

01274

M 587

XXIV. KÖTET

1938.

1-2. FÜZET

1977 NOV 2

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA ÉS BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

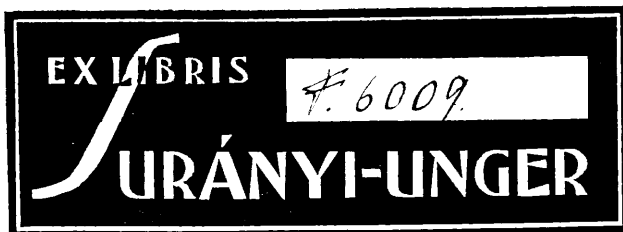
SZERKESZTI

PROHÁSZKA LAJOS



BUDAPEST, 1938.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6



Br. *Brandenstein Béla*: A mozona korszerű feladataról. Minoki szakfoglaló ..... 1

**Értekezések.**

*Kerényi Károly*: Pythagoras és Orpheus ..... 4  
*Ferdinandy Mihály*: A történeti táj ..... 38

**Szemle.**

*Hamvas Béla*: A XX. század Platon-képe..... 72  
*Br. Brandenstein Béla*: Az igazság problémájához..... 81  
*Pozsonyi Frigyes*: A végtelen fogalmáról..... 82  
*Br. Brandenstein Béla*: A végtelen halmazok elméletéhez ..... 102  
*Prohászka Lajos*: Exner Ernő ..... 107

**Ismertetések, bírálatok.**

*Bevezetés a filozófiába: Mátrai László*: Modern gondolkodás (Farágó L.) ..... 111  
*Filozófiatörténet: Friedrich Meinecke*: Schiller und der Individualitätsgedanke (Farágó L.) — *Péterfi Jenő*: Magyar irodalmi bírálatai. (Farágó L.) — *Eberhard Gauhe*: Spengler und die Romantik. (Mátrai L.) ..... 112  
*Logika, ismeretelmélet: Rudolf Carnap*: The logical syntax of language. (Pozsonyi F.) — *D. Hilbert—W. Ackermann*: Grundzüge der theoretischen Logik. (Pozsonyi F.) — *Alonzo Church*: A bibliography of symbolic logic. (Pozsonyi F.) — *Karl Boldt*: Die Einheit des Erkenntnisproblems. (Dési F.) ..... 115  
*Metafizika: A. C. Garnett*: Reality and value. (Vajda Gy. M.) — *Schütz Antal*: Az örökkévalóság. (Slatinay E.) ..... 120  
*Kulturfilozófia, karakterológia: José Ortega y Gasset*: A tömegek lázadása. (Bóka L.) — *Noszlopi László*: A világnézetek lélektana. (Slatinay E.) — *Max Picard*: Die Grenzen der Physiognomik. (Slatinay E.) — *Nicolai Berdiaeff*: Die menschliche Persönlichkeit und die überpersönlichen Werte. (Slatinay E.) — *Robert Musil*: Über die Dummheit. (Slatinay E.) ..... 123  
*Etika, jogfilozófia: M. A. R. Tucker*: Past and future of ethics. (Vajda Gy. M.) — *vitész Moór Gyula*: A jogrendszer tagozódásának problémája. (Zemplén E.) — *Heinrich Rommen*: Die ewige Wiederkehr des Naturrechts. (Horváth R. K.) — *Hans Nef*: Recht und Moral in der deutschen Rechtsphilosophie seit Kant. (Horváth R. K.) ..... 130  
*Nyelvfilozófia: Gustav Konrad*: Herders Sprachproblem im Zusammenhang der Geistesgeschichte. (Vajda Gy. M.) — *J. A. Richards*: The philosophy of rhetoric. (Ullmann I.) ..... 134  
*Pszichológia: Richard Müller—Freienfels*: Kindheit und Jugend. (Farágó L.) — *Joseph O. Vértés*: Die Grundlagen einer Milieupsychologie. (Bóka L.) ..... 138

**Társulati ügyek.**

Jegyzőkönyv a M. Filozófiai Társaságnak 1938. évi március hó 31-i közgyűléséről ..... 142  
 Jegyzőkönyv a M. Filozófiai Társaságnak 1938. évi május hó 14-i rendkívüli közgyűléséről ..... 145

## A FILOZÓFIA KORSZERŰ FELADATÁRÓL.

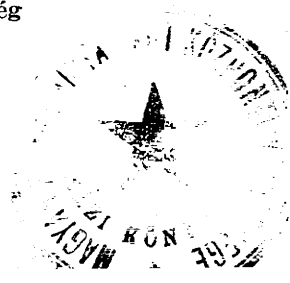
Br. Brandenstein Béla elnöki székfoglalója a Magyar Filozófiai Társaság  
1938. május hó 14-én tartott rendkívüli közgyűlésén.

---

Kegyelmes Uram!  
Tisztelt Közgyűlés!

Mindenekelőtt mélységes hálámnak kívánok kifejezést adni azért a bizalomért, amellyel Nagyméltóságod javaslatára a közgyűlés a Magyar Filozófiai Társaság elnöki székébe emelt. A megtisztelő választást köszönettel elfogadom és iparkodom a reám háruló feladatnak megfelelni. Ennek a feladatnak komoly jelentőségében hiszek. Mert igaz, hogy azt mondhatná valaki, Társaságunknak a magyar közéletben nagyon csekély szerepe van, hiszen tagjainak számát tekintve, aránylag kis társaság. Ez a lekicsinylő vélemény azonban súlyosan tévedne. Tagjaink száma nem óriási — bár mégis százakra rúg —, de közöttük a magyar szellemi élet sok kiváló képviselőjét és a magyar böleseleti gondolkodás szinte minden munkását megtaláljuk. Társaságunk a *magyar filozófiai társaság*; ez eléggé biztosítja jelentőségét nemzeti kultúránk alkotó tényezői sorában.

A filozófia önértékű tudomány és a tudományok között kétségtelenül az alaptudomány mivolta illeti meg: mint alaptudomány egyúttal igen komoly világnézet-alkító erő. Én hiszek a filozófia önértékében és világnézet-alkító erejében is: Társaságunk pedig mindkettőt menél teljesebb kibontakozáshoz segíteni hivatott. A filozófia önértékéről ezúttal nem szólok: a Társaság és filozófiailag működő tagjai elsősorban ezt művelik, és ennek a munkának minél nagyobb elmélyítéséről a jövőben is minden rendelkezésünkre álló módon gondoskodnunk kell. A filozófia világnézet-alkító szerepe mindig fontos, de ma sokszorososan fokozott mértékben az. Nem kell bizonygatnom, hogy nagy világnézeti korszakfordulóban élünk, hogy korunk az emberiség történetének egyik, legerősebben exponált és ezért természetszerűleg egyik legkritikusabb korszaka. Ez a korszak egyúttal — bizonyos ellenkező látzat ellenére is — igen erős tudatosulás kora, amely még



az újkor híres, nagy forradalmi hatású racionalista korszakainál is jobban tudatossá iparkodik maga előtt válni. Hiszen a felvilágosodás főleg csak az észet és az ésszerűt emelte ki és tudatosította egyoldalúan, a mai kor azonban még az ösztönt és a tudattalan rejtett rúgóit is tudatosítani törekszik.

A változó kor kibontakozó világnézetének elvi, módszeres és rendszeres megalapozását már mindenfelé megkísérik, bár egyelőre még többnyire kissé laposan. Ámde az elmélyülési igény, amely már napjainkban is éled, kétségtelenül fokozódni fog: a kor új szelleme általában már némi elmélyülésre vall, és az előtérbe állított közösségi lét biztosítása egyenest megköveteli a valóságalapokhoz való erősebb lehorgonyozódást. Az egyik ok, amiért közösségi irányú korok általában mélyebbek, metafizikaibbak az individualista korszakoknál, ámbár a szubsztanciális egyén a lét gyökereibe mélyebben ereszkedik bele a mindig csak az egyénekre épülő közösségnél, éppen az, hogy a természeténél fogva kevésbé mélyen gyökerező közösségnek nagyobb szüksége van a tudatos elmélyülésre, a „valóbbá válásra“, mint a természete szerint önálló, szubsztanciális létű egyénnek. A lét alapjait, gyökereit pedig a filozófia vizsgálja: a filozófikum jelentőségének emelkedése napjainkban tehát nem múló divat, hanem lényegében mély korszerűség, amelyet csupán egyes, a filozófiával szemben elfogult modern társadalmi és kulturális áramlatok ismerhetnek félre, kétségtelenül előbb-utóbb saját szellemi kárukra.

A filozófia a kornak ezt az elmélyülési, „metafizikai“ szükségét ki is tudja elégíteni. Művelőinek nagy részében ma is él a nagy európai bölcséleti tradíció tudata és tisztelete; emellett azonban igen sokszínű, eleven és értékes filozófiai kezdeményezésnek vagyunk tanúi napjainkban; mindkét jelenséget a multévi nemzetközi filozófiai kongresszus figyelmes szemlélője határozottan észrevehette. A filozófia mai állapota tehát kétségtelenül biztató: új, magas bölcséleti virágkor kisarjadását remélhetjük. Mert az európai bölcséleti gondolkodás történeti útja korántsem folytonos ingadozás, egyhelyben topogás, amint talán egyes dilettáns kritikussai vélik. Ez az út olyan, mint minden mélyebb szellemi bontakozásé: sokszor ellentétek között, de tovahalad, dialektikusan bontakozik és gazdagodik. Ma már igazán nagy gondolkodónak nem lehet úgy és azon a bölcséleti szinten filozofálni, ahogyan és ahol azt

például a bizonyára nagy  
 Kantról maguk a mester  
 mondták, hogy őt r  
 haladni; és az újskola  
 egykor nagyszerű XIII.  
 aminthogy Szent Tamás is,  
 cseletét, maga sem volna minden  
 letnek kétségtelenül örök problémái  
 például a görög filozófusoktól felállított tétele ma is áll és  
 él: de egészében, problémái összességének a látásában és  
 megoldási törekvésében, hatalmas történeti tradíciója  
 folyamán nő és mélyül, gazdagodik és emelkedik. Ezért  
 remélhetjük, hogyha nemsokára új virágzásba fakad, be-  
 köszöntő virágkorá régibb nagy fénykorait is meghaladja.  
 Az így elmélyülő és gazdagodó filozófia világnézeti hiva-  
 tásának teljesítésére is alkalmas lesz: a maga részéről,  
 tudományos alakban szolgáltatni tudja majd azokat az  
 alapokat, amelyekre a jövő kor élete és világnézete erő-  
 sen, mindenoldalúan és az igazság felé emelkedve felépül-  
 het. Ebben a filozófiai munkában a Magyar Filozófiai  
 Társaságnak nagy hivatása van és — remélem — komoly,  
 sikeres szerepe lesz. E hivatás tölem telhető előmozdítá-  
 sában látom tisztem lényegét: ebben a szellemben kívánom  
 ezt a tisztet betölteni és ehhez kérem a tisztikar és a Tár-  
 saság valamennyi tagjának megértő és szeretettel teljes  
 támogatását és együttműködését.

# PYTHAGORAS ÉS ORPHEUS.

Írta: KERÉNYI KÁROLY.

---

## 1.

Pythagoras alakja az antik filozófia modern történetírója előtt több szempontból is az Orpheuséhoz hasonlóan jelenik meg. Maga a klasszikus ókor hozta kapcsolatba őket egymással, mint ugyanazon tanításnak a hirdetőit: tanításnak arról, mint vándorol a halhatatlan lélek mindenemű eleven testen át e világon és egy szellemszerű, végül istenivé emelkedő léten át a másvilágon. Hogyan mehetett végbe az archaikus korban e két alaknak: Pythagoras történelmi és Orpheus mithikus alakjának találkozása, — oly kérdés ez, melynek tudományos megoldása aligha kezdődhetik másképp, mint ha komolyan megpróbáljuk, hogy a különlegesen jellemzőt ragadjuk meg mindkettőjükön s így, míg elváltasztjuk, kössük össze őket.

Pythagoras egységes jelenség: *uomo e idea*, ember és idea egyszerre, mint lelkes olaszok magas szellemi nézőpontból nevezték.<sup>1</sup> Egységes jelenség Orpheus is mindazzal, amit mithosza hirdet. Két jellemző és fontos jelensége az európai szellemi életnek, kik a historikus megfigyelő szemében még annyiban is lényegesen hasonlóak, hogy látszólag egyikük se bírja el a filozófiatörténeti kritikát. Úgy látszik, mindketten ugyanabban az általánosságban oszlanak fel, abban, amire az előbb céloztunk: a lélekvándorlás tanában, egy primitív misztika halhatatlanság-hitében.

Eszerint hasonlóságuk nemesak egy misztikus tan tartalmára szorítkozik, hanem történelmi értékelésük azonos nehézségében is rejlik. Ez a tan mintegy felszívta magába Pythagoras alakját s filozófia-történeti szerepében és jelentőségében Orpheus-szal tette egyenlővé. Mások túlhajtott pozitívizmussal a mithikus énekest is történelmi létezéssel akarják felruházni.<sup>2</sup> Természetesen ez a föltevés teljesen meddő kell, hogy maradjon. Olyan történelmi lét, amely csak föltételezett, kisiklik a történelmi értékelés alól. De épp az összehasonlítás ezzel az igazi mithikus alakkal mutatja, mily erőszakosan kénytelen a kritikai filozófiatörténet eljárni, midőn megfordítva Pythagoras történelmi személyiségét akarja mithikussá halvá-

nyítani. Orpheus: mithosz és az is marad. Mithoszában mutatkozik meg ideaként. Nem „ember és idea”: „*mithikus alak és idea*” — ezt kell őrá mondanunk. Alakjának eredetét még ezenfelül kutatni, henye és fölösleges foglatosság mindaddig, míg nem jelentkezik valamilyen eddig ismeretlen történelmi tanubizonyosság a *történelmi Orpheus* javára.

Pythagoras esetében ellenben nem közömbös az idea történelmi eredete. *Ez az idea maga* tartozik a történelembe: nem kép, hanem egy látható növénynek láthatatlanná vált csiréje. Az emberről, aki az ideához tartozik és benne él tovább, tanubizonyosságaink vannak: ezek — gáncsukkal vagy dícséretükkel — szilárdan fenntartják emlékét, támadják vagy méltányolják őt, a sokféleben jártas tudóst s az emberi életet alakító bölcseset. A kritikai filozófiatörténet Herakleitos és Platon ilyen ítéleteit Pythagoras lélekvándorlás-tanának éppily régi vagy még régebb említéseivel hozta kapcsolatba s egyedül misztikus tudására és működésére óhajtott vonatkoztatni: „Mindent tudni akart Egen és Földön — így szóltak róla —, Jövőt és Multat, megmondani minden embernek előző létét, felvilágosítást adni a túlvilági büntetések és jutalmak felől.” De ezzel kissé elhamarkodottan tették meg a lépést a legrégebb irodalmi tanításoktól Pythagoras „ideája” felé. Még pedig olyan „idea” felé, amely — nézetünk szerint — sem nem az övé, sem az iskolájáé (a legrégebb pythagoreusoké), hanem egy készen átvett lélek-mithosznak felel meg.

A vándorló egyéni lélek mithosza, melyet itt eleve feltételezünk, közismert alakjában nyugat-keleti mithosznak nevezhető. Ha manapság keresztény hitben nevelkedt európai embernek beszélünk a hinduk lélekvándorlás-tanáról, a lélekről alkotott saját fogalma segítségével minden nehézség nélkül meg fogja érteni. Egy külön lény, a „belső ember” bennünk, erkölcsi felelősségünk hordozója, aki keresztény meggyőződés szerint a testtől elválva a túlvilágon él tovább, ehelyett arra kényszerül, hogy szüntelenül újra megszülessék, míg meg nem lakolt minden bűnéért. A keresztény felfogás számára magától értetődik, hogy minden embernek van ilyen lelke és csak egy egyszerű, mechanikus gondolatmenet kell még hozzá, hogy ezt a „lelkes” állapotot minden étlényre, legalább is az állatokra, kiterjesszük. Az egyetemes igazságosság eszméje ezzel a világos és racionális lélekfogalommal a

minden-lelkek-egyenlőségének alaptételévé egyesül. S nem egykönnyen szánja rá magát az ember, hogy oly arisztokratikusan gondolkozzék, mint Goethe, aki szerint nem minden ember egyformán halhatatlan, csak a nagy entelevhiák — tehát nem a lelkek, melyek mindenkit megilletnek — nyilatkozhatnak meg az örökkévalóságban.<sup>4</sup>

Nyugat-keletinek neveztem a minden-lelkek-egyenlőségének alapján fölépített lélekvándorlást, mert noha keleti eredetű, az európai ember számára is mind morális, mind racionális szempontból közvetlenül érthető. Goethe hitét, mint egy nyugati, arisztokratikus lélek-mithosz lehetőségét állíthatjuk ezzel szembe. Ilyen lehetőségre már itt legalább is rá kell mutatnunk. A másikat ugyanis, a nyugat-keleti mithoszt, már a legrégebbi pythagoreusoknál egészen magától értetődőnek feltételezik s határozott keleti befolyást vesznek föl Pythagorasnál. Úgy tekintik a Hérakleitos és Parmenidés előtti görög filozófiát, mint „sajátos hellén kifejezést oly vallásos-spekulatív eszméknek, melyek akkor az egész keleti világot átjárták“.<sup>5</sup> Mindenesetre feltűnő, hogy Kínában Laotse és Konfucius az archaikus görög filozófiával körülbelül egyidőben lépnek fel. De nem tanulságosabb-e az egyidejű érés megfigyelése, mint áramlatoknak be nem bizonyított föltevése? Nem kell-e inkább a jellemzően görögöt szemügyre vennünk előbb, mielőtt a nyugat-keleti, minden jellegzetességet elmosó, általánosító lélek-mithoszhoz folyamodnánk?

Ez a tanulmány mindkét alakot: Pythagorast és Orpheust egymáshoz való tényleges viszonyukban, a sajátjukat alkotó lélek-mithoszok vagy a lélekről vallott tanok alapján akarja megragadni. Megkísértjük a történetileg hiteles jelenségek óvatos feltárása útján megragadni azt, ami akkor Dél-Itáliában, a Kr. e. VI. és V. század Nagy-Görögországában a világba lépett.

## 2.

Pythagoras a VI. századnak, a görög tyrannis korának fia. Pontosabban kifejezve: annak a kornak, amelyben a görögöktől megszállott mediterrán világnak legalsó néprétegei az uralkodó nemesség lázongó fiainak vezetése alatt, mint „nép“ és természetesen: már régóta mint görögök, ismét felvirágoztak. Amde Pythagoras vezérlő szellem volt, akinek hatásáról sokkal többet tudunk, mint éle-



téről. Annak a bizonytalan megokolásnak, mely hazájából, Samos szigetéről való kivándorlását Polykrates uralmával magyarázza, legalább is szimbolikus értéke van: Pythagoras és a tyrannos, mint korának tipikus alakja, valóban egymással harcban álló ellentétek.

A század második felében Pythagoras Krotónba, ebbe az alsóitáliai görög városba jött. Azt, hogy itt arisztokratikus szövetséget alapított, mely az államot kormányozta, a történelmi kútfók egy kritikusa sem vonja kétségbe. De — innen kiindulva — a filozófiatörténet és a modern történetkutatás Pythagoras működését teljesen különbözőképp értékeli. A történész, aki manapság a délitáliai Nagy-Görögország történetét írja meg, hajlandó arra, hogy Kroton hatalmának meglepő növekedését a VI. század vége óta s az V. század első felében mutatkozó vezető szerepét a pythagoreus szövetségre s a pythagoreizmus elterjedésére, végelemzésben tehát a nagy ember hatására vezesse vissza.<sup>6</sup> Ezt a felfogást megerősíti az a körülmény, hogy a demokraták győzelme: a pythagoreus szövetség megsemmisítése és kiirtása egybeesik Kroton politikai tehetetlenségével az V. század második felében.

A filozófiatörténetnek ugyanebben a korban, Pythagoras működése óta, a természettudományok és a matematika bámulatos fellendülését kell följegyeznie. A görög tudomány történetében most először van szó a természet igazi kutatásáról. Középpontjában az embriológia s az emberi élet eredete iránt való érdeklődés áll. Nagy-Görögország szellemtörténetének egy kiváló olasz szakértője úgy látja, hogy Itália primátusa a pozitív tudományok terén alapozódik meg ekkor.<sup>7</sup> De ki az alapvető? A kritikai filozófiatörténet a tudomány egyetlen területén sem akar Pythagoras komolyan vehető hatásáról tudni, bár az antik források a matematikával egészen magátólértékdően kapcsolják össze nevét és kutatásának éppen sokoldalúságát tanúsítják hitelesen.

Skeptikus a hangulat a későbbi ókorból ránk maradt pythagoreus-névsorral szemben is, éppen túlságos gazdagsága miatt. Valóban az archaikus kor hallatlanul mozgékony szellemi életéről tanúskodik, túlságos nagynek jelzi a pythagoreizmus elterjedési területét és önálló, sőt másirányú gondolkodókat, mint például Parmenidést is, pythagoreusoknak tesz meg. A tudósok ezzel szemben az ellenkező végletbe estek: nem vették komolyan tekintetbe a görög Nyugat sajátos, gazdag archaikus kultúrá-

ját. Éppen ezért már nagy haladás a túlhajtott kritikával szemben, ha az ókortudománynak egy vezéregyénisége ma hangsúlyozza: „hogy a későbbi „ügynevezett pythagoreusoknak” — mint Aristoteles nevezi őket — mégis csak igazuk volt, midőn tudományosságuk kezdeteit, melyet az ión „meteorológiá”-tól megkülönböztetve „mathematá”-nak, a „tanulmányok”-nak neveztek, Pythagorasra vezették vissza“.<sup>9</sup>

Az is üdvös dolog, hogy ugyanaz a kutató az új divatot, mely Pythagorast mint valami varázslómestert mutatja be, a következő éles megjegyzéssel intézi el: „még komoly cáfolatra sem lehet igénye“. A „csodatevő Pythagoras“ kedvence volt a vallástörténeti kutatásnak és a filozófiatörténet épp azért nem tud eljutni Pythagoras oly felfogásához, mely a történeti, főleg a kultúrtörténeti valóságoknak megfelelne, mert a késői antik Pythagoras-legendáktól s a primitív jósokról és csodatevőkről alkotott modern képzetektől éppoly kevésbé tud megszabadulni, mint a nyugat-keleti lélekmitoszról.

A görög Nyugat kultúrtörténeti jelentősége még távolról sínes feltárva. Nagy-Görögország igazi megértése azzal kezdődik, hogy szerves összefüggésben látjuk azzal a két koncentrikus világgal, melybe, mint mindkét körön áthaladó szelet, beletartozik.

A belső kör az ó-itáliai világ. Ó-Itália, ez a nagy egység, csak most kezd a maga valóságában szemünk előtt kibontakozni. A VI. század s az V-nek első fele a virágkora annak az ó-itáliai kultúrának, mely a „görögség s az etruszk principátus két alappilléren nyugodott“.<sup>9</sup> „Ó-itáliai“ nem jelent egyszerűen etruszkot, de görögöt sem. Beszéltek Nagy-Görögország kultúrájának nagy hatásáról, amelyet a VI. század etruszkságára tett.<sup>10</sup> „Hatás“ ez esetben keveset mond. Ugyanannak a világnak oly elemekkel való átszőtttségéről van szó, melyeket mi görögnek ismerünk s amelyek részben csakugyan görög eredetűek. Az a hasonlóság, melyet a hirhedtté lett nagygörögországi dőzsölés, a „sybarita élet“ ábrázolásai s az etruszk fényűzés képei között észre lehet venni, ugyanannak az egy *belső formának* a kifejezése, amely itt is, ott is győztes maradt.

Ha már most ezt a formát a göröghöz s a később felépő rómaihoz való ellentétben akarjuk megragadni, a két koncentrikus kör közül a másikra, a nagyobbikra kell rámutatnunk: az ómediterrán világra, amely itt hatását

érvényesíti. Ha valahol, akkor itt bizonyul igaznak Ó-Itáliának az a jellemzése, hogy „megadta magát annak a régibb, még természeti világnak (az ómediterrán életstílusnak), megadta magát éppen ott, ahol görög formákat vett át és sajátított el”.<sup>11</sup> A görögség igazi alkotásával: a „szellem birodalmával” ellentétben, az ómediterrán s az ó-itáliai kultúrára —, mint találóan kifejtették — „a természethez, a keletkezéshez és elmúláshoz, halálhoz és alvilághoz való kötöttség” jellemző. Itáliai Hades-járások az orphikusoktól kezdve egész Dantéig, etruszk sírvárosok és alvilág-ábrázolások e világ képéhez tartoznak hozzá.

A görög Nyugat épp a VI. században közel járt ahhoz, hogy egészen megadja magát az ómediterrán világnak, mely akkoriban a legmélyebb néprétegek felszínre kerülésével hatalmasan megmozdult. Erről tanúskodik az orgiasztikus kultuszok fellángolása, melyeket Euripides nem ok nélkül talált jellemzőnek a krétaiakra, az ómediterrán jelleg igazi hordozóira. Az ó-itáliai világ legnagyobb szigete még sokáig rejt magában egy oly jellegzetesen ókrétai maradványt, mint Engyonnak, egy állítólag krétai alapítású szicíliai városnak kultuszát, ahol az anyaistennők temploma körül 3000 tehenet tartottak.<sup>12</sup> Sziciliában az ómediterrán élet térben és időben benyúlik még Pythagoras hatókörébe. Ha példákat keresünk az ómediterrán-etruszk életmódra, ne csupán Sybarisra gondoljunk, hanem a szicíliai nagyvárosokra is. Hiszen nem kevésbé „sybarita” volt az élet és nem kevésbé mértéktelen a sírok építése (még állatok számára is) Akragasban, melynek virágzása csak továbbfejlődött az V. században. Szimbolikus jelentőségű, hogy tyrannusa: Phalaris a legenda szerint halálát a Pythagoras ellen való küzdelemben lelte. Szimbolikus hatású, bár történetileg igazolt az a tény is, hogy Pythagoras tüzelte föl a krotóniakat arra a háborúra Télys, Sybaris tyrannusa ellen, amely a dőzsölő város teljes elpusztítására vezetett.

Hogy Pythagoras világtörténelmi helyzetét megérthessük, ne feledkezzünk meg egy másik szimbólumról sem. Világrészünk a nevét Európától, Zeus menyasszonyától kapta, kit a világ ura az ómediterrán bikaisten alakjában ragadott el. Szimbolikus jelentőségű számunkra az a tény, hogy világrészünket a görög mithosz ily módon Ó-Krétával hozza kapcsolatba. Az európaiságot eredetiben az ómediterrán élethez való mély vonatkozás jellemzi. Ez a vonatkozás nem egyértelmű. Pozitív és negatív egy-

aránt, alkalmazkodás és eltávolodás: egy olyan „eszme-csere“, amelyből újra meg újra lényegesen új keletkezett. A legnagyobb új, európai eredmény volt a homérosi vallás. Mellette, mint ugyanezen kölcsönhatás másik eredménye, állott a Démétér-vallás. Pythagoras mindkettővel benső kapcsolatban állott és a maga részéről — az ó-itáliai világgal közvetlenül érintkezve — tovább szötte e két világ eszme-cseréjét, amelyből a pythagoreizmus jelenségében ismét valami egyedülálló támadt: a homérosi és a Démétér-vallás mellett egy harmadik, ezekkel testvéri európai világnézet.

## 3.

Pythagoras sajátosságos kapcsolata a homérosi vallás egyik nagy istenével: Apollónnal, a hagyomány alapvető rétegébe tartozik. Az a legenda, mely a pythói isten fiának teszi meg, csak elhalványult formája annak a hit-tételnek, melyet a pythagoreusok katekizmusa<sup>13</sup> ebben a fogalmazásban tartalmazott: „Kicsoda Pythagoras?“ „A hyperboreus Apollon.“ Mellé állítható egy másik hit-tétel, melyet Aristoteles kifejezetten, mint a pythagoreusok titkos tanítását tartott fenn: „Értelemmel megáldott lény háromféle van: isten, ember és a Pythagoras-fajta.“ Ha e két tétel ellenmondásával nem kell, hogy lerontsa egymást, akkor csak azt jelentheti, hogy pythagoreus hit szerint *kétféle* ember van: olyanok, mint Pythagoras, emberek közt élő istenek; és közönséges halandók. Már ez is az ismert nyugat-keleti lélekmithosz ellen szól. És minthogy a későbbi fejlődés Platon lélekmithoszain át Görögországban is a minden-lelkek-egyenlőségének alap-tételéhez vezetett, a pythagoreus hitnek kell a régibbnek lennie.

De nem áll-e ez ellentétben a homérosi vallással? Ki lehet mutatni, hogy a pythagoreus hit tudatosan Homérosra támaszkodik, amennyiben épp a legsúlyosabbat és legtitokzatosabbat Homéros által fejezi ki.

A legenda szerint Pythagorasnak az az adománya volt, hogy emlékezett előbbi születéseire. Egész sorát meséli korábbi születéseinek: nyilván késői kitalálás ez, mert egész másféle érdeklődést feltételez, mint a régi pythagoreus hitet. Ez már a *lélekvándorlás*, e *Hermés*-vezette, kísérteties folyamat iránti érdeklődés. Ezért kell itt Pythagorasnak is Aithalides alakjában Hermés fiává

lennie. Ám az ősi pythagoreus hit nem kísértetiesen hermési, hanem apollóni volt. Lukianos adja ezt elő, parodizálva, de minden késői kitalálást kizáró formában.<sup>14</sup> Csúpan egyetlenegy előbbi születésről tud: Pythagorasnak a trójai Euphorbos-szal való azonosságáról. Az azonosságot — és csak az azonosságot — Kallimachos is megőrzi, úgyhogy látni lehet: Euphorbos voltaképpen már Pythagoras volt.<sup>15</sup>

Mert éppen ez a fontos ebben az elbeszélésben: az Euphorbos-szal való azonosság útján Pythagoras egészen Apollón közelébe jut. Nemesak, hogy Euphorbos Apollón papjának, Panthusnak fia volt!<sup>16</sup> Ki győzte le az Ilias XVI. énekében Patroklost? Talán Hektor? Ő azt hiszi. A haldokló azonban ezeket a figyelemreméltó szavakat intézi hozzá: „A gyilkos Moira és Létó fia öltek meg engem, az emberek közül pedig Euphorbos: Te csak a harmadik vagy.”<sup>17</sup> Euphorbos Apollónnal közösen ölte meg Patroklost. Homéros elbeszéli, mint tette az isten védtelenné áldozatát abban a pillanatban, midőn az ember lándzsája eltalálta. Az a számítás, mintha a Moira, Apollón és Euphorbos csak két személy volna, még titokzatosabbá teszi a kapcsolatot olyan ember számára, aki magamagát titokzatos összeköttetésben érzi Apollónnal. E három „kettő” közül melyik „kettő” az *egy*? Ha valaki azt akarta mondani: én talán Apollón vagyok, ekkor Homéros nyelvéen „Euphorbos”-nak nevezhette magát.

Ez a magva és értelme az elbeszélésnek. Minden egyéb —, hogy Pythagoras Euphorbos pajzsát felismerte az argosi Heraionban — csak a későbbi legendaköltés hitelesítő apparátusa. Az Euphorbos-mondával valami még ősi és eredetibbhez jutottunk, mint a pythagoreus katekizmusban foglalt hit. Aki homérosi módon így fejezte ki magát, annak egész sajátos Apollón-vallása volt. Csak maga Pythagoras lehetett az, vagy az Apollón-vallás olyan híve, aki még őhozá közel állott. A homérosi kifejezőmód Pythagorasnál, a VI. század filozófusánál éppen nem meglepő. A legenda egyenest tanítványi viszonyba hozza a samosi homéridákkal. De ezt a kérdést, hogy a legendás elbeszélés mögött Pythagoras tényleges nyilatkozata rejlik-e, tudományos eszközeinkkel eldönteni nem tudjuk. A lehetőséget nem lehet elutasítani. S kínálkozik az a feltevés, hogy a homérosi Euphorbos-szal, az apollóninak ezzel az emberi szimbólumával való jelentőség-teljes azonosság már kezdetben talányosan és mese-

szerűen jelentkezett egy történetben, mely Pythagoras előzetes megszületéséről szólt.

Minket inkább az az Apollón-vallás érdekel, mely Pythagorasban pillantotta meg istenét és őrajta keresztül szemlélte azt, ami apollóni. Akár a filozófusnak valamely vallomásra támaszkodva, akár saját kezdeményezéséből tartotta fenn kultusz formájában a mester működésének lényegét: Pythagoras, az idea, legelőször ebben a vallásban lép elénk.

## 4.

A pythagorasi Apollón-vallásnak új mozzanata az, hogy oly vonatkozást tüntet föl a lélekhez és a lélek-mithoszhoz, amely homérosi alakjában még nem volt meg. A „lélekvándorlás“ tette lehetővé Apollónnak Pythagorasban való megtestesülését. Szabad-e azonban ezt az *isten-vándorlást* lélekvándorlásnak felfognunk? Amit belőle megismertünk, inkább Goethe hitével, mint a mindenlélek-egyenlőségének tételével állott összhangban. S ha most a pythagoreus lélekvándorláshit legrégebb bizonyosságait ezzel szembeállítjuk, az ellentmondás kisebb, mint az általános felfogás szerint várhatnók.

Azt már észrevették, hogy közismert lélekvándorlás-mithoszt senki sem tulajdonítja a pythagoreusoknak a Kr. e. I. század előtt.<sup>18</sup> Aristoteles csak ennyit mond: „akármelyik lélek akármelyik testbe lép be a pythagoreusok mithoszai szerint“. Az összes lelkek isteni rangját és eredetét ez a felfogás nem okvetlenül tételezi fel. Más az, ha a lélekkel isteni lény lép be a testbe, és ismét más, ha egy szubsztancia által, melyet „lélek“-nek, ψυχή-nek neveznek —, amely szó görögül egyszerűen „élet“-et jelent — a test csupán életet nyer. A „lélek“, mint „élet“ minden élőlényt megillet. Ebben az értelemben lehetne felfogni Pythagoras lélekhitének két legrégebbi bizonyossága közül Xenophanes gúnykölteményét, ha rosszindulatú karikatúránál egyáltalán volna nagyobb értéke: Pythagoras egy elhunyt barátjának „élet“-ét (ψυχή-jét) — éppen azt, ami a szegény halandókban szenvedésre képes — egy kutyában ismeri föl. Már más értelemben beszél a ehiosi Ion, midőn egy nagy egyéniségről, Pythagoras állítólagos mesteréről, a syrosi Pherekydesről ezt mondja: „így neki, akit heroikus érzület és isteni félelem tüntetett ki, halála után is boldog élete volt a lelke számára, ha ugyan a böles Pythagoras valóban minden ember fölött álló be-

látással és tudással rendelkezett.“ Azonban a „lélek“ szó használata ebben a vonatkozásban nem okvetlenül pythagoreus.

Annak a hitnek, hogy minden testben egy bukott isteni lény rejtőzik, biztos tanujául Empedoklest szokták tekinteni, az akragasi filozófust és költőt, az V. század görög Nyugatának jellegzetes személyiségét. Ő is szerepel a pythagoreusok névsorában. A hagyomány szellemi tolvajlással vádolja: költeményeiben állítólag titkos pythagoreus tanokat hozott nyilvánosságra, s ezért kitaszították a közösségből. Hogy ilyen elbeszélések pythagorasi és empedoklesi tanítások bizonyos megegyezését tanúsítják, azt nem lehet egykönnyen kétségbevonni. Maga Empedokles dicsőíti Pythagorast oly formában, melyet később Lucretius alkalmazott, hogy hasonló módon Epikuros hívének vallja magát. A költőnek a nyilvánossággal szemben tanusított magatartásában bizonyos változásra vallanak az akragasi filozófus tankölteményei. A magyarázók kénytelenek voltak észrevenni a szövegekben az álláspont megváltozását és Empedokles vallásos megtérésére következtettek, mely a két költemény között ment volna végbe,<sup>19</sup> vagy pedig — műveinek sorrendjét megfordítva — a tudományhoz való megtérését föltételezték.<sup>20</sup> Az a nézet, hogy csak az álláspont cserélődött fel, de a világnézet megmaradt,<sup>21</sup> nem tudott elismerésre találni, mert a minden-lelkek-egyenlőségének alapelvét Empedoklésnél is minden megfontolás nélkül föltették.

Az ember alacsonyra értékelése mindkét költemény alapszemlélete: mind a „Természetről“, mind a „Tisztulások“ról szólóknak. Ez az értékelés még alacsonyabb, mint amelyet megszoktunk, valahányszor a görög költészet és filozófia az emberi létet az istenivel, a halandók tudatlanságát emberfölötti, igaz tudással állítja szembe. Nemcsak képtelenek: méltatlanok az emberek, hogy többet tudjanak, mint „szabad“. „Egynapi“ lényeknek nevezi ismételten őket, azzal a szóval, melyet —, mint apollóni világnézetének kifejezését — Pindaros tett feledhetetlenné számunkra.<sup>22</sup> Csak annyit, „amennyit abból egynapi lényeknek hallani szabad“,<sup>23</sup> csak annyit akar Empedoklés a természetről előadni: Múzsájának ebben a tudományos költeményben Eusebiétől, az Istenfélelemtől kell megérkeznie,<sup>24</sup> tehát nem Alétheiától, a „leplezetlen Valóságtól“, mint ahogyan Parmenidés istennőjét felfoghatjuk.<sup>25</sup> Mindjárt a kezdő szavakban az emberi természet mély

lebecsülése nyilvánul és költőnk világosan megjelöli ebben a költeményben elfoglalt álláspontját: fiatal barátjának, akit oktat, nem szabad „többet megtudnia, mint ameddig halandó belátás emelkedik“,<sup>26</sup> „nem többet — mondja ismételten —, mint amennyit tudni még szent“.<sup>27</sup>

Oly világosan, mint csak lehetséges, lép itt elénk a pythagoreus választóvonal. Egyfelől exoterikus tanítás a tanulni vágyó kívülállók részére, másfelől az esoterikus tan, mely azok elől egyelőre el van zárva. Ott nevelésreszoruló akusmatikusok, itt meg egy magasabb bölcsesség részesei, akik közé Empedoklés fiatal barátja nem tartozik. És — ami még fontosabb — a kettéválasztás világnézeti okát is megadja filozófusunk: az emberi nem idézett értékelésében. A „Tisztulások“-ról szóló költemény fejezi ki teljesen ezt az okot. Minden ellentmondás nélkül az előzőnek kiegészítése ez: most az Alétheia, az esoterikus, leplezetlen Igazság álláspontjára helyezkedik a költő.<sup>28</sup> Semmi alapvetően új nincs ebben, legfeljebb a költő magatartása a nyilvánossággal szemben —, ha ugyan akragasi barátaiban, akikhez ez a büszke, nyílt tanítás szól, nem valamely zárt társaságot, valódi arisztokratikus pythagoreus-szövetséget kell látnunk. De feladatunk nem az, hogy történelmet konstruáljunk, hanem, hogy azt az ideát ragadjuk meg, amely Empedoklés költeményeiben megnyilatkozik. Ez az idea kétségkívül a pythagoreus.

Azt a kérdést itt nem tárgyaljuk, mennyiben óhajtott a csodatevő akragasi proféta megjelenésében és életmódjában is mintegy második Pythagoras lenni. Mikor azonban a „Tisztulások“-ról szóló költeményében, mint isten mutatja be magát — s egy „isten“ adta a „Természet“-ről való tanítást is!<sup>29</sup> — ebben már a maga teljességében lép elénk az emberiség kettéosztásának pythagoreus ideája: vannak emberek és vannak „olyanok, mint Pythagoras“. S a sokféle romlásra kárhóztatott halandók fölött magasan kiemelkedni nem érdem, hanem isteni származás következménye. Jogosan hangsúlyozták, hogy Empedoklés sohasem lélekvándorlásról, mindig daimonsorsról beszél. De a régi Empedoklés-magyarázók alaptevédeése az újabbaknál is rendületlenül megmaradt. Még mindig azt hiszik, hogy a filozófus alapján véve mégis csak a lelkek egyenlőségén alapuló lélekvándorlást ad elő, mindössze „lélek“ helyett valami isteniről:



a daimonról beszél, amely *minden élőlényben* különbség nélkül benne lakozik.

Erről azonban Empedoklésnél, amennyire műveit ismerjük, szót sem találunk. Amit ő önmagáról és a hozzá hasonlókról mond, éppenséggel ellentmond minden egyenlőségtannak. Szerinte az élőlények között emberi, állati, növényi burokban bukott isteni lények időznek. Ilyen daimon ő is. Emlékezete szerint volt ő már fiú és leány, bokr és madár meg hal — bizonyára delfin, a tenger apollóni állata.<sup>30</sup> „Daimonok“ az élőlények minden rendjében a legelőkelőbb megjelenési formával tűnnek ki. „Állatok között hegylakó, földön szunnyadó oroszlánok lesznek, babérfák a széplombú fák között“ (babéri, az apollóni fa!) — így hangzik a „Tisztulások“ egy töredéke.<sup>31</sup> Csupán késői-antik és modern felületesség vonatkozathatta ezt minden emberre. S ha aztán Empedoklés további, jobb sorsról beszél, ismét csak kiválasztott csoportról van szó: „végül azonban jósek, költők, orvosok és fejedelmek lesznek itt a földi emberek között, ahonnan felsarjadnak mint istenek, kik leggazdagabbak tiszteletben“.<sup>32</sup> Éppoly kevésbé szabad azt gondolni, hogy minden ember végül istenné lesz, mint azt, hogy minden halhatatlan valaha halandó volt. Ama kiválasztottak „a többi halhatatlanoknak tűzhely- és asztaltársai, emberi szenvedéstől menten, romolhatatlanul“.<sup>33</sup> Ezek közé a közönséges halandó sors fölé emelt lények közé számítja Empedoklés önmagát és nyilván Pythagorast is, midőn így szól róla: „volt pedig közöttük egy rendkívüli tudású férfiú, ki valóban a legnagyobb szellemi gazdagságot szerezte meg, mindenféle bölcs dologra képes volt. Mert, ha minden szellemi erejével kinyújtózott, könnyen meglátott minden egyes dolgot tíz, sőt húsz emberélet távolában is“.<sup>34</sup>

E szavakban: „ha minden szellemi erejével kinyújtózott“, az isteni lét bizonyos formája van megjelölve, s az a mód is, ahogyan abban Pythagorasnak része volt, az apollóni lényeg benne beteljesülő megnyilatkozása van körülírva. Empedoklés külön költeményt szentelt Apollónak, melyet halála után nővére vagy leánya bizonyára nem ok nélkül semmisített meg; így tudja a hagyomány. Ismerjük az istenekről szóló tanítását, mely a hagyomány szerint a „Természet“-ről szóló költeményében foglalt helyet. Hogy ez a „jó tanítás“<sup>35</sup> — maga jelöli meg nyomatékkal így — egész különösen Apollónnal foglal-

kozott, igen fontos felismerés, amelyet Wilamowitz-Moellendorffnak köszönhetünk. Apollón az az isten, kiről Empedoklés azt tanítja, hogy ő a „szent szellemerő“ (φρὴν ἱερή) maga, testi formában felfoghatatlan és hamisan szokták ábrázolni.<sup>36</sup> Ha már most Pythagorasnak több mint emberi belátása volt, akkor az a létforma, ahová emelkedett, éppen ez a „szellemerő“, mely abban áll, hogy „gyors gondolataival az egész világot átjárja“.

A pythagoreus idea Pythagorasról magáról („istenről, emberről s a Pythagoras-fajta lényekről“) sehol se ragadható meg oly világosan, mint Empedoklésnél, a mester követőjénél és — nyugodtan mondhatjuk — tudatos utódánál az V. századbeli Akragasban. Daimon-, vagyis: istenvándorlást hirdetett ő, amely magában véve nem a későbbi, nyugat-keleti értelemben vett lélekvándorlás. Metempszihózinak joggal nevezhetjük. Ez a görög szó: „μετεμψύχωσις“ új lélekben való megszületést jelent. A későbbi felfogás, mely halhatatlan lelkek újjászületéséről, nem pedig „test és lélek“ fölött álló istenekéről tudott, ehelyett ott, ahol nem ismételte értelmetlenül a régi kifejezést, μετεσωματώσις-t *transcorporatió*-t mondott.<sup>37</sup> Természetesen számunkra a „metempszihózis“ szó is csak késői forrásokban maradt fenn. Igazán érthető csak most lett e kifejezés: Empedoklés által s a pythagoreusoknak a lélekről való tanítása által, amelyre — miután még egy pillantást vetünk az Empedoklést körülvevő világra — tüstént rátérünk.

Amit Pindarostól hallunk ekorbéli előkelő akragasiak „lélekvándorlás“-hitéről, alapjában megegyezik a kifejtett, teljesen arisztokratikus világnézettel. Nála sohasem a sokaságról, vagy mindenkiről van szó, hanem csupán olyanokról, akik ebben az életben királyok, nemes athléták és bölcsék, a „másik“ életben pedig elérhetik az ősi „boldogok szigeteit“, az istenekkel rokon hērósok: Kadmos, Peleus, Achilleus tartózkodási helyét.<sup>38</sup> Még annyit se lehet határozottan állítanunk, hogy „az életnek ama képmása“, melyről Pindaros egyik thrénosában beszél, minden embert megillet. „Álszik, míg a tagok tevékenyek“ — mondja róla<sup>39</sup> — ámde álomban kinyilatkoztatja az elközelgő döntést jó és rossz között. Tehát a jó sok különleges adományának hordozója. Vajjon Pindaros e költeményében a bukkott daimonság arisztokratikus előjogát minden társadalmi osztály beavatott misztérium-hívóire kiterjeszti? A töredék nem ad erre biztos választ. A demokratikus fejlődés

mindenfelé a lelkek egyenlőségének hitére vezetett. De az arisztokrata Pindaros éppen erre nem egészen biztos tanú.

Másfelől, ha a pythagoreus gondolatot szoros vonatkozásban látjuk az archaikus-görög arisztokráciával s ellentétben a feltörő demokráciával: ez megfelel mind a tényleges görög viszonyoknak, mind ama világtörténelmi helyzetnek, mely a pythagoreizmust lényegében meghatározta. A hagyomány fenntartott egy vádat, melyet a krotóni demokratapárt emelt a pythagoreusok ellen. Akár történeti tény ez, akár nem, mindenesetre a pythagoreizmus világnézeti és politikai helyzetének lényegét epigrammatikusan összefoglalja. A pythagoreusok egyik titkos tétele állítólag így szólt: „A barátokat — vagyis a pythagoreusokat — istenként tisztelni, a többieket állatként kezelni.“ És pythagoreus versek állítólag ezt tanították: „Pythagoras szemében társai istenek voltak, a többiek — semmi.“<sup>30</sup>

## 5.

Jogosult a kérdés: mi volt hát Empedoklés önálló, szabad teljesítménye, ha különben annyira felolvad a pythagoreizmusban? Bármennyire rövid lesz is feleletünk, a pythagoreizmus képét egy további lényeges vonással egészíti ki és átvezet a lélekről való pythagoreus tanításhoz.

Empedokles sajátos szellemi tulajdona: természetmagyarázata. A természettel való szabad „eszmecsere“ éppen a pythagoreizmus lényegéhez tartozott. Szabad eszmecsere volt ez egyszersmind azzal a természethez kötött régi világgal, mely akkor Nagy-Görországban demokratikus vagy tyrannikus formákban ismét felütötte fejét, és ennek természeti világnézetével. A pythagoreizmus éppen az elválasztó és összekötő vonalon fekszik két világ között: az egyik tisztán szellemi, a másik lényegesen, egész a lélek belsejéig, testi. Ideájának része van mindkettőből, s ez megfelel történelmi helyzetének a nemesi görögség és az itáliai-szicíliai ómediterrán világ határán. Az ésszel megáldott lényeknek pythagoreus felosztása három csoportra szellemi és egyúttal nemesi is. Amde a szellemi erő hordozóinak arisztokratikusan hangsúlyozott elkülönítését szükségképen kiegészíti a többieknek szintoly hangsúlyozott egységes felfogása. A széles alap, mely valamennyi élőlényt magában foglal, ugyanolyan arisztokratikus világnézet eszméjéhez tartozik. S az „eleven“-nek

e tág keretében már érvényes a minden-lelkek-egyenlőségének alapelve, mint a minden *élet* egyenlőségének elve.

Ahol Empedokles „lelket“ mond, „élet“-et ért rajta. Éppígy Epicharmos, a szicíliai komédia-költő, aki időben és szellemben igen közel áll a régi pythagoreizmus-hoz.<sup>41</sup> Magának Pythagorasnak a lélekről szóló tanítását nem lehet többé rekonstruálni. Amennyire azonban ismerjük a régi pythagoreusok nézeteit a lélekről, ez a jellemző a pythagoreusokra: „lélektan“ az ő számukra „élettan“ a „biológia“ szó modern értelmében, és „*lelkessé lenni*“, mint „*megelevenedni*“ realitás. A pythagoreus lélektan az eleven testi világgal való komoly és szabad természettudományos foglalkozást foglalja magában: lényegében véve természettudomány. Benne az állásfogalás abból a helyzetből indul ki, melyet Pythagoras maga példaszerűen foglalt el; alapjában az ő „eszmeeseréjél“ folytatják tanítványai: szellemi állásfogalását a testies életvilággal, s egyszersmind a testies érzetű ó-mediterrán világgal szemben. Így a pythagoreus lélektan szemléletével a testnek a természetkutatásnak atmoszférájába, s egyszersmind — mint valamivel később látni fogjuk — egy ősi vallásnak a világába lépünk.

A pythagoreus felfogás nem a testi világ spiritualizálása egy metafizikai lélekfogalom útján, amelyet készen vennének át a vallásból (ha talán primitív vallásból is). A homerosi vallás nem is volt alkalmas arra, hogy ilyen lélekfogalommal szolgáljon.<sup>42</sup> Pythagoreus álláspont ezzel szemben a *lelket testet* késznek és egyben megadott elevennek tekinteni és titkát, melyet ugyanazon szóval „lélek“-és „élet“-nek neveznek, kikutatni. Ezért tűnik el egyfelől a pythagoreus lélek teljesen a testben és ezért mutatkoznak másfelől a pythagoreus kutató előtt minden életnyilvánulásban különleges erők, melyek egyesegyedül mint különféle testrészeknek tulajdonított lélekrészek foghatók fel. A pythagoreus lélektannak és természetkutatásnak — mint egyazonos tudománynak — egyik főproblémája éppen ennek az ily tág értelemben vett „lélek“-nek a testben való elosztása.

A probléma egyik megoldása a Philolaosé, a második pythagoreus-nemzedék egyik vezéréé: „A fej az értelemé (νόου), a szív a léleké (ψυχᾶς) és érzése, a köldök az embryo (τοῦ πρώτου) meggyökerezéséé és felnövekedéséé, az αἰδοῖον a magvetésé és nemzésé.“ Eszerint Philolaos számára „az agyvelő az ember principiumát,

a szív az állatét, a köldök a növényét, az αἰδοῖον valamennyiükét jelenti, hisz minden a magból fakad és nő ki.<sup>43</sup> Későbbi, de lényegében még mindig ó-pythagoreus megoldás a következő: Az emberi léleknek három része van: az értelem (νοῦς), a szellemi erők (φρόνεις) és az αθυμός, amely Platónnál, mint a nemes állati lélekrész szerepel. A lelki principium helye a szívtől az agyvelőig terjed. A αθυμός a szívben lakik, a νοῦς és φρόνεις az agyvelőben. „Értelem“ (νοῦς) és „αθυμός“ minden élőlény birtoka, de a „szellemerők“ (φρόνεις) csak az emberé.<sup>44</sup> Ennek a lélektannak a platoni Timaioséval való rokonságát itt nem fejtegethetjük. A léleknek pythagoreus felfogására jellemző az a vonás, mely az iskola régi idejébe nyúlik vissza s Epicharmos egyik töredékében bukkan föl ismét. Az említett későbbi forrásban ugyanis feltűnő, hogy az „értelem“ — a νοῦς, mint vezérlő, az agyvelőnek juttatott lélekrész — minden élőlény tulajdona. Epicharmos γνώμα-nak nevezi ezt s a tyúk bölcseségére hivatkozik, amely kikölti fiait s így szerez számukra „élet“-et.<sup>45</sup> Ember és állat így egész közel kerülnek egymáshoz.

Mindkét megoldás, úgy a Philolaosé, mint a későbbi, egyaránt Pythagoras ifjabb társának, Alkmaion krotóni orvosnak természettudományi kutatásaira támaszkodik. A pythagoreus katekizmus szerint legbölcsőbb dolog a szám, az emberek között pedig az orvosok tudománya. Döntő okot nem is hoztak fel az ellen, hogy Alkmaion kutatásai eszerint az elv szerint kiegészítették Pythagoras tudományát. Ezek a kutatások maguk, és ragyogó eredményük: az agyvelő tudományos felfedezése, a lelkes test életében vitt szerepének alapjában helyes fölismerése, éppen a lélekről formált pythagoreus ideában voltak megalapozva. Hogy ezt az ideát teljesen megérthessük, a pythagoreus lélektan további két főproblémájának kell itt rövid szemlélődést szentelnünk. Ugyanez az idea vetette föl e problémákat, és indította meg az embryológiai kutatásokat is, melyeknek megalapítója szintén Alkmaion volt.

Olyan idea a lélekről, amely számunkra, modern emberek számára legkönnyebben, mint „minden eleven élet titka“ írható talán körül, nemcsak a fiziológiai és topográfiai-anatómiai természetű kutatások számára volt ösztönző alap. Egész következetesen az után a „valami“ után is kérdeztek, ami az élet oka és az idő-

pont után, amidőn az élőlénybe lép. A „valami“ a lélek-szubsztancia problémáját jelenti, az időpont pedig embriológiai kérdés. Alkmaion pythagoreizmusának megfelelően, hogy mindkét problémát megtaláljuk nála. És ismét jellemző az eredeti ó-pythagoreus álláspontra, hogy mindkettő: valami öröknek, az élet alapelvének tisztán szellemi megragadása egyfelől, a test problémáiba való elmélyedés másfelől, együttjárnak, kiegészítik egymást és a halhatatlanság problémája helyett —, amely már platoni probléma — egy pusztán tudományos feladatot jelentenek. E feladat a két említett problémát egybe foglalja össze s a pszichogónia problémáját alkotja.

Egy az élet iránt ellenséges lélek-szubsztancia föltételezése ellentétes lett volna a pythagoreus ideával. Az élet fölött s a halálon túl álltak az Istenek, állottak a Számok. A lélek-szubsztancia pedig a pythagoreus számára az élet elve volt, s ő az életet egyszerre alacsonyra és magasra értékelte. Alacsonyra, mert Apollón-vallása még nyomatékosabban, mint a homérosi vallás, az istenek fájdalomtól ment, örök létével állította szembe. S még alacsonyabbra azért, mert ez az élet az ő számára mindenkié, még az állatoké is. De éppily természetesen magasra is értékelte az életet, minthogy a lélek-szubsztanciától, mely az élet elve, nem tudta a létet megtagadni. Nem az egyes élőlény, hanem az elpusztíthatatlan darabka élet benne, volt a pythagoreus számára örökké fennmaradó valóság, magukhoz az istenekhez hasonló.

Alkmaion ezt a hasonlóságot az örök mozgásban, az isteni csillagok tulajdonságában találta meg. Legjobb modern magyarázója bizonyára jogosan föltételezi, hogy a krotóni orvos az agyvelőt, mint lényegénél fogva mozgékony valamit fogta fel, s ezért pillantotta meg benne az élet principiumát.<sup>46</sup> A mag szerinte az agyvelő egy csöppje s az embrió fejlődése a fejvel kezdődik. Így a lélek mozgása a gyermekben folytatódik, még pedig nem egyszerűen, mint mozgás, hanem, mint tovahaladás egy pályán. Ha ez a mozgás, miként a csillagoké, kezdetéhez fordulna vissza, akkor a mozgékony, vagyis lelkes egyének is — nem csupán a *lélek*, mint mindnyájunknak közös lélete — örökkévalók volnának. „Az emberek — mondta Alkmaion — azért halnak meg, mert nem tudják a kezdetet a véghez kapcsolni.“<sup>47</sup>

A pythagoreusok pszichogóniai kutatása Alkmaionban mindkét irányát megmutatja. A csillagos magasságok s a test keletkezésének sötét mélye felé egyaránt irányul. Lehetetlen félreismeri e kutatásban akár a vezető eszmét — a pythagoreus felfogást a lélekről, mint tudományosan kutatható és megragadható életprincípiumról —, akár az itáliai-görög nagy orvosnak egészen kimagasló természettudományos tehetségét. De távol vagyunk attól, hogy ismerjük az egész megoldást, ahogyan Alkmaion a pszichogónia problémájával megbírkózott. Vannak oly tanúságok is tanításáról, amelyek nyitva hagyják azt a lehetőséget, hogy az örök mozgáson kívül örök nyugalmat, a tudásnak egy lélekfölötti állapotát is föltételezte.<sup>48</sup> Talán valami más és magasabb is születhetett a megszülető lélekben... Másfelől Alkmaion szerint a mozgás nem az egyedüli princípium az élőlények keletkezésében. Egy töredékéből világos, hogy a nemzésnél a mag melegségét feltétlenül szükségesnek tartotta.<sup>49</sup> Tehát már ő is annak a struktúrának a keretei között mozgott, amely — a részletekben való minden szabadság ellenére — a lélekprobléma minden ó-pythagoreus megoldásának sajátja. A „minőségek“ tekintelbevétele — s ezek egyike a meleg — hozzátartozik e struktúrához s épp Alkmaion a minőségelmélet egyik klasszikusa volt.<sup>50</sup>

Philolaosnál megtaláljuk mind a struktúrát, mind a jellegzetes megoldást s ez megmagyaráz több olyan ellentmondást, amelyet a pythagoreus lélektan hagyománya tartalmaz. „Akármelyik lélek belép a pythagoreusok mithoszai szerint akármelyik testbe“ — így hangzott az egyik hagyomány. „A levegőben lebegő nap-porszemecskék a lélek, vagy az, ami ezeket mozgatja — magyarázza másutt Aristoteles —, mivel ezek úgy látszanak, hogy folytonos mozgásban vannak.“<sup>51</sup> A már idézett későbbi forrás szerint a meleg napsugár az, ami minden életet szül, a lelket azonban csak egy hideg elemmel egyesülve tudja létrehozni.<sup>52</sup> Nem áll ez ellentmondásban Alkmaionnal, hiszen az emberben lévő mozgékony és meleg elem bizonyára szerinte is, miként a többi archaikus gondolkodó szerint, a kozmosz rokon alkatrészeiből táplálkozott. Philolaos embriológiai tanítása aztán megmutatja, miként egyesíthetők *egyetlen* összefüggésben ilyen, látszólag ellentmondó adatok. A pythagoreus pszichogónia struktúrája világosan mutatkozik meg benne.

Az embrió Philolaos szerint meleg dologból meleg helyen keletkezik. Mert meleg a mag és meleg az anyaméh.<sup>53</sup> Egy ilyen csak-meleg lényt vajjon lelkesít-e már az a lélek, mely a szabad levegőn élő lények sajátja? Philolaos leírja, miként jő létre a születés pillanatában a melegnek, az embriónak a hideggel, a levegővel való találkozása útján a be- és kilélekezés. Ez az ő számára a *lélek megszületése*, a pszichogónia lezárulása. Nagyon helyesen látták meg, hogy ebben a pillanatban születik meg az, ami híres pythagoreus tan szerint tulajdonképp a lélek: *harmonia*.<sup>54</sup> A meleg és hideg, a nedves és száraz, e négy klasszikus „minőség“ harmoniája, egyszersmind a Mindenség harmoniájának mása.

E pszichogónia struktúrájában helye vagy úgy annak a felfogásnak, mely szerint a lélek önmagától mozgó, tüzes szubsztancia, mint a másoknak: hogy a lélek *harmonia*. A későbbi fejlődés az első felfogást részesítette előnyben s ezt a teljesen nem-egyéni, tisztán fizikai lélek-szubsztanciát az egyes élőlény egyéniségével kapcsolta össze. Eredetileg semmi köze se volt az egyéni halhatatlansághoz: „összekapcsolódott és kettévált, visszatért oda, ahonnan jött: föld a földhöz, a lehelet a magasba! Mi a nehéz ebben? Semmi.“ Így ír Epicharmos<sup>55</sup> s ugyanezt pythagoreus szellemben egész jól el lehetett mondani az emberben levő meleg és önmagától mozgó elemről is. Kebés, a platonai Phaidón két Philolaos-tanítványának egyike, attól fél, hogy az elhúnytak lelkét a szelek tüstént elfújják. A másik, Simmias, az ezt kiegészítő nézetet képviseli a lélekről: *harmonia* az, mely a testen alapszik s fel is oszlik vele.

A hagyomány ezt a nézetet Philolaosnak vagy általában pythagoreus bölcseneknek tulajdonítja. De már Alkmaion nézete is lehetett, aki valószínűleg az ellentéteknek agyvelőbeli harmóniáját tette föl.<sup>56</sup> Az egész pythagoreus orvostudomány azon a meggyőződésen alapszik, hogy az életprincipium *harmonia*, melyet a testen megőrizni és fenntartani kell. Ez az orvostudomány, mint a látzólag egészségesek therápiája, volt a pythagoreus nevelés alapja és a zene segítségével fejlesztették tovább s egészítették ki. A *harmonia* a pythagoreusok számára az életnek — biológiai értelemben — tudományosan megfogható lényege, s egyszersmind legmagasabb kibontakozása. Minthogy azonban a *test* harmoniája és hordozója felbomlásával véget ér, ellentmondást kellett itt érezni min-



den oly lélekvándorlástannal szemben, amely nem istenvándorlás-, hanem alapjában véve „életvándorlástan“. Ha azonban az „élet“ (ψυχή) elpusztíthatatlan érző és fájó magva a testnek? Akkor a „lélek“ (ψυχή) is „vándorol“, nem csupán az isten, aki őt eleven hüvelyként használja.

A lélek pythagoreus ideája csupán az *egész* pszichogoniában áll teljesen kifejtve előttünk. „Lélek“ az is, ami a harmonia előtt ott van az anyaméhben és a magban, következésképp az egész kozmosz, ahonnét a számtalan kicsiny lélekszubsztancia ered, lelkes valóság. „Lelkes“ nem „animisztikus“ vagy „spiritualisztikus“, hanem inkább „vitalisztikus“ értelemben, ha modern kifejezést akarunk használni, mely azonban nem felel meg teljesen az antik felfogásnak. A „lélek“: „élet“, de az élet isteni egy isteni kozmoszban, melyet „megelevenít“. „Eleven kozmosz“ — nem abszurd következtetés a pythagoreizmus számára és abban a világban, melyben Pythagoras iskoláját megalapította. A Mindenség ily „meglelkesítése“ és megelevenítése által a testiség az egész isteni világra kiterjed. Csupán a szemlélő testies vagy szellemies felfogásától függ, hogy e világnézet folytán minden testi lesz-e vagy a test is feloszlik valamibe, ami nem-test, amilyen éppen a harmónia: az örökkévaló számokból áll és az elmúlhatatlan csillagvilágban mutatkozik, a testektől, melyek „megvalósítják“, lényegében függetlenül.

Az eleven, ez a meleg, mozgó és megfogható valóság úgy látszik, számokká oszlik fel és éppen a test, mely a pythagoreus természettudomány vizsgálódásának tárgya volt, siklik ki a pythagoreusok kezei közül. A közvetlenül megéltet nem a tudomány, hanem egyedül a vallás tudja megragadni.

## 6.

A pythagoreusok Apollón-vallása valamire vonatkozott, ami lélekfölötti volt, az „élet fölött állás“ értelmében. Az Apollón-vallás a görögség számára az emberi szférában differenciálatlan, az egész létet illető tisztaságvágyat és követelést jelentett. Az isteni szférában a legmagasabb tisztaságvágy megvalósítását jelentette, amihez vallásos tisztulások és vezeklések csak, mint e vágy testi-lelki kifejezésformái viszonylanak: oly világoosságot és egyszerűséget, mely a számok tiszta harmoniavilágának sajátja.<sup>57</sup> Ennek az apollóni világnak s a másíknak: a testi-eleven világnak határán bontakozott ki a pytha-

goreus lélek, mint harmonia. De a görög vallásnak megvolt a módja arra is, hogy ennek a másik világnak: az élet világának létéről és hatalmáról bizonytságot tegyen. Ezeknek a módoknak egyike szintúgy határállásponthoz vezetett, mint ahogyan a pythagoreus-lélek is határálláspont volt: de nem az élethen-túliséget, hanem az élet mélységeit tükrözte. Az orphikus lélek volt ez. Egy másik mód magában a mélységben maradt meg s az élők világát nem mint ellenlábását az égi létezővilágnak, hanem mint gyökerét és alapját szemlélte: ez a Déméter-vallás. A pythagoreizmusnak a természettudományon kívül ez a két módja volt az eleven étellel szemben való állásfoglalásra.

Az orphikus lélek paradox jelensége a görög vallásnak.<sup>58</sup> „Lélek“ jelent itt egyrészt — szubjektív értelemben — bizonyos felfogást a lélekről, másrészt — objektíve — azt a működő valóságot is, amelynek felfogásáról van szó. A pythagoreus lelket teljes, tulajdonképeni lelki formájában, mint harmóniát fogják fel. *Működik* valami a pythagoreizmusban, ami ezt a harmóniát elérni, azzá lenni akar. Vele szemben paradox az orphikus lélek már azért is, mert különlegesen orphikus, s csak orphikusnak vallott felfogás a lélekről nincs is. „Orphikus lélektan létét még ki kellene mutatni“ — írta teljes joggal Wilamowitz, mikor élete végén teljes hitetlenségét fejezte ki az orphikusokat illető modern elképzelésekkel szemben.

És valóban: ha egy orphikus-költemény azt tanította, hogy a lélek a mindenségből, szelektől hajtva jó és belélekezés útján jut a testbe, ez annyira beleillik a pythagoreus pszichogóniába, hogy nem lehet speciálisan orphikusnak neveznünk. És minő felfogás az a lélekről, mely Orpheus mítikus alakjában jut kifejezésre? Ebben az alakban lényegi rokonságot kell látnunk mindazzal, amit az antikvitás „orphikusnak“ nevez, különben ennek az egész jelenségnek épp Orpheus nevével való megjelölése egészen értelmetlen volna. Az Orpheus-mítosz beszél a zene harmonia-teremtő hatalmáról és az énekes tragikus sorsáról, midőn a testi-természeti lét látszólag kevésbé harmonikus harmóniájába ütközik. Ha ebben a lélekről való felfogás jut kifejezésre, akkor ez a felfogás pythagoreus. De a bakchász-nőkről, a testies természeti világ képviselőiről szóló monda, mely szerint ők tépik szét Orpheust, egy másik, vadabb és keményebb világ levegőjét lehel, mint aminő a pythagoreizmus puha, szelíd, délitáliai világa.

Paradox már Orpheus megjelenése is a görög világban. Thrákiából jön, ott van otthon. Mondják ugyan, hogy eredetileg hellén volt s csak később lokalizálták volna a dionysosi Északon. Csakhogy a thrákiai háttér elválaszthatatlanul Orpheus alakjához tartozik, éppen úgy, mint a dionysosi valóság állandó fenyegető jelenléte. Ő a nagy „magányos“ (neve valószínűleg ezt jelenti; egyes mondatváltozatokban hozzátartozói is „magányt“ és „vadságot“ fejeznek ki nevükben: atyja Oiagros — egyébként egy folyó Thrákiában —, felesége Agriope). Hogy vad hegy-ségben lakik, megfelel a dionysosi életmódnak. De apolloni muzsikájával vad állatokat szelídít meg, vagy az alvilág szellemhatalmait: csupa olyan démoni erőket köt le és tisztít meg, amelyeknek felszabadulása a dionysosi létteljességhez tartozik. A dionysosi világ az, amelyben Orpheus él, működik és igazi dionysosi módon alámerül.

Az apolloni és dionysosi világ paradox kapcsolata az Orpheus-mítoszban: ez fog még foglalkoztatni bennünket. Azonban az orphikának mint történelmi jelenségnek megértéséhez fontos tudnunk, hogy Orpheus—paradox módon — a többféle kultúrától átítatott Nagygörögországban és Sziciliában is otthon van s itt is a Dionysos-vallással kapcsolatban lép föl. Természetesen némileg másképen, mint Thrákiában. Ha egyáltalán szabad az orphikáról, mint külön vallásról beszélnünk a Dionysos-valláson belül, akkor hazája a görög Délitalia és Szicília. Peisistratos Athénjében Onomakritos adót ki állítólag orphikus iratokat először. De az ő munkáját sem lehetett Nagygörögország orphikusainak segítsége nélkül elképzelni. Egy krotóni Orpheust említenek ez alkalommal, máskor pedig, mint Orpheus Hades-járásának szerzőjét, egy Orpheust a szicíliai Kamarinából. Az orphika második hazája és tulajdonképeni születési ideje nehezen választható el az ó-mediterrán világ új előtörésétől. De első hazájáról is hasonlót állíthatunk. Az orphika eredetének problémájától függetlenül fel kell tennünk, hogy éppen Thrakia egyike volt a legkevésbé indogermánná lett ó-mediterrán vidékeknek.<sup>50</sup> Talán már utalás rejlik ebben az orphikus lélek sokszoros paradoxonainak megoldásához.

Maguknál a pythagoreusoknál a pythagoreus és orphikus tulajdon világos megkülönböztetésével találkozunk. Midőn Philolaos egy ismert orphikus tételt idéz, a „régí theológusokra és jósokra“ hivatkozik s ezzel meg-

különbözteti magát tőlük.<sup>60</sup> Jósoknak különleges élményeik vannak s a lélek oly szabadságát ismerik, mint aminőt Pindaros beszélt el „az élet képmásáról“. Jósok voltak azok, kik Philolaos számára azt bizonyították, hogy a test börtöne és sírja a léleknek. Ez a felfogás éppúgy az élet principiumának szubsztancializálásához vezetett, mint az a fizikai szemléletmód, hogy a lélek nap-porzsemecske.

Ezzel az orphikus lélek legnagyobb, ha nem is utolsó paradoxonához érkeztünk. Mint „lelket“, a „testtel“ állítják ellentétbe. Ennek ellenére az orphikus vallás egyetlen megjelenési formájának sincs semmi spirituális vonása. Vándorpapok szemfényvesztő működése marad rá jellemző még századokkal később, az augustusi korban is.<sup>61</sup> Az orphikus lélek nem teremtett a maga számára külön társadalmi organizmust, melyet jogosan tekinthetnénk a pythagoreus közösségek poláris ellentétének. Az orphikus életmód — nevezetesen a hús élvezetétől való tartózkodás — nem elég ok arra, hogy orphikus „vallásos testvériségekre“ gondoljunk, melyek „a pythagoreusok félig politikai lovagrendjével“ szemben működtek volna. De azt meg kell engednünk, hogy az orphikus vallásosságnak kezdetől fogva valami nem-arisztokratikus vonása van, mely társadalmilag is kifejezésre jut.<sup>62</sup> Elárulja az orphikus léleknek mélységesen fekvő rétegekből való eredetét s végül a lelkek egyenlőségének alapelvét segíti győzelemre. Az említett jósoknak és papoknak a működése mindig inkább magán-, mint társas jellegű volt és lényegében — nemcsak történelmileg — az emberi lét legmélyebb rétegeivel volt összekötve.

Az orphikus papoknak — az orpheotelestéseknek — eszközei misztériumi szertartások voltak, melyek segítségével közönséges halandókat isteni rang és sors részesévé emeltek. Platon ebben plebejusi visszaélést látott. Az orphikának ebben az oldalában éppoly kevésbé kételkedhetünk, mint abban a tényben, hogy ily szertartások a Dionysos-vallás körébe tartoznak. Nem ok nélkül tulajdonították Orpheusnak Dionysos-misztériumok alapítását. Voltak bacchikus tárgyú orphikus iratok és — ami nagyon figyelemreméltó — olyanok is, melyek a nagy keleti-ómediterrán anyaismennő körébe tartozó dolgokról szóltak. A pythagoreus Philolaos, aki tudatosan támaszkodik orphikus hagyományra, egyszer könyveimül éppen a Bakchánshőket választotta. A pythagoreus lelket éppúgy, mint

az orphikust, a testi-természeti, a dionysosi valóság állandó fenyegető jelenlétében, vele való érintkezésben találjuk. Mindkettőt az apolloni és dionysosi valóság paradox kapcsolata jellemzi. Ebben bensőleg összefüggnek. Poláris ellentétek — ama két lélek ellentétének — magasabb egységében az tűnik itt élénk, hogy a pythagoreus állásfoglalás a lelkes elevennel kapcsolatban úgy is felfogható, mint az apollóni világ állásfoglalása a dionysosival szemben.

