt állítja fel, másrészt az általánosításnak okát nem csupán abstraháló felfogásában kell keresnünk. Kölcsey az eszme kifejtésekor Schillernek analog gondolatát tartotta szeme előtt. Schiller szerint „a modern költő csak a művészet neveltjéhez szól, ellentétben az antik költészettel, mely az egyszerű tanulatlan természetre hatott“. Schiller tehát az egyén és természet közti viszonyból indul ki s azt állítja, hogy az antik költészet a természetet, a természet tökéletességét juttatta kifejezésre, s ezért minden egyszerű természetes emberhez egyaránt szólt. A modern poesis már nem a mindnyájunk szeme előtt lévő természet tolmácsa s ezért csak a művészet neveltje, a tanult, a képzett ember értheti meg.²

Kölcsey, Schillerrel ellentétben az egyén és nemzet viszonyára irányítja figyelmét. Következtetése: a görög a nemzetiséggel szoros kapcsolatban állott, s a költő mindig a nemzeti történetből merített tanulságoktól áthatva írta művét. Ezért minden görög emberhez szólt. A mai költő nemcsak a saját nemzetének, hanem más népeknek viszonyait is elének tárja, s így a poetát csak a tudomány segítségével érthetjük meg.

Az antik és modern költészetnek genetikus vizsgálata s a köztük levő hármasság különbségnek fejtegetése után megszakítja Kölcsey eddigi gondolatmenetét. Nem kutatja a nemzeti hagyományok sorsát, egyrészt ezen népek iro-

¹ Angyal Dávid: Kölcsey Ferencz. Bud. Szeml. 1903. 222. l.

² Schiller: Über naive und sentimentalische Dichtung. Id. kiad. 463. l. „Die modernen Dichter sprechen nur zu dem Zöglinge der Kunst.“ Az antik történetről ellenben állítja: „zu allen Zeiten auf die einfältige Natur gleichförmig wirkte“.

dalmának későbbi fejlődésében, másrészt a többi nemzetek költészetének kialakulásánál. Figyelmét kizárólag a magyar viszonyokra, a magyar historia, nemzetiség és poesis összefüggésére irányítja.

Először nemzetünk ifjúságát vizsgálja Természetesen az akkori tudományos felfogás szerint, minden kételkedés nélkül a hunok történetét mondja hagyományaink legszélső határszélének. Bendeguz s Attiláról szólnak e hún mondák, de itt megszakadnak s hosszú századokon keresztül. Álmosig, mit sem találunk, mihez nemzeti lelkesedésünket fűzhetnénk.

Kölcsey az legelső irodalmunkban, ki felveti s megoldani igyekszik a kérdést: vajjon mi az oka a magyar hagyomány ily megcsonkulásának. Azon megoldásokat, melyek szerint a magyar valamely törzsnek kisebb töredéke, vagy századokon keresztül tétlenül töltötte életét, előre elveti, s nyelvünk eredetiségének s Árpád népe vitézségének érveivel megzáfoltaknak gondolja Nem meri ifjúkorát élő nemzetünket avval sem vádolni, hogy saját tetteivel nem gondolt s ezek soha fel nem elevenítve feledésbe merültek. Hiszen Priscus s Anonymus megemlékeznek a régi tetteket dicsőítő dalokról!

E feltevések czáfolata után úgy igyekszik megoldani a kérdést, hogy az idő hosszúsága és statusforgató szélvészekt feledtették el a dicső hőskor nyomait. Ez okokhoz járult az unokáknak vétkes elhülése a régiségnek emlékei iránt.

Hagyományunkban mythologiai nyomokat nem találunk, de ezt nem is csodálhatjuk, ha a keresztyénségnek a pogány régiség iránti ellenséges magatartását figyelembe vesszük. Álmostól kezdve hagyományaink történeti színezetűek, pedig a sors minden körülményt megadott nemzetünknek, mi a ragyogó nemzeti költészet kialakulásához szükséges. Itt hasonlítja össze Kölcsey a magyar nemzetet a rómaival, mely nemzeti hagyományait szintén igen csonkán őrizte meg. E találkozásnak okát a két nép faji lelkének rokonságában keresi. A magyar és római szellem rokonságának gondolata Kölcsey egyik kedvencz eszméje. Kölcsey Kálmánhoz írott Parainesisében ismételten kifejti e congenialitas gondolatát.

Kölcsey értekezése az első kísérlet, mely mondáinkkal foglalkozik, még mielőtt a mondák eredetiségének kérdése tudományosan felmerült volna. Természetes, hogy éppen a tudományos vizsgálat fejletlen voltánál fogva, számos oly kérdést érintetlenül hagy, melyek azóta hosszú vita tárgyát képezik. És bár mondáink fogyatékoságait s hibáit éles szemmel fedezi fel, kiválóságukat, az egységes compositiót



még nem veszi észre,¹ mit később Arany tudott csak kellően méltányolni.²

Itt ragadja meg Kölcsey az alkalmat, hogy polemiába bocsátkozzék Szemerével, ki már említett „Hivatal“ című novellájában költészetünk felvirágzásának akadályait a mythos hiányában s a nemzet büszke, zárkózott s búsongó természetében keresi. E polemiával kapcsolatban a magyar jellem néppszichologiai vizsgálatára tesz kísérletet. Bár nem ad a magyar faji lélek és jellemről teljesen kimerítő és minden részletében pontos képet, rámutat egyes oly jellemző vonásokra, melyeket még ma is elfogadhatunk s melyekre a jövő lélektani kutatása is építeni fog.

„A melancholiás temperamentum kisebb vagy nagyobb vegyülettel is fátyolt von el a lélek felett, azonban a fátyol hevet és lángot boríthat maga alá. Magány és csend borongásban tartják a melancholiást, az örömmel szelíd kifakadásait ő nem ismeri; de láрма és zaj felriasztják andalgásból s innen a zajgó társaságok, a szilajon csapongó vendéglés, innen a vadászati és csatározási lármakedvelés s a viszálykodást szülő békétlenség. Innen a nemzeti muzsikának majd a pajkosságig eleven, majd a csüggedésig lassú hangjai s több effélék.“

Az ily karakterű búsongó hajlam nem lehet a poesis lenyűgözője, ellenkezőleg fejlődésének előmozdítója. E faji jellemvonások történeti vizsgálatába nem bocsátkozik, hiszen oly kevésbé ismerjük multunkat, hogy az ősi magyarnak képét még vázlatosan sem rekonstruálhatjuk. Azonban az valószínű, hogy „a szegény bujdosó magyar“ százados szenvedései fejlesztették ki, vagy legalább fokozták bennünk a búsongást s ez teljesen erőt rajtunk sohasem vett, mindig tudatunkban élt nemzetünk dicső hivatása is.

Az öröm és fájdalomnak, a nemzeti szenvedés és dicsőségnek, ily ellentétes érzelmeknek vegyülése szülte a magyart annyira jellemző melancholiát és sentimentalismust, mely azonban nem az epekedő szerelem, hanem az igaz hazaszeretet földjében gyökeredzik.

Igy már Kölcsey azt törekszik bizonyítani, hogy a magyar szellemnek legjellemzőbb vonása, — Taine kifejezésével élve, facultée maitresse-e — a nemzeti érzés, az igaz hazaszeretet.

A magyar nemzet ifjúságát Kölcsey körülbelül az Árpádok kihaltáig számítja. E korszakban igazi magyar

¹ Pap Károly id. ért.-ben már utal e körülményre.

² Arany János: Naiv eposunk.

nemzeti költészet ki nem alakult. De volt. Kölcsey szerint, két más kora történetünknek, mely a nemzeti költészet kifejlődésének kiválóan kedvezett. Ez a Hunyadiak korszaka, a magyar lovagi hőskor virágzásának tetőpontja, a tudomány és művészet felelevenedésének, új életre keltésének ideje. E korban még bizonyára ismeretesebbek voltak az Anonymus említette énekek, melyek a multat teljes dicsőségében tárták fel. De mi a renaissance szellemébe mélyedtünk el, s az egész emberiséget egységesítő, egyetemes irodalomra figyelve, saját nemzetiségünkről, saját nemzeti költészetünkről megfeledkeztünk. Ha még ez a korszak sem volt alkalmas nemzeti költészetünk kialakulására, az ellentétek kapcsolata által a Mohács utáni siralmas időkben kellett volna visszazállanunk a dicső multba. „hol az erőnek nagysága az indulat sebességével párosulva, félelmet szórva csapkodott maga körül.“ Épp úgy leigázott bennünket a török, mint a spanyolokat a mór, s hogy a két harc különböző irodalmi következményeket vont maga után, annak oka a két pogány nép különböző culturalis mivoltában keresendő. „Tudományt és művészséget gyakorolt a mór, bárdolatlan és vad volt a török.“ A spanyol költészet fénykorát érte e küzdelmekben, mi azonban keservesebb sebeket szenvedünk „s fájdalomainknak dühös érzetében a poesis virágait szűkebben szaggattuk.“ Pap Károly a „nemzeti hagyományok“-ról szóló székfoglaló értékezésében¹ helyesen mutat rá arra, hogy Kölcsey ezt a kort tévesen vagy inkább hiányosan ítéli meg. Ugyanis a török hódításán kívül még más momentumokat is tekintetbe kell vennünk az irodalmi elmaradottság érdemleges tárgyalásánál. Nevezetesen e kort a vallási harczok, vallási küzdelmek tekintetbe vétele nélkül meg nem érthetjük, helyesen meg nem ítélniük. A reformatio kívülről éri a nemzetet, de rövid idő alatt teljesen magunkévá tesz, hatása alatt faji lelkünk módosulásokat szenved, úgy hogy a XVI—XVII. században minden irodalom és politika történeti eseménynek benne kell keresnünk rugóját. A reformatio a magyar irodalom tulajdonképeni megindítója, élesztője, de nem a népi, naiv felfogású irodalomé, melynek nyomait Kölcsey keresi, hanem a felvilágosodott, józan, moralizáló költészeté.

Kölcsey, midőn a reformatio korának rajzánál csupán a török hódításra van tekintettel, épp az ellenkező szélső-

¹ Pap Károly: Kölcsey: Nemzeti hagyományok cz. dolgozatáról. A debreczeni református főiskola 1907—8. évkönyvében.

ségbe esik, mint Majláth János gróf,¹ ki a reformatio rideg józanságra való törekvéseiben keresi a kor művészetlen hajlamának okát. Arany János a műalkotás iránt való érzéketlenséget veti költőink szemére s ezen érzék hiányában keresi okát annak, hogy e különben minden tekintetben alkalmas korban nemzeti költészetünk fel nem virágzott, a magyar Nibelung-ének meg nem született.²

Igen találó, bár nem egészen új, Pap Károly azon állítása,³ hogy ez időtájt áll be a szakadás életben és költészetben egyaránt nép és nemzet között, míg a XIX. század reformmozgalmai újra nem egyesítik őket.

„Minden népnek, minden körülmények közt van költészete, melyben hőseinek nagy, merész tetteit dicsőíti meg.“ Herder ezen eszméje, mely szerint minden költészetnek forrását a népnél kell keresnünk, s itt mindig meg fogjuk találni is, mély hatást gyakorolt Kölcseyre. Hasonló eszméket hirdet, bár még nem oly határozottan, mint Herder későbbi magyar tanítványa Erdélyi, ki a mai költészetnek nemcsak forrásait, hanem mintáit is a népnél keresi. A népköltészetre mutat rá, mint a formai és tartalmi megújhodás forrására.

Kölcsey a nemzeti irodalom kiinduló pontját keresi a népköltészetben. A népdalok fejlődésében két esetet vesz fel. Az egyik, midőn a népdal együgyű hangja idővel meg-nemesedik, s a pórdalból végre egy selmai ének, vagy éppen egy Ilias fejlődik. A másik, midőn a nemzet kialakuló költészete a magában rejlő szikrát elhamvadni hagyja, s idegen tüznél lángol fel. Velünk, Kölcsey nézete szerint, ez történt meg.

Ezután népdalaink történetére vet futó pillantást. Két csoportra osztja őket: szerelmiekre és történetiekre, vagy a mai terminológiával élve, lyrai és epikaiakra. Nagyon régi példákra egyik nemben sem hivatkozhatunk s ez az utódoknak a régiség iránt való elhülését bizonyítja. A lyrai népdalokat igen mostohán ítéli meg. Nem képes még a genialis s mindig mély, lélektani okokkal bíró associatiókat méltányolni, melyek Erdélyi szerint a dal kulcsául szolgálnak.⁴

¹ Majláth János gróf: Magyarische Gedichte. 1825.

² Arany János: Naiv époszunk, „Tinódi technikájával. Ilosvai nyelven meg lehetett volna írni a magyar Nibelungot. A műalkotás az, a mi a kor epikusainál teljesen hiányzik, mi iránt legkisebb érzékük sem volt.“ 337. l.

³ Pap Károly id. ért. 77. l.

⁴ Erdélyi János: A népköltészetről. Kisebb prózai. I. k.

Az epikaiak régente kitekintettek a haza történetére, mint azt a „Lengyel László jó királyunk“ kezdetű, több százados daltörödék bizonyítja. Az ily daloknak utolsó hajtásai irodalmunkban a kurucz balladák, azóta poetai lelkesedést történeti pórdalainkban hiába keresünk.

A következő fejezetekben a magyar műköltészet történetén tekint végig, abból a szempontból, hogy az miképp szitta fel s tette egyik elemévé a megneemesített népköltészetet. Mint az erre vonatkozó törekvések legrégebb példáját említi meg a Pannoniás éneket, de már a protestánsok énekeit, mint a művészietleneket a költészet köréből kirekeszti. Tinódinak az egységes compositio hiányát, Gyöngyösinek pedig a mythológiával való visszaélést veti szemére. Herder szellemében¹ azzal vádol meg bennünket, hogy nem jó úton kezdtünk tanulni a rómaiaktól, s ahelyett hogy az ő példájuk által erőnket kifejteni megtanultuk volna, szolgálai követésre hajlottunk.²

Régi irodalmunkban az egyetlen író, ki, bár külföldi tűznél lobbant lánggra, a poeta nevet megérdemli: Zrínyi Miklós. Melléje talán az egyetlen Balassát állíthatjuk, ki való érzés szikrájával dicsekszik. Kölcsey irodalomtörténetünkben az első, ki Zrínyi és Gyöngyösi egymáshoz való viszonyát, relativ értékességét megállapította, mit később Arany bővebben kifejtett.³

Az újabkori irodalomban Faludi és Rádayról beszél elismeréssel, kik idegen technika által helyesen fejlesztették irodalmunkat, de már Orczy, Barcsay, Bessenyei a francziák, Baróti-Szabó, Rájnis és Révai pedig Róma gyermekeinek puszta utánzásánál maradtak. Az idegen műzsát magyar lepelbe öltöztetni csak kevés írónknak sikerült. Zrínyi koszorúját az újabbak közül csak Ányos érdemli meg, kinek soraiból „egy szeliden bús, s a hazához hevülettel ragaszkodó léleknek harmoniája hangzik felénk. Az ő tehetsége lett volna alkalmas arra, hogy a játékszini költés által, — mely a közönséges életkörrel a legkönnyebben érezhető összefüggésben van — a nemzet szívéhez utat találjon.

Dramai költészetünk elmaradottsága feletti sajnálkozásának adva kifejezést, fejezi be Kölcsey műköltészetünk áttekintését s egyszerűs mind egész értekezését is.

¹ Herder: Fragmente III. I. 216. I.

² A komikumról szóló dolgozata befejezésében bővebben kifejti Kölcsey a studium és követés közti különbséget. Itt reflectáltunk nézetei fontosságára.

³ Arany János: Zrínyi és Gyöngyösi.

E rövid s felette érdekes irodalomtörténeti vázlat egyoldalúságát s túlzott voltát azonnal érezzük. Bővebb tárgyalása most igen messze vezetne, s azért csak pár, tárgyunkkal szorosan összefüggő megjegyzésre akarunk szorítkozni. Semmi esetre sem fogadhatjuk el Kölcsey azon tételét, hogy a költészet csak a nemzeti hagyományokban verhet gyökeret, s csak ezekből táplálkozhatik. Hiszen virágzó irodalmakra mutathatunk rá ott is, hol a nemzetnek mondái, hagyományai nincsenek. Elég e tekintetben az olasz nép példájára utalnunk.

Ezen állítással függ össze Kölcsey másik túlzása is. Azzal vádolja irodalmunkat, hogy a népköltészetet, a költészetnek bennünk rejlő csiráját teljesen mellőztük, s így az idegen hatás irodalmunkat nemzeti jellegétől teljesen megfosztotta. Azonban ha csupán egy elfogulatlan pillantást vetünk irodalmunk, különösen lyránk történetére, minden idegen hatás ellenére, tagadhatatlan a nemzeti élettől való folytonos kapcsolat, a nemzeti érzés állandó uralma.

Ez általános ellenvetések mellett még Kölcseynek egyes írók felett gyakorolt ítéletéhez is szó fér.

De ítéleteinek egyoldalúságát s kiélezett szempontjait megértetik velünk, egyrészt külföldi mintaképei, elméleti tanulmányai, melyek úgyszólván a túlzásokhoz vezették őt, másrészt, a magyar irodalomnak e korban művészi szempontból kétségtelen elmaradottsága, melyet oly aesthetikai képzettségű írónak, mint Kölcsey volt, világosan kellett látnia.

Az egész értékezésből mély, gazdag lélek s tág látókörű, örökké gondolkozó elme szól felénk, melyet oly hatalmas eszmék, nagy dolgok, mint „történelem“ és „nemzet“ hoztak mozgásba. De igazságtalanságot követnénk el e nagy gondolkozóval, elmélkedővel szemben, ha a tudomány mai magaslatán állva akarnánk műveit elbírálni. Tekintetbe kell vennünk, hogy mikor Kölcsey ezeket írta, irodalomtörténet és magas szempontoktól vezetett történetírás még gyermekkorukat élték. S ő, ki a magyar aesthetikai kutatás alapjait rakta le, nem vezett el a rengeteg aprólékos, még kidolgozásra váró részletkérdések tömkelegében, nem maradt csupán az analysisnél, hanem mindig maga előtt látta az aesthetika egész mezejét. Genialis synthesissel oly eredményekhez jutott el, melyek még ma is számottevők.

E tekintetben különösen ezen most tárgyalt értékezését kell figyelembe vennünk, melyben az elemző elmének s elméleti készületségnek oly nyugat-európai színvonalán jelenik meg, mely irodalmunkban ez ideig páratlan. Fellép-

téig ismeretlen eszméivel, szempontjaival a magyar műbölcséletnek, műbírálatnak úttörőjévé lesz.

Már utaltunk egy ízben arra, hogy Kölcsey ezen értekezése az első irodalmunkban, melyben a népi és nemzeti művészeti értékelésével, romantikus elvekkel találkozunk. Erdélyi számítása szerinti, 1830-tól virágzik hazánkban a romanticismus, mely Kölcseynek ezen értekezésében theoretikusan kifejtett eszméit a gyakorlatban valósítja meg. De Kölcseynek csupán ez írásában tűnik fel a romantikus értékelés, többi dolgozataiban nagyrészt a régi classikus elvek uralkodnak, épp úgy, mint Szemere, Bajza, Toldy aestheticai munkáiban. A romanticismus tulajdonképeni elmélete csak Henszlmann felléptével alakul ki, ő az első magyar következetes romantikus műbölcselő, ki a romantika főelveit az egyéni, nemzeti és népi kidomborítását az irodalomban és művészetben már a classicismus minden elfogultságától menten hirdeti.¹

IV.

Kölcsey a kritikus.

A nagy művészeti revolúciók kivétel nélkül a szakértő, méltányos kritika befolyására vezethetők vissza. Kölcsey aestheticájának főczélját, a magyar nemzeti irodalom virágzóvá tételét, legkönnyebben egyrészt a különböző műfajok szabályaira rámutató theoretikus munkáival, másrészt a magas szempontok által vezetett, s az egyes fogyatékoságokat határozottan kiemelő kritikával gondolta elérhetőnek.

A kritikát illetőleg Kölcsey két irányú munkásságát kell vizsgálat tárgyává tennünk. Az egyik elméleti. Kifejti az egyetemes szempontokon alapuló, elfogulatlan kritika lehetőségét és szükségességét, kutatja a magyar irodalomban való elmaradottságának okait, s az igazi, művészileg értékes bírálat követelményeit határozta meg. A másik gyakorlati. Recenzióiban az egyes írók érdemeit és hibáit éles anyalissal vizsgálja s e tekintetben a mi feladatunk kimutatni, mikép nyilvánulnak a theoretikusan kifejezett elvek a gyakorlatban, Kölcsey tulajdonképeni bírálataiban.

A kritika szükségességének kérdése irodalmunkban már Kölcsey előtt felmerült.² Elméletének története Kár-

¹ Kelecsényi János: Henszlmann Imre aestheticája. 1910.

² Radnai Rezső idézett dolgozatában ismerteti a kritikának Kölcsey előtti theoretikus fejtegetéseit.

mánnal kezdődik, ki a pusztá könyvismertetésből, s az író érdemeinek dicsőítéséből álló kritikák első kárhozzátója. „A nemzet csinosodásáról“ írott tanulmányában tárgyilagos szigort és méltányos ítéletet kíván a kritikustól. Döbrentei folyóiratában az Erdélyi Múzeumban kritikaelmélettel s egyes recenziókkal találkozunk. Döbrentei maga terjedelmes cikket ír a „Kritikáról“,¹ melyben oly figyelemreméltó eszméket hangoztat, hogy ily irányú működése átmenetet képez Kölcsey munkáihoz, mintegy az ő kritikai fellépésének előkészítője. Nincs szándékunkban e munkát bővebben fejtegetni, megtette azt már Radnai. Annyit azonban megemlítünk, hogy már Döbrentei a kritikustól épp olyan tulajdonságokat kíván, mint az írótól, megköveteli, hogy a bíráló egyszersmind művész is legyen, mert csak így láthat meg s érezhet méltóképen minden nagyot és magasztosat a műben s lehet illő bírója a szépek.

Azonban, mit Döbrentey még rendszertelenül s ezért kellő hatás nélkül fejez ki, azt a leghatározottabban s egész munkásságán keresztül a legnagyobb következetességgel hangoztatja Kölcsey. Általános elveket a kritikáról különösen négy értekezésében ad: Kritika; Jegyzetek kritikáról és poesisről; Izlés; Előbeszéd (könyv nélkül). Ezeket vizsgáljuk: mik gondolatai a kritikáról, ennek fejlődéséről s az irodalmi élet fellendülésére gyakorolt hatásáról.

Kritika elméletének első fontos kérdése, vajjon egyetemes alapon álló, általános érvényű kritika lehetséges-e? A következőkben e kérdésre vonatkozó gondolatait tekintjük át.

A poesis mindig érzéseket tolmácsol s ezért érzésekhez szól.² A szép érzését, vagy jobban mondva azon lelki tehetőséget, mely a felséges, nagy és kellemes átérzésére képesít bennünket, a testiségtől kölesönzött szóval, aesthetikai értelemben izlésnek nevezzük.³ Ezen izlés minden megértés s így minden józan kritika fundamentuma. Azonban a tapasztalás bizonyítja, hogy éghajlat, nevelés, szokás, restalkat, s a lelki erő különbsége döntő befolyással vannak izlésünkre,⁴ úgy hogy nem csupán különböző embereknek, hanem még ugyanazon individuumnak sem változatlan a viszonyok megváltoztatásával izlése.

¹ Döbrentei Gábor: A kritikáról. Erdélyi Múzeum 1817. IX. f.

² Kölcsey: Jegyzetek kritikáról és poesisről, id. kiad. 3—4. k. 137. lap.

³ Kölcsey: Id. ért. 137. l.

⁴ Kölcsey: Izlés. id. kiad. 149. l.

Most azon kérdés merül fel, vajjon az ízlés ily individualis és változó volta ellenére, állíthatunk-e oly egyetemes érvényű törvényeket fel, melyek minden éghajlathoz, korhoz, temperamentumhoz szorosán illjenek, semmi kivételt ne szenvedjenek, szóval mint Kant a priori ideái a közönségesnek és szükségesnek eltörülhetetlen bélyegét viseljük magukon.¹ Csak ha az ízlésnek ily törvényei vannak, lehetséges az egyetemes alapon álló általános érvényű kritika, ellenkező esetben nem.

Az emberiség lángelméinek, egy Homér, Virgil, Tasso, Milton, Klopstock, Aeschylus, Shakespeare, Calderon, Goethe és Schiller munkáiban minden személyes különbözőség és elhajlás mellett is egynek, azonosnak találjuk a szép, bájos, nagy és fenséges vonásait. Tehát a szépnek minden kor, hely és éghajlat gyermekeiben vannak egyenlő alapvonásai s ebből következik, hogy az, „ki a józan ízlés magvait keblében hordja (mert azokat, mint az okosságot, a természetből nyerjük) készíthet magának bizonyos egyetemi, de személyi sajátságok s szokásba ment formák által félre nem vezetett mértéket, amit a saját és idegen művekre csalódás félelme nélkül alkalmazhat.”² Tehát vannak az ízlésnek általános érvényű törvényei s így van, vagy legalább lehetséges bizonyos egyetemes érvényű alapokon épült kritika.³

Kölcsény kritikaelméletének másik fontos s az előbbivel összefüggő kérdése, szükséges-e az ily egyetemes kritika, vagy feltűnhetnek-e kiváló írók, sőt kiváló irodalmak minden kritika nélkül? Homér s Ossian példáját hozzák leggyakrabban fel, mint a kik minden kritikai studium nélkül pusztán született lángelméjükkel az emberiség legnagyobb lángelméivé lettek. De ha a Homér előtti énekesek s az Ossiant megelőzőt bardok műveit ismernénk, „belőlük nyilvánvaló lenne, az elsőktől az utóbbiakig mint fejlődött a művészség, kétségkívül gond, reflexiók, gyakorlás, azaz sajátképen kritikai studium által.”⁴ Úgy a görög és római, mint az európai iro-

¹ Kölcsény: Ízlés. 150. l.

² Kölcsény: Kritika id. kiad. 111. l.

³ Az ízlés ily egyetemes érvényű törvényei Kölcsény szerint „nem a kritikusknak agyából, hanem a természetből származnak. A természetből, melyet a genie mozdulataiban nyomozunk, mivel a genie nem egyéb, hanem a különben szétszórt természetű erőknél bizonyos felüleg alatt nagy bővségben történt összefolyása.” Érdekesen találkozik e felfogásban Kölcsény a modern aesthetikával. Taine művészet-böleseiténél egyik alaptétele a természet által szétvont erőknél a művészetrel való összpontosítása. (Philosophie de l'art. I. 41—42.)

⁴ Kölcsény: Kritika. Id. kiad. 111. l.

dalmak ezen studium, ezen kritika által lettek nagygyá, s bár a mi irodalmunkban is sűrűbb és következetesebb kritikai törekvésekkel találkozánk! Mert bár egyes talentumok a körülmények szerencsés összetalálkozása folytán studium nélkül is kiváló műveket alkothatnak, az ily alkotások, zavarosságuktól eltekintve, csak elszigeteltek, különállók lehetnek, ha a kipattanó lángot a művészet s a studium maradandó világossággá nem fejleszti.

A specialis magyar irodalmi viszonyokat véve tekintetbe, még azon ellenvetést is felhozhatjuk, hogy oly kezdő literatúrában, mint a miénk, nem korbácsra, hanem sarkantyúra, vagyis éljenkiabálásra van szükség! Kölcsey itt a kor azon felfogásának ad kifejezést, mely az irodalmi munkásságot hazafiságnak, minden művet nemzeti áldozatnak tekintett. Azonban a kiváló író a szükséges sarkalást nem a kritikában, hanem a közönség lelkesedésében találja meg. Ha valódi lelkesedés adta kezébe a tollat, még oly kemény ítélet sem némíthatja el. De ha elrettenteni nem tud a kritika gáncsolásaival, magasztalás által munkára ösztönözni s a valódi költői ihletet pótolni sem képes. A kritika egyetlen feladata, hogy a helyes utat tárja fel előttünk, fogalmainkat tisztázza, s az értékelés szempontjaira mutasson rá. E tekintetben minden literatura fellendüléséhez elkerülhetetlenül szükséges s ezt különösen a mi kezdő irodalmunkra vonatkozóan állíthatjuk, hol az egyes műfajoknak traditiója s így kialakult formája még nincsen.

A kritika ezen szükségessége ellenére mégis azt tapasztaljuk, hogy a magyar idegenkedik az irodalmi kérdésekben szabadon kimondott ítéletektől, noha századokon keresztül hozzászólt országos és megyegyűléseken a vélemény szabad kimondásához.

E kérdés megoldása felette érdekes, s bizonyítja, mennyire tisztán ismerte már Kölcsey a nemzet lelkét, gondolkozásmódját s így egész irodalmát átható, átalakító erőt.

A magyar alkotmány aristokratikus, s ezért csak oly intézkedések találnak közhelyeslésre, melyeket az arisztokraták gyűlése megvitatva helybenhagyott. Így visszatetszést keltett, ha egy író nyomtatásban, mintegy végzésszerűleg mondá el véleményét valamely kérdésről. A százados alkotmány hatása alatt átalakult nemzeti gondolkozás csak az e célra alkotandó tudományos egyesületnek adta meg azt a jogot, hogy irodalmi kérdésekben ítéletének nyomtatott formában adjon kifejezést. Azonban a literatori világ hatalom-egyesületeket nem ismer. Minden író egy független status, „ki véleményének korlátozás nélkül adhat kifejezést.”

Az akadémiai szellem zsarnokságát és korlátlanságát megtámadja s a francia irodalom példájára hivatkozva állítja, hogy despotismus az irodalomban csak poetai szégyenségre és elmaradottságra vezethet. Kölcseynek ítéletét e pontban a buzgóság, melylyel tételét bebizonyítani akarja egyoldalúvá teszi. Nem akarja észrevenni, hogy épp ezen akadémiai szellem által hirdetett elvek eredményezték az irodalomnak eladdig elképzelhetetlen felvirágzását.

Tehát Kölcsey az alkotmány hatása alatt átalakult magyar nemzeti szellem sajátosságaiban keresi a kritika elmaradottságának s így részben az irodalom fejletlenségének okát. Mély meglátásának s átható gondolkozásának tanujele, hogy már ő rámutat a közéletnek a nemzet lelkére gyakorolt átalakító hatására, a mely gondolatot később Taine fejtett ki, a maga csillogó, pompás nyelvével.