Hasonló tartalma van az Orpheus-mithosznak. Ez a mithosz tanít meg bennünket arra, hogy két világnézet ily egymáshozkötéséből hogyan származhatott mind az orphikus, mind a pythagoreus lélek. Orpheus mithikus alakja az Apollon-vallás körébe tartozik. *Vates Apollineus* — így nevezi Ovidius. Az Apollontól való közvetlen vagy közvetett leszármazásának antik adatai eléggé bizonyítják, hogy „a tiszta“ és „tisztító“ istenhez való benső viszonya őseredeti. Hogy dionysosi örjöngésükben thrákiai bakchánsnők szaggatják szét, nem ok arra, hogy megtagadjuk mindazoknak az antik híradásoknak hitelét, melyek a Dionysos-kultuszban való alapítói tevékenységet, vagy akár csak részvételt tulajdonítanak neki. Orpheus apollóni működését — vagy a mithoszból a történelem területére lépve: az orphikus lélek apollóni megtisztulásvágyát — semmi sem magyarázza meg teljesebben, mint „dionysosi“ tapasztalatok. Dionysos maga az „ember-szétszaggató“, a „nyershúsfaló“ isten, de egyúttal *a szétszaggatott* is. Ez akkor is bizonyos, ha nem a titánoktól szétszaggatott és felfalt Dionysos-Zagreusnak kissé későn ránk hagyományozott mithoszából indulunk ki, hanem kizárólag a kultusz adataiból.

A kultusznak egyik paradoxona abban áll, hogy a tiszta, „orphikus“-életű Zagreus-mystes előbb résztvesz „a nyershúsfaló lakomán“, ahol az áldozati állatot elevenen darabokra tépik és felfalják. Euripides úgy ismeri és tanúsítja ezt, mint ami a krétai kultuszban szokás. Leírása teljes egészét ad, melynek részleteit világos vonatkozások kötik össze az orphikával. De mennyire fokozódnia kellett az orgiasztikus szokás ősvilági antinómiájának az apollóni atmoszférában! A dionysosi létfelfokozásban eleven fal fel elevent. Olyanokban, kik már átéltek az élőlény-habzsolásnak vérengző élményét, merül akkor fel époló felfokozottan az állatvilággal való közös sors érzése, a szájalom iránta és a szenvedő állati létbe zuhanástól való

félelem: fölbukkan a „lélekvándorlás“ ijesztő gondolata s a menekvés vágya. A dionysosi valósággal való vallásos érintkezés époly jellemző az orphikus lelkületre, mint tisztaságra irányuló apollóni álláspontja. Az iszonytató felé forduló másik arculata a pythagoreus lelkületnek az, ami számunkra mint „orphikus lélek“ jelenik meg. De a görög magatartásra — szemben például a buddhistával — jellemző marad, hogy az iszonytató mindenek ellenére megkapja tiszteletét. A szétszaggató menádság és titániség is dionysosi. S ha Orpheus áldozatul esik neki, ez igazolása annak az életnek, amely nem húny szemet előtte, hanem vallásos gondot fordít rá.

Orpheus széttépetésében a dionysosi valóságnak másik oldala jut félreismerhetetlenül kifejezésre. Az egyik oldal az iszonytatót cselekvésében mutatta meg. E másik oldal felől a dionysosi valóságot abban a sorsban ismerjük fel, mely a felfokozottsággal ellentétes: az iszonytató elszenvedésében. A szétszaggatás véres titáni támadásában a megtámadott, a megsemmisítendő nem a halott — mint az egész *másképen* megborzongató Osiris-mithosban —, hanem az *eleven*. És ez nem hullává válik, hanem azt hinnéd, sikerült elszenvedtetni vele a teljes *semmivé* való szétmarcangoltatást. De a széttépetett Orpheus feje *tovább énekel*. A Zagreus-mithosban a gyermek Dionysos az eleven lény erőszakos végső redukcióját szenved el és redukálhatatlannak bizonyul. Az eleven ő, aki Persephone házában, a Hades-határon túl is *van* még, újra felébreszthető — mint kultuszában teszik —, előlép újra. Ugyanaz a dionysosi tulajdonság, amely az élet oldaláról nézve a felfokozottság féktelensége, a másik sorsvégletben, a halál felé, mint *redukálhatatlanság* jelentkezik. Ezzel pedig az *orphikus lélek* is itt áll előttünk teljesen jellemezve: amint egyfelől iszonyodva ismeri saját féktelenségét, ugyanígy tudja másfelől a halálban való redukálhatatlanságát.

A dionysosi élményben az élet principiuma lesz *megélt szubsztanciává*, a *test maga* lesz *halhatatlan lélekké*. A dionysosi *ek-stasis*, valami legbelsőnek kifelé fordulása, magából „kikelés“ — de ugyanakkor *enthusiasmos* is, egy *isten* megmutatkozó jelenléte az emberben, előlépése valahonnan a tudat helyére. Nincs okunk a dionysosi szférában két mozzanatot látni ebben: az ember természetének negatív működését, helytadását, és az istenségnek *kívülről* való belépését. A természet legmélyebb rétegei moz-

dulnak meg ekkor az emberben. Egy mithikusan előadott lélekvándorlás csak időben osztja szét azt, amit az orphikus lélek magában hordoz.

A testnek egy nagy modern költője és prófétája így sejteti velünk az orphikus léleknek ezt a titkát:

alatta mindannak, amiről gondoljuk, hogy vagyunk  
vagyunk valami más,  
vagyunk úgyszólván minden.

(D. H. Lawrence.)

Az Orpheus-mithosz és egy ősi orgiasztikus kultusz élménye teljes összhangzásban értetik meg azt, ami az orphikában mint történelmi jelenség lép elénk. A dionysosi élmény, mely az orphikus lelkületet létre hívta, jelentette a ráismerést a rejtett erőkre és lehetőségekre „alatta mindannak, amiről gondoljuk, hogy vagyunk“. Ezzel épp az orphikus-lélek merült fel. De ez — görög ember számára — egyúttal *isten-jelenés* is volt. Megjelenése az emberben is benne rejtőző veszedelmes vad világ egyszerre titáni és szelíd, sötét földi és ragyogóan égi szellemének: *Dionysos-epiphania*.

Az orphika eredetileg dionysosi élet és gondolkodás, de egy apolloni tisztaságvágytól áthatott légkörben, oly létben, mely már nem oly elsőleges, hogy a lét ellenmondásait el tudja viselni úgy, mint még a delphii kultusz Apollon és Dionysos testvéri együttesében. Egy aránylag ifjú kultúrvilágban vagyunk itt, mely sok tekintetben csak utóda ősi, mithosz-teremtő időknek. A kultuszban átélt szétzaggató titániságot „bűnre“ magyarázták már s csak elmentését akarták a maguk számára: az isteni elevent, mint valami gyöngédet és finomat az emberben, amelyet minden vérestől és életellenestől meg kell tisztítani és tisztán megőrizni. Az orphikus misztérium-szertartások arra valók voltak, hogy ezt az isteni elevent kifelé fordítsák, az emberben levő istent felébresszék.

Bármily keveset is tudunk az orphikus beavatási szertartásokról, annyi bizonyos, hogy kezdettől fogva az arisztokratikus pythagoreizmus szigorú szellemi hierarchiájával szemben a bomlasztás elvét képviselték. A misztikus megistenülés elve már lényegében demokratikus, exkluzív volta pedig látszólag arisztokratikus s épp ezért veszélyes minden valódi arisztokráciára. Mondották ugyan: „A beavatás külső jeleinek hordozói sokan vannak, ám *kevesek az igazi bacchosok*“. De mégis: bacchosnak lenni oly ala-

pon lehetett, mely az apollóni szférától teljesen különböző: annak a léleknek az alapján, mely mindenkié, még az állatoké is. Nem mintha ezen az alapon nem lehetne természetesen nemes, görög szempontból éppenséggel isteni valódiságot elérni! Ámde minden misztikának, úgy a testi-lelki, mint a csak-lelki hangsúlyú (keresztény és keleti) misztikának benső veszélye abban áll, hogy nincs oly ismertetőjele, mellyel a valódi misztikus, sőt istenit az utánczolt, hamis vagy megmerevedettől meg lehessen különböztetni. Csak, ha a valódit és hamisat egymás mellé állítjuk, venni talán észre, mint egy műalkotásnál különleges szakértelem segítségével, az egyiknek „jó“, s a másiknak „silány“ voltát.

A Kr. e. IV—II. századból való alsóitáliai és (ez is jellemző!) krétai sírokban aranytáblácskákat találtak, melyeket alvilági útmutató és útlevél gyanánt adtak a halottaknak. A hajdan Sybarishoz tartozó területéről való egyik táblácskán fordul elő az újjászületések köréből kiszabadult és istenné váló elhúnytak vallomása: „A szomorú, fájdalmas körből kiröppentem.“ Ily kifejezőmóddal vagy a megistenülés hasonló nyilatkozataival későbbi orphikus és pythagoreus iratokban is találkozunk.<sup>63</sup> De nem nyilatkozott-e Empedoklés is hasonló értelemben? Éppen az ő arisztokratikus pythagoreus istenöntudatával — bármennyire orphikus módra volt is az mithoszok és beavatások segítségével kifejezve — összehasonlítva, érezni azokon a táblácskákon a teljes, plebejusi dekadenciát. Csak azt kell hozzátennünk, hogy e plebejusi módnak, mely később dekadencia alakjában jelenik meg, a lehetősége, sőt valósága már adva volt az orphikus és pythagoreus léleknek, mint a redukálhatatlan, örök „elevennek“ objektív azonosságában.

Az újjászületések körében ez a lélek megmutatja lényegileg testies természetét: egyszerűen a fájdalom és öröm hordozója. Az orphikus lélek még a halál országában, az alvilágban is csak ez. Kinyilatkoztatások az elhúnytak testi gyönyöreiről és kínjairól az orphikus irodalom jellemző részét alkották. Orpheus Hades-járása köti össze ezeket a thrákhiai mithosszal. De ily leírások ismét rokonságot mutatnak egy tipikus ó-mediterrán kultúrával: az etruszkkal, és egy ó-keleti kultúrával, mely az ó-mediterrán-világ távolabbi körébe tartozik: az egyiptomival.<sup>64</sup> Nem feltétlenül Etruriára gyakorolt orphikus befolyásról, sem kizárólag Egyiptomból



való kölesönzésről van itt szó, hanem *jellemvonásáról egy és ugyanazon kultúrának*, amely a régi orphika korában — a VI. században — görög formákban ujja éledt. A halottaknak ama gyönyörei és gyötrelmei az elevenek érző-fájó testiségét a halál állapotára is kiterjesztik. Halál és Alvilág egész természetesen vallásos hatalommá lesznek egy oly világban, mely létet és nemlétet csak testi formákban, a test félelmein és vágyain keresztül tud látni.

Ezeknek a kinyilatkoztatásoknak említésével az orphikus lélek utolsó paradoxonához értünk. Tulajdonképeni teste, melyet magának alkotott — legyen szabad e szót átvitt értelemben használni — „papírból való“. Az „orphikát“, mint egészet, mi sem jellemzi jobban, mint az, hogy a világnak teljesen testies szemléletét szent könyvek iránti oly előszeretettel köti össze, mely egyedülálló görög területen. Egyfelől véres mítoszok és nyers pantheizmus, mely szerint minden Zeus szívéből vagy gyomrában keletkezett és az ő testében nyugszik,<sup>65</sup> másfelől egy egészen nem-görögös vallásos irodalom, mely ó-keleti reminiscenciákat ébreszt. Az említett halotti útletek analógiáival szintén keleten: Egyiptomban találkozunk. Sajátságos irodalma révén az orphika ahhoz a világhoz és kultúrához tartozik, amellyel a pythagoreizmus folytatta eszmecseréjét.

Mindezt megértjük. Egyrészt a paradoxonokat, melyek a félútat jelölik egy ősrégi, testies gondolkodású világ antinomiái és a szellemformálta új világ harmóniája között. Másrészt megértjük, hogy pythagoreusok, mint orphikus-írók, éppen ezen a formáláson dolgoztak és a lélekkel való orphikus foglalkozás útján ugyanabban az eszmecserében vettek részt, mint a pythagoreus orvosok.

## 7.

Orpheus Hades-járásának elbeszélése, mely a lélek soráról való orphikus kinyilatkoztatást tartalmazta, a hagyomány szerint a legrégebb generációból való pythagoreustól származik. Aránylag régi hagyomány — az említett chiosi Ion — szerint maga Pythagoras is írt Orpheus neve alatt. A lélekmítosz tehát már akkor, az V. században Krisztus előtt, az ő alakját is kezdte magába szívni, mint ahogy Orpheusét már teljesen felszívta. A két alak lényeges különbsége — függetlenül az egyiknek történelmi, a másiknak mítikus voltától — abban nyilvánul, hogy Orpheusnak, az elvarázsolt varázslónak képét kez-

dettől fogva dionysosi elemek határozták meg: az élőlények ősvadságának és összeliőségének az a lehetősége, melyet orphikus léleknek nevezünk. Az ő képe csak keret volt s mint *elevennek* a kerete, el kellett, hogy halványodjék. Pythagoras ideája ellenben — valamint legközelebbi tanítványaié — oly széles és nagy volt, hogy mind a lelkes-elevennek, mind a lelken-túlinak lehetőségét magában foglalta: olyannak lenni mint Euphorbos; mint ember, ugyanazt tenni mint Apollon. Csak midőn az arisztokratikus érzület és heroikus képesség ily lehetőséggel szemben veszendőbe ment, győzött a lelkes-eleven és annak mítosza a pythagoreizmusban; abban a pythagoreizmusban, mely mindinkább plebejusi-aszkétikus életmóddá és irodalomgyártássá vált, szóval: orphikussá lett.

Ámde Pythagoras ideája teret adott nemcsak a lelkes-elevennel való tudományos és orphikus foglalkozás számára, hanem az elevennek az orphikus jámborságon túlmenő figyelembevételére és tiszteletére is, teret nemcsak az eszmecserére, hanem a békére is vele. Az orphikus lelkület — amennyiben dionysosi lelkület volt — *felfokozás útján* segített a testi-lelki lét inherens antinomiáinak megoldásához. A pythagoreus ideának sokkal inkább békés-törvényes viszony felelt meg. Mert van egy szintén inherens, természetes isonomiája is a testnek és léleknek: az, amely a Démétér-vallás sajátja. („Isonomia“ a testre vonatkozólag Alkmaion szava és „egyensúlyal“ csak nagyjában fordítható.) Az igazi pythagoreus vallásos magatartás az élet hatalmaival szemben elvszerűen *isonomikus*, békésen kutatja és tiszteli ama hatalmak törvényeit. A politikában például a pythagoreusok szigorúan arisztokratikus lényéből nem az következett, hogy tyrannos-módjára, törvénytelenül uralkodtak volna! Engedték, hogy az életben ősi „népies“ és mélységesen testies elemek a Démétér-vallás módján érvényesüljenek.

Példa erre a hústól való tartózkodás. Fokozott formájában, mint teljes tartózkodás, éppoly jellemző a későbbi pythagoreus életmódra, mint arra, amit Platon „orphikus életnek“ nevez. Éppen ez a tartózkodás orphikus formája, mely a dionysosi — már a krétai, orgiasztikus — élményen alapul. Ily tartózkodás azonban minden formájában mélyen testies jellegű. Ez a testies jelleg különösen kidomborodik Empedoklés költői prédikációjában s vele együtt valami, ami bizonyára ó-pythagoreus vonás. Az akragasi új Pythagoras a régi görög áldozati la-

komát a kannibalizmus színeivel festi.<sup>60</sup> A szerencsétlen emberek nem tudják, hogy atyjukat, anyjukat és fiaikat mézszárolják le és saját húsukat falják fel. Minden eleven hús rokonsága az, ami itt közvetlen érzésként jelenik meg, és különösen szörnyű a költő számára, hogy ezt a rokonságot, mely minden élőlény isteni alkatrészének: a léleknek, mint az élet szubstanciájának ezenosságán alapul, épp istenitisztelet ürügye alatt sértik meg. Ó-pythagoreus vonás mind a kettő: az ellenszenv a marhák feláldozásával szemben és a tisztelet minden lelkes-elevennek rokonsága, az eleven élet világot átölelő közössége iránt.

A marha-áldozat iránti ellenszenv minden bizonyos ősi vallásos okokban gyökerezik, visszamegy arra a hajdankorra, midőn a szarvasmarha az ó-mediterrán világ szent állata volt. Ilyen ellenszenv jutott Athénben a Buphonia („marhaölés“) bonyolult szertartásaiban kifejezésre. Alapja pedig démétéri volt: tisztelet és kímélet illette meg az ekevonó ökröt. A Démétér-vallásban találjuk meg — Eleusisben kőbe vésve — azokat a tételket, melyek a „pythagoreus élet“ alapjai: a szülők tisztelete, vérnélküli kultusz, az „élőlények“ (ζῶα „állatok“) kímélete.<sup>67</sup> Az ókorban elismert tény volt, hogy az eleusisi misztériumok alapozták meg legalább is az embereknek egymással való közösségét.<sup>68</sup> A „közösség“ (κοινωνία) mint isteni adomány lényegében Démétér ajándéka, mert az egyesítő kötelék a Föld anyaságában gyökerező rokonság.

Az athéni példák az anyaságon alapuló, az Apollon-vallással ellentétben: természeti-női jelegű vallásról tanúskodnak. Ez a vallás otthonos volt Dél-Itáliában és Szicíliában mint görög vallás, és különösen hatalmas lett, mert az ott eredetileg is honosból nyert táplálékot. Vele kötött Pythagoras szövetséget. A tulajdonképeni vallásos emberfajta, amely tiszteli az isteneket, de egyúttal ő maga az istenitisztelet természetes tárgya, a női nemben találta meg. Tanítása az volt a hagyomány szerint, hogy a négy női életkor nem hiába viseli négy istennő nevét: a hajadon *Koré*, a fiatal aszony *Nymphe*, az anya *Métér*, a nagyanya *Maia*.<sup>69</sup> Ezek a pythagoreus felfogás szerint eredetileg isten-alakok nevei, kiket a női nem utánoz s így saját életét kultusz-élet gyanánt éli. Pythagoras a nőket is nevelte s a hagyomány felsorolja híressé lett nőtanítványait. Nevelői tevékenységében legfeltűnőbb az a

gond és figyelem, melyet női igényeknek és szempontoknak szentelt. Ezzel egyszersmind a Démétér-vallás szférájában mozgott, amely minden női, a házi-testi élettel összefüggő dolgot felölelt, a legintimebbet titkos kultuszai-ban. Ebből a vallásosságból magyarázható nem egy azokból a látszólag csupán babonás szabályokból, melyeket a „pythagoreus élet“ szem előtt tartott.

Azonban a nagy vonásoknál akarunk maradni. Odaadással üzték a pythagoreusok a lélekkultuszt (a halotti kultusz kiválóan az asszonyok gondja a görögök-nél), de náluk mindaz, ami ide tartozik, nehezen választható el a pythagoreus életkultustól. Tisztelni a szülőket, feleséget, sőt a gyermekeket is,<sup>70</sup> egyáltalán mindent, amit a család testi köteléke egymáshoz fűz, — belétartozik ebbe az életkultuszba. A legnagyobb nőies gondossággal kezelték a pythagoreusok a házasság és az utódok kérdéseit. A későbbi pythagoreus iratok gyakran meglepő fényt vetnek lényeges dolgokra, melyeket már az antik filozófiatörténet is kevés figyelemre méltatott, bár teljesen megfelelnek Pythagoras szellemének. „A világlélekről“ szóló iratból láthatjuk, hogy a lélek vándorlásairól és büntetéseiről szóló elbeszélések nevelői hazugságként voltak felfoghatók.<sup>71</sup> Másrészt viszont jellemző, hogy az az irat, mely egy bennszülött-itáliai pythagoreusnak: Okellosnak nevét viseli, az emberiség örök voltát hangsúlyozza és az eugénikáról szóló nagy fejezettel zárul.

A pythagoreus természetkutatás teremtette meg a pszichogónia elméleti alapját. Az eugénika ennek praktikus kiegészítője. A lelkek folytonos születése — az eleven örök újjászületése — azonban oly feladat, melynek igazi végrehajtói a nők. Ők azok, akik az emberek közé leszálló isteneket lelkes-eleven burokkal megajándékozzák. Olyanok ők, mint Démétér, a pythagoreusok nagy lélekszülője. Az eleusisi istennő a pythagoreus tanításban Rhea-Kybelével volt azonos<sup>72</sup> és mint ez, minden élőlény isteni anyja, keleti-ómediterrán stílus szerint, amelynek szellemében tisztelték még mindig a *Métért* az alsóitáliai és szicíliai kultuszok. Őt, a mindenek Anyját és az asszonyokat, mint az ő emberi megtestesüléseit illetve Pythagoras vallásos tisztelete.

Ha valamit, akkor ezt állíthatjuk Pythagorasról: önmagában az apollóni valóságot lelta fel, önmagát pedig egy éppoly valóságos és isteni életvilágba foglalva találta. Minden következtetésünk e helyzet felismeréséből

indul ki. Ez a helyzet elbírja mind a filozófia-történeti, mind a történetfilozófiai értékelést. Az életvilág testieségével Pythagoras saját szellemi erejét állította szembe, de ami abban örök, azt vallásos tisztelettel vette figyelembe. Ez az ő alap-magatartása, amelyből kiindulva gondolata körülfogta a világot. Hyperboreus távolban időzött az emberektől, az örök, életentúli, harmonikus számoknál, de ugyanakkor „a forrás és gyökérlél” is. Ez a formula maga is pythagoreus, de démétéri a szemlélet, amelyet kifejez: a világ gyökér- és forrás-aspektusát ragadja meg. A pythagoreus tetraktys, a Négynek e titokzatos formációja a legmélyebbet a legmagasabbal egyesíti. Egyrészt a 10-zel, az égi világharmónia pythagoreus számával egyenlő ( $= 1 + 2 + 3 + 4$ ), másrészt, mint 4, a világ gyökereinek száma,<sup>3</sup> akár az oivostudomány négy „minőségének”, akár Empedoklés négy elemének alakjában. Vajjon csupán a véletlen műve-e, hogy 4 a jellegzetes száma ósrégi, anyai és testies érzületű kultúráknak,<sup>4</sup> egész bizonyosan az ó-mediterránnak is?

Akinek van hozzá bátorsága, tekintse az ősvilági 4-nek s az antik-újkori 10-nek ezt az egyenletét, mint világtörténelmi szimbólumot oly értelemben, mint Európa s a mediterrán bika-isten mítoszát. S aki akarja, vegye még hozzá, hogy a legenda még Pythagoras személyét is felruházta egy ó-mediterrán vonással: a *barlang* motívumával, ahová a kinyilatkoztatás fogadója, mint Minos, a krétai király, visszavonul. Kétségkívül szimbolikus értékű azonban egy másik hagyomány. Mélyértelműségben az Euphorbos-történettel vetekszik s az apolloni filozófus roppant alakját szelíd, meleg fénnel veszi körül. Pythagoras Metapontumban halt meg, a még életében épült két hatalmas Apollon-templom városában. Házát — halála után — a metapontumiak Démétér-templommá szentelték.<sup>5</sup>

#### J e g y z e t e k.

<sup>1</sup> Centofanti, v. ö. A. Rostagni: Il verbo di Pitagora, Torino, 1924, 2.

<sup>2</sup> W. K. C. Guthrie: Orpheus and Greek Religion, London, 1935. Különben a legjobb összefoglalás.

<sup>3</sup> A. Reinhardt: Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Bonn, 1916, 233; az úttörő munka a Sokrates-előtti filozófia szellemi felfogására.

<sup>4</sup> Gespräche mit Eckermann, 1829. szept. 1.

<sup>5</sup> E. Frank: Plato und die sogenannten Pythagoreer, Halle S., 1923, 144.

- <sup>6</sup> G. Gianelli: *La Magna Grecia da Pitagora a Pirro I*, Milano, 1928, 1. skk.
- <sup>7</sup> A. Olivieri: *Civiltà Greca nell'Italia Meridionale*, Napoli, 1931, 145.
- <sup>8</sup> W. Jaeger: *Paideia*, Berlin, 1934, 221.
- <sup>9</sup> F. Altheim: *Epochen der römischen Geschichte I*, Frankfurt M., 1934, 155.
- <sup>10</sup> E. Ciaceri, *Studi Etruschi* 3, 1929, 83 skk.
- <sup>11</sup> F. Altheim, *Die Welt als Geschichte* 3, 1937, 23.
- <sup>12</sup> V. ö. erre s Akragasra vonatkozólag: J. Bayet: *La Sicile grecque*, Paris, 1930.
- <sup>13</sup> A. Delatte: *Études sur la littérature Pythagoricienne*, Paris, 1915, 271, a legjobb tanulmány e kérdéstről. A következőkhöz v. ö. a 16. lapot is.
- <sup>14</sup> *Alekt.* 16 sk.
- <sup>15</sup> Fr. 9, 124.
- <sup>16</sup> Régebben erre gondoltak, v. ö. Rohde: *Psyche*, 1925, 418.
- <sup>17</sup> 849 sk.
- <sup>18</sup> Gu. Rathmann: *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae*, Diss. Halle, 1933, 10. Megvitatva: M. P. Nilsson, *The Harvard Theological Review* 28, 1935, 212. Az idézendő helyek Diels-nél: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5. Aufl. von W. Kranz, Berlin, 1934.
- <sup>19</sup> Diels: *Sitz.-Ber.* Berlin, 1898, 396; Wilamowitz: *Kleine Schriften I*, 473; a „Tisztulások“-ról a legfontosabb munka.
- <sup>20</sup> Bidez: *Biographie d'Empédocle* 159; Kranz, *Hermes* 70, 1935, 111.
- <sup>21</sup> W. Nestle: *Philologus* 65, 1906, 555.
- <sup>22</sup> Szerző: *Apollon*, 165. sk.
- <sup>23</sup> Fr. 3, 4.
- <sup>24</sup> Fr. 3, 5.
- <sup>25</sup> Heidegger szerint, v. ö. A. Riesler: *Parmenides* 47.
- <sup>26</sup> Fr. 2, 9.
- <sup>27</sup> Fr. 3, 7.
- <sup>28</sup> Fr. 114, 1.
- <sup>29</sup> Fr. 23, 11.
- <sup>30</sup> Fr. 117; Wilamowitz 486.
- <sup>31</sup> Fr. 127.
- <sup>32</sup> Fr. 146.
- <sup>33</sup> Fr. 147.
- <sup>34</sup> Fr. 129.
- <sup>35</sup> Fr. 131.
- <sup>36</sup> Fr. 134, bizonyára a C. Hornától (*Wiener Studien* 48, 1930, 57.) megtalált formája a helyes.
- <sup>37</sup> V. ö. W. Stettner: *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, Stuttgart, 1934, 5.
- <sup>38</sup> Fr. 133; *Ol.* II.
- <sup>39</sup> Fr. 131.
- <sup>40</sup> Jambly. *De Pyth. vita* 159.
- <sup>41</sup> Rá nézve alapvető: Rostagni: *Il verbo di Pitagora* 7 skk.
- <sup>42</sup> V. ö. I. Böhme: *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Leipzig, 1929.
- <sup>43</sup> Fr. 13.
- <sup>44</sup> Alexander *Polyhistor* *Diog. Laert.*-nál (VIII. 30) egy régiebb pythagoreus után; v. ö. M. Wellmann, *Hermes* 54, 1919, 225.
- <sup>45</sup> Fr. 4.

- <sup>46</sup> Olivieri 130.  
<sup>47</sup> Fr. 2.  
<sup>48</sup> A 11 Diels.  
<sup>49</sup> Fr. 3.  
<sup>50</sup> V. ö. Reinhardt 223 skk.  
<sup>51</sup> 58 B 110 Diels—Kranz.  
<sup>52</sup> Diog. Laert. VIII. 27, v. ö. 44. j.  
<sup>53</sup> A 27 Diels.  
<sup>54</sup> Olivieri 47.  
<sup>55</sup> Fr. 9.  
<sup>56</sup> Olivieri 138.  
<sup>57</sup> Szerző: Apollon 37. skk.  
<sup>58</sup> Helyek jegyzéke Guthrie és Nilsson idézett munkáiban és szerző „Orphikus lélek“ c. tanulmányában („Athenaeum“ 1933. 6. Pauler Ákos-  
 emlékszáma), u. o. állásfoglalás az addigi szakirodalommal szemben.  
 Egyébként a következő fejtegetés teljesen pótolni akarja ezt a korábbi  
 tanulmányt.  
<sup>59</sup> Szerző: Revue des Études Balkaniques 3, 1936, 22.  
<sup>60</sup> Fr. 14.  
<sup>61</sup> Strabon X 3, 23.  
<sup>62</sup> Ennyiben osztom E. Ciaceri felfogását, v. ö. értekezését: Atti  
 R. Acc. Lett. e Belle Arti, Napoli 12, 1931—2, 209.  
<sup>63</sup> Carmen aureum 71.  
<sup>64</sup> V. ö. R. Pettazzoni: La confessione dei peccati III, Bologna,  
 1936, 189.  
<sup>65</sup> Fr. 21 a; 167, 168.  
<sup>66</sup> Fr. 137.  
<sup>67</sup> Porph. De abst. IV 22.  
<sup>68</sup> Az amphiktyonoknak egy idevágó határozata (Nilssontól idézve):  
 Arch. f. Rel.-Wiss. 32, 1935, 86.  
<sup>69</sup> Jambl. 56.  
<sup>70</sup> Carmen aureum 4, Nauck változtatása nélkül.  
<sup>71</sup> 104 d.  
<sup>72</sup> V. ö. Delatte (144 sk.) és Olivieri (41 skk.) Philolaos A 14  
 (Diels)-hez fűződő fejtegetéseit.  
<sup>73</sup> A pythagoreus eskü-formulában, ahol a tetrakys „az Örök Ter-  
 mészet forrása és gyökerére“ van vonatkoztatva. V. ö. Delatte 249 skk.  
<sup>74</sup> V. ö. Frobenius: Schicksalskunde, Leipzig, 1932, 116 skk. Az  
 ó-mediterrán anyag még nincs kellőleg átkutatva és összegyűjtve, de  
 vannak biztos példák, mint az ós-attikai „négy-város“ és „négy falu“.  
<sup>75</sup> Jambl. 170.  
 \* V. ö. „Aufsätze zur Geschichte der Antike und des Christen-  
 tums“, Berlin, 1937, s külön kiadvány alakjában is: Pythagoras und  
 Orpheus, Berlin, 1938. A magyar fordítás munkájáért szerző *Kövendi*  
*Dénesnek*, az antik filozófiatörténet kitűnő kutatójának mond hálás  
 köszönetet.

# A TÖRTÉNETI TÁJ.

Írta: FERDINANDY MIHÁLY.

---

## I.

### A „kék táj“.

Noch einmal sattelt mir den Hypogryphen, ihr Musen!  
Zum Ritt ins alte romantische Land!

*Wieland.*

Azok a gondolatok, amelyek mai szellemtudományunkban uralkodnak, legalább is gyökereikben mindig visszavezethetők az európai romantika korába. Úgy látszik, hogy ez a szellemi magatartás az az utolsó szintézis, amelyben európai szellemiség utoljára képes teljességében megnyilatkozni. A romantika világméretű szétesése után a fejlődés vonalai visszahozhatatlanul széthajoltak s az agg Goethe által megjósolt „veloziforische Jahrhundert“ végre is Európa csődje felé vezetett, amely állapotot ma „a kultúra válsága“ címszóval szoktuk összefoglalni.

Ennek a fejlődésnek szellemi előjelei, bár gyakran szinte csak pszichoanalitikus úton — már magában a romantikában is kimutathatók. A romanticizmus ellentétben van a régebbi századok szellemi habitusával. — E századok oly naprendszer benyomását keltik, melynek középpontja a rendszeren belül van: tehát bizonyos öntörvényűség jellemző rájuk, a romanticizmusban azonban ez a középpont másként van elhelyezve: valahogyan a rendszeren kívül. A működő egyéniség értékráirányulása tehát túlmutat önmagán: valami olyan kell neki, ami körein kívül áll, sőt ami nincsen. Ebből az alapvető sajátásból magyarázhatók a romantizmus jellemző velejárói: mindenekelőtt a vágy, a sóvárgás a messziségek, a kék hegyek felé, a délvágy, a romantikus nyugtalanság, a szentimentalis szerelem és a halál erotikája — mindaz, amit Novalis a „blaue Blume“ kifejezésben foglalt össze.

Ez a „kék virág“ jellemző az egész romantikára. Bizonyos, hogy ha a romantikus tájat akarnók megfesteni, ennek uralkodó tónusa a halvány és hűvös kék kellene legyen, mert a vágynak — a „romantische Sehnsucht“-nak — színe kék, a távolság valóságai fátyolos és kékes kö-



dökbe burkolóznak, a tengerek, a végtelenség színe áradó, parttalan kékség — és így tovább.

Magától értetődő, hogy ez a magatartás, melyet elsősorban művészek hordoztak s amely aligha nevezhető természetesnek és egészen egészségesnek — kereste a neki megfelelő milieut, azt a táji vagy emberi környezetet, amelyben inkább kiélhette kék káprázatú álmait, mint szürkének és köznapinak érzett hazája földjén.

Európában pedig volt akkor egy ország, amely a maga nagy korszakain már túl, de nagy hagyományait még nem feledve élt szépségei és romjai között, a racionális világtól távol, vagy alig érintve — s így népét olyan könnyedség és gyermekiesség jellemezte, mint a világ egyetlen más nemzetét sem. Ez az ország a maga szokatlan tájaival, északi szem számára káprázatos színeivel, ősi dicsőségének melankólikus, holdvilágfényében ragyogó romjaival, megfelelt a romantikus vágy honának, míg csacska, gyermeteg népe egyszerű lelkivilágával a rousseau-i ideák megvalósulásának tűnhetett. — Ez volt Itália.

Az északi, kielégületlen és kereső szellemnek és a déli tájnak találkozásából valóban létrejön s azóta mindmáig él Itália táji varázsa: a kék ég, a kék hegyek, a kék virágok — a kék vágyódás és kék szépségben megnyilatkozó *genius loci*, amivel azóta minden Itália-vándor szükségképen találkozik, sőt leggyakrabban csak ezt látja meg. Ez a tájlatás a legszubjektivebbek egyike: a romantikus csak azt veszi észre, ami a „kék virág“ álmához tartozik — tehát nem a táj s annak embere a fontos a maga valóságában, hanem a táj álma, amit *én* róla álmodok.

A nagy angol esztétikus, a romantikában gyökerező Ruskin szúrte le „Poetry of Architecture“ c. művében az angol kékvirágkeresőkben élő Itália-fogalomból a „kék táj“ fogalmát — s ha a bennünk élő szubjektív Itáliátáját próbáljuk felidézni, azt találjuk: ez valóban „kék táj“, szelíd génusz: a szépség és vágyódás párás, könnyes, kékes ragyogásában élő szellem.

A táj maga is szellem. Nyilvánít ugyanis bizonyos erőket, amelyek olyan természetűek, mintha valamilyen szellemi hatalom sugározná ki őket, aki a tájban él és benne vagy általa működik. Lehetséges, hogy ennek az erőnek feltételezése csak szubjektív belelátás, mert hiszen

<sup>1</sup> Idézve Babits Mihály: Irodalmi problémák Bp. 1917. 53. o. Erre még visszatérünk.

ilyen táji erő csak ott létezik, ahol ember is létezik, ahol ember és táj kölcsönhatásából létrejöhet a *genius loci*; ámde az a felismerés, hogy egy-egy táj hosszú időközön keresztül önmagának egyszer nyilvánított lényegéhez hű marad — a steppe nem termel ki városi polgárságot és a hegyvidék nem nevel lovas népeket —, sőt, hogy hasonló géniuszú tájak a történet folyamán egymással szemben szimpátiákat árulnak el — mint Gallia Itália iránt —, arra csábít, hogy a *genius loci*-t, ezt a tájból, emberből és történetből szintetizálható rendkívül összetett jelenséget közelebbi vizsgálat tárgyává tegyük.

Szubjektívnek mondtuk a „kék táj“-meghatározást, bár más szempontból a derült és esodálatos szépségű kék ég, a ragyogó tenger és a láthatárt csaknem mindig kéken lezáró hegyek valóban adhatnak — különösen az emlékezetben — egy olyan képet, amelynek uralkodó színe a kék. Mivel pedig ebbe a kékségbe a romantika belelátta *egész* Itáliát, azt kell mondanunk, hogy a maga módján egységnek látta azt, ami abban az időben sem politikailag, de még kulturálisan sem volt egységnek mondható. Tette pedig ezt valamely „régi jogon“ és régi hagyományok alapján, amelyek fenntartották az Itáliának mondott táj történeti egységét. Itália pedig utoljára a rómaiak alatt — akik létrehozták — volt teljesértelmű egység. Itálián minden kor a mai *regnumot* értette, akármilyen uralom alatt is voltak a részek, akármilyen különböző kulturális aspektust is hordozott Milánó és Velence, Firenze és Róma, Nápoly és Szirakuza. Nyilvánvaló, hogy ez nem történhetett másként, mint a római tradíció jogán, tehát azon tudatban, hogy akár a latingyökerű nyelv, az itáliai latinítás mint népi erő mindvégig fennmaradt, csakúgy mint az olasz gondolkodókban Dantetől Machiavellin át egészen Cavourékig az „Italia unita“ ideája. Európa-szerte fennmaradt másfélezer év széttépettsége dacára is az itáliai *regnum* világos tudata. Ez a tudat pedig történeti erőből táplálkozott: a latin hagyomány alapján és értelmében az Alpeseektől Sziciliáig terjedő föld egy ország — *Regnum*<sup>2</sup>. — Itt tehát olyan tellurikus erő működött — és ez történetileg bizonyítható is —, amely úgy az olaszság, mint a többi Európa tudatában felszínen tartotta, hogy Itália Itália. Ez az erő szinte napjainkban létre is

<sup>2</sup> Így Petrarcanál is: Il bel paese che l'Appennin parte e il mar circonda e l'Alpe.

hozta az olasz királyságot, majd a nagyhatalmat — s végre a modern, határozottan is a Római Birodalom hagyományaira támaszkodó fasiszta Imperót.<sup>3</sup> Ezt az erőt röviden *latinitásnak* nevezhetjük, hiszen a Birodalom emléke, a benne való összetartozás tudata s az olyannyira eltérő olasz nyelvjárások közös latin gyökere tette lehetővé az olasz — etruszk eredetű<sup>4</sup> — regionalitás ellenére is, hogy a nemzeti létezés kerete mindvégig Itália, tartalma az itálianitás<sup>5</sup> maradt s Itália szellemi és nemzeti képe nem darabolódott fel firenzeiségre vagy nápolyiságra, de még velenűségre sem.

Az idők elején egy hatalmas szellem — a latinitás — birtokába vette az itáliai tájat és kényszerítette arra, hogy mindörökre törvénye és hagyománya értelmében törekedjék önmaga megvalósítására. Azaz az itáliai Regnum, mint *történeti táji egység*, amit a latin génusz alakított ki, kényszerült arra, hogy egyszer nyilvánított lényegéhez a változó időközön át is hű maradjon.

E történeti táji egység alapjául ebben az esetben földrajzi táji egység szolgált, mert hiszen nem tagadható, hogy bizonyos értelemben Itália is ilyen egység, hiszen már a rómaiak azért törekedtek teljes kikerekítésére és bírására. Magában foglalja természetesen a *politikai táj* fogalmát is. Azon tájét, amelyen a földrajzi feltételek és a népi adottságok korlátai közt bizonyos szervezett embertömeg tör bizonyos célok megvalósítására. Ez a fogalom már adja a történeti tájét is: mert ennek az embertömegnek működése térben és időben lefolyó dinamikus cselekmény; azaz történetiség. Történeti táj azonban jóformán soha nincsen megromantizmus nélkül. Dante birodalmi gondolata csakúgy romantizmus, mint a Mussolinié: bennök az egyszer létezett hatalmas politikai táji egység látománya él. És ugyanúgy romantizmuson alapul a többi Európa Itáliafogalma is egészen a XIX. század derekáig; jellemző módon a romantika korának hazafias lendülete hozza létre az új Olaszországot, hiszen ilyen Itália a valóságban nem volt, összefüggésének tudata nem egyéb, mint az egykori regnum mítosza. Hanem ebben a mítoszban sokkal mélyebbről fakadó erővel él a történeti táj ősi egysége, mint akármilyen böl-

<sup>3</sup> Ennek megemlítésével csak a történeti erő útjának ezidőszerinti végső állomását kívánom jelezni, minden értékelés nélkül.

<sup>4</sup> B. Nogara: Gli Etruschi e la loro Civiltà. Milano, 1933., p. 448.

<sup>5</sup> Puskás Lajos: Az új olasz ember. Bp. 1936. 46. o. 53—54. l

csen kiagyalt racionális államhatárokon belül. Végre is győzelemre visz ez a makacs romantizmus s a regnum elveszíti „kék táj“ jellegét és racionalizálódik, de bizvást mondhatjuk, hogy Itália soha nem jöhetett volna létre a történeti táj azon álma nélkül, amely Európában, de elsősorban a latin ivadékokban a Birodalom felbomlása óta élt, s amelyet először Petrarca fogalmazott meg „a világ klenódiumáról“, Itáliáról, amely az ő korában valóban csak egy „kék táj“ volt, semmi más...

## II.

### Latinitás.

O Roma nobilis orbis et domina,  
Cunctarum urbium excellentissima,  
Salutem dicimus tibi per omnia,  
Te benedicimus, salve per saecula!

*Egyházi ének. (IX—X. sz.)*

Ha meg kívánjuk érteni a latin táj, sőt a latin tájak — tehát a Birodalom későbbi nagy tájegységeinek, aminő volt Gallia vagy Pannonia, Hispania vagy Africa — későbbi viselkedését, az itáliai ember ősi alapmagatartását kell szemügyre vennünk.

Ez az ősi típus bizonyára az *agricola*.

Az *agricola* ekéjével feltöri földjét és ökrével birtoka határáig ballag. Itt megfordul s nem érdekli, hogy a hegyen túl laknak-e emberek. De szeme át- és átpislog szomszédja földjére, amely nagyobb és jobbhozamú. Addig gyötri a kapzsi gondolat, amíg csellel, erőszakkal meghódítja szomszédja földjét a maga ekéje számára. Ereje megduplázódott, gazdagsága megnőtt, pater familias-i hatalma kibővült. A föld érdekli és ihletik a belőle támadó erők. Nem könnyed foglaló, mert nem érdeklik az ingóságok. A rög mágiája ez. Finestől finesig halad, lényegében finitista marad, mert expanziója még kései fokon se egyéb, mint meglévő birtoktestek okos védelme, bölcs kiegészítése. Innen a limes gondos kiépítése a Római Birodalomban. Végre azonban a fines eltűnik, mert birtok és világ csaknem egyet jelent.

Ez az erő tehát, amelynek a föld a célja és nem a rajta élő ember, sohasem lovasroham-szerű, sohasem elborítás. Nem megszállás, hanem foglalás ez, lábmegvetés

a szó szoros értelmében. Ezért minden ilyenmű római vállalkozás alapos és teljes munka. Ezért a rómaiaké az egyetlen birodalom, amely nem egy személyhez vagy egy családhoz van kötve, hanem egy immanens és független — s ezáltal csaknem időfeletti — birodalmi eszméhez.

Ennek az eszmének szolgálatába szegődni heroikus hivatástartalmak vállalása, amelynek célja csak későbbben bontakozik ki. Első formája az *agricola* telhetetlensége, amely azonnal megtelik a harcos hősi magatartásával; a harc valamely közösségért, annak nagyságáért és jólétéért folyik, azaz *pro patria*, s ezzel a hősi hevültség s a harci böszültség ethikai értelmet nyer az *áldozatban*. Az ily nagy áron nyert új földet azonban, hogy valóban hasznot nyújtson, meg is kell tartani. Azaz a hódítás nyomában jár a szervezés, az új föld és népe bekapcsolása egy jogi, politikai és közigazgatási rendszerbe. A szervezéssel jár a civilizáció átadása s a hódítás győzelmes befejezését a hódolt részéről, a kultúra fölvétele jelenti. Így terjed, árad, hat, telik meg helyi tartalmakkal a latinitás, át meg áthatja az egész Mediterraneumot; lépésről-lépésre bekövetkezik, mint elemi folyamat, végre ténnyé erősül, tudatosul; összekapcsol távoli vérségeket, különböző tájakat, egymásnak idegen szélességi öveket; erőssé teszi őket egy erő öntudatában, amit együtt jelentenek és a központ erősugárzó erejének tudatában, amit Róma jelent.

Ez a Pax Romana.

A latinitás tehát, mint táji erő, elsősorban *civilizatórikus*, azaz politikai, jogi és kulturális szervezetet ad egyes — töle eredetileg idegen — kultúrtájaknak. Csak-hogy ebben még nem merül ki. Mert — s ez jellemző sajátysága — „a magaszabta szervezeti keretekben önnön sorsává teszi az idegen formákat“.<sup>7</sup>

Két ilyen természetű, nagyarányú történeti folyamatról tudunk, amelyek mindegyike rendkívüli mértékben befolyt a római alapmagatartás módosítására. Az első a görög világérzés befogadása volt, amely az eredetileg heroikus-militáris-mágikus latin világképet kulturális-filozófikus-művészi<sup>8</sup> irányban befolyásolta s ezáltal megadta azokat a lehetőségeket, lelki alapokat, amelyeken a

<sup>7</sup> Prohászka Lajos: A Vándor és a Bujdosó. Bp. 1936. 28. l.

<sup>8</sup> A kifejezéspár magyarázatára nézve l. Frobenius, Leo: Schicksalskunde im Sinne des Kulturwandels. Leipzig, 1932.

Pax Romana s általában a latin humanum kibontakozhatott. Mert nem szabad magunkat illuziókban ringatni afelől, hogy a kezdeti Római Birodalom rendkívül durva, kapzsi és erőszakos katonai hatalom volt, amely jól-szervezett, „kiépített jövedelemforrásokat“ akart magának. Csupán a hellén örökség bekebelezése révén vált képessé világtörténeti hivatására, „mikor e nyers étvágygal fölfalt birtokokat mérséklettel és nagy perspektívájú előrelátással magához emelte és keserves hódításait a Pax Romana felséges eszméivel tudta erkölcsi alapra helyezni“.<sup>9</sup> Hogy azonban erre képessé vált, az óriási receptív készségéről tanúskodik: Róma rövid idő alatt a hellenisztikus kultúra egyik fellegvárává lett és legmagasabb emberi teljesítményeiben — Caesarban, Ciceróban Augustusban stb. — ennek a bonyolult déli-individuális-humanista magatartásnak, amely egyúttal latinos ízekkel is bővült, „érenél maradandóbb emlékművet állított“. Az általuk képviselt *rómaiság* ugyanis nem szűnt meg többé hatni a későbbi fejlődésre és örök időkre befolyásolta az európai ember lelki habitusát.

A másik idegen forma, amely a latinitás sorsává vált — a kereszténység volt. Ha a hellenitáznál az erő útja az volt, hogy először a felső rétegeket érintette s csak lassan szállt alá és terjedt szét a népibb elemek körében is, akkor a kereszténység a világbirodalom legalsóbb, legkívülfekvőbb rétegeiből, a zsidóságból indult el s az első időkben a világvárosnak zsidó szektája volt. Természeténél fogva, innen tovább terjedve, először a jogtalan — rabszolga és proletár — népeket kerítette hatalmába s csak lassan tört be a felső rétegekbe. Fogadtatása is teljesen más: a rómaiak szívesen azonosították isteneiket a hellén istenekkel, a keresztények pedig megtagadták a régi oltárokon való áldozást, s ezzel az állam üldözését vonták a fejökre. Terjedése mégis feltartóztatatlan volt: a leáldozó Birodalom lakóinak áhítozása valami új és tisztább tartalom felé, amely az erkölcsi posványból kiemelve őket, s a nem-latin tömegek türelmetlensége, amelyek egyenlő jogokat kívántak maguknak a régi hegemonéis-szel, megpecsételik a régi vallás sorsát. Róma a IV. században államvallássá tette a kereszténységet, s ezzel az antik humanitást — épp az utolsó pil

<sup>9</sup> Alföldi András: Magyarország népei és a Római Birodalom. Bp. 1934. 13. l.

lanatban — a felebarátiságnak és szeretetnek gondolatával gazdagította. Nem kell bizonyítani, hogy mennyire új volt a tartalom s ismeretes, hogy milyen roppant mértékben módosította a római-hellenisztikus alapmagatartást. Róma utolsó nagy emberértékei — Origenes, Szent Ambrus, Szent Ágoston — már ebben a római-hellenisztikus-keresztény magatartásban tűnnek fel előttünk.

Ez a római-hellenisztikus-keresztény komplexus az, amit az európai emberiség a latinitásból, mint örökéletű hagyományt, mint történeti élményt átvesz s amely egész későbbi létére elhatározóan nyomja rá a bélyegét. Ezt a komplexust fogjuk a továbbiak során *latinitás*nak nevezni.

Maga a Római Birodalom ugyanis, mint reális valóság, éppen ezekben az időkben válik semmivé, óriási tekintélyi és hagyományi súlya azonban hosszú időre fenntartja a fiatal germán népek szemében Róma mítoszáat, — Váczy Péter szavával élve — „a virtuális Rómát“, ez ad olyan misztikus keretet, amelyen belül létezésük örökebb tartalmakat látszik nyerni. A *szent Róma*, amely egy IX—X. századi ének szerint:

„roseo martyrum sanguine rubea  
albis et virginum liliis candida“<sup>10</sup>

zarándokhelyévé válik a fiatal kereszténységnek, ugyanakkor ébren tartja az emlékezetben lassan aranykorra színesedő birodalmi mítoszt és nincs messze az idő, amikor a germán barbárság a rend, jog, hatalom és emberi teljesség azon beteljesülésétől elragadva, amit a római-ság számukra jelentett, a maga módján újjáalkotja az Imperiumot, annak kultúrájával és civilizációjával együtt. (A „Karoling-renaissance“, az „Ottók-renaissance-a“.) A monumentális próbálkozás, amelyben az Észak először akarja meghódítani a Délt, nem sikerül: mégis az óriási ív megépítésének kísérlete fontos részévé válik a németség történeti megvalósulásának. A déli humanum elérésére való törekvés a német kultúrának úgyszólván központi problémája. Bizonyára tragikus törekvés s mint ilyen jellemző az egész európai kultúrára, amelynek eszményképe mindörökre a latinitás — annak valamely (hatalmi vagy kulturális) megnyilvánulási formája — volt, s amelynek elérésére annyi „romantikus“ vágyódással és

<sup>10</sup> Propyläen Weltgeschichte. IV. Karl Brandi: Die Renaissance. 172. o.

tényleges áldozattal oly hiába törekedett. A Hohenstaufeni császárok roppant szándéka, amely a római-német birodalom boltozatát a balti partok és a szicíliai szirtek méretetlen távolsága fölött akarta létrehozni, összeomlott s romjai alá temette ezt a nagy családot. Goethe pedig, Észak legfegyelmesebb Délkeresője, a Walpurgiséjt, — ezt a nehéz és ködös, északi káprázatú költeményt — Róma arany napjának derűs és pompás ragyogásában írta a Villa Borghese pálmái alatt.

### III.

#### A latin tájak.

... a Dunántúl is kék vidék,  
hasznó, legszebb részeiben Itáliához,  
Firenze környékéhez...

*Babits.*

A szabin hegyekből, Kelet felől érkeztem a Mons Soracte-ra egy hűvös koratavaszi alkonyon, s emlékezésem telve volt még a szabin táj lágy, esős, ködökbebotló, kékesszürke dombjaival, s e dombok halk és pásztori népével... Az eső egész nap lajhogott s csak most, az alkonyatban lobbant ki aranyosrőt fényével a rejtező Phoibos s valósággal fölgyújtotta a könnyes Campagnat, úgy, hogy színei a nyarat idézték, a Délszak zordon, izzó szellemét. Valószínűtlen, lebegő kék csikként a nyugoti égaljon talán a tenger is látszott, míg északon, a távozó fellegek komorabb színeibe elborítva, az etruszk dombvidék küzdött a híg köddel és a vastagodó sötétséggel, mely lassan följe tornyosult.

A Horatius-megénekelte hegyen szemlélődőnek ekkor úgy tűnt, hogy a latinitás bölcsője fölött áll, a hármas géniuszú táj fölött, ott, ahol a latin, a szabin és az etruszk régió valamikor összeért. A természetes piac helyül kínálkozó római fórum, ahol a latin, szabin és etruszk áruk kieserélhetők voltak, csakhamar kijegecsesedési pontjává vált egy új képződménynek s az a politikai szervezet, amelyen belül ez a hármas táj először jelent meg, mint különszándékú létezés a történetben, a latinitás első kerete volt. A hármas táj alapjául a római *pagus* szolgált, ami alatt egy törzs államként kezelt lakóterüle



tét értjük.<sup>11</sup> Ez volt azon erők székhelye is, amelyek működésének eredménye a keret kitágulása, a hármastáj, a nagy latin *regio* lett. A regio ebben az értelmezésben oly tájat jelent, amelyben a népi és kultúrfaktorok még döntően befolyanak a hegemoniás faj egész létezésére, de azt többé politikai szándékában föltartani nem képesek. A szabin vérségi hatás — a nőrablás — és az etruszk kultúrhatás — a Tarquiniusok római királysága — nélkül egészen más latinitás örökösei lennének; a középitaliai hegemonia azonban már ekkor, Veii megvétele után, csak Róma kezében képzelhető. A keret további tágulása, a *territórium* már túlnó a még szemmel egy képhez foglalható táj keretein: Közép-Itália római vezetés alatt megvalósul, a latinitás idegen vagy legalább is más szándékú — etruszkok, umber-sabellek, lucanok, bruttiaiak stb. — közösségeket igaz magához, akiket földrajzi közelség, közös talaj- és klímaviszonyok, hasonló fokú és rokon tartalmú kultúrájuk már amúgyis érintkezésbe hozott egymással, sőt egymásra utalt. Itt, ebben a territoriumban van tehát Itália magva, s teljességgel elképzelhető, hogy ez az etruszk és italicus vérségű táj ezen a fokon megáll és önmagában kikerekedik. Azonban ezt a keretet veszélyek fenyegették: Délről a görög kalmárvárosok, elsősorban Tarentum vették el lehetőségeit, Északról a Pó-síkság keltáival — a gallokkal — gyűlt meg a baja. A latinitás kilépett tehát eredeti hegyi territoriumából és megkezdte terjeszkedését egyrészt a campaniai és apuliai, másrészt a lombardiai sík felé. Innen kezdve pedig nincsen számára többé megállás: a szorongatott Tarentum behívja az epirusi Pyrrhust, a kelta háborúk az illyr kalózok ellen vezetnek; Szicília birtoka fölött összevész a középtenger legnagyobb hatalmával: Karthagóval, elveszi tőle Szicíliát, Szárdiniát és Korzikát. Pár évvel később Mediolanum elfoglalásával kezébe kerül az egész földterület, amelyet Itáliának nevezünk. Ez a bonyolult, az Alpeseektől Afrikáig elnyúló soklelkű táj csak lassan fogadja be a latin géniuszt, amely nemző erőkkel működik fölötte, s mikor végre megveszi makacsságát, készen áll a *regnum*, azaz egy oly képződmény, amelyben a közigazgatás már nem egyenest a központtól függ, hanem a központnak aláren-

<sup>11</sup> Walter Vogel: Boden und Geschichte. Prop. Weltgesch. I. 66. l. Tőle vesszük a territorium, regnum és impérium meghatározásokat is. L. u. o.

delt helyi szervek, provinciák révén eszközöltetik. Amidőn pedig Karthago szétzúzásával és Hispánia bekebelezésével sikerült vele eredetileg egy fokon álló regnumokat maga alá gyűrnie, ebben már adva volt az *imperiumnak*, mint legnagyobb fokú történeti tájegységnek kibontakozása. Más impériumoknál csak ritka esetben beszélhetünk tájegységekről, csupán a latinitásnak sikerült azt a sokarcú és sokszándékú tájat, amit azonban közös nevezőre helyez a partjai között elnyúló Földközi-tenger, ezen földrajzi adottság alapján egy időre egyetlen történeti tájjá összekapcsolni s annak legalább nyugati felét — Itáliát, Dalmáciát, Hispániát, a szigeteket és Pannoniát — oly mértékben latinizálni, hogy ezek a területek soha többé a rómaiságtól teljesen elszakadni nem tudtak, sőt legtöbbjük — egészen napjainkig — mint latinnyelvű és latinformájú regnum éli életét.

Mivel egyrészt mindezeknek a tájaknak kivétel nélkül kelta őslakossága volt, amelyből minden kultúra és harciasság ellenére is a politikai erő teljességgel hiányzott, s mivel mindezen tájakon a gyors és teljes elrómaiásodás csakhamar bekövetkezett, úgy foghatjuk föl a rómaiakat, mint a kelták politikai megszervezőit; másrészt, mivel ez a minden időkre szóló szervezés sem a germán, sem a görög és a keleti tájakon ilyen mértékben nem sikerült, azt mondhatjuk, hogy latinitás és kelták közt valaminő „exisztenciális rokonság“ nyilvánul meg, amely a folyamat jellegét tekintve a latinitást, mint férfias, a keltaságot pedig, mint női principiumot állítja viszonyba egymással.

Nem kétséges, hogy már Itália leigázásánál hasonló történt — míg a pún küzdelmekben két férfias erő rohant egymásra, „mint két béri vívó“ — s éppen ez magyarázza meg, hogy hogyan sikerülhetett Itália bonyolult lelkű földjét latin ízekkel és nedvekkkel átítatni. S ezért kell a latinitásban elsősorban szellemi erőt látni s ez a többlet emeli etikailag Karthago fölé: csakis egy ilyen erős és fölényes szellemiség lehetett képes az átlényegítés ekkora fokára.

Ez átlényegítés révén Európában nagy latin tájegységek jöttek létre. Önállóságuk története ott kezdődik, amidőn a római mágnes kimerült és egymásután bocsátotta el őket. A keret összetört s a Birodalom romjain kisebb egyedi latinitások éltek tovább. A sivatagi Hispánia az Iszlám szférájába zuhant, miután germán hódítók zsákmá-

nya volt, mégis századok múltán a latin alapréteg diadalmasan áttört a ráarakódott rétegeken és Spanyolország és Portugália kialakultak. Itália minden idegen hódító dacára is latin jellegéhez híven a római-hellén-keresztény kultúra mentsvára maradt s már a Középkor végén megjelent „kéklő tájain“ a megújhodott déli humanum, ez az individuális magatartás, amely az európai szellem legnagyobbarányú renaissance-át készítette elő. Gallia romanizált germán megszervezői révén előbb a frank Imperiumnak, a Római Birodalom e barbár-középkori jogutódjának, majd a keresztény-gótikus kultúrának, végre az új nacionalizmusnak és az újkori imperializmusnak hazája lett és minden európai történet közül egyedül volt képes megközelíteni a latinitás életértékeit. A Provence — Gallia Narbonensis — Itáliával rokon egyéniségű, áldott tájai, ahol a latinitás sohasem rejtegett, derűs és magasszintű középkori kultúrájuk révén termékenyen hatnak az olasz fejlődésre is. Pannóniában pedig arra tanítanak a szellemi képben mindvégig megnyilvánuló latínos színek, hogy az itt élt egykori latinitás, ha elmerült is, nem tűnt el egészen, a tellurikus erőkből ma is hat és jelenvaló. Valóban ami a gondolkodóknak legelőbb feltűnt, az a táji lélek rokonsága volt, az az ötlet, hogy Pannónia „is kék vidék, hasonló... Itáliához“. „Kedves, harmónikus színeivel könnyű és elegáns, szinte klasszikus formaérzékkel nevel.“<sup>12</sup> Amit ez a romantikában gyökerező költői gondolat ígér, azt a történet eszközeivel megvizsgálni, talán különösnek tetszhetik; ám úgy hiszem, a szellem dolgai hívek önmagukhoz s ami egyik síkján igaz volt, az nem lehet nem igaz a másikon. S e meggondolással élve elindulunk ez „enyhe, nyájas, utazásra csábító és alkalmas vidék“-re a történeti táj titkos génuszát keresve. A pannón latinitás mítoszát kutatjuk, amely Pannónia lakóiban sok század óta él, noha talán egy „kék táj“ káprázata csupán — és semmi más...

#### IV.

#### Pannónia.

„Segítsd meg Uram, a rómaiak országát és pusztítsd el az avarokat.“

*Sirmiumi felirat. VI. sz.*

Pannóniában, akárcsak Galliában a legősibb időkben kelták laktak. A kelták kissé nőies kultúrájának nagyon

<sup>12</sup> Babits Mihály: i. m. 52. o.

megfelelt a lankás, derűs táj, amelynek politiai egyénisége önmagában nincsen, azaz viszonyai nem is kényszerítik a rajta lakó népet erős politikai összefogásra, mint a római táj, — vagy még fokozottabb mértékben a babilóniai, ahol a csatornázás problémája már korán politikai kijegecesedésre szorította a rajta élőket. Pannóniában tehát a szervező akarat másodlagos jelenség: mindig külső hatalom adott ennek a tájnak politikumot; először a rómaiak, aztán a húnok és avarok, kisebb mértékben a frankok, végre a magyarok. A magukban sztatikus pannóniai népi erők és a rájuk telepedő hatalmi akarások bonyolult egymásrahatása e föld történetének első fejezete. Ez a fejezet körülbelül a rómaiak első kereskedelmi beavatkozásával kezdődik, bár bizonyos halavány előzmények már a görög-pannón viszonyban és Nagy Sándor északracsapásaiban föllelhetők. Azonban csak a latinitásnak sikerült itt politikailag és kultúráilag komolyan lábat vetnie s ezzel örök időkre megalapoznia — távolról Galliáéhoz emlékeztető módon — a pannón tájnak és a latin géniusznak misztikus kapcsolatait. A fölükerekedő, idegen erők és Pannónia viszonyának vizsgálata további feladatunk, egészen addig, míg a római s később a germán Nyugat visszavonul e területről, a Keletnek pedig erőszakos és két ízben is kettészakadó nyugatra áramlása a magyar királyság kibontakozásával eredményes kompromisszumhoz jut. Ezzel életének második fejezete veszi kezdetét, amely egészen napjainkig tart.

Galliát Julius Caesar hódítja meg, Pannónia Augustus alatt lesz provinciává. Mindkét területre azért volt szüksége Rómának, hogy nagy egymástól független birtoktesteit — Hispániát, Itáliát és a Balkánt — szárazföldi úton is összekösse egymással. Caesart a kikerekítés gondolata a Rajnáig vezette, felösmervén a későbbi francia területnek egészen a germán erdőzónáig való összefüggését. Ezzel a tényével, azaz, hogy nem vágta ketté a gall tájat, hanem egészében latinizálta, s a gall lakosság azzal, hogy egészében latinná vált és — különösen a délebbi rész — a latinitásnak egyik gazdag középpontjává fejlődött, meghatározta ennek a területnek későbbi sorsát is: annak a germán fejedelemnek, aki itt majdan megveti lábát, szükségképen latin királlyá kell változnia és országának — Franconiának, azaz Franciaországnak — Itália után a leglatinabb birodalomná Európában. Keleten, Pannóniában, Tiberius nem látja meg ilyen világosan e terület föld-

*rajzi határait*, csak a kelta *népi* határig megy s így a limes mindvégig a Duna vonala marad. Ezáltal a határok erre-felé nyitva maradnak, Pannónia és Dácia közt mint idegen ék nyúlik be a jазig steppe: a Duna-Tisza köze, amelyet mindvégig nem sikerül pacifikálni. A dák birodalom megdöntésével pedig a rómaiság összetöri azt a romanizált bástyát maga előtt,<sup>13</sup> amely a Barbaricumtól elválasztotta. A természetes határokkal nem bíró, a Barbaricumba ék-ként előrenyúló új provincia a birodalmon kívüli népek nyomásának csak rövid időre tud ellentállni, s már 275-ben ki kell üríteni. Mindennek ellenére sikerült a rómaiságnak oly mélyen latinizálni Pannónia kelta lakosságát, hogy ez a provincia a IV. században a Birodalom vallási és politikai életének főszínterévé is változhatott.<sup>14</sup> Gallia ezzel nem dicsekedhetik. Figyeljük meg, a pannón tartomány éppen akkor kap geopolitikai hangsúlyt, amidőn a Birodalom nyugati és keleti félre való szétválása mindinkább előtérbe lép. A Kelet és Nyugat határán fekvő, de még a Nyugathoz tartozó Pannónia épp ezen sajátos helyzetére révén telik meg először politikai akarattal, *alaku politikai tájjá. Ez a Kelet kapujában Nyugathoz tartozás válik azután Pannónia történeti sorsává.*

Pannónia azonban vezető szerepe ellenére sem más, mint a Birodalomnak egyik előretolt, veszélyes fekvésű és rosszul védhető határszéli provinciája, amelyet a Nyugat testéről — valószínűleg hasonlóan a Kr. e. I. évezredben itt fogláló lovas szkítákhoz — a hunok betörése szakít le, s ezzel egészen új fejlődés veszi kezdetét.

A pannóniai rómaiságnak és a lovasnomád hódítóknak egymással szemben való viszonyát úgy kell elképzelnünk, hogy egy sztatikusnak tekinthető alapréteg fölé egy másik rendkívül mozgékony réteg nyomul, amely az alsót belepiti ugyan, de arra különösebb hatással egyelőre nincsen. A két réteg azután megkezdí, helyesebben folytatja egymástól független életét, amely azonban abban is áll, hogy idő multával az alsó réteg magatartása módosul, élete mindig szűkebb körre szorul össze, elveszti szabad helyzete horizontjait s ezáltal mind az anyagi, mind pedig a szellemi kultúra terén előbb lassú, aztán rohamos összezsugorodás indul meg, amely végre is a pannón-római formák teljes elsorvadásával lesz egyértelmű. Ugyanakkor

<sup>13</sup> L. Alföldi András egyetemi előadásait.

<sup>14</sup> Alföldi András: i. m. 32. és köv. l.

azonban bekövetkezik a pannón-római tartalmak menekülése, ami azt jelenti, hogy ezen tartalmak hgyományokká szublimálódnak s ezek igen bonyolult módon mégiscsak átjutnak egy másik nép birtokába, amely tovább éli és új módon, de felismerhetően újra kifejezi őket. Ez a hagyomány lesz hovatovább azzá a misztikus tellurikus erővé, amiről fentebb beszéltünk.

Az V. századi európai helyzet röviden azt jelenti, hogy a két Római Birodalom egyre defenzívebb, helyenként már beroskadt határvonalával szemben egy roppant dinamikájú lovasnomád nagyhatalom bontakozik ki, amelyet a fény és a kincs mágiája sodor dél felé s amelyben a világoralmi elhivatottság gondolata él. Az egymással élésből hatalmi surlódások keletkeznek, aminek természetes eredménye az, hogy két világura *egy* világ fölött nem képzelhető el, s így az erősebbnek szükségképpen össze kell törnie a gyengébbet. Ez a *hún idea*, az Attila-i terv. A kivitel persze sokkal bonyolultabb, mert a hún vezetőréteg nem térhet ki Pannónia és Dácia Maluensis földjén s a Birodalommal szemben a rómaiság kultúrasugárzó ereje elől, mintahogy nem térhetett ki száz év előtt a később legyőzött pontusi gót birodalom és a germánság ilyen hatásai alól sem, aminek eredménye Attila udvarának és a hún vezetőrétegnek germános-hún jellege lett. Miután pedig a hún hatalom e pontban — a rómainak emlékeztetően — nem faji-vérségi egységet, hanem különböző fajú, provenienciájú és kultúrájú népeket kapcsolt össze a maga politikai szervezetében, amelynek ura, feje, szimbóluma a tiszatáji főkirály volt, érthető az, hogy a romanitásból is elsősorban, sőt kizárólag az volt számára megragadható, ami ezen a politikai-hatalmi síkon érte el, tehát a világoralmi eszme síkján. Következésképpen Attila a római császári trónra tör és úgy militáris, mint diplomáciai téren óriási apparátussal törekszik tervét megvalósítására; azonban részben a germán vérrel felfrissült Róma váratlan ereje, részben korai halála meggátolja a kivitelben. Halála után azonban a hún birodalmi ideológia latin és germán örökösei egymásután emelkednek Itália trónjára, amit nem tekinthetünk véletlenségnek. Egyik főemberének fia lesz az utolsó nyugati császár, akit másik főemberének fia buktat meg és magához ragadja a hatalmat, Itália első barbár királyává lesz s ezt megint Attila harmadik főemberének fia gyilkolja meg, hogy aztán megalapítsa Itália földjén a gótok birodalmát. Ezek Romulus Augus-

tulus, Odoaker és Nagy Theodorik.<sup>15</sup> Útjuk a hún tradíció nyugati, Róma felé törekvő irányát jelzi.

A hún hatalom összeomlása után magában Pannóniában tovább folyik a két rétegnek egymástól még mindig független, legalább is másszándékú élete. Az alsó a politikai hangsúlyát veszített pannón rómaiság, a felső pedig a húnóság kitakarodásával hegemoniához jutó germán elem. Az attilai hatalmi tradícióban és a latin hagyományú föld állandónak vehető módosító hatásában már eleve adva volt egy olyan megoldás kísérlete, amely a germánóság szervező erőit oly szintézis felé hajtsa, amelyben germán és római világ valamiképen egymásra találhatna.

A Bizáncban nevelkedett Nagy Theodorik, Itália és Pannónia ura, a keleti-gót király személyében végre testet is ölt ez a kísérlet s bár csak kevéssé sikerül, mégis benne kezdődik a nagy germán szintéziskeresés Dél és Észak, rómaiság és germánóság közt. A pannón latinság szempontjából pedig azt jelenti ez, hogy az elnyomott réteg rövid időre levegőhöz jutott.<sup>16</sup> A gótság és a később hozzá hasonló helyzetet elfoglaló longobárd királyság, amely Pannóniát a VI. század derekán feladta, lehetővé tette Itália számára, hogy újra megkezdhesse sajátos életét, amit Itália, a birodalmi gondolat kihulltával, a rá századokra jellemző regionális, többnyire városállam formájú életforma kialakítására használt fel, amely gesztussal ősi közép-keleti hagyományokhoz nyúlt vissza. — A germánoktól kiűritett és mindig szórványosabb és rejtezőbb rómaiságtól lakott Pannónia pedig — ezúttal másodszer — egy belső-ázsiai lovasnép birtokába ment át. Az avarok birodalma, életformában a húnokra emlékeztetően, akiknek Rómával szemben elfoglalt magatartását is felvette, nagyméretű sorsfordulatot jelentett. Az ő térfoglalásukkal a germán elem századokra teljesen eltávozott Pannóniából. Helyettük az avarok a mai Románia földjéről szedik fel a szklavéneket és az antokat, két szláv népet, akiknek a pannón tájba való településével egészen új ethnikum jelenik meg ezen a földön.

Míg a húnoknál azt látjuk, hogy a pannón réteg elutasító magatartást tanúsított velük szemben, addig az avarok beköltözésétől kezdve egy avar-szláv-pannón együtt-

<sup>15</sup> Alföldi András: i. m. 54—55. l.

<sup>16</sup> A. Dopsch: Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung I. Teil. 205—211. l.