A hazánkban eddig oly elhanyagolt kritikának, a művészség philosophiai studiumának felvirágoztatása, a ferde és homályos nézetek tisztázása egész életén keresztül fő-törekvése Kölcseynek. Hogy ezt a kritikát helyes útra, helyes mederbe terelje, többször kifejti műveiben, milyennek kell az igazi kritikusnak lennie, ki az irodalom felvirágzását mozdítja elő.

A kritikusnak nemcsak gondolkoznak, hanem költőnek is kell lennie. Csak így értheti át s fedezheti fel a munkák rejtett szépségeit. Ezen költői, művészi lélek tudománnyal, mély ismerettel párosulva, nagyot, valami újat alkothat, s úgy az íróra, mint az egész közönségre nézve hasznót nyújthat.¹ A bírálat első és vezető szempontja a művészet. Ezen szempont irányítson minden oly recensort, ki meghatározó, általános érvényű állításokkal akar fellépni.

Már megemlékeztünk e dolgozat egy más helyén arról, hogy Kölcsey veti fel először irodalmunkban a művészi tökéletesség szempontjából való bírálat gondolatát s ezzel oly eszmét mond ki, mely a modern kritikának mai napig vezérlő elve maradt.

Az író művét a maga különálló, elszigetelt voltában tekinteni, analizálni jogosulatlan. A műből kiindulva, terjeszkedjünk ki az alkotó lélek vizsgálatára, hogy megállapíthassuk azon elhajlásokat, melyekre az író karakterét, lelki sajátságait a tárgy kényszerítette. „Kritika valamely mű felett — szerinte — nem egyéb, mint vizsgáló pillantást vetni az író lelkébe, kitalálni karakterét, követni őt azon

¹ Kölcsey: Kritika. Id. kiad. 134. l.

kifejlésekben, melyek karakteréből, körülményeiből és stúdiu-
maiból természetesen eredtek.“¹

Ezen elvével Kölcsey igen közel áll az esztétika későbbi lélektani irányához, már ő a lelki élet vizsgálatára utal, bár még nem oly határozottan, miként a mai kritikusok, kik valamennyien, akár psychologusok, akár a transzcendentális idealismus, vagy a történetkritikai iskola hívei, a lelki élet beható vizsgálatából indulnak ki.

A munkának, — Kölcsey szerint — nem csupán az író egyéniségével, hanem azonkívül a literatura egészével s fejlődésével való kapcsolatát is tekintetbe kell vennünk. Az író csak történeti keretbe beállítva ítélni lehetjük meg érdemlegesen.

„Az iskola által megszentelt formák követése“ még nem tesz senkit sem nagy íróvá, viszont ennek ellenkezője az érdemeket le nem fokozza. A valódi költői erő minden hagyományos forma mellőzésével is maradandót tud alkotni.

Ily kritikai elvekkel lépünk fel bátran s bár némelyek e merészségünkön meg is botránkoznak, a „jövőre nézve egy gazdagabb keblű generációnak származását remélhetjük.“²

Az egyetemes álláspontú kritika feltétlen szabadságának, korlátlanságának hirdetése jellemző Kölcsey egyéniségére, jellemző arra az igazi magyar liberalismusra, melynek Kölcsey össze műveiben, minden irányú munkásságában oly őszinte csodálattal adózunk.

Kritikai munkásságának elméleti részében, a kritikát, mint emberi intézményt általános érvényű emberi törvényeknek veti alá. Megállapítja jogait, melyeket önmaga az igazság elismerése által szabályoz s köteleességét: a méltányosság szabályainak szem előtt tartását. E betűről betűre jogos és való, minden pártosságtól ment theoretikusan kifejezett elvek szerint, a bíráló feladata minden művel szemben a művészi szempontnak tárgyilagos módon való érvényesítése.

Világosan, s határozottan megjelöli Kölcsey kritikai álláspontját. Mily következetesen ragaszkodik a saját szavai által vallott állásponthoz, komolyan veszi-e azt s bírálatai odairányulnak-e hogy a vizsgálat tárgyává tett dolgozatokban megállapítsa, mit érnek azok, mint művészi produktumok e kérdésekre magukban a bírálatokban kell megkeresnünk a feleletet.

¹ Kölcsey: Emlékbeszéd Berzsenyi felett. Id. kiad. I. k., 206. l.

² Kölcsey: Kritika. Id. kiad. 135. l.

Kritikai elvek, helyes megszívlelendő gondolatok elhangzottak irodalmunkban már Kölcsey előtt is, sőt állíthatjuk, hogy más tendenciával s kevésbbé határozottan és következetesen ugyanazon eszméket, ugyanazon kritikai elméletet juttatja kifejezésre már Kármán s Döbrentei. De ez elvek mindeddig csak pusztá elvek, merő abstractiók maradtak, a való életre, az élő irodalomra vajmi kevés hatást gyakoroltak. Kölcsey legfőbb érdeme, munkásságának talán legmaradandóbb eredménye, hogy sohasem maradt az abstract elvek világában, az aethetikát az irodalommal szoros kapcsolatba hozta, s még a legelvontabb kérdések fejtegetésekor is a concret jelenségekre, az irodalmi művekre volt tekintettel. Az aethetika és irodalom közti kapocs talán sehol sem oly szoros, oly szembeszökő, mint a kritikában.

Kölcseynek, a kritikusnak korszakalkotó ereje, legfőbb jelentősége abban rejlik, hogy mindazt, mit előtte többen, nagy általánosságban maradvá kifejtettek, bátran kilépve a küzdőterre, egyes irodalmi művekkel kapcsolatban mondja el s így megteremti irodalom és kritika közt azt a kölcsönhatást, mely mai napig fennáll.

Kölcsey nemcsak tudós, nemcsak gondolkozó volt, hanem költő is. Ezért lehetett azon ritka theoretikusok egyikévé, kik minden művészet és poesis iránt fogékony lelkekkel megsejtették, felismerték a szépet, még ha az n m pompás, ragyogó formában jelent is meg, megértették az igazi nagyság egyszerűségét, s „az előre nem tolakodó grátia praetensiótlan báját“. Az anyatermészet megadta neki mindazon tulajdonságokat, melyeket ő saját maga az igazi kritikustól kíván: mély töprengő gondolkozást, igaz, pótolhatatlan érzést.

Angyal Dávid, ki Kölcseynek eddig talán legszebb, legtartalmasabb jellemzését adta, azon váddal illeti őt, hogy nem volt Proteus természetű kritikus, ki művészi kíváncsisággal a különböző írók lelkébe hatott volna.¹ Ezen állítást el kell fogadnunk. De Kölcsey védelmére megjegyezzük, hogy ez éppen az ő erős, határozott lelkének bizonyítéka, melyet mindig elvi szempontok vezettek, s ha valamikor kevésbbé volt megértő, kevésbbé tudott az alkotó lélek finom szövedékeibe behatolni, ez mindig elvi ellentétekre vezethető vissza. Ha meggondoljuk, mily széleskörű tanulmányból, mily hosszú elmélyedő gondolkozásból szűrődtek le aethetikai alapelvei, nem csodálkozhatunk azon, hogy kissé vissza-

¹ Angyal Dániel: Id. ért. 225. l.

utasítóbban, s ridegebben viselkedik, s elfogultabban ítél azokkal szemben, kik elveivel merevül szembeszállottak, azoknak határozott tagadását képviselték.

Ugyancsak Angyal jegyzi meg, hogy Kölcseyt inkább a polemia vágya ingerli olykor az élmélyedésre, s ha méltányol, vagy lelkesedik, impressionista módjára odavet néhány vonást, vagy hangulatos elmélkedésben leli kedvét. Hajlandók vagyunk Angyal e kijelentését megfordítani s hihetőknek tünik fel előttünk, hogy inkább az élmélyedés ingerli polemijára. Kölcsey nem professionatus veszekedő, ki a legkisebb alkalmat felhasználja ellenvetéseinek vagdalkozó modorban való meglevésére. Ellenkezőleg finom, „nem közénk való”, mondhatjuk antik lelke idegengedik a tollharczoktól, ha csupán harczról van szó, őt mindig magasztosabb czélok vezetik, s csak akkor emeli fel szavát, ha irodalmunk jövőjét, sorsát látja veszélyben forogni, melyet ő csak saját elvei által gondol felvirágoztathatónak.

Gyulai szerint a pártosság valóban nem óhajtható dolog, de van ennél valami rosszabb is s ez a pártok hiánya. Kölcseyt sem nevezhetjük teljesen elfogulatlan s igazságos kritikusként. Ahelyett, hogy a talajt vizsgálta volna, mely a költő gondolatainak gyökérszárait rejtette, teljes bizossággal saját egyéniségének s természetének tükrét tartotta eléje. De legalább bizott valamiben, lelkesedéssel küzdött valamiért s fanatikusan hitte, hogy irodalmunk, melyhez oly forrón ragaszkodott, csak az ő pártja győzelmeivel fejlődhet zavartalanul tovább. Kölcsey „lelkésülők nemzetének” igazi gyermeke. Minden bírálatában ezt az őszinte, kétely nélküli, mély meggyőződésből fakadó lelkesedést látjuk, mely önkéntelenül elfogulttá lesz, mindenütt csak dicsérni vagy gáncsolni; csak szeretni vagy gyűlölni tud. Csokonait s Berzsenyit elítéli, Kis Jánost dicséretei halmozza el; nem azért, mintha Kis személyisége lett volna kedvesebb előtte mint Csokonaié, de mert benne azon gondosan alkotó, a valódi szép felé határozottan törekvő művészt vélte megtalálni, ki az ő költői ideálját, az *igazi* költői ideált fogja megvalósítani.

Kölcseynek hat nevezetes bírálatát kellene most tárgyalnunk, gondolatokra szétszedve fejtegetnünk. Ezek: Csokonai, Kis János, Berzsenyi verseiről, Szemere sonettjeiről, Huba ossiani költeményről s Kazinczy pindarosi ódájáról irt bírálatok. Azonban oly sok részletes és kiváló munka foglalkozott már e recensiók külső és belső történetével, oly éles analysissal mutattak rá minden gondolatának indító okaira, hogy e tekintetben csupán a már másiktól megállá-

pitott tételeknek reprodukálására szoritkozhatnánk.¹ Ezért sokkal tanulságosabbnak tartjuk, ha az egyes bírálatokat nem egymás után, szétszedve analytikusan tárgyaljuk, hanem synthetikus módon rámutatunk legalább pár futó vonással, Kölcseyre, a bírálóra, különösen abból a szempontból, mennyire uralkodik kritikáiban az aesthetikus, s theoretikusan kifejezett elveit mily mértékben s mily következetesen alkalmazza a gyakorlatban.

Kölcsey theoretikus eszméi s nézetei a maguk teljességükben saját kritikáira nem mindig alkalmazhatók. Természetes, hogy midőn tiz évvel szenvedélyesen polemikus jellegű kritikái munkássága után elméleti tételeit állapítja meg, nem gondol folytonosan saját eljárásának igazolására. Meggyőződése sok tekintetben megváltozott, még oly dolgokban is, melyekre ezt határozottan nem állithatjuk, árnyalatbeli eltéréseket látunk. Ez apró eltérések azonban csak a subjectiv emberi ítéletnek, e magas szempontú, objectiv principiumoktól némi tekintetben való függetlenségét jelentik; mélyebb consequentiákat Kölcsey egyéniségére nézve belőlük le nem vonhatunk.

Már több ízben említettük, hogy Kölcseynél tűnik fel először irodalmunkban a népies irodalmi és művészeti értékelése. Azonban ezt csupán aesthetikai munkássága második korszakáról állithatjuk, melyet körülbelül 1824-től számíthatunk. A tulajdonképeni kritikus Kölcsey még minden megszorítás nélküli, feltétlen híve Kazinczy irányának, a német-görög classicismusnak. Ezen irány a népiességet gyanús szemmel nézte, mint olyat, melyben egy nemzet, egy osztály érzés- és gondolatvilága nyilvánul meg, s így a tiszta emberi eszményével ellenkezik. Ezért nem értékelheti kellőleg Csokonai népies hajlamait, leereszkedését a „profanum vulgus“-hoz, s azt az üde természetességet s érintetlen szépséget, mely műveit jellemzi.

Külső attributumokban, a forma tökéletességében keresi Kölcsey, épp úgy mint Kazinczy a hatás legnagyobb erejét. Ezért mindig beható vizsgálat tárgyává teszi az író nyelvét, kifejezései választékosságát. S épp e választékosság jelszava alatt követte el Kölcsey a megbírált írókkal szemben a legtöbb kiméletlen igazságtalanságot és semmiben sem ment annyira túlzásba, mint a nyelvfinomság követelésében. Még

¹ A Kölcseyről szóló általános munkákon kívül kritikáival behatóan foglalkozik Szegedi értekezésében. Dombi Márk pontosan összegyűjti a bírálatok külső történetére vonatkozó anyagot. „Kölcsey mint kritikus“. 1896.

Kis Jánost, ezt a szelid, philosophuslelkű, meglehetősen szűk-körű és választékos szókinccsel rendelkező író is meg-rojja kifejezéseinek köznapisága és póriassága miatt.

A theoretikus Kölcsey következetesen hangoztatja a studium fontos voltát. Bár a született tehetség jogai előtt meghajlik, mégis alapelveként hirdeti, hogy „sokkal több van tanulni, mint tanítani való.”¹ A túlproductiv Csokonaira megjegyzi, hogy a sok írás elvonta őt a tanulástól, a folyton újatalkotás minden idejét lefoglalta s így nem ért rá versein a szükséges simítást és javítgatásokat elvégezni. „Idő kell ahhoz, míg a művész a maga mesterségének sanctuariumába léphet, annak titkaival megismerkedhetik s nem csak a nem szépet és nem jót, hanem a nem helyén álló szépet és jót is kiismerni és feláldozni megtanulja.”² Berzsenyi e szabályt, mely a tehetséges íróra sokkal inkább érvényes, mint a középszerűre, nem tartotta szembe előtt. s így könnyűsége gondatlanságba, ereje durvaságba, fensége igen gyakran dagályba csap át. Mint a studium, különösen a classikus studium kiváló példáját állítja elének Kis Jánost s nem veszi észre, vagy nem akarja észrevenni, hogy nála a tanulmány gyakran az eredetiség rovására érvényesül. Pedig az eredetiség követelése Kölcsey aësthetikájának egyik vezérgondolata. „A mások sajtáságainak majmolása mindenkor tulajdon karakterünk romlását hozza maga után s dolgozásaink vagy nevetséges parodiákká változnak el, vagy minden megkülönböztető jelek, minden saját physiognomia nélkül maradnak.”³ Az eredetiség hiányát s Bürger saját-ságainak utánzását Csokonainak kiméletlenül szemére veti.

Az egyes irodalmi művek nem különálló, izolált jelenségek, hanem egy folytonosan fejlődő egésznek, az irodalomnak részei. Ezen literatura egészével s fejlődésének menetével kapcsolatban kell az írókat s az írók műveit tekintenünk. A történeti keret mellőzésével sem az érdemet kellően méltányolni, sem a fogyatékoságokat gáncsolni nem tudjuk. Csak az igazi nagy geniek futhatják meg önerejükből a még ismeretlen pályát, s terjesztenek világosságot a sötétben is. A kisebbek, ha nem találnak utat maguk előtt, nem lépnek fel sohasem; ezek mindig a körülményektől s a kornak véleményeitől függenek. Ezért tartja Kölcsey oly nélkülözhetetlennek az író megelőző literatura

¹ Kölcsey: Csokonai Vitéz Mihály verseiről. Id. kiad. 3—4. k., 20. lap.

² Kölcsey: Bezsenyi Dániel versei Id. kiad. 3—4. k. 32. l.

³ Kölcsey: Huba ossiani költeményről. Id. kiad. 3—4. k., 48. l.

ismeretét, a jártasságot azon utakon, melyeket a mult nagy szellemei a jövő poeták számára készítettek. Csokonait, Berzsenyit, Kis Jánost az irodalom fejlődésébe akarja beilleszteni s ezért vázolja az egész fejlődést, mely a nemzeti poesis eredeti forrásától, a lelkes felbuzdulásról tanúskodó népköltészettől Kazinczyig, a classikus nyugodtságú íróig vezetett. De az ily irodalmi áttekintés, az ily irodalomtörténeti vázlat Kölcseyt rendesen a classificatióhoz vezeti s a classificatióban mindig az elfogult pártember kerekedik felül, ki az egyes írókat erősen az ő perspectivájában állítja elénk. Összehasonlítja Csokonait Daykával, s az osztályozásban Dayka nyeri el a pálmát. Egy mértékkel méri Daykát, Kisfaludy Sándort s Berzsenyit, holott Berzsenyi mindkettőt jóval felülmulta. Kis Jánost, kibem semmi megkapó szenvedély, semmi eredeti gondolat nincs, a merész phantasiájú Berzsenyi felé helyezi.

De nem csupán a literatura multjának, az irodalmi traditióknak, hanem a poeta életének, külső körülményeinek a költészetre gyakorolt hatását is vizsgálja. Csokonai zabolátlan poesisét mintegy az ő nyugtalan, hanyatott élete okozatának tünteti fel. Annak a költőnek, ki finomabb társaságokban, „a csinosabb világban“ sohasem forgolódott, viszontagságok közt járta be az egész országot, minden aesthetikai képzettsége ellenére előkelő, tisztultabb izlése nem lehetett. Ily mélyen pillantott be Kölcsey azon rugók közé, melyek Csokonainak szeszélyesen csapongó költészetét mozgatták. De ezen szenvedélytől folyton izzó lélek költészetében megnyilvánuló hatalmas, természetes himporától meg nem fosztott, szinte atavistikus erőt értékelni, felfogni már nem tudja.

A biographikus szempontot csak Csokonai költészetének vizsgálatánál alkalmazza. De ez nem is lett volna jogosult oly írókkal szemben, mint Kis és Berzsenyi, kik poesisük összes motivumait lelki életükből és studiumaikból merítették.

A psychologiai motiválás a theoretikus Kölcsey legelőrehaladottabb, legmodernebb elve. De csupán a theoretikusé; a praxisban a lelki élet beható vizsgálatára nem terjeszkedik ki. Még legbővebb lélektani analysissel vizsgálja Kis János költészetét, kinek lelke az övével leginkább rokon, egész egyénisége hozzá legközelebb áll. Azonban más, tőle különböző lelkek titkos műhelyébe behatolni, vizsgálni, mi sugallta a költeményeket, mi alakította őket olyanokká, a milyenek, erre az ő kissé merev s elfogult egyénisége már nem képes. Csokonai, Berzsenyi lelkét, az

előbbinek szilajságát, az utóbbinak dagályos fenségét megérteni nem tudja. Mit róluk, az ő jellemzésükre mond az pusztá szó marad, egy lélek képe nem rajzolódik le általuk.

De a pszichológiai vizsgálat ily hiányos voltát nem sorolhatjuk Kölcsey fogyatékoságai közé. Hiszen ő magának az elvnek kimondásával oly egészen új utakat nyitott meg, új terrénumokat tárt fel, melyeken csak pár generációnak munkássága után haladhattunk biztosan.

Kölcseynek a kritikusnak érdemei beláthatatlanok. Annnyira túl nem becsüljük ez irányú működésének hatását, mint egyik életrajzírója, ki azt állítja, hogy „elemző és útmutató kritikájával lerontotta az előítéleteket, egyengette s megszilárdította egyszersmind az ösvényt, melyen később egy Széchenyi, egy Kossuth is bizton haladhatott. Széchenyi egész más téren szedte a babérokat, ám irodalmilag még sem ért volna célzt, sőt félsikert sem arat a Hittel-lel, ha Kölcsey nem hordja előtte a fáklját, melylyel az észnek mindenfelé világosságot gyujtott.“¹ Bár munkásságának ily messzemenő következményeket nem tulajdoníthatunk, azonban feltétlen hódolattal kell adoznunk úgy a gondolkozónak, mint a kritikusnak, ki először vetett kellő világot a magyar nyelv anyagi és alaki erejére, először mutatta ki fejlesztetési képességét s így a század későbbi tizedeiben beálló áldásos termékenység előkészítésében az oroszlanrész mindenesetre az övé.

Az elmélkedő Kölcsey a legnemesebb liberalismussal meghajlik minden igazi tehetség, minden élet- és fejlődés-képes irány előtt. De a kritikus már kevésbbé elfogulatlan. Egy irodalmi művel állva szemben, nem tud arra a philosophiai magaslatra emelkedni, melyről általános tétéleít mondotta ki. A saját belső benyomásainak hatása alatt álló ember győzedelmeskedik, ki a maga véges gyarlóságánál fogva nem lehet mindenkivel, minden művel szemben megértő és pártatlan.

Ez a különbség Kölcsey kritikai elmélete s kritikai működése között. Ugyanazon elvek uralkodnak mindkettőben, úgy a teoriában, mint a praxisban, de az utóbbiban részben nem tud az elvek gyakorlati alkalmazásának nehézségeivel megküzdenni, mint azt a pszichológiai analysisnél láttuk, részben az elfogult pártember fátyolt von ítélő-képessége elé s szem elöl téveszti azt az abszolút, örök erejű mértéket, mely egyedül szolgálhat az írók classifikálásának, értékelésének alapjául.

¹ Vajda Viktor: Kölcsey Ferencz. 1875. 118. l.

V.

Kölcseynek az aesthetikusnak jelentősége a magyar irodalom fejlődésében.

Mikor Kölcsey a magyar irodalom küzdőterére lépett, a magyar műveltség egész birodalmában egy ember, Kazinczy Ferencz uralkodott. Egy félszázadon keresztül az ő kezében, az ő széphalmi házában futott össze irodalmi életünk minden szála. E félszázad irodalmának Kazinczy ízlése volt vezérlő szelleme; minden író, minden költő az ő útjain haladt, az ő mintáit tette magáévá s az ő iskolájának tagjai közé lépett. Ezen iskolát a német-görög classicismus lelkesítette, mely a görögség fenségesen harmonikus s derűtlen nyugodt irodalmi és művészeti alkotásait mintegy a német sentimentalismus fátyolával vonta be. Kazinczynak így minden követőjének idealja Goethe volt, kiből a classicitas kétségkívül legmagasabb fejlődési fokát éri el. Ezen fejlődési fokot legalább megközelíteni: erre irányult Kazinczy minden törekvése.

De irodalmi fejlődésről nem is beszélhettünk addig, míg nyelvünk a legfinomabb érzelmi és gondolati árnyalatok s a legkülönfélébb fogalmak kifejezésére képes nem volt. Ezért Kazinczy első sorban arra törekedett, hogy új szavakkal gazdagítsa nyelvünket, s azt formáiban is a nyugat-európai nyelvek mintájára idomítsa. „Mint egykor Ronsard a francia irodalomban, Kazinczy is az egész művelt világról összeharácsolt kincsekkel akarta díszíteni a magyar nyelv templomát“, mondja Beöthy Zsolt.¹

A nyelv fejlesztésén, finomításán kívül a classicus költők tanulmányozása által teremthetünk csak remeket. Ezen szükségképeni classicus studiumnak a deákosság után első követője s egyszersmind hatásának első példája irodalmunkban Kazinczy. Az ő iskolája főleg tanulmányozókból állott, kik antik és modern nagy szellemek műveit által emelték tudományukat s nemesítették ízlésüket. S valóban a classicismus — mely Sainte-Beuve definitiója szerint — „gondolatait, megfigyeléseit, inventióit bármely irányú, de mindig hatalmas, nagy, finom, észszerű, egészséges s önmagában véve szép formában fejezi ki, mindenkéhez egyéni stýlusban szól és azt mégis egyetemesnek találjuk“,² az az irodalmi irány, melyet csupán a tanulmány tehet nagygyá.

¹ Beöthy Zsolt: A magyar irodalom kis tükre. 1896. 102. l.

² Sainte-Beuve: Qu'est-ce qu'un classique ?

A francia irodalom classikus korának bölcsőjét az akadémiai szellem által hirdetett studiumban kell keresnünk. Goethe és Schiller classicitásának kútforrása kétségtelenül Winckelmann művészettörténeti tanulmányozásaiban rejlik. Winckelman művészeti elvei Lessing, Goethe, Schiller egyénisége által átalakítva, az ő megvilágításukban irodalmi elvekké válnak s a „görög dogmát“, mely Winckelmann megfogalmazásában csupán a képzőművészetekre vonatkozott, úgy alakítják át, hogy a modern költő sem alkothat remekművet a görögök utánzása nélkül.

Ez a tanulmány lett volna első sorban hivatva a „nemzetközi classicismus“ műelméletének irodalmunkban való megvalósítására s tökéletesítésére. Ez elmélet főelvei: A modern poesis a tiszta, egyetemes, örök emberinek nemes formában, választékos nyelven való kifejezése. Az irodalom a kiválasztottak lelkéhez s értelméhez szól, a jóknak akar tetszeni, (placere bonis) s a „nagy tömeg“ érdeklődésével nem törődik. A költészet s minden műalkotás egyedüli tárgya a szép, s ezért feladata nem lehet a való mindennapi élet másolása, hanem mindenek felett koncentrálása, a szép különböző jelenségekben szétszórt sugarainak egy egészbe való foglalása, a természet szebbítése: az ideálizálás.

Ezen idealizálással függ össze Kazinczy törekvése azon is, hogy a közbeszédtől teljesen különböző, költői nyelvet teremtsen meg.

A nemzetközi classicismus elveinek követésére buzdítja Kazinczy összes tanítványait, s ő is e szellemben írja műveit. Azonban magát az elméletet, az elméletnek a forma s a tartalomra vonatkozó aprólékos részletkérdéseit nem fejtí ki. A műböleselője, bírálója ez iránynak nem maga Kazinczy, hanem egyik legkiválóbb tanítványa: Kölcsey.

Kölcsey fejtí ki bírálatáiban s aesthetikai értekezéseiben a classicismus követelményeit és szabályait, s határozottan ki akarja jelölni az utat, melyen haladva a Kazinczy által kitűzött célhoz, literaturánk classikus korához eljuthatunk.

Azonban mielőtt Kölcsey classicismusának jellemzésebe belefognánk, két körülményre kell utalnunk. Az egyik, hogy Kölcsey a következetes classicismusnak csupán aesthetikai munkássága első korszakában követője. Ezen korszak körülbelül 1815—1824-ig tart; a második korszakban classikus elvei már más elvekkel vegyest, más elvektől befolyásolva jutnak kifejezésre. A másik, hogy vizsgálatainkban mindig csak az aesthetikus Kölcsey álláspontjának figye-

lembevételére fogunk szoritkozni. Hogy költészetének hangja s motívumai mennyiben emlékeztetnek a német-görög classicismusra, s mennyiben inkább más irány költőire s így vajjon Kölcseyt, a költőt a német-görög classicismus hívének tarthatjuk-e, azt vizsgálataink körébe nem vonjuk.

Az első fontos kérdés, melyre Kölcseynek, a német-görög classicismus műbölcselőjének vizsgálatakor meg kell felelnünk: vajjon teljesen Kazinczy szellemében fejti-e ki ez irány főelveit, vagy ezen elvek Kölcsey perspectívájában átalakulnak-e?

Miként Kazinczynak, Kölcseynek is egyik vezérgondolata az „odi profanum vulgus“, mely szerint az író „izléssel és ítélőtehetséggel nagy mértékben bíró közönséget“¹ képzel maga előtt s ennek igényeit törekszik kielégíteni. Csupán az ily írók fejlesztik irodalmunkat, mert ki a „tudatlan tömeg“ érdeklődésére számít s gyermekes magarázatokkal apróságokat mond el, a literatura jövőjére hatást nem gyakorolhat.

A költészet célja Kölcsey szerint is az eszményítés. „A költő sohasem mond egyebet, mint a mi az emberben, és ember körül van, de nála a közönséges tárgy bizonyos idealitást nyer, ő mindent bizonyos varázslat által megszébbít s ime a titok, ime a canon, melyet még Aristoteles felállított: εις τὸ κρείττον!“² A mindennapi élet nyelvétől különböző költői nyelv megalkotását Kölcsey is sürgeti, sőt már határozottan rámutat azon eszközökre, melyeknek segítségével ezen célt elérhetjük.

Kölcsey is fontosnak, a hatás egyik főerejének mondja a formát, azonban míg Kazinczyt a szép forma, a szavak ragyogó pompája annyira elvakítja, hogy nem veszi észre a gondolatszegénységet, mely alatta rejtőzik, addig Kölcsey már nem elégszik meg csupán a külső attribútumokkal, hanem a tartalomra, a művet átható szellemre is figyelemmel van. Már teljesen különválasztja a poetát a verselőtől, s Kazinczyval egyetértően Zrinyit, a poetát, régi irodalmunk legkimagaslóbb alakjának tartja, bár a verselőt Gyöngyössy jóval felülmulja.

A verstechnikában sem foglal el oly merev álláspontot, mint Kazinczy, ki a classikus versmértéket minden modern versformánál többre becsüli. Kölcsey a rimes és mértékes verseket már legalább is oly szépeknek tartja, mint a görög formákban irt költeményeket, azonban a

¹ Kölcsey: Kritika, id. kiad. 134. l.

² Kölcsey: Berzsenyi Dániel verseiről, id. kiad. 28. l.

rímes és mértéktelen versek szépségének értékeléséig még ő sem jutott el.

Kölcseynek a studium s a genie viszonyát illető nézeteire már egy alkalommal rámutattunk. Most csak annyit jegyzünk meg, hogy úgy Kazinczy, mint Kölcsey szerint a tehetség és studium együttvéve alkotják a művészt. De míg Kazinczy feltétlenül többre becsüli a studiumot, addig Kölcsey a „poeta natus“-t utolérhetetlennek, s a természet adományát a tanulmány által pótolhatatlannak mondja.

Kölcsey, ki mint Kazinczy hive és tanítványa lesz aesthetikussá s kritikussá, természetesen az általa hirdetett iránynak szolgálatába szegődik. Azonban Kazinczy rideg classikus elvei s értékelési szempontjai Kölcseynél már vesztenek merevségükből s némileg eltolódnak. A classicismus egyoldalú elvei szerint való elbírálást Kölcseynek csak néhány recenziójában találunk, összes többi értekezésében a német-görög classicismus eszméi mellett az abszolút művészet szempontját is érvényesíti. Az igazi genie munkáját, minden szabály tekintetbevétele nélkül irányadónak mondja.

E Kazinczy által felvetett, s Kölcseytől kissé szabadban s részletesen megfogalmazott elvek a műérzék s izlés fejlesztésére voltak hivatva. Hatásuk alatt a német-görög idealismus szellemét hirdető, virágzó literaturának kellett volna megalakulnia, azonban ez irány magyar földön Kazinczy, Kölcsey, Kis János, Szemere Pál néhány költeményét kivéve egy maradandóbb becsű művet sem teremtett. Kazinczy hirdetője s mestere a classicismusnak, Kölcsey aesthetikusa és kritikusa, de a gyakorlatban néhány kezdetleges próbálgatás után továbbfejlődése megszakad, hogy átengedje a teret egy új, vele homlokegyenest ellenkező irodalmi iránynak, a romanticismusnak.

A magyar classicismus igen rövid életű. Még oly hosszú ideig sem tart, mint a német, melyet Goethe halálával teljesen befejezettnek tekinthetünk. 1830-ban már virágzik hazánkan a romanticismus s a classicismus egyes maradványai, csak néhány elméletiró: Bajza, Szemere, Toldy műveiben élnek tovább.

Kérdés, vajjon miért nem győzedelmeskedett magyar földön a classicismus, miért kellett fejlődésének a műbölcsélet s néhány gyakorlati kísérlet után megszakadnia?

A német sentimentalismustól átalakított görög szellem, a kosmopolitismusra törekvő classicismus nem felelt meg a magyarság lelkének, melynek alapvonása a nemzeti érzés. Az általános emberi érzelmeket, abstract eszméket zengő

költészet nem lelkesíthette a practikus és józan gondolkozású, az egyéni és concrethez vonzódo magyart. Ebben kereshetjük egyik okát annak, hogy a classicismus eltűnt irodalmunkból, mielőtt még a valódi magaslatra eljuthatott volna. Azonban van még egy másik, ennél sokkal fontosabb ok is.

A német-görög classicismus hazánkban tulajdonképen csak akkor kezd kialakulni, midőn Kazinczy, kiszabadulván fogságából, Széphalmon telepszik le, itt ragadja kezébe a magyar irodalom vezérlő zászlaját s innen buzdítja saját elvei követésére az akkori író nemzedéket. Tehát a német-görög classicismus korszakát irodalmunkban körülbelül 1800-tól számíthatjuk. Néhány író, Kis, Szemere, Vitkovics, Szentmiklóssy kísérletezései mellett Kölcsey theoretikusan fejlesztí tovább ez irányt. Azonban már 1820-ban, mikor még a classicismus a fejlődés kellő fokára el nem jutott, Kisfaludy Károly felléptével kezdetét veszi a romantikus irány, mely a gondolatok s érzelmek kifejezésében a természetes valósághoz közeledik, a költemény külső megérzékítésében a classicismus formaszigorával szemben, a legnagyobb szabadságot adja meg. E sajátosságai s a nemzeti érzéssel, a nemzeti mult szeretetével való szövetkezése már előre a romantikus iránynak biztosítják a diadalt. Ezen irány szinte praedestinálva volt arra, hogy a magyar szellem légkörében magasabb fejlődést érjen el!

Tehát a német-görög classicismus hatása alatt virágzó magyar irodalom nem keletkezhetett, mert ezen irány későn, a magyar szellemnek jobban megfelelő romanticismussal majdnem egy időben jutott el hozzánk s ez elől háttérbe kellett szorulnia.

Kölcsey, ki mint láttuk, pályája első felében következetes, bár nem merev classicista, aesthetikai munkássága második felében a romanticismus felé hajlik. Ezzel nem azt akarjuk mondani, mintha Kölcsey pályája második korszakában írott dolgozataiban határozottan romantikus elméletiró lenne. Hiszen a romanticismus elmélete irodalmunkban először csak Henszlmann műveiben jut kifejezésre. Kölcsey csupán közeledik a romanticismus felé, a romantikus iskola tanait a classicismus elveivel összeegyeztetni törekszik s bár a lényeges dolgokban még ekkor is classicista marad, egyes tételeket az újabb elméletből átvesz s kifejteni igyekszik.

Kölcsey, ki az aesthetikus mellett felette érzékeny költői lélek is volt, látta a magyar irodalom fejlődésének jövő irányát. A romanticismus élet- és fejlődésképességét

a maga jelentőségében e korban alig ismerte fel valaki rajta kívül. Az új tanok jelentésének és jelentőségének gondolata kikristályosodott lelkében s Erdélyi véleménye szerint,¹ ha többet ismer a képzőművészetekből, teljesen kitisztuland a classicismus ábrándjaiból s megalapította volna nálunk a romantikus kritikát, míg így részint a classicismus, részint a romanticismus tanainak vallói közé tartozik.

Hogy mennyiben classicus elméletíró Kölcsey, már az előzőekben vizsgáltuk, most csak romantikus elveire óhajtunk utalni.

A classicismusnak a mindennapi élettől mindjobban eltávolodó, eszményítő költészetével szemben a romanticismus ismét a természetes valósághoz közeledik. Kölcsey is hajlandó a természetet úgy, a mint van, minden eszményítés, finomítás nélkül befogadni a művészet körébe.

A classicus irány kosmopolitismusát megtagadva, Kölcsey a romantika főelvét hirdeti: a nemzeti kidomborítását a művészetben. Egyik legromantikusabb gondolata, hogy az igazi költészet csupán a nemzeti multból s nemzeti hagyományokból táplálkozhatik. A hol ily ősi hagyomány nincsen, ott a költészet idegen világnál gyújt fáklyát, melynek hangja csak igen keveseknek világít. A mi irodalmunk épp ezen esetre szolgáltat példát.

A népies irodalmi és művészeti értékelésében Kölcsey már a romanticismus túlzásai felé közeledik. Csak a népies magból, a köznépi dalokból fokozatosan fejlődő irodalom kiválóságát ismeri el. A nép nyelvében rejlő kincseket, e nyelv eredetiségének s mesterkéletlenségének erejét felismeri s bár e kérdéstről való nyilatkozatai ritkák, valószínűleg élt már lelkében azon meggyőződés, hogy irodalmunknak a népköltészethez kell visszatérnie, mint a formai és tartalmi megújulás forrásához.

A romantikus és classicus elvek összeegyeztetésére törekedve, nem tulajdonított már Kölcsey a studiumnak mindenható erőt. Nagyon fontosnak tartja még a lángelmére nézve is a tanulmányt, azonban a természet adományát sokkal többre becsüli s elismeri, hogy a műveletlen lángész is alkothat, bár nem tökéletes formájú, de figyelemre méltó művet.

Kölcseynek ezen sokoldalúsága, a fejlődés ily különböző irányainak megértése valóban meglepő. Ő, ki ifjú-

¹ Erdélyi János: Egyéni és eszményi. Kisebb prózai munkái. II. k. 162. l.

ságában Kazinczynak leglelkesebb bámulója, irodalmi irányának, a német-görög classicismusnak theoretikusa, munkássága második felében részben meghódol a romanticismusnak, előre megsejtve az úgy politikai, mint irodalmi téren beálló változásokat, a nép nemzetiesítését s a népköltészetnek felszivódását az irodalomba. *Őt tekinthetjük az aesthetika terén a „népi“ s „nemzeti“ legelső harczosának.*

Épp ezen sokoldalúságánál s az aesthetikai pályáján belül észlelt fejlődésnél fogva nem igen illik Kölcsey a hagyományos irodalmi csoportok bármelyikébe. Élfogulatlanabb, mint a classicismus hívei, de gondolataiban, styljében még nem ment minden elfogultságtól, még nem feltétlenül nemzeties. S Kölcseynek, az aesthetikusnak nagy jelentősége irodalmunkban épp abban rejlik, hogy a classicus és romantikus irányt mintegy kiegyenlítő elveket hirdet s így átmenetet képez Kazinczy korszaka és a nemzeti romanticismus között. Kölcsey munkássága áthidalja a két irány közt tatóngó űrt, az ő pályája Kazinczy ó-világából irodalmi fejlődésünknek teljesen új korszakába, Kisfaludy és Vörösmarty új-világába nyulik át. Kölcsey aesthetikájának ezen sajátosságát annál fontosabbnak kell tartanunk, mert utána következő aesthetikusaink, Bajza, Szemere, Toldy írásaiban ismét a régi classicus elvek uralkodnak s Kölcsey eszméit csak jóval később egy Henszlmann, egy Erdélyi juttatja teljes diadalra.

Míg Kölcsey elméletileg hangoztatja a romanticismus főelveit, a nemzeti és népiesnek fontosságát a költészetben, addig Kisfaludy Károly munkásságával a gyakorlatban testet öltenek ez eszmék. Azonban ez irodalmi törekvések kezdetben bizonyára öntudatlanok voltak s ki tudja a fejlettség legmagasabb fokára eljutottak volna-e, ha Kölcsey az elvek elméleti hangoztatásával az irodalmi törekvéseket tudatosakká nem teszi.

Tehát Kölcseynek, az, aesthetikusnak szerepe röviden összefoglalva irodalmunk fejlődésében: a classicismus és romanticismus egymással ellenkező irányát kiegyenlíteni igyekszik, irodalmi fejlődésünk régi és új korszaka közt mintegy összekötő kapcsolatot képez s Kisfaludy és társainak öntudatlan törekvéseit tudatosakká teszi.

Kölcsey „e gazdag író tulajdonképen több íróat foglal magában.“ Sokoldalú munkássága az ábrándos ifjú szerelmi költészetétől egész az igazi nemzetiséget s igazi szabadelvűséget hirdető politikus szónoklataiig, meglepő változatokat állít elénk. Eredetileg borongó, sentimentalis költőnek indult, azután vallásbölcselelő s aesthetikus lett, közben

nyelvünk fejlesztésének kérdéseivel foglalkozott, hogy végre, mint politikus „a jog, a szabadság, az emberiség égi szövegát” zengje el.

Ha ez irányokat a belső összeköttetések megfigyelése nélkül szemléljük, a sokfelé való szétágazás miatt szinte érthetetleneknek látszanak; de ha a mélybe, Kölcsey lelkébe nézünk, akkor már az ifjúban észlelhetjük minden irányú fejlődésének csiráit. Minden irány kialakulásán természetesen dolgozott az életnek sok benyomása és sok örvendetes és keserű tapasztalata, de magukat a különböző irányú eszméket, a különböző irányú működések tendenciáját csak a lélek eredeti hajlamaiból magyarázhatjuk meg. Kölcsey minden egyes munkája egy darabja eleven lelkének, egy objectivált subjectum, egy darab egyéniség. Írásai mindig mélyen átértett gondolatait, lelkének finom rezgéseit akarják átvetíteni a mi lelkünkbe. Ezen finom, differenciált lelket kell vizsgálnunk s mindenekfelett megértenünk, hogy eszméiben az ő inspirációi szerint tudjunk elmerülni.

E sokoldalú egyéniség működési irányainak mindegyike épp oly sokoldalú, mint maga az egész egyén. Kölcsey, az aesthetikus egyesíti magában a XVIII. századi aesthetikai gondolkozás minden irányát. Winckelmann, Lessing követője, átérti emellett a Kantot népszerűsítő aesthetikusok eszméit s közben már a középkorra, a keresztyén művészet romanticismusára s a nemzeti vonások sajátosságaira irányulnak szemei. Mind e gondolatokat a maga egyéniségének, a maga magyar lelkének prizmáján törve meg, vetíti tovább, juttatja el e faji lélek összes osztályosai közé. A másoktól kapott szellemi kincseket bizonyos nemzeti egoizmussal a mi sajátlagos, magyar céljainkra használja fel, a mi gondolkozásunknak, ízlésünknek finomítása, irodalmunknak felvirágoztatása az a végső cél, melyen szeme állandóan csügg. Legyen művészi szempontból tökéletes vigjátékunk, kiváló nyugat-európai színvonalon álló drámairodalmunk! Epikánk, lyránk merítsen nemzeti hagyományainknak forrásából, használja fel a bennünk rejlő, értékes faji vonásokat s szivja fel magába a népköltészetet, hogy formáiban, tartalmában megújíthatassék, új renaissance kort érhessen.

Hogy e céljait elérhesse, okoskodik, kritizál, analizál. Keresi, meg akarja mutatni az ideált, ezért okoskodik, ezért gondolkodik, ezért kritizál. Kritikussá lesz, de nem szünik meg poeta lenni. S a poeta célja nem a specialistaság. Nem aprózta szét az életet, a munkát, saját tehetségét, hanem értelmesen, melegen érdeklődik s a költészetet, mint egészet karolja fel.

A költő végtelen látóhatára teszi lehetővé, hogy egyszerre tekintse be literaturánk múltját, jelenét és jövőjét. A hármat Kölcsey kapcsolja szorosán össze; Kazinczy múltja, a forrongó jelen s Vörösmarty jövője közt átmenetet létesít, mely megakadályozta a rázkódtatásokat, melyekkel a gyors, minden történeti alapot elvető fejlődés jární szokott.

Kölcseyben két lélek lakott, de először csak a művész lelke, a genius ébredt benne öntudatra, mely áttekintette az egész perspektívát, látta a jövő fejlődésének menetét s csalhatatlanul kijelölte a célt, mely felé törekednünk kell; volt azonban benne más lélek is, a kritikusnak, az analyzáló aesthetikusnak lelke, mely kezdetben szunnyadt s csak akkor jelentkezett, akkor ébredt fel, midőn a művész által kijelölt cél érdekében a részletekre, az aprólékos érdemekre s tévedésekre kellett rámutatni.

Révhegyi Rózsí.

A MEKKAI CULTUS ÉS A KÓRÂN A DÉLARAB CULTURA VILÁGÍTÁSÁBAN.¹

Ha ismeretlen tájak megszerzésében tudásunk érdekei vezérszerepet játszanának, akkor a Nyugatról szétküldött mindenféle expedíciók rendszerint arra törekednének, hogy mindenekelőtt ama vidékeket hódítsák meg, melyeken kulturhistóriai vagy egyéb tudományos érdekeink vannak. Ámde nem ezt tapasztaljuk. Hogy a tudomány érdekeinek eddig nagyobbára ismeretlenül maradt vidékek meghódításában mily alárendelt jelentőségük van csupán, arra kézzelfogható bizonyosságot szolgáltat — caeteris paribus — az arabs félsziget. Egy olyan tája sincsen Ázsiának, melyen Európa kulturhistóriailag — különösen vallástörténeti vonatkozásban — annyira angazsálva volna, mint van az arab félszigeten; és egy olyan tájéka sincsen Ázsiának, mely Európánkhöz geographiailag is oly közel volna, mint éppen Arábia. És mégis, Ázsiának nem egy, sokkal, de sokkal távolabb eső vidékét összehasonlíthatatlanul jobban ismerjük. Arábiáról való földrajzi ismereteinkben, egy angol földrajzi író állítása szerint nem sokkal tovább vagyunk, mint voltunk Ptolemäus térképeinek elkészítése korában.² A XIX. század utazóinak chartrographiai tevékenysége e félszigeten alig valamivel egészítette ki régi arabs földrajzi írók: *Abûl-Kászim*, *Ibn Haukal*,³ *Abû-l-Iszhák al-Fâriszi al-Isztakhrî*,⁴ *Samsz el-Dîn-el Mukkaddeszî el-Bassîrî*,⁵ avagy *Abû-Bekr Al-Hamazûnî*⁶ földrajzi műveiben reánk maradt adatait. Sajnos, de való, hogy Arábiáról ezidőszert minden tekin-

¹ Nehány részlet egy tanulmányból Felolvasatott a Philol. Társ. 1908. okt. 14-iki felolvasó ülésén.

² D. G. Hogarth: The penetration of Arabia, a record of the development of western knowledge concerning the Arabian Peninsula. London, 1904. p. 2—38. — L. Ptolemaeus Geographia VI. fejezetét.

³ Kitâb el-masâlik va-l-mamâlik Bibliotheca Geographorum Arabicorum pars secunda: — edidit M. J. der Goeje Leyden. 1873.

⁴ Kitâb elm. valmam. Ugyanott, pars I. 1870.

⁵ Kitâb ahszanu-l-takâszim fi ma'rifeti-l-akâlim. U. o. pars. III.

⁶ Kitâbu-l-buldân. U. o. pars. V. 1885.

tetben rendkívül fogypatékos ismereteink vannak; hogy pl. archaeologiai tekintetben is sokkal kevesebbet tudunk a bennünket culturhistoriaailag közelebb érdeklő óriási területéről, mint Chináról vagy Mexicóról.

A nagy félszigetnek a Szentföld felé néző tája, az még hagyján! Ez a része az Európa érdeksphaerájába eső Palestinához való közelsége következtében, korunkban buzgón folytatott mélyreható és eredményes kutatások színhelye.¹ Itt a hagyományos nagyobb érdeklődés, a nyugati culturállamok hathatós védelme, magánosok és intézmények bőséges anyagi támogatása a tudományos kutatásnak mindenkor csak kedvezett. Anélkül, hogy az arab félsziget e vidékének, valamint a Mecca környékének² szentelt tudományos kutatásra közelebb rátérnénk, nem hagyhatunk említés nélkül az utóbbi évek semitizta régészetében és vallástörténeti vizsgálatában különösen kimagasló két mozzanatot. Az egyik egy amerikai tudós, *S. J. Curtiss*³ nevéhez fűződik, ki az arabs félsziget e táján az ős-sémi cultus ama maradványait kutatta fel, melyeket a keresztyénség, az iszlám leple alatt le egészen a jelenkorig hiven megőrzött a pogánykori hagyományokhoz szívósan ragaszkodó néphit és népszokás. A másik kimagasló mozzanat egy fiatal osztrák catholicus papnak, *Alois Musil*-nak a vállalkozása. Ez pedig ásatásai során e tájék egykori Provincia Romanáját ragadta ki a feledés homályából. Kutatásai, melyekről a bécsi császári academia kiadásában megjelenő hatalmas kötetekben⁴ számol be, a jelenkori régészeti kutatások legszébbjei közé tartoznak, melyeknek nem csupán archaeologiai, hanem epigraphikai, ethnologiai és a folklore körébe tartozó eredményeit is értékük valódi nagyságában csak akkor méltányolhatjuk majd, ha a szerencsés és bátor

¹ Legújabbán I. H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente* 1907. és Hugo Gressmann: *Die Ausgrabungen in Palestina und das alte Testament. Religionsgesch. Volksbücher* III. sor. 10. cz. 1908. (Trübner).

² L. Snoëck Hurgronje nagy hollandi arabista Mekka cz. művét. I—II. Hága, 1888. — L. Verhandl. der Gesellsch. für Erdkunde, Berlin, IV. kötetét. p. 140. és kk., továbbá Kean *Six Months in Meccah*. London, 1881. — Újabb időben: Henri Lammens, *Pélérinage de la Mecque* en 1902. *Mission belge de la Comp. de Jesus*.

³ Samuel Ives Curtiss. *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*. Baudissin gróf előszavával. Angolul 1902, németül 1903.

⁴ *Kušeir 'Amra von Alois Musil*. I. k. 1907. Bécs. Ugyane szerzőtől: *Arabia Petraea. I. Moab*. 1907. Bécs. L. azonkívül *Domaszewsky-Brünnow: Die Provincia Arabia* cz. művét. 1905.

kutató befejezi és feszült figyelemmel várt további kötetiben hozzáférhetőbbé tette őket. Az epigraphia és archaeologia egyéb idevonatkozó mozzanatairól, sok újabb felfedezésről, különösen pedig a *Szafâ-feliratokról*, melyeknek a sémi nyelv és az írás fejlődéstörténetének ismerete terén az utóbbi évtizedben ugyancsak jelentékeny szerep jutott, behatóan fogunk megemlékezni más helyen.¹ Az arabs félszigetnek az Eufrat tájai felé eső részeiben végbement régészeti kutatásokat nevükről és jelentőségükről minden művelt ember ismeri. Halhatatlanokká tették őket Assyria és Babylonia ékiratos emlékei!

Ámde Arábiának dél felé eső nagyobb része mai napig is jórészt terra incognita. Alig tudunk róla többet, mint a „legsötétebb“ Afrika akárhány ismeretlen tájkáról. Az arab félszigetnek errefelé van még mindig vagy pár száz-ezer □ kilométernyi óriási területe, melyre európai ember még nem tette a lábát, melyet kutató szeme még nem látott. Pedig az arab félsziget éppen e részének tudományos felkutatásától sokirányú gazdagodást vár sokféle tudomány; nemcsak a szorosabb értelemben vett arabista orientálistus. A déli Arábia felől kitöltetlenül maradó hézagok elég érzékenyen bántják a geographust éppen úgy, mint az ethnologust, a történettudóst csak úgy, mint az orientálistá kutatót. Mert Dél-Arábia tájai geológiai, geographiai, kultur-históriai tekintetben semmivel sem jelentéktelenebbek, mint az ismertebb, észak és nyugat felé esők. E déli vidékeket éppen úgy érte a történelem lehelete, mint azokat. Históriai talajt rejtenek magukban; földjükben nagy kulturák porladnak, melyeknek csudás nagyságáról sohasem szünt meg regélni a titokzatos sejtelmességű mondás hagyomány.

Sába királynőjének országa, Jemen, az Omeridák, vagyis a Himjiriták birodalma sokaig szíve vágya volt a terjeszkedő római imperium mohó kincsvágyának. Egy sikertelen, kudarcot vallott hadi expeditio,² mely a római imperium reputációján errefelé érzékeny csorbát ejtett, csak továbbszóni segíti az „Arabia Felix“³-ról való képzelődés

¹ L. Enno Littmann: Zur Entzifferung der Safâ-Inschriften. Leipzig, 1901. — Ugyane szerzőtől: Semitic inscriptions. Publications of an American archaeological Expedition to Syria. New-York, 1904. — René Dussaud et F. Macler Voyage archéologique à Safâ et dans le Djebel Drûz. Paris 1901. — Végül I. Frédéric Macler: Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne. Paris, 1903.

² Aelius Gallusé. L. Plinius VI. 160.

³ E néven jelölik régi írók az *Arabia deserta*-nak nevezett északra elterülő territorium alatt elnyúló déli tájt. Amaz ἡ ἔρημος

dús romantikáját. E déli Arábia régi culturája mélyen beenyúl későbbi korok naiv hagyományába, mely régebbi és újabban fölszínre került utóhangjaiban a régen letűnt, világra szóló gazdaság és műveltség gyenge emlékeit őrzi meg.¹

Érthető volt mindig, ha orientalisták és nem-orientalista tudósok egyaránt, már régi időktől fogva arra az álláspontra helyezkedtek, hogy e mondás, regés hagyomány mögött olyan történeti valóság húzódik meg, melynek a fölfedése történeti, nyelvhistóriai és vallástörténeti ismereteinknek az aegyptologia és az assyrologia eredményeire emlékeztető meglepetéseket szerezhet. A tudományos feltevés e várakozásban nem is csalatkozott. Mihelyt az arabs félsziget déli vidékeinek, az ú. n. Hadramaut tájainak tudományos felkutatása komolyan megkezdődött, csakhamar arról győződünk meg, hogy ama regés hagyományok sokat sejtő titokzatossága, a déli Arábia letűnt régi culturáiról történetileg indokolt volt. E délarab cultura lelkiismeretes kutatása csakhamar elsőrangú tudományos feladatnak bizonyult, mely arra látszott hivatva lenni, hogy idővel sokféle irányban új világításba helyezze az előázsiai Keletről szerzett ismereteinket.

Ámde ez a feladat egyúttal mindenekfölött nehéz feladatnak bizonyult. Dél-Arábiában a kutatás összehasonlíthatatlanul nagyobb akadályokba ütközik, mint a sémi antiquitás emlékeit magukban rejtő egyéb történeti talajokon, Palaestinában vagy Mesopotámiában. Az assyrológus, a Palaestina-kutató, az aegyptológus éppen úgy mint a hellén,

¹ *Ἀραβία*, emez *ἡ εὐδαίμων Ἀραβία*, Arabia beata. Lásd: Diodoros II: 48. czikk. Strabon XVI: 765—7. Plinius nat. hist. VI: 32. A déli Arábia „felix” jelzőjének eredetileg semmi köze ama délarab culturák későbbben elképzelt eldorádójához! A „felix” és „beata” elnevezés félig-meddig népetymológián és félreértésen alapszik. Ezen épültek fel a „boldog” déli arabok gondtalan aranykori jólétéről költött légvárak. Jemen vagy t a i m a n sémi szavak *jobb oldalát, dél-t* jelentenek. A görögben és latinban pedig *δεξιός*, *dexter* jobb oldalt, a keletnek forduló augurnak szerencsés auspiciumnok oldalát, sikert jelentenek. L. D. H. Müller „Arabia” cikkét Pauly-Wissowa Real-encyclopaediájában. III. k. 345. l. August Müller: Der Islam im Abend- und Morgenlande. I. k. 32. old. 1. jegyz. (Oncken-féle gyűjtem.)

¹ Újabban I. *Wilhelm Hertz* Gesammelte Aufsätze cz. kiadott posthumus művének (1905) Die Königin von Saba cz. fejezetét. — Továbbá *Enno Littmann* Bibliotheca Aethiopia cz. vállalatának The queen of Saba cz. 1906. megjelent első füzetét. Értékes újabb adalékokat várhatunk *Salzberger* Die Salomonsage cz. nemrég megjelent könyvének kilátásba helyezett II. részéből. — I. még *Arnaud* La reine Belkis légende Arabe recueilliée dans le Jemen Revue d'Égypte. II. k. 518—24. ll.

a római, vagy pl. a buddhistikus régiség kutatója a szó legteljesebb értelmében a nyugati cultura aegise alati folytatja munkálatait. Physikai akadályai, fáradalmai, kellemetlenségei és keserőségei bőven kijutnak és kijutottak minden időben ennek is. Amde az utóbbi kutatók, kutatási területük fekvésénél és a rájuk kiható politikai viszonyoknál fogva az irigylésre éppen nem méltó delarábiai kutatóhoz képest a sors mily kegyeltjeinek mondhatók! Bármily más régi cultura kutatójának ezer fáradalma, baja, kockázata egy-egy delarábiai kutató-hős viszontagságaihoz képest merő gyerekjáték! Ezt nem védelmezi a nyugati államok kirendeltsége, élete biztonságára nem ügyel senki sem. Kutatásai tartamára mindvégig kockán forog élete; állandóan félvad arabs-beduinok vérszomjának és brutális zaklatásainak van kiszolgáltatva, kik az európai kutatóban az iszlám ellenségét, idegent, frengit látnak, a kit gyűlölnék és utálnak. Arrafelé a tudós utazót afféle spiónnak nézik, kiről az arabs félsziget e vidékének a tudomány érdekeire nézve távolról sem kedvező politikai viszonyok között, csak fölfogadott arabs kíséretének, megbízhatatlan bennszült kalauzainak gyenge védelme tartja távol a feje fölött állandóan lebegő biztos halált. Egy-egy ilyen delarabista utazó veszedelmes útján, bizony, egyik napjáról sem tudhatja, életében nem-e volt az utolsó! Arabsnak vagy ama vidékbéli zsidónak öltözve inkognito utazni, avagy nem titkolva a tudományos czélt, arrafelé nyiltan bevallani, hogy csak letűnt, régi culturákat keres, egyformán veszedelmes. Az arabok gyanakvó rosszhiszemősége az egynehány tudományos adatért életének föláldozására kész önzetlen kutatóban rendszerint kincsásót szimatol. Historiai emlékek iránt a műveletlen, fanatikus muhammedán arabnak semmiféle érzéke sincsen. Nem tudja föltogni, hogy a hamis „frengi“ messze idegenből semmi egyébért, mint csak holmi „kódarabokért“, meg régi irásjelekért jött volna el! Az arab erre felé abban a hiedelemben él, hogy az ilyen utazó alávaló tolvaj, ki az arabok szülőföldjének méhében elrejtett kincseket keresi, miktől az arab föld szülőtteit, e keresett kincsek egyedüli jogos gazdáit orvul fosztja meg. Ama körülmény pedig, hogy egy-egy ilyen Délarábia-kutató tudományos céljainak természetéhez képest leginkább régi romhalmazok felé veszi útját, pedig még kevésbé alkalmas az iránta táplált bizalmatlanság elosztatásához. Mert ez veszedelmes vonatkozásba hozza a primitív araboknak kísértetekben, gonosz szellemekben (ifrit, dsinu) való hiedelmeivel, mikkel a nép phantasiája, miként a civilizált világ tájékain is, különös előszere-

tettel mindig a romokat, omladékokat népesíti be. Az igénytelen orientalista, ki e tájakon, miként a Nyugaton mondani szokás, „veszedelmes ember“ számba megy és a legjobb esetben csak megvetésnek és megalázásoknak átszolgáltatót „hitetlen kutya“ (kâfir), ha egyszer Délarábia vidékeire vetődik, melyek pedig közelebb vannak Európa bármely államához, mint a művelt Nyugat bármely más ázsiai tartománya Európához, olyan biztosra veheti, hogy utolsó útjára indult, mintha Európából valahová az északi sark felfedezésére indult volna el! Nem is csoda, ha a délarábiai kutatások amúgy is sivár romantikájának már martyrologiája is van. Délarábia régi culturájának nem egy előkerített és féltve őrzött kődarabjához nemcsak elszánt utazók tengersok nélkülözése, szenvedése, de némely erőszakosan kiontott vércsepp is tapad. Amde ezen a fontos kutatási területen a további felfedező utakat a tudomány bajnokai számára mai napig sem tette könnyebbé semmi sem. Délarábia az európai utazónak éppen olyan veszedelmes terület a XX. század elején, mint volt az egész XIX. század alatt. Hogy az angolok *Adent* elfoglalták, elvárható lett volna, hogy a tudományos kutatás Délarábia belsejébe is kiható alkalmas támpontra és biztos védelemre tegyen szert. A mit azonban biztosan elvárhattunk volna éppen Angliától, mely a tudomány érdekeinek egyéb exotikus tájakon mindenkor sietve és sikerrel védelmére kel, az angol imperium egyik igen tekintélyes erősségének hatalmi körébe eső rengeteg területen mindeddig elmaradt a tudomány nagy kárára! Maga Anglia azóta, hogy *Adent* birja, a Délarábiában folyó tudományos munkálatok javára még nem igen érezte. védőszárnyait. A kutatás emberei ezen a vidéken ugyan csak megérik, hogy a régi culturák kődarabjaira kiterjed ugyan a tudománynak, de nem Anglia stratégiai és kereskedelmi politikájának érdeke! A kutatónak az *Aden* irányába eső territorium éppen olyan bizonytalan és veszedelmes maradt, mint volt régebben, mikor ez a kikötő nem angol kikötő volt, hanem „csak“ arab.