élés jelei kezdenek mutatkozni. Az u. n. „Keszthely-kultúra“ leleteiben egy keverék civilizáció emlékeit bírjuk. Mivel pedig a messzi Ázsiából jött avarok és a pannón maradékok közti közeledés még kevésbé látszik lehetségesnek, mint a Pontustól jött és a déli kultúrával már régebben érintkezett húnok közt, azt kell feltételeznünk, hogy a közvetítés útja a szlávokon át vezetett. Ezek u. i. még politikai szervezetet nem ösmervén és ennek folytán alárendelt helyzetben leledzvé, tehát mindenkori uraik életformájához símulva, könnyen eljutottak a pannónok közé csakúgy, mint avar uraik közé. Az avaroktól kapták az övékéhez kezdetben igen hasonló politikai szervezetüket, a pannónoktól pedig a nyugati kereszténységet; éles ellentétben a germánokkal, ők már nem az ariánus kereszténység híveivé lesznek. Ezen a fokon már a pannón-latin hagyomány, a „genius Illyrici“, igen nagy változásokon ment át: tulajdonképen már csak azt jelenti, ami még a kereszténység révén megmentődhetett belőle. A többi már elmerült.

Avarok és az avarokkal jött kuturgurok, pannónok és szlávok külön színei hovatovább összemosódtak, s nincs kizárva, hogy pár évszázad alatt egészen sajátos dunai kultúrötvözet jöhetett volna létre, amelyben az avarság roppant tömegével mindvégig vezérszerepet vihetett volna, ha egy új nyugateurópai hatalom világbirodalmi étvágya más irányt nem ad a fejlődés vonalának.

A frankok birodalma VIII. század legvégén összedöntötte az avarok államának ekkor már korhadt épületét — s ennek összeomlása felidézte az avarság teljes pusztulását is. Megkeresztelkedtek és csakhamar nevök, nyomuk vész: exogám berendezkedésük folytán legnagyobb részük eltűnt a szláv tömegben, amelytől most már sem a vallás, sem a hatalmi helyzet nem választotta el őket.

Pannóniában a frank fennhatóság azt jelentette, hogy a lakosságnak ekkor már zömét kitevő keresztény szlávok a római-frank császárság hatalmi körébe kerültek. Csak-hogy az avar századok alatt magatartásuk ugyancsak átalakult. Az avarok óriási nyomása alatt sajátos magatartásuk természetesen nem domborodhatott ki, de most, a frank birodalom perifériájára jutva, ők válnak Pannónia vezető népeivé. Az új szláv magatartást jellemzőbben az elébb nyitrai, majd zalavári szlovén Pribina képviseli:<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Hóman—Szekfü: Magyar történet. Régi kiadás. I. kötet. 82. és köv. o.



ő és nyugati keresztény, a nyugati közösséget politikai téren sem megtagadó szlovénjei hordozzák a pannón hagyományt láthatóan és megfoghatóan abban a fázisban, amely immár közvetlenül a magyarok beköltözése elé esik.

Az egykori forrásokban — Nagy Alfrédban és Reginóban — azt olvassuk, hogy a Nagy-Alföld, az „Avar Pusztaság” a magyarok előtt szinte egészében lakatlan steppe volt, a Dunántúl pedig a szlovének, avar maradványok, nyitrai tótok és morvák, német és lombard telepesek és a pastores Romanorum néven ösmert latin ivadékok által meglehetősen lakott volt. A betelepülő magyarság az itt talált népségekre tehát rátelepedett, mint a húnok a pannónokra, még inkább, mint az avarok a szlávokra. A keveredés u. i. ezekkel csakhamar megindul és nagy arányokat ölt. A keveredés e nyugati részekén volt jellemző, mert a keleti népek kevés bolgár-szlávja, bolgár-törökje és — később besenyő telepe, inkább aláhúzta, semmint elmosni segítette a magyarság magával hozott jellegét. Ehhez járult, hogy a dunáninneni részek nem a nyugati római-frank hatalmi- és kultúrszférába, hanem mint a keleteurópai steppe előretolt nyúlványa, a steppei népek politikai és kereskedelmi orientációja értelmében, Bizánc körébe tartoztak. Így tehát *a magyarság már megszállásakor örökölte a pannón-jazig-dáciai táj Nyugat és Kelet között lebegő sorsának feszültségeit*, amelyek csakhamar jelentkeztek is. Az ország további sorsa mindenesetre akkor dönt el, hogy

1. a magyarság, noha tömege az avarságét, hatalmi súlya a húnóságét sohasem éri utól, a megszállásban mégis körülbelül ezeket követi, mivel nemcsak Pannóniát, hanem az egész kárpátalji tájat megszállja, azaz végérvényesen helyrehozza azt, amit a rómaiak elpusztítottak. A kárpátalji táj földrajzi egysége u. i. annyira szembeeszkő, hogy minden állami kísérlet szükségképpen sikertelen és életképtelen, ha ezt nem veszi tekintetbe, azaz ha nem azonosítja a táj politikai egységét a földrajzival. Legjellemzőbben illusztrálja ezt a példát éppen a Római Birodalom kárpátalji szerepe. Marcus Aurelius a II. században világos szemmel ismerte fel a Kárpátok bástyaszerépését és a Tiszaduna köznek — Sarmatiának — és a Dunától északra eső részeknek — Marcomanniának — megszervezését tervbe is vette; de ez a szándék akkor már elkésztett, s a nagy császár halálával a Birodalomnak nem nyílt többé tere arra, hogy a Barbaricumba mint hódító behatolhasson, inkább véde-

lemre kellett szorítkoznia. Így ez a pont maradt a limes Achilles-sarka: Dáciát föl kellett adni s Pannónia a húnok zsákmánya lett.

2. Míg Attila és Baján birodalmuk középpontjául a Nagy-Alföldet, mégpedig ennek déli részeit választották s ezzel kinn maradtak a steppén, tehát egy keleti tájon, amelyhez a latin hagyománynak nem volt köze; addig Árpád a kárpátalji táj közepét választotta szállásbirtokul, de úgy, hogy a súlypont már e korai időkben is, nem a steppére, hanem Panóniára esett s így előbb-utóbb be kellett következnie a pannón hagyományok felszívásának.<sup>18</sup>

Árpád dunántúli sátorverésének oka röviden az, hogy míg a lovasnomád hűnnak és avarnak a steppei jellegű Nagy-Alföldre volt szüksége, addig a fellovasnomád magyarság már inkább vonzódott a jobban művelhető, miveltebb és lakottabb pannón táj: a kék Dunántúl felé.

Hogy ezt megérthessük, vegyük szemügyre a lovas pásztornépek kultúráját és szervezetét.

## V.

### Deserta Avarorum.

Die Puszta der Donau-Theiss Ebene in Ungarn war ein zwar nicht unbewaldetes, aber wegen seines dürrtigen Bodens nur von spärlichen Nomadenhorden durchzogenes Öd- und Grenzland zwischen Pannonien und Dakien. Erst als das Steppenreitervolk der Ungarn oder Madjären (wie vorher schon die Hunnen und Awaren) sich in dieser ihm zusagenden Charakterlandschaft niederliess, erwuchs die einheitliche Zwecklandschaft „Ungarn“ innerhalb des Karpathenbogens.

*W. Vogel.*<sup>19</sup>

Amint elhagyjuk Pannóniát, egyszerre észre vesszük, hogy merőben más géniusú tájra jutottunk. Hogy a leg-

<sup>18</sup> Ez a folyamat eddigelé három síkon vált bizonyíthatóvá: 1. az antropológiai anyag szlávok irányban való átalakulásában; 2. a XI. századi magyar sírmező leletanyagának uralkodóan szlávok jellegében; 3. a magyar kereszténység első szavai szláv (szlovén) provenienciájában, amely a pannón szellemi hagyományok felszívását is adatszerűen bizonyítja. (v. ö. Ferdinandy M.: A honfoglaló magyarok művészi kultúrájának nyomai a korai Árpád korban. Bp., 1934.)

<sup>19</sup> I. m. 61. o.

külsőbb tényezővel kezdjük: a földrajzi jelleg, a vizuális benyomás is más. Szemeink előtt nagy erdőfoltokkal élenkített mérhetetlen síkság bontakozik ki, legnagyobb részében legelő, de néhol bős homokos vagy barátságtalan szikes területek váltakoznak, nagykiterjedésű mocsarakkal vagy buja lápokkal.<sup>20</sup> Annak az enyhe és hívogató „kék“ jellegnek, amellyel eddigi szemlélődésünk során találkoztunk, nyoma sincsen. Ez a táj nagyon kemény és ridegarcú. A rómaiakra legalább annyira jellemző, hogy nem lépték át a Dunát, mint a keleti lovasnépekre, hogy nem idomultak Rómához. Két ellentétes világerzés és életforma nézett valaha a Dunánál farkasszemet.

A steppén, ezeken a füves, tágas és gazdag legelőkön a megélhetés alapját az állattenyésztés jelentis nem a birtokolt föld — s jellemző, hogy a nomádoknál a föld közös —, hanem az állattálmomány nagysága a gazdagság mértéke.

Ha tehát az itáliai ember ősi magatartása az *agricola* volt, akkor a nomádoknál a pásztoré az; csak hogy ez a pásztor már ősi fokon is lovas: életé a tágas rónaságokon erősen kötött és aránylag kevés lehetőségű, de azért rugalmas és mozgékony életforma. A roppant állattömegek gyorsan lelelelik a gyérfüvű pusztákat s ezért egyre tovább kell menni; nagy területeket kell folytonosan belovagolni, Keletnek vagy Nyugatnak, a pusztaságok végestelen-végéig. Következésképp a pusztán egészen más távol-ság- és időfogalmak uralkodnak, mint akár Róma, akár Kína tájain. A pusztán ninesen város, amely állandóságot, sőt örökkévalóságot követelne magának — *Roma Aeterna* —, a pusztán szekértábor, sátorváros, legfeljebb fejedelmi fapalota épül, „melyet a fúvó szél tovalehel innét“,<sup>21</sup> amint tovább költöznek lakói s a körülötte legelésző csordák.

A pusztá emberének alapmagatartása tehát a *vándoré*. E vándorlás kerete — a pusztán úgy tünik ez fel — az egész világ. A világ, amelynek változó, mozgalmas arcára ráborul a mérhetetlen égboltozat ragyogó vagy sötét sátor-kupolája, s ez a közönyös Ég újra meg újra visszatérő

<sup>20</sup> Az Alföld mai arca persze más. L. Hóman—Szekfű. V. köt. Régi kiadás. I. fejezetét.

<sup>21</sup> L. Arany János gyönyörű leírását, amely a leghívebbek egyike is: Buda halála. I. ének. 9—20. sor.

csillagképével maga az Isten: egy pihenő és konok daimónion, az egyetlen örökkévaló létezés a pusztaság világában.<sup>22</sup>

E rideg táj legotthonosabb szelleme a halál. Borzongató mágiája mindent belep s érdessé és heroikussá teszi a pusztá emberét. Mert az élet itt, ebben a közönyös kozmoszban a természet mostoha erőivel szemben a szomszéd törzsek kapzsisága és a farkasok telhetetlensége miatt folytonos harc. Ami itt létrejöhet, az csak a harc kultúrája lehet. Az eredmény — ősrégi matriarchalis nyomok ellenére is — egy férfias világberendezkedés, amelynek középpontjában a pater familias áll.<sup>23</sup>

A nomád berendezkedés „alapja a család, szűkebb és tágabb értelemben“.<sup>24</sup> A marhaállomány fenntartása érdek-közösséget hoz létre köztük, amelyhez közel szállásoló magánosok is csatlakoznak. Ez az *aul*. Az *aul* egyre bővül idegen részekkel s ugyanakkor le is válnak róla s másfelé vonulnak régi részei: tehát folytonos átalakulásban van. Élén korlátlan hatalommal a családfő áll. Az *aul* e formájában még nem tartalmaz politikumot. Télen azonban, amikor több *aul* összeköltözik, hogy e módon jobban bírják a nélkülözéseket, létrejön az *aulcsoportok szövetsége*, amely nyaranta szétszóródik ugyan, de fenntartja a télen kötött védszövetséget. Itt már szükség van valakire, aki tekintélyi alapon intézze a szövetség dolgait. Ez a *bi*, a bíró. Hatalmát legtöbbször családja örökli. Ő az első hatalmi központ. A többi családfővel folytatott tanácskozásai teszik a nomád alkotmány alapját. Családi neve az *aul*-csoport nevévé válik, melynek nemessége az ő rokonságából kerül ki. Ez az *aulcsoport* a *nemzetség*, amelynek immár politikai szándékai is vannak. Közös politikai szándékú nemzetségek szövetséget kötnek: így jön létre a *törzs*; több törzs szövetségét pedig *hordának* nevezzük. Ez katonai szövetség, egységet csak kifelé alkot, az ellenséggel szemben. A kibontakozó szervezet is egészében katonai, mert értelme és értéke, sőt jóléte és szaporodása is a haretől függ. Ennek magyarázata az, hogy a legyőzött mindig csatlakozik a győzőhöz: a harc tehát az ember-

<sup>22</sup> Alföldi András: Die themiomorphe Weltbetrachtung in den hochasiatischen Kulturen. Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts. 1931. 394. skk. „Die Wandelbarkeit der Dinge“. 398. o.

<sup>23</sup> Alföldi András: Medve kultusz és anyajogú társadalmi szervezet Euráziában. Nyelvtud. Közl. 1936. 5—17. o.

<sup>24</sup> Németh Gyula: A honfoglaló magyarság kialakulása. Budapest, 1930. 12. o.

anyag, s ami ugyanazt jelenti, a hatalom növelésének legbiztosabb útja. Ez a katonai szövetség természetesen vezért kíván. A legerősebb törzs feje lesz a *vezér*, aki ha elég ügyes, a laza törzsi szervezetből szilárd autokrata-államot alkot: *fejedelemvé* lesz az új alakulatnak. A további fejlődés a nomád világbirodalom felé vezet: az új hatalom az egész táj urává lesz, mely lovasnomád formák közt él. A fejedelem *kagán* lesz, főkirály, testvérel fejedelmek, rokonai vezérek, s az új *impérium* mindaddig fennmarad, amíg a létrehozó személy vagy család fennmarad és elég tekintélyt és hatalmat tud képviselni. Széthullása nem jelenti a benneélő népek pusztulását, csak a politikai középpont és a hatalmi keret eltolódását vagy megszűntét.<sup>25</sup>

Ha a Római Birodalom fejlődésével vetjük össze a steppei impériumét, akkor azt látjuk, hogy az ottani kategóriák, amelyekkel a történeti táj fejlődési fokait jeleztük, mind a *földre* vonatkoztak, míg itt valamennyi az *emberre* vonatkozik. A pagus fokának itt az aulesoport-szövetség felel meg, a *tribus*; a régiónak a nemzetség, a *gens*; a territoriumnak a törzs, a *stirps*; a hordának megfelelő fokozat nyugaton hiányzik: itt a főhatalom kifejeződése látszik legfőbb jellemzőnek, tehát *principatus*-nak fogjuk nevezni; csak a már kibontakozott nomád állam, amely kétségtelenül egy többé-kevésbé körülhatárolható terület fölötti uralmat is jelent, azonosítható a *regnum*, a nomád világbirodalom pedig az *imperium* fogalmával.

Két tényező tünteti föl legélesebben a különbséget a nomádság és a latinitás közt. Mindkettő abból a magatartásból következik, amellyel a római, illetőleg a nomád a földdel szemben viselkedik. A rómaiak földet akartak, ezért volt foglalásuk lábmegvetés és civilizatórikus szervezőmunka. A steppén nem föld kell, hanem nép. Ezért a foglalás lovasrohamszerű megszállás, a függés politikai jellegű, a birodalom rugalmassága s a részek viszonylagos szabadsága sokkal nagyobb: egy törzs ugyanis bármikor kiléphet egy törzsszövetségből (kabar leválás, besgur leválás stb.), egy provinciánál ezt nehéz elképzelni. A nomád impériumban az összetartozás tudata mellett megmaradt a részek saját öntudata, hagyománya,

<sup>25</sup> Radloff: Das Kudatku Bilik. I. k. LII. skk. (Idézve Németh: i. m. 20—27. o.)

nyelve, nemzeti jellege. A latin foglalás mindent latinná tett, eltörölt nyelvet és hagyományt és új népi létezéseket hozott létre. A rómaiság már a bonyolult Itáliát is, fokozottabb mértékben a soklelkű Mediterraneumot csak óriási erőfeszítéssel bírta egységbe foglalni, a lovasnomád terjeszkedés pedig könnyed és spontán benyomást kelt. Az északkeuráziai síkság — egész a Sárga-tengerig — steppei táj: egészében lovaspásztorok lakták, hasonló kultúrájú, azonos életszándékú népek. Tulajdonképen egész Észak-Eurázia egyetlen történeti táji egység; tehát szükségszerű, hogy mindig, ha valamilyen nagy szervező géniusz válik urává, legnagyobb részében egy birodalomra egyesüljön.

A nomád állam azonban a föntebbiekből következőleg nem faji-vérségi, hanem politikai egységet jelent, akár csak a Római Birodalom. A Hún Birodalomhoz tartozó népségekben csakúgy, mint a hún seregben harcoló szabad vitézben, tekintet nélkül arra, hogy hún volt-e vagy sem, élt a Húnságnak egy, a Rómaiságtól elütő tartalmú, de azzal azonos tekintélyi súlyt képviselő tudata. Ez nyilván politikai értelmű közösségi eszme jelentkezése, addig, amíg Hún Birodalom valóban van, de tüstént átalakul a *Hún Birodalom mítoszává*, amint ez a maga ténylegességében nem létezik többé. Mint ahogy a korai germán államalakulások korában már a valóságban nincs Római Birodalom, mégis előbb a clienskirályok, legkésőbb a német-római császárság még mindig ennek a mítoszát tisztult egykori impériumnak szimbolikájába öltözködik, mert úgy érzi, hogy ez létezésének örökebb tartalmakat képes adni: ugyanúgy kint a Barbaricum torlódó népei közt is messze túléli a húnokat birodalmuk mítosza, mert a pusztá népei még mindig ennek a nekik egykor magasabb értelmet adó hatalmas egységnek tagjaiul vallják magukat. A fejedelmi családok, hogy uralmuk tekintélyi alapját megvessék, a hún királyi családtól, Attilától való származásra hivatkoznak, s egy ilyen hagyomány az alapja egy pontus-kaukázusvidéki törzs vezéri háza körül kifejeződő hatalmi gócpontnak is. Árpád ősei házának kiválasztottságában és hivatásában való hit minden bizonnyal e család és Attila mítikus — de talán a valóságban is létezett — kapcsolatára megy vissza, amit aztán ez a bölcs és reálpolitikus család a közholgár-kazar korszak századai alatt oly módon volt képes kihasználni, hogy törzsi hatalmuk egy nagyarányú törzsszövetségnek — a

Hétmagyarnak — vált névadó centrumává, amíg a belső fejlődés és a külpolitikai viszonyok okos felhasználása révén egy katonai főhatalom felállítása vált lehetségessé. Ez volt a Vérszerződés történeti momentuma.

Ha már most a lovasnomádság megvalósulási útját szemléljük, különös jelenség köti le figyelmünket, amelyet hajlandók vagyunk a nomádság tragikumának mondani. Dacára roppant átütőerejének, a későbbi kultúrfokon élő népek falai előtt összetöri magát, s még ha meg is hódítja őket, akkor is kénytelen fölvenni a legyőzött kultúráját, hitét, ruháját — tehát mindenképen el kell veszítenie önmagát. Ezt a tételt szemléltetik a két római birodalom határai előtt elpusztult hún és avar, a kínai falak előtt összeomlott hiung-nu és zuán-zuán birodalmak, míg a mongolok, kiknek végre sikerült elfoglalni Kínát, kínáivá válnak, megszűnnek lovasnomádok lenni.

Ez a nomádsors.<sup>26</sup>

Összevetve ezt a magyarság sorsával, úgy látjuk, hogy ennek sikerült megtartani nemzeti hagyományait, nyelvét és öntudatát, annak ellenére, hogy hitüket keresztényre cserélvén, föladta a lovasnomád magatartást és belépett a nyugati, letelepült népek társaságába. Tehát itt — s az egész lovasnomádságban a magyarság az egyetlen kivétel — sikerült útját találni egy szerencsés kompromisszumnak. Az idegen népek közé szakadt magyar csak ezen a módon maradhatott fenn.

Hogy ezt megérthessük, a honfoglalók életformáját vesszük szemügyre.

Azt mondtuk, hogy a magyarság félovasnomád volt. A félovasnomád forma nézetünk szerint az a szerencsés módosulat, amely egyedül képesíti a nomádságot arra, hogy életét a más, idősebb kultúrákkal való érintkezés ellenére is folytatni tudja. Hogy megértsük ezt a fázist, a keletdéleuropai úgynevezett közbolgár kultúra fejlődését fogjuk szemügyre venni, amelynek a magyarok elődei is részei voltak.

Ezen a területen a hún hagyományon kívül még egy másik hagyomány is erősen hat, amely a bolgár kultúra népeit éppenséggel predesztinálta arra, hogy a déli kultúrákkal szemben ne tanúsítsanak elzárkózó magatartást. A dél-orosz steppén ősibb időkben a szkita kultúra virágzott, amely a hellén és hellenisztikus kultúrával élénk

<sup>26</sup> Ferdinandy M.: Az ómagyar műveltség új képe. Magyar Szemle. 1936. 368. o.

kapcsolatban állt. Ez a hagyomány volt az a *genius loci*, amely ezt a területet sohasem engedte teljesen kiszakadni a déli magas kultúrák vonzköréből. A két déli kultúra — a görög és perzsa — rányomja bélyegét a steppe formakincsére; később pedig, amikor a perzsák helyét átveszik az arabok, a kazárokkal bővült bolgár világ örömmel fordul a mohamedanizmus felé, úgy, hogy a IX. század táján a magyarok és a dunai bolgárok kivételével az egész kultúrkör csatlakozik az Iszlámhoz. Életforma szempontjából a változás azt jelenti, hogy a lovasnomád bolgárság hovatovább letelepült, a harcok életét a kereskedővel cserélte föl, az állattenyésztés mellett mindinkább szerepet kapott a földművelés is, sőt a kazároknál még a kertkultúra nyomaival is találkozunk. Viszont természetes az, hogy a steppén nem igen lehetett szakítani a lovasnomád életformákkal sem; a kazárság prémekkel kereskedett, mely indokoltá tette az ősi vadászélet fenntartását, a bolgárság kovácsközpontjai tovább folytatták ősi műgyakorlatukat, s így létrejött az a sajtószerű magatartás, amelyet féllóvasnomádnak nevezünk. Nyilvánvaló, hogy a Hétmagyar, ez az aránylag kicsiny, a bolgár kulturális és a kazár hatalmi szférába tartozó horda, sem állhatott ellen a dél kulturális nyomásának: a mohamedános elemekkel bővült perzsa hatás elsősorban művészi hagyatékára nyomta rá elvitázhatatlan nyomát.<sup>27</sup>

Végiggondolva az elmondottakat, úgy hisszük, érthetővé válik, hogy: 1. miért örökölte a magyarság a latin Pannónia és a nomád Avar Puszták — két ellentétes géniuszú táj — birtokában ennek a területnek ősi Kelet-Nyugat közti lebegését; 2. miért vált Árpádnak az attilai-bajáni-hagyománytól eltérő nyugati sátorverése sorsdöntővé a magyarság egész további fejlődésére. Jellemző módon, Árpád halála után, amikor a központi hatalom meggyengült, a Deserta Avarorum magyarsága elkülönödik a latin földön nyugoti formák felé induló pannóniai magyaroktól. Nem is beszélhetünk addig magyar történeti tájról, hiszen ez nem jelenthette önmagában sem Pannóniát, sem az Avar Pusztaságot, amíg egy olyan szervező géniusz meg nem jelenik az új haza földjén, aki ténylegesen „egész Magyarország királyának“ nevezheti magát.

<sup>27</sup> Ferdinandy M.: i. m. 368—9. o.



## VI.

## Κράλ πάσης Ουγγρίας.

Félre világ robogásaitól egy puszta lak ormán,  
Két Isten harcolt elszántan régi haragból.

*Vörösmarty.*

A nomád népek települése mindig a harci rend képét mutatja, amely természetesen oszlik fel két egyenlő részre: jobb- és balszárnnyra. A húnok szervezetében megfelel ennek a berendezkedésnek a nyugati és a keleti főkirály. Egyikök a birodalom nyugati, másikuk annak keleti felén uralkodik. A két rész lakóit fehér és fekete húnoknak is szokás nevezni. Ezt az égtájak szerinti kettéválasztást ősi nomád sajtáságnak fogadhatjuk el.<sup>28</sup>

A magyarok második fejedelme, — mondhatjuk: keleti főkirálya —, a gyula alatt a Tiszaháton települő törzseket egy korukbeli német író fekete magyaroknak nevezi.<sup>29</sup> A gyulák célja tartományuk függetlenítése volt, ami a fentebb előadott táji tényezők alapján érthető.<sup>30</sup> A helyzet a X. század második felében az volt, hogy a Deserta Avarorumon egy második Magyarország volt kibontakozásban, amely vérségileg ősi, életformában nomádosabb, kereskedelemben keletrefordulóbb, kereszténységben bolgár-bizánci, tehát egészében másszándékú magyarságot kezdett képviselni, mint a pannóniai Magyarország, az Árpádok tartománya. A dunai és tiszai magyar<sup>31</sup> ősi ellentétességének alapjait tehát itt ezeréves messziségben kell keresnünk: ősi és mélyebbről jövő ellentét ez, mint katolikus-protestáns, s később irodalmi-kulturális feszültség;<sup>32</sup> ez a polarizáció már csak származék. A magyar élet ilyen irányú, táji kettőssége éppenséggel a nomád harcirendben és államszervezetben gyökerezik.

Szent István király, aki mint az Árpádok és a gyulák unokája,<sup>33</sup> elsőnek egyesítette magában a dunai és

<sup>28</sup> Alföldi András: A kettős királyság a nomádoknál. Károlyi-Emlékkönyv. 28. és köv. o.

<sup>29</sup> Bruno von Querfurt: Ademari historiarum liber III. M. G. H. IV. 129. 2\*, 131, 4\*.

<sup>30</sup> Ferdinandy M.: Das Ende der heidnischen Kultur in Ungarn. Ung. Jahrbücher. 1936. 65—76. o.

<sup>31</sup> Szekfű Gyula: Három nemzedék és ami utána következik. Bp., 1934. 137. o.

<sup>32</sup> Farkas Gyula: A magyar romantika. Bp., 1930.

<sup>33</sup> Anyja lévén Sarolt, a gyula leánya.

a tiszai magyar vérét, vált csak képessé arra, hogy az ezredfordulón a keleti szeparatista törekvéseknek hatalmi szóval ellene mondjon: leverte a gyulákat s a székhelyeiken, Marosvárt (Csanádon) és Gyulafehérvárott felállított püspökségek révén bekapcsolta Feketemagyarországot a nyugati fejlődésbe. A keleti részek politikai tartalmi csakhamar elmerültek<sup>34</sup> s a magyarság egysége a középkor egész folyamán nem bomlott meg többé; a veszprémvölgyi apácaklastrom alapítólevelében joggal nevezhette magát István „egész Magyarország királyának“.

Életműveként létrejött a magyar történeti táj, a magyar *Regnum*, amely azt jelentette, hogy egy politikailag nagy jövőre hivatott „keleti raj“, megszervezte a kárpátaljai táj politikailag nem értékes népességeit, s ugyanekkor a maga ősi keletisége a különböző módon felszívott nyugati (latin-keresztény-germán) hatások révén rendkívül nagyarányú módosuláson esett át, amely nyugati, sőt latinos lehetőségű néppé formálta, anélkül, hogy a steppéről magával hozott jellegét és ennek tudatát tökéletesen eltörölhette volna.

Történeti megvalósulásának útján a magyarság először a körülötte lévő nagy kultúrtájakat: a germán-német (Szent István), a szláv (I. András, I. Béla, a XII. század uralkodói) és a latin (III. Béla, Imre, II. András, az Anjouk) életformák területeit közelítette meg. A nomád és a latin hagyományok birtokában korán fölléptek expanziós törekvései (Szent László, Kálmán), amelyek a magyar *archiregnum* kibontakozásához vezettek (III. Béla, Nagy Lajos, Mátyás király); a magyar táj ezáltal az impériumok méreteit is megközelítette, természetesen azonban csak egy-egy nagy egyéniség személyi teljesítménye által, amely sohasem volt elégséges arra, hogy a hódított területeket akár latin, akár nomád értelemben magyaros tartalmakkal hassa át. A nyugati és a keleti táj különböző hagyománya teljesen nem veszett ki eközben, s a középkor végére az erdélyi szellemben jegecesedett ki, amelyben talán a feketemagyar hagyomány kései, hegyivé idomult jogutódját kell fölfedeznünk. Az újkor elején a nagy magyar táj, a középkori királyság bukása és a török veszedelem nyomása következtében széthomlott. A nyugati részek a katolikus királyság eszméjét mentet-

<sup>34</sup> Sajtórakész értekezésemben „Keletiség az Árpádok királyságában“ bőven foglalkozom e folyamattal.

ték át a római szent birodalom hagyományait őrző katolikus-német Habsburg-birodalomba; ezzel Pannónia földje nyugati hagyományainak téve eleget. Keleten a törökkel kiegyezve, a protestáns Erdély élte kompromisszumos életét: a romanizált, de mégis a Barbaricumhoz tartozó dák királyság sorsának új testbe költözéseképen. Középen pedig, az Alföldön, a Hódoltsági Részeken, egyszerre kilobbantak a steppei életforma elveszettnek hitt tartalmi (pásztorkodás, a hajduk, állattenyésztők kereskedelme); itt nem nehéz az egykori jazig puszták hagyományaira ismernünk. Úgy látszik tehát, hogy ha a kárpátalji tájon az a szervező középpont, amely a politikai, s az itt csaknem mindig ezen át nyilvánuló kultúrai szervezetet életben tartja, megsérül: a részeken azonnal fellépnek a telurikus erők, s az életformákat az ősinék megfelelő magatartásba vetik vissza. Csak két évszázad múlva sikerült újra egységbefoglalni az egykori történeti tájat. Az új egyesülés a Habsburgok középeurópai birodalma, egy egészen más természetű hatalmi képlet, mint az Árpádok vagy Mátyás Magyarországá volt. A magyar helyzet is más lesz: provinciálisabb. Ebben az időben már újra teljes tisztaságukban állnak egymással szemben a dunai és a tiszai magyar ellentétei, s ebben az időben fejezik ki ezt róluk először teljes világossággal. Így például Berzsenyi Dániel:

„A dunai nyelv bővebb... Itt voltak és vagynak legfőbb városaink, itt laktak minden királyaink... itt volt mindenkor a magyar nagy világ, itt volt és van a népnek színe... A tiszai föld eleitől fogva csak pásztrok hazája volt, ahol a természet üressége nem szülhetett egyebet lelki ürességnél...“<sup>35</sup> Kisfaludy Sándor pedig azt mondja Kazinczyról és önmagáról, hogy ők „a magyarok Istenének két igen különböző lehelletei“.<sup>36</sup>

A belső polarizáció kiéleződése csak érdekesebbé teszi a magyar színeképet, a hiba a provinciális sorsban rejlik. Ily módon a magyar birodalmi eszme egyre irreálisabbá és erőteljesebbé válik, amivel lépést tart a nacionalitások politikai akarásainak felébredése. Deák Ferenc már csak elodázni tudja a magyar történeti táj pusztulását, amely abban a pillanatban bekövetkezett, amikor egy nagy világ-

<sup>35</sup> Idézve Farkas Gyula: A magyar irodalom története. Bp., 1934. 143. o.

<sup>36</sup> U. o.

égés alapjaiban rázta meg a Habsburgok Közép-Európáját.

A tájak szellemének törvényei szerint azonban kibontakozott a táj mítosza, amelyben a magáramaradt, megcsontolt magyarság örökebb létezését érez. Mind erősebbé vált a visszafordulás a szimbolikus alapítóhoz: „egész Magyarország királyá”-hoz. Az ő őrszága a magyarok országa, az ő békéje — a Pax Hungarica — az a lehető forma, amelyben a széttépett táji egység újra egyesülhet — s az ő Szent Koronája az a szimbólum, amely aranyos sugárkörébe foglalja, és minden reális történet ellenére is megmenti Magyarország mítoszáét.

Ezt a koronát Róma küldte valaha Pannónia királyának: szimbóluma tehát a nomád nemzetnek, melynek királyai latin szentekké váltak, a magyar latinitásnak, amelyet mint a pannón földben pihenő erőt megismertünk és egészen a magyarok beköltözéséig nyomon kísértük metamorfózisait.

„...ez a latinítás volt az összetartó erő Európával — írja Prohászka Lajos<sup>37</sup> — mindenekelőtt a környező népekkel, de főként magyar föld lakta nemzetiségekkel. Ez volt valóban a vasabroncs, amely a corpus Hungaricumot megóvta a szétszóródástól, s csak ma eszmélünk rá, hogy amily mértékben ez megtárgult másnemű „romantikus” erők befolyása alatt, olyannyira szétugrottak a vele átfogott népek.”

A latinítás magasabb szellemi-politikai tartalmai és a nomád örökségből sarjadt államszervezeti rugalmasság adták meg a Szent Korona-gondolat szerencsés, nem vérségi, transzcendens államfelfogásának alapjait. Szent István király, aki ezt a teljesen nomád és csak a nomád berendezkedés ismeretében érthető gondolatot leírta, hogy: „gyöngye és töredékeny az egynyelvű és egyerkölesű ország”, ugyanakkor világosan hivatkozik a latin példaadásra is: „honnan gyarapodott a római birodalom kezdetben és magasztaltattak fel dicsőségre a római királyok, ha nem hogy különféle tartományokból sok jelek és bölesek sereglenek vala oda?”<sup>38</sup>

Rámutatunk arra, hogy a déli kultúrák iránti fogékonyság már jellemző volt a lebediai magyarságra is, amelyből kezdetben sem hiányzott soha a latin szellem-

<sup>37</sup> Id. m. 131—132. o.

<sup>38</sup> Intelmei Szent Imre herceghez. VI. c. Corpus Juris Hung. I. 1899.

mel oly rokon arány és határérzék, a ráció és a fegyelem s végre a jogalkotó, normateremtő erő. A két szellemiség a magyar faj legmagasabb jelenségeiben örömmel talált egymásra, sőt kétségtelen, hogy a latin életformák példaadó hatása nem-latin népeknél sehol oly általánosnak nem mondható, mint éppen magyar földön. „S mindnyájan érezzük, hogy a latin életformában vagy talán helyesebben: ennek az életformának fejlődési irányában rejlő kötöttség, nyugalom, zártság és rend, másfelől pedig a magyar finitizmus szelleme között valami halk, titkos és mégis egészen spontán megfeleléség, egymásratalálás, mondjuk: existenciális rokonság nyilatkozik meg. A platóni *ἄμοις ἄμοις* elve nyilván a közösségek életében is érvényesül.“<sup>39</sup>

Ha azonban Szent Istvánban, III. Bélában, Mátyás királyban, Berzsenyiben, Deákban olyan személyiségeket jelölhetünk meg, akiknek magyarsága a latin *humanum* legtisztább formáiban nyilatkozott meg, akkor nem tagadhatjuk azt sem, hogy egyrészt mai napig sem váltunk egészen nyugatiakká s a nomádok ősi nosztalgiája a Nyugat felé még bennünk él; másrészt az ősi pusztaságokat sem bírta soha teljesen elfeledni a magyar, Keletnek áruló fia. A kincses Nyugat mágiája, amely valaha a kalandozó ősteket az Óceánig, Spanyolországig és Rómáig vonzotta, még ma is Párizsig sodor egy Ady Endrét, mert ott „ámulni lehet“. Adyban egészen világosan és fájdalommal élt ez az Európaiságon kivülesettségek tudata, amely minden gondolkodó magyarnak Kazinczy óta oly nagy kérdőjele:

„Megáldozott a dús Párizsnek  
Kövein a legkoldusabb nomád.“

De benne tudatosult a másik egyensúlybontó emlékezés is: a pusztaság komor és dacos álma: „Ebura fakó, Ugocsa non coronat“. Ezer év alatt föl-fölvillant a Szent Istvánnal tragikusan szembeforduló Koppány forradalmának árnyéka: a visszatérés a Kelethez, az elhagyott ősanyához. Ez feszítette valaha a tiszaháti Vata úr kereszténygyilkos dühét, ez sodorta Kún László királyt tatár szövetségbe s ezért akarta „az esztergomi érsektől ... Rómáig az egész pereputtnak tatár kardokkal... fejét vétetni“.<sup>40</sup> Itt van a ma csirázó „turanizmusnak“, a kop-

<sup>39</sup> Prohászka: i. m. 132. o.

<sup>40</sup> Hóman—Szekfü: II. kötet. Régi kiadás. 230. o.

pánykodásnak lelki alapja is. Holott a Kelet nem egy „szózatostenség“, hanem az a konok daimonion, akiről beszéltünk. Valóban: Rom, aki „ült egyedül és a sivatagba kinézett“.

És mégis: ő él a magyar romantikában. A magyar romantizmus nem ismer „kék virágot“. Sem Vörösmartyban, sem Köleseyben nem élt a délvágy soha. Ehelyett éppen ez a keleti nosztalgia, a párducos ősök régi dicsősége egyik legerősebb ihletője Vörösmarty epikájának. Keserű romantika ez. Nyugaton „kék tájak“ álmai szőlitanak a barátságos végtelenségbe, ám az a táj, melynek igézete Vörösmartyt igázza, elátkozott pusztaság, „hol Siva végetlen fővenyében lankadoz a nap“. Akár a „kék táj“, reális valóságul ez sem ragadható meg, hiszen nincs sehoh ez a démonikus és bőszi vidék „merre nehéz ónlábaiual sétált el az óság“, de igazsága egész komor méltóságában nehezedik lelkünkre. Egy lelki táj képe ez, a magyar lélek legbelső mélyeiről kivetített rideg és közönyösarcú táj: az ósi nomád kozmosz kegyetlen emlékei kísértenek benne. Ez az a világ, amely visszahúzódott Pannónia elől s azután

„Félre világ robogásaitól egy pusztá lak ormán  
Két Isten harcolt elszántan régi haragból.“

A két Isten, ha úgy tetszik Kelet és Nyugat — s most ne mélyítsük el jobban a magyarázatot. Ez istenek egyike sem az a főszege Öörkkévaló, kit mint a nomád kozmosz urát Arany írt le,<sup>41</sup> hanem egy erőtlen jószellem s vele szemben a puszták démona — a dunántúli Vörösmarty előtt — a pusztulás szelleme: Rom.<sup>42</sup>

„... az elhagyatott lakon, a szélvészék bús palotáján  
... ott Rom kívána tanyázni  
S messzünnen feltölt falakat készül vala tenni  
Földdel egyenlökké. Véd, a ház öre, kiállá  
Ellene:  
... de azonban győze Romisten.  
Egi hazája felé elszállt a pusztá tetőkről  
A mentő szomorún és a fejedelmi gyönyörök,  
A hírben ragyogott országok háza, leomlék.  
Rom pedig a düledék palotán felütötte tanyáját  
..... És ha ki szürke világánál félholdas időnek  
Jőne felé, láthatta, miként tört oszlopon ülven  
Hosszú szakállá mohát lengették pusztai szellők

<sup>41</sup> Buda halála. VIII. ének. 59. versszak.

<sup>42</sup> Erdekes a vár és a rom különös szimbolikája Vörösmartynál:  
I. A két szomszédvár, Magyarvár és Rom c. költeményeit.

S várkoszorúzta fejét zsibbadt könyökére nyugasztva,  
A szomorú sivatagba miként nézett ki merően  
Messze Araltónak látszván hallgatni zúgását.“

Ez a mitológikus értékű leírás egy konok és boszszús szellemet tükröz, aki nem bocsátja el többé azt, aki hatalmába adta magát. Hiába tűnik fel „a nemes Országok feledett ivadéka“ előtt latin ragyogással „a legszebb pásztori táj“, csakhamar elúnja ezt a „kék tájat“ s nem tud pásztorrá lenni „sorsverte vitézből“. Új bérces vidék lesz hona, idegen Siva fővenyétől, gazdag és derűs táj, szelíd nappal, dolgos néppel: örök vágya a pusztaszél-cserzett bőrű fiának. Végre a harmadik álom megadja nászát is e táj kedves géniuszával... Az önmagában boldogot azonban az elhagyott pusztaság árnyai kezdik izgatni, nyugtalanul új útra kel:

„Egy népet lele, mely gyéren vala s lelke törötten  
Osei honjában...  
... Átok volt az egész földön. Másnak vete a kéz  
S másnak gyűjte képét...  
... a pártus népnek utóját  
látta; de rajtok perzsa királyt és perzsa uralmat.“

Újra visszatér a Romhoz, de a varázs letelt: küzdelmes és tragédiás múltjának legerősebb élményei áttörnek az eddigi álmok szelíd szövetét, „a kék táj“ káprázata eloszlik, „szomorú és pusztaság“ veszi körül.

„Két roppant hadnak távol hallotta csatáját  
Hallott szembe vívott sereget ordítva lehullni...“

S felriadva

„látta kietlen Araltót“  
„Álma való képét látá és látta sötétben  
Fénylő fegyvereit, hű kísérőit utának.“

Ekkor nem marad hátra számára más, mint a bujdosás: a vándor nomádság szörnyű dekadenciája: bódorgó besenyők, züllött kúnok, — Kún Lászlók céltalan sorsa:

„Így kele fel s mint jött, tovament, a messze világba  
A hírben ragyogott fejedelmek végivadéka,  
Nőtlen, hontalanul, fényes birodalma elesve  
S a rideg országnak szomorún elhagyta homokját...“

Az ősi pusztaságok konok, kérlelhetetlen és kaján szelleme

„Rom pedig ült egyedül és a sivatagba kinézett.“

Az egész magyar történet szimbóluma ez a csodálatos költemény. Az Anjouk és Hunyadiak korában mintha sikerülne a magyar „kék tájak“ realizálása, de aztán egyszerre föltör történeti élményeink legsötétebbje: a török — s az álmodó „úrtalanul szaladó paripáknak bús dobogását s végre halálhörgést“ hall s ebben a borzalmas fináléban régi dicsőségünk mindörökre aláhanyatlik az éji homályba, „rajta sűrű fellegek és a bús feledékenység koszorúttal alakja lebegnek“.

Ami a dunai Vörösmartynál még csak távolról kísért fel, abban a tragikus, bár öntudatlan hibában, hogy az álmodó negyedszer is elmegy a Romhoz: a magyar útvesztés gondolata, amit később Ady fog szimbolizálni. Az eltévedt lovasban, az a tiszántúli Kölcseyben megdöbbenő világossággal és beláthatatlan konzekvenciáktól vemhesen bukkan fel: „örököm kard s ősi dicsőség“ — kiált fel, amely

„ragyog újra, midőn tele fénye dalomnak előnti  
Színe varázssugáraiban szállítja fel ismét  
Óseim árnyaikat ...  
... Kölcsey nemzetség, Ete hű maradéka, kit egykor  
Don hullámai körül, a hétmagyar egyike, hős Ond  
... neje karjairól vőn.  
Vigan laktanak ők rohanó Tisza partjai mellett  
... Mígnem az elkomorult sorsnak nyíla dülve lecsattant  
... S áldozatát vérben fogadá vala boltja sötétén  
Elsiratott hamvak közt, a cégényi monostor ...“

E pár sorban roppant távlatban nyílik fel a magyar sorstörés képe: a megtett végzetes utat a Don hullámai és a cégényi monostor jelzik s ezzel a szóval egyszerre töredékben marad a Kölcsey-nem eposza, — mert be is van fejezve.

Az érzés, hogy „Valahol utat vesztettünk, Várat, tüzet, bizodalmat“ a romantikából fakad. A keleti Kölcsey megjósolja: „Törvényem él, hazád őresillagzatja szülőtti bűnein leszáll“ — a nyugati Vörösmarty előtt pedig feltűnik a „nagyszerű halál“ víziója, „hol a temetkezés fölött egy ország vérben áll“.

Latin és lovasnomád hagyományokból és roppant súlyú történeti élményekből — melyekre nem térhettünk ki ezúttal — magyar földön egy egészen különös táji géniusz bontakozott ki. Sorsának vizsgálata visszavezetett a romantikához. A széttört magyar táj fölött ma már csak ennek az egykor létezett politikai és történeti egységnek emléke él, egy hatalmas mítosz a Szent Istváni Birodalomról, az „egész országról“. Ez a mítosz csakúgy roman-



tizmus, mint a régi itáliaiak nemes gondja: országuk egyesítésének vágya volt. Most adatik csak nekünk a magyar lelki tájak keserű fenyéireiről, hol „két isten harcol elszántan régi haragból“ visszatekintenünk a Szent Korona országának latinos tájai felé. Onnan felénk egy magyaros fogalmazású latin humanum int, a kék ragyogású, „ékes Pannónia“ emléke, amely valaha „virágos kert vala“, s melynek bús dűledékein most „Rom kívána tanyázni“ — onnan int felénk az Örök Magyarország mítosza, amely ma egy „kék táj“ káprázata csupán — és semmi más...

## SZEMLE

### A XX. század Platon-képe.

A XX. század Platon-képe a német költők, filozófusok, szociológusok és klasszikus filológusok együttes műve. A németeké egyedül, mert, amit újabban az olaszok, franciák és angolok Platonról mondtak, csaknem jelentéktelen. És a kép megalkotásában körülbelül ilyen mértékben vettek részt: a legnagyobb a költőké, aztán a filozófusoké, harmadsorban állanak a szociológusok s csak végül a klasszikus filológusok. Ha az ember azt a kapcsolatot keresi, amely ezt az új szobrot a régi XIX. századihoz köti, a következőket kell megállapítania: Zellert, a görög filozófia történetíróját tökéletesen elfelejtették és nem is említik; Wilamowitz-al pedig tudatosan szembenállanak. Az új szoborra a legnagyobb hatással Nietzsche volt, de negatíven, úgy, hogy Nietzsche elvető kritikájával szemben az új szerzők Platont védelmükbe veszik és igazolják. És tulajdonképpen ez a két utóbbi mozzanat az, ami az új Platon-képhez vezetett: Nietzsche ama felfogásával ellentétben, amely Sokratest a görög heroikus korszak megsemmisítőjének, Platont pedig a valóságos világgal szemben egy imaginárius eszmevilág megteremtőjének tartja, az újabb szerzők a platoni filozófia valóság tartalmát hangsúlyozzák.<sup>1</sup> A másik oldalon Wilamowitz filológiai irányzatában egész egyszerűen „Wille zur Platteit“-et látnak és az ókortudományi módszereket egyetemlegesen elvetik. Ezt a lépést Stefan George költő köre „az új szellemi munkamódszer és világmagatartás áttörésének“ hívja.<sup>2</sup> „Az intellektusnak az élet legfontosabb téerein való mértékétvesztett burjánzása“ olyasvalami, aminek határt kell vetni. Elvégre nem lehet, hogy bárki hozzányuljon a legnagyobb kérdésekhez és a legnagyobb történeti alakokhoz. „A tulajdonképeni tudomány akkor kezdődik, ha az ember a részlettudomány és részletfogalom beállításait egészen leveti“.<sup>3</sup> George köre az intellektus mértéktelen burjánzását a középpontban vélte megtámadni, amikor Wilamowitzról az ókortudományok legfőbb tekintélyéről azt írja, hogy: „a Platon megértéséhez való alapok belőle teljesen hiányzanak“.<sup>4</sup> A tudományos szaktekintély ellen való támadás és a filológia módszereinek általános elvetése túlzottnak látszott. De az a húsz év, amely azóta eltelt, legalább egyelőre, a Körnek adott igazat. Az a két mű, amely a George-kör Platonjával foglalkozik, egészen jól látja, hogy az eredmény kétes. Brecht azt állítja, hogy Platont „a legnagyobb mértékben a jelenkori szellemi törekvések előretolt alakjává tették és így elvesztette hitelességét“.<sup>5</sup> Leisegang rendkívül gondos művében az új műveket sorra veszi és nem egy helyen könnyelmű tévedésekre mutat. A többi között feszegeti azt a kényes kérdést is, hogy a platoni fogalom-idea-eidos magyarázatának milyen veszedelmes rokonsága van azzal a gondolkozással, amely-

nek alapjait azonban tulajdonképpen csak Kant vetette meg.<sup>6</sup> Ezzel a kérdéssel Hartmann is foglalkozott.<sup>7</sup> A klasszikus filológia oldaláról elhangzott bíráló megjegyzéseknek azonban úgyszólván semmi sikere sem volt. Előtérben a költők Platon-képe áll s még az ókortudósok egy részére is elhatározó hatást tesz.

Az első és leghatásosabb Platon-kép Friedemann Heinrich műve s egyetlen utána következő könyv sem tud teljesen szabadulni attól a szenvedélyes lendülettől és a költői nyelv szépségének ama varázsától, amely itt megnyilatkozik.<sup>8</sup> Friedemann Nietzschevel szemben először Sokratest igazolja. A szofisták homo mensura-tételével ellentétben, amely nem egyéb, mint a görög mérték-gondolat elborzulása és elfajulása, Sokrates az ősi mértéket újra visszaállította. A szofisztika a középponti gondolkozásból való kiesés; Sokrates újra a középpont szemléletét hozta. A szofisztikában az ösztönök anarchiája nyilatkozott meg, Sokrates mértéknek ismét az istenit tette meg. De a sokratesi embert még nem az istenség irányítja, csak a személyes daimón, Platon az, aki filozófiájának alapjába a középponti látást (idea) tette és az isteni mérték tudatát az emberben felébresztette (erős) s ezzel az embernek a világban örök és abszolút helyét megalapozta. Az idea nem azt jelenti, hogy Platon a valóságból megszökött és képzeltbeli világot alapított, hanem azt, hogy szemét a lét középpontja felé irányította (gegenüber der Flucht aus der Zeit — Halt am Sein). De a platon-i idea nem az ember fölött álló hideg és mozdulatlan csillag, hanem: „örökké eleven, nemző és szüntelenül megújító és megújuló“. „Az ideák a teremtő szenvedély mértékei, amelyeket ismeretkritikai szkémákkal rendszerezni nem is lehet, mert az emberi életteljesség arányában középpontilag állanak az agathon körül.“ Ez az, ami a platon-i ideát az orphikus, vagy keresztény eszmétől megkülönbözteti: ez a teremtőerőtől való túláradás, a végtelen szellemi nemzőerő. Mert Platon ismét visszatért a legősibb görög magatartáshoz: azt, ami túl fekszik az érzékeken, mégis érzékivé tudja tenni, — azt, ami láthatatlan, mégis láthatóvá tudja tenni, — ami testi, mégis szellemivé tudja tenni. És itt következik Friedemann Platon-tanításának legmerészebb pontja: az idea nem testetlen szellemi kép, hanem élő, testi, húsból-vérből való alak és forma (Gestalt), ami folyton megvalósul. A testi az, ami az életben az isteni, mert az isteni mindig eleven alakban él (Verleibung des Gottes — Vergottung des Leibes). A test istenülésében idea és erős teljesen egy: az idea a megvalósuló, az erős a megvalósító, de egymás nélkül elképzelhetetlen. Ahol valami megvalósul, jelen van a megvalósító is: kép és alkotó ugyanaz. S ez a kép és alkotó, forma és teremtő, test és lélek, alak és értelem örök egységben él. „Der Platonische Leib heisst: Seele“ — mondja Friedemann és fordítva is mondhatná: die Platonische Seele heisst: Leib. A platon-i idea-erős-egység legmagasabb megnyilatkozása az emberi világban: a Birodalom. Ez a

nagy testi valóság, amelyben az ideák a középponti agathon körül testet öltenek szép és nagyszerű rendben. A Birodalom az egész világegyetem eszméjének megvalósulása: a kosmos emberi alakja.

Friedemann megírta a modern Platon-kép metafizikáját és a legnagyobb emberi ideát: a Birodalmat exponálta. Ebben az értelemben fejlődik tovább a kép Singer egy előadásában,<sup>9</sup> majd Salinnál,<sup>10</sup> Hildebrandtnál<sup>11</sup> és Singer nagy könyvében.<sup>12</sup> Reinhardt a politeia-gondolatot kikapcsolva, a Friedemann által kevésbé érintett lélek-mithos világát fejté ki.<sup>13</sup> „A politeia, mondja Singer, a platonai mű közepe.“ És, ami benne a legnagyobb, hogy „nem tesz különbséget az állam kormányzata és a közösség szellemének vezetése között“, — nem választja szét a hatalmi ténykedést a szellemi alkotástól, ahogy előtte is, utána is az államok életében megtörtént. Szellemi nagyság és államvezetői genius a platonai Birodalom gondolatában egy. Azért kell, hogy az állam élén a szellemi ember, a filozófus álljon, különben, ha más irányítja a törvényeket és más a gondolkozást, akkor kormányzat és közösségszellem elválék s így annak a zavarnak kell úrrá lenni, ami a történetben látható. E törekvés abban a platonai műben fejeződik ki, amelyet a XIX. század apokrifnek tartott, most azonban az érdeklődés középpontjába lépett s ez a VII. levél. Innen lépett ki az az új Platon-alak is, akit a XX. század a legfontosabbnak tart: a filozófus Birodalomalapító. Hiszen még a közelmúlt is a világtól elvonult, eszmévilágot építgető magányos mizantrópnak képzelte el. A mai Platon céltudatos, tevékeny, de amellet elökelő athéni királyi lény, akinek filozófiája sokkal inkább heroikus erőfeszítés, mint a visszavonult ember meditációja.

Közben egyéb szerzők többé-kevésbé sikerült részletfejtegetéséről is kell szólni. Itt van mindjárt Ernst Howald könyve, amelyet Leisegang kíméletlenül szétszed és ki is gúnyol.<sup>14</sup> Megérdemli. A platonai kérdésekhez pszichoanalitikus terminológiával nyúl. Az eredmény megdöbbentő, persze nem Platonra, hanem a pszichoanalízisre. A magyarázat csúcspontja az a kijelentés, amely szerint Platon államalapító törekvéseit libido excellendire vezeti vissza. Az ilyen szavak olyanok, mint a tisztátalan kezek. — Furcsaságban hasonló könyv Hugo Neugebaueré a platonai misztikáról.<sup>15</sup> Orphikus és pythagoreus vonatkozásokat látszik feltárni vakmerően és légből kapottan. Amióta Kern az orphikusok fragmentumait a huszas évek elején kiadta s a hiteles szöveg hozzáférhető, egyöntetű a vélemény, hogy ezek alapján az orphikus-platonai kapcsolatot megfejteni oly mértékben, ahogy ezt eddig hitték, nem lehet. — A régi iskolának némely műve, bár alig kelt érdeklődést, még megjelenik. Ilyen a többi között Julius Stenzelé, akinek a Platon-kutatás sok jelentékeny mellékkérdés kidolgozását köszönheti.<sup>16</sup> Nagy műve témájához mérve erőtlén. A német szellemtudományak jellegzetes alakja az úgynevezett „noch nicht“ típus, akinél majd min-

den lapon feltűnik ama sztereotip fordulat, hogy: a görögök ezt „még nem“ látták, „még nem“ vették észre, „még nem“ differenciálták és így tovább. Mintha csak sokkalta későbbben kezdődött volna a szellemnek az a tökéletessége, amelyben ma élünk. Ilyen „noch nicht“ könyv Stenzel „Platon, a nevelő“-je. — Imponáló szorgalom és teljes érdeklenség találkozik Ritter művében, akinek nagy Platon-műve még a múlt század végén jelent meg s most rövidített kiadásban került ki.<sup>17</sup> Gronau műve hasonlóképen idejétmulta könyv, de legalább szisztematikus,<sup>18</sup> Freymannéról még ez sem mondható el.<sup>19</sup> Részleteiben érdekes Scholz füzete, aki bátoritanul egzisztenciafilozófiai módszerrel próbálkozik.<sup>20</sup> Figyelemreméltó Barth dolgozata<sup>21</sup> és Rossbacheré is.<sup>22</sup> Az előbbi az életfilozófia alapján áll, az utóbbi nem eléggé mélybe hatoló „Nomi“-magyarázat.

A George-kör költői Platon-képe a filológiai-filozófiai képet csaknem elsöpörte. Sajátságosképpen kitűnik ez abból, hogy még a hivatalos ókortudósok is nem a költői alakot igyekeznek alátámasztani és igazolni, hanem ellenkezőleg: önkéntelenül ezt tekintik elsőslegesnek és hitelesnek és erőfeszítésük arra irányul, hogy valamiképpen a filológiát mentse meg. Nem nagy sikerrel. Sehol sem látszik jobban, mint Werner Jaeger tanulmányában, amelyben nagy művének „paideia“-gondolatát alkalmazza Platonra és az Akadémiát oly középponti szellemi szervnek képzei, amely a „vita nuova, az értékek megújításának“ nevelő tűzhelye.<sup>23</sup> A filológia háttérbe szorul és a szellemi megfejtő tendencia lép elő. Ugyanez történik, bár mérsékeltbben, a multhoz legközelebb álló Friedländer művében is, amely egybe akarta olvasztani a költők Platonját a filológusokéval és filozófusokéval, kétségtelenül az előbbi túlsúlyával.<sup>24</sup> Friedländer kétkötetes műve tele van szépen csiszolt, emelkedett, több helyen egészen mély gondolatokkal, amelyekről az ember tudja, hogy a platoni szöveghez hűbbek, mint Friedemann, vagy Singer fejtegetései. Az alak, aki e könyvben él, mégsem az antik Platon, hanem a George-kör alkotása.

Különös mű Joachim Bannes-é.<sup>25</sup> Tendenciáját az alcím elárulja: „a heroikus példa“ áll előtérben. Alapgondolata a kör legmerészebb íróiét is meghaladja, — a harmadik német birodalomnak óhajt vezető emberi példát adni. A szövegmagyarázatokban sok helyen hű és Friedländeret követi, következtetéseikben és az egész megformálásában messze túlmegy rajta. A platoni filozófiából eleven politikai tényezőt akar alkotni, rendkívüli szenvedéllyel, sok lelkesedéssel és komolysággal és színvonallal.

A kör hatása mutatkozik Landsberg könyvén, bár megoldása újszerű.<sup>26</sup> Scheler ismeretszociológiai iskolájából indult ki és az Akadémia szociológiáját adja. Miután megrajzolja Athén képét, társadalmát a peloponnesosi háború idejében, a tirannist és a demokráciát, abból indul ki, hogy Sokrates filozófiájának köre még az egész város volt,

Athén a polis: ahol az utcákon, tereken, házakban élt az a gondolat, amely Platonnál elhagyta a várost és visszavonult az Akademos kertjébe. Különösen érdekes és igaz a görög filozófus társadalomtudományi szerepének vizsgálata. Nietzsche, mondja Landsberg, egészen helyesen látta, hogy a gondolkozó társadalmi funkciója a törvényhozás (Gesetzgeber). Nem az a magányos, félretolt egzisztencia, aki ma és aki később lett: akkor ténylegesen beletartozott a közösség életébe és ott elsőrendű helye volt. Még Sokrates is a polis embere volt. Semmi sem igazolja ezt jobban, mint halála, — nem akart és nem tudott elválni attól a társadalomtól, amelyben sorsa teljesült. Platon az, aki a polistól elfordult és megalapította az Akadémiát: a társadalmon kívül fekvő helyet, — az „ideális teret“.<sup>27</sup> Sokrates halála után a filozófus már nem fordulhatott többé a társadalomhoz, — hiszen a nép maga volt az, aki a filozófust kiűldözte, sőt megölte. A törvényalkotót maga a nép zárta ki. Ez a körülmény határozza meg az Akadémia társadalmonkívüliségét. És az Akadémia társadalmonkívüliségére épül Platon ideológiája. Platon „a lezüllött polis nyilvános vádlója“ lett. De nem ő volt az, ki a törvényt elhagyta, hiszen a filozófus a törvény őre és alkotója, — a törvényt a polis hagyta el. Platon törvényalkotása tovább folyik: teremti azt, aminek már nincs közönsége és nincs közössége, de teremti: a szép életet. A világkép kiépül és a filozófus elgondolja még akkor is, ha senki sem hallgat rá. A platoni filozófia azonban már csak szellemi épület, mert a közösség nem figyel rá többé. Landsberg sok megrendítően érdekes vonással tárja fel, hogyan kellett e széttört helyzetnek Platon filozófiájában nyomot hagynia: hogyan kellett kialakulnia a *doxa* és *epistémé* tanának, a *mé on* és *ontos on* ellentétének, hogyan kellett a platóni mithosoknak végül is egy pontban mind találkozniok, abban, amit a lélek és test, az égbetörő és föld felé eső paripa, vagy a barlang mithosa mond ki.

Landsberg a polis oldaláról nézte a filozófust, Weinstock a VII. levél fordításához írt kísérő tanulmányában a filozófus oldaláról nézi a polist.<sup>28</sup> E kitűnő értekezés kifejti az öreg Platon megrázó művéből kiolvasható platóni sorstragédiát: a királyi vérből származó törvényalkotó egész hosszú életében a széteső görög államisággal szemben ismét a közösség alapját akarta megvetni és zátonyra jutott. És most e levélben még egyszer összefoglalja mindazt, amit gondolt: „a VII. levél semmi egyéb, mint az igazi államról való tanítás, végső és legegyszerűbb alapvonalaiban“.

A jelentékeny Platon-művek magyarázatai bizonyos határig helytállóknak látszanak. E határon túllépve azonban az embernek az a leggyözhetetlen benyomása támad, hogy: az előbb még minden jó volt, most pedig minden hamis. Es a határ a művekben azonos. Mindegyik ugyanott véti el: ahol a kor szubjektivizmusa és a sajátos, egyszeri, ténylegesen görög elválik. Valószínű, hogy, amikor Nietzsche kimondta:

a mult valóságára csak a jelen teljes átéléséből érthető meg, nem ezt a fajta lirizmust gondolta. A Nietzschei követelmény nem egyéb, mint a történeti, társadalmi, szellemi és vitális erőknél egységben való átélése a jelenben: mint adott szükségszerűség és pillanat. És ha e pillanat egész és ez az egész pillanat valóban él, — sohasem tudja magát összetéveszteni semmiféle más történeti pillanattal. Nem tudja magát összetéveszteni és még egy: mert önmaga teljes tudatában van, ezzel megszerezte a képességet arra, hogy más történeti pillanatokat is megértsen. A jelent csak akkor értem, ha megfoghatatlan jelenszerűségében élem át. De ugyanezen az átélésen nyugszik a mult megértése is. Ezért feltétele a történeti megértésnek a jelen teljes átélése. És ez Nietzsche követelményének magyarázata. Ez az, ami a Platon-művekből hiányzik. Platon alakja tendenciózussá lett: mint a jelen orvosa lép fel. Miért? A szerzőknél a jelen átélése töredékes és megoldatlan. Ami pedig ebből következik: nem értve a jelent, ki kell, hogy essék kezükből a görög történetiség is. Amikor éppen már csak az utolsó vonásra lenne szükség ahhoz, hogy az egyébként kitűnő kép teljes és hű legyen, szétesik.

Ahhoz, hogy az ember rámutasson arra, hogy a jelen átélése miért töredékes és miért kell, hogy az legyen, tulajdonképpen fel kellene vázolni a XX. század egész szellemi helyzetét. Ez a hely ilyen kitérésre nem alkalmas. Ehelyett inkább, amennyire lehet, történjék meg a kísérlet annak megértésére, ami Platonban ténylegesen, történetien görög.

Az iméntiekből kitűnt, hogy Platon történeti és szellemi helyzetét miben látták. Történetileg: a peloponnésosi háború, társadalmilag: a tiránis és a demokrácia között hánykolódó Athén, szellemileg: a szofisztika és Sokrates azok a tényezők, amelyek között Platonnak helyet kellett foglalnia. Ha még az ember hozzáveszi a filozófusok tradícióját, a pythagoreus és orphikus szektarianizmust és a misztériumvallások terjedését, körülbelül rámutatott azokra a szükségszerűségekre, amelyekkel minden Platon-magyarázónak számolnia kell. Ezeket az adatokat régebben is tudták. De akkor más, filológiai, ismeretelméleti stb. kérdések állottak előtérben. Ma úgy látják, hogy ez mind másodrendű. Akkor szóba került a platoni filozófia keleti, vagy egyiptomi vonatkozása. Ma ezeket inkább a szellemtörténet, vagy a szociológiai szempont helyettesíti. És ma úgy látják, hogy minden más kérdés elhanyagolható, — a középpontban a *theia politeia* áll. Az isteni állam, amelyet az isteni ember újít meg, aki az Akademos kertjében a pusztulásra ítélt emberiségből kivonulva, egy új közösséget megteremtve él és az új állam megalkotására készül. Ebben a magyarázatban azonban semmi sincs, aminek ne volna veszedelmesen XX. századi analógiája. Ha a platoni filozófia lényege valóban ez is volt, egészen biztosan nem ez az, ami benne sajátosan görög. Ilyen akadémiai államalapító törekvé-

sek másutt is voltak és ma is vannak. Elég rámutatni arra a sok alapelv-államra, amelyekből ma is több van, mint elég. A modern politeiák csirázó pontja kivétel nélkül mind: a tudomány. A XVIII. századtól kezdve minden modern államtörékvés alapja a tudományos ész által teremtett és kormányzott állami és társadalmi közösség: a tudományos rendelmélet megvalósulása az államban. Platonnál ilyesméről szó sincs. A görögség, ha meg is teremtette a tudomány lehetőségét, maga sohasem volt tudományos. Ami születésétől haláláig elkísérte, az a mithos volt. S a mithost csak az érti meg, aki tudja, hogy a szcientifizmus világmagyarázatával teljesen egyenrangú, de teljesen más kulturális koncepcióból fakadó, ugyanolyan egységes és igaz világvélemény. A modern államtörékvések magja, bármilyen más látszat vonja is be, végeredményben: a szcientifizmus rendje. A platonai államé nem. Filozófia éppen úgy, mint tragédia, történetírás, eposz, csak más és más kifejezése ugyanannak az egy világhelyzetnek, amely a görögség élete folyamán változatlan s amelynek örök formája: a mithos. Ez a lényeg Platonnál is, bármennyire a „felvilágosodás“ emberének mondják. Persze nem valószínű, hogy olyan értelemben, ahogy Reinhardt gondolja, hogy ez a „lélek beszéde“. Ez túl lágy, túl mai, — azt lehetne mondani, túlságosan „polgári“. Sokkal inkább úgy, hogy, amikor Platon dialektikájában olyan határhoz ér, ahol minden egyéb kifejezőeszköz a szolgálatot a továbbiakra vonatkozóan már felmondaná, — megjelenik az alap és talaj, amely az egész szellemet tartja. Ezért fejeződik ki az abszolút mondanivaló mindig mithikusán. A filozófia alapja a mithos, a polis alapja a mithos, az ember világhelyzetének végső értelme mithikus, — a politeia alapja sem lehet más.

E feltevéshöz a bizonyítékot a VII. levél nyújtja. Újabb tudják, hogy a kules valamiképpen itt van. De a művet autobiografikus önvallomásnak fogták fel s ebből a felfogásból nem kaphattak más eredményt, mint pszichológiai, ami olyan filozófia megértéséhez, mint Platoné, végtelenül kevés. A VII. levelet az öreg Platon írta szicíliai barátainak. Platon kétszer járt Sziciliában, hogy ott politeiáját megvalósítsa. Mind a kétszer sikertelenül. Most újra felszólítják. Az alkalom kedvező. Az athéni gondolkozó levelében elmondja két kudarcának történetét s magyarázatát adja sok olyan körülménynek, amelyeket dialógusaiból kihámozni lehetetlen. Ő maga, mondja, már fiatalkorában elégedetlen volt a tirannis, az oligarchia és demokrácia örökös változásával s arra törekedett, hogy végleges államformát teremtsen. Ez vonzotta Sokrateshez, aki megtanította látni. Platon azonban többet tett: a látottakat meg akarta valósítani. Sokat tanult Athénben és Sziciliában. Tudja, hogy: „most a gonosz és romboló szellem tört be törvénytelenséggel és istentelenséggel és, ami a legrosszabb, — hebegyűgyűsággal, amely minden rossz gyökere és táplálója s amely végre is annak, aki vetette, a legkeserűbb gyümölcsöt fogja hozni“. Rá-



beszélte Dionysioszt, barátságban volt Dionnal, de törekvése megbukott. Pedig tudja, hogy: „ha ebben a társadalomban a szellem és hatalom egy és ugyanazon személyben megvalósult volna, minden ember, hellén és barbár szemében az igazság fátkyaként világító fénnel feltűnt volna, hogy soha többé ne lehessen boldog egyetlen nép, sem egyes ember, ha e belátással életét nem helyezi az igazságosság uralma alá, amit akár saját erejével küzdött ki, akár olyan nemes szokások között nevelkedett és képződött, amelyeket egy az istenek akaratát tisztelő uralkodó alkotott“. A levél tehát kimondja, hogy Platon miért küzdött és miért járt Sziciliában. A szellem és hatalom egyesítését akarta, amely ha egyszer, egy emberben találkozik, az egész emberiség számára olyan döntő jelentőségű lesz, hogy soha sem hellén, sem barbár nem hajlandó életét másra építeni, mint erre. A szellem és hatalom egyesülése azonban nem olyasvalami, ami eltanulható és szóba foglalható. Kétségtelen, hogy a legnagyobb, mit ember egyáltalán elérhet, de fölöle — mondja a VII. levél — Platon nem írt soha egy szót sem, pedig ha valaki, egyedül ő lehetett volna az, aki írhatott volna. Miért nem írt? Mert erről nem lehet írni. Ez a kimondhatatlan, ami csak, ahogy a levél híres helyén mondja: gyakori együttlét alkalmával igazi közösségben, mint a szikra, kipattan. Olyan ez, mint a tűz, — ha egyszer már kipattant és meggyulladt, táplálás nélkül terjed. Csak egyszer pattanjon ki, — csak egyetlenegy emberben fogjon lángot úgy, hogy egyesül benne szellem és hatalom, — soha sem hellén, sem barbár nem fogja másra építeni sem egyéni, sem állami életét, csak erre a kimondhatatlanra, erre a tűzszerűre, ami az egész emberiségnek fátkyaként világít. A tűznek, lángnak, égésnek ez a hangsúlyozása feltétlenül fel kell, hogy idézze Herakleitost, akinek tanítását Platon Sokratessal való megismerkedése előtt vallotta. A tűz a világot kormányzó erő: „mindeneket a villám igazgat“. De ezt a villámot, ahogy Herakleitos mondja: lehet is, nem is Zeusnak nevezni. Mert Zeus a villám ura és a világ kormányzója, aki tűzével a világokat igazgatja és főképen Zeus az, akiben szellem és hatalom egyesül. A kipattanó szikra zeusi eredetű: a *theia politeia* ezen az alapelven épül fel: ezen a valóságon, amelyet egyetlenegyszer kell lehozni, akkor kigyullad és már táplálás nélkül terjed: „a valódi életközösségből egy pillanatban, ahogy a kipattanó szikrából a fény felgyűl... és íme, már önmagát növeszti“. A zeusi *keramos*, ha szabad így mondani: a világkormányzás alkotmányának szelleme.

A mithossal való érintkezés ezen a ponton történik meg. Herakleitosnál a tűz „logos“, ha jórésztében maga a logos mithikus is. Platonnál az ősi mithos elementárisabban jelentkezik. És a modern Platonkutatók minden bizonnyal tévednek, amikor Platon fény- és világosság-mithológiáját Apollónnal hozzák kapcsolatba. E tűz természete nem apollóni, hanem zeusi és még valami. A tűz meggyújtása, a termé-

keny lángnak a földön az emberek között való felhasználása, vagyis: a lehozott tűz, Zeus villámának az emberi állam alapjaiba való beleépítése egyenest Prometheusra utal. „Nem Prometheus-tól való bölcsesség — kérdi Philebos —, hogy a dolgokban együtt van egység és sokaság, határ és határtalan?” Egység és sokaság, határ és határtalan, alak és értelem, erő és forma: — szellem és hatalom. Prometheus-tól való, aki Zeustól hozta. Titáni hagyaték. Szellem és hatalom együtt az egész világegyetemben csak Zeus személyében valósul meg, mert az „egész szellemében kormányozni“ (kosmein), csupán Zeus kiváltsága. S ha valaki az örök Birodalmat, a *theia politeia*t meg akarja alapítani, példának csak az „olymposi anax“ alakját veheti: mint Prometheus, aki a kipattanó szikrát először gyújtotta meg a földön. Herakleitosnál a tűz logos: Platónnál ismét a kimondhatatlan, oly nagy és isteni, hogy nincs rá szó és ismét csak képszerűen fejezhető ki és ismerhető fel s nála a logosban újra megjelenik a mithos. Zeus szellem-hatalom egységének ez a kimondhatatlan képe: a *keranos*, — a villám mithosa. Így nyugszik a platoni Birodalom megalapításának mélyén a görög Prometheus-mithos.