Ilyen viszonyok között a tudománynak ezen a veszedelmes vidéken más erőssége nincs, mint egészen magukra hagyott itt barangoló képviselőinek önfeláldozásra kész elszántsága, lélekjelenete, semmi akadálytól vissza nem riadó bátorsága. És a Délarábia felkutatásának szentelt nagy tudományos munka eddigi története minden idők számára annak a ragyogó bizonyosságát szolgáltatja, hogy minden különösebb támogatás nélkül és csak önmagára utalva a tudományos megismerés haladásáért mennyi sokat tehet a

tudományszomj és az akarat erőnek biztos céltudatossága. Ennek, de csakis ennek köszönhetjük, ha ezidő szerint még elég lassú tempóban ugyan, de végre oszladozni kezd a homály, mely fedi a régi délarábiai culturákat.

A tudománynak Délarábiában küzködő és sokat nélkülöző bajnokai által megtett nagystílű felfedező utaknak legértékesebb eredményei, az utazásaikkal rendszerint együttjáró chartographiai, ethnologiai és a máig is beszélt arab dialektusok¹ terén szerzett ismereteinken kívül ama *felirati leletek*, melyeknek a kibetűzése lehetővé tette a régi Délarábia történetére vonatkozó positiv ismereteket. Az úgynevezett *sábai föliratok* a sémi palaeographiai, történeti és vallástörténeti kutatás terén az utóbbi évtizedek során korszakos jelentőségre tettek szert. A sábai feliratok tudományos feldolgozását magáévá tette egy önállólag művelendő új tudomány, az ú. n. *sabüistika*, az új és érdekes tudomány művelői a *sabüisták*. Az új tudomány napjainkban egyelőre még csak gyermekkorát éli ugyan, de a kezdet nehézségein máris túl van. Tanulni vagyunk felénk szárnypróbálgatásainak, melyeknek a sikereire a fiatal tudomány azonban máris büszke lehet.

A sábai feliratok eddigi vizsgálata során arról győződünk meg, hogy a föliratok jelentőségét nemcsak az képezi, hogy általuk úgyszólván újra megszereztük a történetnek Délarábiát, hanem jelentőségüket fokozza az is, hogy a délarab antiquitas Délarábián kívül kihat az egész előázsiai Kelet culturörténetére is és az *eddiginél szélesebb és biztosabb összehasonlító alapra* fektették vizsgálatát.

A sabüistikát, melynek a sémi régiségre kiható jelentősége nem kisebb az assyrológiánál, eddigi phasisaiban ama nagy utazók jelölik meg, kik a feliratokban bővelkedő, de veszedelmes területen egyre előbbre, mélyebbre hatolva, hősies elszántsággal felváltották egymást Délarábia multjának tudásunk számára való megszerzésében.²

Azon időt, hol európai embernek először akadt meg a szeme Délarábia feliratain, alig egy-két század választja

¹ L. Landberg gróf művét: *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale* Vol. I. Hadramaut. Leyden. 1901. Vol. II. Dáfnah 1. része. Textes et traductions. U. o. 1905., továbbá: D. H. Müller: *Die Mehri- u. Sogotri-Sprache*. I. Texte. 1902. II. Sogotri-Texte. 1905. Bécs. A bécsi császári Akadémia délarab expedíciójának kiadványai. IV. és VI. kötet.

² L. legújabbán: Otto Weber, *Forschungsreisen in Südarabien bis zum Auftreten Eduard Glasers* cz. 'üzetét *Der Alte Orient, Gemeinwissenschaftliche Darstellungen*. Vorderasiatische Gesellschaft. VIII. évf. 4. füzet. Leipzig, Hinrichs.

el ama időtől, melyben európai ember az újkorban először hírt ad Délarábia tájékaról. Eltekintve az ókor érdemét képező expeditióról, melyhez Délarábia első körülhajózása és felfedezése fűződik,¹ elmondhatjuk, hogy az új-korban európai embertől származó legrégebb értesüléseink Amerika felfedezésénél alig 16 évvel későbbiek. Délarábiáról valamit először Ludovico de Varthema közleményeiből tudunk meg,² ki Indiába vivő útján néhány hónapot tölt Jemen hegyvidékén. Nagyon valószínű, hogy de Varthema az első ember, a ki először járt Mekkában és Medinában.³ Archaeologiai és geographiai dolgokat azonban tőle épp oly kevéssé tudunk meg, mint a XVI. század két portugall utazójától, *Alfonso Albuquerque* és *Piero Avillhótól*. A portugallok errefelé egyáltalában semmit sem tettek a tudományért! Délarábia keleti vidékén lakva, pompás kikötők védelmében (Omar, Zohar, Maskat, Kirjat) vagy másfélszázadon át közvetítik a kereskedelmet Ázsia és Európa között, de „Ázsia e vidéke felől ezidőtájt uralkodó általános ignorancia eloszlására mitsem tettek“.⁴

Az első vállalkozás, mely e téren úttörő expeditiószámba megy, a dán *Carsten Niebuhr* nevét viseli. 1761-ben útrakelt expeditiójának eredményei első sorban topographiai, ethnographiai és természettudományi jelentőségűek.⁵ Niebuhr expeditiója feliratokat nem hozott magával. De hírt ad róluk, és ez a hiradás elhatározólag hat ki a felirati kincseknek szentelendő kutatások komoly megindulására. A sábai feliratok tulajdonképeni felfedezése az orosz származású *Seetzen* érdeme, ki az első sábai feliratokat a Jerîmtől néhány órányi távolságra fekvő Zafar- és Masakatban leli fel.⁶ Seetzen 7—8 felirata összehasonlítva a ma rendelkezésünkre álló nagyszámú felirattal, vajmi csekélynek tűnik elő! Mégis ez a pár felirat jelzi a sabäistika kezdeteit. Seetzen azonban még messze van attól, hogy ki is betűzhetné leleteit. Ez későbbi idők, napjaink vívmánya. E feliratokról a beható vizsgálat során kitént, hogy a relief-kivitelű feliratok szövegét a leletek domborulatai, a gravure-kivitelűekét pedig

¹ Hogarth id. m. 35. és kk.

² U. o. 31. és kk. 43. 134.

³ Les voyages de Ludovico di Varthema. Traduit de l'italien au français par Balarin Annoté par Ch. Schefer. Paris, 1888. Recueil des voyages et documents pour servir à l'histoire de la géographie. T. IX.

⁴ Hogarth id. m. 35. és kk.

⁵ Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern. Hamburg, 1831. (Kopenhágai kiadás 1774—8.)

⁶ Weber id. m. 16. és kk. — Hogarth 50. és kk.

a homorulatok képezik. Seetzen azonban, fordítva, azokon a homorulatokat, ezeken a domborulatokat tartotta felirati szövegeknek. A szerencsétlen végzetű Seetzen, a sabáistika első vértanúja, a sábai feliratok felől ekként a legkalandosabb véleményekre ragadtatta el magát. A nélkül hogy akár csak egy gondolatnyi közelségben járt volna a neki még fölötte rejtélyeseknek tetsző szövegek megfejtéséhez; az általa felfedezett leleteket amúgy „provisorikusan“ majd a „persepolisi feliratokra ütő ékiratok“-nak, majd „emberi ruhába bujtatott és emberi lábakat lógató“ hieroglypheknek tartja.¹ *Wellstedt*, *Hulton* és *Cruttendon* szerzeményei révén a tudomány olyan felirati anyag birtokába jut, mely a szövegek kibetűzése körüli vizsgálódásnak bőségesebb és biztosabb kiindulópontokat szolgáltatott. *Joseph Arnaud* francia eredetű kutató munkódése a délarab epigraphika terén új korszakot jelent. Míg az Arnaud előtti utazók Aden és környékén kívül csupán San'át, Muchát és Luhejját érintették, a félsziget déli vidékén azonban beljebb nem hatoltak, addig Arnaud egészen Máriaig hatol. Vagy 40 felirat birtokába jut, bizonyosságot nyerve affelől, hogy a délarab felirati kincsek zöme nem a tengerpart menti vidékeken, hanem a félsziget délnyugati belsejében van, hol a régi délarab cultura sulypontja van. Arnaud ezzel megjelölte az utat, melyen minden további kutatásnak haladnia kellett.² Erre az útra tért a mult század hatvanas éveiben ama legszerencsésebb régészeti utazók egyike, ki a sémi palaeographia történetébe fényes betűkkel írta be nevét és a kinek 80 éves jubilaumát csak nemrégiben ünnepelte Párisban a tudományos világ, a francia *Halévy*. Halévy az Arnaud által megjelölt úton továbbhaladva³ már vagy 700 darab sábai felirat birtokába jut, melyeknek tekintélyes része ma a Louvre féltve őrzött kincse. Halévy e feliratokat a francia közoktatásügyi kormány megbízásából, az Académie Française által kiadott *Corpus Inscriptionum Semiticarum* számára szerzé meg.⁴ A Halévy-féle feliratokat rendkívüli jelentőségűekké teszik ama eléggé meg nem becsülhető darabok, melyek az úgynevezett *minai* cultura emlékét örökítik meg. A Halévy-féle felirati anyagnak eddig megfejtett része — a kibetűzés nagyon lassan halad előre — máris új alapokra fektette

¹ Weber id. m. 26.

² L. a régibb kutatások összefoglalását Hogarth id. m. The unknown South cz. fejezetében. 133—153. ll.

³ Rapport d'une mission archéologique. Journal asiatique, 1872; továbbá Bulletin de Soc. Géograph. VI. sorozat, VI. és XIII. kk.

⁴ A délarab feliratokat tartalmazza a CIS. negyedik része.

Arabia legrégebb történetére vonatkozó ismereteinket. Futólagos szemlét tartva csupán a sabäistika eddigi menetén, meg kell, hogy említsük végre egy a folyó évben váratlanul és a tudomány nagy kárára, időelőtt elhunyt, érdemekben és szenvedésekben gazdag nagy kutató nevét is. Az 1882-iki évben egy újabb, fontos fordulóponthoz jut el a sabäistika fiatal tudománya. A régi délarab culturák körüli tudományos munka terén ekkor *Eduard Glaser* markáns egyénisége lép előtérbe. Arnaud és Halévy nyomdokain tovább indulva és Délarábiában a nevezetteknel is mélyebbre hatolva Glaser több felfedező utat tesz meg egymás után. Mindmegannyiról gazdag anyaggal tér vissza, melyet, sivár okoknál fogva, miket jobb fel sem említeni, sajnós, még mindig csak aránytalanul kicsiny részében ismer a tudomány. Rendkívül fontos felirati anyagának eddig publikált részével, melynek Délarábia történetének nem egy fontosabbnál fontosabb adatát köszönhetjük, Glaser a tudományhálára és elismerésre kötelezte.¹ Újabb adatok mekkora tárházat rejti magában a sok még nem publikált, még ki sem betűzött Glaser-féle felirat, azt publicatiójuk fogja megmutatni. Sejtjük azonban, hogy a Glaser-feliratokhoz fűzött nagy várakozásunkban aligha fogunk csalatkozni. Kívánatos, hogy a publicatio ne késsék soká! A kicsinyes és a tudományhoz nem méltó tekinteteket, melyek a nagy utazó és tudós sok napját keserítették meg, előreláthatólag félreteszi most már halála után a kegyelet, mely elfogulatlanul az érdemelt elismerésben fogja részesíteni az életében csak kevésé, illetve általában nem honorált nagy kutató emlékét, és mielőbb a tudomány közkincsévé teendi azt, a mi végre nem szabad, hogy más tulajdonát képezze, mint a tudományét!

Glaser a délarab feliratszerzésnek új, elég productív módját honosította meg, melylyel a délarab feliratnyerés meglehetősen lendületet vett. E feliratnyerés új technikájának eszközei: nedves papír és kefe, valamint intelligensebb bennszülötteknek pontos *Abklatsch*-ok elkészítésére való kioktatása és alkalmazása. Ilyképpen feliratokhoz jutunk most már oly vidékeken is, melyekbe nyugati ember eddig be nem hatolhatott, a bennszülött azonban hasznavehető adatokat szerezhet. A feliratszerzésnek e legújabb módja Délarábiának feliratokban bővelkedő vidékén ekként hasznos új keresetágot létesített, melynek a gyümölcsötzetése folya-

¹ L. különösen *Skizze der Gesch. u. Geogr. Arabiens* Vol. II. Berlin, 1890. — *Petermanns Mitteilungen*-ban 1886—1889-ig. L. Hommel délarab *Chrestomathia*-jában 59—62.

mán a helyszínen kutató utazó helyett ott találjuk a beszerzésükre felfogadott bennszülött *ágenst*; a szakértelemmel dolgozó tudós helyett a feliratokkal sáfárkodó kereskedőt. Ebből valóságos feliratkereskedés lett! Természetes, hogy e másod- és harmadkézből eredő felirati szövegek tudományos értéke kevésbé megbízható. A feliratnyerés e methodusa, mondja Weber „kizárja a legfontosabb kérdést, mely, ha feliratokról van szó, mindennél fontosabb, t. i. egy-egy felirat provenienciájának a kérdését“. Egy-egy újabb felirat eredetét azonban megbízhatóan csak az arra hivatott tudományos lelkiismeretesség határozhatja meg; de nem a kereskedelmi érdek, melynek célja a pénz és nem a tudomány. Közelfekvő, hogy az így nyert feliratok haszna legtöbb esetben nem is a tudományé. A velük kereskedő bennszülöttnek rendszerint több haszna van belőlük, mint a sabáistikának. Igen sok emígyen nyert feliratról gyakran kiderül, hogy nem érdemelte meg a rá fordított költséget és fáradságot. Néha sok száz, drágán megfizetett újabb darab között csak 5—6 darab olyan, melynél a tudomány hasznáról szó sem lehet. A többi jelentéktelen kódarab, semmi egyéb.¹

Hogy a sabáistika nagy úttörői részben kiöregedtek, elfáradtak, vagy kidőltek, ezidőszerint alig van rá kilátás, hogy az újabb időben ismét elhanyagolt sábai feliratok ügyében valami kedvező fordulat. a Glasertől iniált feliratnyerés körüli tarthatatlan állapotokban valami változás álljon be. Pedig a mit az európai tudományosság számára eddig megszerzett a Délarábiában kutatók díszes sora, csak *elenyészően csekély* töredéke annak, a mi még a helyszínen van, a mit még nem fedeztek fel! A Délarábiát még mindig sűrűn elfátyolozó titokzatos homály további eloszlátására ezidőszerint kevés a kilátás. Az a kevés kilátás sem igen biztató és az alig megszületett tudomány további sorsa felől éppen nem reményteljes hangulatba ringat. Napjainkban „hiányzanak a bátor kutatók, kik nem törődve a sok veszedelemmel, nélkülözéssel, mindent megtennének azért, hogy Délarábiát a tudományosság számára fokozatosan megszerezzék. Addig, a míg csak sejteni is alig lehetett, hogy ezen a földön mi minden van a tudomány számára, addig az ilyen bátor és útrakész bajnokokban alig volt hiány. Ma azonban, hol egészen biztosan tudjuk, hogy a délarábiái kutatás van legalább is olyan hálás kutatási terrenum mint a babyloniai vagy az egiptomi régiségé, ma úgy

¹ L. idevonatkozólag a nemrég elhunyt Derenbourg francia orientalista jelentését a *Révue d'Assyriologie* V. k. 4. számában. 1902.

tetszik, mintha a vállalkozó kedv a tudományt egy időre éppen ezen a földön hagyta volna el".¹

E helyszíni kutatások elhanyagolása rendkívül érzékenyen sújtja a tudományt, mely szünetelésük okozta vesztesége nagyságát a múltban szerzett kincsek értékén méri. És méltán, mert a sabäistika, miként már jeleztük, ama aránylag csekély anyag nyomán is, melyhez eddig óriási nehézségek árán hozzáfért a tudomány, a sémi régiség egy óriási részére új világot vetett. A régi Arábiáról, melyről eddig csupán legendaszerű adataink voltak, a sabäistika révén világos történeti ismeretekre tettünk szert. A régi Arábia, hála e feliratoknak, megszűnt az lenni, a mi régebben volt. földünknek t. i. egyik legismeretlenebb történeti talaja. Arábia lent délen nem hét peccséttel lepecsételt könyv többé; teljesebb földrajzi és historiai megismerése immár csupán idő kérdése.

A sabäistikai vizsgálódások tárgyát képező felirati és régészeti anyag közelebbi ismertetését más alkalomra hagyjuk, mikor is e feliratoknak a párisi feliratok között megejtett vizsgálódásainkat felölelő külön tanulmányt fogunk szentelni. Ezúttal azon vonatkozásokra óhajtunk rátérni, melyek új szempontokat szolgáltatnak az általánosabb értelemben vett előázsiai sémi régiség megismerésének.

*

A sabäistikai vizsgálatok fontosságát e helyen egyelőre arról az oldalukról emeljük ki, melynek az *iszlám* kezdeteire, egyben pedig az arabok *iszlámelőtti* culturájára kiható jelentősége a semitista tanulmányok egyik tekintélyes ágát: az arabs philológiát, közelebbről a *Kórán*-nal foglalkozó vallástörténeti kutatást érdeklik.

Hála a sábai feliratok kibetűzésének, Arábia eddig *ismert* történetét és ennek eddig legfontosabbnak tartott mozzanatát, az *iszlám* létrejöttét is kezdjük más perspectívában látni, mint láttuk eddig.

Arábia történetét eddig nagyjában csak ama physiognomiájáról ismertük, melynek a bélyegét az iszlám megalapítója Muhammed sütötte reá, melyet az iszlám keletkezése és további fejlődésmenete rajzolt meg; vagy az arabok ama hagyományaiból, melyeket az utókor számára a pogány arabok iszlámelőtti (dsáhilijjabeli) költészete őrzött meg. Eddig nagyobbára azt hittük, hogy Muhammed fellépése, hogy az iszlám keletkezése az egyedül kimagasló mozzanat,

¹ Weber id. m. 32.

melyet Arábia története felmutatni képes, és a melynek a signaturájában az arabság a történeti népek sorába lépett. És eddig azt hittük, hogy Arábia régibb története ezzel ki is merült. Az iszlámot megelőző, ismeretlenül maradt hosszú, sötét kort az iszlám naiv theologiai felfogásával egyértelműen, kulturátlan kornak, a „tudatlanság“ arabul: dsâhiliyya korszakának tartották, mely miként Muhammed egyik legújabb jeles életrajzírója igen találóan mondja: „szilárdan megalapozott tények dolgában alig mutatott fel többet, mint a mennyi az iszlám eddig megírt bármily történetének előszavához rendszerint elegendőnek tartatott.“¹ Mai tudásunk világításában azonban másként áll a dolog. A sábai feliratok a dsâhiliyya évszázados és ezredes kulturátlanságáról meg-rögzített felfogást elavulttá tették. Mindmeggannyi felirat arról tesz tanúságot, hogy ez a Muhammed-előtti korszak, az arabs territorium tekintélyes vonalán a szellemi és az anyagi productivitás előrehaladott fokát képviseli, mely ezt a korszakot a culturtörténetnek egyik általában figyelemreméltó, sőt nevezetes fejezetévé avatja. Hogy az arabok már a történeti idők hajnalán a kezdődő cultura jegyében állottak, arra elég valószínű bizonyosságot szolgáltatnak már a régi Babylon és Elam meghódítására Arábia belsejéből elindult ama arabok is, kik ama északibb kulturáknak előtalált vívmányaival szemben nem rombolásra kész vadaknak, hanem az előtaláltaknak elsajátítására hajlandó culturembereknek bizonyultak. A babyloni műveltség continuitásában részük van már a történeti idők kezdetén előtűnő araboknak is.² De az arabs geniusnak nem ez az egyedüli — egyébként problematikus — étape-ja. Az araboknak egy másik általában nem problematikus culturalis korszaka imponáló körvonalakban bontakozik ki lent, a déli Arábiában, hol egy kifejlődött nagy cultura jelei, távoli időkbe visszanyúló, hosszú fejlődést tételeznek fel. E culturalis multhoz viszonyítva Arábia történetének muhammedán periodusa Arábiának *nem* első és ama egyetlen korszaka többé, melynek az iszlámot tekintettük, hanem második helyen következő aera, melyet történeti szemlélődésünk ama előbbi korszak mellé, a jövő kutatásai után esetleg majd mögéje helyez! Szembe helyezve ezzel a régibb culturalis aerával Arábiának muhammedán korszaka az arabs genius amolyan második virágzásának tetszik, melynek a jellemzése során egy

¹ Hubert Grimme: Muhammed. Weltgeschichte in Charakterbilden II. Abt. München, Kirchem, 1904.

² L. legújabbban Principe Leone Caetani Studi di storia orientale I. passim.

másodrangú, egy epigon korszak hangoztatásával talán nem is esünk túlzásba. Culturtörténeti folyamatok megrögzített nézőpontjának hasonló megváltozása, éppen a sémi régiség terén, nem új előttünk. Történeti szemléletünknek az említett emlékeztető megváltozását már tapasztaltuk, mikor az assyr cultura emlékei után napfényre kerültek a régibb, babyloniai culturáéi. A babyloni cultura emlékei az assyr imperiuméit, az eufratmenti culturák történetében úgyszólván halvány episoddá zsugorították össze. A babyloni leletek az assyr culturát megfosztották a fölény ama nimbusától, mely az eufratmenti culturák történetében körülvette éppen az assyrokat. Így van az iszlámmal is. Miként az assyr cultur-periodus a babyloni avagy az akkado-szumir után, úgy a Dél-arábiában található régi cultura után az iszlám a tehetséges arabs geniusnak csak egy újabb, későbbi megnyilatkozása.¹

Közelfekvő a kérdés: milyen mélyen szántott az arabokban a Délarábiáról elnevezendő első nagy arab culturaera, mi maradandót hagyott vissza a letűnését követő visszaesés korában. Közelfekvő továbbá a kérdés, képviseli-e és milyen fokig képviseli az arabs geniusnak ama iszlám alatti másodvirágzása vagy már maga a szárnyait bontogató iszlám ama régi délarab cultura folytonosságát? Magában hordja-e még az iszlám és főforrása a K ó r á n a sábai műveltség elemeit; ezeken is tovább épített-e az új tan és a vele kezdődő új cultura, mint a hogyan — hogy a fenti példára térjünk vissza — az assyr cultura magában tartalmazza a babylonit, miként a kettő viszont az alapozását képező szumir-akkádon épült fel?

E kérdés termékeny újabb szemponttal tette gazdagabbá az iszlám- és a kóránkutatást, elsősorban az összehasonlító vallástörténetnek egyik igen fontos és nehéz problémája körüli munkáját, mely a *Kórán eredetét és forrásait kutatja*.

Muhammed titokzatos egyéniségének és a nevével összeforrott ifjú iszlám meg- és kialakulásának megértését mindeddig a Kórán, a muhammedán traditio (a hadisz), valamint a zsidó-keresztény tanok szemmeltartásával,² legutóbbi időben ezeken kívül a parsismusra irányított figyelem útján kíséreltük meg.³ Az iszlám e többé vagy kevésbé bősé-

¹ Caetani *Annali* I. bevezetésében. Újban ugyane szerző *Studi di Storia orientale* I. 40. és kk. l.

² Legújban Hirschfeld *New Researches into the Korán*. London, 1904. és Wensinak *Mohammed en de Joden te Medína*. Leyden, 1908., valamint Mohammed és a medinai zsidók cz. közleményemet. *M. Zs. Szemle* 1911. 1. füz.

³ L. Goldziher *Ignácizmus et Parsizmus* cz. fontos kísérletét. Az I. összehasonlító vallástörténeti kongresszus (1901) dolgozatai között.

gesen folyó, fontos kútforrásainak közelebbi vizsgálata nyomán kiderült, hogy az iszlám az említett tanok ideológiájába kapcsolva synkretistikusan épült fel, hogy Muhammed ezt az ideológiát pogány-arab kortársainak társadalmi viszonyaihoz, gondolatvilágához alkalmazta. E synkretismusban a pogány vallásosságnak is tekintélyes rész jutott. Az utóbbi évtizedek ideirányuló vizsgálatai után, melyeknek sorában különösen Wellhausen¹ dolgozatai a legelőkelőbb helyet foglalják el, ma már tudjuk, hogy a legrégebb iszlámnak mely rétege, mely mozzanatai azok, melyek az iszlámelőtti cultus folytatását képezik.² A legrégebb iszlámnak összefüggése a pogány-arab atmosphaerával e vallástörténeti analysis folyamán rendkívül mélyrehatóan bizonyult. Az összefüggés bensőségét maga a Muhammed hirdetéseinek gerinczét képező tan, maga az iszlám monotheismusa is illusztrálja. Régebben általános volt a felfogás, hogy ezt a monotheismust Muhammed úgy hozta el zsidóktól, keresztyénektől; hogy az egy Allah, kívül az arabokban új hitvilág képzetsorozata indult meg, az arabs genius idegen oltványa, melyet Muhammed hirdetése kortársai és utódaik gondolatvilágába úgy ékelt bele. Az iszlámon vizsgálódó vallástörténeti analysis ebben az egy Allah-ban *genuin* arabs fejleményt ismert fel, melyet már a pogány cultus érlelt meg. A zsidó-keresztyén monotheismus ennek a genuin fejleménynek csak dogmatikai kereteket szolgáltatott, csak siettette kibontakozását. Ezen új vallástörténeti analysis világításában az iszlám egy önálló vallásos evolutio utolsó phasisa; Muhammed pedig ennek az önálló, hosszú vallásos filiationnak betetőzője, kit historailag nem a zsidó-keresztyén tanokon, hanem igazán csak arabs környezetén és ennek iszlámelőtti pogány hagyományain keresztül értünk meg. Ez új nézőpont mellett ama ellentétből, melyet az iszlám történetét tárgyaló régibb tudomány construált meg, mely Muhammednek a pogány arabokhoz való viszonyában csak a legteljesebb antagonismust, csak két egymással ellentétbe került eszmeör különválását és elkese-redett küzdelmét látta meg, alig valami marad meg. A pietistikus érzelemirányzat az egvedüli valóban új tünet, melyet a pogány-arab psychébe beleoltott Muhammednek zsidó-keresztyén forrásoknál táplálkozott pietismusa. Ez a modern nézőpont az ifjú iszlámot pogány-arab előzményeinek, az iszlám-előtti cultura légkörébe helyezi át. Az iszlám eredete

¹ Wellhausen: Skizzen und Vorarbeiten, főként Reste d. arab. Heidentums cz. kötetét. 2. kiadás.

² L. Vázlatomat a kórán etikájához I—II. fejr. Budapest 1902.

tének súlypontja ebben a pogány athmosphaerában van. A gyökérszálak, melyek a „dsáhiliija“-hoz kötik, erősebbek,¹ mint azok, melyeket a keletkező iszlámba a zsidó-keresztény gondolatvilág eresztett bele. Az iszlámot nem is annyira zsidó-keresztény tanok szülték, mint a mennyire inkább a pogány-arab hagyományok talajából nőtt ki. A régibb zsidó-keresztény tanok az új tannak csak a bölcsőjét ringatták.

Hogy teljesen megérthessük tehát az iszlámot, nemcsak a zsidó-keresztény tanok pietismusának, hanem az iszlámelőtti arabs cultura egészének világítása mellett kell szemügyre vennünk.

Ezt az új nézőpontot, mely Muhammednek és a fiatal iszlámnak a megértését a pogány arab evolutión keresztül kísérli meg, erősen támogatják éppen a délarab cultura emlékei. Bárha ide vonatkozó ismereteink, főként technikai akadályok miatt, csak igen lassan haladnak előre, annyit máris világosan látunk, hogy e modern nézőpont helyességéhez a délarab feliratok is újabb és bőséges tápot szolgáltatnak.

Közelebbi szemügyre véve a régi délarabok cultusát² analog vallástörténeti jelenségek egész tömegessége ötlük szemünkbe, melyeknek egyéb sémi cultusokban föllelhető párhuzamai szinte ömaguktól arra kínálkoznak fel, hogy a sémi világ egyéb tájain megnyilvánuló vallásos jelenségekkel összehasonlítsák őket. E helyen csak ama mozzanatokra fogunk szorítkozni, melyeknek párhuzamossága a Muhammed előtti mekkai és medinai cultusra, a Kórára és a legrégebb iszlám gyakorlatára emlékeztet.

Hogy a Kórában untig hangoztatott egy Allah a genuin arabs vallásos fejlődésben érlelődött meg, arra az imént rámutattunk. A mekkai cultusnak Kóránelőtti előzményeiből tudjuk, hogy már jóval Muhammed előtt egy még Muhammed idejébe nyúló vallásos fogalom-amalgamatio ment végbe, melynek folyamán az egyes istenindividuumoknak egymást megkülönböztető vonásai az istenekről leváltak; közös vonásaik hangsúlyozása pedig az isteneket idővel annyira egymásra ütökké tette, hogy *egy* közös fogalom és *egy* közös név alatt történő subsumulásukhoz csak egy lépés hiányzott.³ Ez a lépés be is következett. A legközelebbi lépés

¹ Vázlat stb. 3–4.

² E cultus lényeges mozzanatait eddigi ism. ereiteink alapján tömören és áttekinthetően foglalja össze Hubert Grimme id. m. 30–44. oldalán. — A következőkre nézve az olvasót Grimme fenti művének e részére utaljuk.