Hamvas Béla.

#### Jegyzetek.

- <sup>1</sup> Hildebrandt, Kurt: Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato. München, 1922. — <sup>2</sup> Kahler Erich: Der Beruf der Wissenschaft. München, 1920. — <sup>3</sup> Kahler i. m. — <sup>4</sup> Hildebrandt, Kurt: Hellas und Wilamowitz. Jahrb. für geistige Bewegung. 1920. — <sup>5</sup> Brecht, Franz Josef: Platon und der George-Kreis. Leipzig, 1929. — <sup>6</sup> Leisegang, Hans: Die Platondeutung der Gegenwart. Karlsruhe, 1929. — <sup>7</sup> Hartmann Nicolai: Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie. Berlin, 1935. — <sup>8</sup> Friedemann, Heinrich: Platon. Seine Gestalt. Berlin, 1914. — <sup>9</sup> Singer, Kurt: Platon und das Griechentum. München, 1920. — <sup>10</sup> Salin, Edgar: Platon und die griechische Utopie. München, 1921. — <sup>11</sup> Hildebrandt, Kurt: Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht. Berlin, 1933. — <sup>12</sup> Singer, Kurt: Platon der Gründer. München, 1927. — <sup>13</sup> Reinhardt, Karl: Platons Mythen. Bonn, 1927. — <sup>14</sup> Howald, Ernst: Platons Leben. Leipzig, 1923. — <sup>15</sup> Neugebauer, Hugo: Platonische Mystik. München, 1934. — <sup>16</sup> Stenzel, Julius: Platon der Erzieher. Leipzig, 1928. — <sup>17</sup> Ritter, Constantin: Die Kerngedanken der Platonischen Philosophie. München, 1931. — <sup>18</sup> Gronau, Karl: Platons Ideenlehre im Wandel der Zeit. Braunschweig, 1929. — <sup>19</sup> Freyemann, Walther: Platon. Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie. Leipzig, 1930. — <sup>20</sup> Scholz, Heinrich: Der Platonische Philosoph auf der Höhe des Lebens und im Anblick des Todes. Tübingen. Mohr, 1931. — <sup>21</sup> Barth, Heinrich: Eidos und Psyche in der Lebensphilosophie Platons. Tübingen. Mohr, 1932. — <sup>22</sup> Rossbacher, Heinrich: Platon und die politische Methode. Halberstadt, 1937. — <sup>23</sup> Jaeger, Werner: Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung. Berlin, 1928. — <sup>24</sup> Friedländer, Paul: Eidos, Paideia, Dialogos. Berlin, 1928. — <sup>25</sup> Bannes, Joachim: Platon. Die Philosophie des heroischen Vorbildes. Berlin, 1935. — <sup>26</sup> Landsberg, Paul Ludwig: Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie. Bonn, 1923. — <sup>27</sup> Winter, E. K.: Das Soziologische in der Ideenlehre. Wien, 1930. — <sup>28</sup> Weinstock, Heinrich: Platonische Rechenschaft. Berlin, 1936.

## Az igazság problémájához.

Az Athenaeum 1937, 1—3. füzetében Révay József gróf, 1937, 4—6. füzetében Pozsonyi Frigyes közöl az igazság kérdéséről figyelemreméltó tanulmányt. Úgy gondolom, hogy mindkettőnek értékes megállapításai egészen jól összegeyzethetők és csupán egyes részletállításaik szorulnak némi módosításra. Révay lényegileg kétféle igazságot kíván megkülönböztetni, legalább is felveti e megkülönböztetés esetleges szükségét: valóigazságokat és helyes igazságokat. Amazok a valóságos tényállásokra, emezek ideális, például matematikai viszonyokra vonatkoznak.

Igy megfogalmazva nyilván felvethető a kérdés, hogy a teljesen különböző alapú való- és helyes igazság joggal nevezhető-e még az igazság közös nevének? Ebben a tekintetben tehát ki kell egészítenünk Révay megállapítását: a logikai realizmus némely — szerintem helyes — irányára nemcsak az időbeli tapasztalati valószágot tartja valószágnak, hanem szükségképen felveendőnek tart egy örök és végtelen, ősi valószágot, amelynek egyúttal végtelen terjedelmű valószágos tudattartalma van. Ebben valamennyi matematikai és „képzéleti“ realitás is megvan és pedig *eszmei valószágu* módon; az eszmei valószág azonban nem kevésbbé valószág, mint például az anyag. Ha erre a valószágra is tekintettel vagyunk, akkor már semmiféle matematikai vagy más „ideális“ igazszág alapján nem kifogásolható az igazszág egytetemes valószágvonatkozása. Az igazszág eszerint érvényes és értékes viszonyrealitás, bármiféle valószág egyik — magát a létet is konstituáló — oldala, határozománya. Ezt a tárgyi igazszágot ragadja meg a megismerés.

Igazat lát mégis Révay abban, amikor valami kettősséget vesz fel az igazszág körül. Van ugyanis tisztán önmagában megragadható „ideális“ igazszág — például  $2 \times 2 = 4$  igazszága — és van a tapasztalati „hic et nunc“ lét igazszága: például annak igazszága, hogy én most ceruzával írok. Ez az utóbbi tapasztalati megragadást kíván, amely azonfelül, hogy annak a lehető „ideális“, azaz „elképzhető“ viszonynak, hogy „én most ceruzával írok“, belső igazszágát, azaz ellenmondásmentességét kimutatja, még „hic et nunc“ megvalósultságát is igazolja. Ilyen módon merül fel a hic et nunc tényállás tárgyi igazszága és ennek megfelelően az azt egyúttal velem megismertető tapasztalati „tükörképigazszág“: ez is viszonyrealitás, amely az én tapasztalati ismereti „képem“ és az annak alapjául szolgáló tapasztalati tárgy között áll fenn.

Pozsonyi a tárgyi igazszágot egyáltalában nem ismeri el és az igazszágot csak a megismerő tétel tulajdonságának tartja. Ámde ő is elismer olyan tételeket, amelyek végső fokon „tautologikus“ tartalmuk alapján igazak: igen ám, de ez a tautologikus tartalom semmi más, mint az ellenmondásnélküli összefüggésen, azonosságon felépülő tárgyi igazszág; és amikor csak ennek alapján teszek szert tételekben — úgynevezett ideális — igaz ismeretekre, akkor az ideális ismeret igazszága lényegében magának az ismerés tárgyának tárgyi („tautologikus“) igazszága.<sup>1</sup>

A „tényállásban“ is mindig van tautológia, azaz belső rögzítettség, és így van „belső“ tárgyi igazsága; de „hic et nunc“ létű tényállás megismerésében a belső tárgyi igazság megragadásán kívül mindig még az empirikus, a „tükörképigazság“ is szerepel. A Pozsonyitól felvett „axiomatikus“ alapú igazságok szerintem valamennyien visszavezethetők tautologikus igazságokra, különben nem is igazságok; az úgynevezett szintaktikus tételeket pedig áltételeknek tartom, amelyek nem tartalmaznak új igazságot.<sup>2</sup> Révay ama „tárgyai“, mint  $2 \times 2 = 5$ , mint tárgyi gondolati lehetőségek ideális valóságok és ebben a tekintetben éppen az az igazságuk van, hogy lehetséges — de téves — elgondolások tartalmi; de a bennük állított viszony nem áll fenn, ennyiben sem egységes tárgyi viszonyt és igazságot, sem ennek megfelelő ismereti igazságot nem jelentenek.

Összefoglalva tehát eredményeinket, azt látjuk, hogy az igazság mindig viszonyrealitás, úgynevezett „forma“. Elsősorban tárgyi igazság, amely mindig valóságkomponens, de lehet az örök-változatlan, valamint egy *hic et nunc* létező valóság formai oldala. Az ismereti igazság lehet maga a megismert tárgyi — például ideális — igazság, de lehet empirikus lét tapasztalatilag, azaz „tükörképében“ megismert „tükörképigazsága“ is. A tárgyi igazságban mindig van „tautológia“, és legalább az ideális ismereti igazság is mindig „tautologikus“, vagyis pusztán ellenmondás-nélkülisége által igazságában garantált ismeret igazsága. Az igazság tehát végső értelemben mindig *létalapú* és ezen az alapon jelenik meg az ismeretben, például tételekbe foglalva. Ezen az úton Révay és Pozsonyi álláspontja is összebékíthető és mindegyiknek értéke megmarad anélkül, hogy mindenféle igazságnak a tárgyi lét tárgyi igazságában való gyökerezése elvét el kellene ejtenünk.

*Báró Brandenstein Béla.*

## A végtelen fogalmáról.

Több mint egy fél évszázad telt már el azóta, hogy Georg Cantor a halmazelmélet megalkotásával új területet nyitott meg a matematikai kutatás számára, gyökeresen módosítva ezáltal a matematikai végtelenről alkotott, addig meglehetősen bizonytalan fogalmainkat, lehetővé tette a végtelen sokaságok egymásközötti összehasonlítását és egészen új alapokra helyezte a matematika igen lényeges részeit. Teljes elismerést ezek az új fogalmak és módszerek azonban a mai napig sem tudtak még kivívni: a matematikában ugyan már legnagyobbreszt polgárjogot nyertek a halmazelmélet fogalmi és csupán az intuicionista irány hívei törek-

<sup>1</sup> Ezt bővebben kifejtem „A megismerés öskérdései“ című tanulmányomban (Budapesti Szemle, 1938, április—július).

<sup>2</sup> L. Grundlegung der Philosophie, 1. kötet, 477—487. l.

szenek a status quo ante visszaállítására, viszont a filozófiai kritika gyakran még igen határozott formában vonja kétségbe az egész elmélet létjogosultságát. Egyrészt logikai szempontból vitatják e kritikák az elmélet fogalomalkotásának helyességét,<sup>1</sup> — különösen a transzfinit rendszámok és az ekvivalencia fogalma esetében — másrészt pedig a végtelenre vonatkozó metafizikai elveiket látják egyes filozófusok megsértve a halmazelmélet által, metafizikai jelentőséget érezve a transzfinit számosság- és rendszámfogalmak mögött.

A filozófia érdeklődése a halmazelmélet iránt egyáltalán nem csodálatos: az elmélet szokatlan fogalmai és tételei, főképen pedig a hírhedt paradoxonok és ezek következményei a matematika határait messze túlmenő logikai és tudományelméleti jelentőségre emelték a vitatott halmazelméleti problémákat. Ezenfelül a halmazelmélet bizonyos szempontból átmenetet, határterületet is képez a matematika és a logika között és így az e két tudomány viszonyára és a matematika szigorú logikai megalapozására irányuló kutatásoknál is a halmazelmélettel és a végtelennel kapcsolatos problémák keltik fel leginkább a filozófusok érdeklődését. Viszont az is kétségtelen, hogy éppen ezért ezek a problémák azok, amelyeknél az egyes kutatók filozófiai felfogása leginkább befolyásolja a kérdés tisztán matematikai oldalával szembeni állásfoglalásukat is, ez pedig a matematikai probléma helyes megítélését, sőt néha annak mellékes szempontoktól mentes, helyes megértését is erősen megnehezíti.

A magyar filozófiai irodalomban a végtelen és a halmazelmélet kérdéseivel legutóbb báró Brandenstein Béla foglalkozott részletesebben.<sup>2</sup> Saját filozófiai rendszeréből kiindulva igyekezett e problémákat megvilágítani, a végtelen számoknak egy, az eddigi alapoktól teljesen eltérő új elméletét dolgozta ki és ugyanakkor élesen elutasító bírálatot mondott a halmazelmélet összes eddigi fogalmairól és módszereiről. Az alábbiakban egyrészt a halmazelméletet, másrészt Brandenstein elméletét szeretném az általa felvetett szempontokból megvizsgálni és egyúttal Brandensteinnek a halmazelméletre vonatkozó kritikai megállapításait e vizsgálatok eredményei alapján megvilágítani.

1. **Aktuális és potenciális végtelen.** A „végtelen“ szót kétféle értelemben használhatjuk: jelölhetjük vele a pusztá határtalanságot, a végnélküli továbbhaladás lehetőségét, de érthetünk alatta oly készen megadott, lezárt sokaságot is, mely egyszerre végtelen sok elemet fog át. Az előbbi értelemben potenciális, az utóbbiban aktuális végtelenről beszélünk. A különbség megértésére nézzük a természetes egész számokat: Ha az egységből kiindulva azt eggyel növeljük, kapjuk a 2-t, ezt ismét eggyel növelve a 3-at, majd a 4-et és így tovább. Ez a folyamat minden

<sup>1</sup> Bölcséleti alapvetés, Bp., 1935. és A végtelen halmazok problémájáról, Athenaeum, XXI. 1935, 201—253. l. A további hivatkozásoknál: „Alapv.“, ill. „Halm.“.

határ nélkül folytatható, tehát az így meghatározható számok sora potenciálisan végtelen. Egészen természetes, hogy bármilyen véges határig haladva, mindig csak egy tetszőszerinti nagyságú véges számot tudunk így meghatározni. Tekintsük azonban az e folyamat által meghatározható számok *összeségét*. A meghatározási folyamat egy megadott képezési törvényen alapul (a „+1“ operáció szukcesszív alkalmazása) és minden véges határon túlhalad, tehát végtelen sok elemet fog át. A képezési törvény az elemeket azonban nem önmagukban, egymástól függetlenül határozza meg, hanem az írja elő, hogy miképpen függ minden egyes elem az őt sorrendben megelőzőtől. Így a képezési törvény tulajdonképpen egy szukcesszív függési rendet, egy *logikai struktúrát* határoz meg, és ez a logikai struktúra nem más, mint egy speciális esete annak, amit a logikában osztálynak, a matematikában halmaznak nevezünk. A potenciálisan végtelen sor dinamikus jellegű: végtelen előrehaladást jelent, mely azonban minden egyes már aktualizált részében véges, egészben soha be nem fejezhető. A halmaz ellenben egyáltalán nem dinamikus: teljes egészében meghatározott *összesség*, a sortól éppen abban különbözik, hogy míg amaz folyton újabb és újabb elemek meghatározásához halad előre, addig ez készen magába foglalja az összes elemeket, melyeket a sor bárméddig továbbhaladva meghatározhat. Az összes ilyen elemet magába foglalja, de csakis ezeket: valamennyi véges szám halmaza végtelen sok elemet foglal magába, de ezek az elemek mind *véges számok*, végtelen nagy eleme  $\emptyset$  halmaznak nincs és képezési törvénye értelmében nem is lehet. Végtelen csak  $e$  halmaz elemeinek a száma, de  $e$  halmaz elemeinek a száma nem eleme  $e$  halmaznak. A halmaz sohasem potenciális, mindig készen, aktuálisan megvan határozva, a végtelen halmazok számossága tehát csakis aktuális végtelen lehet.

A potenciális és aktuális végtelen egymástól tehát nem a mennyiség, hanem a szempont tekintetében különbözik. A potenciálisan végtelen sor által meghatározható *összes* elem halmaza aktuálisan végtelen. A potenciális végtelen egyáltalán nem mennyiség, nem egy létező valaminek a tulajdonsága, hanem egy keletkezőnek; a potenciális végtelen az utolsó állapottal nem határolt folyamatnak — Brandenstein terminológiájával élve — alakulata, mely mennyiségileg az aktuális végtelennel egyáltalán nem hasonlítható össze, lévén mennyiség szempontjából csak olyan dolgok egymással összehasonlíthatók, melyekre vonatkozólag a „mennyiség“-kategóriának valamiféle értelme van.

Az elemek képezési törvénye a végtelen sokaságokat tehát szerkezetileg teljesen meghatározza. Az egyes elemek meghatározása nem szimultán módon, egy „magasabb“, valamennyi tagot egymástól függetlenül megadó törvény segítségével történik, — alább látni fogjuk, hogy ilyen törvény nincsen — hanem az egységből kiinduló szukcesszív függés útján. A szimultán egybefoglalás nem az *egyes tagok* meghatározására vonatkozik, hanem azt jelenti, hogy a szukcesszív függést az ál-

tala átfogható tartomány *egészére* kiterjesztettük, e tartományt így befejezettnek, lezártnak tekintjük. Ez teljes mértékben jogosult, nem szabad ugyanis elfelejteni, hogy a szukcesszivitás itt nem időbeli szukcessziót jelent, hanem minden időbeliségtől, tényleges végrehajtástól vagy akár annak a lehetőségétől is független logikai egymáshozrendeltséget. A képezési törvény — a természetes számok halmazánál például Peano axiómái — az ilyen halmaz valamennyi elemét meghatározza, más elemeket, mint a megadott képezési törvény által meghatározottakat, a halmaz nem tartalmaz. A Brandenstein által „limesképezésnek“ nevezett „ugrás“ tehát, mely az összes, logikai szukcesszió által meghatározott elemeken túlra, a logikai szukcesszió által már nem, csupán logikailag szimultán módon meghatározható elemekhez vezetne, a szó szoros értelmében a *semmibe* való ugrást jelent. (Brandenstein limes-fogalma ellen még egy másik ellenvetés is tehető: a limes nem a sorozat *utolsó* tagja, nem az a szám, *amelyhez* a sorozat valamennyi tagjának egybefoglalása útján eljutunk, hanem éppen az a szám, amelyhez *így sem* juthatunk el, amely tehát a sorozat tagjainak összeségén abszolúte kívül esik.

A fentiekkel szemben a következők ellenvetések lehetségesek:

A. Szukcesszív logikai függés nem foghatja át a számsorozathoz hasonló szerkezetű halmazok *valamennyi* elemét, vannak az ilyen halmazoknak még olyan elemei is, amelyek e szukcesszív függési renden túl, a végtelenben fekszenek. Válasz: A szóbanforgó halmazt éppen a szukcesszív logikai függési rend alapján definiáltuk, az tehát egyéb elemeket, mint amelyeket e függési rend átfog, *per definitionem* nem tartalmazhat.

B. Az ily módon meghatározott halmaz nem tartalmaz *aktuálisan* végtelen sok tagot. Válasz: Ha nem tartalmaz aktuálisan végtelen sok tagot, akkor *a)* véges számú, vagy pedig *b)* potenciálisan végtelen számú tagot tartalmazhat. Az *a)* eset képtelenségét nem szükséges bővebben fejtegetni, azonban a *b)* eset is lehetetlen, mert a potenciális végtelenség egyáltalán nem lehet egy meghatározott, kész összeségnek a tulajdonsága, hanem csakis befejezetlen, mindig tovább haladó folyamatoké. Egy potenciálisan végtelen alakulat nem tartalmazhatja az *összes* valamilyenfajta elemet, hiszen az „összes“ szó éppen befejezettséget, aktualizáltságot jelent. Tehát a *b)* álláspont is önellenmondó.

C. végül lehetséges az az ellenvetés, hogy az olyan fogalomalkotás, mint az „összes szukcesszív meghatározható elemet magábafoglaló halmaz“ önmagában ellentmondó, illetőleg értelmetlen (Brouwer). Válasz: Ezzel a kérdéssel Hilbert és iskolája foglalkozott. Az ellenmondásmentesség kimutatása éppen az itt tárgyalt esetre nézve (szukcesszív felépülő végtelen sokaságok, pl. a természetes számok halmaza) teljes mértékben sikerült.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> A matematika ilyen fogalmakra is kiterjedő részének ellentmondásmentességét Neumann János mutatta ki, v. ö.: J. v. Neumann, Zur Hilbertschen Beweistheorie. Math. Zschr. XXVI. 1927. 1—46. l. A kon-

Brandenstein álláspontja ebben a kérdésben a fenti *B.* ellenvetés *b)* pontjához hasonló. Az aktuálisan végtelen sok tagra kiterjedő szukcesszív logikai meghatározást a következő indokolással tartja lehetetlennek: „Egy első sortagból, a sorfőből egy-egy tagonként való továbbhaladással tárgyilag — vagyis minden emberi korlátozottságot természetesen kikapcsolva — sohasem érhető el és határozható meg végesen túli, aktuálisan végtelen nagyság, tagszámosság: mert hiszen egy első tagtól egyenként továbbhaladva 2-ik, 3-ik, 100-ik, 1,000.000-ik taghoz haladhat a meghatározás, de az eggyel való folytatólagos növekedés természete szerint sohasem lépheti túl a véges számosságok, a véges egész számnagyságok körét.” (Alapv. 175. l.)

Amit Brandenstein itt mond, az teljesen igaz, de egyáltalán nem cáfolja a fentebb kifejtett álláspontot. Végtelen nagy számnagyságok ez úton valóban nem érhetőek el, ilyenek azonban nem is fordulnak elő a természetes egész számok halmazában. Ebből azonban korántsem következik az, hogy „a tagonként folytatólagosan haladó sormeghatározás éppen eme természete szerint nem terjedhet aktuálisan végtelen sok tagon át”. (Alapv. 176. l.) Az a tény, hogy a természetes számok halmaza (per definitionem) kizárólag *véges* számokat tartalmaz, egyáltalán nem áll ellentétben azzal, hogy e halmaz *végtelen* számosságú: végtelen sok véges szám van. A végtelen progresszió összes elemeinek egybefoglalása útján nyert halmaz számossága absolute túl esik minden e progresszió által elérhető számon, önmagát a végtelen progresszió nem tartalmazhatja elemként, a saját számosságát nem érheti el, ez éppen végtelenségéből következik.

Az aktuálisan végtelen halmazok azonban nem mind azonos szerkezetűek a valamennyi természetes szám progresszív logikai meghatározáson alapuló halmazával. Így például egészen másképpen épül fel a valamely véges intervallumra eső összes valós számok halmaza. Látszólag itt már egy végtelen sokaság logikailag szimultán meghatározásáról van szó, hiszen ez a halmaz megfelel valamely egyenesdarab összes pontjai halmazának, az egyenesdarab összes pontjait pedig a két végpont megadásával logikailag szimultán módon meghatároztuk.

A helyzet azonban nem ez. Az egyenesdarab meghatározásával meghatároztuk az illető egyenesdarab összes pontjainak halmazát, de nem határoztuk meg (a két végpont kivételével) ennek az egyenesdarabnak egyetlen egy pontját, e halmaznak egyetlenegy elemét sem.

tinuum és ennél magasabb számosságok fogalmait is magábfoglaló teljes matematikára vonatkozólag azonban az ellenmondásmentességet kimutatni nem sikerült. Ennek okaira vonatkozólag v. ö. K. Gödel, Über formal unentscheidbare Sätze der „Principia Mathematica“ und verwandter Systeme, Monatshefte für Math. u. Phys. XXXVIII. 1931, 173—193 l., továbbá A. Tarski, Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen, Studia Philosophica I. 1935, 261—405 l. Lényegileg megoldatlan probléma már itt sem áll fenn.



Az egyenes ugyanis *nem áll azokból a pontokból*, amelyeken keresztül halad: egyrészt az egyenes egyáltalán nem áll pontokból, másrészt pedig a halmaz sem áll az elemeiből, legalább is nem olyan értelemben áll azokból, amint pl. egy körakás áll az egyes kövekből, hanem a halmaz az a logikai struktúra, amely az elemek között fennáll. Ebből a szempontból is szoros analógia áll fenn a halmaz és a logikai osztály fogalmai között: ez utóbbi sem a körébe tartozó tárgyak összesége, hanem éppen az a vonás, mely mind e tárgyakban közös, vagyis e tárgyak absztrakt fogalma.

A valamennyi természetes szám halmazánál magasabb számoságú halmazoknál tehát a meghatározó elv nem magukat az elemeket határozza meg, hanem csak az őket magába foglalo halmaz struktúráját. Végtelen sok *elem* meghatározásáról így csakis a természetes számsorozattal azonos szerkezetű halmazoknál beszélhetünk. Az aktuálisan végtelen logikai szukcesszió tehát nemcsak hogy nem lehetetlen, hanem éppen ez az egyetlen lehetséges módja végtelen sok elem meghatározásának. Brandenstein ellenkező felfogása valószínűleg a logikai szukcesszióknak az időbeli szukcesszióval analóg elképzeléséből származik. Ez utóbbi éppen folyamatszerű, dinamikus volta folytán mindig csak potenciálisan végtelen lehet, a logikai szukcesszió ellenben időbelileg egyszerre van adva, realizálódásához nincsen szüksége időre és meghatározó elvének megadása révén már aktualizálva is van, így az általa átfogott elemek száma (ha a szukcesszió végtelen) csak aktuálisan végtelen lehet.

## 2. A halmazelmélet tárgya: a végtelen halmazok struktúrája.

A klasszikus matematikát joggal tekintették kizárólag a nagyságokról szóló tudománynak. Az első rést a matematika tiszta nagyságtudomány voltán az irracionális számok bevezetése ütötte: Dedekind ezeket racionális számok osztályai, Cantor racionális számok végtelen sorozatai gyanánt definiálta, ami a számok nagyságokként való felfogásával nehezen egyeztethető össze. A matematika fejlődésének minden számottevő lépése e tudomány problémakörének általánosabbátételével jár együtt; a legkevésbé sem csodálatos, ha minden újabb lépés a megszokott gondolkodási formák védelmére síkraszállott matematikusok és filozófusok kritikáját hívja ki. Az irracionális számok fentebb említett elméleteiről például így ír annak a kornak egy kiváló matematikusa: „Jeder Versuch, die irrationalen Zahlen formal und ohne den Begriff der Größe zu behandeln, muss auf höchst abstruse und beschwerliche Künsteleien führen, die, selbst wenn sie sich in vollkommener Strenge durchführen lassen, wie wir gerechten Grund haben zu bezweifeln, einen höheren wissenschaftlichen Wert nicht haben.“<sup>3</sup> Nem szóról-szóra ugyanezt mondták a halmazelmélet kritikusai, majd a matematikát és a formális logikát egy egységes rendszerbe összefogó logisztika ellenségei is?

<sup>3</sup> H. Hankel: Theorie der komplexen Zahlensysteme, 46. l.

A halmazelmélet transzfinit kardinális számainál a nagyság vagy mennyiség szempontjának alkalmazása még sokkal kevésbé lehetséges, mint az irracionális számoknál. A mennyiség végső alapja a természetes egész szám, minden mennyiségi meghatározás ezeken alapul. Hogyan határozható meg azonban mennyiségileg egy olyan sokaság, mely az összes természetes számokat tartalmazza, számossága tehát a természetes számnagyságokon abszolúte kívül esik? Az  $X$  szám végtelenszer nagyobb, mint a  $\beta$ , az  $Y$  szám még tizenöt-ször akkora minusz egy: megtudjuk-e ebből, hogy mekkora az  $Y$ ? A végtelen halmazok meghatározó törvényei nem kvantitatív, hanem strukturális jellegűek, nem a halmaz elemeinek számát határozzák meg, hanem az elemek egymásközötti viszonyát (szukcesszív függés, folytonosság, stb.), vagyis a halmaz logikai szerkezetét.

Az a kérdés tehát, hogy egy végtelen halmaznak hány eleme van, értelmetlen. Ertelmesen felelni e kérdésre csak egy *számmal* lehetne, a végtelen halmazok számossága azonban túl van minden lehetséges számon. (Azzal természetesen nem segítünk ezen a helyzeten, ha kitalálunk valamilyen jelet és kijelentjük, hogy ez egy *végtelen szám*. Brandenstein számrendszerének vizsgálatánál látni fogjuk hogy az ő  $A$ -nagyságai a véges nagyságokhoz viszonyítva meghatározatlanok, azokkal semilyen relációban nem állanak.)

Hogy a mennyiségi meghatározással szemben a végtelen halmazoknál szereplő strukturális meghatározás miben áll, azt a következő példán mutathatjuk be: vegyünk két végtelen halmazt, 1. az összes racionális számok halmazát és 2. az összes irracionális algebrai számok halmazát. Semilyen mód nincs annak a megállapítására, hogy melyiknek van *több* eleme. A mennyiség matematikai definíciója alapján az egyetlen mód az lenne, hogy páronként egymáshoz rendeljük a két halmaz elemeit: amelyik halmazban az egymáshoz rendelés végrehajtása után még felesleges elemek maradnak, annak van több eleme. Nem szükséges itt külön kimutatni, hogy ez lehetetlen, olyan törvény pedig, amely az egyik halmaz minden egyes elemét *egyszerre és a többitől függetlenül* rendelné hozzá a másik halmaz minden egyes eleméhez (Brandenstein így kívánja összehasonlítani a végtelen halmazokat), ebben az esetben nem adható meg.<sup>4</sup> Hogy melyik halmaznak van több eleme, az nem állapítható meg, az viszont megállapítható, hogy mindkét halmazra nézve külön-külön meg lehet adni egy olyan páronkénti egymáshoz rendelést (leképezést) előíró törvényt, mely az illető halmaz és a természetes számhalmaz elemeit oly módon rendeli egymáshoz, hogy egyik halmazban sem fordul

<sup>4</sup> Ilyen „szimultán leképezés“ csak egyes speciális esetekben lehetséges, pl. ha az egyik halmaz részhalmaza a másiknak, vagy ha mind a kettő részhalmaza egy megszámlálható halmaznak; általános módszerül (amint Brandenstein kívánja) ez az eljárás nem szolgálhat a végtelen halmazok összehasonlítására.

elő a leképezésben nem szereplő elem. A két halmazról tehát külön külön megállapítható, hogy a természetes számok halmazával azonos struktúrájúak. Az ilyen (legegyszerűbb) struktúrájú végtelen halmazokat *megszámlálható* vagy *sorozható* halmazoknak nevezzük. Más végtelen halmazokról viszont kimutatható, hogy elemeik és a természetes számok halmazának elemei között ilyen leképezés nem lehetséges: bármilyen leképezési törvénnyel tegyünk is kísérletet, e halmazoknak tetszésszerűtlen mennyiségű olyan eleme lesz megadható, melyek a leképezésben nem szerepelnek. Így ezek a megszámlálható halmazoktól eltérő struktúrájúak. Más halmazok struktúrája ezekétől is kimutathatólag különbözik és így határtalan számban adhatók meg egymástól különböző halmaz-struktúrák, melyek mindegyikéhez egy-egy transzfinit kardinális szám tartozik. Viszont ha van egy halmazunk, amely leképezhető a természetes számok halmazára, akkor a leképezhetőség fenn fog állni abban az esetben is, ha a természetes számok halmazában a leképezést nem az 1-től, hanem pl. az 1938-tól kezdjük el, vagy akár ha csak minden tizedik természetes számhoz rendeljük hozzá a másik halmaz egy-egy elemét. Ez pedig nem azt jelenti, hogy az 1937 elemétől megfosztott vagy az elemeinek egytized részére csökkentett halmaznak „ugyanannyi” eleme van, mint az eredeti halmaznak, tehát hogy a halmazelmélet „megsérti az egyenlőség elvét”, hanem azt, hogy az 1938, 1939, 1940, ... és a 10, 20, 30, ... végtelen halmazok ugyanolyan logikai struktúrájúak, mint az 1, 2, 3, ... végtelen halmaz: valamennyien a határtalanul továbbhaladó szukcesszív logikai meghatározás elve alapján épülnek fel.

Hasonló a helyzet a transzfinit rendtípusoknál és rendszámoknál is, azzal a különbséggel, hogy itt a mennyiségi meghatározottságnak még a látszata sem merülhet fel. Hogyan is jelenthetne az  $\omega$  mennyiséget, mikor egy  $\omega$  rendszámú halmazt egyetlenegy elem hozzátétele nélkül, pusztán átrendezéssel átalakíthatunk egy  $\omega + 1$ ,  $\omega + \omega$ ,  $\omega \cdot \omega$ , sőt  $\omega^{\omega}$  rendszámú halmazzá? Azonban éppilyen képtelenség volna azt állítani, hogy az  $\omega$  az összes természetes szám nagyság szerint rendezett halmazában a *legutolsó* (éppen végtelenedik) *elem* sorszáma — legutolsó elem e halmazban t. i. egyáltalán nincsen — az  $\omega + 1$  az ennél még *eggyel több* elemet tartalmazó halmaz legutolsó elemének (lehetőleg annak a természetes számnak, mely az összes természetes szám rendezett halmazában mindjárt a *legutolsó elem után* következik) a sorszáma és így tovább. Teljesen igazuk van azoknak, akik e felfogás képtelen voltát hangsúlyozzák, a halmazelmélet azonban ilyesmit nem is állít.<sup>5</sup> Az  $\omega$  nem más, mint a rendezett végtelen számsorból képezett halmaz

<sup>5</sup> Pl. Fraenkel tankönyvének meghatározása: „So ist  $\omega$  der Ordnungstypus der ... Menge der natürlichen Zahlen in der gewöhnlichen Reihenfolge“. (A. Fraenkel, Einleitung in die Mengenlehre, 3. Aufl. Berlin 1928., 133. l.) Itt egyáltalán nincsen szó arról, hogy az  $\omega$  valamiféle nagyságot vagy sorhelyet jelentene.

(és hozzá hasonló halmazok) struktúráját jelölő szimbólum, az  $\omega + 1$ ,  $5\omega$ ,  $\omega^\omega$  stb. pedig *másképpen rendezett* végtelen halmazok struktúráit jelölő szimbólumok. Számosságukra nézve e halmazok egyáltalán nem különböznek egymástól: valamennyien  $\aleph_0$  számosságúak.

A halmazelméleti fogalmak tehát struktúrákra, nem pedig kvantításokra vonatkoznak. Ennek belátása nélkül az elmélet nem ítéhető meg helyesen; különösen akkor kapunk torz képet az egész halmazelméletről, ha a halmazok ekvivalenciáját kvantitatív egyenlőség gyanánt fogjuk fel. A halmazelmélet nem „kényszeríti a kutatót az egyenlőség elvének olyan hallatlan módosítására“,<sup>6</sup> miszerint pl. „ $b-b = b + c - b$ “, hanem — mivel mennyiség szempontjából a végtelen sokaságokat meghatározni nem tudjuk — kizárólag a halmazok szerkezeti felépülését kutatja és teljes joggal állítja, hogy az 1, 2, 3, 4, ... elemeket tartalmazó halmaz ugyanolyan szerkezetű, mint a 3, 4, 5, ... halmaz, jöllehet kettővel „kevesebb“ eleme van. „Ein unendlicher Individuenbereich kann nur durch seine Struktur gekennzeichnet werden“ — mondja Hilbert,<sup>7</sup> és ez a szempont a halmazelméletben mindvégig érvényesül. Ha már most meg akarnánk kísérlni, hogy valóban teljesen lehetetlen-e végtelen sokaságokkal ugyanolyan kvantitatív módon számolni, mint a végesekekkel, vagy talán mégis kidolgozható olyan eljárás, mely ezt lehetővé teszi: ilyen kísérlethez feltétlenül jogunk van és próbálkozásunkat csak az eredménye igazolhatja vagy cáfolhatja. Egy dolog azonban eleve kétségtelen: ha sikerül is egy ilyen eljárást kidolgozni, az a halmazelmélettel semilyen tekintetben nem fog ellenkezésben állni, mert a halmazelméletben másról van szó, mint ebben a kvantitatív végtelen-elméletben. Tegyük fel, hogy az 1, 2, 3, ... halmaz elemeinek száma  $A_1$  és a 3, 4, 5, ... halmaz elemei  $A_1-2$ , mint Brandenstein elméletében, tegyük fel továbbá, hogy  $A_1$ -et nemcsak elneveztük, hanem valóban meg is határoztuk a nagyságát<sup>8</sup> és hogy ezeknek az  $A$ -nagyságoknak az elmélete matematikai szempontból kifogástalan és használható; ez mit sem fog változtatni azon a tényen, hogy a két halmaz szerkezeti felépülése egyforma és hogy mindkettőnek a rendtípusa  $\omega$ . Egy ilyenfajta végtelen-elmélet a halmazelméletnek — ha azt helyesen értelmezzük — nem mondhat ellent, mert tárgyaik és szempontjaik különbözők, e nagyság-elmélet a halmazelméletet csak kiegészíthetné abban a tekintetben, hogy az egyforma szerkezeti felépülésű halmazok között még további megkülönböztetéseket tesz lehetővé nagyság szempontjából.

<sup>6</sup> V. ö. Halm. 236. l.

<sup>7</sup> Hilbert—Bernays: Grundlagen der Mathematik I. Berlin, 1934., 17. l.

<sup>8</sup> Az  $\aleph_0$  és  $\omega$  ugyanis *meghatározott* struktúrákat jelölnek, viszont mennyiségileg az ilyen struktúrájú sokaságokat eddig nem sikerült meghatározni.

3. Sokaságok meghatározási módjai. Már említettük, hogy a szukcesszív és szimultán meghatározás Brandenstein által is hangsúlyozott megkülönböztetésén túlmenően meg kell különböztetnünk a pusztán egymásutániságtól, ill. egyidejű egymásmellettségtől a logikai szukcessziót, mely az összes elemeket egymástól függően és egymásra épülve, de mégis egyszerre (egyidejűleg) határozza meg és a logikailag szimultán meghatározást, mely egymástól függetlenül, de egy magasabb meghatározó elvtől függően és annak segítségével adja meg egyszerre az összes elemet. Így a következő lehetőségekhez jutunk: 1. Az egyes elemeket külön-külön, egymás után és egymástól függetlenül határozzuk meg, amint ez pl. a szabadon választott tagokból álló, az egész sorozatot átfogó képezési törvénnyel meg nem határozott sorozatok (freie Wahlfolgen) felépítésénél történik — így mindig csak egyes tagokat határozhatunk meg, sohasem az egész sorozatot, maga a sorozat tehát itt meghatározva nincsen; ha egy ilyen sorozat végtelen, akkor az összes eleméről csak oly értelemben beszélhetünk, hogy eltekintünk az egyes elemek milyenségétől (tehát éppen a sorozat lényeges tulajdonságát képező egymásközötti függetlenségüktől is) és csak a folyton egyformán megismétlődő elem-állítási aktusok potenciális végtelenségét vesszük tekintetbe. 2. Megadunk egy képezési törvényt, egy operációt, mely egy megadott elemre alkalmazandó szukcesszíve egy megadott határig vagy határtalanul: ezt neveztük logikai szukcessziónak, láttuk, hogy ily módon egyszerre valmennyi (véges vagy végtelen sok) elemet meghatározza a képezési törvény, de nem egymástól függetlenül, hanem szukcesszív logikai függés alapján. 3. Végül meghatározhatunk egy sokaságot egy oly képezési elv megadása által, melytől az illető sokaság minden egyes tagja egyformán közvetlenül függ. Az így meghatározott sokaság elemeit logikailag szimultán módon adtuk meg, nem az elemek között fennálló egy-egy értelmű reláció (mint a logikai szukcessziónál), hanem a meghatározó elv és a sokaság elemei közötti egytöbb értelmű függési viszony alapján. Ilyen értelemben logikailag szimultán módon van meghatározva pl. az  $x^3 = 25$  egyenlet nyolc gyöke vagy a 10 megadott elemből képezhető harmadrendű variációk összesége stb.

A lényeges különbség a szukcesszív és szimultán meghatározási mód között az, hogy míg az előbbi *egy* elemen és valamilyen operáción alapul, addig az utóbbi minden esetben már valamilyen sokaság-fogalomból indul ki. Jellemző tulajdonsága a szimultán meghatározásnak az is, hogy végtelen sokaságok ily módon csak úgy határozhatók meg, ha már a meghatározó elvben is végtelen sokaság szerepel (pl.:  $x = q^n$ , ahol  $q = \text{const.}$ ,  $n = 1, 2, 3, \dots$ ). Ez néha a meghatározó elv külső formájában nem jut kifejezésre, pl. ha a meghatározás egy végtelen sokaság elemei valamilyen periodikus függvényének egy megadott értékéhez tartozó összes elemek kiválasztása útján történik, pl.  $x = \text{arc sin } 0$ : a megha-

tározó elvben szereplő (szukcesszív felépülő) végtelen sokaság-fogalom itt csak meghatározó függvény inverz formája folytán nem tűnik szembe.

A szimultán meghatározási mód e tulajdonságaiból következik, hogy ilyen módon maga a természetes számok sora meg nem határozható, sőt minden logikailag szimultán sokaság-meghatározás már feltételezi a természetes számsornak vagy legalább egy részének szukcesszív felépülés útján történő meghatározottságát. Brandenstein felfogása szerint aktuálisan végtelen sorozatok *csakis* logikailag szimultán módon határozhatók meg: ezzel szemben a fentiek alapján meg kell állapítanunk, hogy ilyen módon aktuálisan végtelen sorozatok egyáltalán nem határozhatók meg, hanem csakis logikai szukcesszív segítségével. Ezt éppen azok a példák mutatják a legjobban, melyeket Brandesteinnél a sorozatok meghatározására találunk:<sup>9</sup>

a) „Képeztessék a tőszámok teljes sorozata úgy, hogy a jobb szomszéd mindig eggyel nagyobb legyen a bal szomszédjánál.“

b) „ $1, \frac{1}{2}, 1\frac{3}{4}, 1\frac{7}{8}, 1\frac{15}{16}, \dots, 2$ ; minden belső tagnál a jobb szomszédal szemben való különbség fele a bal szomszédal szemben való különbségnek.“

c) „ $2, 2\frac{1}{2}, 2\frac{3}{4}, 2\frac{7}{8}, \dots, 3, \dots, 3\frac{1}{8}, 3\frac{1}{4}, 3\frac{1}{2}, 4$ .“

d) Ilyen példákon kívül említ még homogén sorozatokat (pl.:  $\dots, 1, 1, 1, 1, \dots$ ), többdimenziós sorozatokat (pl. egy háromdimenziós tér pontjai) stb.

A sorozat definíciója Brandesteinnél:<sup>10</sup> „több egyszerre leképzett tag van egymás mellett egymáson kívül *anélkül, hogy ezek a tagok egymástól is függnének*“. Az a), b) és c) példáknál a tagok egymástól való függetlenségének feltétele nyilvánvalóan nincs kielégítve, a meghatározás egészen tipikusan szukcesszív: a meghatározó törvényben minden tagnak a szomszédjához való viszonya is szerepel (a b) és c) példákban még a második szomszédjához való viszonya is). Az a) példában megadott előírás emellett még nem is képezi, csupán rendezzi a számhalmazt, a *képezési* törvény így hangzanék: „képeztessék a tőszámok teljes sorozata úgy, hogy minden tagból eggyel való növelés útján keletkezzék a következő tag; van egy legelső tag, az 1“. A legelső tag megadása nélkül (vagy ami ebben az esetben ugyanazt jelenti: a „tőszám“ fogalmának külön definíciója nélkül) ugyanis az a) meghatározás nem mond még semmit, mert hiszen ennek a meghatározásnak éppúgy megfelel az  $\frac{1}{2}, 1\frac{1}{2}, 2\frac{1}{2}, 3\frac{1}{2}, \dots$  vagy akár a  $3\cdot 14159265 \dots, 4\cdot 14159265 \dots, 5\cdot 14159265 \dots$  stb. sorozat is. Tehát a meghatározó törvényben az ilyen előírással meghatározott sorozatnak is legalább egy tagját meg kell adni és ezzel az egész sorozat, természetesen szukcesszív, ettől az egy tagtól függ.

<sup>9</sup> Alapv. 172—174. l.

<sup>10</sup> Alapv. 171. l.

Ami pedig a *d*) csoportbeli példákat illeti: a homogén sorozatok (pl. végtelen sok 1-es) meghatározásában a végtelen számosság meghatározó feltételként szerepel, a kontinális sorozatoknál pedig az egyes tagok egyáltalán nincsenek meghatározva, csak az egész halmaz, mint osztatlan egység, végtelen számosság nem végtelenből kiinduló szimultán meghatározása tehát e módszerekkel sem lehetséges. Más eszköz a természetes számok végtelen sorozatának és ehhez hasonló végtelen halmazoknak a meghatározására a végtelen logikai szukcesszió mellett Brandenstein példáiban sem található.

4. Brandenstein kritikája a halmazelméletről. A halmazelmélet fogalmai és módszerei ellen Brandenstein különösen három pontban emel kifogást. Ezek:

1. a leképezés, ill. az ekvivalencia, mint a halmazok összehasonlításának alapja,
2. a transzfinit rendszámok fogalma,
3. a számosságok (Mächtigkeit-ek) és rendszámok, ill. rendtípusok korlátlan növelhetősége.

Az első pontra vonatkozólag már fentebb láttuk, hogy a logikai szukcesszió alapuló leképezés az egyetlen lehetséges általános módszer a megszámlálható tagszámosságú halmazok összehasonlítására.<sup>11</sup> A Brandenstein által megkívánt „szimultán“ leképezés az említett triviális esetektől eltekintve egyáltalán nem lehetséges.

A transzfinit rendszámok tárgyalásánál Brandenstein a rendszám egy olyan fogalmából indul ki, amely nagymértékben eltér a fogalomnak a halmazelméletben szokásos jelentésétől. „Mi a rendszám? Olyan szám, amely egy helyet jelöl meg... A — véges — rendszámok tehát bizonyos fajtájú helyeket jelölnek: a sorhelyeket. Ezért legmegfelelőbbben éppen sorszámoknak nevezhetők.“<sup>12</sup> Ezzel szemben a rendszám definíciója pl. Fraenkelnél: „Wir wollen das Gemeinsame, was jeweils allen untereinander ähnlichen geordneten Mengen eigentümlich ist, ihren *Ordnungstypus* nennen.“ „Um die Ordnungstypen der wohlgeordneten Mengen gegenüber anderen Ordnungstypen hervorzuheben, bezeichnet man sie als Ordinalzahlen oder Ordnungszahlen.“<sup>13</sup> Az  $\omega$  nem végtelen nagy, mert egyáltalán nem nagyság és ezért nem kérdezhető az sem, hogy „hogyan érhető el az  $\omega$ “. Az  $\omega$ -t nem kell elérni, mert az  $\omega$  adva van a számsorozattal együtt, mint annak struktúrája, rendtípusa. Ha tehát  $\omega$ -t úgy értelmezzük, amint azt a fenti Fraenkel-féle definíció megkívánja, akkor az állítólagos paradoxiak elesnek és a halmazelméleti fogalomalkotás kifogástalannak bizonyul.

A végtelen halmazokhoz tartozó számosságok (vagy rendszámok?) körét Brandenstein határoltnak tartja. Ezt az álláspontját azzal indo-

<sup>11</sup> V. ö.: 2. §.

<sup>12</sup> Halm. 231. l.

<sup>13</sup> Fraenkel, i. m. 132. és 175. l.

kolja, hogy a végtelen *nagyságoknak* az  $\aleph$  dimenzió elmélete szerint egy bizonyos határ felett már nem adható „reális jelentés”; e nagyságok az általa „a dimenziók dimenziójának” nevezett nagyság felett már értelem nélküliek, jelentésellenesek. Ugyanez áll a végtelen kis nagyságokra egy bizonyos határon, „a pont dimenzióján” alul. Ennek a felfogásnak a metafizikai alapjára a következő pontban még utalni fogok, a jelen vonatkozásban csak az a lényeges, hogy itt mindvégig *nagyságokról*, tehát egy a halmazelméleti fogalmak számára idegen kategóriáról van szó, és így a fent mondottak értelmében ez az érvelés nem cáfolhatja meg a halmazelmélet szóbanforgó tételeit. Egyébként a tetszésszerinti halmaznál magasabb számosságú halmaz létezését a halmazelmélet nemcsak posztulálja, hanem az eljárást is megadja, amellyel ez a magasabb számosságú halmaz előállítható. A hatványhalmaz képezése pedig Brandenstein elméletében is igen jól értelmezhető és így pl. az  $A^A$  „nagyságú” halmaz<sup>14</sup> összes részalmazainak „mennyisége” nyilván  $2^{A^A}$ , ebből a halmazból ismét képezhető a részalmazok halmaza és így tovább, éppen úgy, mint a halmazelméletben. Azon az alapon, hogy „a részalmazok egymáshoz képest nem idegeneleműek”, a hatványhalmaz képezésének jogosultsága semmi esetre sem vonható kétségbe, mert ez a hatványhalmaz szempontjából teljesen közömbös. (Ha ez az ellenvetés jogosult volna, akkor ugyanezen az alapon az egész kombinatorika értelmetlen volna is kétségbevonható volna, hiszen pl. a variációk sem idegeneleműek. Mellesleg megjegyezve, a halmazelmélet bizonyos részei — így a hatványhalmazok elmélete is — joggal tekinthető a kombinatorika végtelen sokaságokra való általánosításának.)

Az úgynevezett halmazelméleti paradoxonok, amelyekre Brandenstein kritikájában szintén hivatkozik, a halmazelmélet mai formájában egyáltalán nem lépnek fel. E paradoxonok, általános logikai jelentőségük mellett, a halmazelméletben legfeljebb történeti fontossággal bírnak, komoly érvet a halmazelmélet ellen semmi esetre sem szolgáltathatnak.

Élesen elutasító bírálatot mond Brandenstein a Hilbert által is alkalmazott formális logika („logisztika”) módszereiről is, és pedig az implikáció definíciója miatt.<sup>15</sup> Ez a kérdés a halmazelmélettel egyáltalán nem függ össze és így tárgyalására itt nem térhetek ki. Meg kell azonban jegyezni, hogy az implikáció Brandenstein által való értelmezése nem fedi e fogalomnak a logisztikában szokásos jelentését. A logikai függési (alap-következmény) viszonyral való azonosítása esetén merőben hamis képet kapunk az egész logisztikáról.

<sup>14</sup> Brandenstein a természetes tőszámok aktuálisan végtelen halmazának nagyságát  $A_1$ -el jelöli, mi az 1-indexet egyszerűség kedvéért mindenütt elhagyjuk. Ebből félreértés nem származhatik, mert más index az  $A$  mellett sehol sem fordul elő.

<sup>15</sup> Halm. 261. sk. 11.



**5. Brandenstein dimenzió-elmélete.** Brandenstein a természetes tónagyságok sorozatát „szimultán módon meghatározva és az aktuálisan végtelen tónagyságokkal kiegészítve“ a következőképpen adja meg:  $1, 2, 3, 4, \dots, A-4, A-3, A-2, A-1, A$ . Az  $A$  jel itt a természetes tónagyságok sorozatának *utolsó, legnagyobb* tagját, az aktuálisan végtelen alpnagyságot jelenti. A logikailag szimultán képezés és az aktuálisan végtelen nagyságokkal való „kiegészítés“ kérdését már tárgyaltuk: annál az aktuálisan végtelen sorozatnál, melyet a matematikában az összes természetes egész számok sorozatának nevezünk, ilyesmi nem lehetséges, de nem is szükséges. Itt azonban szeretnék Brandenstein elméletének ezektől a nehézségeitől, melyek nem annyira az elmélet matematikai részére, hanem inkább annak tartalmi interpretációjára vonatkoznak, teljesen eltekinteni és tisztán matematikai szempontból szeretném az elméletet megvizsgálni.

Brandenstein dimenzió-rendszerének legfontosabb jellemvonásai a következők:

A természetes számok sorozata mind fel-, mind lefelé határolt, mindkét határ maga is tagja (természetesen első, ill. utolsó tagja) e sorozatnak. A két oldalról végesen (egy első, ill. utolsó taggal, sűrűsödés nélkül) határolt, de közben végtelen sok elemet átfogó számsorozat egy teljes dimenziót képez, a dimenziók maguk is a számsorozathoz hasonló teljes sorozatot alkotnak. A dimenziók e sorozata képezi a teljes dimenzió-rendszert, amely minden számot magába foglal, rajta kívül egyéb számok *nincsenek*. A rendszer határai tehát semilyen művelettel át nem léphetők, oly műveletek, melyek  $A^A$ -nál nagyobb, vagy  $\frac{1}{A}$ -nál kisebb számot eredményeznének, értelmetlenek.

Az ilyen elvek alapján felépített rendszer teljes matematikai szigorúsággal megkonstruálható, az általa megengedett műveletek jól definiálhatók és az ellentmondásmentesség is (bizonyos lényeges megszorítások bevezetésével) biztosítható. Ellenben a matematika számrendszerétől e rendszer teljesen különbözik, a klasszikus matematika problémái itt egészen más jelentést nyernek és így e problémák a Brandenstein-féle számrendszer segítségével nem oldhatók meg. Különös mértékben áll ez a kontinuum és az infinitézimális számítás problémáira.

Ennek kimutatása végett állítsuk elő a Brandenstein-féle dimenzió-rendszert exakt axiomatikus formában és hasonlítsuk össze az aritmetika megfelelő alapelveit e rendszer elveivel. E célból Brandenstein szimbolikája helyett egy új jelölési módszert vezetünk, mely az axiomatikus felépítés céljaira alkalmasabb. A dimenzió-rendszer minden elemét egy  ${}^x d_y$  alakú jellel jelöljük, ahol a bal felső index az illető elemnek a számsorozatban elfoglalt helyét, a jobb alsó index pedig az illető elem dimenziójának a dimenziók sorozatában elfoglalt helyét jelöli. A  $0$  és  $1$  közé eső számsorozat  $0$ -dimenziójúnak, az  $1$  és  $A$  közé esőt  $1$ -dimen-

ziójának, az  $A$  és  $A^2$  közé esőt 2-dimenziójának jelöljük s. i. t. Például  $\frac{5}{A}$  az új szimbolikával:  ${}^5d_0$ ;  $7: {}^7d_1$ ;  $A-3: A-3d_1$ ;  $A^5: Ad_5$ , stb. Az axiomatikus felépítést a Russell—Whitehead féle rendszer alapján végezzük és a logika összes ehhez szükséges fogalmait definiáltnak tekintjük. Az axiómarendszerben a definiált<sup>16</sup> logikai fogalmakon kívül szerepel még az axiómarendszerben egy  $R$  reláció, melyet a következőképen definiálunk

$$xRy :=_{Df.} x + 1 = y$$

vagyis ez a reláció a  $(+ 1)$  operáció által meghatározott viszonyt,  $x$ -nek a számsorban közvetlenül  $y$  előtt állását jelenti. (Az  $R$  reláció jelentése egyébként már az axiómákból is következik, e definíciót csak könnyebb áttekinthetőség kedvéért írtuk fel.)

Három axiómára van szükségünk:

$$A1. R \varepsilon I \rightarrow I$$

$$A2. C'R = \check{R}_* 'B'R \check{R}_* 'B'R$$

$$A3. (x, y): x \varepsilon \check{R}_* 'B'R . y \varepsilon \check{R}_* 'B'R . \supset x < y.$$

Az axiómák jelentése: **A1:**  $R$  egy-egy-értelmű reláció, **A2:** az  $R$  reláció mezeje egy legelső tag  $R$ -utódjaiból plusz egy legutolsó tag  $\check{R}$ -utódjaiból ( $\check{R}$  jelenti az  $R$  konverz relációját) áll, **A3:** a legelső tag  $R$ -utódjai valamennyien kisebbek a legutolsó tag  $\check{R}$ -utódjainál (ez az axióma biztosítja a kétoldalt határolt sorozat végtelen nagy számságát).

Ezekből az axiómákból mindenekelőtt levezetjük a következő két tételt:

$$T1. E / B'R \quad (= \text{létezik egy legelső tag})$$

$$T2. E / B'\check{R} \quad (= \text{létezik egy legutolsó tag})$$

Bizonyítás: **A1.** ill., **A2.** és a Principia Mathematica **14.21** sz. tétele.

Mindazon jelek, melyek az  ${}^x d_y$  alakú számokban az  $x$  és  $y$  helyeken felléphetnek, egy osztályt alkotnak, ezt az osztályt az **index** szimbólummal jelöljük. A fentiek alapján definiáljuk a következő fogalmakat:

$$Df. \text{ index} = C'R$$

$$Df. 0 = B'R$$

$$Df. A = B'\check{R}.$$

<sup>16</sup> A definíciókra vonatkozólag v. ö. Whitehead—Russell Principia Mathematica I., II. 2nd. ed. 1925/27 és R. Carnap, Abriss der Logistik, 1929.

Ezzel az axiomatikus felépítés kezdeteit megadtuk, a továbbiakra itt nincs szükségünk. Az axiómák a következő számrendszert határozzák meg:

$$\begin{array}{cccccccc}
 {}^0d_0, & {}^1d_0, & {}^2d_0, & {}^3d_0, \dots & \dots, & A^{-2}d_0, & A^{-1}d_0, & Ad_0, \\
 {}^0d_1, & {}^1d_1, & {}^2d_1, & {}^3d_1, \dots & \dots, & A^{-2}d_1, & A^{-1}d_1, & Ad_1, \\
 {}^0d_2, & {}^1d_2, & {}^2d_2, & {}^3d_2, \dots & \dots, & A^{-2}d_2, & A^{-1}d_2, & Ad_2, \\
 \vdots & & & & & & & \\
 \vdots & & & & & & & \\
 \vdots & & & & & & & \\
 {}^0d_{A-1}, & {}^1d_{A-1}, & {}^2d_{A-1}, & {}^3d_{A-1}, \dots & \dots, & A^{-2}d_{A-1}, & A^{-1}d_{A-1}, & Ad_{A-1}, \\
 {}^0d_A, & {}^1d_A, & {}^2d_A, & {}^3d_A, \dots & \dots, & A^{-2}d_A, & A^{-1}d_A, & Ad_A.
 \end{array}$$

A null-értékű,  ${}^0d_t$  alakú tagok egymás között természetesen valamennyien egyenlők, továbbá minden  $t$ -re nézve  $Ad_t = {}^1d_{t+1}$ .

Az alapműveletek e számokkal a következőképpen definiálhatók:

$$\text{Összeadás: } nd_t + md_t = n + md_t$$

$$\text{Szorzás: } nd_t \times md_s = nmd_{t+s-1}$$

$$\text{Hatványozás: } nd_t^{md_1} = nmd_{mt}$$

Hasonló módon adódnak ezek inverz műveletei is, pl. az osztás:

$$md_s : nd_t = m/n d_{s-t+1}$$

Mivel ugyanazon dimenzió-sorozat két különböző feléhez tartozó  $d$ -nagyságok is oszthatók egymással (pl.  $A^{-1}d_1 : {}^2d_1 = A^{1/2-2}d_1$ ), így az osztás segítségével olyan  $d$  nagyságok is előállíthatók, melyek az egyik felsorozatnak sem tagjai, hanem a két felsorozat ( ${}^0d_t, {}^1d_t, {}^2d_t, \dots$  és  $\dots, A^{-2}d_t, A^{-1}d_t, Ad_t$ ) közé esnek. Így végtelen sok  $A$ -tört állítható elő, ezek egymástól is végtelen távol esnek, mert hiszen az  $A/n$ -től kiinduló szukcesszív felépülésű  $A/n + 1, A/n + 2, A/n + 3, \dots$  számsor soha el nem érheti  $A/(n-1)$ -et és ugyanígy az ellenkező irányú  $A/n - 1, A/n - 2, A/n - 3, \dots$  számsor soha el nem érheti  $A/(n+1)$ -et. Ezek az  $A$ -törtek azonban mind „egész tőnagyságok“, az egységnek (végtelen nagy) egész számú többszöröse; végeredményben tehát az egész tőnagyságok sorozata (és így minden  $d$ -sorozat is) a következő szerkezetű: az egész sorozat elejét és végét képező  $\omega$ , ill.  $\omega^*$  rendtípusú sorozatok között még végtelen sok további  $\omega^* + \omega$  rendtípusú sorozat van, ezek végtelenül sűrűen (de nem folytonosan!) következnek egymás után, minden  $(m/n)A$  racionális  $A$ -tört ( $m < n$ ) egy ilyen  $\omega^* + \omega$  sorozat középpontja.

A fentebb definiált alapműveletek azonban e rendszerben csak akkor bírnak értelemmel, ha ismét e rendszerben értelmezett számhoz vezetnek. Így például értelmetlen műveletek  $A^{-3}d_A + {}^3d_A, {}^5d_3 \times {}^2d_{A-1}$ : nincs olyan szám, mely e műveletek megoldása volna. Matematikailag persze ez a szinte rendőri jellegű intézkedés nem indokolható meg, mert hiszen ezek az „értelmetlen“ műveletek — a szoká-

sois matematikai gondolkodásmód szerint — meghatároznak egy számot; viszont a fenti műveletek értelmetlen voltának nem is matematikai, hanem *ontológiai* oka van: „a legnagyobb nagyság ( $A^A$ ) minden nagyságot mint részeit tartalmazza és emellett csak *egyszer* van adva“, a fenti két összeadandó tehát „egymástól nem független, nem idegenlemű“, hanem egymást legalább is  ${}^5d_A$  számú tagban *metszi*, legalább is  ${}^5d_A$  számú közös taggal bír és így együtt nem ad többet, mint legfeljebb éppen az  $A^A$  nagyságot“. <sup>17</sup> (Brandenstein nem állítja határozottan, de a „legfeljebb“ és „legalább“ szavak alapján valószínűnek látszik, hogy a fenti összeadás eredménye még attól is függ, hogy *melyik*  ${}^8d_A$  számot akarom az  $A^{-3}d_A$  számhoz hozzáadni, hiszen ha e számot nem önkényesen választom ki a számhalmazból, hanem valami művelettel adódott, akkor megtörténhetik, hogy csupa olyan számot kellene hozzáadnom a másikhoz, amely abban részként már úgyszólván bennefoglaltatik, és így  $A^{-3}d_A + {}^8d_A = A^{-3}d_A$  lesz.) Brandenstein e matematikai szemszögből igen nehezen megérthető felfogásának végeredményben metafizikai alapja van, a legnagyobb és semilyen művelettel túl nem haladható  $A^A$  t. i. *Isten ideáinak* a száma: „Es gibt also  $aX_1aX_1$ , eigentümliche Gehalte,  $aX_1aX_1$ , eigentümliche Formen und  $aX_1aX_1$ , eigentümliche Gestaltungen in Gott. Diese drei sind aber korrelat, ursprünglich und wesentlich verbunden und so machen sie nur ein wirkliches  $aX_1aX_1$ . Idenall aus.“ <sup>18</sup>

E számrendszer egész aritmetikája így a fentebbi elvek alapján kiépíthető. Hasonlítsuk most össze **A1.** — **A3.** axiómarendszerünket a természetes számok Russell—Whitehead-féle axiómarendszerével. <sup>19</sup> Ez utóbbi a következő két axiómából áll:

$$\begin{aligned} \mathfrak{A}1. & \quad R \in I \rightarrow I \\ \mathfrak{A}2. & \quad C'R = \bar{R} \cdot B'R \end{aligned}$$

A mi axiómarendszerünk ennek tulajdonképen csak kiegészítése az **A2.** axióma második felével és az **A3.** axiómával. Ezek közül az előbbi a „számsorozatot kiegészítő aktuálisan végtelen nagyságokat“ határozza meg, az utóbbi pedig kimondja, hogy egyik része e sorozatnak a másiktól „szukcesszív képezéssel el nem érhető“, ez pedig egész egyszerűen azt jelenti, hogy a sorozat két részének *semmi köze sincs egymáshoz*. És valóban: már az axiomatikus apparátus nélkül is belátható, hogy nincsen olyan matematikai út, mely a két részt egymással összekötné. Az egyik felsorozat elemeit semilyen reláció nem köti a másik felsorozat elemeihez, ami — visszatérve a tartalmi interpretációhoz — azt jelenti,

<sup>17</sup> Halm. 252. l. Az eredeti szövegben szereplő számokat példánkban megfelelően megváltoztattuk.

<sup>18</sup> Brandenstein, Grundlegung der Philosophie III. 443. l. Az  $aX_1$  jel ugyanazt jelenti, mint itt az  $A$ .

<sup>19</sup> Principia Mathematica II. 245—246. l.

hogy a véges nagyságok  $A$ -nagyságokkal ki nem fejezhetők (ha csak az értelmetlen  $\frac{A}{A}$  jelet tartalmazó törtekkel nem). Ugyanígy a valódi törtek és az irracionális számok sem és így a matematika kontinuum-problémája a Brandenstein-féle számrendszer segítségével nem oldható meg.

A kontinuumot egyébként Brandenstein *megszámlálhatóvá redukálja*. Az egyes pontokat meghatározó végtelen tizedestörteknek ugyanis szintén van egy *utolsó* értelemmel bíró jegyük: ez az  $\frac{1}{A}$ -nagyságrendű jegy, vagyis a végtelen tizedestört  ${}^{10}\log A$ -dik jegye. Az összes lehetséges  ${}^{10}\log A$  számú jeggyel bíró végtelen tizedestörtek száma a kombinatorika szabályai szerint  $10$ -nek  ${}^{10}\log A$ -dik hatványával egyenlő, ami pedig a logaritmus definíciója szerint éppen  $A$ . A kontinuumot alkotó végtelen tizedestörtek halmaza itt tehát megszámlálható és azonos számosságú az  $1, 2, 3, \dots, A-1, A$  sorozattal. A Cantor-féle átlós eljárás itt persze nem alkalmazható, mert itt a megfelelő skéma — szemléletesen kifejezve — nem végtelen oldalú *négyszet*, hanem végtelen oldalú *téglalap*, amelynek függőleges oldala  $A$ , vízszintes oldala pedig  ${}^{10}\log A$  számú jegyet tartalmaz, az átló tehát nem halad mind az  $A$  számú végtelen tizedestörtön, hanem csak  ${}^{10}\log A$  számú tizedestörtön keresztül.

A kontinuum tehát Brandensteinnél azonos szerkezetű a természetes számok sorozatával. Ezzel természetesen megszűnik a racionális végtelen tizedestörtek, az irracionális algebrai számok és a transzcendens számok közötti különbség matematikai alapja is. Altalában az egész számelmélet hallatlanul egyszerűvé válik, a baj csak az, hogy a kvantitatív meghatározás igényével fellépő  $A$ -nagyság voltaképeni teljes kvantitatív meghatározhatatlansága folytán szigorú matematikai bizonyítások helyett mindenütt szemléletes elképzelésen alapuló spekulációkra vagyunk utalva. Az  $A$  a véges nagyságokkal nem áll meghatározható mennyiségi viszonyban, ezért például a fentebb szereplő  ${}^{10}\log A$  nak már sem a  $10$ -hez, sem az  $A$ -hoz való nagyságviszonyát nem határozhatjuk meg. A kvantitatív meghatározhatatlanság oka pedig ismét a végtelen sokaságok logikailag szimultán meghatározásának lehetetlensége. Azzal viszont, hogy  $\frac{A}{A} = 1$ , a véges egység és a végtelen alapnagyság viszonyát még nem határoztuk meg, mert egy  $\frac{y}{y} = 1$  tételnek értelme csak akkor van, ha  $y$  valamilyen szám. Azt pedig, hogy  $A$  valóban szám-e, igazolnia kellene az elméletnek, nem pedig posztulálnia. Enélkül  $\frac{A}{A}$  nem mond többet, mint  $\frac{\infty}{\infty}$ , erről pedig az sem állítható hogy  $= 1$ . Ha viszont  $A$ -nak a véges nagyságokhoz viszonyított kvantitatív meghatározottságát, mint lehetetlent, elejtjük, akkor nem marad semmi értelme annak, hogy pl.  $A$ -t és  $A-15$ -öt a véges nagyságokhoz viszonyítva megkülönböztessük.

Megkülönböztethetjük őket egymáshoz képest, de ezzel nem a végtelen nagyságok matematikájának problémáját oldottuk meg, hanem a véges nagyságok matematikáját műveljük egy második példányban, végtelen távolságra a közönséges véges nagyságoktól.

Brandenstein az  $\frac{1}{A}$ -nagyságok segítségével az infinitézimális számítást is új alapokra kívánja helyezni. Azonban az infinitézimális számítás aktuálisan végtelen kicsiny nagyságokkal való megalapozásának az  $A$  relatív meghatározatlanságán kívül más akadályai is vannak. Így legalább is kétséges, hogy ilyen oszthatatlan elemi nagyságokkal való operálás e számítási módszerek természetének egyáltalán megfelel-e. Indokoltnak látszik e kétely, ha meggondoljuk, hogy ezek az oszthatatlan kis nagyságok már egészen elemi problémák megoldására is alkalmatlanoknak bizonyulnak. Legyen például egy négyzet egy oldalának nagysága  $\frac{5}{A}$ , mekkora e négyzet átlója?

A mennyiségek ilyen „atomisztikus“ felfogása egyáltalán nem újkeletű a matematikában. Már az infinitézimális számítás felfedezése előtt Kepler<sup>20</sup> és Cavalieri<sup>21</sup> kísérletet tettek a területmérésnek ilyen „indivisibiliákkal“ való megoldására, a differenciálok ily módon való felfogását pedig legutóbb Kurt Geissler<sup>22</sup> kísérlete meg. Geissler az aktuálisan végtelen nagy és aktuálisan végtelen kicsiny nagyságoknak Brandensteinéhez sokban hasonló elméletét dolgozta ki, nem vett azonban fel abszolút határokat, mint Brandenstein, hanem a pont dimenzióján belül is a végtelen kis mennyiségek egész aritmetikáját konstruálta meg. Eredményt azonban a differenciálok problémája körül elérni ő sem tudott. F. Bernstein pedig Geisslerrel a Jahresbericht der Deutschen Math. Vereinigung 1904-es évfolyamában folytatott vitája során kimutatta, hogy ilyen aktuálisan végtelen kicsiny, tehát a véges nagyságoktól szukcesszív képezéssel el nem érhető és azokhoz viszonyítva meghatározhatatlan nagyságok az infinitézimális számítás exakt megalapozására alkalmatlanok. Mindezekre a kísérletekre, éppúgy mint Brandensteinére, áll Weyl megjegyzése: „Unmöglich ist es keineswegs, eine folgerichtige „nicht-archimedische“ Größenlehre aufzubauen, aber man sieht sofort, dass sie für die Analysis gar nichts leistet.“<sup>23</sup> Brandenstein rendszere is ilyen nem-archimedeszi számrendszer és mint ilyen igen érdekes és tanulságos, de általános matematikai problémák megoldására nem alkalmazható. Ami pedig a rendszer tartalmi interpretációját illeti, továbbá

<sup>20</sup> Nova stereometria doliorum vinariorum etc. 1615.

<sup>21</sup> Geometria indivisilibus continuorum nova quadam ratione promota, 1653.

<sup>22</sup> Die Grundgesetze und das Wesen des Unendlichen etc. 1902. és: Philosophie der Mathematik etc. 1933.

<sup>23</sup> Philosophie der Math. und Naturwiss. (Handbuch der Phil. II.) 1927., 36 l.

Brandensteinnek azt a felfogását, hogy ez a természetes és egyedül lehetséges számrendszer: ezek a végtelenre és a végtelen sokaságok meghatározásmódjára vonatkozó fentebbi megjegyzéseink értelmében tarthatatlannak bizonyulnak.

A természetes egész számok halmazának nincsenek *végtelen nagy* elemei: *aktuálisan végtelen sok* elemé van, de ezek mind *véges számok*. Ez a megállapítás csak látszólag paradox: valójában természetesen következik a szám fogalmából és éppen az ellenkező álláspont az, amelyik ellenmondásokhoz vezet. Brandenstein „végtelen nagyságokkal kiegészített“ számhalmaza pedig tulajdonképpen két *egymástól független*, közös elemet nem tartalmazó sorozat, amelyek egyesítése által egy az aritmetika számhalmazától eltérő,  $\omega \dots \omega^*$  szerkezetű halmazhoz jutunk. E halmaz két felének egymáshoz viszonyított meghatározatlanságát Brandensteinnek a „logikailag szimultán meghatározás“ posztulálásával áthidalnia nem sikerült, az általunk itt megadott axiomatikus felépítésből pedig kitűnik, hogy elméletének szigorú matematikai megalapozása a meghatározatlanságot egyenesen feltételezi.

Már utaltunk arra, hogy az egész elmélet elsősorban metafizikai meggondolásokon alapul. Azonban ezeknek az *A*-nagyságfogalmaknak a jogosultsága éppen Brandenstein metafizikai rendszerén belül sincsen megnyugtató módon igazolva: a rendszer alapját képező okságelv igazolásánál az aktuális végtelennek az a fogalma játszik lényeges szerepet, melynek helytelenségét itt kimutatni igyekeztünk. Ennek és vele összefüggő más metafizikai kérdéseknek a tárgyalására itt már nem térhetek ki, csupán utalok még Jánosi József egyes idevágó kifogásaira.<sup>24</sup> De ezektől el is tekintve, az Abszolútum *létezésének* metafizikailag pusztulálható volta még korántsem jelenti alakulatának kvantitatív meghatározhatóságát is. Erre matematikai fogalmaink soha sem lesznek képesek: „a világon túl és azon kívül létező Isten nincsen *megadva* megismerésünk számára, hanem ami adva van, az csak *az utalás* reá. Ő soha saját mivoltában nem lesz ismeretünk tárgyává“.<sup>25</sup> És ezt kitűnően tükrözi vissza a halmazelmélet: van-e a végtelen halmaz-számok határtalan növelhetőségénél és a „valamennyi halmazszám halmazának“ paradox voltánál szebb példája annak a határtalan és soha be nem végezhető felfelé törekvésnek, mellyel az emberi szellem az abszolút Végtelenséghez felemelkedni igyekszik?

Pozsonyi Frigyes.

<sup>24</sup> Jánosi József S. J.: A szellem, Bp. 1935. 33 l.

<sup>25</sup> Jánosi József S. J.: Brandenstein oksági elve, Athenaeum XXI. 1935. 100—106 l. V. ö. még erre vonatkozólag: Somogyi J.: A létezés kezdete, Bölcséleti Közlemények 1936. 2. füzet, 30. sk. ll.

## A végtelen halmazok elméletéhez.

Pozsonyi megjegyzései igen tanulságosak és a matematikai problematikát ezen a kényes területen sok tekintetben jól megvilágítják: egészében azonban úgy látom, hogy kifogásai gondolatmenetemenek nem teljes végiggondolásából fakadnak. Egyes megjegyzéseihez külön szövegek hozzá, de közben egyúttal néhány összefoglaló megállapítást is teszek.

*ad 1.* Potenciálisan végtelen képzési folyamat lehetséges, mint pl a sorszámok sorában. Ámde az e folyamat által meghatározható számok összessége, mint Pozsonyitól úgynevezett osztály, is éppen csak potenciálisan végtelen lehet: hiszen a lényegileg potenciálisan végtelen folyamat által nem határozható meg a meghatározó folyamatnál nagyobb valami. A dinamikus osztály — vagy jobban mondva halmaz — fogalmában semmi ellentmondás nincs, nem minden halmaz befejezett, pl éppen a sorszámoké nem az. Szukcesszív képzéssel ugyanis nem lehet aktuálisan végtelen sokaságot meghatározni: ennek ellenkezőjét Pozsonyi csak állítja, de semmiképpen sem igazolja. Ő ugyanis a következőket mondja: „Az elemek képezési törvénye a végtelen sokaságokat tehát szerkezetileg teljesen meghatározza. Az egyes elemek meghatározása nem szimultán módon, egy „magasabb“, valamennyi tagot egyszerre megadó törvény segítségével történik — alább látni fogjuk, hogy ilyen magasabb törvény sincsen —, hanem az egységből kiinduló szukcesszív függés útján. A szimultán egybefoglalás nem az *egyes tagok* meghatározására vonatkozik, hanem azt jelenti, hogy a szukcesszív függést az általa átfogható tartomány *egészére* kiterjesztettük, e tartományt így befejezetteknek, lezártak tekintjük. Ez teljes mértékben jogosult, nem szabad ugyanis elfelejteni, hogy a szukcesszívítás itt nem időbeli szukcessziót jelent, hanem minden időbeliségtől, tényleges végrehajtástól vagy akár annak lehetőségétől is független logikai egymáshozrendeltséget.“ Ámde a *szukcesszív* meghatározás éppen lényegileg azt jelenti, hogy *az egészet valamennyi tag tagonkénti*, és pedig — korántsem mindig időbeli! — *egymásutáni* meghatározása alapján határozzuk meg. Így azonban éppen a meghatározás természetete szerint egy potenciálisan végtelen „folyamatot“ kapunk, amely akárhány véges tagot meghatározhat, és azon megint túlterjed, de *lényegileg nem ér el aktuálisan végtelen, azaz végesen túl fekvő tagokat, azaz végtelen tagszámosságú tartományt. Ez pedig természetesen független a mi véges erőinktől, de az időtől is: a nem időbeli szukcesszióknak is ez a természetete, és minden időbeli szukcesszió aktuális végtelenségének lehetetlensége éppen mindenféle szukcesszió aktuális végtelenségének lehetetlenségéből, önellenmondó voltából következik.*

Ez a lényeges: minden szukcesszív meghatározás csakis legfeljebb potenciálisan és nem aktuálisan végtelen eredménnyel járhat, függetlenül időbeli vagy nem időbeli természetétől. Így azonban az az osztály,



amely Pozsonyi szerint a határ nélkül előrehaladó szukcesszív meghatározás eredménye, sem lehet aktuálisan végtelen számosságú, mert aktuálisan végtelen számosságú halmaz nem lehet potenciálisan végtelen folyamatból meghatározva. A potenciálisan végtelen folyamat eredménye egy potenciálisan végtelen tagszámosságú sor. Ez a sor azonban lehető tagjait egy, valamennyi szukcesszív meghatározási lehetőséget egyszerre tartalmazó halmazból meríti: ez éppen az az aktuálisan végtelen, valóban transzfinit halmaz, amelyet megállapításaim szerint a belőle táplálkozó potenciálisan végtelen sor sohasem meríthet ki. A potenciálisan végtelen előrehaladás valóban csupán aktuálisan végtelen alapból táplálkozhatik, amelyet azonban természet szerint sem fel nem építhet, sem ki nem meríthet. Az aktuálisan végtelen halmaz tehát a hozzá tartozó potenciálisan végtelen „osztály“ tagjainak, minden lehető tagjának mintegy lehetőségi rezervoárja, *ennyiben* alapja: különben a matematikai lehetőségek körében lehetne „semmiből valami“.

Ezekből a megállapításokból, melyek tanulmányomban benne vannak, Pozsonyi több más állításának tarthatatlansága következik. Amikor a tőlem ugrásnak nevezett limesképzést semmibeugrásnak tartja, éppen azt az objektív alapot semmisíti meg, amely a határtalan előrehaladás lehetőségét megadja. Az a kifogása, hogy limesfogalmam nem helyes, mert a limes az a szám, amelyhez valamely sorozat összes tagjainak egybefoglalása útján sem juthatunk el, nem áll meg: a tőlem világosan definiált értelemben vett, legfeljebb potenciálisan végtelen sor a limest sohasem tartalmazza, de az aktuálisan végtelen sorozatok limesei lehetnek a sorozaton belül vagy kívül is; amazok úgynevezett belső, emezek külső limesek.

*ad A.* Hogy szukcesszív függésen alapuló törvény segítségével milyen osztályok milyen elemei határozhatók meg, nem a definíciótól, hanem elsősorban a szukcesszív függés belső lehetőségeitől függ: különben minden lehetséges volna, mihelyt — esetleg önkényes — definíciót adunk számára; hogy az adott esetben a definíció nem alkalmas aktuálisan végtelen halmazok meghatározására, inént láttuk.

*ad B.* A potenciálisan végtelen folyamatból meghatározott osztály kétségtelenül tartalmazhat éppen potenciálisan végtelen sok tagot, hiszen a folyamat és a vele megadott tagsor, pl. a sorszámok sora, teljesen meghatározott, bár befejezetlen, nem kész: a *nem kész* éppen mint ilyen is lehet és esetünkben így is van meghatározva.

Az 1. pont utolsó bekezdéséhez fűzhető megjegyzéseim ekképpen már az előző megállapításokból folynak. Amint a véges sokaságok is tartalmazhatják „önmagukat elemként“ abban az értelemben, hogy a számsor első tíz tagjából alkotott halmazban a 10 is (éppen mint legnagyobb tag) benne van, úgy ennek a helyesen megfogalmazott transzfinit sokaságban is megvan a lehetősége; a közönséges halmazelmélet *w*-típusa pedig egyenesen mindig újra meg újra „elemként“ tartalmazza

önmagát. Ez a szóhasználat különben nem pontos és félreértésekre adhat alkalmat; ezt tanulmányomban ki is fejtem. Így most már az is megállapítható, hogy a természetes számok *sorában* nincs végtelen nagyságú tag, de ez a sor potenciálisan végtelen, lényegileg sohasem kész és sohasem tartalmazza, bár meghatározza valamennyi lehető tagját; ezt a természetes számok aktuálisan végtelen, *sorozatba* rendezhető halmaza tartalmazza, de ebben nem egy, hanem sok végtelen nagyságú tag van: mert az aktuálisan végtelen nem mint egyik tag a másik után következik a végesre! A természetes számok *sorának* az aktuális végtelen valóban nem tagja, hanem egyfajta, rajta lényegileg túl lévő, elérhetetlen limese.

Az időbeli szukcesszív függés valóban annyiban analóg a logikai szukcesszív függéssel, hogy minden időbeli függés logikai is abban az értelemben, hogy pl. a holnap bekövetkezésének a má elmúlása egyúttal logikai feltétele is (de nem oka!). Viszont a logikai függés természetesen korántsem mindig időbeli: de láttuk, hogy az időbeli szukcesszió aktuális végtelenségének lehetetlensége éppen a logikai szukcesszió ilyen természetének következménye. Itt Pozsonyi fogalmai még nem világosak. Mind ebből az következik, hogy szukcesszive nem lehet aktuális végtelent meghatározni; és ha ennek más módja nincs, akkor egyáltalában nem lehet. Szerintem vannak szimultán meghatározási módok, Pozsonyi ezeket tagadja: lássuk. vajjon joggal-e?

*ad. 2.* Pozsonyi azt mondja, hogy a halmazelmélet fogalmai struktúra-fogalmak. Ez annyiban igaz, hogy pl. az  $\omega$ -t rendtípusnak, vagyis sorstruktúrának tartja a halmazelmélet: a hiba ott van, hogy akármennyire jóindulattal magyarázzuk is a halmazelméleti kutatók felfogását, az  $\omega$ -ban nem csupán potenciálisan, hanem aktuálisan végtelen és amellet szukcesszív képzéssel létrejött sor struktúráját kell látnunk: ezt még Pozsonyi is így vallja és éppen ez a lehetetlen. Én itt éppen az aktuálisan végtelen szukcesszió-struktúra lehetetlenségét mutatom ki, viszont az aktuálisan végtelen nagyságok lehetőségét elvileg vallom. Ilyenekről a halmazelméleti kutatók nemcsak félreérthető módon, hanem mind az elmélet, mind a tárgyi lehetőség szempontjából joggal beszélnek: hiszen pl. a Cantor-féle alefek, a hatalmasságok (számosságok), végtelen „tőszámok“, tehát kétségtelenül aktuálisan végtelen nagyságok. Ezeknek is van struktúrájuk, az egyszerű halmaz; de egyúttal minden matematikai struktúra a dolog természete szerint nem üres, hanem alakulatok, matematikai „nagyságok“, mennyiségek struktúrája, bár ezek *nem mindig* közösleges nagyságok, hanem pl. különleges operációs eredmények (pl.  $\sqrt{-1}$ ). Én tehát a végtelen nagyságokat elismerem és éppen egyes végtelen struktúrákat tagadok: az aktuálisan végtelen és szukcesszive meghatározott (sor-) struktúrákat. Ha tehát az  $\omega$  csupán a potenciális végtelen folyamatot jelentené, elfogadnám: de nemcsak ez. Elfogadnám mint  $e$  folyamat „lehetőségét meghatározó aktuálisan vég-

telen alapot“ is, de csak mint egyszerű halmazt vagy mint szimultán képzett sorozatot, nem mint szukcesszív képzett struktúrát: és éppen szimultán meghatározottságát tagadja és szukcesszivitását állítja Pozsonyi.

*ad 3.* Lehet-e már most végtelen halmazokat, sőt különlegesen struktúrált halmazokat szimultán meghatározással képezni? Pozsonyi szerint nem, pedig saját példája erre kiválóan alkalmas:  $x=q^n$  ( $q = \text{constans}$ ,  $n = 1, 2, 3, \dots$ ) aktuálisan végtelen sorozatot szimultán módon ad meg. Hiszen itt az  $n$  kitevő különféle értékei nem a szám-sor *sorszámai* és nem is ezekből adódnak, hanem valamennyi lehetséges *tőszám*. Minden tőszámnak pedig külön van értelme és nem szukcesszív számlálás, hanem  $n \times 1$  tag egyszerre való egybefoglalása útján adódik! Ez éppen abból tűnik ki, hogy a halmaznak tekintett tőszám elemei között nincs elsőbbségi, sorkülönbség, szukcesszív függés, hanem valamennyi egyszerre és együtt határozza meg, eredményezi a halmazt, amelynek nagyságértéke magasabb tőszám. Ilyen azonban éppen úgy származhatnak véges mint végtelen sok elem egyszerre való egybefoglalásából: az első esetben szimultán módon meghatározott véges tőszám, az utóbbi esetben szimultán módon meghatározott végtelen tőnagyság lesz. És valamennyi ilyen lehető nagyság ad egy-egy értéket az  $x = q^n$  függvénynek, az aktuálisan végtelen sok érték pedig a nagyságok szerint sorozatba — nem egy tagból kiinduló sorba! — rendezhető. Ennek a sorozatnak a tagjai saját nagyságuk alapján helyeződnek el és a szomszédjukhoz való viszonyukban éppen az a jellemző, hogy egyszerre két — bal és jobb — szomszédjától is függenek, tehát nincs közöttük egyoldali szukcesszió és a függés lényegében a képzési törvényekből egyszerre fakad a sorozat valamennyi tagjára vonatkozólag. Hogy a képzési törvény előírásában a sorozat egy, két vagy több tagja is szerepel, az nem jelent ellentmondást: minden a szélei felé különlegesen határolt, limitált sorozatban felmerülhet a szélső tagok megadásának szüksége; ezek azonban éppen olyan kevésbé hoznak létre szukcesszív függést a tagok között, mint valamely egyenes határpontja vagy egy sík határvonalai a belső pontok vagy vonalak között.

Igy nem áll az, hogy minden szimultán meghatározás felteszi a természetes számok szukcesszív sorát: gyakran felteszi azonban a természetes tőszámok teljes halmazát, esetleg szimultán meghatározott sorozatát. Ez ugyanis valójában úgy jön létre, hogy a természete szerint a véges 1-et megelőző tőnagyság ( $A_1$ ) eredményezi ősi megoszlása  $\frac{A_1}{A_1}$  útján az 1-et mint nem ősi, hanem speciális, éppen véges tőszámegységet, és pedig  $A_1$  példányban; a véges tőszámok pedig  $n \times 1$ , az  $A_1$ -nél kisebb végtelen tőnagyságok  $\left(\frac{A_1}{n} - k\right) \times 1$  szimultán összefoglalása útján jönnek létre. Itt valóban a végtelen, az  $A_1$  szerepel önmaga

meghatározásában: ez azonban éppen csak azt jelenti, hogy alapnagyság, még az 1-nél is alapvetőbb, úgy hogy nem definiálható, hanem minden vele kapcsolatos meghatározás alapja. Ezen senki sem csodálkozhatik, aki akár a matematikai, akár a logikai alapfogalmak természetét ismeri.

Igy most már meg kell állapítanom, hogy nemcsak a végtelen sorozatok szimultán meghatározásai nem mennek vissza szukcesszívekre, hanem ezek aktuális végtelen struktúrák meghatározására képtelenek; de ilyen struktúrák szimultán módon, amint láttuk, igenis meghatározhatók.

*ad 4.* Hogy az aktuális végtelen szukcesszív úton el nem érhető, ezek után természetes, és ez nem jelenti azt, hogy sehogyan sem érhető el. Ha tehát pl. egy sorozat véges és transzfinit nagyságai között szukcesszív átmenet nem lehetséges, az nem jelenti azt, hogy semmi közül sincs egymáshoz: hiszen nemcsak szukcesszív úton érhető el valami és legkevésbé sem minden, hanem éppen sok esetben sok szimultán módon, „ugrással“, amely azonban korántsem semmibeugrás, viszonyhiány; mert nem minden viszony alapul szukcesszió. Az aktuális végtelen és az ezzel összefüggő kontinuum csakis szimultán „ugrással“ érhető el, sohasem szukcesszíve, a végesből. Ez azonban korántsem jelenti a kérdéses tartományok használhatatlan voltát akár matematikai, akár általános filozófiai tekintetben. A végtelen nagy és a kontinumban szereplő végtelen kicsi új nagyságtartományok, saját törvényszerűséggel, a véges tartománnyal szemben lényeges különbségekkel, de egyúttal azzal sok lényeges összefüggésben is; kikapcsolásuk még indokolatlanabb volna, mint pl. a nem-euklidesi geometriáké, amelyek szintén lényeges különbséget, de lényeges összefüggést is mutatnak az euklidesi geometriával. Valamennyi nagyságtartományban szerepelnek arithmetikai viszonyok, az egyenlőség valamennyiben egyforma jelentésű, sőt még — a halmazelmélettől kétségbevonat — egész-rész-viszony is; az algebra is mindenütt alkalmazható.

Pozsonyi megteheti, hogy kizárólag a potenciálisan végtelen — azaz véges — nagyságtartományra korlátozza magát: a  $pX$ -ekre vonatkozó egyes halmazelméleti tételeket határozottan el is fogadtam, sőt hangsúlyoztam, hogy a halmazelmélet sok megállapítása éppen csak a potenciális végtelen körében érvényes. De bizonyos az is, hogy a hagyományos halmazelmélet ezen túl akar menni az aktuális végtelen körébe, de ott kimutathatóan tévedésekbe kerül. Ezeket éppen csak a lehetetlen szukcesszív képzés elejtésével és szimultán képzés bevezetésével lehet elhárítani, amint kifejtettem: és semmi tárgyi alap nincs arra, hogy a nagyságkörnek ezt az aktuális végtelenre való kiterjesztését elhagyjuk; a kontinuum és az ezzel is összefüggő dimenziók kérdése szerintem *csak így*, a kérdéses „ugrás“ útján oldható meg, de így valóban megoldhatónak látszik.

A természetes egészszámok végtelen sok véges eleme csak potenciálisan végtelen; ezek sorba rendezhetők és a véges tőszámokat kiegészítő transzfinit tőszámoktól szukcesszíve át nem hidalható szakadékkal vannak elválasztva: ez azonban éppen a két nagyságtartomány természetes viszonya, amely szimultán, azaz sorozat-meghatározással egyesíthető. Ezért mindegyik nagyságtartomány a tárgynak megfelelően kiszélesített matematikai szemlélet számára egyformán reális: a realitáson itt persze a tiszta matematikai lehetőség, ellenmondás nélkül való kialakíthatóság realitását, „tárgyelméleti objektivitását“ értem. Az Istenre való hivatkozás itt Pozsonyi részéről nem szerencsés, mert bár a végtelen halmazoknak éppen az isteni fennállással szoros kapcsolatuk van, Isten maga mégsem lehető matematikai tárgy a szó közönséges értelmében, míg a végtelen halmazok azok.

A Jánosira való utalással kapcsolatban megjegyezhetem, hogy Jánosi az itt szóba jöhető változó valóság szükségképi kezdetére vonatkozó tételemet elfogadja, az ebből folyó okságelv ellen tett ellenvetéseit pedig, úgy hiszem, bizonyító erejű érvekkel elhárítottam.

Somogyi a változó valóság kezdetének tétele ellen érvel, de félreérti az általa könyvemből idézett szöveget: hipotetikus állítást véglegesen vesz és így abban petitio principiit lát. Az idézett részlet maga elég érvelésének megcáfolására, hiszen a *hipotézis* önellentmondó voltának kimutatásával jut a Somogyiéval ellenkező, tagadhatatlan végeredményre. Ez a végeredmény éppen az, hogy az időbeli szukcesszió *mint minden szukcesszió általában* nem lehet aktuálisan végtelen (a kérdéses esetben kezdet nélkül való, ami szintén elért végtelent jelentene): *ez egyszerűen önellentmondó és így mindenféle szukcesszió bármiféle aktuális végtelensége képtelenség.* Ez a lényeges alapja egész halmazelméleti érvelésemnek is: úgy látom, hogy ezt Pozsonyi sem tudta legkevésbé sem érinteni és így a halmazelmélet általam javasolt kiépítését illetőleg kiigazítását és valódi transzfinit körre való kiterjesztését változatlanul és teljesen fenn kell tartanom.

Báró Brandenstein Béla.

## Exner Ernő.

1897—1928.

A mai ember érzékenysége általában egy kissé megkopott. Kevésbé illetődik meg az élet kegyetlenségei láttán, beléjük törődött s már-már alig töpreng rajtuk, vagy ha mégis megteszi, akkor magára marad töprengésével. Kinek fájnak ma a csendes szenvedések, ki törődik egy ismeretlen életsors összetérésével? A személyes élet ma oly nyomtalan, úgy eltörpül a nagy, személyfeletti hatalmak súlya alatt, hogy elmúlását is éppen csak tudomásul vesszük, — a világmechanizmus szekere pedig, akárcsak a dzsaggernati bálványé, gyorsan tovaördül, mintha éppen-

séggel semmi sem történt volna. Csak akkor döbbenünk meg, ha valahol a tragikum fuvalmát érezzük. Figyelmünk ilyenkor ellenállhatatlanul odatapad a sors irgalmatlan kerekeire s önkénytelenül felszakadnak kérdéseink: miért ez az engesztelhetetlenség? S miért, hogy az üldözö hatalmak már ösidóktól fogva oly szívesen egész családokat nyelnek el? 'Α μοιριδία τις δύνασις δεινά.

Valóban az antik tragédiák levegője fog körül annak a könyvnek lapjait forgatva, amely nem annyira a nyilvánosságának van szánva, inkább csak a kegyeletes emlékezést kívánja — szűkebb körben — ápolni. Három fiú. A legidősebb mindjárt a háború elején elesik a kárpáti harcokban. A legifjabbik, költő és zeneszerző, meghal húszéves korában tüdőbajban. A harmadik pedig, festő és filozófus, aki öccsével teljesen egy-lélek, kora ifjúságától kezdve közös alkotóálmokat szövöget vele, úgy hogy ennek elvesztése most neki is csaknem életébe kerül, utóbb szintén megkapja a súlyos kórt s ez néhány ezenvedéssel teljes év után őt is elragadja. Kivülről nézve, mélyen lesújtó és szomorú. Ám belülről, a rideg tények mögött, vagy inkább előtt, a két művésztestvérnek fájdalmas tragikumra húzódik meg. Küzdelem a családi hagyományokkal, vergődés a fényes jövővel kecsegtető polgári hivatás és a művészi hitvallás közt, elszigeteltség, az önképzés útvesztői, azután pedig a tusa-kodás a reménytelen betegséggel és a befejezetlenség sorvasztó tudatával. S most, tíz évvel azután, hogy a megtört szíví Anya utolsó fiát is eltemette, közzéteszi „derékba tört életű“ fiainak hagyatékát, hogy „ne menjen teljes feledésbe“.<sup>1</sup>

Versek, képek, filozófiai vázlatok. A versekről és fiatalon, élete kezdetén elhunyt szerzőjükről, Exner Sándorról ennek osztálytársra, Vaszary János még 1921-ben írt a Nyugatba. Ezekről most ne essék szó. De a könyv terjedelmesebb részét Exner Ernő filozófiai műve tölti be s ugyancsak tőle valók a közzétett képek is. Róla itt néhány sort — kegyeletből a korán távozott iskolatárs iránt és hódolatul az Anyának, aki, bár szívét háromszor fájdalom járta át, mégsem vesztette el hitét abban, hogy a szellem él.

Mintha Novalis fragmentumait olvasnók, egy kissé Maeterlinck sejtető, végtelenbe halkuló s mindent magához ölelő stílusában megfűrésztve. Nem rendszeres fejtegetés ez a könyv, első tekintetre inkább lazán összefüggő képek, ötletek, élethelyzetek, finomságok és látomás-sorozata. De aki odafülek, a zengő szavak és színek mögül mégis valamilyen alapmeggyőződést, mondhatni mágikus összhangot vél kiérezni. *Kyrie eleison* a munka címe, s valóban mintha itt minden szándék odagörbülne Isten felé. Útközben azonban kiszélesedik, és magába

<sup>1</sup> Hangok a multból. Fiaim emléke. (1) Versek. Írta Exner Sándor. (2) *Kyrie eleison*. Uram irgalmazz. Esztétika-filozófiai képsorozat a művészetek világából. Írta Exner Ernő. Budapest, 1937. (Kiadja Exner Kornélné Lendvay Ilona.) 56, 136 l.

szív minden szépséget és jóságot, ami ezen a világon kínálkozik. Innen érthető a könyvnek sajátos, első tekintetre bizarrnak látszó tagolása is: hemiszférákkal találkozunk itt részek vagy fejezetek helyett. Ezek közül az első, az analitikus gondolkodás tája az isteni szeretet *kiadását* mutatja be, a másik pedig, a szintetikus gondolkodása a *növekedését*. Ezért az előbbinek szimboluma a csillag, az utóbbié a fa; amott az örök változás, körforgás, visszatérés uralkodik, emitt az állandóság, a fakadás és a kitereljesedés. A világnak eme két féltékén belül azután szeletről-szeletre halad előre s így gondolkodása tulajdonképpen nem is fogalmakban, hanem inkább kozmikus cselekvésekben, történetekben megy végbe s képeinek özöne ezeket a kozmikus történeteket éppen csak helyettesíti.

Mi ez? kérdezhetjük. Természettudomány, esztétika vagy talán éppen theodicea? Kétségkívül mindebből van valami benne. Mégis túlzás volna bármilyen címkét ráaggatni. Tekintsük inkább csak egy ifjú lélek kisugárzásának, amely frissen, a gondolkodás régi formái nélkül, az első felfedezés hitében és örömeivel igyekszik megfogni a valóságot s azt is ami túl van a valóságon. S ne feledjük, hogy erre a valóságra mindig a festő szemével tekint, amely minden pillanatban mást lát, de ugyanakkor látásának tárgyát elmélyíteni, gyökeresíteni törekszik. Ezért ezek az írások tulajdonképpen csak a mellékelt képekkel együtt érvényesülnek igazán. — „Kozmikus táj“. „A virág lelke“. „Szenvedés“. „Három ellobbanó élet“. „Vizió“. „Derékba tört élet“. Különös képek ezek, tele mozgalommal, fojtott dinamikával, életkiáradással, mégis szinte holdszerű, kísérteties nyugalommal. Így csak az érintheti a dolgok összefüggő szálait, aki már túl van a dolgokon, aki mintha kissé már maga is túlnanról nézné őket. Ugyanez a sajátos ellentét, ez a nyugtalan nyugalom árad az írásokból is. Párbeszéd, levelck, versek, naplószerű feljegyzések tűnő dolgokról és emberekről, mélybevágó benyomásokról. Színfoltok színfoltokra halmozva és mind átszellemítve. De mondhatnók épp oly joggal fordítva is: abstraktumok, szinte már csak a dolgok árnyképei, megtestesítve eseményekbe, emberi sorspillanatokba öltöztetve. Csodálatos érzékenység, szinte az a kilencedik érzék, mellyel már csak a betegek rendelkeznek s közben egészen meglepő villanások. Így például amikor a színek temperamentumáról és szerelméről, vagy amikor a fém-szerű és gombaszerű emberekről beszél; a Rilkével való levélváltás, a történetek helyének várakozásáról és a történetek készülődéséről vagy az emberi jellemnek ugyanabban a pillanatban megnyilvánuló sokféleségéről mondtak — csupa lírikus aperçu, amely azonban mind mély értelmet kap és megemesedik az egész munka szándékában. S az elgondolás eredetisége mellett ki venné itt számba, hogy itt-ott nem találja még meg az egészen méltó kifejezést, hogy a gondolatnak is olykor súlyosabb a teste, mert évszázadok súlya nyomja, hogysem ez a törékeny, nőies érzékenységu lélek elbírhathá?

Azokban, akiknek e könyv kezébe kerül, ha a gondolat költészete iránt fogékonyak, mindig meg fog csendíteni egy-két rokon húrt. S meghatottan fogják letenni, arra gondolva, hogy mivé lehetett volna ez az író, ha megadatik neki, hogy kiérlelje gondolatait.

*Prohászka Lajos.*



## ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

---

MATRAI LÁSZLÓ: *Modern gondolkodás*. Budapest, 1938. Magyar Bevezetés. Szemle Társaság. (Kincsestár 77.) 80 l.

Szerző — fölötté szerényen — csupán csak ismertetésnek nevezi a mai tudomány és bölcsélet érdeklődésének előterében álló gondolatokat és problémákat megvilágító könyvecskéjét. Pedig e munka jóval több ismertetésnél: szilárd fogalmakon nyugvó, elvi állásfoglalás, tehát kritika és ezért a laikus számára útbaigazítást ad, az együttgondolkodók számára pedig egy a szerzőben érlelődő kultúrfilozófia előtanulmányát: körütekintést és erőgyűjtést jelent.

Mi a modern gondolkodás? „Nem az, ... ami divatos, nem is az, ami új, hanem csakis az a gondolat, melynek fényénél mindabból a hatalmas tapasztalati kincsből, amelyet az emberiség egészen a legmaibb jelenig összegyűjtögetett, a lehető legtöbb probléma válik érthetővé, vagy legalább — láthatóvá.“ Modern gondolat tehát az, amely valóban jelentős a ma embere számára, amely őt egzisztenciájában érinti: a modern gondolkodás „problémagondolkodás“. A gondolat, a felvetett kérdés mögött tehát mindig ott áll az ember és a tudomány, még ha az „objektív“ világot, a természeti jelenségeket kutatja is, eredményeit mindig az emberre vonatkoztatja vissza. Így Mátrai a problémák három csoportját vizsgálja: az emberre, a világra és a kettő viszonyára vonatkozó korszerű gondolatokat állítja elének. Egymásután vonulnak fel a modern lélektan és annak legkülönbözőbb ágai, majd az egzisztenciális filozófia, a szellemtörténet és szellemtudomány, a kultúrkritika és a kultúrfilozófia, az új fizikai világkép és a modern logika. Szerzőnek itt a rövideg és közérthetőség követelményeit kellett szem előtt tartania; két-három lapon kell megértetnie gondolatokat, amelyek vaskos kötetek végiglapozása után is érthetetlenek, mert talán nem is gondolatok... Szerzőnk azonban feladatának tagadhatatlanul megfelelt: az angol tudomány-népszerűsítőik világosságával és szinte művészi plaszticitással vetíti az olvasó elé még az oly gondolatművek sommáját is, amelyeknek — hogy fizikai nyelven szóljunk — ugyancsak hatalmas tehetetlenségét kell a racionalizálás szándékával feljük közeledőnek legyőznie.

Mátrai élesen utal a mai gondolkodást jellemző sajtószerű kettőségre, amely mint racionalizmus és irracionizmus, spiritualizmus és vitalizmus, individualizmus és kollektivizmus szinte minden téren fellelhető. Rámutat arra a mérhetetlen kártételre, amit a világháború szellemi téren is a kultúra igazi letéteményeseinek, a férfias férfiak kipusztításával okozott. Innen ered minden válsághangulat, „kultúrkrisis“, az igazi, „perspektivikus“ gondolkodásra való képtelenség, a heroizmus eszményének követelése és a legkülönbözőbb tudományellenes törekvéseknek a tudományban való jelentkezése. Mátrai könyve nemcsak arra bizonyíték,

hogy „a magyar közönség kulturális felvevőképessége jóval tágabbkörű nem egy nagy nyugati nemzet érdeklődési körénél“, hanem ama reményünknek is letéteményese, hogy egy új, tisztult tudomány alapjainak letételében a magyar szellemi élet is ki fogja venni részét. A könyvecske megérdemelné, hogy valamelyik művelt nyugati nemzet — elsősorban az angol — nyelvén is megjelenik.

*Faragó László.*

**Filozófia-  
történet.**

MEINECKE, FRIEDRICH: *Schiller und der Individualitäts-gedanke*. Leipzig, 1937. Meiner, 47 l. (Wissenschaft und Zeitgeist, 8.).

Szerzőnek az „Entstehung des Historismus“ című munkája a modern ember egyik legnagyobb szellemi dilemmájának keletkezését és kibontakozását rajzolja. Az újkori természettudományi és természetjogi gondolkodás univerzalizmusával szemben az ember a maga és a külvilág ezernyi dolgának az individualitását a XVIII. század végén, a „Goethe-korszakban“ veszi észre és kezdi hangsúlyozni; e kor legnagyobb alakjainak mind meg kellett küzdeni e problémával.

Schiller egyéniségének alapvető vonása az általánosságok, az egyetemességek, az örökérvényű törvények iránti hajlandóság. Mintegy természeténél fogva a természetjogi gondolkodásmód határozza meg őt. Ez alaptermészetében a kanti filozófia csak megerősíti: a logikai törvény nem az egyéni, hanem az egyetemes ész törvénye, az erkölcsi parancs követésének nem lehetséges egyéni útja. Schillert mint drámaírórt sem az a probléma érdekelte, amely egy személyiség individuális meghatározottságából ered: a művészet feladatául is, mind magával, mind pedig másokkal szemben, az ideális ember, az „örökérvényű“ ábrázolását tűzi ki. Ebbe az univerzalista gondolatvilágba érdekes szín vegyül, amikor Schiller szoros baráti és szellemi viszonyba lép Goethevel és Humboldttal. Goethének elsősorban lenyűgöző egyénisége, Humboldtnak immár teljesen új, az individualitás problémája körül forgó gondolkodásmódja hatnak rá. A szellemtörténeti fordulatot, a természetjogi gondolkodásmóddal való szakítást legkarakterisztikusabban Humboldt szavai fejezik ki: „Az egyéniség kibontakoztatása nem egy abszolút és általános eszmény felé való határozatlan törekvésből, hanem éppen individualitásának lehetőleg tiszta kialakításából és kifejlődéséből álljon.“ Schiller érzi, hogy ez a követelmény esztétikai és erkölcsi szempontból beláthatatlan következményt rejt magában, azonban ezt ő csak a művészet terén vonja le: az erkölcs területén mindvégig kitart a kategórikus imperativusz egyetemes és abszolút etikája mellett. „Azt hiszem — írja —, hogy az esztétikai eszmény épp abban különbözik az erkölcsitől, hogy az a legkülönfélébb utakon, ez pedig csak egyetlenegy módon valósítható meg.“ E felismerés a művészet örök fejlődésének

gondolatára vezette el őt: a görög művészet lezártága, kiteljesedettsége már nem lehet a modern művészet végcélja.

Schiller a lelkébe oltott dualizmuson már nem tudott úrrá lenni; e kettősség azonban nem vezetett szakadáshoz, a belső egyensúly felbomlásához, hanem folyton folyvást tartó csodálatos fejlődésének rúgója. Az emberi gondolkodást meghatározó abszolút észnek a kedéllyel, a „szív“ egyéni hangjával való megbékítésére maga mutatott utat:

Stimme des Ganzen ist deine Vernunft.

Dein Herz bist du selber;

Wohl dir, wenn die Vernunft immer im

Herzen dir wohnt!

*Faragó László.*

PÉTERFI JENŐ *Magyar Irodalmi Bírálatai.* (Magyar Irodalmi Ritkaságok, 41) Budapest, é. n. [1938], Egyetemi Nyomda. 152 l.

A Magyar Irodalmi Ritkaságok valóban hiánytöltő és a leg-nemesebb pedagógiai indítékokból fakadt sorozatát ezúttal a budapesti Mátyás király-gimnázium derék növendékei gazdagítják Péterfi Jenőnek 1880—1889 között a Budapesti Szemlében közzétett és eddig még összegyűjtetlen huszonnyolc bírálatának közzétételével. Péterfi esztétikai és kritikai munkásságát méltatni e helyen szükségtelen lenne; minden-estre bizonyos, hogy ezek a szétszórt és jobbadán már feledésbe ment írókkal és munkákkal foglalkozó bírálatok tárgyaiknál hasonlíthatatlanul fontosabb jelentőségűek: írójuk kivételes jellemző ereje e kis értekezéseken keresztül a mult század végének irodalmi és szellemi életét, törekvéseit szinte megeleveníti. Ezért a Mátyás-gimnázium önképző-körének vállalkozása nem csupán irodalomtörténeti ritkaságok ingyencfalatjaival örvendeztet meg, hanem sokkal jelentősebb értékű: becses szellemtörténeti forrásműül szolgál.

A kötet kitűnő bevezető tanulmányát a kiadást irányító Dénes Tibor tanár írta. Ugyancsak ő állította össze a szövegmagyarázó jegyzeteket is, amelyek azonban, sajnos, nem sikerültek úgy, ahogy az az egész műhöz méltó lett volna. Ha meg is engedjük, hogy a „szűkre méretezett anyagi lehetőségek“ itt igen szoros határt szabtak, két-három lapot még hozzá lehetett volna szorítani a többi másfélszázhoz. Így a jegyzetek nem lettek volna sem oly hiányosak (ha megmagyarázzuk, mik a diatribák, miért gondoljuk közismertnek az elukubrációkat?), sem pedig oly szárazak és szűkszavúak, és így a mű — részletes névmutatójával — nemcsak a tudományos, hanem a didaktikai szempontoknak is jobban megfelelné és széleskörű olvasóközönségét is, amelyre joggal számíthat, jobban kielégítené.

*Faragó László.*

GAUHE, EBERHARD: *Spengler und die Romantik*. Berlin, 1937. Junker u. Dünnhaupt. 122 l. (Neue Deutsche Forschungen. 152. Bd.)

Nem annyira a kulturális élet sorsszerűségének, mint inkább a kultúreberek eredendő egyoldalúságának bizonyosága az az egyre-inkább kényelmetlenné váló következetesség, mellyel napjaink gondolkodói megtagadják a pozitívizmust és felvilágosodást és igenlik a romantikát és — önmagukat. Az ilyen szimplifikáló és szkémátizáló szemléletmód kétségkívül nagyobb tömegek számára is könnyebben érthetővé teszi a historikus mondanivalóját, ennek ára azonban minden esetben a történeti valóság meghamisítása. Ezt a sorsot nem kerülheti el szerzőnk sem: hogy a romantika mibenlétét élesebben kihangsúlyozza, kénytelen a felvilágosodásnak oly vonásokat tulajdonítani, melyekkel az sohasem rendelkezett. Így pl. hogy a romantikusok — s mai utódaik — igazát kidomborítsa, megkockáztatja a következő megállapítást: „a felvilágosodás embere azért követelte a szabadságot, hogy akadálytalanul hódolhasson egoista céljainak és érdekeinek“ (21). Ezt olvasva nem tudjuk, hogy szerzőnk valóban nem ismeri Kantot, vagy csak nem akarja ismerni? Vagy mit szólnunk az oly abszurd állításhoz, hogy a romantika az élő valóságnak, a felvilágosodás pedig az ideálnak kultusza? (13). És mit szólnunk ahhoz, hogy e két meghökkentő állítás nemcsak a történeti tényeknek, hanem egymásnak is szemelláthatóan ellentmond?

Az az érzésünk, hogy Gauhe romantikája egy erősen preparált romantika-fogalom, mégpedig egyenest a Spengler-párhuzam számára: már pedig a romantika jóval tágabbkörű szellemi irány, mint amennyit belőle Spengler s más újromantikusok átvenni tudtak. Gauhe kimutatja azokat a mozzanatokat, melyekben Spengler kinő a romantikából, de nem jut eszébe rámutatni azokra a pontokra, ahol a romantika gondolatvilága messze túlhaladja Spengler látókörét. Természetes, hogy így a szkematizálás összeütközik a történeti valósággal és önellentmondásokat eredményez: megrója pl. a pozitívista történetfelfogást, hogy egy „ideális-kultúra“ tévhite alapján kritikai szemmel nézi a történeti korokat; közben pedig önmaga esik ugyanebbe a hibába s relativizmust, organológiát, ciklusteóriát feledve ostorozza az „öreg, aufklérista képzeteket humanitásról és haladásról“ (118). Valóban csak abban különböznek a modern történeti felfogás a régítől, hogy ma „sötét középkor“ helyett „sötét felvilágosodást“ divat mondani?

Mіндеzen megjegyzéseink csak Gauhe munkájának tudományos eredményeire vonatkoznak. Ha nem akart többet, mint népszerűen, áttekinthetően ismertetni egy tudományosan már régen ismert affinitást a romantika és az újromantikus Spengler között, akkor munkáját teljes egészében igen sikerültnek mondhatjuk, hisz nyilvánvaló, hogy a népszerűsítő leegyszerűsítés nem történhetik minden torzítástól mentesen. Hogy e torzításnak elsősorban a romantika vallotta kárát,

annak magyarázata, hogy Spengler már önmagában is közérthető, leegyszerűsített fogalmakkal operál s így gondolatai nem szorulnak további népszerűsítésre s így torzításoktól is mentek maradhattak. (Még egy megjegyzést szerzőnknek egészben véve rokonszenvesen egyszerű stílusához, mely időnként mégis efféle mérges stílusvirágokat terem: „a nép *dinamikus erő*kkal telített egén“ (23), vagy „exakt fantázia“ (89).  
Mátrai László.

CARNAP, RUDOLF: *The logical syntax of language*. (Transl. by A. Smeaton), New-York, 1937. Harcourt, Brace. XVI, 352 l. **Logika. Ismeret-elmélet.**

A logika tárgya Carnap szerint nem az ítélet- vagy gondolat-tartalmaknak, illetve jelentéseknek, nem is a tételeknek „an sich“, hanem ezek nyelvi kifejezési formáinak vizsgálata. A tételeknek azonban olyan nyelven kell megfogalmazva lenniök, amely mentes a köznapi nyelvek grammatikai bonyolultságától és egyéni különbségeitől és amely a kifejezésben csak arra szorítkozik, ami logikai szempontból valóban releváns. E követelményt a logisztika Frege és Russell által kidolgozott módszere elégíti ki: a logisztika tökéletesen visszaadja a nyelv logikai vázát és szigorúan meghatározott szerkezeti felépülése alkalmassá teszi exakt logikai vizsgálatokra.

A logisztika eszközeivel azonban nemcsak egyféle szerkezetű formalizált nyelv építhető fel. A szerkezet meghatározása axiomatikusan történik és így az axiómák megfelelő megválasztásával megszabhatjuk, hogy az illető nyelv miféle kifejezési eszközök felett rendelkezék, milyen „gazdag“ legyen. Carnap példaképen két ilyen nyelvet mutat be: a „Language I“ ú. n. definit nyelv, lényegileg hasonló a Russell-Whitehead féle rendszerhez, de az  $(x)$  és  $(\exists x)$  általánosító, illetőleg egzisztenciaoperátorok nélkül: e nyelven nem mondhatók tehát ki oly általános tételek, amelyek végtelen sok tárgyra vonatkoznak, hanem az ilyen tételek általánossága mindig csak meghatározott véges számú tárgyra terjedhet ki. A „Language II“ már az indefinit  $(x)$  és  $(\exists x)$  operátorokkal is rendelkezik, tehát lényegileg megfelel a „Principia Mathematica“ rendszerének.

Ismeretes, hogy a logisztika rendszerében az egész matematika is felépíthető; a „Language II“ eszközeivel az egész klasszikus matematika és a halmazelmélet is, míg a „Language I“-ben csak a matematika indefinit módszerektől és fogalmaktól mentes, tehát a Brouwer-féle programnak megfelelő része, Carnap szerint így a formalizmus és intuicionizmus vitája is tulajdonképpen csak nyelvi kérdés körül folyik: akörül, hogy a fenti két nyelv közül melyiket kell a matematika nyelvüül választanunk. Carnap rögtön meg is felel erre a kérdésre, és pedig az ú. n. tolerancia-elv alapján: mindenki olyan szerkezetű nyelv segítségével (tehát olyan logika alapján) építheti fel a tudomány elméleteit, ami-

lyennel akarja, csak ha másokkal vitázni akar, akkor előbb pontosan meg kell mondania, hogy milyen nyelven beszél, mert tételeinek igazsága az illető nyelv logikai szerkezetétől is függ.

A formalizált nyelv felépítése azonban még nem meríti ki a logika feladatkörét, sőt ahhoz még csak az anyagot szolgáltatja: maga a logika éppen formalizált nyelvről szóló, annak szerkezetét vizsgáló elmélet, vagyis a nyelv szintaxisa. Ez az elmélet szintén csak valamilyen nyelven fogalmazható meg és így tulajdonképpen két nyelv szerepel a logikai vizsgálatokban: a vizsgálandó nyelv (object-language) és a vizsgálat nyelve (syntax-language, a lengyel logikusoknál: Metasprache). E két nyelv nem szükségképpen azonos egymással. Sőt teljesen azonos nem is lehet: valamely formalizált nyelv szintaxisának ugyane nyelven belül csak egy része fogalmazható meg; a teljes szintaxis — mint Gödel tételéből következik — csak valamely kifejezési eszközökben (a klasszikus logika terminológiájával úgy is mondhatnók: logikai alapfogalmakban) gazdagabb nyelven építhető fel. Így a Language I teljes szintaxisa csak a Language II-ben, ez utóbbi pedig csak egy még gazdagabb nyelv segítségével adható meg. Ez áll természetesen az illető nyelv struktúráját meghatározó axioma-rendszer ellenmondásmentességének kimutatására is.

A logika így a nyelvhez rögzítődik: az egyes logikai fogalmaknak (mint pl. levezethetőség, érvényesség, analitikus tétel, stb.) mindig csak relative, egy bizonyos nyelvre vonatkoztatva van értelmük. Beszélhetünk ugyan bizonyos értelemben *általános* szintaxisról is: ez az elmélet azokat a legáltalánosabb szintaktikus határozmányokat vizsgálja, amelyek minden gyakorlatilag számbajövő nyelvre nézve valamilyen formában értelmezhetők, de ez az elmélet sohasem lehet abszolút értelemben teljes: egyrészt maga is szükségképpen valamilyen nyelven épül fel és így a *saját* nyelvének szintaxisát teljes mértékben nem ölelheti fel, másrészt pedig mindig megadhatók *egészen más szerkezetű* nyelvek, amelyekre az éppen felállított általános szintaxis fogalmai nem értelmezhetők teljesen.

Az általános szintaxis keretében foglalkozik Carnap az extenzionális és intenzionális logikák szembeállításának kérdésével is. (Extenzionálisoknak azokat az összetett tételeket nevezzük, melyek igazsága kizárólag a rész-tételek igaz vagy hamis voltától függ.) Carnap megmutatja, hogy minden intenzionális tétel lefordítható extenzionálisra, külön intenzionális nyelvre tehát szükség nincsen. Különösen az ú. n. modalitás-logikában (pl. Lewis, Becker) szerepelnek ilyen intenzionális tételek (pl.: lehetséges, hogy  $p$ ), ezek azonban Carnap felfogása szerint értelmezve szintaktikus tételek („ $p$ ” lehetséges; „ $p$ ” nem önellemző) és mint ilyenek, extenzionálisak. A tolerancia-elv értelmében azonban

Carnap nem zárja ki a logikából az intenzionális nyelveket, csupán nélkülözhető voltukra mutat rá.

A könyv utolsó részében Carnap a logikai szintaxissal kapcsolatos filozófiai kérdésekkel foglalkozik. A „bécsi kör“ ismert metafizikaellenes álláspontját igyekszik itt a szintaxis eszközeivel, a tudomány nyelvének logikai analízise útján megalapozni. Ezek a vizsgálatok azonban — mint Carnap is igen helyesen megjegyzi — tulajdonképpen függetlenek a bécsi kör nemcsak metafizika-, de a szó legszorosabb értelmében filozófiaellenes filozófiájától, mert az az olvasó, aki nem hajlandó a szellemtudományok és a szellemtudományos filozófia teljes meg nem értésében osztozni a bécsi kör tagjaival, az úgy tekintheti e vizsgálatokat, mint a matematika és a természettudományok módszertanát. Carnap „tudománylogikája“, amivel a hagyományos filozófiát helyettesíteni akarja, valóban nem több ennél: mindannak, amit mond, kizárólag a matematika és a természettudomány, a filozófiában pedig az ismeretlan és a természettudományos alapú természetfilozófia területén van értelme és vitathatatlanul nagy értéke is.

A relativizmusnak, mely Carnapnak a logika nyelvhezköttöttségét állító felfogásában rejlik, szintén megvan a jó értelme, ha nem is egészen abban a formában, amint Carnap gondolja. A logikai relativizmus ilyen korlátlan általánosságban állítva önmagát szünteti meg, „as soon as the relativity is stated, it vanishes“, mint ennek az elméletnek egy amerikai kritikusja mondja. Ellenben a lehetséges logikai formák száma végtelen: az eleve axiomatikusan rögzített logikai szerkezetű formalizált nyelvek ennek a végtelenségnek mindig csak igen kis véges részét foglalhatják magukba, sőt a minden logikai forma kifejezésére alkalmas köznapi nyelv is csak potenciális értelemben lehet végtelen gazdag. Nincs tehát olyan nyelv, amelyben a lehetséges logikai formák összessége megvalósulhatna; a nyelv viszont az egyetlen közeg, amelyben e logikai formák megvalósulhatnak. A teljes formális logika tehát (a szó abszolút, Carnapék által el nem ismert értelmében) sohasem aktualizálható. — legalább is az eddig ismert és alkalmazott eszközökkel nem. Ezért és ennyiben relatív és nyílt minden formális logikai rendszer: ez az, amit a logika filozófiája már a klasszikus paradoxonokból és Russell típus-elméletéből is, de különösen a Gödel-féle tételhez kapcsolódó logikai kutatásokból tanulhat.

De a könyv utolsó, filozófiai része ellen tehető ellenvetések egyáltalán nem rontják le a logikai problémákkal foglalkozó fejezetek értékét: Carnap könyve a modern logika irodalmának egyik legjelentősebb eseménye, a logisztika alapjaira vonatkozó mai ismereteinknek és az alkalmazott logika egész problémakörének első, tárgy és módszer terén egyaránt sok újat adó rendszerbefoglalása.

*Pozsonyi Frigyes.*

HILBERT, D. und W. ACKERMANN: *Grundzüge der theoretischen Logik*. (Die Grundlehren der mathematischen Wissenschaften in Einzeldarstellungen, Bd. XXVII.) 2. kiad. Berlin, 1938. Springer.

W. Ackermann Hilbert előadásai alapján írt logikai tankönyvének az első után tíz évvel megjelent második kiadását lényeges javításokkal bocsátotta közre. A legfontosabb változtatás a reducibilitási axioma tárgyalásának és a Whitehead-Russell féle rendszer ezen alapuló kritikájának teljes elhagyása volt. Ez a kérdés már az első kiadás megjelenésekor is meglehetősen időszerűtlen volt: maga Russell már három évvel az első kiadás megjelenése előtt, a Principia Mathematica második kiadásában kiküszöbölte ezt az axiómát a logisztika rendszeréből. Ackermann a kihagyott utolsó §-ok helyett egy befejező §-ban az egyszerű típuselmélet alapján felépített funckiókalkulus alkalmazását ismerteti, és pedig egy igen fontos példán: a reális számok elméletének alapjait adja meg e módszer segítségével.

Jelentős változtatás még az axiomatikára és az ú. n. „Entscheidungsproblem“-re vonatkozó újabb kutatások eredményeinek, így elsősorban Gödel tételének felvétele a könyv anyagába. Az anyag elrendezésére és a terminológiára vonatkozó kisebb módosítások szintén előnyösen befolyásolják e jól bevált tankönyv használhatóságát.

*Pozsonyi Frigyes.*

CHURCH, ALONZO: *A bibliography of symbolic logic*. A „Journal of Symbolic Logic“ külön száma, Menasha, Wisconsin, 1936. December, 981.

Church bibliográfiája az első teljes feldolgozása az újabb logikai irodalomnak: Leibniz „De arte combinatoria“-jának első megjelenésétől, 1666-tól 1935 végéig terjedő időközben megjelent minden olyan munkát magában foglal, mely a modern formális logika körébe vágó vagy azzal valamilyen kapcsolatban álló tárggyal foglalkozik.

A munkákat szerzők szerint csoportosítja, a szerzők pedig első felvett közleményük megjelenésének időrendjében sorakoznak. A fontosabb műveket egy-egy jól megválasztott idézettel ismerteti és külön megjelöli a nagyobb értéket képviselő, vagy új eszméket felvető munkákat, valamint a tankönyveket.

A bibliográfia a lehetőséghez képest teljes. A világnyelveken megjelent munkákon kívül teljesen felöleli a holland és lengyel nyelvű irodalmat is. Magyar szempontból öröndetes, hogy a magyar szerzők valamennyi említésreméltó idegennyelvű munkáját felvette, sőt néhány magyar nyelvű közleményt is.

A Journal of Symbolic Logic e bibliográfiát kétévénként kiegészíteni szándékozik, közben pedig negyedévénként közli a megjelenő munkák teljes jegyzékét és ez utóbbihoz évenként névmutatót közöl, így az addig megjelent művek teljes bibliográfiája minden időpontban rendelkezésre áll.

*Pozsonyi Frigyes.*



BOLDT, KARL: *Die Einheit des Erkenntnisproblems*. Neue Philosophische Forschungen. Heft 1. Leipzig, 1937. O. R. Reisland. IV, 163 l.

A „Neue Philosophische Forschungen“ című könyvsorozat keretén belül oly művek jelennek meg, amelyek a szisztematikus filozófia eredményeinek önálló jellegét hangsúlyozzák a szaktudományok ismeretanyagával szemben. A sorozat első füzet a program javarésztét valószínűsíti meg: szisztematikus ismeretelméletet írni ugyanis mindenkor bátor szándék volt, s ma, amikor a múlt század fizikai elméleteinek magabiztos lomhaságát a jelen kor teóriáinak lüktető kétsége váltotta fel, még hatványozottabb mértékben megbecsülendő törekvés. Túlzás nélkül mondhatjuk: a rendszerző tendencia szempontjából manapság az ismeretelmélet a legnehezebben kezelhető filozófiai diszciplína, mert problematikája, — hacsak nem laposodik formalizmussá, melyben egy-egy elszigetelt, a szaktudományok tartományaiból ötletszerűen kiragadott eredmény csak elvi illusztráció, — az egyes tudományok ismeretanyagának szerves egészéhez kapcsolódik.

Ez utóbbi szempont vezérli Boldtot művének kiindulópontjában, a tudományok osztályozásakor. Az ismerőmunka két ellentétes irányt jelez: a probléma-látás minél szűkebb specializálása mellett célja az általánosítás követelménye is. A tudományok rendszerének alá-, mellé- és fölérendelt viszonyokból álló szövedéke a kevesebb feltevést igénylő *speciálisabb* s a több feltevésre építő *általánosabb* tudományok relatív elve köré fonódik. A fizika és a pszichológia egymás mellé rendelt tudományok; tárgyak közös: mindkettő az érzetkomplexumok vizsgálatával foglalkozik, valóság-szemléleti perspektíváik azonban merően különbözőek. A valóság — közvetlenül — érzetkomplexumokban mutatkozik az ismerő szubjektum előtt; a fizikus az érzetkomplexumok „Ding an sich“ hátterének tér-időhöz kötött anyagi lényegét ragadja meg, a pszichológus viszont az én egységesítő környezetére vonatkoztatva értelmezi a csak időben lefolyó lelki jelenségek törvényszerűségeit. A biológia és szociológia viszonyát a mellérendeltség kapcsolata jellemzi: az élettani célszerűség az organizmus pszichikai és fizikai adottságait szintetikus egységgé formálja; a szociológia szintúgy célegységek vizsgálatával foglalkozik, az emberi társadalom organizációs megnyilvánulásaiival. Minden következő fölérendeltségi fokozat az alárendelt tartományok ismeretanyagának általánosabb s szintetikus szemléletét tartalmazza: a szellem- és okkult-tudományokkal még növekedő nivókat az ismeretelmélet tetőzi be. A valóság felépíttessége azonban nem réteges, ez a következtetés az alkalmazott klasszifikációs elv helytelen értelmezéséből eredne; a valóság-tartományok összefoglalása a közöttük fellelhető viszonyok alapján történik s ezen relációkból kiáramozható általános törvények alkotják a valóság-tartományok különféleségének és lehetőségének feltételeit.

A szerző hatásos és tetszetős rugalmasságot rejt el a tudományok osztályozásának elvében: a még felbukkanható tudományok részére is helyet biztosít. A szűkebb értelemben vett ismeretelméleti problémáknak (aprioritás, aposterioritás, objektivitás) tárgyalási memento Leibniz-i hagyományokat követ: senki sem vádolhatja azonban ezért Boldtot — legalább is az nem, aki járatos az elméleti fizikában — az eredetiség hiányával. Leibniz kriticismusa s monadológiája napjainkban újjászületését éli s szinte szükségszerű következménye annak a metafizikai beállítottságnak, amely a Bavink—Wenzl-féle panpszichisztikus természetszemléletből ered.

*Dési Frigyes.*

**Metafizika.** GARNETT, A. CAMPBELL: *Reality and Value*. (An introduction to Metaphysics and an essay on the Theory of Value). London, 1937. Allen and Unwin, 320 l.

A modern angolszász filozófián általában uralkodó realizmusnak a szerző (a Wisconsin egyetem professzora) elég mérsékelt képviselője. Ez az angolszász realizmus a metafizikában semleges monizmusban, az etikában szubjektivizmusban nyilatkozott meg. Garnett értéktanával az objektivizmus felé hajlik az etikában és soha nem hagyja figyelmen kívül a megismerő alany szerepét, finoman megkülönböztetve az észrevett tárgyat (tudattárgyat) az észrevesés aktusától, tehát a tulajdonképeni szubjektív résztől. E megkülönböztetés az angolszász kultúrterületen tradicionálissá vált G. E. Moore 1903-ban megjelent „The Refutation of Idealism“ c. cikke óta.

Garnett pszichológisztikus színezetű empirizmus álláspontján áll, de empirizmusába belevonja pl. a telepátia jelenségeit is. A filozófia feladata nála a tapasztalat analízise, s az így nyert fogalmak kritikai összehasonlítása, hogy ellentmondás nélkül összekapcsolódhassanak valamely zárt világnézetben.

A tapasztalás analízise az alany és tárgy megkülönböztetéséhez vezet, szemben William James és a behaviouristák panobjektivizmusával; a tapasztalás tárgya a szenzum-minőség, mely az alanyon kívül a tárgyban is benne van mint időbeli folyamat, s ennek együttes jelenléte az alanyi folyamattal közös relációban adja a tudatot. A tárgy dinamikus jellegének az alanyban kémiai változás felel meg, de az hogy „vöröset látok“, színminőségre való felelés; Garnett tehát elveti a mennyiségi változásokat minőségekkel funkcionális kapcsolatba hozó elméleteket (41. l.). A tudatban az objektív minőségi változásoknak megfelelő minőségi változások vannak és ezek a kémiai feltételei.

A vizsgálódás további tárgya a változó jellegű folyamat és az állandó jellegű struktúra megjelenése a tárgyon és az alanyon. A tárgyi folyamatok diverzifikációi: az érzéki minőségek, a tér-distinkciók és az értékek. A tér-distinkciók közvetlen intuíció eredményei, az értékeket érezzük. Az intuíció szerepe a tárgyi struktúraalkotó jellegek felismerés-

sében is nagy jelentőségű, mert a mozgás által kapott tér-idő intuíció vezet mint a rész intuíciója a totalitás, mint az én és nemén relációja az okság s mint a fizikai világ állandóságának intuíciója a szubsztancia empirikus kategóriájához. Az alany oldalán a folyamatok az alanyi aktusok; struktúra jellegek: az akaratfolytonosságon alapuló személyes egység, az okozó tevékenység és az alanyi szubsztancia (akaratforma, lélek).

Garnett filozófiáját az idő és akarat böleseletének lehetne nevezni. E kettő működik a világban. A különböző dolgok az Örök Akarat, az alapvető akaratforma diverzifikációi időben alakulnak ki. Ez az akaratforma tulajdonképpen, bár a szerző határozottan nem mondja, a világ alapszubsztanciája, ami az ismeretelméleti dualizmussal szemben metafizikai monizmust jelentene.

Az értékek, mint láttuk, a tárgy részén jelennek meg. Ugyanúgy tapasztalhatók, mint a szenzumok, mert maguk is minőségek. A legalacsonyabbak az érzékiek, majd sorrendben a biológiaiak, pszichológiaiak, végül a spirituálisak következnek. Az érték meghatározza az akarat irányát, másrészt a tudatnak az akarat prezentálja az értéket, az jeleníti meg. Az érték ugyanis nem mindentől függetlenül van a tárgyban vagy annak részei viszonyában (N. Hartmann), hanem csak akkor, ha valamely alany szemléli. Az értéket tartalomként csak a tudat bírhatja, másutt csak lehetőségképpen lehet meg. Az értékre törekvő akarat vizsgálata a purpozivista pszichológusok hatását mutatja. A végcél néző akarat „elsőleges“, a közbeeső célokra törekvő az „együtműködő“. Kettejük kölcsönhatásából támad értékélményünk, amely pozitív, ha a két céleredmény harmonizál és fordítva. Az érzéki értékélmények az elsőleges és együtműködő hormikus tendenciákból állanak elő. E fejezetek a könyv legérdekesebb részei.

A spirituális értékek közül az igazságnak és szépségnek vizsgálata nem hoz önállót vagy érdekest. Itt is, meg az erkölcsi értékek vizsgálatában is szigorúan érvényesül a tapasztalati alap. Figyeljük meg például e szellemes meghatározást: „Az erkölcsi jó valamely cselekedetnek valamely a tapasztalásban érzett erkölcsi értékkel való asszociálása alapján tulajdonított jelleg.“ (285. l.) A legfőbb jó, igazi angol-szász szemlélettel, a társadalom java, a közjó.

Garnett minden fogyatozása mellett alapos munkát nyújt és kitűnő bevezetés lehet az angolnyelvű filozófia tanulmányozásába. Fel-tűnő, hogy széles szakirodalmi tájékozottsága ellenére a szerző aránylag milyen kevéssé veszi figyelembe a kontinentális filozófusokat, sőt N. Hartmann és Bergson kivételével alig említ valakit. Igaz, hogy még ez is több figyelem, mint amennyiben — egy irány kivételével — a kontinens a modern angolnyelvű gondolkozókat részesíti.

*Vajda György Mihály*

SCHÜTZ ANTAL: *Az örökkévalóság.* (Tíz előadás a budapesti Kir. Pázmány-egyetemen. „Isten országa“ IV. kötete.) Budapest, 1937. Szent István-Társulat, 336 l.

A minapi hitvédelemből korántsem származott csupa jeles, csupa felejthetetlen értékű írásmű. Bár a tegnapi apologetikák szenvedélyes védelmezői voltak a hitnek, mégis a bizonyítgató hangból szüntelenül kicsengett a meghunyászkodó tisztelet a tudomány vélekedésével szemben, még ha mindjárt csak abban a patetikus hivatkozásban is, ahogyan a tudomány tekintélyeit sorakoztatták fel a védelem erősítésére. A tudomány tegnap még megfellebbezhetetlen fórum volt; eredményeinek sáfárjaival perbeszállni csak a még különbnek, csak a még szerencsésebbnek a pártfogásával lehetett merészkedni. A tudomány szava „ki nyilatkoztatás“ volt, amely előtt kínos nyugtalansággal lapozgattak a megszentelt hagyományokban, noha olykor csak a félreértés rémítette a félreértést. Emlékezzünk csak vissza, mennyi tinta folyt el, mennyi kitűnő elmeel csorbult ki az erőlködésben, hogy az egykori klasszikus mechanikából táplálkozó felfogást a világ kezdetéről belemagyarázzák a másik, a még régibb történeti könyvbe a világ teremtéséről. Csak alig néhány évtizeddel előbb volt mindez, s mégis ma már éppúgy mosolygunk az erősködők szószaporító disputáján, mint a hajdani töprengők okoskodásán, vajjon mivel is biztathatja a Szentírás a vakmerő vállalkozót, aki magabízóan egyre csak mindig ugyanabban az irányban akar hajózni a tengeren, bele a csalogató, kéklő messzeségbe.

De mintha az idő kereke is megállt volna néha a hit féltői számára. Az atheizmus már rég nem az volt, ami hajdan, de azért az érvek még mindig csak úgy sujtottak le, mintha még egyre az egykori „kényelmes élvencek“, a XVIII. század kitüntetett helyzetű felvilágosodottjai ellenkeztek volna a hit igazságaival, az erkölcs kikötéseivel. Egy Karamazoff Iván problématikája szinte a jelen pillanatig észrevétlen maradt a hitvédelem számára. Még ma is csak néhányan fogják fel, mit jelent Dosztojevszkij kézlegyintése, minek firtatni, ki teremtette a másikat, vajjon az Isten az embert, vagy az ember az Istent; mert mit ér tudnunk, hogy nem lehattünk csak úgy magunktól, ha egyszer az emberi szív magára maradtan, oltalmazó, gondoskodó szeretet nélkül találja magát a világban. A mai kételkedő nem a korábbi szabadgondolkodó, nem az emberi ész találékonyaságától megittasodott hetvenkedő, hanem a porbasujtott, a megalázott, a maga és a világ gyarlóságán kétségbeesett ember. Abból, hogy Isten van, még korántsem következik, hogy egyszersmind gondviselés is van. Aki az élet rútságától sugalmazott gondolatokkal akar megküzdeni, az valóban nem könnyű feladatra vállalkozik.

Azok között, akik elúnták, hogy régi kérdésekre régi feleleteket ismételgessenek, mindenesetre igen tiszteletreméltó helyet foglal el Schütz Antal. Könyvei közül *Isten a történelemben*, valamint az *Órség*

megérdemelten részesült idegennyelvű kiadásban is. Egy Guardini, egy D. v. Hildebrand említésére bátran eszünkbe juthat Schütz Antal munkássága is. Benne is, csak úgy, mint a Nyugat katolikus jeleiseiben, a keresztény szellemiség egyik újszerű kivirágozását szemlélhetjük. Az örökkévalóságról írt könyve se egyszerűen csak hitvédelem, tehát valami szüntelen tusakodás a tudomány újabbnál-újabb következtetéseivel, noha természetszerűleg a teológus is szóhoz jut benne, a mások hitét feltő ember aggódása is kifejezést talál a tíz terjedelmes fejezetben, amely az örök Való szellemiségéről, a test és lélek viszonyáról, a halhatatlan énről, a pokorról, a purgatóriumról, a mennyországról, és — a Kelet világszemléletéről nyújt időszerű katolikus szellemű tájékoztatót. Schütz minden helyesbítési szándékon túl nyilvánvalóan azon van, hogy egy mához illő, több mint pusztán hitből álló keresztény magatartás útját is egyengesse közöttünk.

Mindazonáltal, a tévedés nem több, csak tévedés? És ha egyszer korrigáltuk magunkat, akkor már mindent meg is tettünk és ott folytathatjuk az életünket, ahol elhagytuk? Vajjon csak a nagy, a dicsőséges pillanatokra kell minduntalan visszaemlékeznünk, vagy — a hibáinkat se szabad cserbenhagynunk? Mi a tradíció? Talán csak az, hogy az ember az apja apjának az unokáját ismeri el magában, vagy pedig egyszersmind a mult egész terhének a vállalása válogatás nélkül? Vagyis: lehet-e szellemi multunkban csak úgy átugorni ezt is, azt is, csak egy Szent Tamásra, csak egy Szent Ágostonra emlékezni, anélkül, hogy magunkat lényeges tapasztalatoktól, nélkülözhetetlen tanulságoktól megfosztanók? Ez a kérdés még a legműveltebb módon megírt hitvédelem után se fölösleges. Történetünk tévedése nem csupa könnyelműség és gonoszság sorozata, mint ahogy azt némelykor velünk elhítenni szeretnék. Éppen azért a megújulás se jöhet csak úgy a multból, ettől vagy attól; dolgainkat nem rövidíthetjük meg azáltal, hogy már csak ezt vagy azt hagyjuk meg magunknak okulásul. Az egykori istenkísértők újra a keresztény tűzhelyet ülik körül, de fáradt várakozásuk csak akkor fogja maradásra bírni a kételkedőket, ha — nem a tapasztalatlanság válaszol a hányt-vetettek gyötrődéseire.

*Slatinay Ernő*

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *A tömegek lázadása*. Budapest, Kultúrfilozófia. 1938. Egyetemi Nyomda. 221 l. **Karakterológia.**

Sokrates, midőn Kriton meg akarta menteni őt a biztos haláltól s a tömeg befolyásolhatóságával érvelt, a bölcS Sokrates, Platon szavai szerint így válaszolt: „Ó, bár képes volna rá a tömeg, édes Kriton, hogy a legnagyobb rosszat tegye, hisz akkor képes lenne a legnagyobb jó gyakorlására is!“ Ortega a tömeghez tartozókat „képtelen embertípusnak“ nevezi, lázadását a lélek „hermetikus bezáródásának“ látja, mely a saját, nem-igazolt ideáit actio directával, azaz erőszakkal igyekszik megvalósi-

tani. A lélek hermetizmusa képteleníti a tömeget a helyes cselekvésre, ez emeli ki a tömegember tetteit az erkölcsi megítélés érdekköréből. Ugyanígy képtelenül a tömegember a valódi intellektuális megismerésre: o téren a hermetizmus specializálódást jelent. A tudósok specializálódása („A tudomány nem specialista. *Ipsa facto* megszűnnék az igazsága.“) arra vezetett, hogy a tudás összefüggései iránti érdeklődést, a tudományos kutatás valódi célját, dilettantizmusnak bélyegezték. Társadalmilag az etatizmus tartja bilincsbén a tömegember képességeit azzal, hogy az állam a maga biztonságával egyrészt tömegembereket nevel, másrészt felébreszti a tömegemberben azt a hitet, hogy az állami rendet, melyet ő tart fenn, ő is alkotja s így autonóm normák szerint akar cselekedni. A tömeg autonóm cselekvése pedig végeredményben a lincselés.

Ortega tételei mind ilyenek: reduktív tételek és mindjünkben van valami, stílárisan is kifejezésre jutó, paradox elem. Ezt a paradox elemet kiindulópontjuknál érzük tetten: tételei mindig az aktuális politikai valóságból indulnak ki, tehát egy relatívumból s ezeket akarja abszolút formába önteni. Ez ad, minden éleslátása, biztos elemzőkészsége mellett, tételeinek antiintellektuális színezetet. Kétségtelen igazsága művének az, hogy a mai európai közélet legfontosabb, mert legkevésbé ismert jelensége „a tömegek felnyomulása a teljes társadalmi hatalomig“. Amit erről a felnyomulásról elmond, túltelítettség, a civilizáció előnyeinek feleltelen felhasználása, a történelmietlen életszemlélet, a részleges megismerés barbarizmusa, az etatizmus antiszocializálódása, a minőség elértéktelenedése, egytől-egyig pompás tömeglélektani adalékok. De míg a hasonló elemző munkát végző Huizinga konklúzióiban arra igyekszik, hogy e jelenségek mögött a természetes fejlődés új kereteit keresse, tudós objektivitással, Ortega inquizitori szeavevélyel ítéli meg e jelenségeket. Pontosabban: a jelenségek metafizikai valóságát nem veszi észre, nem méltányolja, nem elemzi, egyoldalú elvi elfogultságában. Kedvünk volna azt mondani, hogy igen magasztos *hermetizmussal* elzárkózik az objektív megismerés elől, relatív értékű jelenségeket ítél meg. Ezen nem változtat az sem, hogy aggodalmait Hegeltől Nietzschéig előre látták a mult század nagy bölcsei, hogy e jelenségek korunk legnagyobbjait aggodalommal töltik el szintúgy s az sem, hogy látja ő maga is a valódi kérdést: a tömegember pszichogrammját el kell választani attól a nagy kérdéstől, hogy „mily alapvető fogyatékoságokban szenved a modern európai kultúra?“ Európa látszólag csakugyan „morál nélkül maradt“, de ennek okát az európai morál szervi felépítésének redukciója nélkül nem lehet megtalálni.

Ortega fordításával így is hasznos munkát végzett a lelkiismeretes fordító, Puskás Lajos. Ha az európai élet erkölcsi-társadalmi válságáról nem is kaptunk filozófiaiag megnyugtató diagnózist, a spanyol szellem egy értékes képviselőjével ismerkedtünk meg, csonkító összevonások nélkül, amit a német Ortega-fordításokról nem mondhatunk el. Az a tétel,

hogy „a spanyol lélek alapélménye nem a tudományos igazolhatóság, hanem a vallás bizonyossága“, — e fordításon keresztül újra élményünké vált.

Bóka László.

NOSZLOPI LÁSZLÓ: *A világnézetek lélektana*. Budapest, 1937. Szent István Társulat, 436 l.