³ Wellhausen id. m.

a *monolatria*, a rákövetkező a *monotheismus* volt. Hála az összehasonlító vallástörténeti kutatások eredményeinek, ma már tudjuk, hogy ez volt a fejlődéstörténeti processusa a héberek monotheismusának éppen úgy, mint az árja és egyéb mythológiák pantheonjában helyet elfoglaló, önálló istenindividuumok kialakulásának is.¹ Ugyanezt mutatja a délarab cultus is. A délarabok régi cultusában ugyanígy lett mindegyik férfistenség egy-egy *il*-lé. Felvevén azon eredetileg heterogén és *il*-eknek nevezett istenek vonásait, melyeknek a karakteristikumai a többi istenekkel önkéntelenül beállott egybeolvadás után, rövidesen elmosódtak. Az így keletkezett *egy* istennek, az *egy il* lényének hatványozása *allah*-t eredményezte. *Allah*, többesszáma *alailat*-ot. Ez pedig idővel az istenség megszokottabb jelölésére, *Allah*-ra vezetett, úgy a mint a Kórán örzé meg. Legismertebb analógiája ennek a bibliai *'elóhim*, mely *nem egy*, hanem *több* istent jelző többesszámú elnevezés és idővel az *egy Jahveh* jelölésére szolgált. Ebben az összefüggésben említjük fel a mi magyar *isten* szavunk analógiáját is. Ez tudvalevőleg perzsa eredetű, többesszámú alak. Töve: *Jzd*, *Jezd* (v. ö. sassanid *Jezdgered*, vagy *Jezdegerd* stb.). A magyar *en* végzet a perzsa *ân* többesszámú ragot rejti magában. *Isten* eredetileg annyira mint *izd + ân*, vagyis: istenek. Az *isten* szó többesszámú használatának a fenti analógiákra emlékeztető genesisét nem kutatjuk tovább. Valószínűnek tarthatjuk, hogy a magyar analogont alkalmasint ugyanazon mythológiai fejlődés magyarázza meg.²

A délarab *il* eredeti és későbbi jelentése közötti különbséget illusztrálja egy másik, szintén igen jellemző délarab női istenség is. *Samsz* a nap istennője, a ragyogó nap personificatiója, annyira elvesztette idővel *astrális* jelentését, hogy a későbbi délarab cultusban bizonyos idő múlva minden női istenségnek a neve *Samsz* lett.³

Szembeötlők a délarab és pedig éppen a sábai localis istenségekhez tapadó *attributumok* is. Hasonlóságuk ama epithetonokkal, mikkel a Kórán az *egy Allah*-t ékesíti fel, csakhamar megérteti velünk, hogy Allahnak a Kóránban ismétlődő stereotyp jelzői nem a zsidó-keresztény forrásokból, hanem a Mohammed korában még eleven régi pogány arab cultusból erednek. E cultusnak Mohammed közvetlen

¹ L. különösen H. Usener *Götternamen* cz. művét.

² Szeretett professorom, Katona Lajos dr. úr a felolvasás után tett szíves figyelemztetése után e pontra nézve tartózkodóbb álláspontot foglalok el.

³ Grimme u. o. 30. old. jobb oszlop.

környezetébe és látókörébe tartozó mekkai mozzanatairól keveset tudunk. Emlékei, melyeket a pogánykori költészet alkalmasint híven őrzött meg, nagyobbbrészt eltűntette, hogy ne mondjam: elsikkasztotta a selejtezésükben fáradhatatlan mohammedán philologia. E pietista szellemben dolgozó philologia a pogánykori költészet classicitasát az iszlámban csak úgy tarthatta fenn, hogy mindent törölt belőle, a minek erre a régi cultusra valami vonatkozása volt. A mi e pogány cultusra vonatkozó régi hagyományokban valahogyan fennmaradt, az ezekről az isten-attributumok felől is csak gyengén tájékoztat. Ha a délarab cultus emlékei ekként Allahnak a kóránéira emlékeztető attributumait mutatják, akkor közelfekvő a feltevés, hogy ezek az attributumok a régi arabs cultusban közösen megvoltak, hogy a sábai feliratokon található párhuzamai nemcsak a kóránbelieknek, hanem a mekkai pantheon isten-epithetonjainak is.

Ama régebben kifejezésre hozott feltevés, hogy a Kórán sokban conserválni segítette a „pogánykor gondolatkörét”¹ a sábai feliratok révén csak újabb beigazolást nyert. A sábai feliratokon található következő pregnans attributumok: *Szamī*, *Halim*, *Alim* és az eddig szyr eredetűnek tartott *Rahim* megvannak a kóránban is.

A vallásos fejlődés Arábiában, Muhammed hirdetéseinnek a korabeli ikonolatriával szemben kifejtett actiója révén, olyan fázisba lép, mint a sémi valóságosság más kerületében pld. Mózes működése révén, vagy a korukbeli bálványozás ellen dolgozó egyéb apostolok működésével pl. a hébereké. A régi arab cultus délarab emlékeinek tanúságai után az eddigi felfogásban, mely mindent csak az ifjú iszlámra kiható zsidó és keresztyén hatással magyarázott, küszöbön áll egy nagy változás.

Azt hittük, hogy ha eddig Muhammed a képmást perhorreskáló *egy istennel* az ő arabjainak gondolatvilágába egy zsidó-keresztyén abstractiót vitt bele, akkor a délarab leletek igen plausibilissé teszik viszont a föltevést, hogy az istenség érzéki megjelenítésétől való *cultikus* tartózkodás *kiforrott már* a genuin arabs vallásos fejlődésben. Fel-tűnő pl., hogy a Délarábiában eddig napfényre került nagyszámú lelet között *egyetlen egy* sincs. a melyen valamely isten képmása, vagy csak megközelítő ábrázolása tűnnék elő.² A mi persze, argumentum ex silentio, a miből okvetlen

¹ L. Vázlatomat. Bevezetés.

² Eddig még csak állatokat ábrázoló domborművek vagy szobrocskák kerültek elő, melyek azonban, minden valószínűség szerint, fogadalmi ajándékok csupán. L. legújabbán Martin Hartmann: Die ara-

nem következik az is, hogy a pogány délarabok isteneiket képmásban soha sem jelenítették meg. Meglehet, hogy igen, és meglehet, hogy nem. Addig, míg a leletanyag nincs kimerítve, nem szabad elhamarkodni nagy horderejű következtetéseket. Feltehetjük és talán inkább tegyük is fel, hogy a délaraboknál istenek képmásai sem hiányzottak. De még így is a délarab cultusban sajátos jelenséggel állunk szemben. A délarab cultusban az istenekhez a nyilvánosság nem férhetett közel abban a mértékben, mint pl. a képmásokban bővelkedő mekkai cultusban. Amabban minden jel arra mutat, hogy az istenek Délarábiában, úgynevezett „*templom-istenek*“ („Tempelgötter“) voltak, melyeknek az existenciája egészen a templomhoz volt kötve. Működésük, hathatóságuk szorosan oda van kötve szentélyükhöz, éppen úgy, mint Strabo tanúsága szerint a későbbi sábai időkből a királyoké palotájukhoz. Egyéb primitív cultusok, sőt előrehaladottabb culturák is idevonatkozólag sok párhuzamot szolgáltatnak. Nem egy cultusban a pap vagy a király, a ki az előbbivel többnyire egy személyt képez, szentélyét, illetve székhelyét nem hagyhatja el. *Tabu*-t képező személyét nem szabad hogy érje más közönséges emberek szemé, vagy mint pl. a párszik királyának szentélyes személyét, nem szabad hogy érje közönséges halandó lehelete. A sassanida király előtt audientián megjelenő alattvaló fehér kendőjét, a *pandâmot*, teszi a szája elé, nehogy lélegzete tisztátalanná tegye az elemeket és a király jelenlevő személyét. Ilyen *pandâ* m van odaillesztve a párszi pap szájához, miközben a cultusban előírt ceremóniákat, avagy elmormolandó litániákat végzi el.¹ A nyilvánosság előtt a pap, a király, az istenség nem mutogatja magát, mert az profanisálja és a benne lakó isteni erő hatékonyságától fosztja meg. A király személyének e *sacralis különválasztására* különös nyomatókot helyező *párszi* hagyományban, mely a király személyének, isteni eredetének és az ezen alapuló *legitimitás* elvét jellegzetes módon rögzítette meg, audientiák alkalmával a királyt az előtte megjelenőktől függöny választja el. A sassanida királyok hozzáférhetetlenek, láthatatlanok.² Valószínű, hogy a délarab istenek képmásainak hiánya is ezzel

bische Frage mit einem Versuche der Archaeologie Jemens. Leipzig, 1909. (Der arabische Orient II. köt.) 25. old. és a 71. jegyz. 424. és kk. old.

¹ Nöldeke Tabari 366. és kk. l. legújabbán A. Christensen: L'empire des Sassanides p. 98.

² Ibid. 97. old. A perzsa király e sacralis elkülönítésének nyomait megőrizte a Korán s a régi mohammedán hagyomány, melyekben más összefüggésben fogjuk kimutatni.

a hiedelemmel függ össze. Alkalmasint ezzel függ össze, ha a déli cultusban a physikai érzékeltetésnek, a materialis megjelenítésnek csak kevés, vagy talán tényleg semmilyen tér sem jutott. „Az ábrázoló művészet“, mondja Grimme „Délarábiában úgy látszik el volt tiltva az istenek képmásainak szentélyén kívüli ábrázolásától“.¹

Eppen olyan figyelemreméltó a délaráb cultusban az istenség érzékeltetésének más téren mutatkozó hiányzása is. Leleteink tanúsága szerint az istenek ábrázolásától való idegenkedéssel együttjárt Délarábiában a tartózkodás az istenség igazi nevének *kiejtésétől* is. Délarábia feliratain elég theophor névvel találkozunk ugyan; a feliratokon a hívók az istenséget eredeti nevén mindazonáltal csak a leg-ritkább esetekben szólítják vagy nevezik meg. Istenségek olyatén megjelölése mint a következők:

<i>Abimathtar</i>	=	Athtar a mi atyánk;
<i>Ammi Athtar</i>	=	nagybátyám Athtar;
<i>'Abd Athtar</i>	=	Athtar szolgája;
<i>Ihwadd</i>	=	Isten Wadd;
<i>Benwadd</i>	=	Wadd fia;
<i>Haufawadd</i>	=	Wadd sikert ad;
<i>Rabmaszi</i>	=	Úr Naszi;
<i>Sza'adtalab</i>	=	Talab boldogít

igen ritka; a délaráb főistenségek, mint *Nikrah*, *Almakhu*, *Haubasz*, *Szin*, *Ramman*, *Amm*, theophor nevekben nem is fordulnak elő Egy kiváló tudós feltevése szerint viszont nem valószínűtlen, hogy eme főistenek a névcompositumok ama csoportjában rejtőznek, melyeknek az előtagja: Szúm, a mi annyit tesz, hogy: *név*. Ilyenek: *Szúmjadaa* = a név tudja; *Szúmjafaa* = a név magasztos; *Szum-ali* = a név fenéséges stb. Ezekben egészen világos, hogy a *szúm* szó (név) egy-egy istenség nevét helyettesíti. A héber חָשֵׁם (*hasém*) hasonló értelemben előforduló önálló alkalmazása idevonatkozólag érdekes analogont képez. Az arabs tulajdonnevek eddig ismert legrégebb rétegében, t. i. a *Hamurabi*-dynastia neveiben, ez a jelenség ismétlődik. E nevek között szerepel egy *Szúmu-abi*- és egy *Szumulailu*-név. Előbbi jelentése: a *név* az én atyám; utóbbié: bizony a *név* isten. A délaráb cultusban elődomborodik a tendencia az istenek eredeti neveinek a profán használatból történendő kivonására.² A délaráb feliratok e tanúságait nem téveszti

¹ Id. mű 31. oлд.

² A *totem* nevének *kiejtésétől* való tartózkodásra a primitívek

szem elől ama összehasonlító vallástörténeti kutatás sem, mely e ponton arra a *sémi* vallástörténeti jelenségsoporra irányítja figyelmét, melyet e körben legjobban ismerünk: t. i. az antik Jahveh-cultus megfelelő mozzanataira. Érdekes a régi arabs cultus és a régi Izraelé itt miként találkoznak egymással! A dekalogus egyik közismert paragrafusa: „A Te Uradnak, Istenednek a nevét hiába föl ne vegyed!” a mondottak után érvényben volt a régi délarab s miként mindjárt látni fogjuk, talán az északibb mekkai pogány-cultusban is. A képmásokban megrögzítendő megjelenítéstől való tartózkodás, a régi Jahve-cultusból ismert *ikonophobia*, melynek a fennállására a délarab cultusban, egy argumentum ex silentio segítségével fentebb következtettünk, a sémi cultusok körében alkalmasint csupán *előfoka* volt az istenség ama immaterialis conceptiójának, melyet ugyane dekalogus másik paragrafusa fejez ki legvilágosabban: „Faragott képet ne csinálj magadnak, hogy azt imádjad” stb. . .

A délarab cultus tanuságai a tizparancsolat megfelelő utasításait érdekes, új vallástörténeti világításba helyezik. Ezeknek az összefüggésében a megfelelő parancsolatok a dogmatikai speculatio elvontságának magaslata helyett, egy alacsonyabb fokú ritualismus előrehaladott fejlődési phasisain tűnnek elő, melyek az ethika theologiai alapozásának eredeti kiindulópontjait képezték.

Nem kisebb érdekességű érintkezési pontokat mutat a délarab cultus az antik Jahve-cultus és az iszlám némely más mozzanatával.

Az istenség és tisztelői között fennálló családi viszonylatokat a vallásos gondolatvilág számos tájékán mutatja az általános vallástörténelem. A családot, melyet a hívők és az istenség együttesen alkotnak meg,¹ a földi család képére alkotja meg a vallásos érzelem.² A család élén mint családfő áll az istenség, a család tagjai a rokonság különféle fokozatain elhelyezkedő hívők, clan-tagok stb. A családi viszonylat az ilyen ember-isten elemekből álló familiában totemisztikus képzetekből eredő vérrokonság vagy házasszviszonyból előálló családi kapcsolat. A délarab leleteken az istenség, mint paterfamilias, mint *nagybácsi*, vagy mint *sógor-isten* kép-

körében rámutat Frazer Totemism 19, újra lenyomatva az illustris folkloristának Totemisme and Exogamy (1910.) cz. corpusának I. köt. 16. old.

¹ L. különösen Robertson Smith Lectures on semitic religions II. kiadás. passim.

² A primitívek körében l. különösen Frazer Exogamy and Totemism I. 56. kk. old. és kk. fejezeteit (1910—12).

viseli a diszes rokonságot. Az istenség emberi családjának a tagjai az istenségnek vagy gyermekei, unokaöcscsei, sógorai stb., vagy miként a földi család védelmében álló és affiliált *cliensek*, az istenségnek *jobbágyai*, *rabszolgái*. Fejedelmi személyek az ilyen délarab ember-isten familiában úgy szerepelnek, mint az istenség *fiatestvérei*; fejedelemasszonyok mint az isten *nővérei*. Ilyenek pl. az egyik leleten *Achikarib* = fivérem áldó isten. Egy másikon: *Achatummihu* = anyja az istennő nővére. Az egyik feliraton ezzel a fogadalmi formulával találkozunk: *Az Almakhu, a Karibail* (király) és a *Sába* (tartomány) közötti testvérségre!⁴

Atya és fiú közötti viszony tűnik elő a ma'ani leletek e tulajdonneveiben:

<i>Abijadaa</i>	=	atyám tudó;
<i>Abisafik</i>	=	„ résztvevő;
<i>Abiali</i>	=	„ felséges;
<i>Abiamar</i>	=	„ parancsol stb.

Após és nagybácsi-viszonylatot mutatnak a Hamurabikorszak arab eredetű nevei is. Maga *Hamurabi* név annyit tesz, hogy „sógorom az isten“.

<i>Ammizaduga</i>	=	nagybácsim igazságos;
<i>Dadurabi</i>	=	„ uram stb.

Ma'ani feliratokon:

<i>Ammizamû'a</i>	=	nagybácsim halló;
<i>Chaliharib</i>	=	„ megáld;
<i>Hamuatht</i>	=	sógorom Atht stb.

Ámde az istenséggel tartott eme sógorságot és hasonlót, úgy látszik, csak az előkelőbbek foglalták le maguknak. A nép fiainál Délarábiában az istenség mint a legfőbb paterfamilias és fiai között voltaképpen *a legfőbb úr és rabszolgái* közötti viszony állott fenn.¹ Nem egy ilyen délarab felirat mellett tesz tanúságot, hogy „X. Y. magát, gyermekeit, rabszolgáit ennek és ennek az istennek tulajdonába helyezi át...“ Az ilyen feliratokon a rabszolgai viszony, vagyis az ember és a tulajdona fölött gyakorolt korlátlan birtoklás említésében nem phraseologiai elemmel és nem is fictiv függéssel. hanem a birtoklásnak ceremonialis apparatuson nyugvó symbolikus actusával van dolgunk, olyannal, a milyet a jogi ritualismus más körben, pl. a római

¹ Hornyánszky Gyula professor úr szíves közlése folytán halom, hogy eme rabszolgaviszony a *delosi* cultusban sem ismeretlen.

jog ritualismusából is ismerünk. Az istenség e rabszolgái ezzel az actussal elvesztik önrendelkezési és vagyonjogukat. Személyük, birtokuk ezentúl az istenségé. Személyük szabadsága, tulajdonjoguk realitása földi vonatkozásban ezentúl immár csupán *relativ*. Embernek istennel szemben való viszonyában a földi, húsból és vérből való fejedelmek analogiája áll be. Az alattvalóknak és vagyonuknak eredeti és tulajdonképeni urai a királyok, a fejedelmek, kik eredetileg korlátlanul rendelkeznek fölöttük. Alattvalóknak személyük szabadságát, a vagyonuk fölött való rendelkezőjogot csak ideiglenesen engedik át. Az alattvalók a fejedelemtől quasi csak haszonélvezetre, haszonbérletbe kapják őket, míg a tulajdon maga bármikor visszaszállhat az eredeti tulajdonosra, a fejedelemre, az istenségre. Az istenség tulajdon birtoka helyett szolgálainak, illetve rabszolgáinak előre megállapított szolgáltatásaival is beéri (áldozatok, tizedek, fogadalmi ajándékok, zsengek, elsőszülöttek és effélék). Dél-arab leleteken az istenség, mint a tulajdonjog eredeti kútforrása úgy szerepel, mint „*Sajjám*“, a mi annyit tesz, hogy „megjelölő“, a mi közelfekvővé teszi a feltevést, hogy úgy szerepel, mint a jószág gazdája, a ki a tulajdonát képező emberre, állatra, dologra tulajdonjogának symbolumát, a maga saját signaturáját, *bélyegét* sűti reá. Mai napig is ilyet sűtnék a beduinok tevecsordáik állataira. A pogánykori hagyományban az ilyen bélyegnek a neve: *vaszm*. Az arab régiség e figyelemreméltó mozzanata nyomán megértjük talán az ó-szövegség egy másik kitételét is, melyet a sémi antiquitas realái között eddig sehogyan sem értettünk meg. A Jahve-cultus egy elemét ismét egy délarab cultusmozzanat világítja meg. Genesis IV : 15 szerint Jahveh kijelenti Kainnak, hogy mindaz, a ki Kaint megölné, hetediziglen megbosszultassék. Ábel gyilkos testvérét védelmébe helyező Jahveh pedig „*jelt helyez el Kainon*“ — ez a *Kain jele* —, hogy „meg ne ölessék“. Jahveh a védelmére számító, a tulajdonát képező embert tehát valamely kívül hordozandó — nincs kizárva, hogy a monda szerinti, talán a védencze homlokára sűtött bélyeggel —, látható signaturával jelöli meg, a kihez nem nyúlhat senki sem a nélkül, hogy egy szent jogának gyakorlásában meg nem sértené az istenséget. Jahveh itt ugyanazt teszi, mint *Sajjám* epithetonnal felruházott (megjelölő) délarab istenség.

Vessünk egy tekintetet az iszlám előtti *mekkai* cultusra és látni fogjuk, hogy további párhuzamok az északibb pogány cultust a délarab analogiák körébe vonják.

Az iszlám előtti Mekkában, a Kaba ura: *Hubal* és

tisztelői között hasonló viszony áll fenn. *Hubal* a szentély és Mekka városának, valamint a város egész emporiumának ura, birtokosa. A pogány korban a mekkaiak *Hubal* clienseinek tekintik magukat. *Hubal*nak a termésből, marhaállományaikból adóznak, a hívek itt is időnkint megújítják az átengedett javak haszonbérletét . . . *Hubal* és hívei alkalmasint *úr és szolga* közötti viszonyban állnak . . . *Hubal* cultusában is nyoma van az istenség eredeti nevének kiejtésétől való tartózkodásnak . . . nevét inkább csak körülírják, majd *Allah*-nak (isten), majd *Rabb-ul-bejt* (a szentély urának) nevezik. A mekkai cultusnak *Hubal* alakja köré csoportosuló e mozzanatai, melyek csak egy részét képezik e cultus mozzanatai ama összességének, melyből az iszlám közvetlenül előfakadt, útjukat veszik a *kóránba* is, mely ama pogány elemeknek csak egy új fordulatot adott. Muhammed hívei és az egy *Allah* között ugyanama *úr és rabszolga* közötti viszony áll fenn. Grimme „ein unmittelbares Hinübergreifen des Instituts der Gottessklaverei von Südarabien nach Mekka“-nak nézi.¹ A zsidó-keresztény ideológia és pietista phraseológiája a kóránnak kétségkívül ebben sem egyetlen forrása! Az iszlám hívei '*Ubúd-Allah*, az egy *Allah* szolgái. A látszólag communista szervezetű iszlámban valódi tulajdonjoga egy hívőnek sincsen . . .

A kórán fáradhatatlan annak az ismételt hangoztatásában, hogy minden *Allahé*, hogy a földi javak birtoka csak *mata'*, vagyis csak ideiglenes haszonélvezetre vannak átengedve. Az így formulázott quasi-haszonbérlet élvezetét a hívők egy kötelező adózáshoz való hozzájárulással, a *zakát*-tal váltják meg. A mikbe nemcsak a zsidó keresztény vallásosság és a Muhammed korában coenobiumokban összeverődő pietista conventiculumok institutióinak és phraseológiájuknak, hanem a délarab cultus és a hatáskörébe helyezendő mekkai pogány cultus terminológiájának reflexiói játszottak bele. Muhammed híveit *muszlim*eknek nevezik. A *muszlim*, vagyis az *iszlám* híve ebben a világításban nem volna más, mint az *úr és rabszolga* közötti viszony institutiója. *Iszlám* az *Allah szolgájának* a benne felolvadó legteljesebb odaadását, a *rabszolga* önátszolgáltatását jelentené. *Allah* szolgái éppen olyanok, mint ama rabszolgák, kikre tulajdonosuk a maga birtokjogának bélyegét, a *tulajdonos* ismertetőjelét sütheti rá. Ebben az összefüggésben érthetőbbé kezd válni egy *ἰπαξ εἰρημενον* is, melyet a Kóránban eddig sehogyan sem értettünk meg. A Kóránnak van egy passusa, melyben

¹ Id. m. 46. old. jobb oszlopa.

az iszlám hívei úgy vannak feltüntetve, mint „*a magukat jellel megjelölők*“, arabul: *آضتوش حون* (Szúra XV. 75. ája).

Egy medinai szúrában máskor meg a hívők mint ama „szegény hívők“ fordulnak elő, kiknek az arczán egy jel (*سما*) van. Egy további szúrában meg Muhammed Jesájás III: 9-re emlékeztető fordulattal „gonoszakról“ (muğrimún) tesz említést, kiket meg lehet ismerni *arczuk: bélyegéről*

يعوف آلحجرهون بسماهم (Szúra LV. 41.). Nem tudjuk, hogy a Kórán e helyein milyen fokig lehet szó a hypothetikusán felvett birtokjogi symbolumról, vagy milyen mértékben beszéljünk e kitételekben ennek merő phraseologiai elemmé sekélyesedett rudimentumáról. Valószínű, hogy e feltevés mellett ezekben a phrasisokban figyelemreméltó régi cultikus viszonyok nyomait, utolsó halvány sugarait ismerjük fel. Ebben az összefüggésben még csak egyet had említsünk fel, mert támogat abban a föltevésünkben, hogy a plausibilis magyarázat talán mégis a valósághoz jár közel. Az Ezeregyéj meséiben gyakori ama kitétel, hogy valakinek a „sorsa homlokára van írva“ (‘alâ ġabîn). Így fejezik ki az Ezeregyéjmesék, hogy valakinek a sorsát Allah előre így vagy úgy határozta meg. Néhány évvel ezelőtt magyarul megírt fontos kísérletében *Goldziher* a mesék e stereotyp kitételét összefüggésbe hozta e mesék indus eredetével,¹ az ind praedestinatio gondolatkörével, mely hasonlóképpen fejezi ki magát. A mondottak után azonban talán nem szorulunk az ind, a buddhistikus forrásokra. A „megbélyegzett sors“ fogalmát önmagától dolgozta ki a sémi vallásos gondolat, midőn a szolgálja felett korlátlanul rendelkező úr, a tulajdonát képező szolgáló vagy dolog, és a tulajdonjog symbolizálásának materialis mozzanatát, a *megbélyegzést*, cultusának mozzanatai közé vette fel. A kórán theológiájának ismeretes *praedestinatioját*. végső elemzésben a tulajdonjog eme ősi praktikus megjelenítésére vezettem vissza, innen vette útját az iszlám dogmatikai speculatiojának philosophiai magaslataira.

A délarab feliratok nyomán rekonstruálható cultusnak vannak olyan jelenségei is, melyek a Kóránban nem az imént bemutatottak halvány rudimentumszerűségével tükröződnek vissza, hanem egész mivoltukban világosan a Kórán egyes elemeire emlékeztetnek.

E világosabban elődomborodó párhuzamok láttára nem

¹ Előadások Körösi Csoma Sándor emlékére. II.

indokolatlan ama feltevés sem, mely az északibb cultusnak Muhammed által előtalált és részben az iszlám által is sanctionált egészét az arab cultus egy nagy *déli* körébe vonja bele. Ama északibb cultusmozzanatok az utóbbinak csak fejleményei, miket már a délarab vallás érlelt meg.

E feltevést némely mondás hagyomány is megerősíti. A Mekka-város történetét tárgyaló hagyományok között akad egy olyan is, mely Mekka legrégebb lakói gyanánt egy *Gorhum* nevű törzs nevét említi fel. „Ez a *Gorhum* név, valamint egy Szumaidaa nevű gorhumida törzstag neve délarab eredetre vall. Ezeket a gorhumidákat hívják ki a Kr. u. IV. században az északi arabokhoz tartozó *Korejsiták*, kik ez időtájt *Chuzáj* nevű főnökük vezérlete alatt és a későbbi idők folyamán, mint a mekkai cultus letéteményesei és urai nagy szerepet visznek a gâhilijsa és az iszlám történetében.¹

E gorhûmidák a *kurejsita* aerából ismert mekkai cultus eredeti urai, hordozói a délarab vallásosság ama Mekka felé vonult folytonosságának, melyet főbb vonásaiban a kurejsita időszak sem szakított meg.

Egy Halévy-féle felirat arról tesz tanuságot, hogy az iszlám cultusában máig is nagy szerepet játszó zarándoklat, a *hagğ* egyik főmozzanata volt a délarab cultusnak is. Halévy 143. számú lelete egy délarab ember nevét örökíti meg, ki egy a Hadramautban folyó harc alatt, *Jathil*-be zarándokol egy *Zu-Szamad* nevű istenséghez. A későbbi sábai korszakban előforduló hónapnév, *Zul Higğatun*, arra enged következtetni, hogy délaraboknál az évek egy része mint általános zarándoklat ideje szerepelt. A muhammedán hónapnak egyik neve tudvalevőleg ma is *Zulhigğe*, a zarándoklás hava.

E zarándoklat (*hagğ*) célja a muhammedánoknál mai napig is a *Kába*, úgy, a mint a cultusa tárgyát képezte a gâhilijsában. Mohammed befogadta a mekkai kába tiszteletét az iszlámba, cultusának éppen olyan középponti helyet biztosított az ő vallásában, a minővel birt a gâhilijsában. A Kába szentélye eredetileg nem egyéb, mint egy jóskamra (egy délarab makan); mint ilyen a gâhilijsában *Hubal*-isteniség residentiája, mely híveinek itt szolgáltatja oraculumait. A Muhammed idejében fennálló mekkai pogány-cultusban fontos szerep jut az istenségek és papjaik jövendöléseinek. Délarábiában pl. Máanban a szentélynek a neve: *miszwad* (a titokzatos beszéd helye). Ugyanitt a *m a k a n â t* (a jós-

¹ Az északnyugati Arábia relatióit a déli Arábiával meglepő, új összefüggések világításában tárgyalta legutóbb Principe Leone Caetani Studi di Storia Orientale I. 230. és kk. (1911).

kamrák) középpontjai az egyes szentélyeknek. A délarab istenségben az *'Alim* (a tudó), a *Bašir* (a tudósító, ἀγγελος) jövendőt tudó mivolta különös nyomatékkal van kidomborítva. *Muhammed* maga pályája elején a pogány-arabok jövendölő *kâhinjainak* félreismerhetetlen allure-jeivel lép fel. Mohammedet kortársai a pogány cultus ama gondolatkörén keresztül ítélik meg, melyben az istenség első sorban a jövendő tudója; papja, a *kâhin* pedig (héber *Kôhen*) az istenségtől kapott tudás letéteményese. E kortársak úgy fogadják Muhammed legelső megnyilatkozásait, a Kórán mindmennyi legrégibb szúráját, mint pogány papjaik ihletett beszédét. A legrégibb hirdetések, a régibb szúrák, magukon hordják e pogány papok és jóslataik minden külsőségét. A Kórán e legrégibb szúráit Muhammed teljesen a pogánykori oraculumok tenorjában, lüktető stylusában, rimeivel és rhytmusában fogalmazta meg. Valószínű, hogy ama extatikus állapotok is, melyekben a prophetát az Allah-tól jövő inspirációk érik, további tartozékai a pogány és talán éppen a délarab cultusnak. A Kóránban Allahra mint *'Alim*, vagyis a „tudó“-ra csupán átruházódnak ama elnevezések, melyeket a délarab cultus és északibb fejleményeinek jövendőt tudó istenségei hordoznak. Muhammed maga, mint *Bašir*, vagyis mint az örvendetes hirt vivő üzenethordó, azonos a délarab cultus hasonnevű *bašir*-jával, vagyis hírnökével, a mely szó a délarab cultusban nemcsak az istenséget, hanem alkalmasint a papot is, mint *jóst* jelölte meg. A kóránbeli *Bušr*, vagyis az örvendetes hír maga, melyet Mohammed keresztyén mintára, idővel az εὐαγγελος, majd az εὐ αγγελιον fogalmához adaptál, a Kóránba ama pogány gondolatkörből veszi útját.

Jellemző és figyelmenreméltó jelenség továbbá, hogy a kórán éppen e legrégibb szúráinak *északi* arab és pedig éppen kurejsita-arab nyelvezetében a kórán általános nyelvhasználatától eltérő olyan *nyelvi* sajátosságok nyilvánulnak meg, melyekre párhuzamokat az arabs nyelv egész territoriumán csak a *délarab nyelvhasználat* szolgáltat. A Kóránban egy csomó szó a nominativusban *in* végzettel fordul elő. Ilyenek: *Szinin*, *Iljaszin*, *Sziggin*, *ghilszin*; ezek evidens délarab formák, melyek a Kóránnak a Délarábiára mutató forrásaira, a délarábiái cultus és a Kórán között fennálló, de részleteiben még közelebről megállapítandó függő viszonyra mutatnak.

A részletkutatások eredményeit és homályos sejdítéseit tegyük félre és a függő vallástörténeti viszony egy figyelmenreméltó hypothesisének támogatására végül csak még hadd lássuk az önkételenül egymásra utaló két gondolatkör

azon párhuzamait, melyek a hasonlóra, a rokonra, az összefüggésekre irányított figyelmünket az utóbbiaknál is nagyobb közvetlenséggel ragadják meg.

A késői délarab cultura ama emlékein, melyek combinationóink szerint a Kr. utáni IV. századból származnak egy keresztyén zsidó és esetleg párszi gondolkörrel való érintkezés hatása nyilvánul meg. A délarab cultura szellemi világában ez időtájt egy a zsidó-keresztyén monotheismus felé hajló conceptio domborodik elő, melyben a régi délarab cultusnak új irányzata születik meg. Az egyik ilyen feliraton pl. ezt olvassuk:

„Áldva legyen az Irgalmasnak (*Rahman*), az Égnek és Izraelnek, istenünknek, Júda királyának a neve . . .“ Hasonló pietista tenorban egy másikon olvassuk ezt: „Istennek az ég Urának dicsőségére . . .“ Egy harmadikon: „Az ég és a föld Ura . . .“ Egy negyediken: „Ő, az irgalmas, bocsássa meg bűneinket, fogadja áldozatainkat . . . a közeli világban és a távoliban adjon nekünk jó oraculumokat (*ilm*) és tartsa távol a közt a bajt hozó legfőbb Úrtól . . .“

A legutóbbi feliraton „a még pogány cultus jóslatai összevegyülnek a tételes vallások pietismusával, a túlvilágba vetett hittel, egy jó és egy gonosz principium dualismusával . . .“ Arábia déli tájain tehát nem sokkal Muhammed fellépte előtt, úgy látszik, gyökeret vert egy concret monotheismus, mely zsidó-keresztyén keretek között mozogva további phasisává lett a délarab cultus ama hajlandóságának, mely régibb emlékeken nyugvó következtetéseink szerint a monotheistikus abstractio felé erős tendenciát mutatott. Itt van ezekben a kései feliratokban Allah mint *Rahman*, (irgalmas), ki előtt e tulajdonságában és neve szerint a Kórán is imádatokkal borul le . . .

Felismerjük ezeken a felirásokon a Kórán egy untilag hangoztatott dogmáját, a túlvilági jutalmazás és büntetés tanát . . . a földi világot, miként e feliratok, a Kórán is „közeli világnak“ nevezi (*el-adná*) a jóságos principium már e feliratokon is szembehelyezkedik minden rosszság kútforrásával, miként a Kóránban is a Sátánnal . . . Halljuk e feliratokon is az Istentől kikönyörgött bűnbocsánatot (*isztig'fír*) . . . Csupa ájtatos elem, mindmegannyinak tisztán hallható visszhangja ott van a Kóránban . . . Délarábiában a Kr. u. IV. században feldereng egy monotheismus, mely már Délarábiában zsidó-keresztyén és párszi reminstentiák syncretismusában érik meg . . . Világító sugarai messze elhatolnak a félsziget északibb tájékaira . . . Messze elgyűrűző hullámai szétáradnak a nagy sivatag szilaj fiainak

vallás után áhítózó lelkében... Nevezzük ezt Grimméval a *délarab monotheismusnak*... mely mint a parázs a hamu alatt hosszú ideig² rejtve, csöndben éled, de lobogó lángjait veti fel és a lelkesedés tüzét terjeszti maga körül, mikor a hit fáklyáját egy új vallásos genie, Mohammed ragadja meg, midőn új erőben csillan fel egy nagy vallásalapító lelkesedő hitében.

*

Az éppen bemutatottakban a kórán-kutatás termékeny, újabb szempontokra támaszkodó kiindulópontjainak ismeretetését kíséreltem meg, melyek az eddigi hagyományos zsidó-keresztyén források helyett a legrégebbi iszlámnak a genuin arabs cultusban fellelhető előzményeire és fejleményeire fordítják tekintetünket.

A pogány mekkai cultus, Muhammed monotheismusa a délarab vallásosság körében jelennek meg; amaz északibb fejleménye az utóbbinak, a genuin fejlemények fáján kippattanó ifjú iszlám reflexe a délarab vallásosságban kifakadt monotheismusnak. Muhammed iszlámja nem ama simpla synthesise többé a zsidó-keresztyén, párszi és pogány vallárosságnak, melyet eddig a XIX. század tudományossága, kísérelt meg. Muhammed iszlámja az ez irányba eső kutatások egyik kitűnő képviselőjének, *Grimmenek* szavai szerint, közvetlenebbül a délarab vallásosságba kapcsolódik,¹ a judaikus és a keresztyén vallásosságba csupán annyiban, a mennyiben ama délarab vallásos gondolatkör és mekkai fejleményei a zsidó-keresztyén gondolatkörnek régibb összeolvadását amúgy is képviselik a pogány vallásossággal...“

A Kórán megőrizte a délarab vallásosság, a délarab monotheismusnak nyomait. A Kórán, Muhammed iszlámja nem szócsöve a Mohammed-korabeli positiv vallások synthesisének, hanem *záróköve* a régi, genuin arabs vallásosság nagy épületének.³ — Páris, 1908 márcziusában.

Dr. Osztern Salamon Pál.

¹ Orientalistische Literaturzeitung 1904. Nr. 6. p. 226.

² Nagyobb tanulmányomnak a főtebbiekben bemutatott szemelvényeit a párisi délarab gyűjteményben végzett tanulmányaim során állítottam össze, olyan időben, hol délarab ismereteink legfőlebb *Grimme* mesteri fejtegetéseinek keretei között mozogtak, Martin Hartmannak főtebb idézett (l. 93. old. 2. j.) művét azonban még nem ismertük. E szemelvényeket 1908 végén olvastam fel. Hartmann műve, mely egy évvel később jelent meg, csak 1911-ben került kezeimbe. Hartmann művét — a mint az orientalista szaktársak alkalmasint észrevehették — e szerény lapok megjelenésének előkészítése közben tehát már alig vehettem tekintetbe. Különbön máris sok mindent említettem volna fel, a mit egyelőre inkább emellőztem, egyet-mást pedig egészen másképpen mutattam volna be!

CONCHA GYŐZŐ POLITIKAI RENDSZERE.

I.

Ha a politikai tudománynak újabb fejlődését tekintjük, azt látjuk, hogy annak különösen két iránya fejlődött. A gazdaság által a társadalomra gyakorolt hatásnak tüzetesebb megismerése és a természeti tudományoknak fejlődése ugyanis annak socialistikus és sociologikus irányára vált nagy mértékben fejlesztő. A tudománynak az az iránya azonban, mely a nemzeti életet sem a gazdasági alapra, mint végső ható okra, nem viszi vissza, sem abban a természeti világnak pusztá darabját nem látja, ezzel a másik két iránynyal annyiban nem tartott lépést fejlődésében, hogy az államélet folyton a buvárlat tárgya ugyan, de inkább csak részeiben és ez életet a maga egészében valami új meglátással felölelő, rendszeres művekkel nem nagy számban dicsekedhet.

Ha ezt a tudományra általában elmondhatjuk, különösen áll ez a hazaira.

A magyar gondolkozás Eötvös nagy művében: A tizenkilencedik század uralkodó eszméiben' ért el igen magas színvonalat. Fejtegetéseinek mélysége által meglepő, de céljában nem tudományos, hanem publicistikai, mert azt a problémát akarja megoldani: az 1848-iki nagy átalakulások után hogyan kell az államoknak berendezkedniök, hogy bennök a szabadság lehetőleg mindenkire nézve biztosításék, illetve a szabadság, egyenlőség és nemzetiség hogyan valósulhatnak az új államban. Bevallott célja szerint csak a jelen kor viszonyainak leginkább megfelelő állam szervezetét keresi (I. 25. l.). Továbbá bár mély állambölcseleti fejtegetéseket tartalmaz, jórészt történetbölcseleti. Egy rendkívüli gondolkodó elme fényes megnyilatkozása, a kiben a vizsgálat mélysége nem egy kérdésre nézve a politikai jóslás tehetségével egyesült. De a nemzetek országoló életét főleg ama hármas jelszó szempontjából vizsgálja, nem minden vonatkozásában, individualizmusában egyoldalú és nem ment erős következetlenségektől sem.

Összefoglaló, szigorúan tudományos rendszert nyilván azoktól várhattunk volna, kik e tudományágnak hivatásos képviselői, hisz az alkotmányi és kormányzati politika egyetemi oktatásunk újabb szervezetében a tanulmányi rendnek, szigorlatoknak és államvizsgának tárgya. Az eredmény azonban egész a mult század utolsó tizedéig (Karvassy, Kogler, Pisztóry munkái) a tudomány akkori állapotához mérten is vajmi szerény. A kik az átlagból kiváltak vagy nem szorosan vett tudományos politikusok, hanem jog- és állambölcsészek, kik az állammal vagy csak igen kevésé foglalkoztak (Pauler), vagy ha kimerítőbben foglalkoztak is és kiváló alkottak, állambölcseletet és nem politikát adtak (Pulszky Ágost). Azok közül, a kik a politikát főiskolai tanszékeken képviselték, irodalmilag csak Kautz és Kuncz működtek. Kautz (Országásztan, 1862) széles olvasottságú tudós, de megelégedett a tudomány akkori ismeretállagának főleg német forrásokon nyugvó ismertetésével, a nélkül hogy a társadalmak politikai életének általános igazságait megállapítani csak megkísérelte volna. Egységes rendszer tekintetében Kuncz Ignác (A nemzetállam tankönyve, 1888) meghaladja eredeti, a nemzet személyiségéből kiinduló, de mert a személyiség lelki egységét túlzásba viszi, részeinek szerveinek különletét nem látja, egészen eszményi, realitas nélküli, az államot tisztán szellemi lényyné tevő, gyakorlatilag sokszor lehetetlen eredményekre jutó elméletével.

II.

E futólagos áttekintést nem mellőzhettük, midőn Concha helyét a tudományban általában, a hazaiban különösen kijelölni akarjuk, midőn politikai rendszerének fő vonásait méltatjuk.

Politikai rendszere, a mint összefoglalólag fő művében (Politika, I. Alkotmánytan 1895. II. Közigazgatástan 1905.) előttiünk áll, azok sorában, melyek a nemzetek politikai életét mélyebb, általánosabb igazságokra vezetik vissza, a legfigyelemreméltóbbak közt foglal helyet. A hazai tudományban meg éppen egyedül áll. E kiváló helyét az által nyeri el, hogy egységes philosophiai alapja van s összes tanai ezen következetesen épülnek fel; a nemzeti életet ható erőinek összeségében veszi vizsgálat alá; állama épp úgy az erkölcsinek, szelleminek legmagasabb megnyilvánulása, mint a végesnek, a mindennapinak realitasa s tanai, bár alapeszméjéből következetesen fejtetnek ki, soha sem

utopiák, hanem a fejlett államban gyakorlatilag is lehetségesek.

Az alap, melyen egész rendszerét felépíti: az emberi eszme, ennek valósulása öntudatos személyiséget alkotó nemzet állami élete által.

Az ember eszméje, Concha szerint, végtelen lényegének egyetemes tekintetek szerint öntudatos, önelhatározással való érvényre emelése a végesség fölött¹ A miben az ember eszméje ténylegesül, az mind jó, bár fokozatai vannak. A mire az ember eszméjéből folyólag, törekedhet, csak az egyetemes jó lehet.

Az emberi eszme, ennek megvalósulása, az a végső gondolat, melyre minden visszamegy. Az állam a maga egészében nem más, mint az emberi eszmének különös, nemzeti alakban megvalósulása,² az ember egyetemes eszméjének megvalósulása öntudatos személyiséget alkotó nemzetnek országoló tevékenysége által; az általános jónak, vagyis az ember eszméjének milliók öntudatát egybefoglaló nemzeti személyiség által való létesülése.³ Az állam, az uralom, ennek korlátozása, az uralomtól bizonyos körben mentesség és az uralomban való részvétel: a szabadság, az állam öncélúsága, egyetemes célúsága, a jogi (de nem politikai) egyenlőség, a köznek, az egésznek előbbrevalósága az egyén, az egyes fölött, ennek csak mint egy magasabb egység részeként tekintése, a rendek és osztályok összhangja mind azért szükségesek, mellözhetlenek, mert az emberi eszme valósulása másként lehetetlen. Az állam azért mindenek felett való, mert az ember egész eszméjét valósítja, míg az egyesek, az egyes vallási, gazdasági, értelmi közületek annak csak egyes oldalából indulnak ki; népek, nemzetek azért lényegesek, mert az emberi nem a maga általánosságában, hanem e természetes egészek sajátos eszméje, felfogása szerint áll előttünk, az igaznak, a jónak, a szépnek ama sajátos létében, a miben a nemzeti áll.⁴ A demokratia csak eszményi tisztaságában előbbre való a monarchiánál, mert benne az emberi a maga nemzeti alakjában háttérbe szorítatik az emberinek az által a felfogása által, mely az alsó osztályban uralkodik; mert benne a szabadságnak a többség zsarnoksága folytán sokkal kisebb foka állhat elő s így az emberi eszme valósulására nem

¹ Politika I. 32., 33. l.

² I. m. I. 139. l.

³ I. m. I. 188., 362. l.

⁴ I. m. I. 42., 63., 167., 196., 198., 199., 201., 203., 303., 411. l. Megint jelszavakról 13. l.

kedvező.¹ Az állam egyáltalán akkor emelkedik a legmagasabb színvonalra, ha az ember eszméje, ennek követelményei polgárai legnagyobb részének lelkebe behatolnak.² Állam vagy vallás fölénye felett, ha az emberi élet nagy kérdéseire megegyezni nem tudnak, az fog határozni, hogy melyikben a kettő közül él tisztábban az ember eszméje.³ Az államot a fent kifejtett értelemben vett emberi eszme teljes, minden irányú megvalósításának véve kell egyaránt helyteleníteni a rendőrállamot, a Spencer-féle be nem avatkozási elvet és a collectivista államot. Mert az első és utolsó ellenkezik az emberi eszme mellőzhetlen alkatelemével: a szabadsággal, a be nem avatkozási elv pedig a teljes emberi eszmet valósító állam célegyetemességével.

Az idézettekén kívül Concha főmunkájának számtalan helye tanuskodik főgondolatának következetes keresztülvitéléről, bár jól látja, hogy a mit az állam a valóságban létre tud hozni, az az emberinek és nemzetinek csak bizonyos viszonylag legmagasabb mértéke és csak Plato képzeti államának bölcsei bírnák az emberit a maga teljességében megteremteni,⁴ hogy a bármily remekműnek tekintett alkotmány az emberi életnek viszonylag magas, de csak közbeeső határpontja lehet,⁵ hogy az alkotmányok jó részben nem emberi csinálmányok, hanem a nemzetek objectív életviszonyainak visszfényei, első sorban egyáltalán a tárgyilagosságtól függenek.⁶

III.

Alapgondolatának következetes keresztülvitele legtisztábban, legteljesebben talán azokban a fejtegetésekben áll előttiünk, melyek a köznek és egyénnek, közületinek és egyéninek válhatlanságára, egyformán szükségességére, az egyéni és közületi szabadságra, mindkettőnek egyaránt szükségességére és az egyenlőségre vonatkoznak. Eredetiségét, újat alkotó erejét leginkább államszemélyiségi tanában szemlélhetjük.

a) Köz és egyén, egyetemes és egyéni egyaránt szükségesek, mellőzhetlenek, mert az ember egyetemes lényege

¹ Id. m. I. 361. s. köv. l.

² I. m. I. 364. l.

³ I. m. 201. l.

⁴ I. m. 364. l.

⁵ Újkori alkotmányok II. XV. l.

⁶ I. m. I. 16., 17. l.

és egyéni különössége az emberi eszmének egyenlő alkat-elemei, mert köz és egyén egyaránt csak arra törekedhetnek, a mi az emberi eszme követelménye.

Miért előbbre való az egész, a köz, az állam az egyesnél? Mert az ember eszméjét a maga egészében valósítja meg; mert benne az emberi lényeknek minden oldala a maga teljességében nyilatkozik. Ezért szükséges az egyesnek alárendelése, hatalom alatt állása, alattvalósága, az egésznek része, tagjaként tekintése és nem független lényisége.

Miért szükséges az egyénnek, az egyéninek érvényesülése? Mert az embernek közületileg teljesebben valósult eszméje nyer erősbülést általa; mert az egésznek működése csak úgy értékes, ha azt az egyes egyének öntudata és akarata támogatja. Az egyéniségnek tehát tért kell engedni érvényesülésére mindaddig, míg ennek az ember eszméje nem szab határt.

A köz, az állam korlátaival, kényszerével, megterheléseivel, ha ezek az emberi eszme teljes valósulása érdekében történnek, emeli az egyest, teljesebbé teszi, mert nem lényegét, csak azt támadja meg benne, a mi az emberi lényeggel, méltósággal ellenkezik. Az állam nem kisebbitheti az egyest, az egyént, mert öntudatos egyének kapcsolata, melyeknek részszerű önállósága saját létének alapja. Az államnak egyenes szükséglete, hogy az egyéniség mennél inkább érvényesüljön, mert az egyéniségnek önálló nyilvánulása az államnak új erőforrásokat teremt és önlénye nyer a szabad egyénben öntudatos alkatelemet. A különös egyéni irány, ha a nemzet általános irányának határai közt marad, erősíti az egész nemzetet. Egyetemesnek és egyéninek egyformán kell az állam által elismertetni. Az egyetemes uralma az egyén nélkül holt mechanizmust jelent, ha pedig az egyéni győzi le az egyetemeset, a nemzet feloszlik. Nemzetben es egyénben ellentétes, de nem ellenséges, egymást ki nem záró erők hatnak, mely erők vezetnek az ember teljes szabadságához.

Az állam, a köz nem képzelhető az egyes nélkül, a benne levő általános az egyéni nélkül. Az alárendelésnek, melyben az egyént az állam iránt lenni látjuk, megfelel az önállóság, melyet neki személyiségének kitorölhetetlen jellege kölcsönöz. Ez az önállóság az államnak saját eszméjéből következik. Mert az állam az ember eszméjét képviseli, de ez az egyes nélkül képzelhetetlen. A fejlett állam az egyesnek, a tőle kívánt odaadás mellett, szükségkép nagy önállóságot is ad. Az állam igazi fejlettsége

idejében az egyes önállósága nem ellenkezik az állam által képviselt általánossággal, utóbbi az egyes önállósága mellett és által van meg. A modern állam nagy haladása éppen abban áll, hogy szervesen egyesíti magában az ókor államának a teremtő egyént nélkülöző általánosságát, a középkori állam egyéni irányát és az újkori abszolút királyságnak társadalomfelettségét.

Köz és egyén ellentéte, egymást kizáró volta így szűnik meg Conchánál az emberi eszme alapján.¹

A mint az egyéninek és közületinek egyaránt szükségessé voltát, azt, hogy az egész, az állam ugyan előbbrevaló, mint az egyes éppen annál fogva, mert emberi eszméje benne tökéletesebben valósul meg, ebből az emberi eszméből vezeti le Concha, azonképen a szabadságot is, mely az emberi eszmének szükségszerű folyamánya, illetve a mely (ügy egyéni, mint közületi alakjában) benne van ebben az emberi eszmében.

Az ember a maga eszméjét szabadsága által valósítja. Az emberi eszme teljes valósulása az államban, az állam által történik. Ezért állam, országlás és szabadság is egy.

Conchánál a szabadság fogalma egy az uralommal. Uralom a saját belső életünk, saját külső életünk és polgártársaink élete fölött. Így áll elő a morális, az egyéni és a köz (politikai) szabadság. Ez utóbbi az egész nemzetre alkalmazva, annak uralma önmaga felett, önrendelkező, önmeghatározó élete, önjelölő, országló állapota. Nem pusztá függetlensége más nemzetekkel szemben (hisz ilyen az abszolút állam is lehet), hanem olyan önjelölő élete, mely tagjai önjelölésén nyugszik.

Az egyéni szabadság, miután az uralom és így az állami uralommal szemben csak ennek magakorlátozása folytán állhat elő, határszabás az államhatalomnak. De ez által az állam csak az emberi eszmének, tehát önjelölésének tesz eleget, mert az ember eszméje követeli, hogy az egyéni az egyetemleges határai közt érvényesülhessen.

A szabadság egyéni és közületi alakjának közös alapja, forrása van tehát: az emberi eszme s mert mindketten ebből származnak, elválhatlanok. Csak az állami közületben élő egyén lehet szabad és csak a szabad egyénekből álló, életét tagjainak közreműködésével folytató nemzet mondható szabadnak.

¹ Politika I. 33—35., 46., 64., 238. s köv., 303., 306—308., 405. s köv. I. II. 245. s köv. I. A közigazgatási bíráskodás 4., 45., 47., 48., 52., 100. és köv. I. Br. Eötvös József állambölelete. 61. I.

De mert az emberi eszme teljes valósulása az államban van, általa történik: az egyéni szabadság csak az államban lehetséges, csak az államtól, nem azzal szemben, azon kívül és a felett állhat fenn. A politikai szabadság pedig — miután az tulajdonképen a nemzet szabadsága, a nemzet önrendelkező életének megvalósulása az egyesek, mint részek, tagok, nemzetszervek által — az egyes államtagra vonatkoztatva nem egyéni jog, csak a nemzetnek, az államnak adománya, felhatalmazása lehet.

Ebből következik, hogy bár a nemzetnek és a nemzetagnak, legalább a főcélok tekintetében nem lehet ellenkező érdeke, hisz a nemzet csak tagjai által az, mégis a politikai jog meghatározásában döntő a nemzet érdeke. De ebből következik a politikai jognak, első sorban a választójognak sajátos természete is, úgy hogy abban a jognak és kötelességnek, az uralomnak és az egész eszméje alá vetett ségnek vegyülete áll elő.

Abból, hogy a politikai szabadság a polgártársak életére egyetemes emberi tekintetek szerinti befolyást foglalja magában, ez pedig a modern képviseleti rendszerben következett be, nem a társadalom egyes rendjeire, osztályaira, hanem annak egyetemére nézve, következik a népképviseleti rendszer rendkívüli fontossága. Abból, hogy a parlamenti kormányrendszerben a nemzet önrendelkezése a legteljesebb lehet, következik e kormányrendszernek az összes többiekkel szemben előbbrevalósága.

Abból, hogy a democratia és az állam csak mint elvont fogalmak azonosak, de nem azonosak mint concret valóságok; hogy a democratiában a nép önuralmiságának teljessége csak eszményileg van meg, a valóságban hiányzik, sőt e szempontból a legnagyobb ellenmondásokat rejti magában, mi mellett alapelveinek következetes keresztülvitele össze nem egyeztethető a jól berendezett állam fontos követelményeivel — származik ezen államformának nagy fogyatékossága.

Az egyéni szabadságnak az államélet föelvévé tétele a liberalismusban, a politikai szabadságnak az ember eszméjével meg nem egyező túlzása az általános választójogban áll előttünk.

Előbbi mint az egyenlő emberi méltóság hirdetője érdemel figyelmet és a szabadság előmozdítója lesz, a meny nyiben az egyénnek értékéhez arányos önérvényesítését kívánja meg, de elfogadhatlan, mihelyt az egyént helyezi minden fölé, ha merő egoismussá, libertinismussá válik.

A liberalizmus az egyén szabadsága a nemzettel szemben. Az egyénnek, mint magánembernek szabadsága. Ellenben az egyénnek, mint nemzetagnak, politikai szabadsága a liberalis irányból éppen nem következik. A kettő közti különbséget eléggé mutatja, hogy a socialismusban az egyesnek a legszélsőbb politikai szabadsága lenne, de nem lenne meg benne a liberalizmus, az egyéni szabadság.

Az általános választójog annak feltételezése, hogy az emberi eszme, az egyetemes érdekek felismerése egyaránt él a társadalom minden tagjában, a mi azonban nincs így. Ezért az általános választójog lehet tény egyszerű társadalmi állapotok között, lehet a társadalom magas fejlettségének következménye, de politikai alapelv, dogma nem lehet.

Az egyéni szabadság teljes megsemmisítése a socialista államban állana elő, mely sem az egyesek felett álló emberi, sem a nemzeti érdekeknek nem szolgál s mint ilyen az emberi eszme követelményeinek tagadása. A socialismus a liberalizmusnak is teljes ellentéte, amennyiben utóbbi az egyén önrendelkezését jelenti.¹

b) Az egyenlőség Conchánál az emberi eszme közöségét, az emberi rendeltetés egyformaságát jelenti. Az egyenlőség, melyet a köz magával hoz és követel, az embernek minden egyén viszonyaihoz mért megvalósulása. Az ember eszméjéből, az egyetemes emberi rendeltetésből azonban csak a jogi egyenlőség vezethető be, nem a politikai szabadság egyenlősége.

Igaz, hogy ha az emberi eszmében benne van az önmeghatározó képesség, a szabadság, a szabadságban foglalt uralomnak polgártársaink, a nemzet életére kihatólag is egyaránt kellene érvényesülni minden egyes által. Csak-hogy ha az állam az ember eszméjének öntudatos valóslása, ez a követelmény csak úgy volna teljesíthető, ha az ember eszméjének öntudatosága egészen összeesne az egyének öntudatával, ha utóbbiak és az ember eszméjét a leg-tisztábban felfogó s legfőbb hatalommal rendelkező öntudat: az állam közt ellentét nem volna lehetséges. Az egyenlőségnek csupán az egyéni és nem egyben a politikai szabadság terén való alkalmazását, azt, hogy a politikai szabadságban csak azok legyenek részesek, kikben az ember

¹ I. m. I. 42—45. 58. 122—125. 178 és köv. 191. 303. és köv. 314. 361 s köv. 407—410. 412. 413. 416. I. II. 251. I. Ujkori alkotmányok I. 273. 276. 277. 287. I. Egyéni szabadság és parlamentarizmus Angliában 3. 4. I. A jelszavakról 17 és köv. I. A választójog reformja (Jogállam 1906. évf.) 648 s köv. I. Egyetemi megnyitó beszéd 1901. 19. s köv. I.

eszméjének, az állam követelményeinek tudata feltehető, elvileg teljesen igazolja éppen ellentétnek nemcsak lehetősége, hanem tényleges fennforgása. Az emberi eszme alapján az egyesek csak mint ezen eszmét legtisztábban felfogó állam hatalmának alávetettek, mint hatalma alul bizonyos körben kivontak, tehát e körben uralomra szert tettek (egyéni szabadság) lehetnek tehát egyenlők, de nem mint a nemzeti akarat részesei. Éppen abban áll a demokratia alaphibája, hogy minden egyesnek teljesen egyenlő tehetséget tulajdonít az állami akaratra vonatkozólag, mintha erre mindenki valóban egyenlően teremtett volna; hogy benne hasznos, helyes, jogos nem az, a mit az értelmileg és erkölcsileg kiválóbbak, hanem a mit a teljesen egyenlő értékűnek vett egyesek többségükben annak tartanak. De ezzel kapcsolatban áll elő a demokrátiának, mint valóságnak, nagy ellentéte a demokratia eszményi fogalmával, mert a valóságos demokratia ezt az egyenlőséget éppen nem teremtetten meg mindig (Észak-Amerika) és a demokratikus egyenlőséget következetesen az egész államéletre ma se viszi keresztül.

Az egyéni szabadság egyenlőségének és a politikai szabadság egyenlőségének egymást a valódi, realis államban egymást kizáró természete teljesen meg van magyarázva Conchánál az emberi eszme alapján.

De, tovább menve, az emberi csak mint nemzeti áll előttünk, mely utóbbi az emberinek sajátossága, az emberi másként nem létezik, mint ily sajátosságban. A politikai szabadság egyenlősége az emberi eszmével, illetve erről a nemzet által alkotott sajátos felfogással ellentétbe kerül, mihelyt a nemzet fajilag nem egységes. Politikai egyenlőség (és a mennyiben a liberalizmus alatt az egyéneknek politikai tekintetében lehető teljes érvényesülését értjük, a liberalizmus is) és az emberinek sajátos felfogása, tehát nemzeti irány ily esetben kizárják egymást. Mert az első az egyforma politikai érvényesülést kívánja, a második egy különös emberi eszményhez való ragaszkodást a nemzet minden tagjában. Mihelyt az utóbbi nincs meg, a politikai egyenlőség csak a nemzeti irány, egység megingatásával valósulhat. Nemzetiségi államban tehát, melyben van egy nemcsak számszerű többségénél, hanem politikai rátermettségénél fogva is vezető nép, a politikai egyenlőség meg nem valósítható, mert itt két teljesen ellentétes elv áll egymással szemben. Az egyik a számszerű egyenlőség, a másik a vezető nép számszerű egyenlőtlensége és minőségi fel-sőbbisége. Vagy ha megvalósul, csak meghamisítva valósít-

ható (pl. a választó kerületeknek nem fejszám, hanem nemzetiségi tekintetek szerinti beosztásával).

Míg az ember eszméje tisztábban él a legnagyobb külső hatalommal bíró öntudatban: az államban, mint minden egyesben, a politikai szabadság egyenlősége lehetetlen. Viszont ha az állam nem foglalja magában az ember eszméjét és ez csak az egyénekből él, a hatalom erkölcsi alapja szűnt meg. Miután pedig az állam annál tökéletesebb, minél inkább él az emberi eszme minden tagjában; közakarata és az egész országlás annál tökéletesebb, minél több egyén közreműködésével keletkezik a közakarata: az állam kötelessége, mert eszméje kívánja meg, odatörekedni, hogy akarata az egyének összeségének öntudatán sarkaljon.

Utóbbi azonban (mint ez a fentiekből kivehető) Concha nyilván az egységes, nemzeti államra nézve állítja fel szabályul, melyben a nemzet egységes irányát, az emberiről alkotott sajátos felfogásának megvalósítását a kebelében levő eltérő felfogások nem veszélyeztetik.¹

IV.

Concha politikai rendszerének, fentebb vázolt alap- eszméje mellett, legkiemelkedőbb része államszemélyisége elmélete.

Az állam mivoltának meghatározása, mely kérdés valóban egykorú az államról való bölcselkedéssel, mint helyesen mondja, nem csak merő logikai szükségesség, ahhoz mélyebb tudományos érdek is fűződik, mert döntő az állam egész természetére, a tőle várható tevékenységre.