A világnézetek lélektana nem valami győzdelmes hangulatból fakadt. Inkább az elcsüggedés és a ráúnás hajtatta ki ezt az újszerű érdeklődést. A gondolkodó ember már oly sokszor vélte, hogy most már az egyetlen rendszer termékeny talajára lépett, a bölcsekedés annyiszor ámitotta magát, hogy végre olyan lehet mint a többi tudomány, hogy az örökös újakezdésben a nemzedékek erőfeszítése nem forgácsolódik tovább szét, hogy semmi csodálni való sincs azon, ha a később érkezők végül belefáradtak az ábrándképek hajszolásába és nem hitgették tovább magukat, hogy szerencsésebbek lesznek mint elődjük tudományuk történetében. A világnézetek lélektana mindenekelőtt a kudarcok oknyomozása. De nem csak ez. A világnézetek lélektana a nagy szavak máglyája is. A filozófia nemcsak mindenkorra akart felvilágosítással szolgálni, de minden alkalomra tanáccsal is kívánt ellátni. A bölcelet valóban nem csekély önhittséggel lépett újra meg újra az éhezők és szomjazók közé. Csoda, ha a póruljártak végül is elégedetlenkedni kezdtek? Lehet-e a tapasztalatlanságnak egyéb jutalma, mint a — kinevetés? Nem mind arany, ami fénylik, — ez minden lélektan nagy tanulsága.

Noszlopi könyve mégis nem ez. A tartalom egészen más, mint amit a cím ígér. Noszlopi könyve — a világnézetek karakterológiája. A karakterológia teljességgel egyéb mint a pszichológia. A karakterológiát a változatok sokfélesége idézi fel, nem pedig az elégedetlenség. A karakterológia nem csodálkozik a meglevő világ rendjén, inkább csak okosan tájékozódni kíván benne. A jó és a rossz inkább csak osztályozó principiuma, hogy már eleve különbséget tudjunk tenni a hasznos és hasznavehetetlen között. A pszichológia persze a rossz tapasztalatok világa, a bizalom folytonos megrendülése, a jó és a rossz állandósult krízise. A pszichológia az elvek választóvize. Éppen ezért karakterológia csak addig lehetséges, amíg a pszichológus nem lát munkához, amíg az ítéletekből nem lesznek balítéletek.

Noszlopi könyvével egy szélesen hömpölygő irodalmi áramlat hullámai értek el hozzánk. Talán ez a késősége hozta magával, hogy könyvét jóval szélesebbre méretezte, mint ahogy azt a rendelkezésére álló tér megvalósítani engedte. Nem egy fejezete akár egy másik könyv témája lehetett volna; s tulajdonkép kár is, hogy ez meg amaz nem maradt később feldolgozandó problémának. A karakterológia tömörségre serkent ugyan, de azt hisszük, hogy a bőbeszédűség olykor a mélység szempontjából se fölösleges. Mindazonáltal hálásak lehetünk, hogy a szerző olyan változatos feladatokon teszi próbára a karakterológia fel-

világosító erejét. A világnézetek tipológiája, a gondolkodás típusai, a metafizikai világrékek mellett hely szorult még a könyvben a vallásosság mivoltának, az Isten-eszme eredetének, de még az okkultizmusnak, a politikai világnézeteknek, a népek és nemzetek karakterológiájának, valamint a férfi és a nő lélek sajátos világnézeti megnyilatkozásainak is. A szerzteágazó érdeklődés már egyszer a karektorológia velejárója. A karakterológus ha akarja, se tudja a nagy számot nélkülözni. Sőt, tulajdonkép szinte szüntelenül azon kellene álmélnodunk, miért is éri be a karakterológia csak annyi alapvető szemponttal, mint amennyivel esetenként a munkájához lát? Ha tehát a világnézet egyéni különbségeiről van szó, mint Noszlopi jelen alkalommal szóváltott könyvében, miért csak Sokrates, Platon, Szent Agoston, Kant, Hegel, Kierkegaard köti le a szerző érdeklődését és miért nem más is? Vagy akár, miért éppen ennyi és miért nem — kevesebb? Talán semmi se teszi nyilvánvalóbbá, hogy a karakterológiának nincs organikus összefüggése a tárgykörével mint éppen az, hogy a felvehető álláspontok szinte tetszésszerintiek.

Sajnáljuk, ha már annyi mindenre kiterjedő gondossággal dolgozott a szerző a könyvén, a művészetben megnyilatkozó világnézeti problémákat teljesen mellőzte. Hiszen a romanticizmus nemcsak valami „stílus“, ahogy az expresszionizmus se csupán valami „sajátos“ előadási szokás, hanem az egyik is, meg a másik is egyszersmind. Sajnáljuk, mert a művészet ugyancsak fogas kérdésre ad alkalmat a karakterológia számára. Mert ugyan hogyan boldogulnánk a karakterológiával, ha valaki azt kérdezné tőlünk, vajjon Bartók megelőzhette-e Beethovent, vagy élhettek volna egyszerre, egy időben, egy városban? Vajjon az emberi szellem története nem egy energetikai folyamat kezdettel és véggel? De hát akkor minek egyformának látni azokat, akik nem egyformák? Vagy talán tesz a karakterológia egyebet, mint egyformának látja, akik nem egyformák? Mondjuk ki, a karakterológia mit se tud a világ folyásáról. A karakterológia a szellemtudomány Linné-rendszere. De akkor meg mi különöset, lényegeset várhatunk a karakterológiától helyzetünk megértéséhez?...

*Slatinay Ernő.*

PICARD, MAX: *Die Grenzen der Physiognomik.* Erlenbach — Zürich 1937. Eugen Rentsch Verlag. 191 l.

Más a karakterológia és megint más a fiziognomika, noha csak kevesen használják az egyiket is meg a másikat is a maga tulajdon, külön értelmében. A karakterológia az ember tulajdonságairól készít kimutatást, a fiziognomika az ember hatáiról. Az egyik előtt az ember tartalom, a másik előtt pedig forma. A karakterológia, a számító ravaszság természetesen okosan tervezget, ha számba veszi, hogy ez vagy amaz nagylelkű, hiszen hasznát és célját éppen azzal magyarázza minduntalan, hogy már jóelőre ki tudja választani a magának megfelelőt, de akinek mégis az egész teremtet világ miatt van gondja,



aki mintegy végítéletre érkezik meg valahova, az kevésbé a ragyogó órákon fog eltűnődni, mint inkább azokon a takargatott, rejtegetett, elhazudott pillanatokon, amikor a nagyszerű, a fölöttébb hasznos hirtelen cserbenhagyta a szokásait. A karakterológia szintelenül azon járja az esztét, hogy ki kihez hasonlít; a fiziognomika számára kezdettől fogva elintézett tény: *si duo faciunt idem, non est idem*. A karakterológia örökös összemérés, a fiziognomika hajthatatlan megkülönböztetés.

A karakterológia világában az embernek nincs története, a karakterológia világában az ember az emberrel nem él együtt, csupán pillanatokra találkozik, hogy erre vagy arra egymással szövetkezzék. „Holott — írja Picard mindjárt a legelső soraiban — jó időbe telik, míg egy arcot jól megjegyzünk magunknak. A lassúság, amellyel egy ember a másikat körülfürkészi, a tisztelet, a megbecsülés egy neme. Minden emberismeret, amely valamilyen rövidítéssel, mintegy Bändeckerrel a kezében akar a másikon gyorsan keresztülhatolni, nemcsak maga a tévedés, hanem egyszersmind a méltóságérzetnek és a becsületnek a hiánya is.“ A mindenáron való kiismerés, a várni nem tudó kíváncsiság már önmagában véve is plebejus magatartás; de az egyre-másra való láttelekezés ráadásul még a mások lealacsonyítása is. „Ahogyan az egyik embert a másik után az elemzésben elintézik, emlékeztet valamilyen csatatéri kaszaboláshoz“ — olvashatjuk még Picard kifakadásai között. „Szinte az embernek már nincs is joga arra, hogy tovább éljen, miután kiismerték; csupán anyag volt, melyet fel kellett dolgozni; megtette a szolgálatot, most aztán kész, mehet! Annyira embertelen egy ilyen procedura, hogy szinte úgy látszik, nem is az ember, hanem a készülékek a fontosak, hogy nem is az ember lett előbb, hanem a készülék, az ember csak aztán jött a készülékek után, hogy azok ne heverjenek használatlanul, hogy vizsgálati anyagban ne legyen hiány.“

Kezdetben az ember sok mindent számonkér, a sorstól is, meg mástól is. Kezdetben a pszichológia van és nem a fiziognomika. A fiziognomika az élet és a szellem nagy harcán túl kezdődik, túl már a jón és túl már a rosszon. A fiziognomika az érett ember búcsúja a világtól. A fiziognomika azért már-már miszticizmus is. De csak annyiban, amennyiben az érett ember — aki él, él a „logika ellenére“, a „logika dacára“ — már nem kérdez, már nem követel, már nem perlekedik, aki — már semmit meg nem bán, már semmit meg nem kíván, már semmiért nem fohászodik. A pszichológus még valahogy a meghasonlott ember. A pszichológusnak még fáj a több, még fáj a kevesebb; a pszichológus még lázong és azt szeretné, hogy itt legyen a több és amott a kevesebb. A fiziognomika világában az ember bölcs és már nem akar semmit se másként, „vissza felé nem és előre nem“, ahogy Nietzsche fogadkozott utóbb. A fiziognomika világában a jó nem helyettesítheti a rosszat, a fiziognomika világában a jót csak a jó helyettesítheti, ahogy a rosszat is csak a rossz, a még nagyobb rossz, ahogy a teli életet is csak

a még telibb élet pótolhatja. A fiziognomika világában csak az egészsnek, csak a teljesnek, csak a baltól a jobbig terjedőnek van becse.

Minden finom beleérzése ellenére Picard még nem biztos mestere a fiziognomikának. Az emberi arcok nincsenek szétszórva mint a csillagok az égen, az emberi arcok nem csillagképekben emlékeztetnek egymásra, az emberi arcok nem a hely által függenek össze, az emberi arcok az idővel jelentenek egyet. Innen is, onnan is kiragadni egy embert a maga idejéből, mint ahogy Picard teszi helyenkint, tulajdonkép rendszerezés, tulajdonkép karakterológia. Az embert a maga ideje magyarázza, nem pedig a hasonlósága. És az Isten se úgy Isten, ahogy Picard hiszi. Picard Istene valahogy az esztéta Istene, akit emlegetni ugyan lehet, de akiről túlságosan sokat beszélni már nem nagyon illik. Picard világában nevelatlenség az olyan robusztus kérdés mint a vén Karamazové: „Van pokol és van vasvilla is a pokolban?” Picard világában az ember Isten képmása, de az Isten már nem az ember képmása, az Isten csupán Isten, szép szó nagy kezdőbetűvel, Picard világában tulajdonkép minden távol van, az Isten is, meg más is. Picard eltűnődése még a régi szépért, jóért, fenségesért lelkesülő ember elrövedezése, akit az élet nem taszigál, aki a dolgokon kívül áll és azért messze is áll melázó ernyedtségben. Picard szavai csupán szép szavak, melyek alig keltek útra, már is szétziláltan röpködnek a fulánkbe sívító szélben.

*Slatinay Ernő.*

BERDIAEFF, NIKOLAI: *Die menschliche Persönlichkeit und die überpersönlichen Werte.* (Schriftenreihe „Ausblicke“) Wien, 1937. Ber-  
mann—Fischer Verlag. 55 l.

Sokan azon a nézetten vannak, hogy a személyiség az, aki magasabb értékeket reprezentál és valami jelentős feladatot tölt be. Ez azonban korántsincs így. A személyiség nem egyszerűen a derekasság, a személyiség nem egyszerűen a fontosság. A személyiségnek nincs köze a szerephez, amelyet az ember a társadalomban betölt. Személyiség nincs a pápuák között, személyiség nincs a cigányok között, de személyiség nincs a primitív, még gyermeki állapotban élő népek között se. A személyiség csak a „szellem betörése“ után jelentkezik az egyes kultúrákban. A személyiség mindenekelőtt az öntudatosult, a felszabadult, az autonóm ember. Személyiséggé nem válhat senki se csak úgy pusztán elhatározásból. Az akaratgimnasztika semmit sem segít azon, akit a sors másként nem támogat. Személyiséggé az ember csak az élet és a szellem nagy ütközetében válhatik. Azért a személyiség kérdése csak a késői korok, késői emberek gondja.

C. G. Jung és Berdiaeff értekezése a személyiségről kölcsönösen kiegészíti egymást. Jung a személyiség kialakulásának pszichológiai feltételeiről ír, Berdiaeff pedig a társadalom szerepéről a személyiség életében; Jung is meg Berdiaeff is úgy látja, hogy a személyiség csak a szabad-

ság világában alakulhat ki, tehát csak ott, ahol az ember szüntelenül választhat önmaga és a világ között. A személyiség kifejlődés a kollektív megkötöttségből. A személyiség problémája azért nem annyira a szabad akarat lehetőségével függ össze, mint inkább a lelkiismeret szabadságával. A terrorizált lelkiismeret elfojtja a személyiséget. Amiórt *bármely* világnézeti diktatúra egyszersmind a személyiség sírásója is, annival is inkább, mert a világnézeti diktatúrák szükségképen a kollektív értékek deklarálásai is. Amiből következik, hogy a világnézeti diktatúrák társadalmi értékét nem a materiális világban elért organizációval kell lemérni, még csak nem is a letörölt könnyek mennyiségével, hanem inkább a „közösségbe“ visszataszított lelkek számával, az elnémított lelkiismeret síri csendjével. Csakhogy a személyiség nem pusztán ráadás a meglovához, hanem kultúránk tulajdonképeni értelme, világunk legveleje. A személyiség kisemmizésével a történelem lesz becsapva, az egyetemességhez való igazodás lesz örökre meggátolva. Aki a személyiséget feszíti keresztre, az az igazságot gyilkolja meg. De mit ér a legszebb ország is, a legkitünőbb úthálózat is, ha népéből hiányzik a személyiség, ha határai között nem honol az igazság? „Könnyen el lehet képzelni egy igazságosabb társadalmi berendezkedést az állapotok valamilyen újabb átszervezésével — írja Berdiaeff —, de semmiesetre se egymással szemben megértőbb emberiséget, valamilyen szellemi összekapcsolódást. A csupa-testvérek rendje a személyiség létezését tételezi fel.“

*Slatinay Ernő.*

MUSIL, ROBERT: *Über die Dummheit.* (Schriftenreihe „Ausblicke.“) Wien, 1937. Bermann—Fischer Verlag. 48 l.

A butaság kezd közkedveltségnek örvideni. De korántse csak abban az értelemben, hogy hovatovább tanácsosabb, ha az okosság csörgősapkát nyom a fejébe, vagy egészen korszerűen legalább egyeninet ölt magára; nem, a butaság mint beszédtema kezdi egyre inkább foglalkoztatni napjaink szellemiségét. Bármennyire is örvidetes, hogy korunk kimagasló elméi ilyenmódon is gazdagítják tapasztalataink tárházát, mégis úgy véljük, butaság lenne észre nem vennünk, hogy a butaság más vonatkozásban áll ma jeleseink álmatlan éjtszakáival, mint hajdan, azaz nem is olyan túlságosan régen. Az egykori idők bölcsei még csak amiatt sopánkodtak, hogy az ember jobban szereti a szokásait, mint a nyilvánvaló hasznát, hogy még a kovács üllője is behorpad a pöröly új meg új ütése alatt, de már az ember balítéleteiben még az egymástváltogató nemzedékek együttes fáradozása se tud számottevő változást létrehozni. A legendás idők felvilágosodottjai, a korukat megelőző tudósok még csak amiatt csüggesztették le fejüket, hogy a világ a bölcs távoztakor is csak olyan buta, mint az érkezése első pillanataiban; de már kortársaink egészen más okok miatt sóhajtoznak az időnkön meg azok erkölcein. A mai ember már nem a régi keményfejű

ember, a mai ember inkább a fejetlen ember. Ha valamikor a butaság az volt, hogy az ember semminek se engedett, akkor ma a butaság inkább az, hogy az ember semminek se áll ellent. Korábban az ember félt az eszét használni, ma az ember megunta az eszét használni. Nem csoda, ha manapság némelyik előrehaladott, felvilágosodott állam már nem hagyatkozik vakon határai közé szorult népe belátására, hanem maga veszi kézbe a gondjaira bízott társadalma nézetekkel való ellátását és okos nemzetnevelési politikájával egyetemlegesen állapítja meg a mindennapi gondolatokat.

Musil nem áll egymagában érdeklődésével, nemcsak abban az értelemben, hogy már előtte Joh. Ed. Erdmann, a Hegel-tanítvány, a hallei egyetem professzora is írt „Über Dummheit“ címmel még 1866-ban, de úgy is, hogy ma más is, ki így, ki meg amúgy, töpreng helyzetünk értelmén. Musil a múlt év tavaszán Bécsben ismételt felolvasott dolgozatában magának a szónak a használatát fürkészi végig és ily módon akar a butaság társadalmi jelentőségéről tájékozódást nyújtani. Musil máskülönb is ismert csipőssége itt a magához tartozó feladatban produkálja találékonyágát, nem kétséges azonban, hogy „bolond“ időnkben csak nevetéssel, csak célozgatásokkal nem jutunk valami messze. A felvilágosodás idején a nevetés az ész diadala volt a sötétségen, a megkönnyebbült, a felszabadult lelkiismeret nyújtózkodása, de ma a nevetés inkább csak rezignáció, tehát kitérés, elsompolygás, megapulás.

Slatinay Ernő.

**Etika.** TUKER, M. A. R.: *Past and Future of Ethics*. London—**Jogfilozófia.** New-York—Toronto, 1938. Oxford University Press, 496 l.

Mikor a filozófus etikai vizsgálódásba kezd, kétféle úton közelíti meg tárgyát. Vagy leül íróasztalához és szemét az értékek világára függesztvén a belső hangra figyel: ilyenkor etikája metafizikai világnézet, értékelmélet lesz. Vagy mint Toker, a másik utat választja: *solvitur ambulando* a probléma megoldásának e módja. Végigjárja az élők világának történetét, társadalmának útját, a cselekvések mezejének biológiai és pszichológiai területeit. Így csak empirikus etikát lehet írni. Toker erre is törekszik. De amennyire tartózkodik attól, hogy az adottól elszakadjon, éppoly bátor a biológiában és az élet őstörténetének, az erősen vitatott kérdéseknek interpretálásában, illetve a velük szemben való állásfoglalásban.

Empirikus etikájához biztos, megfogható alapra van szüksége és ezt a *magatartásban* találja meg. „A világban, amelyben élünk — kezdi könyvét — az elődeink életét irányító bizonyosságok minden téren rombadőltek!“ „A romoknak ebben a tömegében milyen általános jelentőséggel bíró dolog marad meg mégis állandóan? A magatartás marad meg.“ S a másik a jellem. E kettő megingathatatlan lelki realitás,

mert az élet minden helyzete feltételezi a magatartást és kifejezi a jellemet.

Ezért az etika legfontosabb alapja a pszichológia. Az erkölcsi élet kimerül az érző lényekkel szemben való lehető magatartásokban. A másik alap a biológia, a lélektan testvértudománya.

Tuker kritikus szemmel nézi a világot, s azt a tényt, hogy a technikai kultúrát az erkölcsiség nem követi fejlődésében, annak tulajdonítja, hogy nem a morális cselekvés érvényesül, hanem fetisizmuson és törvényen alapuló elvek, érzelmi közepszerűség és erőszak. Pedig az igazi erkölcsös magatartás mindezekről távol van, még csak nem is etikai ideán alapul, mert jellege nem sztereotíp, nem „nyájszerű“, hanem az adott helyzethez alkalmazkodó. Miben található ennek a magatartásnak alapvető forrása? Tuker hamarosan felel rá: a szimpátiában, az együttérzésben, melyet Tuker a szeretet egy tágabb értelemben vett, szociális formájának fog fel.

Életünkön azonban általában nem ez uralkodik, hanem a „magatartás-szokás“. Ez a tömegek cselekvésének rúgója, pedig tömegtől erkölcsi eszme nem ered, csak egyestől, vagy az elittől.

A szimpátia-etikus érzület említésekor már rámutattunk, hogy Tuker az erkölcsi magatartás kútfejét az ember természetében keresi: tehát az ösztönben, értelemben és érzelemben. A *summum bonum* keresése nem magyarázza a magatartást. Feléje törekedni azért nem szükségszerű, mert az ideák létezése nem zárja magába valami olyannak létezését, ami nekik megfelel: szóval az etikai érték nem kötelező erejű. A lelkiismeret pedig nem „erkölcsi törvény bennem“, hanem „utasítások regisztere“, amit a nevelés, a társadalom stb. írt az emberbe. A gyermek még nem tesz különbséget jó és rossz között. Az erkölcsi érzék és magatartás lelkiismereten sem nyugszik tehát, hanem csakis az együttérzésen. Akarat szabadság csak elméletileg és érzésszerűen van: a jellem tulajdonképpen determinálja az akaratot. Tökéletesen jó ember (ha van) nem tud elkövetni bűnt.

A biológiai forrásokban keresve az erkölcsiség alapjait, az *anyaságban* találjuk meg azt. Az egyén mindig önző: altruista csak az anya. Az anyaságban leli gyökerét az emberileg helyes magatartásnak számos alapformája: a szociabilitás, sőt maga a szimpátia, felelősség-érzés és sok más.

Az etikai magatartás tanul a természettől, nem pedig a jogtól és tanul a vallástól. A vallás öre az erkölcsnek, segítője a morális természetnek és spirituális élménye a léleknek. Forrása az erkölcsi magatartásnak a becsület-erkölcs is. Azonban a legtöbb európai országban a „gótikus“ erkölcsködexe: az önvédelmet értékeli s nem a szelídség és megbocsátás keresztény kódexét.

Ez a könyv elméleti alapvetése. Eszerint vizsgálja mostmár végig a szerző az etika problémáit: a szeretetet, egyén és species viszonyát,

az igazságproblémát, a barátságot, „a többi állatokat“ stb. stb. igen érdekes vizsgálatokban, amelyeknek értékét a szerző hatalmas olvasottsága, tiszta gondolatvezetése és nyugodt stílusa emeli. Ha nem is értünk egyet a könyvvel nagyon sok kérdésben, elolvasása élményt jelentett és mindenki számára azt jelenthet. *Vajda György Mihály.*

VITEZ MOOR GYULA: *A jogrendszer tagozódásának problémája.* Budapest, 1937. M. Tud. Akadémia. 44 l. (Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből.)

A szerző jogfilozófiai szemléletében a jog, mint a jogszabályoknak logikai értelemben vett rendszere jelenik meg. Vizsgálódásai irányelvét jelzi azon megállapításával, mely szerint: „a jogszabályok logikai értelemben vett rendszerét csupán a jogban kifejezésre jutó gondolati tartalom hasonlósága vagy különbözősége alapján alkothatjuk meg“. (10. l.)

A jog egészének a római jog által alkotott felosztásával (közjog-magánjog) szemben — éppen a különbségek tisztázatlan volta miatt — az újabb irodalomban törekvés észlelhető a szétválasztás megszüntetésére. Az erre törekvő irányok azonban pozitív eredményeket nem értek el. A megoldásra a minden jog közös alapstruktúrájából, a kényszerből történő kiindulás vezet. A kényszer útján pedig az állam gondolatához jutunk, amelyet így a jogrendszer tagozásában végső principium divisionis gyanánt használhatunk fel. A jogrendszer tagozódásának legfőbb alapelvét tehát az állami tevékenységnek (közjog) a privat-autonómiától (magánjog) való elválasztásában ismerhetjük fel.

Szerző így elfogadja a jogrendszernek közjogra és magánjogra történő eddigi felosztását és ennek szükségszerű fenntartását — különösen a különbségek tisztázása útján — sikerült is bizonyítania.

A továbbiakban azonban, midőn a modern jogrendszerek anyagának a közjog és magánjog területén való elhelyezését vizsgálja — mint maga is megemlíti —, felfogása kissé magánjogias, s ez a szemlélet azután bizonyos határozatlanságot von maga után.

A felállított alapelvből kifolyólag ugyanis a privatautonómia nem más, mint hatalmasság (facultas), melynél fogva a magánosok életviszonyaikat jogi rendezettség nélkül megoldhatják, míg a másik oldalon az esetleg csak kényszer útján érvényesülő állami tevékenység (közjog) áll. Így pedig vagy visszatérünk a szerző által a tagozódás alapjaként el nem fogadott *ius cogens* és *ius dispositivum* fogalmaihoz, vagy nem állhat meg teljes mértékben a jog egyes ágazatainak (büntető és polgári perjog stb.) a szerző által — a közfelfogással szemben — a magánjogba való utalásának lehetősége.

Ezen túlmenően azonban a szerző azon törekvése, hogy a jogrendszer legkülönbözőbb ágaiban a magánjogias elemet kinyomozza, s

így az állami tevékenység korlátlan kiterjesztésének elvével szembe helyezkedve, az individualizmustól védett értékek megőrzésének szükségességére reámutasson, — a legteljesebb mértékben sikerült.

*Zemplén Elemér.*

ROMMEN, HEINRICH: *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts.* Leipzig, 1936. J. Hegner. 274 l.

Oly korban, amely életmagatartásában és intézményekben, gyakorlati és elméleti megnyilvánulásaiban a teljes relativálódás képét mutatja, az emberi lélek mélyén meghúzódó örök vágyakozás az Abszolútum után egyre fokozódó erősséggel és intenzitással tör elő. Az emberi léleknek ez a lényegéből fakadó, strukturális vonása, amellyel szemben a relativálódás túlzása a lét teljes megtagadását jelenti és önellenmondáshoz vezet, az embert arra készíti, hogy a társadalmi életben is szilárd pont után kutasson. A társadalmi életet rendező és szabályozó, folyvást változó, a történeti és társadalmi adottságok és ezek különbözősége szerint alakuló pozitív jogban így ragadja meg az igazságosság örök eszméjén keresztül a természetjog fogalmát. S ez a magyarázata a természetjog örök visszatérésének is, amelyről Rommen igen értékes és élvezetesen megírt műve szól.

Műve két részből áll. Az elsőben a szerző röviden végigvezet a természetjog kétezeréves történetén, Herakleitosztól kezdve egészen a napjainkban a neoskolasztikában újjáéledt modern természetjogig. Igen élesen rávilágít annak a két nézetnek messzemenő következményeire, amelynek egyike Istennek lényegéből, másika pedig Isten akaratából akarja megfogalmazni az erkölcsi rendnek, s ezen keresztül a természetjognak fogalmát. Foglalkozik az individualista természetjoggal is, és nagyon helyesen rámutat, hogy a XIX. században véglegesen győzedelmeskedni látszó jogi pozitívizmus maga is természetjogi gondolatot rejtve méhében, csak ezzel az individualista természetjoggal tudta megívni döntő csatáját. Az egyes természetjogi felfogások ismertetése közben a szerző mély kritikai képességről tesz tanúságot. Műve eme részének egyetlen hibájául, vagy helyesebben hiányául csak azt róhatók fel, hogy a természetjogi és a jogtörténeti iskola közötti átmenetet jelentő hegeli természetjogról és bölcselétről jóformán egy szava sincs.

Ez a hiány meglátszik művének második részében is, amelyben a természetjogról vallott nézetét fejti ki. Szigorúan Aquinói Szent Tamás filozófiáján építi fel elmékedéseit, s a természetjog lényegére vonatkozóan semmi újat nem mond. Művének ezt a részét bírálni annyit jelentene, mint a valódi, sajátlagos értelmében vett természetjog problémáját ismét előlről boncolgatni.

*Horváth R. Károly.*

NEF, HANS: *Recht und Moral in der deutschen Rechtsphilosophie seit Kant*. St. Gallen, 1937. Fehr'sche Buchhandlung, XII, 130 l.

A jog és erkölcs egymáshoz való viszonyának kérdése a jogbölcselet egyik legtöbbet vitatott, de még napjainkban sem tisztázott kérdései közé tartozik. Még az ugyanazon bölcseleti alapon álló jogbölcsészek is különböző eredményekhez jutottak. Ennek a ténynek felismerése vezette szerzőnket arra, hogy miközben a német jogbölcseletben Kanttól kezdődően egészen napjainkig ezen a téren felmerülő nézeteket egy egységes mű keretében bemutatja, ezt nem azon az alapon teszi meg, hogy az egyes jogbölcsészek milyen rendszertani helyet foglalnak el, mert az ilymódon kapott kép meglehetősen hiányos és a valóságtól eltérő lenne, hanem azon az alapon, hogy az egyes jogbölcseleti írók, teljesen függetlenül rendszerüktől, miben látják az egyes részproblémák megoldását. Szerzőnk igazi német alaposítással kutatja ki a jog és az erkölcs egymáshoz való viszonyának összes lehetséges változatait, s ezek köré csoportosítja az írókat, akiknek nézetein keresztül így a probléma minden oldalról megvilágítást nyer. Önálló véleményt, — egy-két általánosságon kívül — a szerző nem ad, de ez művének használhatóságát egyáltalán nem csökkenti.

*Horváth R. Károly.*

**Nyelvfilozófia.** KONRAD, GUSTAV: *Herders Sprachproblem im Zusammenhang der Geistesgeschichte*. Eine Studie zur Entwicklung des sprachlichen Denkens der Goethezeit. Berlin, 1937. Emil Ebering, 102 l. (Germanische Studien, 194.)

Ez a kétségkívül alapos tanulmány belesik sok más szellemtörténeti munka hibájába: a stílus bonyolultságában és a virágos képhasználatban éli ki magát, ahelyett, hogy az anyagnak szigorúan szisztematikus rendezésére ügyelne gondosabban. A szerző a problémátörténeti módszert mondja magáénak (és tárgya szerint alig is mondhat mást), tehát összefüggésekre kell rámutatnia. Erre szolgál az első és utolsó fejezet: az előbbi hosszmetsetet, az utóbbi pedig egészen hiányos keresztmetsetet ad.

A szerző Leibnizből indul ki, mint a felvilágosodás nyelvszemléletének reprezentánsából, akinek a nyelv a kölcsönös megértésre szolgáló kifejezőeszköz. Ami ettől a racionális szemlélettől Herder organikus szemléletéhez vezet, azt a tanulmány írója Hamannban, az északi mágusban találja meg. Hamannál a nyelv isteni eredetű, ami a felvilágosodással e ponton szakítást jelent. Herder Hamannra támaszkodva halad tovább az organikus nyelvszemlélet útján és elődje lesz a német romantikának, amely Humboldton és Schellingén keresztül Hegelben záródik le.



A Herder—Hegel-vonal önkénytelenül is eszünkbe juttatja R. Kroner Kant—Hegel-vonalát s e sorok írója azt hiszi, a szerző is Kroner másoldalú kiegészítésére gondolt, ha nem is jelenti ezt ki. Hegel nagy szintézise valóban nem teszi lehetetlenné, hogy két ellentétes pólusról egyszerre vezessen hozzá az út.

Ami Herder bőséges ismertetését illeti, a szerző tartózkodik hősenek interpretálásától, ami Korff, Cassirer, Freyer, Litt után érthető is. Inkább idéz, de nem túlságosan ügyesen, úgyhogy a fejezeteknek mégoly figyelmes átolvasása után sem kapunk tiszta képet Herderről, még kevésbé a szerző esetleges mondanivalójáról. Inkább mozaikszerűen marad meg egy és más, de nem is lehet ez másképp, hiszen az egész munka sokszor összefolyó mozaikokból áll.

A herderi nyelvszemlélet tulajdonképpen ismeretelmélet. Erre kéne rámutatnia a szerzőnek, mikor arról beszél, hogy Herdernél a nyelv a világ lelki-szellemi képe, mikrokozmosz. Ezért is kerül analógiába a leibnizi monasszal. Hogyan keletkezik ez a szellemi kép? Úgy, hogy az ember a természet aristotelesi utánzásával indul el a nyelvművészetben. Első szókészlete csak szinte maga a természet: a természeti hangot az ember emberi hanggal akarja megfogni, a juhok „bégető állatnak“ nevezi s így az érzéki minőséget tudomásul véve, hasonló hangzású igével adja vissza. (Az ilyen hangutánzó elméleteknél csak az a hiba, hogy miképpen keletkezett ilyen módon, mondjuk, az előbbi példa „állat“-univerzálé szava?)

A természet az ember nagy tanítója, a nyelv a természet és ember létéből születik. Ezért mindig kötve marad az érzéki világhoz, ennek szelleme táplálja s a nyelv e szellem kifejezésfunkciója. A szellem a népben mint közösségben nyilvánul meg legtisztábban: ez a népszellem, a nyelv állandó alkotója. Amint Herdernél a természet egésze vitalisztikus fogalmazású, úgy a nyelv is nem merev képződmény, hanem történeti organizmus. Ez az organizmus legtisztábban a természethez legközelebb álló rousseau-i primitív emberben nyilvánul meg, ezért ennek nyelve az igazi, az első, a költői nyelv. A költői nyelv a népszellem legmagasabb fokú manifesztációja, a népközösség szerves kifejesztője s egyúttal eredménye is. Erzelmi kifejezésén kívül akkor lesz „szellemi“ funkciója, mikor már az ész uralma alá kerül. De így is találó kifejezője marad a humanitásnak.

Az érzelem és cselekmény a költői nyelv lelke, a humanitás pedig az ezt magába fogláló test. Így kerül kapcsolatba Herdernél a nyelv és a humanitás, az ember-eszme, amely azonban, szerző szerint, egyáltalán nem jelent nála kozmopolita szemléletet. Ez a humanizmus ugyanis nem tűnik el absztrakciókban, hanem megtartja az egyéniség-gondolatot. Szerzőnk azonban itt nem gondol arra, hogy az egyént feladó kollektívum sem szükségszerűen absztrakció, hiszen meg is valósulhat.

Hogy mi a herderi humanitás-gondolat, azt a tanulmány írója nem határolja élesen körül: egyszer civilizációt, másszor észet, majd meg költészetet jelent. Egyhelyütt tűnik fel igazi herderi arcában: ekkor tökéletesedés a jelentése, a kiteljesedett embereszme elérése a lényege, amely nem a történelem racionálisan kitűzött célja, hanem egy, a történelemben helyel-közzel megvalósuló magasabbrendű ember.

A tanulmány időszerűségét fokozza a közösségnek, mint a már Herder által felismert nyelvhordozónak erős hangsúlyozása. Ma ez már általánosan képviselt álláspont: „a nyelv a kollektív tudatban él” — mondta Gombocz Zoltán is. Mint ilyen, egyénileg is nagy fokban irracionális s talán ilyenyszerű meglátás vezette Crocét arra a kijelentésre, amelyet a szerző átvesz, hogy tudniillik ami a nyelvészetben filozófia, az esztétika. Croce hívhatta fel a szerző figyelmét Vicóra is, akit szerzőnk Herderrel sokszor párhuzamba állít.

A tanulmány elolvasása után az az érzésünk, hogy nem sok az benne, ami másutt ne lenne megtalálható. Igaz ugyan, hogy ez a német tudományosságban ilyen exponált témánál már alig is lehetséges másként.  
*Vajda György Mihály.*

J. A. RICHARDS: *The Philosophy of Rhetoric.* (The Mary Flexner Lectures on the Humanities. New-York—London, 1936. Oxford University Press.) 138 l.

A könyv címe kissé megtévesztő: kevesebbet és főként mást ad, mint amit ígér. Azt az előadássorozatot tartalmazza, amelyet a szerző Bryn Mawr Collegeben tartott 1936. február és március havában. Tárgya nem a retorika bölcséleti megalapozása, hanem sokkal általánosabb: újabb kísérlet a jelentés fogalmának meghatározására, melyet azután a szerző néhány stilisztikai kérdés tisztázására is alkalmaz.

A jelentés problémáját Richards csupán egyetlen szemszögből vizsgálja. Kikel a jelentéstani atomizmus ellen, amely az egyes szavak jelentését elszigetelten kutatja, kiszakítja őket abból a nagyobb összefüggésből, amelybe bele vannak ágyazva. Ezt a nagyobb összefüggést a szerző „context“-nek nevezi. A context jelenti mindenekelőtt azt a nyelvi nyilatkozatot, amelyben a szó szerepel. A szavak a mondatban áthatják egymást, kölcsönösen meghatározzák egymás jelentését; a bergsoni interpenetrationnak ezt a nyelvi vonatkozását a szerző találó szóval „interanimation of words“-nek, a szavak kölcsönös átjelkesítésének nevezi. Ha magában kimondom ezt a szót, hogy „könyv“, még nem tudom pontosan, hogy mit értek rajta: lehet könyvet írni, bekötni, kinyomni, könyvjegyzékbe bevezetni és mindezekben a kontextusokban a jelentésnek más-más árnyalata, vagy vetülete fejeződik ki. Bizonyos szavak többértelműsége, poliszematizmusa éppenséggel megköveteli a kontextus megjelölését, például: korona, levél.

De ezen a szintagmatikus összefüggésen kívül vannak egyéb kontextusok is, melyek belejártsanak a szó jelentéstartalmába. Ilyenek a

nyelv többi szavai, melyek valamiféle hangtani, vagy lélektani társítás útján összefüggnek az illető szóval (például az úgynevezett hangutánzó és hangfestő szavak: v. ö. Gombocz Z. Hangutánzás és nyelvtörténet: MNy. IX, 385; Jelentéstan 12). De ide tartozik az egész mű szelleme, melyben a szó szerepel, sőt az írónak vagy éppen egész korának nyelvhasználati és stilisztikai gyakorlata is. Ilyen értelemben nagyon találó Bosanquet követelménye: „Sohase idézni vagy magyarázgatni bármit is olyan könyvből, melyet nem olvastunk el elejétől végig.“ Pascal „Provinciales“-jainak olvasói jól tudják, hogy a kazuisztikus módszer menyire elferdíti a gondolatokat éppen azzal, hogy kiszakítja őket eredeti összefüggésükből. A Driesch-féle „Ganzheit“ hatalmas távlati tűnnek föl ebben a nagyvonalú elgondolásban, mely azonban a gyakorlati nyelvvizsgálat terén aligha vihető keresztül. Ezért a szerző gyakorlati okokból főként a szintagmatikus kontextus kutatására szorítkozik. Mint-hogy a szójelentésben nem valami szilárd, megállapodott tartalmat lát, hanem a különböző kontextusok függvényét, erősen kikel a XVIII. sz-i normatív nyelvészet ellen, az egyedüli jelentés babonája (Proper Meaning Superstition) ellen. Ebben az álláspontban is a mindent szabályozó és elgépiesítő klubszellem (Club Spirit) lecsapódását látja (v. ö. A. C. Baugh: A History of the English Language, 1935; IX. f.; The Appeal to Authority). Ilyen alapon a nyelvújítással és általában a nyelvhelyességi szempontokkal szemben is pusztán megértő és nem bíráló felfogást vall, és ebben a türelmes álláspontban találkozik a modern nyelvtörténet legtöbb művelőjével (v. ö. Gombocz Z.: Nyelvhelyesség és nyelvtudomány. MNy. XXVII, 1.): Ugyancsak a kontextus-elméletet alkalmazza a metaforák vizsgálatára is. Itt szigorúan különválasztja a kifejezendő jelentéstartalmat (tenor) és annak képszerű kifejezését (vehicle) és rámutat azokra a zavarokra, melyeket e két mozzanat összekeverése előidézett a klasszikus, romantikus és modern esztétikában.

Richards könyvében bőven vannak értékes gondolatok, csak az a baj, hogy ezek jobbára nem eredetiek és nem is tárgyilagosak. A mai nyelvtudomány jól tudja, hogy a kiindulópont, a prius az összefüggő nyelvi nyilatkozat; ebből kapjuk jelentéstani elemzés útján a szót, mint az összefüggő beszéd legkisebb szemantikai egységét. Ugyanolyan eljárás ez, mint mikor a nyilatkozatot mint hangsort elemeire bontjuk és végül eljutunk a hanghoz, az összefüggő beszéd atómjához, tovább már nem elemezhető akusztikai egységéhez. A jelentéstan terén is sokszor hangsúlyozták a kontextus szerepét, elsősorban J. Stöcklein (Be-deutungswandel der Wörter. Seine Entstehung und Entwicklung, 1898: 6—13), utána Sperber, Stern és a szemantika egyéb rendszerezői is. Azonban Richards erősen túlló a célon, amikor a kontextusból próbálja levezetni az egész jelentést. A szóhoz, illetőleg az egyes alaktani elemekhez, morfémákhoz (v. ö. Bloomfield: Language, 1935<sup>2</sup> 161) már magában a nyelvben mint virtuális jelrendszerben hozzáfűződik bizo-

nyos képzettartalom. Mikor azután a beszédben aktualizálódik ez a virtuális jelrendszer, a környező elemek pontosabban meghatározzák, hogy a képzettartalomnak melyik árnyalata és milyen hangulati mellékzöngéje szerepeljen ebben a sajátos helyzetben. A szavaknak, még a többjelentésűeknek is — föltéve, ha a divergens jelentésfejlődés nem szakította szét a különféle árnyalatokat és nem vezetett homonimiára — van egy központi jelentésmagvuk, melyhez a kontextusnak semmi köze sincs: a „könyv“ szót semilyen szövegben sem fogjuk az „íróasztal“ vagy a „vízimalom“ szinonimájának tartani. Richards találan mutatott rá arra a zavarra, melyet a kontextus-szemponthagyatása előidéz; de mint a legtöbb visszahatás, a másik végletbe esett és megfeledezett arról, hogy a kontextus nem jelentésteremtő, hanem csupán jelentésmeghatározó tényező.

Ullmann István.

**Pszichológia.** MÜLLER-FREIENFELS, RICHARD: *Kindheit und Jugend*. Leipzig, 1937. Quelle u. Meyer. VIII, 264 l.

Rendkívül érdekes, sok finom megfigyelést és értelmezést tartalmazó, és már csak ellentmondást keltő alapgondolatával, valamint agályos módszerével is igen gondolatébresztő, tehát termékeny mű Müller-Freienfelsnek a nemzeti szocializmus világnézetéből fakadó fejlődépszichológiája. Spranger az Ifjúkor lélektanának bevezetésében hangsúlyozza, hogy vizsgálódásai elsősorban a középiskolát járó német ifjúra, tehát mai terminológiával a „polgári“ Németország ifjúságára vonatkoznak; nyilvánvaló, hogy a külső feltételek emberalakító megváltozása új lélektan követel. A századeleji „általános pszichológia“ eszméje megbukott: nemcsak, hogy az ember nem marad ugyanaz a történet folyamán, hanem a lélektan sem tetszeleghet az „értékmentes tudomány“ köntösében...

Müller-Freienfels az ember fejlődését belülről irányuló, aktív totális és folytonos folyamatnak rajzolja, amelyről csakis az egységes biológiai, pszichológiai és szociológiai szemlélet adhat adekvát képet. A szenzualizmus fejlődés-elmélete tarthatatlan: az egyén fejlődése nem a környezetből, a külső benyomások mechanikus behatásából indul ki, hanem belülről, a lelki struktúra által van meghatározva és a külvilág csak amennyiben belső élménnyé, azaz Uexüllé szölvá átélte környezetté (Umgebung-Umwelt) lesz, válik az egyén fejlődésének integráns alkotótényezőjévé. Szerzőnket mindaddig követjük, ameddig hangsúlyozza, hogy a fejlődés folyamata csakis a spontán, célratörő (zielstrebig) énen keresztül érthető meg; azonban ellent kell mondanunk neki, amint ezt az ént már a hároméves gyermeknél is nemcsak, hogy tudatosnak, hanem sokszor éppenséggel ravaszul tudatosnak tekinti és a fejlődés fázisait mint tudatosan vállalt, egyidőben is különböző, egymást kiegészítő „szerepek“ (Lebensrollen) egymásutánját fogja fel. A felnőtt ember jel-

leme sem valami merev és egyoldalúan megnyilvánuló alakulat és amint a felnőtt ember viselkedése otthon, a hivatalban, a társaságban más és más, ugyanúgy már a hároméves gyermek is különböző, a környezettől mintegy rátukmált szerepeket vesz fel. A gyermek nem oly egyszerű, tiszta, természetesen naív lélek, mint amilyennek őt a romantika nosztalgias felnőttje szerette volna látni: a szülők a gyermeket „gyerekesnek“ tekintik, gügyögnek hozzá, gyerekesen viselkednek vele, mire az valóban bele is játssza magát a gyerekeség szerepébe, „naivitást tettet, a gyerekeség színjátékát játssza és a magukat nagyon is fülényesnek tekintő naív szüleit egész egyszerűen becsapja“. (115. l.) Ugyanígy „ugratta be“ a raffinált csecsemő Freudot is: az anya keblére simuló, mindazonáltal minden szexualitástól távol álló gyermek bejelöltte magát mintegy a „kis szerelmes“ szerepébe és ezt „oly tehetséggel képes művelni, hogy sikerült neki még egy oly híres pszichológust is, mint Freud, félrevezetni“. „A pszichoanalízis Ödipusz-komplexuma nem más.. mint a gyermek teljesen aszexuális jellegű szerep-játékának félremagyarázása.“ Ha túlzó elméleteket csak hasonló túlzásokkal lehet megcáfolni, valóban ennél a teóriánál alkalmasabb cáfolatot a Freudizmus ellen aligha fog produkálni valamikor is a pszichológia.

Szerzőnk szerint most már a lélektannak, ha meg akarja ismerni a gyermek igazi lélkiségét, szorosan szét kell választani mindazt, ami a nevelésnek, a környezettől rákényszerített szerepnek a következménye (Kultur), attól, ami eredeti és természetes (Natur). E két szférának megkülönböztetését és szigorú széjjelválasztását alapvető módszeres követelménynek tartja. A lélektani kutatásnak nagy nehézsége szerinte az, hogy a vizsgálat mindig oly gyermekekre irányult, akik születésüktől kezdve állandó nevelői befolyásoknak voltak alávetve: a gyermeklélektan eddig csak a gyermekszoba lélektana, a pszichológia tárgya a „polgári gyermek“ volt. Már pedig, ha a *tényeket* akarjuk megállapítani, vigyáznunk kell, hogy azokat össze ne tévesszük a nevelés eredményezte jelenségekkel. A gyermek az iskolában, ahol épp az iskolás-gyermek szerepét játssza, egészen másképpen viselkedik, mint társai között, ahol természete spontán módon nyilatkozik meg; az iskolás-gyermek, mint ilyen, semmiképpen sem tiszta természet, hanem civilizációs jelenség, kultúralakulat. A gyermeklélektannak a „kultúra gyermekéből“ a „természet gyermekét“ kell kidolgoznia és a fejlődést, mint e két szféra közötti gyakran tragikus küzdelem eredményét kell bemutatnia.

Szerzőnk itt kétségkívül helyes szempontot hangoztat, azonban ennek jelentőségét túlozza. Mert ha el is ismerjük, hogy a fejlődés a „természet“ és a „kultúra“, adottság és nevelés kölcsönhatásából ered, joggal merülhet fel a kérdés, hogy szükséges-e és hogy egyáltalán lehetséges-e a két tényező merev széjjeltartása? Nem tekintve, hogy „természet“ és „kultúra“ itt meglehetősen tisztázatlan fogalmak, vajjon tiszta természet-e a felnőttéttől meg nem figyelt gyermek viselkedése, vajjon

nem ütközik-e ki még jellegzetesebben az iskolásgyermekek szerepéből az elnyomott és gátolt természet? De szerzőnk követelménye módszertani szempontból is lehetetlenség: ha a gyermek igazi természete elsősorban ott nyilvánul meg, ahová „felnőttek nem tekinthetnek, ahol a gyermek minden megfigyelés alól kivonja magát“, hogyan állíthat bármit is erről a természetről a pszichológus? Müller-Freienfels vizsgálódásainak ötletszerű módszere különben is nagyon ingatag alapokon áll: saját gyermekeinek alkalmoszerű megfigyelése, valamint hallgatóinak visszaemlékező beszámolói mellett (amelyeknek értéke a kritikai állásfoglalás előtt aligha kétséges) csupán csak intuíciójára hivatkozik...

Természet és kultúra szétválasztásának szükségességét tüstént megértjük, ha figyelembe vesszük szerzőnk azon állítását, amely szerint a városi polgár- és proletárgyermekek éppoly kevésbé „természet“, mint a nagyváros civilizált „szobatiszta“ kutyái. A természetet ezeknél sokkal inkább képviseli a kisváros és a vidék gyermeke. Müller-Freienfels itt a nemzeti szocializmus alapelveit érvényesíti a tudomány szemléletében és azok hatása alatt a vidéknek a várossal, az egyéni adottságnak, a „családi örökségnek“ a környezettel, és a vérnek a szellemmel szemben való elsőbbségét hangsúlyozza. Csak ezt megértve tulajdoníthatunk némi értelmet annak az állításnak, hogy a nagyvárosi gyermek kevésbé „természet“, mint a falusi.

A nemzeti szocializmus által vágyott és a Hitler-Jugend által célbavett új ifjú-ideál természetesen az ifjúság-lélektannak is megfelelő újjaformulázását követeli. Eszerint az ifjúkor legtípusosabb lelki jegye éppen nem az introverzió, az én felfedezése és a lelki élet befelé irányulása, mint az eddigi pszichológia állította, hanem ellenkezőleg: az extroverzió, a valóság felé való fordulás és az egyén valóságra való hatásainak érvényesítése. Az introverzió a pubertást közvetlen megelőző kor (Vorpubertät) sajátosága; az ifjú azonban nem önmagába visszahúzó és saját alanyiségében szétömlő, helyét nem találó rajongó, hanem a világra tevékenyen hatni akaró, feszülő tetterőtől sarkallt küzdő. A múlt ifjúság introverziója nem állítható oda általában az ifjúság „természetévé“; a lelki élet szubjektív-érzelmes és gyakran szentimentális én-hangsúlyozottsága elsősorban kultúrjelenség: a századfordulókori individualisztikus, túlfinomodott kultúra produktuma. A sport iránti lelkesedés sokkal általánosabb jegye az ifjúságnak, mint az ábrándos romantika: az ifjúság specifikus életformája a sport. (220. l.)

Természetesen itt rögtön kínálkozik az ellenvetés szerzőnkkel szemben: vajjon a sport, mégpedig a mai értelemben és a tőle is ilyen értelemben vett sport valóban természete-e az ifjúságnak és nem inkább kulturális produktum? Igen, elismerjük és maga Spranger is tudja, hogy a Psychologie des Jugendalters rajzolta arckép korhoz és néphez, vagy ha tetszik, kulturális szituációhoz kötött; ámde mi jogon emel igényt szerzőnk arra, hogy a tőle szerkesztett kép az ifjú igazi és örök ter-

mészetét mutatva, immár örök és egyetemes érvényűnek tekintendő? Ha az energikus extravertiót, mint alapvető lelki jegyet, szerzőnk szerint az a kiemelkedő szerep bizonyítja, amelyet a sport az ifjúság számára mindenkor játszott, aligha kétséges, hogy a bizonyítás nagyon is önkényesen állított premisszákon nyugszik. Különben pedig szerzőnk állítását bizonyos megszorításokkal valóban elfogadhatjuk: elismerjük, hogy — Spranger terminológiájával élve — az adolescencia korában lévő *mai* német ifjúság adekvát képét rajzolja. Erre utal az is, hogy a pubertás előtti kornak, amely nagyjából a Spranger-féle pubertáskorral egyezik, felső határát a 14. életévre teszi és az ifjúkor kezdetét nem egyoldalúan a nemi érés pusztá biológiai tényével, hanem az egész egyéniség alapvető átalakulásával hozza kapcsolatba, azzal az átalakulással, amely sok népnél a férfivé-avatás ünnepevel kapcsolatos. Nyilvánvaló tehát, hogy a Müller-Freienfelstől ifjúkornak nevezett életfázis, a korbeli határok eltérését nem tekintve, a sprangeri adolescenciával azonos.

Az egyes életszakaszok rajzában szerzőnk nem annyira a rendszerességre, mint inkább a lényeglátó és karakterisztikus, átfogó ábrázolásra törekszik. Itt valóban sok finom meglátással, jellemző vonásokkal gazdagítja a lélektan örökké készülő, de soha el nem készülő portréit. Különösen a 6—10 éves iskolásgyermekek rajza sikerült.

Faragó László.

VÉRTES JOSEF O.: *Die Grundlagen einer Milieupsychologie. Milieu und Kind.* Leipzig, 1937. Barth. IV, 37 l. [Klny: Zeitschrift für Psychologie. 193. kötet, 1—3. füzet.]

A szerző intencióját követjük, mikor környezetpszichológia helyett mi is miliopszichológiát írunk, mivel a környezet (Umwelt) csupán a külvilágot jelenti, míg a miliő elsősorban belső világunkat. Miliőpszichológiai alapvetése abból a megfontolásból indul ki, hogy az objektív miliővel párhuzamosan van egy szubjektív miliő-projekció, mely az emberi szellemnek öntudatlan és individuális alkotása, az objektív miliőnek tükröződése a lélekben. (A tudattal azért nem azonosítható, mert elemei öntudatlanok s rendszertelenül kapcsolódnak; a szubjektív miliő-projekció legjelentősebb tényezői az intenzitás nélküli, másodlagos képzetek, melyek a tudatosság határán mozognak.) Bár e miliő-projekció passzív természetű, hatása mégis van, e hatást, a kémiai katalitikus hatás mintájára, Vértes „lelki katalizátornak“ nevezi, mely a lelki folyamatokat kvalitatíve befolyásolja. Nem tartjuk szerencsésnek általában a lelki élet jelenségeinek a materiális világ jelenségeiből vett hasonlatokkal való meghatározását, de jelen esetben a katalitikus folyamatokkal való hasonlítás valóban nem sántít s a hatás inaktív voltát s a visszahatás hiányát nehéz volna találójában kifejezni. — Az objektív miliő elemei a szubjektív-miliőben, az egyén adottságaihoz mérten, normális

és abnormális, adekvát és inadekvát formában hatnak s az életkorokkal együtt változnak. A miliő-típusokat az objektív miliő és a szubjektív-miliő-projekció egyezésének fokához mérten állítja fel a szerző. A miliő-pszichológiai kutatásnak útja, az objektív miliő ismeretéből, a szubjektív miliő-projekció lélektani feltételeinek vizsgálatából kiindulva, az, hogy a miliő objektív és szubjektív elemeit, hossz- és keresztmetszetben, szinchronikus és diachronikus sorban vizsgálja.

Vértés O. József, kinek munkássága, mint eddigi műveiből láthatuk, a gyógypedagógia szolgálatában állott, e művében is elsősorban gyakorlati céllal foglalkozik a miliőpszichológia alapvető kérdéseivel: a pedagógusok számára keres szempontokat ahhoz, hogy a miliő adottságait nevelő munkájuk szolgálatába állíthassák. Alapvetésének gyakorlati haszna kétségtelen (III. fejezet), de vázlatosságában is túlmutat művének koncepciója a gyakorlati célon. Kívánatos volna, hogy alapvetését, túllépve a pedagógiai-lélektan kereteit, részletesebben is kifejtse (így például az élmény és a szubjektív miliő-projekció határkérdéseiről keveseljük, amit mond), mert célja érdekében annyira leegyszerűsíti a problémákat, hogy művét értékelni nagyon nehéz az önkéntes belemagyarázás veszélye nélkül. Pedig bibliográfiája csak megerősíti bizalmunkat abban, hogy miliőpszichológiájának kidolgozása megérdemelné a fáradságot s rendszere a vele való bővebb foglalkozást. Rendszerének vázlata így is gondolatébresztő s mivel vázlatosságában óvatos mérték-tartása is kifejeződik, örvendetes, hogy e mű a német tudományos irodalom nagyobb publicitásához is utat talált. *Bóka László.*

## TÁRSULATI ÜGYEK.

### Jegyzőkönyv

a Magyar Filozófiai Társaságnak 1938. évi március hó 31-én a Magyar Tudományos Akadémia palotájában tartott közgyűléséről.

Jelen voltak: Kornis Gyula elnök, Halasy-Nagy József és Dékány István alelnökök, Prohászka Lajos főtitkár, Kibédi Varga Sándor titkár, gróf Révay József másodtitkár, Kronfusz Vilmos pénztáros, Bárány Gerő, Boda István, br. Brandenstein Béla és Fraunhoffer Lajos választmányi tagok, számos rendes tag és sok érdeklődő vendég.

*Kornis Gyula* elnök a Társaság közgyűlését „Kölcsey a filozófus” című nagyhatású megnyitó-beszéddel vezette be, amelyet a közgyűlés közönsége nagy tetszéssel fogadott.

Utána *Kibédi Varga Sándor* titkár számolt be a Társaság elmúlt évi működéséről a következőkben:

Tisztelt Közgyűlés! Az 1937. esztendőben, amelynek munkásságáról titkári jelentésemben most beszámolni szerencsém van, Társaságunk



zavartalanul folytatta működését az előtte álló célok és feladatok szolgálatában. Felolvasó ülésein alkalmat adott a magyar filozófia művelőinek kutatásaik eredményeinek bemutatására, a filozófia iránt érdeklődő közönségnek pedig a filozófiatörténet és a rendszeres filozófia problémáival, a korunkat mozgató törekvések és áramlatok filozófiai alapjaival való ismerkedésre. Megjelentek előadó-asztalunknál az európai szellemi élet kitűnő képviselői: a Német Filozófiai Társaság elnöke, Bauch Brunó jénai egyetemi tanár és Orestano Ferenc, római egyetemi tanár, az Olasz Filozófiai Társaság elnöke is. Közöttünk való tartózkodásuk és Társaságunkban tartott értékes előadásai elevenen élnek mindnyájunk emlékezetében és bizonyosságai annak a szoros szellemi együttműködésnek, amely országaink között fennáll és amelyben Társaságunk elnökönknek, Kornis Gyula ő excellenciájának bölcs irányítása és buzgó részvétele mellett évek óta fokozódó érdeklődéssel tevékenykedik. Hogy ez az érdeklődés nem egyoldalú, tanusítják az előkelő vendégeinktől Németországból és Olaszországból azóta érkezett levelek, amelyekből a magyar kultúra iránti őszinte elismerés és az országunk iránt megnyilvánuló baráti szeretet sugárzik felénk. Bauch professzor hazautazása után előadásokban számolt be magyarországi tapasztalatairól. Társaságunk mind Bauch professzort, a Német Filozófiai Társaság elnökét, mind Orestano professzort, az Olasz Filozófiai Társaság elnökét tiszteleti tagjainak sorába választotta.

Társaságunkban az elmúlt év folyamán a következő előadások hangzottak el:

*Boda István:* Személyiségkutatás és típuskutatás.

*Bauch Brunó:* Természet és szellem.

*Orestano Ferenc:* A mai filozófia főbb áramlatai Olaszországban.

*Kornis Gyula:* A filozófus eszménye. (Descartes emlékezete.)

*Halasy-Nagy József:* A cartesianus módszer jelentősége.

*Harkai Schiller Pál:* A lélektan feladatáról.

*Bencsik Béla:* Lehetséges-e metafizikamentes ismeretelmélet?

*Bibó István:* Etika és büntetőjog.

Társaságunk folyóirata, az Athenaeum az elmúlt évben is változatlan terjedelemben több önálló cikket, kisebb értekezést és számos ismertetést közölt a filozófia különböző területéről. Sokoldalúsága, pártatlansága és magas tudományos színvonala szerkesztőjének, Társaságunk főtákarának, Prohászka Lajos egyetemi tanár úrnak gondos és szakavatott munkáját dicséri.

Tagjaink létszámában az elmúlt évben változás nem állott be. A kilépés folytán megüresedő 13 és a halálest következtében elárvult 3 helyre 16 új tag jelentkezése esik. Tagjaink összlétszáma 386; ebből magánszemély 263, intézet 123. Az érdeklődésnek nehéz és nyugtalan-sággal teljes években megnyilatkozó ezen állandósága jóleső elismerés

és biztatás, hogy ne csüggedjünk, hanem ápoljuk lankadatlan buzgalommal a ránk bízott lángot.

Jelentésem nem volna teljes, ha nem emlékeznék meg azokról, akik ebben az évben is mecénásként siettek Társaságunk segítségére és ezáltal lehetővé tették működésének zavartalan folytatását. A Magyar Tudományos Akadémia az Athenaeum részére folyósított állandó évi segéllyel és heti üléstermének üléseink részére való átengedésével, a kultuszminiszter úr ónagyméltósága pedig a Társaságunk részére kitalt államsegéllyel és folyóiratunknak középiskolák könyvtárai részére történő megrendelésével a legnagyobb hálára kötelezik le Társaságunk minden tagját. Illesse érte őket őszinte köszönetünk!

Világnézeti harcokkal zajos korunkban a filozófiának, mint világnézettannak (Rickert) útmutató jelentőségét gondolkodó ember kétségbe nem vonhatja. A korunkat mozgató törekvések és mozgalmak mélyén filozófiai elvek rejlenek, melyek tudatosítása nélkül minden megértés a felületen mozog.— Abban a reményben, hogy Társaságunk munkásságával ezeknek a fogalmaknak tisztázásához hozzájárul, és a művelt magyar társadalom érdeklődésétől serkentve, a jövőben még fokozottabb mértékben töltheti be ezt a hivatását, zárom jelentésemet, kérve annak tudomásulvételét és a tisztikar részére a felmentvény megadását.

*Kornis Gyula* elnök meleg szavakkal emlékezett meg a Társaság titkárnak a Társaság érdekében kifejtett buzgó és eredményes munkásságáról és javasolja a közgyűlésnek, hogy köszönetét fejezze ki Kibédi Varga Sándor titkárnak, egyúttal járuljon hozzá a felmentvény megadásához.

A közgyűlés a jelentést tudomásul vette, a felmentvényt megadta és a titkárnak köszönetet szavazott.

Ezután Kronfusz Vilmos pénztáros tett jelentést arról, hogy a számvizsgáló bizottság f. hó 15-én a pénztári könyveket szabályszerűen felülvizsgálta és azokat minden tekintetben rendben lévőnek találván, a pénztáros részére a felmentvény megadását javasolja.

A pénztári kimutatás az 1937. évről a következő:

Bevételek: tényleges egyenleg 311-08 P, a M. T. Akadémia segélye 2000 P, államsegély 450 P, befolyt tagdíjak 1629-14 P, bizományi árukért 97-38 P, kamatjövdelem 14-93 P, az Egyetemi Nyomda még fennálló követelése, passzív egyenleg 1171-36 P. Összesen 5673-89 P.

Kiadások: nyomdaköltségek 2642-31 P, tisztviselői díjak, irodai stb. költségek 731-33 P, tagdíjtulajdítások visszatérítése 45-10 P, írói díjak 739-50 P, egyenleg készpénzben és takarékpénztárban 1515-65 P. Összesen 5673-89 P.

Költségvetés az 1938. évre:

Bevételek: tényleges egyenleg 344-29 P, várható segélyek 2450 P, várható tagdíjak 1500 P, bizományi árukért 90 P, kamatjövdelem 15-71 P. Összesen 4400 P.

Kiadások: nyomdaköltségek 2200 P, írói díjak 1200 P, tisztviselői díjak 500 P, különféle költségek 250 P, egyenleg rendelkezésre 250 P. Összesen 4400 P.

A közgyűlés a pénztárkimutatást és a költségvetést tudomásul vette és az elnök javaslatára a pénztárosnak gondos és buzgó működéséért köszönetet mondva, a felmentvényt megadta.

Több tárgy nem lévén, az elnök megköszönte a megjelentek szíves közreműködését és a közgyűlést bezárta.

K. m. f.

*Dr. Kibédi Varga Sándor*  
titkár,  
a közgyűlés jegyzője.

*Dr. Kornis Gyula*  
elnök,  
a közgyűlés elnöke.

Hitelesítők:

*Dr. Dékány István.*

*Dr. Prohászka Lajos.*

### Jegyzőkönyv

a Magyar Filozófiai Társaságnak 1938. évi május hó 14-én a Magyar Tudományos Akadémia palotájában tartott rendkívüli közgyűléséről.

Jelen voltak: Kornis Gyula elnök, Dékány István alelnök, Prohászka Lajos főtitkár, Kibédi Varga Sándor titkár, gróf Révay József másodtitkár, Kronfusz Vilmos pénztáros, báró Brandenstein Béla választmányi tag, Fraunhoffer Lajos számvizsgáló bizottsági tag, számos rendes tag és sok érdeklődő vendég.

*Kornis Gyula* elnök megnyitja a Társaság rendkívüli közgyűlését és felkéri *Dékány István* alelnököt előadása megtartására.

*Dékány István* alelnök megtartja előadását „*A missziós lélek karakterológiája*“ címen. Az előadást a közgyűlés közönsége nagy tetszéssel fogadta.

Utána *Kornis Gyula* elnök bejelenti, hogy nagy elfoglaltságára való tekintettel az *elnöki széktől megválik* és utódjául báró Brandenstein Béla egyetemi ny. r. tanárt ajánlja. — A közgyűlés báró Brandenstein Bélát egyhangúlag a Társaság elnökévé választja.

*Báró Brandenstein Béla* elnök hálás köszönetet mond megválasztásáért és elnöki székhelyében vázolja azokat a feladatokat, amelyek világnézeti harcoktól terhes korunkban a filozófiára, egyben a Magyar Filozófiai Társaságra várnak. Kéri a tisztikar, a választmány és a Társaság minden tagjának szíves közreműködését. Beszédében külön méltatja a távozó elnöknek, *Kornis Gyula* ő excellenciájának nagy érdemeit, egyúttal őt a Társaság tiszteletbeli elnökévé megválasztásra ajánlja.

A közgyűlés *Kornis Gyula* lemondott elnököt egyhangú lelkesedéssel *tiszteletbeli elnökévé választja*.

Ezután báró Brandenstein Béla elnök közli, hogy a *Halasy-Nagy József* másodelnök lemondásával megüresedett tisztségre Makkai Sándor debreceni egyetemi ny. r. tanárt, az Erdélyi Ref. Egyházkerület volt püspökét sikerült megnyernie. Kéri megválasztását. Egyben Halasy-Nagy Józsefet érdemei elismeréséül *tiszteletbeli tagnak* ajánlja.

A közgyűlés *Makkai Sándor* egyetemi ny. r. tanárt *alelnöknek* és *Halasy-Nagy József* egyetemi ny. r. tanárt tiszteletbeli tagnak egyhangulag megválasztja.

Báró Brandenstein Béla elnök javaslatára a *tisztikar* a közgyűlés egyhangú választásával a következőképen alakul meg: alelnökök Dékány István, egyetemi c. rk. tanár és Makkai Sándor egyetemi ny. r. tanár; főtitkár Prohászka Lajos egyetemi ny. r. tanár; titkár Kibédi Varga Sándor, egyetemi c. rk. tanár; másodtitkár gróf Révay József dr.; pénztáros Kronfusz Vilmos; a számvizsgáló bizottság tagjai Gorka Sándor, egyetemi ny. r. tanár, Fraunhoffer Lajos ny. igazgató és Máté Károly egyetemi m. tanár.

A *választmány* régi tagjain kívül *új tagokként* a választmányba kerültek: Ivánka Endre egyetemi m. tanár, Jánosy József egyetemi m. tanár, dr. Joó Tibor, Magyaryné Techert Margit egyetemi m. tanár, dr. Mátray László, Noszlopi László egyetemi m. tanár, Schiller Pál egyetemi m. tanár, Ortvay Rudolf egyetemi ny. r. tanár és Zemplén György főiskolai tanár — a közgyűlés egyhangú választása alapján.

*Báró Brandenstein Béla* elnök megköszöni a megjelentek szíves érdeklődését és a jegyzőkönyv hitelesítésére Ortvay Rudolf választmányi tagot, valamint Máté Károly számvizsgáló bizottsági tagot kérve fel, — az ülést bezárja.

K. m. f.

*Dr. Kibédi Varga Sándor*  
titkár,  
a közgyűlés jegyzője.

*Dr. báró Brandenstein Béla*  
elnök,  
a közgyűlés elnöke.

Hitelesítők:

*Dr. Ortvay Rudolf.*

*Dr. Máté Károly.*

## INHALT.

*Béla Freiherr von Brandenstein*: Über die zeitgemässen Aufgaben der Philosophie. Eine Antrittsrede.

### Abhandlungen.

*Karl Kerényi*: Pythagoras und Orpheus. — *Michael Ferdinandy*: Die historische Landschaft.

### Kleine Beiträge und Berichte.

*Béla Hamvas*: Das Platon-Bild des 20. Jahrhunderts. — *B. Freih. von Brandenstein*: Zum Problem der Wahrheit. — *Fritz Pozsonyi*: Über den Begriff des Unendlichen. — *B. Freih. von Brandenstein*: Zur Theorie der unendlichen Mengen. — *Ludwig Prohászka*: Ernst v. Exner. Ein Nachruf.

### Besprechungen und Kritiken.

---

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Tiszteletbeli elnök: *Kornis Gyula*. Elnök: *bárá Brandenstein Béla*. Alelnökök: *Makkai Sándor* és *Dékány István*. Főtitkár és szerkesztő: *Prohászka Lajos*. Titkár: *Kibédi Varga Sándor*. Másodtitk.: *gr. Révay József*. Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.

**Kéziratok, ismertetésre szánt művek a főtitkár és szerkesztő:** dr. Prohászka Lajos egyetemi ny. r. tanár címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8) küldendők.

**Felolvasások** a titkárnál, dr. Kibédi Varga Sándor egyetemi c. ny. rk. tanárnál (Budapest, V., Magyar Tudományos Akadémia) jelentendők be. **Tagságra** is nála lehet jelentkezni. Tagul bárki jelentkezhetik (levelezőlapon is). A jelentkezőket a titkár a választmány elé terjeszti és nekik a felvételi határozatról értesítést küld. A Magyar Filozófiai Társaság **évi tagsági díja 4 pengő**. Tagok az Athenaeumot évi tagilletményként kapják.

Az egyesületi ügyekre, továbbá a **folyóirat szétküldésére és előfizetésére** vonatkozó tudakozódások és felszólamlások a **másodtitkár**, dr. gr. Révay József címére (Budapest, IV., Magyar-utca 24.) intézendők.

Az Athenaeum **évi előfizetési díja 6 pengő**. A régi évfolyamok ára is — amennyiben még kaphatók — kötetenként 6 pengő. Újonnan belépő tagok azonban a régi évfolyamokat is kötetenként 4 pengőért szerezhetik be.

Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: **906**. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámú telepitendő”. A Társaság pénztárosa: id. Kronfusz Vilmos, Budapest VIII., Baross-u. 85. A hátralékos tagdíjak beszedésére a Tud. Társulatok és Intézmények Orsz. Szövetségének pénzbeszedője jogosult.

Ha **nem** Budapesten lakó tagtársaink felolvasó ülésre szóló meghívót nem kaptak s erre igényt tartanak, levelezőlapon kérik azt másodtitkárunktól.

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára  
7. kötetként most jelent meg

## PAULER ÁKOS

hátrahagyott és az Athenaeum 1935—1937.  
évfolyamaiban közzétett tanulmányainak  
gyűjteménye

## TANULMÁNYOK AZ IDEOLÓGIA KÖRÉBŐL

c í m e n.

Kornis Gyula bevezetésével, részletes  
név- és tárgymutatóval. VIII+237 lap.  
Ára 6 pengő.

*Tagjaink e kötetet 25%-os kedvezménnyel kaphatják  
az Egyetemi Nyomda Könyvesboltjában (IV., Kossuth Lajos-  
utca 18.), ha tagságukat és az 1938. évi tagdíjuk  
lefizetését igazolják.*

## Az Akadémia Filozófiai Könyvtára

1. *Leibnitz*: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről.  
Ford. Rácz Lajos (632 l.) ..... 10— P
2. *Bergson*: Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria  
(338 l.) ..... 6— „
3. *Brandenstein B. b.*: Művészetfilozófia (378 l.)..... elfogyott
4. *Bartók György*: Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) .. 10— P
5. *Varga Sándor*: Rickert Henrik filozófiája [A modern  
értékfilozófia alapvetése] (123 l.) ..... 3— „
6. *Noszlopi László*: A szeretet. Etikai tanulmány (172 l.) 3— „
7. *Dékány István*: A társadalomfilozófia alapfogalmai.  
(323 l.) ..... 8— „
8. *Magyaryné Techert Margit*: A hellén újplatonizmus  
története (235 l.) ..... 6— „
9. *Aristoteles Metafizikája*. Ford., bevezetéssel és ma-  
gyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József, 412 l. .. 15— „
10. *Pauler Akos*: Metafizika. Sajtó alatt.

*Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.*

*Főbizományos Kókai Lajos (Bp. IV, Kammermayer K.-utca 4.).*

*Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kieszközölni  
úgy az egész sorozatra, valamint annak egyes kötetekre vonat-  
kozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk  
alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadé-  
mia Filozófiai Bizottsága előadójának (I, Avar-utca 10, I. 1.).*

0 1247  
XXIV. KÖTET

1938.

3-6. FÜZET

1977 NOV 2

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA ÉS BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

PROHÁSZKA LAJOS



BUDAPEST, 1938.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6

## TARTALOM.

### Értekezések.

<i>Makkai Sándor</i> : Nemzet és kisebbség .....	147
<i>Dékány István</i> : A missziós lélek és a nevelő lelki alkat .....	166
<i>Irk Albert</i> : Schopenhauer jogfilozófiája .....	186

### Szemle.

<i>Somogyi József</i> : Edmund Husserl (1859—1938) .....	209
<i>Mátrai László</i> : Humanizmus — <i>Madzsar Imre</i> , <i>Prohászka Lajos</i> , <i>Noszlopi László</i> , <i>Faragó László</i> , <i>Pfeiffer Miklós</i> és br. <i>Brandenstein Béla</i> hozzájárulásával (A M. Filozófiai Társaság vita- tülése 1938. nov. 8-án) .....	224
<i>W. Tarcsay Izabella</i> : A tizenhatodik német pszichológiai kongressz- zus. Bayreuth, 1938. júl. 1—4 .....	235

### Ismertetések, bírálatok.

<i>Filozófiatörténet</i> : <i>Martin Grabmann</i> : Bearbeitung und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit v. Peter Abaelard bis Petrus Hispanus. — Die Introductionen in logicam des Wilhelm von Shyreswood. (Ivánka E.) — <i>Hans Meyer</i> : Thomas von Aquin (Gerencsér I.) — <i>Kornis Gyula</i> : Kölcsey Ferenc vilá- gnézete (Császár Elemér) — <i>Alexander Bernát</i> : Nagy emberek (Mátrai László) .....	239
<i>Metafizika</i> : <i>Maurice Blondel</i> : L'action (Gerencsér I.) — <i>Caspar Nink</i> : Sein und Erkennen. (Somogyi József) — <i>Wilhelm Bur- kamp</i> : Wirklichkeit und Sinn (Hamvas Béla) .....	246
<i>Természeti filozófia</i> : <i>Aloys Wenzl</i> : Metaphysik der Biologie von Heute (Faragó László). — <i>I. Otto Hartmann</i> : Erde und Kos- mos im Leben des Menschen (Hamvas B.) .....	253
<i>Történetfilozófia</i> : <i>Stanley Casson</i> : Progress and catastrophe (Mátrai L.). — <i>Paul Hofmann</i> : Sinn und Geschichte (Hamvas B.) .....	255
<i>Kultúrfilozófia</i> : <i>A mai világ képe. I. Szellemi élet</i> , <i>Szerk. Kornis Gyula</i> (Faragó L.). — <i>J. Huizinga</i> : A holnap árnyékában (Zádor J.) — <i>J. Huizinga</i> : Der Mensch und die Kultur (Faragó L.). — <i>Horst Rüdiger</i> : Wesen und Wandlung des Humanismus (Faragó L.) — <i>Vers un nouvel humanisme</i> . (Faragó L.) — <i>Hamvas Béla</i> : A világválság (Mátrai L.) .....	258
<i>Jogfilozófia, szociológia</i> : <i>William Ebenstein</i> : Die rechtsphilosophische Schule der reinen Rechtslehre (Horváth K.) — <i>Keeskés Pál</i> : A keresztény társadalomélet alapelvei (Somogyi I.) .....	269
<i>Eszttika</i> : <i>Othmar Sterzinger</i> : Grundlinien der Kunstpsychologie (Ujvári B.) .....	272
<i>Pszichológia</i> : <i>Nicola Schipkowensky</i> : Schizophrenie und Mord (Mát- rai L.) — <i>Francis Aveling</i> : Psychology: The changing outlook. (Vajda György) .....	274
<i>A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája 1937</i> . Összeállította: <i>Gáspár Ilona</i> .....	277

### INHALT.

#### Abhandlungen.

*Alexander Makkai*: Nation und Minderheit. — *Stefan Dékány*: Die  
missionsbewusste Seele und die erzieherische Seelenstruktur. — *Albert  
Irk*: Die Rechtsphilosophie Schopenhauers.

#### Kleine Beiträge und Berichte.

*Josef Somogyi*: Edmund Husserl. Zum Gedächtnis. — *Ladislav Mátrai*  
— *Emerich Madzsar* — *Ludwig Prohászka* — *Ladislav Noszlopi* —  
*Ladislav Faragó* — *Nikolaus Pfeiffer* und *Frh. Béla v. Brandenstein*:  
Humanismus. — *Isabella Tarcsay*: Der 16. deutsche Psychologenkong-  
ress in Bayreuth.

Besprechungen und Kritiken. — Bibliographie der ungarischen philoso-  
phischen Literatur. 1937.



# NEMZET ÉS KISEBBSÉG.

Írta: MAKKAI SÁNDOR.

---

1937 februárjában, idestova két éve, jelent meg a Lát-határ „kisebbségi kultúrszemle“ hasábjain az az írásom, melynek ezt a címet adtam: Nem lehet. Azt állítottam benne, hogy a kisebbségi kérdés, — nem mint politikai, hanem mint emberi probléma, — megoldhatatlan, és pedig a lényegében rejlő ellentétes élettörvény következtében.

Ezzel az állítással távolról sem azt a tényt akartam oktalanul kétségbevonni, hogy vannak és talán mindig lesznek is nemzetük törzséről leszakadt embercsoportok, hanem megtámadtam egy „kategóriát“, melyet a világháborút befejező békediktátumok mesterségesen és bűnösen létesítettek. Meggyőződésem szerint ez a „kategória“ már fogalmában hordozza lehetetlenségét és tarthatatlanságát, mert a „kisebbség“ mint elgondolás embertelen és életellenes, s a hűszesztendei gyakorlat csak azt bizonyította be, ami már a fogalomban bennerejlett.

Azt a kijelentésemet, hogy a kisebbségi kategória lelkileg elviselhetetlen és emberhez méltatlan, hogy benne az emberi mivolt sorvadásra van ítélve s hogy csak az így vagy úgy, de szükségképpen elkövetkezendő változás reményében lehet ideiglenesen is elhordozni, ma sincs semmi okom revízió alá venni, sőt minden okom megvan rá, hogy ismételten és erőteljesen hangsúlyozzam.

Azok a kifogások, melyek gondolatmenetemmel szemben akkor elhangzottak, hogy: mindig voltak, vannak és lesznek kisebbségek és hogy a „nem lehet“ kimondása magukra a kisebbségekre nézve nemesak elcsüggesztő, de elfogadhatatlan is, mivel nekik „lehet, mert kell“: fogalmi félreértésen alapultak s egyáltalában nem is érintették a probléma lényegét.

A fogalmi félreértés abban állott, hogy a kifogásolók összezavartak két olyan valamit, amelyek semmiképen nem azonosak. A „kisebbségi kategóriát“, amely — ismétlem — egy mesterségesen létesített szégyenkaloda, azonosították azzal a „sorssal“, melyet a leszakított nemzetdarabok tényleg hordoznak. A magam részéről ezért a félreértésért nem érzek felelősséget, mert világosan megmondtam, hogy a szegénységet, a külső nyomást és sérelmeket, vagyis a sorsot el lehet viselni, mintahogy azt az elszakított magyar-

ság hősiesen el is viselte és viseli. De megmondtam azt is, hogy mi az, ami nem lehet. „Lehetetlen a változás reménye nélkül érezni és hordozni az idegenséget, a szellemi értelemben vett hontalanságot, egy olyan lelki ellenségesség atmoszféranyomását, amely kiközösíti a kisebbséget az emberi élet tevékeny és gyümölcsöző közösségéből, a magát megvalósító nemzet előretörő sodrából.“ Ezekben a szavakban, azt hiszem, elég érthetően körvonalaztam azt, hogy mit értek „kisebbségi kategória“ alatt s mi az a rettentő börtön, amely sorsának hordozása közben a kisebbség lelkére nehezedik, emberi mivoltában elszigeteli és lassanként megfojtja.

Hogy ezt a halálos kategóriát miképpen lehet és kell összetörni, annak politikai elképzelési formáival akkor sem foglalkoztam s most sem kívánok foglalkozni, mivel a kérdést legmélyebb, szellemtani gyökerében óhajtom vizsgálni és lehetőleg félreérthetetlenül tiszta megvilágításba helyezni.

Pedig könnyű volna hivatkoznom reá, hogy ezekben a sorsdöntő hónapokban és napokban maguk a tények és események a politikai síkban is igazat adtak két év előtti megállapításaimnak. Elemi erővel tört fel az érdekelt nemzetekben a parancsoló követelés, az elszakítottakban pedig a kiírthatatlan vágy, hogy az egy nemzeti közösséghez tartozóknak egy politikai testté, impériummá is kell összeforrniok, jobban mondva visszaforrniok. Azonban egy pillanatra sem felejttem el, sőt feladatomhoz képest éppen kiemeltem azt, hogyha ezt a követelést és vágyat a politikában „néprajzi“ indoknak nevezték is el, a lényeg ennél sokkal mélyebben gyökerezik, abban az újraébredő és ellenállhatatlanul megizmosodó törekvésben, melyben Európa nemzetei az emberrélel egyetlen útját követelik maguknak.

Rendkívül fontos, hogy ezt a törekvést a maga valódi jelentésében ismerjük fel. Két nagy megérzés jelentkezik benne s válik egyre öntudatosabb meglátássá.

Az egyik egy régi, de tartalmában megüresedett igazság újszerű átélése. Ez az igazság Natorp megfogalmazásában így hangzott: az ember emberré csak a közösség által lesz. Most tanúi vagyunk annak, hogy ez az igazság konkrét és valóságos tartalmát találja meg ebben az új, mert újra átélt jelentésében: embernek lenni egyjelentésű a fejlődésképes nemzeti közösség életében való akadálytalan részvétellel.

A másik megérzés és meglátás ebből következőleg az, hogy a „nemzeti“ közösség nem azonos többé a liberális humanizmus érvényesülési módokat glorifikáló patriotiz-

musával, hanem a sajátos kollektív természet és szellem, a sajátos fajképi adottságok és értékek öntudatos, szervezett, élő egységét jelenti.

Ebben az értelmében a nemzet valóban egzisztenciális közösség. És csak ez az egzisztencia ad szellemtanilag mély értelmet a politikai fogalmazású „önrendelkezési jognak” is, mert csak ez adja az önmagával rendelkezni akaró és jogosult valóságot magát. Az önrendelkezési jogban kétségtelenül az egyetemesen emberi mivolt tisztelete nyilatkozik meg, azonban a lényeges éppen az, hogy ezt az emberi mivoltot az új öntudat a faji és saját történeti adottságokból kinövő értékélet teljes kiművelésében keresi, nem pedig ellenkezőleg, annak feláldozásában olyan üres általánosságok kedvéért, amelyek — és pedig szellemtani szükségesszerűséggel — hazugságnak és átoknak bizonyultak.

Igen nagy tévedés volna azért ennek az új humánumnak esetleges, ideiglenes, átmeneti jelentőséget tulajdonítani csupán azért, mert bizonyos politikai rendszerekben és impériumokban jutott, sokszor heves és éles kifejeződésre. Mindez sokkal több, mint köznapi értelemben vett politika, mert az életöszön, a sajátos életvalóság hatalmas önállítása.

De pozitív megjelenési formáinál még sokkal tanulságosabbak negatív jelentkezései, és pedig éppen a „kisebbségi kategória” létesítésével és megmerevítésével kapcsolatban.

Mi létesítette és tartja fenn a „kisebbségi kategóriát”?

Egy olyan nemzeti önállítás, mely az „önrendelkezési jog”, az emberi mivolt teljességét annyira feltétlenül igényli és érvényesíti, hogy csak magamagát látja s a maga féltésében mindenki másban „rémeket lát”. Ezért vonja el a levegőt azoktól, akiket veszedelmeseknek érez a maga egyoldalú önrendelkezésére nézve. Ezt a levegőelvonó készüléket és ezt a levegőtlen börtönt nevezzük „kisebbségi kategóriának”. Azok a papiros-biztosítékok, üres szölamok és sokszínű álarcok, melyekkel ennek az ösztönének brutálitását akarja elfedni, törekvésének meztelenségét nemhogy észrevétlenné tennék, hanem ellenkezőleg, valósággal plasztikussá domborítják.

Azt hiszem, hogy ezek a rámutatások megsejttették az új humánumnak, vagyis a humánum új átélésének letagadhatatlan valóságát, egészen függetlenül attól, hogy ez a valóság találkozik-e, vagy nem egyesek ízlésével és érdekeivel.

Feladatunk ezek alapján az lesz, hogy szellemtanilag megvizsgáljuk és megállapítsuk a nemzeti egzisztencia mi-

benlétét s annak lényegéből és alkatából kíséreljük meg a „kisebbségi kategória“ bírálataát előterjeszteni.

\*

A nemzeti egzisztencia lényegét a modern filozófiai egzisztencializmus látószögébe kell állítanunk, hogy eszméje helyett valóságát tudjuk megragadni. Ránk nézve éppen az a legfontosabb, hogy a nemzet létezését mint sajátos világerendi tényrt élesen elválasszuk azoktól a pusztia eszmei konstrukcióktól, melyek magától a nemzeti léttől sokszor teljesen elszakított, sőt azzal még ellentétes érdekeket is akarnak azonosítani vele. Mikor azt mondjuk, hogy a nemzet egzisztencia, egyúttal igazolva is látjuk sajátos létét és létjogát.

A nemzet létének egzisztenciális szemléletéhez számunkra főleg Heidegger és Jaspers filozófiája szolgáltat alapokat.<sup>1</sup>

Heidegger fundamentológiájának legfőbb problémája az „itt-létre“ sűrített létkérdés. Valamely egzisztenciának létkérdése kizárólag itt-létében érthető meg, mert hiszen ez bizonyítja létének lehetőségét. Ez az itt-lét azonban szükségképpen a másokkal való együttlétben jelentkezik, ez pedig a sajátos egzisztenciát mindig azzal fenyegeti, hogy elveszti sajátosságát, eláltalánosodik. Ezért lesz az egzisztencia legfőbb jellemzője az, hogy önléte biztosításának gondjában él, határlétben, szemben a halállal. Az egzisztencia tehát örökké halálosan fenyegetett helyzetben létezik, az időiség örök gondjában, a jelenné váló mult és a jövővé váló jelen metszőpontján. Az egzisztencia nem érthető meg másként, csak mint állandó válságban létező.

Ebből a gondolatsorból jelenlegi problémánkra nézve az az igen értékes és fontos következmény folyik, hogy egzisztenciának tényleg csakis azt a létezőt nevezhetjük, mely a maga sajátosságáért küzd az időiség örökké válóságos helyzetében, állandó létharcban az őt eláltalánosítani, vagyis megsemmisíteni törekvő más létezőkkel.

<sup>1</sup> M. Heidegger: Sein und Zeit. 1927. Vom Wesen des Grundes. 1931. — K. Jaspers filozófiai művének három része: Philosophische Weltorientierung. Existenzerhellung. Metahysik. 1932. U. ő: Die geistige Situation der Zeit. 1932. — Tavaszy Sándor: A lét és valóság. Az egzisztencializmus filozófiájának alapvonalai. 1933. — Bartók György: Napjaink filozófiája. (A középkori és újkori filozófia története.) 1935. U. ő: A lét bölcséleti problémája. 1936.

Bár Heidegger megállapításai nem vonatkoznak kollektív létezőkre, illetve az egzisztencia nála is egyes létező, meggyőződésem szerint az egzisztencia és egzisztencialitás fogalma teljes joggal vonatkoztatható a nemzetre is, amennyiben a nemzet neve alatt nem eszmei álarcát értjük egészen másértelmű törekvéseknek, hanem olyan tényleges és sajátos létezőt, amely más létezőkkel szemben egyetlen.

A nemzeti egzisztencia valóságáról igenis teljes bizonyossággal beszélhetünk, ha ezt a valóságot az ő sajátos és válságos itt-létében s ebből következő létharcában ragadjuk meg, mert ez azonnal élesen elválasztja ezt a létezőt mindentől, ami nem ő s így természetesen azoktól az eszmei konstrukcióktól is, melyek az ő neve alatt és helyette akarnak áléletet mutatni anélkül, hogy magát a nemzeti létet még csak figyelembe is vennék.

Jaspers prófétai filozófiája a heideggeri felfogást azzal a gondolattal egészíti ki, hogy az egzisztencia a maga határszituációjának megtapasztalásában egyúttal túl is megy önmaga itt-létében és megéli a maga transzcendenciáját is, az abszolút létezőben, Istenben. Éppen ezáltal mer önmaga lenni a nemléttel, a halállal szemben.

Ez a gondolat a nemzeti egzisztenciának létvalóságát értékvalósággá egészíti ki s ezáltal annak teljességét mutatja fel, mint az itt-levő sajátos létezőben érvényrejutó értékéletet.

Ezek után a nemzeti egzisztencia úgy áll előttünk, mint a természet és a szellem sajátos összetételének és összehatásának megnyilatkozása. Mint ilyen, jelentése szerint részben természeti és pszichikai létezőt, részben pedig értékvalóságot alkot.

A természeti és pszichikai létező adja a nemzeti egzisztencia fajképét, mely az egyetemesen emberi létezőn belül annak sajátos megnyilvánulása, mennyiségileg annak egyik alkotórésze, minőségileg pedig páratlan megisméltése.

A nemzeti egzisztencia fajképi oldaláról beszélve, először is a kérdés elhatárolását kell világosan keresztülvinnünk. Mivel a nemzeti egzisztencia filozófiai meghatározását akarjuk adni, ki kell kapcsolnunk a biológiai fajtisztaság vagy kevertség problémáját ebből a vizsgálódásból. A fajkép, amelynek egzisztenciális sajátosságáról beszélünk a konkrét itt-lét és a más létezőkkel való együttlét válságos helyzetében, föltételez ugyan ilyen biológiai előzményeket is, azonban a tisztán naturális mozzanatokon már túllépett, a történelem alakító munkája által is kiformált létezőt jelenti.

A nemzeti existenciáról csakis ebben az értelemben lehet szó s mihelyt így van szó, minden kétséget kizáróan létező és megismerhető adottságot mutat.

Magunkra vonatkoztatva a dolgot, az összes természeti, történelmi és pszichikai összetevők eredményeképpen, teljes joggal és bizonyossággal beszélhetünk a „magyar természet“ adottságáról, mint nemzeti existenciánk ontológiai oldaláról.

Az új humánus legfontosabb jellemvonása az, hogy a nemzeti existenciának ezt az ontológiai oldalát a maga mélyes és valóságos gyökérzetéből kinövő, élő mivoltában hozza felszínre és bontja ki, tehát a nemzet fogalmát erőteljesen megtölti a fajkép ősi vonásaival s ezáltal valóban a sajátos „természet“ hordozójává teszi. Az új humánus így egészen más értelmet ad a nemzetnek, mint amit a liberális humanizmus korszaka adott.

Ezzel az ősertelmű, fajképi nemzetfogalommal szemben a régi „hazafiság“ nem a nemzeti existencia valóságos önállítása volt, hanem csak a nemzet sorsát intéző egyes rétegek, osztályok, tényezők érzésének és gondolkodásának kifejezése s bár távolról sem akarom azt mondani, hogy mindig pusztá részérdekeket képviselt, mégis meg kell állapítanom, hogy lényege szerint sokkal inkább politikai elképzelés volt, mint existenciális valóság.

Ahhoz, hogy nemzeti existenciánkat, mint a „magyar természet“ tényleges valóságát megértsük és méltányoljuk, mindenkifelett ennek a döntő különbségnek világos megítélésére van szükségünk. A nemzeti existencia nem azonos a politikummal és nem azonos semmiféle olyan elképzeléssel, mely nem ennek az existenciaközösségnek egész teljességét fejezi ki és juttatja érvényre. Mikor a marxizmus azt állította, hogy a XIX. század patriotizmusa azonos volt a feltörekvő polgári osztály létérdekének ideológiájával, célzatos és csonka meghatározást adott, de ezzel, — negatív, — mégis rávilágított arra a kétségtelen igazságra, hogy csak a nemzeti természet teljes egészének megnyilatkozását nevezhetjük nemzeti existenciának, azaz sajátos, organikus létezőnek, bármely ideológiával szemben.

Nem valamely gyakorlati érdekből, hanem a tiszta tudományos meggyőződés parancsára kell tehát hirdetnünk, hogy a nemzeti existencia nem kitalálás, nem pusztá eszme, hanem élő valóság. Elismerjük, hogy a történelem folyamán igen sokszor, a felszínt tekintve talán túlnyomólag, nem volt képes ömaga megszólalni és kinyilvánulni,

hanem az ő nevében, helyette és sokszor egyenesen ellene, olyan érdekek érvényesültek, melyek vele nem azonosak, esetleg csak töredékét jelentették, vagy éppen merőben idegenek voltak tőle. De ezzel szemben bizonyos az is, hogy amikor maga az egzisztenciális valóság jelentkezett, mivolta felől semmi kétséget nem hagyott fenn. Tudjuk, hogy voltak ilyen jelentkezései, és pedig az egzisztencia léttörvényének megfelelően ezekben a jelentkezésekben mindig nemzeti létünk nagy válságai és nagy fordulói tárulnak elénk s tévedhetetlenül érezzük és látjuk, hogy a hang a mélységből, a gyökerekből szakad fel, maga az életfa rendül meg, hogy sajátos ittlétéről bizonyosságot tegyen. Ilyen egzisztenciális értelemben sajdult meg a magyar nemzeti létvalóság s tett a maga egyedüli öntétéről bizonyosságot Szent István, Negyedik Béla, Hunyadi Mátyás, Bethlen Gábor, Zrínyi Miklós, Széchenyi István, Tisza István hangján és életművén keresztül. Történelmileg, mintegy példázatosan, rajtuk keresztül egyenesen a nemzeti egzisztencia, a letagadhatatlan „magyar természet“ mélyébe, sajátos valóságának titkába pillantunk bele, mert ezekben a példázatokban az egész és teljes magyarság nyilvánul ki, megelőzve és túlélve a politikum idői kategóriáját s a társadalmi és kulturális tagoltságokat is.

A nemzeti egzisztencia tehát, mivel ősi létező, mindig is létezett, ha nem is nyilvánult meg minden adott esetben. Létezett akkor is, mikor a liberális humanizmus máza eltakarta. A nemzeti egzisztenciának ezt az élő valóságát nem mostanában szerkesztették, ha mostanában jutott is több helyen erőteljes kifejezésre. Éppen ezért azonosítani sem szabad azokkal a politikai módszerekkel, melyekben időileg kifejeződésre talál. Igen helytelen volna például azt mondani, hogy okvetlenül csak parancsuralmi rendszerekben jelentkezhetik, csak a demokrácia ellenképe gyanánt érvényesülhet. Parancsuralom, demokrácia, esetleg egy harmadik vagy negyedik politikai és társadalmi rendszer mind csak eszközök, idői létmódok, melyeknek célszerű vagy célszerűtlen volta az erőviszonyok és körülmények gyakorlati mérlegelésén fordul meg. Maga a nemzeti egzisztencia mindezeket megelőző, mindezeketől függetlenül létező valóság, amelynek csak egyetlen érdeke van: önmagának hiánytalan megélése, megvalósítása. Ebből következik az is, hogy sajátos természetet jelentvén, idegen rendszerek és módok pusztá másolása, utánzása által sohasem fejezheti ki önmagát.

Van azonban egy olyan alapvonás, amely a nemzeti egzisztenciának fajképi adottságában is feltétlenül érvényesül és ez az, hogy a nemzeti egzisztencia emberi egzisztencia, a nemzeti természet emberi természet. Ezért ontológiai oldalának igazolása az általános humánnummal való összemérésében dől el.

Mi az az általános emberi egzisztencia, vagy természet, melyről itt beszélnünk kell? Nem az emberinek fogalma, mert a fogalmat azonosítás, elvonás és általánosítás útján nyerjük, ez pedig, mint láttuk, egyenest az egzisztencia tagadása és megsemmisítése. A liberális humanizmus legnagyobb tévedése és tévesztése éppen abban van, hogy az általános emberinek ezt a fogalmát állította valóságnak, létezőnek s ezzel az üres eszmével szemben akarta a nemzeti egzisztencia fajképi valóságát elnyomni, elhomályosítani.

Az emberi egzisztencia (természet) nem egy természeti és pszichikai adatokból általánosított emberképben van, hanem az egzisztencia konkrét ittlétének kategóriájában: az egyéniségben. A humánnum ontológiai adottsága, tehát tényleges létezése egyenlő az emberrel, mint egyéni létezővel.

Az emberréltel útja kizárólag az egyéni létkategórián át vezet, sőt egyenest ez a létkategória teszi lehetővé, hogy az ember maga valósíthassa meg embermivoltát. Annál inkább lesz emberré, minél inkább önmagává, vagyis konkrét ittlétben élő egyénné lesz.

Az egyéniség világrendi tényező. De éppen ezáltal minden általánosítás és így lényegében való megismerhetőség elől örökre el van zárva. Megismerhetetlensége az a páncél, mely minden kívülről ráható erővel szemben lényegét illetően megváltoztathatatlaná, megtörhetetlenné, győzhetetlenné teszi, „végtelen erőssé önkörében“, ami azt jelenti, hogy az egyéniségtől és csakis tőle függ az, hogy önmagához örökre hű maradjon.

A liberális humanizmus az egyéniségnek ezt a világrendiségét feltétel nélkül elismerte, de ebből az elismerésből olyan következtetésre jutott, amely az emberinek nem megvalósulásához, hanem tragikus válságához és szinte csődjéhez vezetett.

Annak a bámulatnak és elismerésnek, mellyel a liberális humanizmus az emberi egyéniség titka előtt megállott, idealisztikus filozófiai alapját talán Leibniz monaszainak csodálatos és titokzatos öntevékenységében, zártságában, egyedüliségében, változhatatlanságában szemlélhetjük. A



szubjektív idealizmus szelleme nyilvánul meg viszont abban, ahogy a liberális humanizmus az élet valóságát az énnel az énnel való azonosságában, az egyéni öntudatban látta, mint végső tapasztalati tényben s hajlandó volt arra az ismeretelméleti álláspontra helyezkedni, hogy a nem-én, a tárgyi valóság az öntudat alkotása, képsorozata. De ebből a felfogásból nemcsak az egyéni életnek páratlan védelme, hanem korlátlan érvényesülési joga is következett, a szabad versenynek az a formája, mely a világháborúhoz és a társadalmi összeomlásokhoz vezetett.

Ezek a súlyos tények aztán kiábrándították az emberiséget önhitt és elbizakodott liberalizmusából, de meg is rendítették bizalmát az általános humánus létezésében.

Az egyéniség egzisztenciális szemlélete vezet rá minket arra a tényleges igazságra, hogy a konkrét egyéni ittlét, a maga teljes sajátosságában, bár egyedüli útja és kategóriája az emberréleletnek, mégsem öncélú, hanem védett és felfokozott lehetőség arra, hogy az ember ember lehessen — a közösségben. Az emberi egzisztencia, mint konkrét egyéni létező, szükségképpen válik közösségivé. De hogy ez az együttlét a más létezőkkel ne válhassék eláltalánosodássá és így megsemmisüléssé, vagyis hogy az egzisztencia egzisztencia maradjon, az csak egy módon lehetséges: ha az egyéniség egy magasabb individualitásban valósulhat meg, amely kollektív mivolta dacára is sajátos, egyéni, vagyis egzisztenciális valóság.

Ez a létmód két eshetőséget zár ki magából. Az első az, hogy az egzisztenciális közösség sohasem tömeg, hanem egységes és szervezett létező, valóban közösség. A tömeg és a közösség közt az a döntő különbség, hogy a tömeg, — hatásának tartama alatt — az egyéniséget megbontja, elmosza és megsemmisíti, a közösség ellenben organikusan betagozza és érvényrejuttatja a maga helyén. A másik az, hogy a közösség nem lehet az egyéni létezők adataiból elvont eszmei általánosítás, pusztán fogalmi kép, amilyen a liberális humanizmus elképzelése volt, mivel ez minden eszmei és látszólagos magasrendűsége dacára az egyéneket egy valószínű egységbe fogni nem képes és így szükségképpen álarcává válik a legféltelenebb önérvényesítésnek, melyben a humánus önmagát pusztítja el. Melyik tehát a közösségnek az a létmódja, amelyben egyedül lehetséges az egzisztencia, az ember megvalósulása? Ilyen csakis az a közösség lehet, amelyik maga is egzisztenciális, vagyis sajátos természetű, nem pedig összeverődött tömeget, vagy pusztán elkép-

zelést jelent. Ez egyedül és kizárólag a nemzeti egzisztencia. Az általános és egyetemes humánumnak, mely mint létező valóság, az egyénekben jelentkezik, nincs más megvalósulási útja, mint a nemzeti egzisztencia-közösségben való akadálytalan és hiánytalan érvényesülés. Ezen kívül az egyetemes humánium nem egzisztenciális valóság, hanem egyrészt csupán az egyének és nemzetek összege, másrészt, mint eszmei kép, az uralomra jutó értékelési álláspont szerint, kifejezése az ontológiai emberlét szellemi céljának.

Az emberrélel két egzisztenciális kategóriája tehát az egyéniség és a nemzet, melyek valóságos ontológiai adottságok, létezők. E kettőnek egységbe kapcsolódása a fajképi nemzetegyéniségben valóságos és szükségképeni s az, amit egyetemesen emberinek nevezünk, csak ebben a kollektív személyiségben élheti meg önmagát, másként a valóságos életben seholsem található fel.

Ha ez így van, akkor meg kell állapítanunk, hogy a nemzeti egzisztencia háttérbeszorítása vagy elnyomása az úgynevezett egyetemes humánium kedvéért, tehát egy valóságos létező semmivététele egy elvont eszmei konstrukcióért olyan követelmény vagy törekvés, amely mindenképp elméletileg hamis, gyakorlatilag pedig a legjobb esetben öncsalást, de inkább megtévesztést és tisztátalan, rontó szándékokat takar.

Másfelől azonban határozott ítéletet kell mondanunk afelett is, ha a nemzeti egzisztencia magát nem az emberrélel öntudatos útjának, hanem eltékozló vagy elzárkózó értelemben öncélnak tekinti. Ez a fájdalmas jelenség azt mutatja, hogy az egzisztenciális valóság lényege helyett idői és részleges érdekek érvényesülnek, melyek megtévesztő ideológiákba öltözve fajgyűlöletet, osztályharcot eredményeznek.

Nyilvánvaló, hogy ilyen eltévelyedések hozták meg mérges gyümölcseiket a bolsevista kommunizmusban, mely az „emberinek“ monstros tagadása és csődje és a „kisebbségi kategóriában“, mely az „emberinek“ megalázása és megfojtása.

Míg tehát az egyéni egzisztenciának nélkülözhetetlen létszükséglete a nemzeti egzisztenciába való belenövés, hogy emberré lehessen, és erre nézve ez az egyetlen valóságos lehetősége, addig a nemzeti egzisztenciának önmagán kívül semmi más valóságos közösségre nincs szüksége, mert ilyen közösség rajta kívül nincsen is. A nemzeti egzisztencián belül lehető közösségi formáknak, mint az önmegvalósítás

eszközeinek, ő maga ad értelmet, de rajta kívül mindezek üres és értelmetlen elvontságok, vagy életellenes álképletek lesznek. Hiába beszélnek első, második, harmadik, tizedik internacionáléről, mert nemzetköziség, mint egzisztenciális valóság, nincs. Hogy a nemzeti egzisztenciák egymással békeességben, sőt gyümölcsöző együttletben élhetnek, ez nem internacionalizmus, hanem a sajátos ontológiai létezők legmélyebb célzatában való találkozás, a szellemi értékek közös tisztelete, a sajátosság teljes érvényesítése által.

A nemzeti egzisztenciának öfenntartási szervezete a nemzeti állam. Az állam csak akkor tekinthető a nemzeti közösség igazi kifejezőjének, ha magának a nemzeti egzisztenciának jogrendbe és civilizációba való azonos beöltöztetője, védelmezője, olyan fegyverzet és páncél, melyet nem kívülről adtak reá erre a létezőre, hanem amely annak élő testéből nőtt ki és attól elválaszthatatlan.

Mindezek alapján meg kell állapítanunk, hogy az a felismerés, mely az új humánumnak alapmeggyőződése, teljesen igaz: embernek lenni egyjelentésű a fejlődésképes nemzeti közösség életében való akadálytalan és hiánytalan részvétellel.

\*

A nemzeti egzisztencia, amint azt már jeleztük, nemcsak természeti és pszichikai létező, nemcsak ontológiai, fajképi valóság. Bár mindenekelőtt fontos, hogy az is, sohasem szabad megfeledkeznünk önállításának másik oldaláról, ahol mint szellemi valóság lép elénk s ezáltal az érték-élet világába terjed át.

Magunkról szólva, nemcsak „magyar természet“ létezik, hanem van „magyar szellem“ is. Emberi egzisztenciáról lévén szó, egy pillanatig sem lehet kétséges előttünk, hogy a sajátos ontológiai természet életcélja a szellemi értéket megvalósításában van. Ezért a nemzeti egzisztencia teljességén a szellemi értéket élő és megvalósító sajátos nemzeti létezőt értjük, mely a maga természetében táljává és szervezetévé válik a szellem kibontakozásának, mint nemzeti kultúrának.

Tagadhatatlan, hogy a kultúra, mint a szellemi értékek megvalósulása, olyan abszolút önértékek megnyilatkozása, melyek magukbanvéve függetlenek bármely nemzeti fajképtől, sőt mindenikre nézve kötelezők. Ebből azonban nem az következik, hogy ezek az értékek a nemzeti egzisztencia nélkül, azon kívül, vagy annak ellenére megvalósulhatnak, sőt tisztábban valósulhatnak meg, hanem éppen az, hogy

ninos a világba átvezető más útjuk, mint a nemzeti egzisztencia, mely a kultúrát alkotó művelt emberek, értékes művek és célszerű szervezetek egyedül lehetséges létmódja.

Az önértékek a nemzeti szellem tükrében sugárzanak fel, lesznek életformáló erőkké. Az igazság a mi számunkra a sajátos magyar gondolkozásban ölt testet, az erkölcsi érték a magyar jellem példázataiban hat akaratunkra, a szépség a magyar képzelő és alakító erő műveiben nyugóz le és szabadít fel s az értékek szummitásához, a szentségeshez a magyar önismeret megrendülésén át közeledünk. Mindezek a mi természetünk szellemén és a mi szellemünk természetén keresztül válnak kultúrteremtő tényezőkké és ez a kultúra, mint egzisztenciák tartalma, magyar nemzeti kultúra. Ebben a tényben magának a szellemnek élettörvényét kell felismernünk és tisztelnünk, mely éppen azért érvényesül, hogy az értékelet valóságos hatékonyságát megvédje s ne engedje meg, hogy a szellem az ontológiai létben pusztá káprázattá semmisüljön.

Hogy az értékvilág emberi létté lehessen, ahhoz nélkülözhetetlen a gondolati közösség és egység, az erkölcsi közjellem és az életteljes művészi ábrázolás, de feltétlenül szükséges az is, hogy a lét értelme és célja felé együtt forduló közösség létezzék. Ezeket a feltételeket azonban nem az emberiség fogalma, a humanitás eszméje, hanem csakis a nemzeti egzisztencia életközössége tartalmazza. Ezért egyedüli útja az emberréletelnek, nemcsak ontológiailag, hanem értékelméletileg is, a nemzeti egzisztencia, az „önrendelkezési jog“ teljességében.

Az egyetemes humánium, mely ontológiailag nem egyéb, mint az egzisztenciális létezők összege s így nem lehet külön egzisztenciális létező, értékelméletileg, szellemi jelentésében egy olyan célkép lesz, melyben az egyes nemzeti egzisztenciák találkozhatnak az értékek tiszteletében s ez mindnyájukra nézve az igazi békesség és testvériség forrásává válhatik. Ilyen értelemben lehet is, kell is beszél-nünk egyetemes humániumról, de mindig azzal és éppen azzal a feltétellel, hogy a szellem értékei sohasem válhatnak ilyen egyetemes humánium forrásává a nemzeti egzisztenciában való sajátos átélésük, azaz valóságos érvényesülésük nélkül.

Az „önrendelkezési jog“, mely által a nemzeti egzisztencia önmagát teljességében megélni és megvalósítani törekszik, nemcsak képesség és hivatás elismerése, hanem annak a kötelezettségnek nyilvánítása is, hogy a nemzeti

exisztencia az emberi méltóság megvédelmezésének és érvényesítésének egyedüli megbízottja a földön.

A nemzetnek, mint egzisztenciális valóságnak ilyen értelmű szemlélete adja számunkra a mértéket a „kisebbség” fogalmának és kategóriájának nem politikai, hanem filozófiai bírálatához.

\*

A nemzeti egzisztencia megvalósulásának legtermészetesebb és legkívánatosabb módja az volna, ha a fajképet alkotó egyének összessége egyetlen nemzeti állam kötelékébe tömörülhetne, a saját szuverénitása alatt, feltéve természetesen azt, hogy az állam az egzisztenciaközösségnek olyan belőle kinőtt önfenntartási szervezete, amilyenek az előzőkben körvonalaztuk.

Ilyen maradéktalan önfenntartó egység azonban a való élet viszonylatai közt nem található fel és nem is remélhető. Elkerülhetetlennek kell tartanunk, hogy a nemzetestről levált szórványok mindig fognak jelentkezni más nemzeti államok kötelékében. Ha ezeknek a szórványoknak lélekszáma és belső összetétele egy bizonyos mértéket nem halad túl, akkor ez a jelenség nemcsak a nemzeti egzisztenciára nézve lesz lényegtelen, de másfelől ezekre a szórványokra nézve sem válik végzetessé, mert amíg a „kisebbségi kategória” létesítésére a lehetőség nincs meg, addig az elszakítottak lényeges dolgokban megmaradhatnak saját nemzeti közösségük hatáskörében.

A szórvány és a kisebbség között azonban mérhetetlen különbség van, nemcsak a lélekszám tekintetében, hanem mindenesetre ennek alapján a belső összetétel és az önállóság szempontjából is. Maga az a körülmény, hogy egy nemzet döntő uralmát érvényesítő állam keretében nagyobb lélekszámú más fajképhez tartozó embercsoport létezett, a múltban a „nemzetiség” fogalmához és léhelyzetéhez vezetett. A „nemzetiség” néprajzi, kulturális és politikai fogalom volt, de ami lényeges, összetételében és önállóságában mindig olyan problémát jelentett, mely az államban érvényesülő döntő nemzeti egzisztencián belül, azzal együtt vagy azzal párhuzamosan oldandó meg. A nemzetiség ugyanis nem volt egyéb, mint idők folyamán és történelmi alakulások rendjén felduzzadt szórvány, melyet eredeti nemzeti egzisztenciájának testéből nem kitéptek és leszakítottak, hanem amely saját kényszere vagy akarata folytán beleszivárgott és belevándorolt a nemzeti egzisztencia államszervezetébe. Nem véletlen tehát, hogy az így kiala-

kult tömböket nemzetiségnek nevezték, de nem kisebbségnek. A kisebbség nem egy idők és körülmények folytán felduzzadt szórvány, nem egy természeti és természetes alakulat, hanem egy mesterséges és történelemellenes létesítmény, egy kategória, amely ellentétben áll a nemzeti existenciával és csakis rajta kívüli, attól elkülönített és így halálraítélt tömbökre vonatkozik.

A kisebbség magának a nemzeti existenciát alkotó fajképnek darabokratöréséből származott. Azáltal jött létre, hogy a fajképet alkotó egyének millióit, tömbjeit, tájegységeit, néptípusait, tehát valósággal szerkezeti tényezőit erőszakkal, akaratok ellenére leszakították és kitépték belőle. A kisebbség létesítése a nemzeti existenciának megcsönkítése, tudatos gyilkossági merénylet.

A magyar nemzeti existencia tragikus esete kétségtelenül igazolja ezt. Csonkasága nem csupán területi s leg súlyosabban nem is a számbeli embervesztesége jön tekintetbe. Az igazi existenciális életveszély abban áll, hogy a magyar nemzet megcsönkítottságában fajképi teljességét és szellemi épségét nélkülözi, mert egyrészt fajképének sajátos vonásait, másrészt nemzeti műveltségének lényeges erőforrásait és gőpontjait veszítette el, tehát nemzeti génusza tört össze. Ebben az állapotban sem a megmaradt nemzeti szuverénítás keretében, sem elszakított tömbjeiben, soha és semmi körülmények közt nem lehet életképes és egészséges, mert fajképi és szellemi szerkezetében történetek olyan zúzódások és eltolódások, melyek nem engedik meg, hogy önmaga lehessen. Így a magyar nemzeti existencia nem képes teljes erejével szolgálni az emberrélelt hivatását s emberi méltóságában olyan szörnyű megaláztatást szenved, amely elviselhetetlen.

A magyar nemzeti existencia öntudatossága azonban ezt a veszedelmet teljes egészében még mindig nem tükrözi.

A saját állami szuverénitásának keretében élő nemzet-törzs talán egyre mélyebben érzi át a leszakított tömbök gyötrelmeit s ezáltal azt, hogy azoknak mennyire életszükségévé vált a nemzettestbe való visszaforrás, de kevésbbé látja át azt a semmivel sem kisebb, sőt halálos bajt, hogy neki mennyire végzetes a leszakított egységek hiánya s milyen nélkülözhetetlen az azokkal való életegység. Teljesen bizonyos, hogy a magyar nemzeti existencia valamennyi égő problémáját egészen másképp és sokkal egészségesebben tudná megoldani, ha e megoldásban a leszakított tömbök fajképi és szellemi erői szervesen résztvehetné-

nek s nagy kérdés, hogy nélkülök egyáltalán lehetséges-e ezeknek a problémáknak gyökeres megoldása?

Viszont a leszakított tömbök, bár szenvedéseik igazi okát egyre mélyebb értelemben érzik át, még mindig kísértésében élnek bizonyos ál-öncélúság szurrogátumának, ami pedig tartós létezést és főleg fejlődésképes létezést nem biztosíthat nekik.

De bármennyire hiányát érezzük még ezidőszerint az öntudatosság teljességének, az kétségtelen, hogy maga a kisebbségi kategória teljes mértékben tarthatatlan és lehetetlen.

A kisebbség nem pusztá szó, amelyet tetszés szerint helyettesíthetnénk valami jobbanhangzó elnevezéssel s amint láttuk, korántsem újkeletű megnevezése a nemzeti-ség régi fogalmának, hanem tudatos kategóriálétesítés egy merőben embertelen és jogosulatlan viláгурalmi osztokodás biztosítására.

Ha ennek a kategóriának a létesítése, mint azt sokan még ma is hiszik, a liberális humanizmus jóhiszeműségéből fakadt volna is, menthetetlen lenne, mert a valósággal szemot nem vető, azt megismerni nem tudó s ahhoz alkalmaszkodni nem akaró lelkiület úgynevezett jóhiszeműsége nem egyéb felületes és bűnös könnyelműségnél.

Mivel a teljes önmegvalósítás minden nemzeti existenciának kényszerítő belső törvénye, azt könnyen megértjük, hogy a testébe ékelt idegen nemzettömböket léte akadályainak érzi és tekinti. Ebből azonban valami egészen másnak kellene következnie, mint ami tényleg következett. Az lett volna az emberi és természetes, hogy az örendelkezés jogát kivétel nélkül minden nemzeti existencia számára feltétlenül elismerjék és megadják s ez alapon saját érdekükben is, őszintén keressék olyan gyakorlati megoldások módjait, melyek ezeket az akadályokat megszüntetik.

Ehelyett megtörtént az, aminek az emberiség szégyenét elkerülendő, semmi szín alatt nem lett volna szabad megtörténnie: az existenciaközösségből erőszakkal kitépett nemzetrészeknek a „kisebbség“ kategóriájába való befalazása, fulladásra ítélese, az emberi élet teljességéből való kirekesztése, emberi méltóságában való lefokozása, megalázása. Mert ez az, amit a „kisebbség“ fogalma jelent, ez és semmi más.

Ha meggondoljuk, hogy a kisebbség mennyiségi jelentésű fogalom, mely a többséggel áll szemben, azonnal be

kell látnunk, hogy a nemzetire tőle idegen és hozzá méltatlan mértéket alkalmaztak, mert azt, ami sajátos fajképi és szellemi minőség, tehát összemérhetetlen individualitás, egyszerűen masszának, numerusnak nyilvánították. Éspedig nemcsak „elhanyagolható mennyiségnek“, hanem elpusztítandónak is. A pusztulás módjául a legkegyetlenebbet választották, mert arra ítélték, hogy fizikai létében akár századokig is morzsolódva, emberlétében haljon meg minél előbb, szóval hogy élő holttest legyen.

De ilyen holttesteket az élő szervezetek nem hordozhatnak anélküli, hogy saját magukat meg ne mérgezzék vele. Ezért a kisebbségi kategória tarthatatlan. A többség fogalma kizár minden minőségi kezelést. Ha egyszer ez a mérték érvényesül, akkor lényeges alkotótényező csak a többség lehet, csak neki van célja, mert ő öncélú. A többség magának igényelvén a saját imperiumában az életcélok kitűzését s azok elérésének módjait, maga hajtja is végre az összes feladatokat s így a kisebbséget céltalanná teszi, mert nem szervesen beillesztendőnek, hanem kizárandónak, eltokozandónak ítéli, mint önérvényesítése zavaró elemeit. A céltalanná tett kisebbség ezért szükségképen bomlasztó elemmé fog válni.

A többség számára ennek meggondolása nyomán kínálkoznék egy mód, mellyel ezt a mérgezést megelőzhetné. Ez az asszimilálás, beolvasztás kísérlete. De ha megpróbálná is, csakhamar rá kellene jönnie, hogy a kisebbség nem asszimilálható, mert az asszimilációhoz egészen más, egyenest ellentétes, vagyis kívánatos és előnyös életfeltételek nyújtása volna szükséges.

A régi „nemzetiséget“ fenyegethette a beolvasztás veszedelme, a régi államnak lehető reménye arra, hogy be tudja olvasztani a nemzetiségeket saját életexisztenciájába, fajképébe. A mai kisebbséget azonban nem ez a veszedelem fenyegeti s a mai kisebbségtartó állam előtt ilyen lehetőség nincs. A többség éppen olyan végzetes kategória, mint a kisebbség. Közöttük nem az értékek harcra és kicsérélődése folyik, hanem a nagyobb nyerselő és hatalom jogán az életnek olyan kisajátítása, amely a kisebbséget éppen értékeiben lefokozni, embermivoltában tétlenségre kárhozthatni, ezáltal sajátos öntudatában, szeilelemiségekben elpusztítani törekszik. Az életből való kizárás tempója lehet fokozatos, lehet brutálisan gyors, de a lényegen ez mit sem változtat. A kisebbség előtt nem a beolvadás,



hanem az elsovadás fenyegető, egzisztenciális veszélye meredezik.

Hogy ez a megállapítás igaz, azt más oldalról is bizonyítja a többség magatartása. A többség a kisebbséget nemcsak a maga öncélú egzisztenciájából zárja ki, hanem tudatosan elvágja a saját nemzeti egzisztenciája tápláló forrásaitól is, tehát elszigeteli azzal a nemzettörzsszel való minden egzisztenciális érintkezéstől, amelytől elszakította. Ez szükségképeni következménye a kisebbség mennyiségi szemléletének, a kategória létesítésének.

A kisebbség-fogalom ennek következtében szükségképen társul és azonosul a kisebbségtérkép fogalmával, mivel az értékesség szellemi értelme a többség mennyiségi és hatalmi túlsúlyára tolódik át.

A kisebbségi kategória tarthatatlanságát mindezek után még egy sajátos jelenség mutatja. A többség nyilván tudja, hogy megvalósítását az önrendelkezési jog egyoldalú és embertelen kihasználásával viszi végbe. Ezért érzi, hogy a maga egzisztenciájának ezt a kizárólagos igénylését valamely elfogadható alapra kell helyeznie. Ezt az alapot törekszik lefektetni a történelmi jogban, az ősiségben, az otthonosság létgyökerében. Éppen ezért a kisebbségi kategóriában élők számára kitalálta ezt a nevet: idegen.

A magam részéről ennek a megbélyegzésnek sokkal mélyebb és nagyobb jelentőséget tulajdonítok az egyszerű történethamisításnál, a hamis jogcímkérésnél. Az erre vállalkozó átlátszó kísérletek igen könnyen megerősíthetők, azonban a szó által kifejezett és a gyakorlatban érvényesített érzés mindezek dacára megvan és megmarad. A legfontosabb pedig az, hogy ez a szörnyű merénylet egzisztenciális értelemben szomorú igazságot fejez ki.

Bármennyire őslakosság legyen is egy kisebbség azon a földön, ahol élni kényszerül, bármennyi szállal fűződjék is annak természeti és történeti valóságához, tehát bár mennyire jogosult volna is azt a földet otthonának nevezni, az egzisztenciális igazság mégis az, hogy azon a földön egy többség által képviselt más nemzeti egzisztencia önmegvalósítása kezdődött, melyből ő ki van rekesztve s mivel a saját nemzeti egzisztenciájának megélésében az élet lehetőségeitől szintén meg van fosztva, idegenné válik a saját otthonában. A kisebbségi kategória egész embertelensége éppen abban lesz nyilvánvalóvá, hogy idegenségre kárhoztatja a nemzettömböt a saját ősi földjén, mert az emberrélelét

útját ott többé nem ő szabja meg s nem az ő természete és szelleme, vagyis exisztenciája többé az, ami ott érvényesül.

A kisebbségi kategória tehát, mivel a mennyiségi szemlélet alkotása, a többség részéről szükségképpen a kisebbség leértékelésévé és idegennétételévé lesz s ezért teljes mértékben lehetetlen és tarthatatlan, mint életellenes, gyilkos merénylet az emberi mivolt és méltóság ellen.

A kisebbségi kategória azonban nemcsak külső lehetlenséget jelent, hanem a kisebbséget önmagán belül is dilemmába sodorja, melyben belülről is mind keményebben mered fel a helyzet tarthatatlansága. A kisebbségi nemzetdarab ugyanis ragaszkodik földi otthonához, mert egész élete abból nőtt ki s abban lélezkedik és mégis elvágyik belőle, mert szellemi otthona csak saját nemzeti exisztenciájának teljességében található fel. A politikai irredentizmus vádjának alacsony szempontjain végtelenül túl és felül ez a lelki, exisztenciális irredentizmus nemcsak természetes, de a legteljesebb mértékben tiszteletreméltó is, mert ez magának az örök emberinek sikoltása és vergődése s elnémulása az ember halálát jelentené.

Fejtegetéseinkben a nemzeti exisztencia teljességét az új humánus, az emberrélel egyedüli útjának mutattuk fel. Ez a tételünk kikerülhetetlenül vezetett arra a következtetésre, hogy az önmaga felett való rendelkezés nemcsak néhány, hanem kivétel nélkül minden nemzetet a maga teljességében megillet. Ezt az igazságot tehát nemcsak másokra, hanem önmagunkra nézve is kötelezőnek kell vallanunk s Széchenyivel szólva „hallgatnia kell bennünk a magyarnak, ha annak vágyai az igazságos emberrel jutnak ellentétbe“.

Azonban ennek elismerése és követelése egyúttal azt is jelenti, hogy a kisebbségi kategóriát megszüntetendőnek, megsemmisítendőnek kell tartanunk, hirdetnünk és követelnünk. Egészen bizonyos, hogy az emberiség valódi és termékeny békessége nem várható és nem valósítható meg másként, mint ennek az embertelen kategóriának eltüntetésével.

Mikor ezt hangoztatjuk, semmiképpen sem kergetünk ábrándokat.

Feladatokat látunk, melyek éppen napjainkban állítják az embert sorsdöntő kötelességek elé. Ezeknek a feladatoknak gyakorlati megfogalmazása és részletezése nem lehet a mi feladatunk. De kötelességünk rámutatni arra, hogy a nemzeti exisztencia legmagasabb szempontú tudó-

mányos vizsgálata néhány olyan irányelvre vezet, melyek semmiféle gyakorlati megoldásban nem nélkülözhetők.

Ilyen az, hogy a nemzeti egzisztenciát mozaikszerű nemzetiségi államban nem lehet többé megvalósítani. Hogy egy ilyen kísérlet mit eredményez, azt Csehország példája eléggé mutatja. Eppen azért elutasíthatatlan az a feladat, hogy nemzeti államok ne kebelezhessenek magukba akkora más nemzettömböket, melyek „kisebbségekké” tehetők.

De ilyen az is, hogy egyetlen nemzeti egzisztenciát sem szabad olyan állami életre szorítani, melyből a fajképét alkotó egész tömbök és egységek, egzisztenciájának lényegi tényezői hiányzanak, mert elszakítottak tőle s más nemzeti egzisztenciák testében a kisebbségi kategória börtönében sorvadnak. Ez a mi esetünk s ennek orvoslása a mi jogos követelésünk, mely a szellem élettörvényében gyökerezik.

Végre ilyen az, hogy a fajkép elemeinek tömörítése az emberi mivolt parancsa s az emberi méltóság követelménye.

Mindezek egyértelműen követelik a kisebbségi kategória kitörlését az emberiségnek nemcsak életéből, hanem még az emlékezetéből is.

A szellem törvényei az élet törvényei s azok ellen cselekedni öngyilkosság nemcsak egyesekre, hanem nemzetre és az egész emberiségre nézve is. De ha az élet, a gyakorlat törvényei a szellem lényegéből következnek, akkor feltétlenül hinnünk is kell abban, hogy amit a szellem követel, az az életben meg is valósítható, annak a módjai megtalálhatók a szellem hűséges és engedelmes gyermekei által.

Ha valamire a világon szükséges és szabad kimondani, akkor a kisebbségi kategória megsemmisítésére nézve szükséges és szabad, az új korszakot nyitó szót: lehet, mert kell!

# A MISSZIÓS LÉLEK ÉS A NEVELŐ LELKI ALKAT.

Írta: DÉKÁNY ISTVÁN.

---

Korunk csak látszólag vágyódik széles vonalon erős szervezők és nagyakaratú jellemalkatok után. Korunk lelke mélyén más vágy van: oly embereket keres, akikről tudja, hogy nem akarnak lealkudni semmit a legmagasabb értékek lényegéből, értékvallók, hitben erősek, sőt a valott értékeket széles körökbe hajlandók átplántálni. Ez utóbbiak a *missziós lelkek*. A missziós lelki alkat ma szinte eltűnik az élet forgatagában; nem elég gyors átütő ereje a technicizmus gyors alkotásláza közepett. Mégis mindenfelé ott van; kívánják, hogy itt is, ott is legyen valaki, aki az értékeknek, nem pedig az érdekeknek kötelezte le magát; kívánják e típust, mert ezzel szemben áll fenn végső bízalom. Problémánkat tehát előtérbe helyezi korunk maga.

Részünkről a témát a *nevelői lelki alkat* megfejlesztésének kívánása helyezte előtérbe; úgy látjuk, a sui generis *nevelői* lelki alkat mélyén — mindenütt — sajátos *missziós* lélek rejtőzik. Amennyire az irodalom előttünk áll, sajnos, a „missziós“ lélek karakterológiájára nézve nem kaptunk szinte semminő támogatást. Hihetetlennek látszik, ám így van; ez a kérdés éppen nem került előtérbe. A kérdés területét ezért magunknak kell bejárni. Szélesen mozgó jellemről van szó, amely mélységben is igényes és szélességben is jelentékeny. Azért nem lesz elég felfedni rideg analízis útján, elevenebb színekkel kell jellemeznünk, irodalmi eszközök útján is esetelnünk, mert e jellem érzelmekben is gazdag, mozgalmas, gyakran heroikus is. Lássuk fővonásait, kiindulva a nevelési lélekből.

## I.

Soha nem lehet a nevelő érzék, nevelő szándék pusztán alkalmosszülte magatartás: mélyebbről jön, egész lelki alkatból fakad. Nem egy puszta képesség, hanem az egész ember jön nevelő erőként tekintetbe. Tehát körül kell nézni a jellemtudományban, a karakterológiában, ha meg akarjuk állapítani, minő a nevelő lelki alkata, egész lelki berendezettsége.

Az egyes emberi típusokat tekintő karakterológiai rendszerek közül Spranger típusrajzai<sup>1</sup> a legszínesebbek, a legmélyebbre hatolók. Az ő típusai közül a szociális típus esik legközelebb a nevelő típusához. Uralkodik benne a legáltalánosabb értelemben vett emberszeretet. Valóban, enélkül nem lehet igazi nevelőt elképzelni: a szeretet a legfőbb indító erő, sőt az alaperő, mely a nevelőt mozgatja. „Ahol nincsen szeretet, ott nincs nevelés“ (Fináczy). Mi a szeretet? Oly magatartás, amely magára az emberi személyre vonatkozik: nem nézi azt, hogy az illető, akit szeretünk, méltó-e a szeretetre. Spranger gondolatmenetében szólva, a szeretet azt érinti, aki értékek átérzésében gazdag, eszméket hordoz (érték-hordozó), tehát azért szeretünk valakit, mert szeretjük az általa hordozott eszméket és értékeket. Másutt<sup>2</sup> utaltunk arra, hogy a szeretet nem azért indul meg valakiben, mert a szeretett lény értékes lény. Sőt éppen az a szeretet próbaköve, hogy a megtévedt és bűnös lélek felé is szeretettel fordul; fel is akarja emelni, újból a jónak útjára terelni. Még itt is kísért az a gondolat, hogy a szeretet mégsem *magát* a személyt, hanem az általa képviselt és hordozott eszmei értékeket illeti, azaz szeretünk valakit valamiért, nem pedig önmagában. Ezt a gondolatot el kell vetnünk. A szeretet ugyanis nem múlik el azzal, hogy valaki pl. életfogytiglani gyógyíthatatlan betegségben szenved, avagy meghal, tehát tőle értékes életet és szolgálatot várni nem lehet. Valójában a szeretet magát a személyt éri; pl. az anya „minden körülmények között“ szereti a gyermekét. Itt mutatkozik meg a szeretet igazi arca. Sokszor elcsodálkozva tesszük fel a kérdést: miért szereti ez azt, „hiszen“ nem érdemli meg. A szeretet makacs hatalom, túl van az észszerűsítés igényén,<sup>3</sup> egyszerűen *érint* valakit: személyt és *kapcsol* személyeket. Sprangertől eltérőleg mi azt tartjuk, hogy

<sup>1</sup> Lebensformen, 7. kiad. 1930.

<sup>2</sup> Az emberi jellem alapformái. 1932. Filoz. Értekezések. Kiadja a M. Filoz. Társ. (Egyet. Nyomda.)

<sup>3</sup> Az irodalomban többféle a felfogás, mint pl. Scheleré (Wesen u. Formen d. Sympathie), vagy Noszlopié (A szeretet). Azonban tekintsük meg több jó megállapításában, az újabbak közül, G. Brunner könyvét is: Eros und Liebe. 1937. A felebaráti szeretet szerinte sem az érték gyarapodásáért van, hanem szeretünk valakit mint személyt, *függetlenül* egyéni értékeitől. Fináczy E. Elm. ped. 1937. 40. is írja: „A szeretet... azt jelenti, hogy tudok felebarátaim iránt emberséges érülettel viselkedni... *semmitsem várva és remélve tőlük.*“ Pauler (Metafizika, 1938. 54. l.) szerint a jóságot és a szeretetet „általában jellemzi, ... hogy mindkettő *kiemel* és *felemel*“. Erre pedig alig kell ráció.

ha lehet beszélünk az emberi jellem alapformáiról, akkor három alapforma van (Spranger viszont végre is csak egyet keres, t. i. különböző *értékek* felé forduló lelkeket, jellemet):

Az egyik alapforma szüntelenül eszmék és értékek felé sóvárog; állandóan — és teljesen — eszmények felé fordul, belsőleg eszményeket ápol; ez az eszményekért hevülő jellem a „*tiszta idealista*“ lélek.<sup>4</sup>

A másik az ember világa, a személyek felé fordul, uralkodik benne a szeretet: ez a „*szociális*“ lélek, az ember-szerető típus, amelyről épp említést tettünk.

A harmadik itt bennünket kevésbé érdekeli: ez a rideg szemmel néző „*technikai*“ típus; józan mérlegeléssel azt nézi, miképp lehet a valóság rögs talaján valamit ügyesen „lebonyolítani“.

A nevelő is kénytelen így vagy úgy lebonyolítani valamit, ügyes; de pusztán ügyeskedés, hatásokat „kiszámítani“-tudás, azaz élelmesség még senkit sem tett pedagógussá. Sőt éppen a „technikai“ jellem bizonyos hidegséget áraszt, nem-pedagógussá tesz. Ellenben a két első típus gyakran egyesül, így:

az eszményért élő  
idealista

az embereket szerető  
szociális típus

missziós lélek.

Ez utóbbinak típusában gazdag lelki forma áll előttünk: a pedagógus ide tartozik. Ezt mi összetett típusnak mondjuk, mert két alaptípusból van összetéve.

Eddig pusztán áttekintésre törekedtünk és arra néztünk, hogy jól tudjuk kérdésünket elindítani, feltenni. A jellemek elméleti tudományából indultunk ki és most egy különleges, bonyolultabb jellemalakulat rajzára térünk rá, nem hogy „meghatározzuk“ a nevelői jellemet,<sup>5</sup> hanem azért, hogy feléje közelítsünk. Ma erre, úgy véljük, különösen szükség van, minthogy épp *a nevelőben egyre inkább felszínre kezdenek kerülni a technikai vonások*, egyre inkább a „módszeresség“ látszik első követelménynek, holott ez, bármennyire fontos is, csak a második. A missziós típus rajzára annyival inkább rá kell térnünk, mert elmosódik a mai jellemtudományban, holott gazdagon

<sup>4</sup> V. ö. Az értéktelt én. Athenacum. 1933. évf.

<sup>5</sup> Jelen fejtegetéseink kiegészítésre szorulnak, pl. a pedagógiai erosról szólóak által, melyről a M. Paed. Társaságban 1938. januárjában adtam beszámolót.

ömlő erőit különösen érdemes megfigyelni és számon tartani.<sup>6</sup>

## II.

Milyen a missziós ember? Minő a missziós lelki alkat? A „misszió” szó jelentését kell először megfigyelnünk, annál is inkább, mert a közhasználatban ez szűk értelemben szerepel és kívánatos, hogy tágabban fogjuk fel. Leggyakrabban hallunk papokról és apácákról, akik „missziót” gyakorolnak. A hittérítő — „misszionárius” — idegen népek körében terjeszti vallásos meggyőződéseit, a „missziós nővér” pedig vallásos érzületvilágának ösztönzésére gyógyítja a szociális bajokat. Szerencsére a missziós tevékenység sokkal szélesebbkörű: missziós tevékenységet végezhet az orvos is, a tanító is, az író is, sőt kivételesen egy-egy államférfi stb.

Négyféle ponton nézzük meg, miben áll a missziós tevékenység: *a)* miért lép fel, *b)* hogyan, *c)* hol és *d)* mikor működik?

*a)* Miért lép fel a missziós erő? Megkereshetjük a missziós lélek mélyén a fő lelkirugókat, indítóerőket, s látjuk: a missziós lélek *elsősorban feltétlenül el van telve eszmékkel*, eszményeket követ szüntelenül. Kiindulása tehát „tisztá” idealizmus. Nem opportunistá, nem nézi, alkalmasak-e az idők és körülmények arra, hogy az eszmék valóságokká is legyenek, hogy „le lehet-e hozni a csillagokat a földre?” Az ily, *idealista* lélek a magasságokba tekint, errefelé hajtja őt lelkének legmélye. Itt keresendő lelki „alap”-magatartása. De ugyanekkor erőteljesen megszólal lelke mélyén a *szociális* vénája is, mely arra inti állandóan: „Te nem vagy egyedül, ott vannak embertársaid ezrei, gondoldj azokra. A Te rendeltetésed, hogy nekik szolgálj.” A szociális típus épp ellentétes a hatalmi ember-típussal: ez utóbbi azt érzi, hogy az emberek többé-kevésbbe alkalmas „eszközök” lehetnek az ő céljaira; a szociális típus azt érzi, hogy ő mennyire eszköz tud lenni *mások* céljainak előmozdítására. Érzi, hogy szolgálnia kell másokat, támogatni a gyengéket, az elesetteket, a lelki támoly-

<sup>6</sup> Alább látható: mennyire tudatos elv gyanánt tartjuk szemünk előtt, hogy nem alkalmasak ennek a típusnak körülrására a megszokott elméleti, elvonásra hajlamos analitikus eljárások; a szokványos *elemzés* könnyen *racionalis* formákba *kényszerít*. Irodalmi formájú *ábrázolás* alkalmasabb feltárni ennek a típusnak érzelem- és érzületgazdagságát és jellemző, dinamikus vonásait; éreztetni tudja e típus sajátos, „áramlásos” jellegét.

gókat (ilyen a lelkipásztor), avagy gyógyítani a betegeket (ilyen az orvos), avagy tanítani a kicsinyeket (tanító).

A missziós lelket senki sem kényszeríti a segítségért, saját hiúsága, tetszeni-vágyása sem mozgatja: aki ilyen alacsony rugókból indul ki, nem lehet igazi szociális típusú lélek. Ha a szociális magatartás teljesen őszinte, csak akkor alapul szociális érzületen. A szociális és missziós lélek feltétlenül és spontán követi az emberi rugók magasabb ösztönzéseit. Senki sem küldi áldozatos útjára: maga megy és belső szükségérzés hajtja. Számára persze külső indítások is adódnak: fejletlenség látványa, elesenevészesedés, bajok, betegségek, boldogtalanság — ezeket átérzi és mindenkép segíteni akar. Számára az a dicső és fel-emelő, *hogy ő* segíthet. Nem spekulál jutalomra, sem ki-tüntetésre. Megteszi a magáét és ez elégedettséggel tölti el. Látjuk, hogy az emberszeretet itt nem üres és szép szólam, hanem komoly erő, valóság. Hit és meggyőződés lángol a missziós lélekben, hiszi, hogy a szeretet megvált-hatja a világot. Ez a nagy archimedesi pont, fix pont, ahonnan a szeretetlen közöny széteső világát sarkaiból ki lehet fordítani. Ez a szeretet nem lágy és lírikus hangulat a lélekben, hanem aktivitás, tevékeny erő, hatalmas karu emelő, erőfeszítés, lelki izmosság, feszülten dolgozó lelki bátorság — mindig *mások* javára. A szeretet itt nem el-lágyulás, nem romantikus fellelkesültség, nem „szeretetlenben ömlengés“, majomszeretet, nem babusgató gyengédség, agyonszeretés, hanem harc az emberi sors hiányosságával szemben és az emberi gyengeségek kiküszöbölésére. Ez tehát spontán dolgozó szeretet, karitatív munka. Nem divatos, jótékonyágban való tetszelgés, ál-szeretet. Az igazi orvosnak nem honorárium forog eszében, mikor betegéhez lép, hanem beteg „testvére“, akin minden erejével segíteni kell. Ha százszor csalódik is az emberekben, mégis csak segít, mert érzi, hogy neki okvetlenül segítenie kell. Életét kockára teszi járványok közepette és mégis segít, mindenütt, ez az ő legbensőbb élete. Némileg más az a talaj, ahol (mint az iskolában) a szellemi értékeket, a kultúrát ápolják: gazdagabb és bonyolultabb, nem kicsiny áldozattal jár, mert az eredmény sokszor — láthatatlan.

b) *Hogyan* működik a missziós lélek? Meg kell első-sorban figyelni, hogy az igazi missziós lélek — mely a *maga* útján jár — nem nagyon szereti a kijárt útvonalakat, a kész berendezéseket, hanem áldozatkészségével maga keresi fel az embereket és a működési alkalmakat. Az épp



érintett „felkeresés“ éppen nem érdektelen a társas viszony<sup>7</sup> szempontjából. Ki kell emelnünk a sokszor észre nem vett, mert magától értetődő tényt, hogy a missziós lélek valósággal állandó „kutató úton“<sup>8</sup> van: keresi társait, az őt megértő embereket, hiszen a kulturális misszió épp abban áll, hogy egyik lélek *spontán átsugárzik* a másikra — pedagógiai téren a fiatalság felé — és legfőbb öröm az, ha emberek lelkileg „közel“ jutnak egymáshoz; öröm, ha a fejlettebb, a haladottabb lélek közvetlenül megszólalhat a gyengébb és fejletlenebb felé.

Találkozniki is kell, és pedig szemtől-szembe, lelkek nyitott ablakaival, hogy kiki egymásba nézhessen. Ez a „nyitott találkozás“ teszi lehetővé a „közvetlen“ lelki hatást. Ha nem is ismerik egymás nevét (nem mutatkoztak be), ha egyáltalában még nem ismerkedtek egymással, mégis „elvileg ismerősök“ egymással szemben, ez a viszony: *elvben* ismeretségi, azaz eponim, nem pedig *elvben* személytelen, azaz anonim. A nevelő is — jól tudjuk — legelőször „meg akar ismerkedni“ tanítványaival, azaz *eleve* közel akar jutni tanítványai lelkéhez, hogy azok is „közel“ jussanak tanítójuk lelkéhez.

A missziós léleknek ez a szemtől-szembe való „közel“-jutása azonban sajátoskép soha nem valaminő tolakodás színében tűnik fel előttünk. Ha szemügyre vesszük ezt a mozzanatot, feltárul az, hogy a missziós és nevelői lélek nemcsak *szociális* alapjellemű, hanem *idealista* is: e kettőnek szövedéke a missziós lélek, komplex-típus. Ha ugyanis valaki a maga szubjektívitasában jut hozzánk „tülközel“, akkor ez ellen rendszerint védekezünk, t. i. kissé elzárkózunk. Ha viszont egy missziós lélek jön hozzánk „közel“, akkor nem zárkózunk el, sőt kitárulunk előtte — ezért

<sup>7</sup> V. ö. L. von Wiese problematikáját: (Allg. Soziologie, I. Beziehungslehre. 1924.) Itt „erziehen“, Mission leírás *nélkül* marad.

<sup>8</sup> Ez a kutató út voltaképp kettős: kifelé és befelé keresés. Külön vizsgálatot érdemel az a tényállás, hogy a missziós lélek egyrészt *dogmatikusnak* látszik, mert értékekkel telítődött, hívő lélek, másrészt *hajlékony*, mert szeretettel van mások iránt. Azonban a missziós lélek általában tipikusan az *előretörő*, dinamikus élet fonálát keresi és így mintegy formailag kerüli a megállapodottat. *Magát is keresi*, a megállapodást önmagában. Prohászka L. (Az oktatás elmélete. 1937. 97. l.) kiemeli: „Maga a pedagógus nem lehet soha kész és befejezett, mint ahogy a lélek sem az, amely a kezében van: egy teljesen kész ember, aki minden irányban lezárta a maga fejlődésének köreit, inkább fagyosan hat az önmagát még kereső lélekre, mintsem hogy segítené ebben az önmagakeresésben.“

szokásos a missziós típust „általában szimpatikusnak“ tartani. Érintkezésünk jellege most más: nem egy szubjektum van előttünk, aki „előtérbe tolta magát“, hanem egy szubjektum, aki *hoz* valamit, — tolmácsol és képvisel egy eszmerendszert, egy *objektív* világot, kultúrát. Itt az ő alanyisága eltörpül, sőt maga is gyakran kisebbiti magát; szerény, még ha lángoló szavú is, alázatos, még ha öntudatos fellépésű is. Valaminő szent kiküldetés nevében, objektív mezből jelenik meg előttünk: nem ő beszél, hanem „kell“ hirdetnie valamit, valaminő objektív érték *nevében* kell megszólalnia. Ime, ezért nincs itt nyoma sem valaminő „tolakodás“-nak, mert csak alanyiság, szubjektum tud tolakodni, objektív érték nem. Az objektív érték üdvözölt égi vándor, isteni ajándék a gyarló embernek, messze világító égitest az emberiség sötétes útjain botorkálóknak. A missziós lélek, ime, *fényt* hoz. Aki hozza, azt szívesen látjuk, nem pedig megrettenünk alanyi közelségétől. Van közelség, de ez nem alanyi. Az, aki előttünk van, — a missziós lélek, *objektíve telítetten* jelenik meg, egy objektív világ — szubjektíve megelevenítetten.