Az állam személyiség. De mi a személyiség? Concha szerint személy oly lény, mely külön létének tudatával bírva, szabad akarattal és cselekvéssel tartja fenn létét s fejleszti azt eszméi szerint. Öntudat, szabad akarat és szabad cselekvés a személyiség fogalmának lényeges jegyei. A személyiségnek különböző nemei csak a substratum tekintetében különböznek (egyes ember, vagy emberösszeség), a cél (magánszemély, állam), s a fenti lényeges tulajdonságok különböző foka szerint.²

¹ Politika I. 39. 55. 89. 365 s köv. I. 410 s köv. I. Újkori alkotmányok I. 220. 223. 237. 257. I. A választójog reformja 656 s köv. 680 s köv. I.

² Politika I. 216. 219. I. Közjog és magyar közjog 19. I.

Az állam is személyiség, mert oly életnyilvánulások önálló alánya, melyekből a személyiség áll.

Az állam személyisége azt jelenti, hogy a nemzet a személyiség színvonalára emelkedik. Az állam személyisége egyéni személyek bizonyos viszonyzatainak öntudatossá válásában áll. A népben, midőn állammá alakul, azaz nemzetté lesz, megvan a lelki jelenségeknek oly egységes öntudat által való összefoglalása, önakarat által való irányása, a mit a lét személyi színvonalának nevezünk s ezért mondhatni a nemzetről országoló minőségében vagyis az államról, hogy személy. Ehhez képest az állami akarat egy. az állam elemeitől (egyeselek, uralkodó) különböző személyeknek akarata. A közben oly tudat van jelen, melynek alánya nem az egyén, hanem maga a köz. Ez a tudat nem az egyéni öntudatoknak külső összege.¹

Az állam személyi létezésének nyilvánulása: 1. az állami öntudat, 2. az ennek megfelelő elhatározás és 3. cselekvés. Ezek az állami személyiség életének, az állami akaratnak önálló főmozzanatai. Miután pedig az állam akarat, tehát magának az államnak fő funkciói. Vagyis az államhatalmak: a törvényhozó, végrehajtó és államfői hatalom, az első megfelelően az elhatározásnak, a második a cselekvésnek, a harmadik az állami öntudatnak.²

Az államnak személyiségként felfogása nem csupán az államélet teljesebb megértése szempontjából bír értékkel. Conchánál egyenesen az államról vallott alapeszméjének valósulását segíti elő, azzal bensőleg összefügg. Csak ha az állam személyi létre emelkedik, lehetséges az emberi eszmét az egyéni önkénynek és a természeti törvényeknek kényszere alul kiszabadítani. Előbbinek van kiteve az ember eszméje, ha társasági, uralmi, intézeti színvonalon marad. Utóbbi alatt nyög, míg elemeinek természetes nyomatéka következtében beálló vak küzdelmek dűlnak benne.³

A személyiségi elméletet, mint Concha is kiemeli,⁴ valamely alakban kezdettől fogva feltaláljuk az állambölcseletben, az államtudományban. Csakhogy ennek egyes alakjai közt igen nagy különbségek vannak.

Az organikus irányú felfogás, mely az államra alkalmazva ősrégi és a társadalomra alkalmazva az organikus irányú — biológiai — sociológiában áll előttünk, egészen

¹ Politika I. 216. 217. 218. 220. 238.

² Politika I. 216. 220. 221. 272. és köv. 282. 383 s köv. I. Az államhatalmak megosztásának elvei 5. és köv. I.

³ Politika I. 232. I.

⁴ U. i. h.

más, mint az az irány, melynek az állam csak annyiban személyiség, mert jogok alanya. Személy = jogalany már a római jogban. A személynek ez a római jogi fogalma azonban a személyiségnek csak éppen ezt az egy elemét emeli ki, mondhatjuk iszlálja: hogy t. i. a jog elismeri azt a képességét, hogy jogok és kötelességek alanya lehet. Az állam is jogoknak, nevezetesen a közhatalmi jogoknak alanya, tehát személy, jogi személy. De ismét más, ha az államot annyiban tekintjük személynek, mert életében az egyes természetes személy életkfejtésének mását látjuk vagyis abban ugyanazon lélektani mozzanatokat különböztetjük meg.

Az állam, a jogi személyiségi felfogás mellett, mindenestre nem valóságos, csak költött személyiség. Csak fictio állítja a pszichikai egységet mutató, természetes egyes személyiségek mellé. Személyisége csak jogi constructio eredménye. Ellenben az utolsónak említett személyiségi felfogás szerint az állam valóságos személyiség, mint az egyes természetes személyiségek.

Ezt a lényeges különbséget a kétféle személyiségi felfogás mellett maguk a jogászok sem látják, a kik leginkább operálnak az államnak, mint jogi személyiségnek, fogalmával. Vagy legalább a kettőnek elég éles szétválasztását nem viszik keresztül. Ha az államnak önálló akaratáról, cselekvéséről, szerveiről beszélünk, ez még jogi személyiségét se jelenti (hisz mindezt említik azok is, kik szerint az állam nem jogi személy, hanem jogviszony), még kevésbbé valódi személyiséget. Még olyan éleseszü közjogász is, mint Jellinek, azt mondja: az államnak jogilag lényeges legelső jegye az, hogy személyiség; ezzel a minőséggel bír azért, mert van egységes akarata.¹ Az akarat azonban, bármily egységes, magában a jogi személyiséget nem adja, csak annyiban, a mennyiben annak az akaratnak bizonyos hatásait a jog elismeri, a mint azt Gierke helyesen kiemeli.² Azzal se mondunk még sokat, ha azt mondjuk, hogy az állam akarata különböző tagjainak akaratától, nem azoknak egyszerű összege, hanem azokkal szemben önálló akarat, mint ennek hangsúlyozásával a jogászoknál is oly gyakran találkozunk. Ebből legfeljebb az állam jogi személyisége magyarázható ki, mert a jog rendel, hogy bizonyos szervek vannak hivatva az állam akaratának kiképzésére; a mit ezek elhatároznak, az úgy tekintessék és érvényesüljön, mint az állam akarata. Tovább menve az ilyen kitételek: az állam realis

¹ Gesetz u. Verordnung 192. 1.

² Die Genossenschaftstheorie 632. 1.

valóság, az állam öszslény — szintén nem jelentenek személyiséget, valóságos személyiséget. Mert nem minden realis valóság személyiség, hasonlóképen minden öszslény sem. Mint öszslény az állam állhat csupán az organikus világ lényeinek színvonalán is. Már pedig az organikus felfogással éppen úgy megegyezik az az álláspont, mely szerint az egésznek nincs külön tudata, mint az, mely szerint az egész épp oly önmagáról tudattal bíró egység, mint az egyes egyén.

Az államnak külön öntudattal, akarrattal, cselekvéssel bíró, valódi személyiségi felfogása, ennek tüzetesebb kifejtése kétségkívül Rousseau-nak a közakaratra vonatkozó tanához kapcsolódik. Nála ugyan ez a közakarat csak bizonyos átlagos akaratirány, mely az egyéni akaratok összéből számtani művelet útján áll elő. Sem nála, sem Sieyès-nél, ki őt lényegben követi, általános, nemzeti akaratról beszél, nincsen megfejtve lélektani alapon az, hogy a sokféle egyéni akaratból egységes öszzakarat válik. Mégis a Rousseau mechanikus öszszetételű közakaratának, mint ezt már Hegel¹ kiemeli, annyiban nagy hatását kell elismernünk az államszemélyiségi tan kifejtésére, a mint leghatározottabban Stein Lőrincznél előttünk áll, hogy már ő az államban éppen a személyiség két fontos elemét látta: az akaratot és cselekvést; és az akaratot az állam fő kriteriumává tette. Az államnak önálló akaratként felfogása, egyesülve a tudománynak amaz irányával, mely a népszellemben nem az egyesek öntudatának merő öszszetételét látta, mely az egyéni lélek mellett a népléleknek is önálló létet tulajdonított, tette lehetővé az államszemélyiségi tannak határozott kifejlődését.

Concha államszemélyiségi tana a Stein Lőrinczéhez kapcsolódik, bár azt, mint látni fogjuk, nem egy tekintetben meghaladja. Az államnak személyiségként felfogása nála nemcsak magyarázó az államra, hanem annak mivoltát teszi ki és az államélet részletekben való fejtegetésének alapja. Úgy hogy az állam fő működései és szervei, az államhatalmak mint functiók és organumok, ezek elválása és egysége, öszshangja ebből vezetettnek le. Az államnak személyiségi felfogása épp oly lényeges része elméletének, mint az államra vonatkozó alaptétele, hogy t. i. az emberinek valósulása nemzeti alakban.

E személyiségi tan értéke tekintetében mindazt el kell ismernünk, mit e részben általa fentebb kiemelve láttunk.

¹ Grundlinien der Philosophie des Rechtes (3. kiad.) 307. l.

Csak az a kérdés, hogy ha elfogadjuk, a mint el kell fogadnunk, hogy személyi élet nemcsak az egyes természetes személyben lehetséges, hanem össz-személyekben is, vagyis ha elfogadjuk, hogy a nemzetben az egyéni tudatokból és akaratokból, az összeségnek a behatása alatt, oly tudat és akarat alakul ki, mely másvalami mint az egyéni tudatok merő összege — nem helyesebb-e a nemzetnek és nem az államnak személyiségéről beszélni.

Az állam személyisége nyilván lehetetlen a nemzet személyisége nélkül. Hiszen a nemzetben jön létre az az öntudati és akarategység, mely aztán a nemzettagok összeseségét az állami életben, vagyis a nemzetet mint államot személylété teszi.

Concha nemcsak hogy kifejti a nemzetnek ezt a személyiségét,¹ hanem mondhatjuk, az állam személyiségét ez alapon magyarázza meg, miáltal aztán egészen más benyomást nyerünk az ő vonatkozó fejtegetéseiből, mint Stein-nél, a ki folyton az állam személyiségéről beszél, de az állam természetes alzatának; a nemzetnek személyiségét nélkülözzük. Conchánál a „nemzet” területével, tagjaival, céljaival, intézményeivel együtt emelkedik a személyi lét színvonalára.² Az állam az ember eszméjének milliók öntudatát egybefoglaló „nemzeti személyiség” által való létesülése.³ Miután pedig a nemzeti személyiség önirányzó állapotában, vagyis országgló életében állam,⁴ miután éppen ez az önirányzó, országgló működése képezi azt a lelki folyamatot, melyben a személyiség színvonalát mutatja; miután az állam a nemzetnek organikus megnyilatkozása, ezért lesz az állam is személyiség, személyisége éppen egyéni személyek (vagyis a nemzettagok) bizonyos viszonyzatainak öntudatosává válásában állván.⁵ Ehhez még, terünk kiszabott voltánál fogva, csak azt jegyezzük meg, hogy ezen államszemélyiségi felfogás az államhatalmaknak vele legszorosabban összefüggő tana (törvényhozó — végrehajtó — államfői hatalom; parlament — kormány — államfő) oldaláról se támadható meg. A demokrátiára, daczára hogy benne az államfő nem oly öntudati szerv, mint a király, épp úgy megállhat e tan, mint a monarchiára. Az, hogy a demokrátiában az öntudati mozzanat is a parlamentben van, ha törvényhozásról van szó, nem akadály, hogy az állam személyiségnek tekin-

¹ Politika I. 63. 65. 69. 82. 83. 88. 188. 190. 218. 220. 221. 236.

² I. m. 220. l.

³ I. m. 362. l. Közigazgatástan 23. l.

⁴ Politika I. 69. 191. 192. 200. 220. 242. 317. l.

⁵ I. m. 238. l.

tessék. Úgy, hogy csak a nemzeti személyiség és az egyes személyiségek lélektani kapcsolatának, illetve annak a processusnak bővebb kifejtése lenne kívánatos, hogyan áll elő az az összszemélyiségi tudat és akarat az egyes tudatokból és akaratokból.

V.

Részletes alkotmánytana fentebb kiemelt két alap gondolatán épül fel. Az állam fő működései, fő szervei, ezeknek a polgárokhoz és egymáshoz való viszonya úgy rendeztessék be, hogy az államszemélyiség életműködésében az emberi minden irányú valósulása lehessen. Politikai rendszerének közigazgatási része pedig szintén összhangzatos kiegészítése az alkotmánytannak.

A közigazgatás nem más, mint a nemzeti céloknek valósulása a maguk concret részleteiben. Mert az alkotmányban csak az alapjelleg mutatkozik, melyet a nemzet az emberi eszme felfogása tekintetében mutat.¹

Az állam közigazgatási működésében az a megoldandó feladat, hogy az államot mint egészet érdeklő, össznemzeti feladatok s az egyén szabad fejlődését szolgálók egyaránt, az egyéni és közszabadság mennél teljesebb elismerése mellett, megvalósíttassanak.

A közigazgatás az egyetemes emberi eszmétől mindenrendű ember irányában egyenlően áthatott, a szabad egyént kiegészítő, vele összeműködő és tevékeny legyen.²

Az emberi eszmének az államban teljes valósulása kívánja a közigazgatás egyetemes működési körét, hogy az az állam, mint az egyesektől külön vett személy, fennállásával, fejlődésével kapcsolatos feladatokkal és az egyénnel vonatkozó feladatokkal egyaránt foglalkozzon. De az emberi eszme összes követelményei nála a közigazgatás egészében is uralkodók. Már pedig az egyénnek a közben is szükséges, azzal összeférő önállósága, az egyéni és politikai szabadság annak mellőzhetlen elemei. Concha közigazgatástani fejtegetései nem merőben a feletti okoskodások, hogy a közigazgatási feladatokat hogyan lehet legcélszerűbben megoldani, hanem alapfelfogásához képest minden egyes kérdés a fentebb érintett magasabb szempontokból tétetik megítélés tárgyává. Így a közigazgatási centralisatiót nemcsak a munkamegosztás helyes intézés, hanem az egyéni szabadság szem-

¹ Közigazgatástan I. I.

² I. m. III. I.

pontjából is kárhoztatja.¹ A közigazgatási bíráskodást nemcsak az kívánja meg, hogy az állam két fő működése, lelki mozzanata, t. i. souverain akarata és cselekvése közt az összhang meglegyen, hanem az az egyetemes és az egyéni, az állam és az egyes viszonyának helyes felfogásából is egyenesen következik.² A közigazgatás irányelveit az a szempont szabja meg, hogy az emberi eszme az állami beavatkozás és a szabad egyéni tevékenység által egyaránt valósul.³ Az önkormányzathoz fűződő nagy politikai szabadsági érdek a valódi önkormányzat követelményei különös méltánylásra találnak nála.⁴ Mindent összevéve Conchánál a közigazgatás is az egyetemes emberinek és nemzetinek, a köz és egyén egyenlő fontosságának tekinteti alatt áll, a mi nem is lehet másként, ha a közigazgatás a cselekvő állam. Ezért közigazgatási politikájában a közigazgatás egyetemessége, sikeressége, ehhez szükséges ereje, uralkodó állása, tagozódásának és egész berendezésének a sikeres működés által kívánt alakulása ugyan fontos szempontok, de a melyek mind csak az egyénnek a közben is szükséges önállósága, szabadsága mellett érvényesülhetnek. A közigazgatás szabad egyének felett legyen a nemzetileg felfogott emberi eszmének a részletekbeni valósítója.

Midőn Concha politikai rendszerét kívántuk fő vonásokban jellemezni, nem is szóltunk egyfelől arról, hogy tanításait mindig a vonatkozó egész irodalomnak nemcsak egyszerű ismertetése, hanem saját szempontjaiból való beható kritikája mellett fejti ki, másfelől arról, hogy a tudománynak egész sereg kérdését egész új megvilágításban állítja elének és oldja meg, azokat tisztázza, úgy hogy vonatkozó fejtegetései a tudományban határozott, jelentős haladást jeleznek.

Politikai rendszere, a mint összefoglalólag Politikájában előttünk áll, őt a szak egész irodalmában annak elsőrangú művelői sorába állítja, hazai íróink közt a bonczoló elmélyesség tekintetében vele csak Eötvöst tudom egy sorba állítani, a kinél azonban rendszere, mert az individualismus egyoldalúságától ment, magasabb színvonalú, következetese-

¹ I. m. 209. l. A közigazgatási javaslatról (1891).

² Közigazgatástan 115—146. l. A közigazgatási bíráskodás (1877) 37 és köv. l., 50. 100. és köv. l.

³ Közigazgatástan 245 s köv. l.

⁴ Közigazgatástan 67. és köv. 187—189. 202 és köv. 224 és köv. lap. Néhány szó Grünwald B. Közigazgatásunk és a szabadság cz. röpiratához (1876). A közigazgatási enquete (1881). Gneist Rudolf emlékezete (1898).

sebb, megállapításaiban kimerítőbb és célját tekintve, egészen tudományos.

Eötvös szellemi nagyságát nála alig ismerte el valaki nagyobb mértékben, az államra vonatkozó felfogásaik azonban, azt mondhatjuk, teljesen ellentétesek.

Hisz Eötvösnél az egyénnek és köznek, a szabadságnak és egyenlőségnek kiegyenlíthetlen, a hatalomnak és szabadságnak csak az államhatalomnak a legszűkebb körre szorításával kiegyenlíthető ellentéte áll előttünk; egészen individualisztikus.

Eötvös tanait éles szemmel bonczolja, bírálja fő munkájában és külön is,¹ de utaik már kiinduló pontjukban elválnak.

Talán nem tévedünk, ha azt mondjuk, hogy alapításainak kifejtésénél az az alkotmány volt reá jelentékeny hatással, melynek ő maga mesteri rajzát adta: Anglia alkotmánya. Az az állami rend, melyben az állam nem egyéni célok megvalósításának külső eszköze, hanem benne magasabb eszme valósul meg, melynek az egyesek szolgálnak; mely országlást és engedelmeskedést fejedelemben és népből egy testté forrasztva, mint milliók szabad akarátának gyümölcse áll előttünk; melyben az egyéni jó és egyéni célok érdekközössége a közjőval annyira behatolt a köztudatba; melyben az állam hatalma és az egyének jogai egy törzsnek közös hajtásai; melyben hatalom és szabadság nem egymást kizáró ellentétek, sőt a kettőnek együttese van jelen; mely a nemzet önrendelkezését oly nagy fokban valósítja meg; jogot és politikai etikát egyaránt érvényesít; mely azért áll oly magas színvonalon, mert évszázadok óta az ember egyetemes képe, az ember gazdasági és erkölcsi, egyéni és közületi, eszményi és röghöz kötött mivoltában a mozgatója.²

Az emberi eszmének teljes, minden irányú megvalósulását téve államfelfogása alapjává, Trendelenburgra³ emlékeztet. Azonban utóbbinál az egyetemes embernek és nemzetinek válhatlan kapcsolata, az emberinek csakis mint egy sajátos szellemű emberegész felfogása szerint előttünk állása kiemelve nincs. Nála az állam az emberit, mint erkölcsi organismus, de nem mint a személyi lét színvonala emelkedett összletét valósítja; legfeljebb jogi személy.

¹ Báró Eötvös József állambölcselete és a külföldi kritika (1908).

² Újkori alkotmányok. II. köt. XIV. 21., 25., 26., 133., 464. s. köv. 484. l.

³ Naturrecht (1868.) 34—37., 40., 150. és köv. §-ok.

Továbbá nála, ámbár kiemeli a különbséget, hogy míg a természeti organismus egy tőle idegen gondolat által van kötve, az erkölcsi, a mennyiben az ember eszméjét felismeri és akarja, a szabaddá lett organismussá válik.¹ mégis az egésznek célja nem mint a tagok egységes tudatában és akaratában meglevő, ez által valósuló, hanem mint rájuk feltétlenül ható szükségesség jelentkezik. Végül az erkölcsi eszméjével azonosított emberi eszme valóságát az államban ő csak általában emeli ki, annak az állami élet egyes irányjaiban valóságát ki nem fejtí.

A nemzeti tényező jelentőségének méltatásában bizonyos fokig Rössler² hatását látjuk. Concha vonatkozó fejtegetései azonban sokkal igazabbak, mert nála nem a nemzeti eszme öncél, hanem az emberi eszme, a nemzeti az emberinek csak viszonylagos része. Vagyis szem előtt tartja azt, hogy a nemzeti szellem, bármily értékes legyen is különben, nem érvényesülhet úgy, hogy az általános emberit megtámadja. Az állam a nemzetiben az emberinek is valósulása kell hogy legyen.³ Továbbá Rösslernél a nemzet csak szellemi irány, egyéniség, de nem személyiség.

Államszemélyiségi felfogása és az államhatalmakra vonatkozó tana Stein Lőrinczhez⁴ fűződik ugyan, de azt több tekintetben szintén jelentékenyen meghaladja.

Steinnél az állam személyisége sokkal kevésbé van bizonyítva, mint Conchánál; csak tételeket állít fel, de kellőképen ezeket meg nem indokolja.

Steinnél az állam személyiségének inkább csak magyarázó értelme, jelentősége van az állami szervezetre vonatkozólag.⁵ Conchánál az az állam mivoltának kérdése, minek fontosságát rendszerében már fentebb érintettük.

Továbbá Steinnél az államnak, mint összszemélyiségnek és a részeknek, kik szintén személyek, viszonya, a nemzet személyiség, mint az államszemélyiség alapja kifejtve nincs, a mi Conchánál teljesen megtörténik. Az utóbbinak kifejtése az ő államszemélyiségi elméletét sokkal realisabbá is teszi.

Conchánál az államszemélyiség életnyilvánulásának kifejtése is lélektanilag sokkal helyesebb, mint Steinnél, mert míg utóbbi a szervekből indul ki, Concha abból a

¹ I. m. 35. §.

² Allgemeine Staatslehre.

³ Politika. I. 319. l.

⁴ Die Gesellschaftslehre. (1856.). Verwaltungslehre (1869.) I. Handbuch der Verwaltungslehre (1870.) I.

⁵ Die vollziehende Gewalt. 4. l.

lelki folyamatból magából indul ki, mely a személyi színvonalon álló állam életében véghezmegy. Tehát megkülönbözteti első sorban a suverain akarat, mint lelki folyamat, főmozzanatait, azután az ennek megfelelő szerveket. Hogy az állam élete csak ezeket a főmozzanatokot és főszerveket mutatja, hogy ezek valóban fők, részletesen megindokolja. E mellett felfogását a magyar közjogi fejleményekkel is támogatja, meglévén nálunk a szent korona egységében a suverain akarat egysége, tagjaiban annak megoszlása.

E vázlatos méltánylás befejezéseként politikai rendszerét mindenestre olyannak kell minősítenünk, mely kiindulási alapjában mélyen philosophikus, mert a nemzet-személyt és az egyént közös alapon: az emberi eszme alapján magyarázza. Rendszere, melyet épp most négy évtizede hirdet a tanszéken, ez alapon teljesen egységes conceptio, melyben a részletek mind e főgondolat szolgálatába illeszkednek bele. Úgy e szempontból, mint sok tekintetben új részletes megállapításai, eredményeinél fogva a politikai tudománynak nem muló értékű, haladást jelző, mert nemcsak pótol, kiegészít, de új szempontokat, önálló felfogást visz be fejtegetéseibe, újat létrehozó alkotása.

A hazai tudomány, midőn a már régebben megadott feltétlen elismerést felújítja, csak kötelességét teljesíti.

Balogh Arthur.

A NAGY EMBEREKRŐL.

Ha az emberiség életén szemlét tartunk, azt látjuk, hogy az emberiség minden intézményén, minden életnyilvánulásain az állandó változás uralkodik. A ma ellensége a multnak s a ma a mindenkori jelen ellen támadó jövővel terhes. A változás, — a minek egyik oldala a megsemmisülést, a mulandóságot, a másik pedig az előre és felfelé törtetést tünteti fel, — olyan kategoria, a mely sokkal inkább felismerhető és szembeötlő az ember-világban, — abban a világban, a melyben mirőlünk van szó s a melynek mi magunk vagyunk szereplői, — mint az élettelennek tartott anyaghalmaz-termesztetben, vagy akár az emberen kívül eső élők világában. Mintha összesített, sűrített volna a természetnek élete az ember-világban. — És az egész emberiség életét kénytelenek vagyunk a természet, a mindenség életében merő eszköznek tekinteni. Eszköznek talán valamely célra, — de mindenesetre olyan célra, a mit világosan talán soha sem láthatunk meg, de még talán voltaképpen meg sem sejthetünk, de a melyet mégis mindenkor feltételezünk.

Pedig hát, ha az emberiség életét s benne a mi életünket is nézzük, — a mint a létben vergődve, tapogatózva tétovázunk, vagy akár durván, vakmerően, fékevesztetten tülekedünk, — ugyan ki gondolhatná, hogy valamelyes célra törekszik az emberiség?

És mégis: bizonyos magasztos, egységes célra való törekvést, — bárha a legkülönbözőbb utakon és módokon történik is ez az egységes célra való törekvés, — látunk; ha talán nem is a mi életünkben, talán nem is a jelenben, de a mi előttiünk élt emberek életében: a multban, az emberiség történetében.

Az emberiség történetét olyan processusnak szoktuk tekinteni, a mely célok uralma alatt áll. Vajjon nem látjuk-e hamisan, akarva-nemakarva hamisan, vagy talán éppen szükségképpen bár, de azért mégis hamisan az emberiség életét, a történetet? Hátha az a sokszor emlegetett történelmi

perspectiva nem egyéb, mint a mult köde, a melyen keresztül hamisan, ködbe burkoltan és csak körvonalazva s ezért egységesnek, illetőleg egységes célra törekvőnek látjuk az emberiség életét?!

Ezt a lehetőséget fel kellett említenünk, ha csak nem akarunk minden ajtót megnyitni a gondolkozás minden terén hamarosan elhatalmaskodó dogmatikus felfogásnak. Mint mindenütt a gondolkozás és szellem világában, úgy a történet szemlélésénél is, jó adag skepsisre van szükségünk. Persze: a skepsis-szel nem igen lehet építeni. De hát építenünk kell-e minden áron? Oly kérdés ez, a mire nem akarunk határozott választ adni — s talán éppen a skepsis nem engedi meg, hogy erre a kérdésre határozott választ adjunk.

A kérdésre adható bárminő válasz helyett mi is a közkeletű történet szemlélet álláspontjára helyezkedünk s az emberiség életében mi is áramlatokat, irányokat, végső elemzésben egységes célokra való törekvéseket látunk, — ismétlem: talán optikai csalódás folytán, — de tényleg így látjuk. Azt is látjuk továbbá, hogy ezeknek az áramlatoknak, irányoknak és törekvéseknek első sorban a nagy emberek a képviselői. Ők az emberiség irányítói — s az emberiség ezeket az irányítókat követi, ezeknek az irányítóknak nyomdokain lépked — kissé lassú tempóban. Ez a türelmetlenek szemében kissé lassú tempóban való lépkedés az, a mit közönségesen *haladásnak* szoktunk nevezni.

*

A legközelebbi kérdés már most az: vajjon adva vannak-e az eszmék, ezek a mozgatói minden áramlatnak, iránynak és törekvésnek, vagy pedig a nagy emberek producálják ezeket az eszméket? Felfogásunk szerint ezeknek az eszméknek adva kell lenniök s a nagy emberek ezeknek az eszméknek csak kifejtői, talán éppen csak participálók a nagy emberek ezekben az eszmékben; mintegy az Absolutum méhéből törnek elő az eszmék a nagy emberek által.

Ez a felfogás igazán nem új s ezzel a felfogással megegyeztethető minden időknek az a hite is, hogy a nagy emberek alkotják a gerinczét és kristályosodási tengelyét a történetnek, és hogy nem a nagy idők szülik az igazán nagy embereket, hanem az igazán nagy ember, lényét kifejtve csinálja a történetet s szólítja létre a reá váró nagy idöket. E szerint a felfogás szerint az egész világhistoria, de még a culturhistoria is, nagy egyéniségeknek története, talán éppen életleírása.

Ezt a felfogást a legújabb korban Carlylenak s Emersonnak lelkesedéstől duzzadó, nagy elterjedésnek örvendő művei a legszélesebb körökben is népszerűvé tették, úgy hogy Nietzsche Frígyesnek az a tana, hogy az emberiségnek czélját és értelmét a nagy emberek teszik, már kellően előkészített, jó talajra talált. Nietzsche nemcsak szemlélődő philosophus, mint a milyennek sok tekintetben Emersont és még Carlylet is mondhatjuk, hanem inkább amolyan nietzschei értelemben vett philosophus, a ki az emberiségnek bírója, tanítója, vezére, tenyésztője akar lenni, — ezért aztán az emberiség feladatának tartja azt, hogy az emberiség nagy emberek tenyésztésére törekedjék is, a tenyésztés eszközéül az ember feletti ember eszményét állítván fel; — s hogy a nagy emberek lényüket kifejthessék, megalkotta Nietzsche a minden korlátokat ledöntő emberfeletti ember etikáját is.

A Carlyle fanatismusának, az Emerson enthusiasmusának és a Nietzsche szertelenkedő ömlengéseinek hatása alatt, — a mikkel a nagy embert szünetlenül istenítik — s a lekicsinylő megvetésnek, mélységes lenézésnek és hatalmas kalapácsütéseknek súlya alatt, — a mikkel a tömeget illetik, — már-már alig merünk a tömeg mellé állani, a tömeg mellé, a mely nagyságánál fogva is az emberiségnek azt a tekintélyesebb részét teszi, a melyhez viszonyítva a nagy emberek talán még összességükben is eltörpülnek; a tömeg mellé, a mely bizonyos felfogás szerint, nagyságán kívül csupán nyomorával hathat reánk, egyébként pedig sem aesthetikai, sem ethikai imponáló vonásokat nem tud felmutatni.

És mégis: a tömeg az, a mely delejként vonz mindnyájunkat, minden nagy embert is: a tömegnek akar imponálni mindenki; sikereit a tömegben keresi a sikerekre vágyó, a tömeget keresi fel a jó lélek is, hogy neki ossza ki nagy bőkezűséggel minden *testes és testetlen javait*, sőt még a rideg erkölcsi nagyság is, ez a senkire sem szoruló, senkire sem támaszkodó, önmagában megálló már nem is emberi, de emberfeletti nagyság, pl. a kategorikus imperativusnak alig elképzelhető megtestesülése is, ha a dolog mélyére nézünk, okvetlenül a tömeghez fordul; — legalább is talapzatát még az istenszobornak is a tömeg alkotja. Nem helyes dolog a nagy embert szembe állítani a tömeggel. A tömeg, még ha megvetjük is azt, legalább is termelője és előfeltétele minden nagyságnak, a tömeg legalább is a nagyság lehetőségét jelenti.

Az eszméknek a nagy emberek a legkülönb képviselői, csakhogy a tömeg számára, a minthogy ők voltaképpen éppen a tömegnek képviselői. A nagy emberek szerencsés emberpéldányok, hogy egy kisméretű hasonlatot használjunk. mondhatjuk: olyanok, mint a szép, egészséges, erővel s minden földi jóval megáldott emberek — valódi életértékek: önmaguknak s másoknak is gyönyörűségei, olyan műreemek, a mikre a teremtő természet állandóan törekszik, de csak kivételesen, egyes ritka kiváltságosaiban tudja törekvését és célját el is érni.

Nem érdem nagy embernek lenni, de szép és gyönyörűsége dolog. Gyönyörködünk is bennük, a kik ime megjelentek nekünk s az emberi nemmel szemben bizakodókká tesznek, életkedvvel töltenek el bennünket s mindnyájunkat magukhoz, mint magasztos emberi lehetőségekhez, emelnek fel. A nagy emberek elevenen ható értékek, jobbra elevenen ható *életértékek*, a kik, — bárha nem is kivétel nélkül, — az életnek, a fölfelé, az előre törtető életnek létérdekeit szolgálják. Tanítói, mesterei, irányítói az emberiség életének s mint ilyenek méltán megérdemlik rajongásunkat is. bárha azért a tömeget nem kell feltétlenül meg is vetnünk.

Persze: a bevezetésben említett változás kategóriájának, a melynek uralma alatt látjuk az emberiség életét is, a felfelé és előre törtetés mellett van egy másik oldala is, a melyik a megsemmisülést, a mulandóságot tünteti fel: ennek herosai nemcsak a nagy emberek, hanem a nagy tömeg is, minden ember, talán minden élőlény, vagy éppen minden létező a maga végtelenül sokféle bajaival és mérhetetlen nyomorával.

*

Mi a történet célja? Mi az emberiség rendeltetése? Haladni előre és felfelé. Ezt a feleletet is adhatjuk kérdésünkre. Ha ez az emberiség célja, akkor az emberiség célja leginkább az élet célját szolgáló nagy emberekben valósul meg. De hát meddig s hová halad az emberiség? Értelmetlenségekbe, végére járhatatlan, végig sem kérdezhető kérdésekbe torkol a nagy emberek cultusa.

Lehetséges azonban az is, hogy az emberiségnek célja és rendeltetése a törekvéseknek s vágyaknak kiülésében van, az emberiség célja magától a létből való megváltás is lehet. Ez esetben nem a jólét célját szolgáló nagy emberekben, hanem azokban a talán még nagyobb emberekben jut kifejezésre a lét tendenciája, a kiknek törekvése felülemelkedik a jóléten, felülemelkedik magán

a léten is, nem a boldogulást keresi, hanem nem ritkán éppen élet- és világmegvetés útján csupán ethikai czélra tör.

Élet- és világmegvető tendenciával minden culturában találkozunk. De csakis culturában találkozhatunk ilyen tendenciával. A míg a természet szavát meg nem hamisítja az emberi ész és értelem, addig, — mint minden élőlénynek, talán minden létezőnek a természet világában, — felfelé törekvés az emberiségnek is a természetes törekvése.

A nagy emberek közül a legnagyobbak, a kikben az emberiségnek ethikai és metaphysikai vágyódása jut legtisztábban kifejezésre, nem az életben való boldogulásra nevelik önmagukat, — az emberiséget sem erre a boldogságra akarják megtanítani, — hiszen ehhez a mesterséghez ők igazán nem értenek, — hanem keresik az Isten útját s az igazak ösvényére akarják terelni az emberiséget; nem örömkön s élvezeteken keresztül, hanem sokszor igazán „minden poklokon keresztül“ is: ha kell a Phalaris bikájában, vagy a római circusokban elhangzott jajokon és sóhajokon keresztül is. Ezek a nagy emberek, a kik nem ritkán rongyokban élnek le szomorú-derűs életüket, nem e világról való emberek, nem is részesednek e világ örömeiben — s mégis ezen a világon övék a legnagyobb hatalom és legnagyobb dicsőség. Arra tanítják ezek a nagy emberek az embereket, hogy csak annak az életnek van értéke, a mely a legnemesebbnek tartott ideálok szolgálatában áll. Nem a világi javak, hanem a lélek javai értékesek, s nem a boldogságra, hanem az erényre kell törekedni, még akkor is, ha e miatt minden javunktól, életünktől is megfosztanak.

Nem a boldogság a legnagyobb jó ezen a világon, hanem az erény, a minek útja bizony nem mindenkor a boldogság felé vezet. Ezt igen jól tudják az emberiség erkölcsi vezérei. Ha nem hűnyunk szemet a tények előtt, mihamar meglátjuk, hogy az emberiség erkölcsi vezérei, köztük a vallásalapítók is, mintegy elfordították az emberek törekvését a földtől, elterelték céljaikat a boldogságtól s érdekeiknek más területeket nyitottak meg.

Kis vágyak és kis örömök teszik boldoggá az emberi életet: az ember jól akarja érezni magát a földön, arra törekszik, hogy ártatlan örömei legyenek, valami nagy megéröltetés nélkül érvényesüljön az életben . . . s hogy a nagy bajokat kikerülje.

A közönséges ember sem nem rossz, sem nem jó, hanem éppen közönséges, van benne egy kis adag jóság is és egy kis adag gonoszság is. A boldogság, ha egyáltalában mint valóságosan meglevő állapotról s nemcsak mint

kivánságról beszélhetni róla, csupán a bonus pater familias kicsinyes körén belül található fel. A nagy emberek azonban kilépnek ebből a körből: minden nagy ember eszmék harcának küzdőtere. A nagy ember talán soha sem igazán boldog ember. Ütközőpont, örök harcz és küzködés a nagy ember. Verejtékezés, eredménytelenség, csalódás, kiábrándulás — és mégis örökös törekvés — ez a nagy ember.

Vajjon mire valók a nagy emberek? Ez a kérdés összeesik azzal a másik kérdéssel: vajjon mire való az emberiség egész élete és története? A nagy ember mindenesetre azt a célt szolgálja, a mit a történet maga. Az emberiség története pedig csakis azt a célt szolgálhatja, a mit maga a természet, maga az egész mindenség. A nagy ember tehát nemcsak hogy a tömeghez tartozik, mint annak irányító ereje, hanem magának a természetnek is mintegy megtisztult, kiemelkedő alkotása és egyszersmind irányítója. Az abszolutumnak legkedvesebb, talán éppen elsőszülött édes gyermeke a nagy ember, a ki természetesen csakúgy, mint minden létező, az Absolutum intentióját valószínűsíti meg, csak hogy emberi szemnek emberfeletti látszó erővel és hatalommal. Egy dolog bizonyos: úgy látszik, mintha a kis ember csak a saját céljait szolgálná, míg a nagy ember a történet célját szolgálja, még akkor is, ha azt hiszi, hogy csak a saját céljait szolgálja. Ez azonban valószínűleg merő látszat: talán nincs is minőségi különbség a kis és a nagy ember között; talán csakis mennyiségi különbség van köztük, a minthogy a fogalom megjelölésére használt kifejezés is erre vall.

*

A nagy emberek között azok a legnagyobbak, a kik ethikai tendenciáktól vezérelve megértetik velünk, hogy mi valamennyien lényegileg a világ lényegével azonosak vagyunk s elhítetik velünk, lényünk legbelsejében visszhangot keltvén, hogy minden dolgoknak lényege nem lehet egyéb, mint oly erő, a mely fényre, ethikai kifejezést használva: *jóra* tör.

Az emberiség történetén végig vonul az *erő*, mint az emberiség életének hatalmas mozgatója, de az emberiség hite szerint, minden *erő* a *Jó*-nak szolgálatában áll, mert az emberiség hitében él az Isten, a jóság, a minek minden idők s minden népek hite szerint mindennekfelett diadal-maskodnia kell.

Természetesen az ethikai eszmék képviselői is emberek s ezért reájuk is alkalmazható mindaz a kétely és bizal-

matlankodás, a melylyel az embert minden téren, többkevesebb joggal illelhetjük. De mégis: a jóság, — az erkölcsi eszmék egysége, — az a várunk, a mit a legvégsőkig védelmezzünk és pedig nemcsak az emberiség életében, hanem az egész mindenség életében is, mert ha ezt az erősséget is feladnók, akkor csak a Nihil marad, a mi előtt neveltség és szánalmas látvány minden emberi és nem emberi nagyság s mindaz, a mire mind mostanig büszke az emberiség. A Nihil álláspontjából tekintve az emberekre s azok életére s minden dolgokra is, azt látjuk, hogy voltaképen sem nagyság, sem törpeség nincsen, hogy valójában minden csak az emberi rövidlátás és rosszzullatás szülöttje, — hogy értékek egyáltalában lehetetlenek, hogy talán az egész világ is csak merő illusio s hogy a *Semmi* az, a mi valóságosan létezik. Szemben ezzel a nagy s mindent elnyelő hatalmassággal, a Semmivel, igazán nem érdemes komolyan venni az életet s annak szomorú komolyságait és komoly léhaságait, de nem érdemes komolyan venni az egész mindenséget a maga collossalis tömegű égitesteivel, a tér- és időbeli végtelenségben pompázó élő és élettelen természetet sem. A metaphysikai és morális nihil nemcsak megsemmisít minden emberi nagyságot, hanem egyúttal hiábavalónak és semmisnek tüntet fel minden létet és minden életet is. De már magának a morális nihilnek elfogadása is teljesen szétrombolja az egész ethikai világrendet; keserű derű, szomorú léhaság, a halálfej vigyorgása való csak abba a világba, a melyből száműzzük a *Jót*, vagy akár csak a hitet is a *Jóba*.

*

Az emberiség csakúgy, mint minden létező dolog, csak anyag, a mit titkos erő formál előttünk mindenesetre ismeretlen, vagy talán nem is létező célra. A nagy emberek kivétel nélkül szintén az emberiség anyagához tartoznak s eszközei ennek az ismeretlen hatalomnak. Eszközei, jóllehet nem annak tartják magukat. Az emberi élet értelmét és célját aligha a nagy emberek teszik. Ez a felfogás csak betetőzése az emberi rövidlátó, kényelemszerető gondolkodásnak. A nagy emberek gyönyörűséges emberpéldányok, az emberiség büszkeségei, a kik önmagukon túl utalnak.

Intelligentia alkotások és karakter teszik a nagy embert. De sem az intelligentia, sem az alkotások, de még a karakter sem olyanok, a mik magukban véve is kétségbe vonhatatlan értékek volnának. Csupán a karakter

látszik ilyennek, de közelebbi s tüzetesebb vizsgálódás után az sem bizonyul ilyennek. Minden emberi érték az emberiség, az egész mindenség értéke is.

Az emberiség élete mintegy concentrált élete a természet életének s a nagy ember mintegy concentrált élete az emberiségnek.

*

Az emberi életnek és az egész mindenségnek is célja és értelme, — bár érthetetlen előttünk, hogy mikép, — csakis eszmei lehet, — mert a physikai oldalon minden emberi törekvés szemben találkozik a megsemmisüléssel, a pusztulással. A megsemmisülés és pusztulás világából, a tökéletlenségnek és bűnnek, a csalódásnak és szenvedéseknek világából, egy másik világba, Isten országába, vágyódik az ember. Az Isten országának ára pedig, majdnem minden eddigi tanítás szerint az élet örömeiről, — ezekről az amúgy is csalárd örömökről való lemondás; — és az ez ország bejáratához vezető út nem esik össze a boldogulás és jólét keresésével; ez az út az ethikai megtisztulás, a melynek leghathatósabb eszközeül mind mostanig a szenvedés bizonyult. Az ethikai utak felfedezői és útjelzői a „született királyai“ az emberiségnek; — a nagy emberek között ezek a legnagyobbak, — az emberi értékelés scaláján övök a legmagasabb hely.

A világ léte maga is, mint physikai valóság, csak álomszerű realitással bír. Talán mindaz, a mit megingathatatatlannak, szilárdnak tartunk, csak illúzió s valóság csak a szellem. S talán az egész mindenségnek csakis ethikai jelentősége lehet, jelentvén minden dolog ethikailag mérlegelendő értékeket.

A nagy mindenség élete az emberiség segítségével, az emberiség élete pedig a nagy emberek segítségével eszmei célra törekszik.

Ez persze phantastikus felfogás, de mégis olyan felfogás, a mely minden időben minden ember gondolkozásában és hitében fel-felmerül.

Van valami, a mi nagyobb, mint minden physikai dolog, nagyobb mint az ember s nagyobb, mint a nagy ember is, a mit azonban az ember sejtéseivel is alig hogy megközelíthet: ez az, a mit rövidesen Eszmének nevezünk: értelme és célja a mindenségnek s az emberiségnek minden nagy bajai és nyomorúságai között is vigasztalója és vezére. Az Eszmének közvetlen vezérlete alatt állanak a nagy emberek, a kik az emberiséget rendeltetése útján vezetik.

Vajjon igazán igazság-e az, a mit most elmondottunk, vagy pedig csak phantasma, a mi a mi korlátolt emberi látóhatárunkon fel-feltűnedezik? Erre a kérdésre semmiféle határozott feleletet sem tudunk adni, nem pedig már azért sem, mert jól tudjuk, hogy az emberiség célját és rendeltetését semmi módon sem tudjuk határozottsággal megállapítani.

Dr. Bárány Gerő.



ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

*

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

DR. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

21. ÉVFOLYAM.

1. SZÁM.

TARTALOM:

	Lap
1. <i>Bartók György</i> : Böhm Károly	1
2. <i>Dr. Simon József Sándor</i> : Aristoteles metaphysikájának első könyve	26
3. <i>Dr. Liptay Lajos és Horváth Béla</i> : A közigazgatási bírászkodás új hatáskörében és a törvényhatóságok	65
4. <i>Dr. Révay József</i> : Róma és a kereszténység	114
<i>Dr. Révész Géza</i> : Az érzetsorok phaenomenologiai és genetikai vizsgálata	152
IRODALOM: Rivista di Filosofia, 1911. I—III. V. S. — Bolzano-bibliographia. <i>Enyvvári Jenő</i>	165

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1912.

Ezen füzet ára 4 kor. 40 fill.

Az „ATHENAEUM” a philo-
sophia és államtudományok szakszerői
művelését és tudományos irodalmi fej-
lesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában
időhöz nem kötött füzetekben 28—30
ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni
az Akadémia könyvkiadó-hivatalában
(Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemé-
nyek a szerkesztő neve alatt az Aka-
démia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szer-
kesztő felelős.

Kéziratokat nem adunk vissza.

A Magyar Tudományos Akadémia kiadásában

megjelenő folyóiratok:

folyóiratok:

Akadémiai Értesítő. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti Heinrich Gusztyv. főtthkár. Huszonharmadik kötet. 1912. évfolyam.

A M. Tud. Akadémia üléseiről a tárgyalások jegyzőkönyvi alakban, az üléseken fölolvastott emlékezéseket, jelentéseket, bírálatokat, valamint az értekezések kivonatát (ha ugyan a kivonatozásra alkalmasak) külön cikkek során közli. Ismerteti az osztályértekezletek és állandó bizottságok tárgyalásait, kiszemelvén belőlük azokat, amelyek szélesebb köröket is érdekelhetnek. Az Akadémia kiadásában vagy az ő támogatásával megjelent munkák és folyóiratokról tárgyalás ismertetéseket közöl vagy az illető szerzők és szerkesztők, vagy más megbízható szakértőktől. Megjelenik minden hó 15-én. Évi előfizetési ára 6 kor. Az „Akadémiai Értesítő”-t díjtalanul és bérmentve kapják az Akadémia minden rendű beltagjai, alapítványtevői s a Könyvkiadó Vállalat pártoló tagja. Az I—XXII. kötet még néhány példányban rendelkezésre áll. Egyegy kötet ára 6 kor.; a Könyvkiadó Vállalat új aláíróinak 4 kor.

Archaeologiai Értesítő. Új folyam. XXXII. köt.

A M. Tud. Akadémia arche. bizottságának és az orsz. régészeti s embertani társulatnak közlönye. Szerkeszti Hampel József.

Célja a hazai és külföldi archaeologiai és műtörténelmi mozzanatokat a közönséggel megismertetni, és kisebb archaeologiai s műtörténelmi cikkeket közölni. Megjelenik évenként öt füzetben, mindenkor hat nagy ívnyi tartalommal és számos képpel, február, április, június, október és december hónapok 15-ik napján. Belfi ára 12 kor., egyes füzetek ára 2 kor. 40 fill.

Athenaeum. Philosophiai és államtudományi folyóirat.

A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti dr. Pauer Imre osztálytitkár. Huszonegyedik évfolyam.

Az „Athenaeum” a philosophiai és államtudományok szakmai művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatul. Megjelen az Akadémia kiadásában időhöz nem kötött füzetekben, 28—30 ívnyi tartalommal. Előfizetési ára 10 kor.

Irodalomtörténeti közlemények. Huszonegyedik évfolyam. Szerkeszti Szilády Áron, a bizottság előadója.

E negyedévenként megjelenő folyóirat a M. Tud. Akadémia irodalomtörténeti bizottságának megbízásából bocsáttatik közre s irodalomtörténeti tanulmányokat és adatokat közöl. Előfizetési ára egész évre 10 kor., egyes füzet ára 3 kor.

Mathematikai és Természettudományi Értesítő. XXX. kötet. A M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata. Szerkeszti König Gyula osztálytitkár.

A „Mathematikai és Természettudományi Értesítő” a M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata, melyben az üléseira részletesen bemutatott vagy csak röviden bejelentett tudományos munkálatokat teszi közzé föltéve, hogy a követelményeknek megfelelnek. Az Értesítőben csak oly közlemények foglalhatnak helyet, melyek az illető szaktudomány művelésében az elért eredmények vagy a használt módszerek tekintetében haladást jeleznek és irodalmi szempontból is kellő gonddal készültek. Terjedelem tekintetében az Akadémia rövid és szabatos fogalmazást kíván, melyben a dolgozat tudományos tartalmának megértésére szükséges részletek kellően kidomborodnak. Az Értesítő évi öt füzetben jelenik meg; a füzetek megjelenési határideje február, április, június, október és december hónapoknak mindenkor utolsó napja. Előfizetési ára egy-egy kötetnek 10 kor.

Nyelvtudományi Közlemények, XLII. kötet. A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának megbízásából szerkeszti Szinnyei József.

A tágabb értelemben vett magyar nyelvtudományt öleli fel, melynek feladata: a magyarral hason alkotású altáji nyelveket behatóan tanulmányozni s tudományosan feldolgozni, kiváló tekintettel arra, hogy a magyar nyelv tényeinek földéritesére vagyis tudományos megfejtésére szolgáljanak. Más, bár nem hason alkotású nyelveknek, a melyek a magyarral történelmileg érintkeztek, reá gyakorolt hatását feltüntetni. Megjelenik negyedévenként, még pedig márczius, június, szeptember és december elsején. Az egész évfolyam legalább harmincz ívből áll s előfizetési ára 6 kor.

Megrendelhetők
a Magyar Tud. Akadémia könyvkiadó-hivatalában
Budapesten, V. kerület, Akadémia-utoza 2. szám.

Hornyánszky V. cs. és kir. udv. könyvnyomdája Budapestben, 52956.

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

*

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

21. ÉVFOLYAM.

2—3. SZÁM.

TARTALOM:

	Lap
1. <i>Böhm Károly</i> : Az értékelés phaenomenológiája a XV. századig	1
2. <i>Bévegyi Rózi</i> : Kőlcsey mint aesthetikus	31
3. <i>Hackmüller Oszkár</i> : Psychophysica és nyelvtörténet	66
4. <i>Enyvvári Jcnő</i> : A phansikus (phaenomenologiai) adottságok lényegismeretéhez.	94
IRODALOM: <i>Georges Pellissier</i> : Voltaire philosophe. <i>Dr. Elek Oszkár</i> . — <i>Descartes</i> világrendszere. <i>Ellend József</i>	105

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1912.

Ezen füzet ára 3 kor. 20 fill.

Az „ATHENAEUM“ a philo-
sophia és államtudományok szakszerű
művelését és tudományos irodalmi fej-
lesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában
időhöz nem kötött füzetekben 28—30
ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni
az Akadémia könyvkiadó-hivatalában
(Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemé-
nyek a szerkesztő neve alatt az Aka-
démia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szer-
kesztő felelős.

Kéziratokat nem adunk vissza.

A Magyar Tudományos Akadémia kiadásában
megjelenő

folyóiratok:

Akadémiai Értesítő. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti Heinrich Gusztáv főtítkár. Huszonharmadik kötet. 1912. évfolyam.

A M. Tud. Akadémia üléseiről a tárgyalások jegyzőkönyvi alakban, az üléseken fölolvastott emlékbeszédeket, jelentéseket, bírálatokat, valamint az értekezések kivonatát (ha ugyan a kivonatozásra alkalmasak) külön cikkek során közli. Ismerteti az osztályértekezletek és állandó bizottságok tárgyalásait, kiszemelvén belőlük azokat, a melyek szélesebb köröket is érdekelhetnek. Az Akadémia kiadásában vagy az ő támogatásával megjelent munkák- és folyóiratokról tárgyas ismertetéseket közöl vagy az illető szerzők és szerkesztők, vagy más megbízható szakférfiak tollából. Megjelenik minden hó 15-én. Évi előfizetési ára 6 kor. Az „Akadémiai Értesítő“-t díjtalanul és bérmentve kapják: az Akadémia minden rendű beltágjai, alapítványtevői s a Könyvkiadó Vállalat pártoló tagja. Az I—XXII. kötet még néhány példányban rendelkezésre áll. Egy-egy kötet ára 6 kor.; a Könyvkiadó Vállalat új aláíróinak 4 kor.

Archaeologiai Értesítő. Új folyam. XXXII. köt.
A M. Tud. Akadémia arch. bizottságának és az orsz. régészeti s embertani társulatnak közlönye. Szerkeszti Hampel József.

Üzélja a hazai és külföldi archaeologiai és műtörténelmi mozzanatokot a közönséggel megismertetni, és kisebb archaeologiai s műtörténelmi cikkeket közölni. Megjelenik évenként öt füzetben, mindenkor hat nagy ívnyi tartalommal és számos képpel, február, április, június, október és december hónapok 15-ik napján. Bólti ára 12 kor., egyes füzetek ára 2 kor. 40 fill.

Athenaeum. Philosophiai és államtudományi folyóirat.
A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti dr. Pauer Imre osztálytitkár. Huszonegyedik évfolyam.

Az „Athenaeum“ a philosophia és államtudományok szakszertí művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául. Megjelen az Akadémia kiadásában időhöz nem kötött, füzetekben, 28—30 ívnyi tartalommal. Előfizetési ára 10 kor.

Irodalomtörténeti közlemények. Huszonegyedik évfolyam. Szerkeszti Szilády Áron, a bizottság előadója.

E negyedévenként megjelenő folyóirat a M. Tud. Akadémia irodalomtörténeti bizottságának megbízásából bocsáttatik közre s irodalomtörténeti tanulmányokat és adatokat közöl. Előfizetési ára egész évre 10 kor., egyes füzet ára 3 kor.

Mathematikai és Természettudományi Értesítő. XXX. kötet. A M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata. Szerkeszti König Gyula osztálytitkár.

A „Mathematikai és Természettudományi Értesítő” a M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata, melyben az ülésein részletesen bemutatott vagy csak röviden bejelentett tudományos munkákat teszi közzé feltéve, hogy a követelményeknek megfelelnek. Az Értesítőben csak oly közlemények foglalhatnak helyet, melyek az illető szaktudomány művelésében az elért eredmények vagy a használt módszerek tekintetében haladást jeleznek és irodalmi szempontból is kellő gondtal készültek. Terjedelemben az Akadémia rövid és szabatos fogalmazást kíván, melyben a dolgozat tudományos tartalmának megértésére szükséges részletek kellően kidomborodnak. Az Értesítő évi öt füzetben jelenik meg; a füzetek megjelenési határideje február, április, június, október és december hónapoknak mindenkor utolsó napja. Előfizetési ára egy-egy kötetnek 10 kor.

Nyelvtudományi Közlemények. XLII. kötet. A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának megbízásából szerkeszti Szinnyi József.

A tágabb értelemben vett magyar nyelvtudományt öleli fel, melynek feladata: a magyarral hason alkotású altáji nyelveket behatóan tanulmányozni s tudományosan feldolgozni, kiváló tekintettel arra, hogy a magyar nyelv tényeinek földerítésére vagyis tudományos megfejtésére szolgáljanak. Más, bár nem hason alkotású nyelveknek, a melyek a magyarral történelmileg érintkeztek, reá gyakorolt hatását feltűntetni. Megjelenik negyedévenként, még pedig márczius, június, szeptember és december elsején. Az egész évfolyam legalább harmincz ívből áll s előfizetési ára 6 kor.

Megrendelhetők
a Magyar Tud. Akadémia könyvkiadó-hivatalában
Budapesten, V. kerület, Akadémia-utca 2. szám.

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

*

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

21. ÉVFOLYAM.

4. SZÁM.

TARTALOM:

	Lap
1. <i>Böhm Károly</i> : Az értékelés phaenomenológiája a XV. századig	1
2. <i>Révhegyi Rózsai</i> : Kölcsey mint aesthetikus	35
3. <i>Dr. Osztern H. Pál</i> : A mekkai cultus és a korán a délarab cultura világitásában.	76
4. <i>Balogh Arthur</i> : Concha Győző politikai rendszere	105
5. <i>Dr. Bárány Gerő</i> : A nagy emberekről	124

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1912.

Ezen füzet ára 3 kor. 40 fill.

Az „ATHENAEUM“ a philo-
sophia és államtudományok szakszerű
művelését és tudományos irodalmi fej-
lesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában
időhöz nem kötött füzetekben 28—30
ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni
az Akadémia könyvkiadó-hivatalában
(Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemé-
nyek a szerkesztő neve alatt az Aka-
démia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szer-
kesztő felelős.

Kéziratokat nem adunk vissza.

A Magyar Tudományos Akadémia kiadásában
megjelenő

folyóiratok:

Akadémiai Értesítő. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti Heinrich Gusztáv főtítkár. Huszonharmadik kötet. 1912. évfolyam.

A M. Tud. Akadémia üléseiről a tárgyalások jegyzőkönyvi alakban, az üléseken fölolvastott emlékbeszédeket, jelentéseket, bírálatokat, valamint az értekezések kivonatát (ha ugyan a kivonatozásra alkalmasak) külön cikkek során közli. Ismerteti az osztályértekezletek és állandó bizottságok tárgyalásait, kiszemelvén belőlük azokat, a melyek szélesebb köröket is érdekelhetnek. Az Akadémia kiadásában vagy az ő támogatásával megjelent munkák- és folyóiratokról tárgyas ismertetéseket közöl vagy az illető szerzők és szerkesztők, vagy más megbízható szakférfiak tollából. Megjelenik minden hó 15-én. Évi előfizetési ára 6 kor. Az „Akadémiai Értesítő“-t díjtalanul és bérmentve kapják: az Akadémia minden rendű beltaggjai, alapítványtevői s a Könyvkiadó Vállalat pártoló tagja. Az I—XXII. kötet még néhány példányban rendelkezésre áll. Egyegy kötet ára 6 kor.; a Könyvkiadó Vállalat új aláíróinak 4 kor.

Archaeologiai Értesítő. Új folyam. XXXII. köt. A M. Tud. Akadémia arch. bizottságának és az orsz. régészeti s embertani társulatnak közlönye. Szerkeszti Hampel József.

Célja a hazai és külföldi archaeologiai és műtörténelmi mozzanatok a közönséggel megismertetni, és kisebb archaeologiai s műtörténelmi cikkeket közölni. Megjelenik évenként öt füzetben, mindenkor hat nagy ivnyi tartalommal és számos képpel, február, április, június, október és december hónapok 15-ik napján. Bólti ára 12 kor., egyes füzetek ára 2 kor. 40 fill.

Athenaeum. Philosophiai és államtudományi folyóirat. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti dr. Pauer Imre osztálytitkár. Huszonegyedik évfolyam.

Az „Athenaeum“ a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául. Megjelen az Akadémia kiadásában időhöz nem kötött füzetekben, 28—30 ivnyi tartalommal. Előfizetési ára 10 kor.

Irodalomtörténeti közlemények. Huszonegyedik évfolyam. Szerkeszti Szilády Áron, a bizottság előadója.

E negyedévenként megjelenő folyóirat a M. Tud. Akadémia irodalomtörténeti bizottságának megbízásából bocsáttatik közre s irodalomtörténeti tanulmányokat és adatokat közöl. Előfizetési ára egész évre 10 kor., egyes füzet ára 3 kor.

Mathematikai és Természettudományi Értesítő. XXX. kötet. A M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata. Szerkeszti König Gyula osztálytitkár.

A „Mathematikai és Természettudományi Értesítő” a M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata, melyben az ülésein részletesen bemutatott vagy csak röviden bejelentett tudományos munkákat teszi közzé feltéve, hogy a követelményeknek megfelelnek. Az Értesítőben csak oly közlemények foglalhatnak helyet, melyek az illető szaktudomány művelésében az elért eredmények vagy a használt módszerek tekintetében haladást jeleznek és irodalmi szempontból is kellő gonddal készültek. Terjedelem tekintetében az Akadémia rövid és szabatos fogalmazást kíván, melyben a dolgozat tudományos tartalmának megértésére szükséges részletek kellően kidomborodnak. Az Értesítő évi öt füzetben jelenik meg; a füzetek megjelenési határideje február, április, június, október és december hónapoknak mindenkor utolsó napja. Előfizetési ára egy-egy kötetnek 10 kor.

Nyelvtudományi Közlemények. XLII. kötet. A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának megbízásából szerkeszti Szinnyei József.

A tágabb értelemben vett magyar nyelvtudományt öleli fel, melynek feladata: a magyarral hason alkotású altáji nyelveket behatóan tanulmányozni s tudományosan feldolgozni, kiváló tekintettel arra, hogy a magyar nyelv tényeinek földérintésére vagyis tudományos megfejtésére szolgáljanak. Más, bár nem hason alkotású nyelveknek, a melyek a magyarral történelmileg érintkeztek, reá gyakorolt hatását feltüntetni. Megjelenik negyedévenként, még pedig márczius, június, szeptember és december elsején. Az egész évfolyam legalább harmincz ivéből áll s előfizetési ára 6 kor.

Megrendelhetők
a Magyar Tud. Akadémia könyvkiadó-hivatalában
Budapesten, V. kerület, Akadémia-utoza 2. szám.