Ez utóbbi: a megelevenítés igen fontos mozzanat.<sup>9</sup> A szubjektum, a lélek mindazt, ami „benne“ van, nem pusztán külsőleg hordozottnak véli (mint a hordott ruhát az ember), hanem — engedjék meg e szó — „viselőnek“ érzi magát. (Nem jól hangzik nyelvünkben — egyelőre nem: is igen használják az értéket „hordozó“: Wertträger szót sem.)

A tényállás ugyanis az, hogy az objektív-történeti kultúra az egyes emberben, a kultúrát hordozó alanyban *új életet nyer*, valami különösképp életteljessé válik, egyéni közegben. Ezek az újból felsarjadtt kultúr-elemek az igazi nevelő értékek.<sup>10</sup> Ez az újjászületés az, amit a missziós

<sup>9</sup> Lényeges mozzanatra utal Spranger (Von der ewigen Renaissance. Kultur u. Erziehung c. tanulm. köt. 3. kiad. 1925. 228. l.): Die Erben der Renaissance sind die Erben *des Lebensverständnisses überhaupt*... Nicht das alte Ewige, sondern das ewige Neue liegt in ihrer Hand... An ihrem *eigenen* Leben entzünden sie das Leben der Vergangenheit; ugyanez vonatkozik a missziós típus által hordozott „örök“ értékek eszméire.

<sup>10</sup> Szépen mondja Spranger: „A műveltség minden képződményét összehasonlíthatjuk egy élő fával, amely egyrészt többé már meg nem változtatható, megfásodott részből, másrészt pedig zöld, nedvtől átárasztott részből áll. Művelés és nevelés itt azt jelenti, hogy a műveltség fáján új sarjadék nőjön. Új nedvet kell átvezetni, amely a szilárd részekből áramlik oda. Aki a leginkább képes arra, hogy a kifejezésített életet ismét *növekvő* életté változtatja át, annak a nevelő értékek iránt

léleekben oly gyakran csodálnunk lehet: minő erő az az objektív-történeti kultúra, amely egyes embert úgy át tud hatni, hogy lényét *megtelíti*, sőt ezen felül bizonyos arányban „túlesordul“ a benne újjászületett tartalom! Bizonyos ihlet állapota ez, ami a puszta „hordozásban“ még nem szükségképeni. Bizonyos eleven áttelítettség, átsugárzás esztétikai látvány is; a missziós típus nem mesterkedik, hanem önkénytelenül hat; hat, mint a rádium, láthatatlan sugarakkal. Hirtelen elénk ötlük Kapisztrán János alakja, az olasz baráté, akinek olasz beszédétől a magyar nép egyszerű gyermeke is megértette az érzelem hevét, a nyugati kultúráért, vallásáért való önfeláldozás nagy szavát. Ime, a missziós léleknek sajátos tartalmi gazdagsága folytán nem kell átalakulnia, nem kell „kiképeznie magát“, hogy hasson. Egyszerűen ott *van* és hat. Nem kell törnie fejét semminő tömegkezelési technikán, semmiféle mesterkedésen. Ahol *ő* van, ott hatás van, mert egy *egész* személyiség beszél, belehangzik más lelkekbe; nem pedig a szavak rendszere, a grammatika szólal meg. Ezt a közvetlenséget a nyelv „egyenesség“-nek is nevezi: minden — töretlenül és mesterkéletlenül — egyszerűen kiárad és átárad a hallgatóra vagy olvasóra.<sup>11</sup>

Nem egyszerű kérdés az, vajjon a missziós lélek teljesen nyílt és őszinte-e? Kétségtelenül nyílt. Nem színjátészó, nem titkolózó, hanem nyílt sisakkal lép fel. Mindenki előtt *ő* van ott, egészen, leplezetlenül. De — vajjon — *ő*-e az egészen? Hiszen tudjuk, hogy a missziós lélek mintegy telve van gazdag kultúranyaggal, *objektív* beállítottság jellemzi. Épp ezért *ami* jelentkezik magatartásában, az *objektív* arculatot mutat. Ámde így nem is volna benne *semmi, ami szubjektív*? Van, és épp az a jellemző, hogy ezt a missziós lélek jórészt elrejti, avagy egyszerűen alárendeli az objektívnek. A szubjektivitása tehát a felszín

a legfinomabb érzéke van és az lesz a született nevelő.“ (Gedanken über Lehrerbildung. 1920. 19. l.)

<sup>11</sup> Utitz (Charakterologie, 1925. 372. l.) utal arra, hogy a „megtelítődött“ jellemek nyilvánulásában van meg ama sajátos egyenesség, magyarázhatatlan egyszerűség. Ez a jellem „gibt ruhig und bescheiden von seiner inneren Fülle. Jetzt hat alles das richtige Format und wirkt bis ins Letzte durchblutet, ergreifend in seiner Schlichtheit und makellosen Echtheit.“ Ez a vonás nagyon rávall a missziós lelkiségre. V. ö. 226. lk-t is. Von selbst sucht sich der Erfüllte ein Tun aus, wo er ganz geteilt ist; der Leere [dagegen] weicht solchem Tun aus. Und das Ganze bedeutet ja auch für ihn etwas anderes, *Die tiefsten Schichten sind gar nicht da.*

*alatt* van. Ezért mondható: a missziós lélek soha nem oly nyílt, mint a lírikus, aki egész lényében szubjektív. A missziós lélek küzd a líra ellen. De fel is tudja a lírát használni elevenítő italként az objektív érték érdekében.

A „mikép“-hatás terén nemesak érintkezési „közvetlenség“ játszik a missziós típusban főszerepet, hanem az *állandóság* is. Nincs oly missziós lélek, amely csak alkalomlag lenne ilyen, egy-két napig vagy egy-két hétig volna „missziós“ magatartású. Akármilyen „jóérzésből“ (szociális érzületből) fakad is a jó tett, tehát bárminő jó és nemes a rugója, az még nem vall missziós lélekre, ha nem állandó. Nem a jó *tett*, a tett tartalma a fontos, hanem az *érzület állandósága*: a missziós lélek nem kevesebbet visz a világ színpadára, mint a maga egész életét. Nemesak egyes cselekvésének forrása, lelki rugója szociális, szeretetteljes, hanem állandó magatartása, érzülete is az.<sup>12</sup> Az „érzület“ szó már maga is állandóságra utal: azért nem is helyes, ha szociális „érzés“ megszólalásáról beszélünk a missziós lélekben, hanem szociális, társas „érzuletről“ szólnuk: ez a pontosabb kifejezés adja a lényegét. A missziós lélek nemcsak állandó érzületből folyólag cselekszik, hanem állandó érzületre is akar rátalálni mások lelki alkatának átformálásában.<sup>13</sup> Ez „nevelő“ étosza. Jól látszik itt a *misszió* és a *propaganda* különbsége. Az előbbi — a régebbi idők zenéje, életstílusa — olyan, mint régi koroknak házépítése, minden házat úgy építettek, mintha az örökkévalóságnak szánták volna. Minden maximálisan stabilis. Más a modern épület: ez egy bizonyos, két-három évtizedes időszakra szól, „törlesztési időtartamra“, aztán lebontják, hogy új, modern épületnek adjon helyet. Ez a *propaganda* jellege: átmeneti berendezkedés, az emberek „megnyerése“ bizonyos időtartamra s ha ez eltelt és a célunkat elértük,

<sup>12</sup> A Jung-féle, igen elterjedt (introvertált és extravertált) típuskettéválasztással, a missziós típusnál alig van dolgunk; mindamellett meg kell említenünk: egészen téves volna *azért*, mert a missziós lélek *kifelé* akar hatni s mások felé tükrözteti ki lelki tartalmát — azt „extravertált“ típusnak tartanunk. A missziós lélek kiindulásában inkább az introvertálthoz tartozik, a „lélek embere“, érzületét tartja lényegének. A Jung-féle kettéosztással — szűkössége miatt — kevéssé megyünk: viszont nem érdetelen itt arra utalni: van *introvertáltató* típus; a missziós lélek bizonyára ehhez esik közel.

<sup>13</sup> Spranger nagyon kiemeli az *érzület* szerepét a nevelésben. Es bleibt der Kern der Erziehung, dass *Gesinnung auf Gesinnung wirkt*. (Die wiss. Grundlagen der Schulverfassungslehre u. Schulpolitik. 1928. idézve egy rész: Das Problem d. pädag. Autonomie. Kl. päd. Texte. 11. füz. 160. l.)

nem aggaszt, ha aztán a lélek maga üresen tátong is. A propaganda nem szól az örökkévalóságnak, szempontja csak „hic et nunc”, időleges, átmeneti. Egészen más a missziós típus jelleme. Ez állandóan érzi, hogy az örökkévalóságnak tartozik valamivel. Tehát *állandó* érzületet is akar ki-formálni a lélekben. Innen van minden misszióknak, mondhatni, vallásos jellege. Szinte hangsúlyoznia kell: ami igazában a léleké, az az örökkévalóság felé mutat. Amit igazán adhatunk a léleknek, az örök értékek ígérete, örök beállítódás és Isten szolgálata, aki örökkévaló.

Szoros kapcsolatban van ez a szeretet karakterológiai alapirányával. A szeretet sohasem akar pillanatnyi „kedvetelenség” redukálódni, a szeretet a tartósra, „az örökkévalóságnak egy kísérletére” irányul. A szeretet önellenmondásban volna önmagával, ha eleve megengedné azt a föltételezést, hogy pillanatnyi, átmeneti lehet. „Csapongó szeretet” sohasem igazi szeretet. A szeretet lényegénél fogva nemcsak őszinte (elsőleges motívum), nemcsak mély, hanem állandó jellegű és hűséggel kapcsolatos. Ami pedig ilyen, az egy síkon van az örökkévalósággal, csak éppen emberi, mulandó életsíkon realizálódik. Nincs igazi szeretet *hűség* nélkül. Különösen világos ez a missziós életforma körében: ez az *örök* eszmék, értékek síkján indul meg, azok *szeretetében* folytatódik és meggyökereztetésükben találja diadalát.

Az is világos, hogy a missziós típus, a szeretet miért irányul a *lélek* fejlesztésére,<sup>14</sup> miért nem elégszik meg — mint a technikai embertípus — a külső világ tárgyi alkotásaival. Mért nem elégül ki — mint ma az amerikai kultúra — monumentális épületek emelése által. A szeretet csonkítva érzi magát, ha csak a külvilágban marad: ez a mulandó világ, az érzéki világ. A sub specie personalitatis néző missziós lelki alkat *e fölé* emelkedik, e fölött van természetes ambíciója. Spanger, úgylátszik, ezt észrevette: „az igazi szerető emberi természet hajlamai-ból ki akarna zárni mindent, *ami érzékeinkkel függ össze*,<sup>15</sup> mert ez az egymásért-valóságnak legmélyebb értelmét mulékony alapra helyezné“.

<sup>14</sup> Echte soziale Arbeit muss ... immer *seelische* Hilfe sein. Spranger, Lebensformen, 7. kiad. 201. l. 1. jegyz.

<sup>15</sup> A fordításban (alles Sinnliche, „érezéki“ helyett) *lényegesen* általánosabbá tettük a tételt (Spranger itt, a 199. l-on az erotikust hasonlítja össze a szociális embertípussal).

Íme, mélyebb okai vannak annak, hogy a missziós lélek sohasem képes hasonlóvá lenni a pillanatnyi sikereket elhalászó embertípushoz, csak nyomokban is. A missziós lélek továbbá nem tekinthető kedvező helyzetet saszemmel megpillantó „opportunistának” sem, hanem épp ellenkezőleg, valaminő, sokszor érthetetlen makaesség jellemzi. Sokszor kudarcot vall, hatástalan marad és — nem okul az eseményekből, csak megy a maga útján; hisz és bízik a jövőben, aminek „egyszer el kell érkeznie”. Sajátos vonása a *missziós munkának* bizonyos lassúság, esendesség. Sokszor porszemekből rakódik össze az eredmény, mint a lősz talaj. Alig fordul elő zajos siker, amit a napisajtó szenzációként könyvelhetne el. Íme, ezért mind a missziós munkáról, mind az iskola teremtő magvetéséről ma egyre gyakrabban meg is feledkezünk. Lassúság, esendőség, mindamellettt hallatlan szívóosság! Az értékek mágnesvasa állandóan vonzza a missziós lelket, nem hagyja tétlenkedni.

Nagyon eltévelyedne valaki, ha a missziós lelket összetévesztené a *rajongóval*. Ezt az utóbbit elkapják az értékeszmék magasságai és légüres térbe röppen velük. A lég ritkulását a rajongó a magasságban nem veszi észre, nem azt, hogy a reális talajszinttel immár semmi sem köti össze, csak az általános értéktudat „jogosnak” érzett, feltörő vágyódása; de ez még nem alkotó akarat. A missziós lélek — a rajongóhoz képest — *feltűnően realista*. Nem kúszik lent a porban, mégis a Földön jár, s nem a levegőégben. Mi teszi realissá? Nem más, mint maga az ember, *akit át akar hatni és föl akar emelni*. Íme, más típus ez, mint a rajongóé. De más a missziós lélek jelleme, mint a pusztán *aktuális* helyzetekkel számoló politikusé is.

Jellemző a missziós lélek ellentéte a politikai lélekkel: ez szétharsonázza a „jöttem, láttam, győztem” szavát. A missziós léleknek ily cézári győzelem-jelentései, „döntő” sikerei nincsenek. Mindig apró részletben-előnyomulást jelenthetne, de nem teszi. Sokan azt hiszik: a missziós lélek nem tettemberre vall, holott épp erre vall, de lassú az alkotása. Műve egyszerre csak elkészül, és évszázadoknak készül el. Egyházak, iskolák, kultúrák ma is beszélnek több ezer évről, a lélek csodálatos értékkereséséről. A missziós lélek alkotó kedve kimeríthetetlen, ez a legfőbb sajátja.

c) *Hol működik a missziós lélek?* Az éppen említett-hez kapcsolódva, az olyannyira csendes „iskola” idéződik

fel először: kolostorszerű valami az évszázadok hosszú során át, éppen mert a lassú, érzületmegalapozó munkához zavartalanság kell. Szükséges, hogy a missziós típus introvertált erői — lélekre, érzületre néző magatartása — épségben megmaradjanak, alkata ne zavartassék meg. Szükséges, hogy egy szűk ismeretségi (eponim) kör családszerűen nyitott, közvetlen kapcsolatú legyen. Ez a kis kör az érzület-átplántálás klasszikus helye évezredekken át. Távol a világ zürzavarától, arra való, hogy a léleknek legyen az otthona, az érzületnek legyen alakító műhelye.

A missziós lélek — általában — nem tűrne meg tartósan ilyen szűk körzetet. Hol kíván működni? Mindenütt, ahol az ő eszméi számára helyet talál, tehát megértő lelkeket tud fölfedezni, vagy megsejteni. Az igazi missziós tevékenység mindig imperialista: az egész világot akarja átölelni. Nem kérdezi, hogy hívják-e, megjelenik hivatlanul, megindul rögzös útján és addig megy, ameddig tud. Ez sokak előtt szertelenség színében tűnik fel — minő szertelen, vakmerő némely misszionárius, amikor elindul idegen népek közé! —, pedig ez az igazi missziós lélek sajátja: övének érzi az egész világot, mindenüvé, ahová tud, be akar fúródni. Meg akarja hódítani a világot, sőt lelkének áradatával nem egyszer árvíz módjára akar előnyomulni. Itt a lelki nagyság térbeli dimenzióvá válik. Mindenkor, mindenütt otthon van ez a típus, mert azt érzi: ami nagy és nemes *benne* lakozik, az minden ember lelkében megeredhet.

Elég gyakran feltűnik, hogy a missziós lélek — amellet, hogy finoman hajlékony — mennyire *bátor*. Nem vár sokat kompromisszumoktól (mint a politikában), hanem szilárdan nyomul előre, „nyílt sisakkal” lép föl. Emlékezzünk itt a karaktervonásoknak egy szinte következetesen rejtve maradó korrelációjára (mire egy helyt Thackeray utal): aki hiú, az óvatos, sőt félnék is. Fél a kisebbitéstől, a sértésektől. A missziós lélekben különösen feltűnik ez: annyira *objektív*, hogy nem ér rá saját szubjektivitásával törődni; nem hiú; nem érzelmes, sőt — nem is érzékeny. Megsérti magát? Lenézik? Nem baj. Megy a maga útján, mert előtte az objektív érték vált — mindenné; a szubjektív világból — csak mások érdeklik, *de maga nem*. Íme, ez nem köznapi fajtája a heroizmusnak. Talán ezért tartják a missziós lelket egyesek „heroikus” életformájúnak. A missziós lélek nem agresszív, nem érzik támadó félnek. Magatartásában nem is szeret

valakik *ellen* fordulni, hanem csak valamiért, objektív értékvilág meggyökereztetéseért. Szinte axiómaként lehetne a karakterológiában leszögezni: missziós lélekből nem lehet hadsereget toborozni. A missziós léleknek van erős akarata, de akaratának nincs éle. Mondhatnók: nem élesen, hanem „messze“ vág. Az aktuális élt letompítja egyrészt a benne uralkodó, látható szeretet, másrészt a Nagy Célok távolsága, amelyért nemcsak tűrni tud, hanem szinte szívesen tűr, amelynek hiányáért azonban senkit nem tud „megbántani“. Sem nem bánt, sem nem sértődik. A missziós lélek *egyszerűen* áll mindenki előtt, mert nagyvonalú, messze néző, egészséges.

A missziós léleknek egész társadalmi magatartásán nemcsak meglátszik, hanem éppenséggel felöltik, hogy mennyire *bizik az emberekben*. A bizalom lévén kiindulópontja, először is *bizalom megteremtésén* töri a fejét. Tudja, hogy az emberek a bizalmat éppen nem mindig érdemlik meg, tudja, hogy csalódni fog. Mégis állhatatosan kitart amellett, hogy *neki* bizalomteljesen kell és lehet érintkezni az emberekkel. A missziós lélek ezért született optimista. Bizik abban, hogy bízni mindig lehet. A nevelő magatartás más, mint a politikusé: ez utóbbi, mint hatalmi ember, tart a visszaütésektől, a fondorlatoktól, más emberekben is a hatalomra törekvőket látja meg, tehát tart tőlük. Azt mondták: a politikus mindig számít arra, hogy az emberek rosszak, gögösek, fennhéjázók, kegyetlenek is tudnak lenni és ennél fogva a politikus ember-pesszimizmussal *indul el*, óvatos gyanakvással. Ezzel szemben az igazi missziós lélek, a nevelő is, abból *indul ki*, hogy az emberek alapjában jók: és ha nem jók, azzá lehet őket *tenni*. Nevelni kell őket. Ezért tehát: a politikus kezdetben igyekszik magától kissé távortartani az embereket, disztanciálni őket. Viszont a nevelő mindjárt közelhozni igyekszik az embereket, befészkelni magát azok lelkébe. Üde, hangulatos közelítésben a nevelő — először — „bizalomteljes légkört“ teremt maga körül. Fölteszi — és ez így van jól! —, hogy a benne meglévő és kifelé feszülő jó lélek mindenki másban is meglesz. A nevelő ilyenformán nem kicsi kertecskét keres magának, ahol kedvére gyönyörködhetik missziós tevékenységének eredményeiben, a szép virágokban: ez önző és önelégült missziós érzés volna. Nem! Az igazi missziós lélek nem válogat: mindenkéé akar lenni, tehát nem ismer határokat. Túlbugzó? Lehet. Sokszor fiasco és sikertelenség az aratása és mégis



vet, vet mindenfelé, és szüntelenül, mert nem az aratásban, a sikerben látja élete koronáját, hanem a szüntelen és szinte pazarló magvetésben.<sup>16</sup>

d) A missziós lélek számára életének egész folyamata egy, egységes folyamat. *Meddig és mikor* működik a missziós lélek? Ez értelmetlen kérdés. Ez a lélekalkat szüntelen működésében van. Ezért aztán az igazi missziós lélek magvetésében nem keresi fel a tavasz kedvező időszakát, hanem mindig szánt és mindig vet. Örök ifjúság hangulata özönlik át lelkén. Valóban, a missziós lélek üde, tavaszias lélek. Testi arca is gyakran fiatalos, alkotókedvű, üde; teremtő és szerető lelket lehet arcvonásai mögül kisejteni. Ezért a missziós lélek *vigasztaló* lélek is embertársai számára. A zord ősz és tél hangulata meglepi a realista, hidegen mérlegelő embereket, kik könnyen fatalisták lesznek s lemondva konstatálják: ezt és ezt „most nem lehet megkezdeni, most ősz van, látjuk, dér lepi a fákat, ültetni most nem lehet“. Ezzel szemben a missziós lelkek a zsendülés lehetőségeit érzik ki a dolgok állásából, a tavasz fuvalmát megelőzőleg ők már próbálkoznak, szüntelenül és jókedvvel, derült bizalommal.

Ezt az antik filozófia nyelvén így lehetne kifejezni: a missziós lélek mindenből a lehetőségeket sejtí ki, a „potencialitást“ nézi, nem pedig az „aktust“: a tényleges megvalósultság előtt tekintetbe veszi azt, mennyi minden van előttünk fejleszthető, csiraállapotban. Legfőbb örömet nézni, ami csirázik, kibontakozik, mert lehetőségek vannak benne. Sub specie potentialitatis nézi a missziós lélek (és így a nevelő is) a világot. Ez a tavasz, a zsendülés hangulata és már ez a *hangulat* nagyszerű alapja a teremtésnek.

Elgondolható, hogy a missziós lelkek tavaszias, fiatalos alaphangulatára mennyire rászorul a nevelő lélek. A nevelők kedvező helyzetben is vannak, mert az a szűkebb missziós terület, amelyen ők működnek, valóban olyan, hogy megtalálják az örök tavaszt maguk előtt: az ifjúságot.

Ki kell emelnünk, hogy a missziós lélek az apparátusokat, a berendezéseket, az intézményes kereteket igazában nem szereti: mégpedig azért, mert ezek az ő üde és teremtő hangulatát lényegében kevésbé mozdítják elő; tehát terméketlenséget érez bennök. Ezért az igazi misz-

<sup>16</sup> Wer liebt, verschwendet allezeit (C. F. Meyer).

szíós lélek nagyrabecsüli a szabadságot,<sup>17</sup> ahol lelkének vágyódása elé nem merednek tilalomfák, korlátok, keretek.

Csak röviden érintjük itt azt, hogy mennyiben *alkotó* jellegű a missziós lélek. Ha mélyebben akarnánk hatolni e kérdésbe, szükségünk volna lesz állani a *munkaelmélet* régióiba. Itt csak három típust állítunk szembe: 1. tekintsük először az ügyességeken sarkalló, pusztán „*végrehajtó*” jellegű munkát; egészen banális és bürokratikus ízü tévedés a nevelői, kivált az oktató munkát *pusztán* rendeletek, tantervek stb. „*végrehajtásának*” felfogni. A nevelő önálló, magabiztos tényező — éppen, mert lelki alkata mélyén „*missziós véna*” található fel. 2. Az a munkatípus, amelyet — magasabb értelemben vett — „*rendező*” munkának mondunk (minő egy vállalat vezetőjének, mérnöknek vagy szervezőnek az irányító és elrendező munkája), szintén közelállónak látszik — első tekintetre — a nevelő munkájához: ez mintegy okos-ügyesen átrendezi, átlátnálja az adott történeti kultúrjavakat (a nevelő mintegy „*transzformátora*” a kultúrának); ez a munka a meglévő kultúrát csak „*átszármaztatja*” a következő nemzedékre. Ám ez is téves nyom, amelyen nem jutunk helyes megoldásra a nevelési, avagy a missziós lélek alkotását illetőleg. Marad egy 3., és pedig az „*alkotó*” munka típusa — ez a missziós lélek legbenseje. Ha valaki nem futólagosan, hanem mélyen ismerkedett meg a nevelői munkával, tudja, hogy ez a „*magvetés*” voltaképp mennyire közel áll a művészi teremtéshez, közel ahhoz, amit valóban „*alkotásnak*” szoktunk nevezni. Igaz, nem a kultúra *javait* alkotja a missziós vagy a nevelő lélek, nem az igazságot fedezi föl, nem a műalkotást hozza létre stb., sőt az igaz, a jó, a szép, az igazságos és a szent értékeinek történeti alakjait, objektivációit csak épp átveszi, magába szívja és továbbadja. Azonban épp az, *ahogyan* továbbadja, mutatja, hogy mi az ő igazi alkotása: alkotás abban, hogy mintegy áttermékenyíti magában a kultúrjavakat; alkotás abban, hogy mintegy *saját* lelkének ele-

<sup>17</sup> A missziós karakter „szabadság”-kivánalma mögött rejlik az az elgondolása, hogy amint ő „teljesen spontán” cselekszik, benső indítékai szinte túlsordulnak egyéniségén, úgy mások is csak akkor lesznek „igaz” emberek, frázisnélküliek, ha megadjuk nekik a szabadság levegőjét. Ez a típus az autonómia felé törekszik. Ő maga nem „utánoz” senkit (az utánzás már heteronómiát rejt magában). Nem *emberek* után megy, hanem *eszmék* „után”: követi ezek benső szózatát. Az eszme és ő maga teljesen egynek tűnik fel e típus előtt, az egyéniség *meghatározott*, de csupán a magasságok, értékek által meghatározott, „axióm” jellegű.

ven életét önti a történeti kultúra el-elmeredő és kihülő vázaiba stb. Ez is alkotás, és pedig alkotása, megformálása magának az újból született, örökké frissen, de nyersen megszülető emberléleknek, alkotása magának a tovasarjadó életnek. A lélek szobrászata ez. Csodálatos ennek a kettős arca: egyik oldalon ott van a „kész“ (meglévő) történeti kultúra által való *kötöttség*, más oldalon azonban ott van a lélek-áthatás *szabad* lendülete. Ez van meg minden missziós lélekben, ez teszi plasztikussá és szociálissá a valóban *alkotó* nevelői lelket is.

A missziós lélek, érthető, szereti a *kísérletezéseket*: szinte ellentmondásban van ez azzal, hogy ezt a lelki típust *szilárd érzület* hajtja egyazon irányba, tehát föltesszük, hogy a missziós lélek parancsoló magatartású és kemény is. Holott a dolog épp fordítva áll: az ilyen lelki alkatú ember hajlékony, alkalmazkodó — erre épp a szeretet viszi rá.<sup>18</sup> A szeretet megértő, „a szeretet találékony“. A missziós lelkű ember az élet ezerféle arcúlatára felé egyaránt képes megértő szeretettel fordulni — *csak hogy közel legyen az emberhez*, sőt magához a lélekhez. Innen van, hogy az intézményes működési keretek iránt nagy bizalma nincs, nem vár tőlük sokat.

Az intézményes keretek csupán keretek, azt, ami lényeges, a lelki közelséget, a bensőséges érintkezést, nem mindig lényegében szolgálják.

Szóba kell itt hozni röviden azt, hogy a mai élet mindent *szilárd keretek között* — rendezetten, áttekinthetően és biztosított eredménnyel — szeret látni. Az amerikai szociológia ezt *intézményesedésnek* (institutionalisation) mondja; azt ismeri fel, hogy ami egykor egyéneknek szabad cselekvés-területe volt, az ma befoglalódik, sőt beszorul egy-egy „intézetbe“, intézménybe. Így a nevelőnek missziós vénája is beszorul egy-egy iskola keretébe. Van ebben jó és eredményes, van benne, ami elkerülhetetlen, de van ebben olyan is, ami rossz: maga a missziós véna nem nagyon kap bátorítást, lassan kimerül, és végre — elbürokratizálódik. Utalok arra, hogy ez a veszély *minden* intézményben fennáll.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Fináczy E. Elm. pedagógia. 1937. 130. l. „Az egyéniség irracionális elemeihez végső elemzésben csak a pedagógiai érzék irracionálisával lehet hozzáférni. Ez az irracionális eszköz pedig nem más, mint a szeretet“.

<sup>19</sup> Spranger kiemeli: „a szeretet nem valaminő szervező elv“. Továbbá: „Szeretet és hatalom nem zárják ki egymást. De a szociális em-

A missziós lélek az érzelmek és érzületek hevével, *lendületével* dolgozó, dinamikus típus; ezért másodrangúnak érzi a puszta tanultságot, a diszciplinát, a lexikális tudást, az ismeretek múzeumi rendezését és *rendszeres* formában való számon tartását.<sup>20</sup> Számára első a lélek egészséges *lendülete* az ember *magabizása* és szeretetből fakadó *előtörése*...

Szóljunk még néhány szót a missziós lélek *társadalmi szükségességéről*. Ez ma különösen élénken szemeink előtt áll. Szükséges e típus, mert először is szükség van magasabbrendű, technikai-ügyességi síkon felülemelkedő „*érzületi*“ *vezetők*re. Ezek jelentősége mindenképp abban áll, hogy mindenki *bizik bennük*. Hiszen a missziós típus értékeszmékre beállított (idealista) és szociális, tehát objektív és önzetlen! *Csak az ügyet nézi* és áldozatot hoz, minden egyéni szempont mellőzésével. Ezzel szemben megszűnik minden sugdolódzás, minden gyanúsítás, ha a missziós lélek nemcsak szavakban, hanem tettekben is alaposan kimutatta objektív és önzetlen alaptermészetét. Kivált válságos időkben, midőn csaknem mindenki rejtett zavarban van, minő legyen az érzületi magatartása, úgy keil ez a típus, mint egy falat kenyér. A társadalom sóvárog

bértípus nem akar és nem is ismer másféle hatalmi nyilvánulást, mint a szeretet hatalmát. Ezért aztán csak a patriarchális rendszer van inyére.“ A szigorú jogállam, a „kivétel nélküli“, formális, *személytelen* törvények nem felelnek meg neki stb. Így mintha a szeretet anarchia felé hajlanék (Lebensformen, 199. l.). Ez az állítás túlmessze megy: a szeretet bizonyára nem kedveli a szervezetséget, ami pedig korunk bálványja. Téves azonban e kettőt: a *szeretetet* és a *szervezetséget* — szembeállítani egymással. A szeretet éppen nem állítja azt, hogy a szervezetség fölösleges, de azt igen, hogy *puszta szervezéssel még nem kötik össze az embereket* (v. ö. tanulmányunkat: A társad. szervezés értéke. 1930). A szervezés sokkal kevesebbet visz végbe, mint amennyit róla feltételezni szoktak; csupán *valamilyen cél* érdekében rendezi össze a szükséges *funkciókat* és nem az *embereket*. A mesterséges, „*célracionális*“ (észszerű) szervezés gyakran hidegen hagyja az emberek lelkét. Az, hogy tudjunk szervezni, eleve megkívánja az emberek közösségi jellemét, mintegy társas ráhangoltságát és *ezt az előzetes munkát a szeretet végzi el*. A szeretet a szolidaritásnak, a közösségi hajlammak csíráztatója. *Nem fejezi be a társító munkát: valóban szükséges a szervezés is*. Ez az utóbbi azonban csak a tetőzet és nem az alap. *Magá a szervezés leküzdhetetlen akadályokba ütköznék, ha csupa, merőben kihűlt szívű, aszociális lényeket akarna összekapcsolni egy célra*; kénytelen volna erős kényszerrel alkalmazni, és pusztán kényszerrel nem lehet tartós együttműködést teremteni. A szeretet tehát a nagy előmunkás, egy egyetemes társas hajlam: a szolidaritás nevelője, a társadalom első összehangolója.

<sup>20</sup> Die Wissenschaft als solche enthält für den sozialen Menschen zu viel Sache und zu wenig Seele (Spranger, Lebensformen, 196 l.).

az ily típus után, olyan kell neki éppen vezetőnek, aki érzületét, meggyőződését tudja útbaigazítani. Válság közepe ez a típus. a tengely, ezen fordul meg egy helyzet, tőle függ az „igen“ vagy a „nem“. Ez a típus ilyenkor határozottan *heroikussá* válik, egyenes és kemény, tántoríthatatlan és szilárd. Ezért képes *erkölesi hódítókra*, ezért tudnak annyira ragaszkodni hozzá emberek szívök mélyén. Így, egy sajátosan erőteljes *láncolat* keletkezik, melyből a társadalom mély (talán legmélyebb) ötvöződése érzik ki: van egy ember, aki *szolgál* eszmét és embereket — s vannak emberek, akik *őt* szolgálják, mert iránta feltétlen *bizalmat* éreznek. Az ily érzületi vezető — missziós vezető: 1. különleges bizalomnak központja, a közbizalom „letéteményese“, érzületi fogódzó-pont. 2. Az eszmék sugározatója, erkölesi hódító, vonzóerő —, mert objektív eszméket szubjektív emberi síkra tud átvinni, személyessé átváltani. Hatalmas cement ez a társadalomban. A „bizalom“ a nagy cement, ez lesz erős kapcsolás: van, akire le lehet horgonyozni egy egész társadalmi egység érzületvilágát.

E kérdésünk átmege a felelősség kérdésébe is. Van — tudjuk — pusztá *technikai* felelősség is: ezen azt értjük, hogy valaki *képes* ügyesen eszelekedni, s a kívánt irányban hatást is ér, úgy mint tervezte. De van ezen felül felelősség a *célkitűzés* értékére nézve is: ez a magasabb, *értéket illető felelősség*, amely valakinek „értékvilágától“, érzületétől függ. *Ilyen* téren is megkívánjuk a felelősséget, elsősorban a nevelőtől várjuk el azt, hogy „jó irányba“ vezessen.

Az az aktus, amellyel valaki e téren elindul, a *rábizás*. Rábizza például a szülő a gyermekét a nevelőre, avagy a miniszterre az államfő az államot. E „rábizásban“ igen bonyolult folyamat játszódik le. Az, aki *rábíz*, először is valakiben *megbíz*ik, például erkölesi szavahihetőségében, komolyságában, ígéretében stb. Ez alapvető, mégis csak formális. A rábizásban *több* is van, mint az erköcsi *megbízhatóságban*. A missziós lélek erköcsi hátterét és garanciáját képezi a felelősségteljes, helyzeteket megoldó embernek: *reális* erőt is látunk benne, nemcsak szavakat hirdető apostolkodást. Van bizonyos személyes minősültsége: pszichoszófiája, *tényleg* bele tud kapcsolódni a reális embervilág alakulásába. De pusztá, ügyességi mozzanat-e ez a bekapcsolódni-tudás? Nem. Akire technikaiag bízik rá valamit, annak korlátozom is a hatáskörét

(pl. mérnökét a házépítésre), és *ebben* teszem felelőssé. A rábízás kevesebb, mint a teljhatalom-adás. Am *egy* körben csaknem teljhatalom —, ha t. i. a nevelő *egész* személyiséget kap maga elé fejlesztendőül. Ez magasabb, mint technikai rábízás; ez egy egész életsors beállítása.

Igazi nevelőt nem tudunk elképzelni másképp, mint úgy, hogy tudjuk: 1. feltétlenül követi a nagy értékeket, az ideális világ törvényeit; 2. feltétlenül szociális, azaz szereti a gyermek világát, a legnagyobb örömmel fogadja lendülő-sarjadó erőnövekedését. Ezek a missziós alapok a nevelői lélekben. A rábízott érték is kettős: maga a kultúra történeti kincstára, maga a gyermek (általában a fejlődő ember), mint a jövő ígérete.

Kell-e annál magasabb életforma, mely ezeknek a feladatoknak áll a szolgálatában?

\*

Hacsak ennyit látunk is a missziós lelki alkatról. úgy véljük, a nevelői lelki alkatról máris sokat elmondottunk. Gazdag, termékeny, legalább is tevékeny embertípus áll előttünk; az emberek általában szimpatikusnak találják, holott vannak benne — tartalmassága mellett — hiányosságok is: nem feltétlenül diszciplinált, a szabadságot, kötetlenséget nagyon is szereti és sokszor jelentkezik előttünk mint valami formátlan erő. A nevelő (kivált az iskolában működő tanító és tanár) kissé más: nem dolgozik *széles lendülettel*, miként a missziós típus, hanem módszeresebben, beosztottan, sőt órák keretébe beleillesztetten, mintegy kötött versformában írja a jövő zenéjét. De talán az itt éppen a kiemelni való, hogy az igazi tanító és tanár — bár az iskolai keret szabályai kötik is őt, és sokszor kimért, sőt modoros lesz — *nem nélkülözheti a missziós vénát*. Sőt éppen a lényegében mindig missziós jellegű a nevelői funkció. Ereje teremtő erő, amely *találékony* a hatás alkalmainak fölkeresésében, *közvetlen* átsugárzással hat és *szeretet* a főmozgatója — sohasem az, amire épp ezer alkalma van az iskolában: hatalmi föllépés, kényszerítés. Mindkét típust: a missziós és nevelői lelket az *objektív kultúra rendszere* köti, a mult kincse árasztja el és tüzesíti meg. Mindkettőben valaminő tartalom túláradás van, egyik sem érzelmi típus. A szeretet nem pusztán emocionális típus, több ennél. Központi erő és akarattáplálék. Védjük is meg az elérzelmesítéstől eme típus elgondolását: akarat ez, teremtő készség és erő. Ma? Éppen a mód-

szerességet, mintegy a kiszámítottságot szokás magasztalni, de ezzel talán túlságba is megyünk. Valami háttérbe szorult az igazi nevelői lélek elgondolásában: éppen a szeretet és a missziós véna. Ha a nevelő nagyon is kötve érzi magát, ha paragrafusokat képzel maga előtt, akkor észrevétlenül ellanyhul benne a szeretet, e nélkül lassan elszárad, rideg lesz, emberi közvetlensége megfogyatkozik, elfeledi: *először* a nevelőben mindig a szív szólal meg, s csak azután a kultúr tartalom és a módszeresség. Mert bárminő fontos is e kettő, kell, hogy kihangozzék belőle és alóla egy mélyebb motívumréteg, jellembeli alaptónus, az, amelyet fentebb, mint *missziós lelkiséget* törekedtünk megvilágítani.

# SCHOPENHAUER JOGFILOZÓFIÁJA.

Írta: IRK ALBERT.

---

Schopenhauer születésének 150. évfordulója alkalmával az ünnepelt filozófus szellemi hagyatékának olyan rejtett kincseit szeretnők feltárni, amelyek kevéssé ismertek s elsősorban is a jogtudományt érdeklik.

A szaktudományok, sajnos, még mindig nem fordítanak elegendő figyelmet az egyes nagy filozófiai rendszerekben elrejtett tudományos anyagok kiaknázására. Eleddig e téren csak elvétve találkozunk ilyen fajta kísérletezésekkel. Pedig azon belső összefüggés következtében, mely az egyes szellemtudományokat a különböző filozófiai áramlatokkal összefűzi, a szellemtörténeti hatások megvilágítása, s így tudatossá tétele mellett ez az egyes tudományszakok gyarapodását is jelenti. Egy nagy szellem szíporázó fénye igen sokszor világít bele a szaktudós előtt sötétben maradó rejtekekbe.

Kant első igazi tanítványa Schopenhauer. S mégis Schopenhauer politikai és jogtani elveinek kritikai tanulmányozását a jogirodalom eleddig érthetetlenül elhanyagolta. Pedig az új-kanti és új-hegeli filozófiai irány küzdelmében nem érdektelen meghallgatni Schopenhauert sem, mint korának egyik legeredetibb szellemét.

Schopenhauer a *Zur Rechtslehre und Politik* című tanulmányát a következő sorokkal nyitja meg: „A németek egyik sajátságos fogatkozása, hogy ami az orruk előtt van, a felhőkben keresik. Ennek kiváló bizonyítékát szolgáltatja a filozófia professzorainak a természetjogra vonatkozó tárgyalási módja. Hogy az egyszerű életviszonyokat, mint a jog és jogtalanság, birtok, állam, büntetőjog stb. fogalmait megmagyarázzák, a legszertelenebb, legelvontabb, következőképpen a legtávolabbi és legüresebb fogalmakhoz fordulnak, mikből a mindenkori professor bogára szerint majd ilyen, majd olyan bábeltorony épül a felhőkbe. Ennek következtében azután a legtisztább, legegyszerűbb, s közvetlenül hozzáférhető életviszonyok érthetetlenek lesznek azon ifjúság nagy hátrányára, mely ilyen iskolába jár, míg maguk a dolgok felette egyszerűek és megérthetők, miről fejtegetéseimből mindenki meggyőződhetik.“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Zur Rechtslehre und Politik. 121. § (V—VI), 209. l. — Schopenhauer idézésénél: Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, in sechs



Hogy ez tényleg így van-e, vagyis, hogy a Schopenhauer fellépése idején uralkodó hegeli filozófia hatása alatt álló jogtan az ő saját rendszerében tisztább kifejtéshez jutott-e, az alábbi sorok lesznek hivatva választ adni.

De ehhez korántsem elégséges a Zur Rechtslehre áttanulmányozása. Schopenhauernek ugyanis különös írói sajátága, hogy egy és ugyanazon kérdésre vonatkozó felfogását csak a legkülönbözőbb helyeken szétszórt fejtegetéseiből állíthatjuk össze, amit a maga részéről a következőképpen indokol: „...tekintettel kell lenni arra, hogy összes írásaim nem egyszerre, hanem fokozatosan, egy hosszú élet folyamán és hosszú időközökben készültek el, miért is nem lehet várni, hogy mindaz, amit egy tárgyról mondtam, egy helyen legyen is összefoglalva.“ Így tehát célunkat Schopenhauer egész rendszerének tüzetes áttanulmányozásával érhetjük el. Az ilyen vállalkozás talán kissé fásasztó, de az érdeklődő a nyert tudományos értékek mellett bőven nyer kárpótlást azon szellemi folyamat végigkísérésében, melyen keresztül közvetlenül léphetünk érintkezésbe egy nagy gondolkodó szellemi működésének mindennél érdekesebb műhelyével. Igyekezni fogunk mindeütt hűségesen követni filozófusunk gondolatmenetét és lehetőleg összefüggésükben visszaadni az egyes kérdésekben vallott felfogását. Kritikai megjegyzéseinket éppen azért inkább majd csak e kérdések tárgyalása után tesszük meg.

Schopenhauernek a jogtudományt érdeklő fejtegetéseit két nagy csoportba oszthatjuk. Az egyikbe azok tartoznak, amelyek politikai vonatkozásúak, a másikba a büntetőjog-filozófiai fejtegetéseit csoportosítottuk.

Schopenhauer az állam lényegére, feladatára, a helyes kormányzásra vonatkozó fejtegetéseihez, egyszóval ahhoz, amit ma a politika tudománya foglal magában, általános jogtani megalapozást nyújt. Lássuk tehát először annak alkotó elemeit.

## I. Schopenhauer politikája.

### 1. Schopenhauer és Kant tiszta jogtana.

Schopenhauer jogfilozófiáját közeli rokonságba szokták hozni Kantéval, ennek ellenére eltér tőle az általános

Bänden. Genaue Text-Ausgabe Berlin, Globus Verlag-ra történik hivatkozás. A zárójelben levő római számok ezen kiadás illető köteteit, az arabs számok pedig a lapszámokat jelzik.

vagy „tisztá” jogtan tételeinek a megállapításában. Így tudvalevőleg Kant a jogtant az etikától különvált alakjában igyekszik felépíteni, Schopenhauer viszont azt az etika egyik részének tekinti. „A törvényhozás, írja Schopenhauer, a tiszta jogtant vagy a jog és jogtalanság határaitól szóló tant az etikától kölcsönzi — a pozitív törvényhozás tehát visszajáról alkalmazott tiszta morális jogtan.”<sup>2</sup>

E szerint tehát tiszta jogtan és etikai jog szinonim kifejezések; a pozitív joggal olyan viszonyban állanak, mint amilyenben a tiszta matematika annak alkalmazott részével. Ezért az állam igazolt csakis úgy lehet, ha a törvényhozó előtt a tiszta jogtan elvei az irányadók. „Csak ekkor lehet a létesült jog igazán pozitív és az állam jogi közület; állam a szó igazi értelmében, erkölcsileg megengedhető, nem erkölcstelen intézmény.”<sup>3</sup>

A tiszta jogtannak tisztázandó alapelvei pedig a következők:

1. A jog és jogtalanság belső, tulajdonképeni jelentésének és eredetének magyarázata, alkalmazása és helye az erkölcstanban. 2. A tulajdonjog levezetése. 3. A szerződések erkölcsi érvényességének, mint az államszerződés erkölcsi alapjának a levezetése. 4. Az állam keletkezésének és céljának, továbbá ezen cél és az erkölcs közti viszonyoknak a magyarázata. 5. A büntetőjog levezetése.<sup>4</sup>

## 2. A jog és jogtalanság fogalmai.

Politikájának megalapozása végett Schopenhauer a jog és a jogtalanság fogalmának tisztázásából indul ki. Szerinte a jogtalanság mindig valakinek megsértésében nyilvánul meg. Ezért a jogtalanság fogalma *pozitív*, a jog fogalmát megelőzi. Ez utóbbi ellenben *negatív*. Pusztán azokat a cselekvéseket jelzi, amelyeket elkövethetünk anélkül, hogy másokat megsértenénk, tehát jogtalanságot elkövetnénk.<sup>5</sup>

A jog és jogtalanság fogalma azonban független a pozitív törvényhozástól. Mindkettőnek alapelve csak annyiban empirikus eredetű, amennyiben a sértés fogalma az ok, amelyért keletkeztek, de önmagukban a tiszta értelmén nyugszanak:

<sup>2</sup> Die Welt als Wille und Vorstellung. IV. 62. §. 344. l.

<sup>3</sup> Ibidem, 344. l.

<sup>4</sup> Ibidem, 345. l.

<sup>5</sup> Preisschrift über die Grundlage der Moral. 17. §. 330. l.

a *causa causae est causa effectus* elvnek megfelelően, amely elv itt azt jelenti, hogy annak, amit el kell követnem valaminő sértés elhárítása végett, maga a sértő az oka, vagyis ellenállhatok támadásaival szemben, anélkül, hogy neki jogtalanságot okoznék. Schopenhauer ezt a mai műnyelven jogos önvédelemnek nevezett jogelvet: „moralisches Reperkussionsgesetz“-nek nevezi. „Tehát a sértés empirikus fogalmának azon szabállyal való kapcsolatából, melyet a tiszta értelem szolgáltat, keletkeznek a jog és jogtalanság alapfogalmai, melyeket mindenki a priori bír és a tapasztalat hatására azonnal alkalmaz.“

Mint hogy a jog fogalma negatív, ezért az emberi jogok könnyen meghatározhatók. Vagyis: „Mindenkinek joga van mindazt megtenni, amivel más meg nem sért.“<sup>6</sup> Így a jog szerepe az erkölcsanéhoz viszonyítva fordított. A jogtan feladata: megállapítani azokat a cselekvéseket, melyeket nem szabad senkinek elkövetni, ha csak nem akar azokkal másokat megsérteni, vagyis jogtalanságot elkövetni. Az erkölcs tehát a szabályozás aktív oldalára tekint, a jog a passzív oldalára. Az állam e jogtalan cselekvésekkel szemben a törvények bástyáját emeli és így keletkezik a pozitív jog, amelynek szándéka, hogy senki jogtalanságot *ne szenvedjen*, a morális jogtannak pedig, hogy senki jogtalanságot *el ne kövessen*.<sup>8</sup>

Lélektanilag a jogtalanság tulajdonképpen a magunk akaratának oly fokú igenlése, hogy ez más akarat tagadásához vezet. De csakis ilyenkor, mert mihelyt valamely cselekvés nem hatol be az idegen akarat kijelentésébe tagadólag, az nem jogtalan. Tehát a segítség megtagadása, pl. ha másnak éhenhalását nyugodtan szemléljük, amikor bőségben vagyunk, tényleg kegyetlen és ördögi, de nem jogtalan.

Schopenhauernek a jogtalanságról előbb vázolt felfogására vonatkozóan a következő megjegyzésre szorítkozunk. Nem tekintve állásfoglalása tudományos megalapozásának hiányát és éppen e miatt a jog merő negatív jellegű értékelésének tarthatatlanságát, felfogása mégis érdekes, különösen, ha a későbbi elfajult jogpozitivizmus szögéből vizsgáljuk. Schopenhauer ugyanis élesen száll szembe a jogtalanságnak ama formális meghatározásával, amely annak lényegét a normaellenességben látta ki-

<sup>6</sup> Ibidem, 331. l.

<sup>7</sup> Ibidem, 330. l.

<sup>8</sup> Die Welt als Wille. IV. 336. l.

merítve. És ma már a klasszikus büntetőjog egyoldalú pozitívizmusának lealkonyultával a jogellenesség fogalmának tiszta normatív struktúrája is leépítés előtt áll és mindinkább ama dualista felfogás válik uralkodóvá, amely szerint az emberi cselekvések jogtalan jellege egy, a jog normatív mérőeszközén kívül fekvő, más értékelő szemponttól függő értékelés eredménye. Vagyis meghatározásba öntve, a jogellenesség a jogi normák által védelt értékelte érdekek sérelme, vagy veszélyeztetése.<sup>9</sup> Schopenhauer e felfogást sokban megközelítette.

### 3. Az állam fogalma.

Schopenhauer — amint már említettük — a jog és jogtalanság fogalmán keresztül jut el az *állam* fogalmához. Szerinte a jogtalanság erkölestani fogalma jogtani alakot akkor ölt magára, ha kapcsolatba hozzuk a jogtalanság elkövetőivel, alanyaival.

A jogtalanság elkövetése az egyesnek önzéséből ered, de a jogtalanságnak újabb jogtalansággal való megtorlása újabb még újabb fájdalmak létesítője volna. Ezért kell az emberi egoizmust rendszeresen szabályozni, megkötni, béklyóba verni. Ezen feladat megoldására van hivatva az állam. „Az ember ugyanis — írja Schopenhauer — alapjában vad, kegyetlen állat, kit megfélemezett és szelídített állapotában ismerünk, amit civilizációnak hívunk; ezért rémülünk meg, ha alkalmilag természete kitör.”<sup>10</sup> És e téren a pesszimista filozófusnak az ember alaptermészetéről vallott felfogása annyira sötét, hogy az embert „l'animal méchant par excellence”-nak nevezi, mert: „az ember az egyetlen állat, mely másnak fájdalmat okoz csupán a fájdalomért, míg a többiek vagy éhségük kielégítéséért, vagy a harc haragjában okozzák azt.”<sup>11</sup>

Az emberben lakozó e határtalan önzés megfélemezésére van hivatva éppen az állam, úgyhogy az emberi önzése nélkül nem volna szükség egyáltalán arra.<sup>12</sup> Az állam ezért nem más, mint „kényszer-intézet” (Zwanganstalt), vagy „védőintézet” (Schutzanstalt), melynek egyetlen célja, hogy az egyeseket egymástól és az összeséget a külső ellenségtől megóvja.<sup>13</sup> Vagy amint azt pályakoszo-

<sup>9</sup> L. Irk: A büntetőjog racionális és irracionális elemei. 21. l.

<sup>10</sup> Zur Ethik. 115. §. (V—VI.) 185. l.

<sup>11</sup> Ibidem, 187. l.

<sup>12</sup> Zur Rechtslehre. 124. §. §10. l.

<sup>13</sup> Grundlage der Moral. 17. §. 330. l.

rúzott munkájában tüzetesebben kifejti: „Az állam, ez a magát megértő okos és az összeség egybefoglalt egoizmusának mesterműve, a jogok védelmére hatalmat adott kinek-kinek a kezébe, mely az egyesek hatalmát külön-külön felülmúlja s arra kényszeríti, hogy mindenkinek a joga megbecsültessek. Így az összesek határtalan egoizmusa, sokak gonoszsága, az egyesek kegyetlensége nem léphet elő: a kényszer mindenkit megfékezett.”<sup>14</sup> Az állam tehát, Schopenhauer szerint, céltudatos emberi alakulat. Az emberi értelem felismerte, hogy azon cél eléréséhez, hogy mindannyiunktól a jogtalanság elszenvedéséből eredő fájdalom elháríttassék, a legjobb és egyedüli eszköz, ha mindenki a jogtalansággal elérendő élvezetről lemond. Így létesítette az önzés egyoldalú álláspontjának felhagyásával lassanként tökéletesített eszközét, a törvényt.<sup>15</sup>

#### 4. Az állam feladatai.

Az államnak imént körülhatárolt lényegéből erednek az állam feladatai. Minthogy az állam semmi más, mint „Schutzanstalt“, az állam célja csakis e feladatkör betöltésében merülhet ki.

Ez a feladatkör pedig a következőkre terjed ki: *Védelem kifelé*, amire szükség lehet élettelen természeti erőkkel, vadállatokkal, vagy más néptörzsekkel, emberekkel szemben. Ez utóbbi a leggyakoribb eset és a legfontosabb, mert az ember leggonoszabb ellensége maga az ember: homo homini lupus. A védelem kifelé, ezt a nemzetközi jog szabályozza. Mai alapjában semmi más, mint természetjog, mert a népek közötti közeledés bizonyos fokú moralitásából áll, aminek fenntartása az emberiség becsületügye. *Védelem befelé*: az állam második feladata. Ez az állampolgárok védelmét tartalmazza egymással szemben a *magánjog* biztosításával. Ebből folyik a harmadik feladat: védelem a védelmezővel szemben, vagyis a *közjog* megállapítása. Ez legtökéletesebben a védőhatalom hármas egységének, a törvényhozói, bírói és végrehajtói hatalomnak elkülönítésével érhető el. A királyság nagy értékét, illetve alap gondolatát ezért éppen abban látja, hogy annyi hatalom, gazdagság, biztonság és teljes sérthetetlenség egyesül benne, hogy nem marad a maga számára semmi kívánni, reményleni vagy félni valója. Ezáltal benne min-

<sup>14</sup> Ibidem, 330. l.

<sup>15</sup> Ibidem, 13. §. 311. l.

den önzés megsemmisül és képes lesz úgy, mintha csak nem is volna ember, igazságot szolgáltatni és mindig a közjót szem előtt tartani. Ebben különbözik előnyösen a köztársaságtól. Ezért szükséges, hogy a királyság öröklés és nem választás útján töltsék be, hogy így egyfelől senki se tekinthesse magát a királlyal egyenlőnek, másfelől azért, mert a király csak úgy gondoskodhatik utódairól, ha az állam jólétét összekapcsolja családjáé jólétével.<sup>16</sup>

A népszuverénitás mindig csak kiskorú szuverénítás lehet. A nép önmagának kormányzására képtelen, ezért jogait csakis gyámi ellenőrzéssel gyakorolhatja, hogy magát végtelen veszélynek ki ne tegye.<sup>17</sup>

Ezért a monarchia sokkal tökéletesebb államforma, mint a köztársaság. A köztársasági államformában az államfő, minthogy sorsa választástól függ, egyesek befolyásolásának inkább ki van téve, mint a minden néprétegtől független, örökösödés útján trónra jutó monarchia. De különben is a monarchia az ember természetében rejlő államforma, majdnem úgy, mint a méheknél és hangyáknál, vándordaruknál, elefántoknál és más állatoknál, ahol egyet látunk a csoport élén. „Sőt az állati organizmus is monarchikus szerkezetű: az agy az egyedüli irányító és kormányzó, a hegemonikon.”<sup>18</sup> A köztársaságok ezért természetellenesek, mesterségesen csináltak s reflexiókból kinnöttek, miért is a történelem folyamán is csak ritkán fordultak elő, mint amilyenek a kicsiny görög respublikák, a római és karthágói voltak s amelyek fennállásukat annak köszönhették, hogy lakosságuk  $\frac{5}{6}$ , vagy talán  $\frac{7}{8}$  része rabszolgából állott s az amerikai Egyesült Államokban is 1840-ben 16 millió lakos közül 3 millió rabszolga volt. Az ókori köztársaságok a monarchiák mellett mindig igen rövid életűek voltak. „Köztársaságokat általában könnyű létesíteni, de nehéz fenntartani, a monarchiákról ennek éppen az ellenkezője igaz.”<sup>19</sup>

Schopenhauer az ideális államformát, Platon köztársaságához hasonlóan, az igazi arisztokratáknak, vagyis a bölcseknek és nemeseknek uralmában látja. Ezt nevezi ő a maga utópiájának és platoni respublikájának.

Az állam életműködése csak ebben a három munkakörben merülhet ki. Ha az állam ugyanis e három rendbeli

<sup>16</sup> Zur Ethik. 583—584. l.

<sup>17</sup> Zur Rechtslehre. 127. §. 216. l.

<sup>18</sup> Ibidem, 128. §. 222. l.

<sup>19</sup> Ibidem, 128. §. 223. l.

működési kör által határolt védelmi vonalon túlmenően más célt is meg akarna valósítani, akkor ez az igazi célt is könnyen veszélyezteti. Ennek indokolását „*Az erkölcs alapja*“ című munkájában adja a következőkben: „Némely német filozófus szívesen alakítaná át az államot erkölcs-nevelő és lelki gyámintézetté, e mögött azonban a jezsuita cél lappang: az egyes személyes szabadságának és egyéni fejlődésének megszüntetése, hogy így egy kínai állam- és vallásgépezet pusztá kerekévé váljék. Ez azonban az az út, melyen az emberi nem egykoron az inkvizícióhoz, az autodafékhoz és vallásháborúkhöz jutott.“<sup>20</sup>

Schopenhauer az államnak e prózai felfogását következetesen vallja s ahol az állam feladatainak meghatározásával foglalkozik, állandóan hangsúlyozza. Így főmunkájában ott, ahol a kanti jogtannak azt a tételét bírálja, hogy az állam egy erkölcsi parancs kategórikus imperativusának megvalósítója, ismét élesen száll szembe messterével. Szerinte az állam céljául az erkölcsi javítást célul kitűzni lélektani félreértésen nyugszik. „Mintha bizony — írja — a benső érzületet, amin tudvalevőleg a moralitás és immoralitás kérdése eldől, az örök szabad akarat kívülről jövő módosítással és behatással meg tudná változtatni.“ „Tehát az állam működése — vonja le következtetését — nem az önzés ellen, hanem az önzésnek káros következményei ellen irányul.“<sup>21</sup>

##### 5. A helyes kormányzás vagy államművészet és egyéb problémák.

Mintán így megismerkedtünk Schopenhauernek az állam céljáról és feladatköréről vallott felfogásával, lássuk röviden, miként gondolkozik a helyes kormányzás lehetőségéről, vagyis miben áll, amint ő nevezi, az *államművészet* (Staatskunst) lényege?

„A jog önmagában tehetetlen, a hatalom a természeté. Most már ezt a hatalmat a jogba úgy átültetni, hogy az erő által a jog legyen az uralkodó, ez az államművészet problémája.“ Ez igen súlyos probléma. A fizikai hatalom ugyanis eredetileg a tömegnél, az önzéssel telített tömegnél van. Ezt a hatalmat, ezt az erőt kell megkötni, illetőleg kiaknázni. Az államművészet feladata tehát itt abban adódik, hogy a fizikai hatalom az intelligencia, a szellemi

<sup>20</sup> Grundlage der Moral. 17. §. 330. 1.

<sup>21</sup> Die Welt als Wille und Vorstellung. IV. 62. §. 342—343. 1.

megfontolás kezébe kerüljön, s így értékesíttessék. Az eredmény ilyenkor sem mindig a kívánt. Így, ha az ilymódon vezető szerephez jutott intelligenciát nem irányítja tisztességes szándék és igazságosság, akkor a létesült állam: a csálók és megcsaltak állama lesz, ami lassanként forradalmakhoz vezet. De ha az intelligenciában megvan a kellő jószándék és igazságosság, akkor emberi mérték szerint tökéletes állam létesül. Épp ezért igen célszerű, hogy a szándék és igazságosság nemcsak meglegyen, hanem kimutatható, illetve ellenőrizhető is legyen. Mindamellett óvakodni kell attól, hogy ilymódon többek részvételével az egész állam egységes szempontja központi erejéből veszítsen. Az államművészet már azzal megoldja feladatát, ha a közéletben lehetőleg kevés lesz a jogtalanság, mert annak teljes kirtása csak ideális célkitűzés lehet. Ezt a célt az alkotmány mesterséges formájával s a törvényhozás tökéletesítésével igyeksenek elérni, de ez sohasem valósítható meg teljesen. Már azért sem, mert a már megállapított fogalmak sohasem merítik ki az összes eseteket és nem hatnak egyénileg. Ezért olyan veszélyes e téren minden kísérletezés, mert itt a legnehezebben kezelhető anyaggal, az emberi nemmel van dolgunk, amelynek kezelése majd olyan veszélyes, mint a robbanóanyagoké. E téren az államművészet szempontjából a *sajtószabadság* az, ami a gőzgépnél a biztosítószелеp, mert ezen keresztül azonnal szavak útján levegőhöz jut s ha nincs túltelítve, el is intéződik. E szemszögből tehát a sajtó hivatása üdvös, mert ha az elégtelenség sokáig elnyomva marad: erjed, fő, míg végül felrobban. De másik oldaláról nézve a sajtószabadság: szabadság a mérégárusításra, a szellem és a kedély megmérgezésére.<sup>22</sup>

A *szerzői jog védelméről* is megemlékezik Schopenhauer. Ha a törvény — úgymond — az anyagi javakat védelemben részesíti, akkor az elrablástól az író szellemi alkotását is meg kell védelmeznie. Ennek pedig egészen különösnek és sajtóságnak kell lennie, minthogy ezen a téren kerül először szembe azzal a feladattal, hogy immateriális javakat is megvédelmezzon.<sup>23</sup>

Az államművészet problémája lényegében a tömeg hatalmának értékesítésében merül ki, mert a jogra is áll, ami érvényes bizonyos kémiai anyagokra, hogy t. i. csakis keverve, más anyagok vegyületében mutathatók be, sohasem tisztán, különválasztottan. A jognak is, hogy a való

<sup>22</sup> Zur Rechtslehre. 128. §. 218—219. 1.

<sup>23</sup> Neue Paralipomena. Nachlass. Grisebach Ed. IV. 260. §.



életben gyökeret verhessen s uralomra juthasson, bizonyos erő- és kényszerpótlékra van szüksége, hogy így éterikus természete ellenére a reális és materiális világon megmaradhasson és el ne illanjon.<sup>24</sup>

A *jogegyenlőség* kérdését is érinti végül, amikor ennek bizonyos megszorítását tartja szükségesnek a *zsidó valláshoz* és a *női nemhez* tartozókra nézve. Az előbbiekre nézve azért, mert szerinte téves az a felfogás, mintha a zsidóság pusztán vallást jelentene. Ellenkezőleg. Külön faj, mely mint ilyen, hazátlan bolyongásában *pro ara et focis* minden más fajnál szívósabban összetart. „Az igazságosság ezért azt követeli, hogy a többiekkel egyenlő polgárjogokat élvezzenek, de az államéletben való részesedésüket megadni képtelenség, minthogy idegen keleti nép és az is fog maradni, tehát mindig csak mint megtelepedett idegek szerepelhetnek.“<sup>25</sup>

Schopenhauer ismert antifeminista álláspontjából kifolyóan a női nemre is bizonyos korlátozásokat tart szükségesnek. „A nők — írja — kevés kivétellel pazarlásra hajlamosak. Éppen ezért azon a véleményen vagyok, hogy a nők sohase legyenek teljeskorúak, hanem állandóan a férfiak tényleges felügyelete alatt kellene állaniok, hogy ennek megfelelően a vagyon felett, melyet nem maguk szereztek, önhatalmúlag sohase rendelkezhessenek. Azt pedig, hogy az anya gyermekei atyai örökségének kirendelt gyámja lehessen, éppen megbocsáthatatlan és romboló ostobaságnak tartom.“<sup>26</sup> Ebből az okból a női örökösödési jogot is korlátozni kívánja olyformán, hogy a nők sohase juthassanak a tulajdonhoz, csak az utána járó haszonélvezethez.<sup>27</sup>

Schopenhauer szerint a női jellem egyik „alaphibája“ az igazságosság hiánya. Ebből kifolyólag a bíróság előtt elkövetett hamis esküben gyakrabban bűnösök, mint a férfiak. Helyes-e a nőket ezért megeskettetni? — kérdezi.<sup>28</sup>

Nem tartja helyesnek a nőnek a férfival a házasságban való jogegyenlőségét sem. Amikor a törvények a nőknek a házasságban a férfiakkal egyenlő jogokat biztosítottak: „együttal férfiértelmet is kellett volna nekik köiszonőzniök“. De minthogy ilyent nem adhattak, ennek

<sup>24</sup> Ibidem, 219. l.

<sup>25</sup> Zur Rechtslehre. (V—VI.) 229. l.

<sup>26</sup> Ibidem, 226. l.

<sup>27</sup> Über die Weiber. (V—VI.) 539. l.

<sup>28</sup> Ibidem, 533. l.

azután az a következménye, hogy igen nagy lett a férjhez nem ment nőknek a száma, mert „okos és elővigyázatos férfiak meggondolják, hogy vajjon hozzanak-e olyan nagy áldozatot, s belemenjenek-e ilyen egyenlőtlen szerződésbe?”<sup>29</sup>

### Schopenhauer politikájának kritikája.

Ha Schopenhauer politikai tanait helyesen akarjuk értékelni, akkor ez csak akként történhet meg, ha politikai hitvallását egyrészt az igazi schopenhaueri filozófiai alapfelfogás, másrészt pedig kora uralkodó filozófiájának látszógéből vizsgáljuk.

Amint már láttuk, Schopenhauer a jog pozitív jellegének, az emberi közösség jogi természetének nélkülözhetetlen feltételül ezeknek erkölcsi mivoltát tekinti. „Ellenkező esetben — írja egy helyen — a pozitív törvényhozás nem egyéb, mint pozitív jogtalanság létesítője.” Filozófusunk itt kerül először éles ellentétbe mesterével, Kanttal, akinek jogfilozófiáját nem igazi nagy szellem, hanem „közönséges földi lény” munkájának tekinti.<sup>30</sup> Vagyis felfogása szerint Kant akkor, amikor a jogtant az etikától szétválasztja, a jogban tisztán apriori fogalmat lát és ezért a jog alól kihúzza a talajt. A jogi kötelesség kényszeríthetősége ugyanis csak kétféleképpen érthető: vagy fizikailag, amikor annak pozitív léte a kényszerből tétetik függővé, vagy etikailag, de akkor már az etika talaján állunk.

Schopenhauer e helyen is — amint ez már szokása — inkább csak ötletszerűen foglalkozik kérdésünkkel, ahelyett, hogy felfogását alaposabban igazolná. Így a jog és erkölcs elhatárolásának alapvető kérdésében inkább csak álláspontját szögezi le, anélkül azonban, hogy indokait részletezően kifejtené. Hasonló fogyatkozást észlelünk az állam mibenlétének és ebből folyó célkitűzéseinek fejtegetésében. Igaz ugyan, hogy e téren köti az emberi jellemről vallott felfogása. Minthogy az emberi jellem velünk született és megváltoztathatatlan, az állam ebből eredően nem is lehet más, mint „védintézmény” (Schutzanstalt), vagy amint még drasztikusabban nevezi egy helyen: az emberi végnélküli önzéssel szemben szájkosár (Maulkorb).<sup>31</sup> Az állam

<sup>29</sup> Ibidem, 537. l.

<sup>30</sup> Kritik der Kantischen Philosophie. 526. l.

<sup>31</sup> Grundlage der Moral. 13. §. 311. l.

lényegéről vallott eme prózai felfogás szerint az állam feladatköre nem tágulhat e szűk határon túl.

A schopenhaueri politika szerint az állam mint tudatos emberi alkotás jelentkezik, amelyre a tiszta jogtan, az erkölsi jog, vagy a természetjog szabályai irányadók. Kérdéses, vajjon eme felfogása mennyiben egyeztethető össze filozófiájának alapelveivel? E filozófiának alapja ugyanis az a tétel, hogy nincs olyan létező, aminek lényege ne az akaratban rejlenék, vagyis amint egy helyen írja: „minthogy a világnak magánvalója, belső tartalma, lényege az akarat, az élet, a látható világ, a jelenség csupán az akarat tükre, ezért emez úgy kíséri az akaratot mint ahogy a testet az árnyéka”.<sup>32</sup> Ez alól, vagyis hogy minden létező lényege az élethez való akarat, a „Wille zum Leben“, *nincs kivétel*. Érvényes tehát az államra is, vagyis az államban megtestesült akarat is „vak, feltartóztathatatlan kényszer”. A schopenhaueri filozófiának egy másik, kivételt nem tűrő alaptétele, hogy; „a természet egész tartalma, összes jelenségeivel feltétlenül *szükségképi* és minden jelenség minden részének szükségképisége kimutatható, amennyiben az ok megtalálható, amelytől az mint következmény függ”. A jelenségek ezen szükségképiségének elve vonatkozik tehát az államra is.

És végül a harmadik fontos tétel, az akaratnak mindenben megnyilvánuló igenlése, amit a „Wille zum Leben” fejez ki, az államéletre is vonatkozik. Látjuk az egyén keletkezését és elmúlását — írja filozófusunk —, de ha az életet filozófikusan szemléljük, nyilvánvaló, hogy a halál sem az akaratot, minden jelenség lényegét, sem a megismerés alanyát, minden jelenség szemlélőjét nem érinti. Az egyénnek keletkeznie és megszűnnie kell, de ami az élethez való akaratot illeti, ezt oly kevéssé érinti, mint amilyen kevéssé szenved az egész természet egyetlen egyén halála által. Mert nem ennek, hanem a fajnak a fenntartása az, ami a természetet érdekli.<sup>33</sup>

Ezek a schopenhaueri filozófia ama pillérei, amelyeken kellett volna kiépülnie Schopenhauer államelméletének. És ezzel szemben mit látunk? Merev individualisztikus felfogást. Az egyén államalkotó hatalmának himnuszát. Egy kezdetleges természetjogi felfogást, annak minden járui-

<sup>32</sup> Die Welt als Wille und Vorstellung. IV. 54. §. 273. l.

<sup>33</sup> Ibidem, 273—274. l.

lékával: a természeti állapotot atomizált tömegeivel, társadalmi szerződéses hipotézisével, stb.

Ha Schopenhauer politikáját filozófiai rendszeréből vezette volna le, akkor annak főtételei a következők lennének:

1. Az állam nem céltudatos, szerződésen nyugvó emberi alkotás, hanem egy természeti folyamatnak, a „vak, feltartóztathatatlan kényszer“-nek terméke.

2. Ez a vak és feltartóztathatatlan természeti erő lévén minden létező lényege, ez jut érvényre az államélet minden mozzanatában is.

3. Azok a célok, amelyeket az állam megvalósít, nem emberileg kitűzöttek, hanem vakon működő erők eredői, amelyeket az ember felismer, a nélkül, hogy azokat kormányozhatná.

E tételek Schopenhauer filozófiájának szükségképeni logikus következményei. Mily perspektíva nyílik meg velük szemünk előtt az államfilozófia új, friss művelésére az akkori tespedés közepette! Schopenhauer politikája érdekes adaléka az emberi szellem megtéveszthetőségének, annak, hogy a gondolkodásunkon uralkodó divatos elméletek miként köthetnek gúzsba még olyan erős kritikus szellemet is, aminő Schopenhauer volt.

De Schopenhauer államfilozófiája még így is, felfedett belső ellentmondásai dacára, időtálló és nem egy vonatkozásban korát megelőző alkotás. Hiszen Schopenhauer, amint láttuk, szembeszegült a jog ama felfogásának, mely utóbb az egyoldalú jogpozitivizmusban odáig fajult, hogy a jogrendet elvont jogszabályok zárt rendszerének tekintette, a jogtudomány feladatát a pozitív jog exakt elemzésében kereste, a jogszabályok alkalmazásában pedig minden értékeléstől mentes normalogikai funkciót látott. Ezzel szemben Schopenhauer jogtani irracionálismusával sokban megelőzte korát.

## II. Schopenhauer büntetőjogfilozófiája.

Amint Schopenhauer általános vagy tiszta jogtanából láttuk, ennek egyik feladatául a büntetőjog levezetését tűzi ki célul.

Kiindulópontja, hogy „az államon kívül nincs büntetőjog“, ellentétben pl. a tulajdonjoggal, amely szerinte az államon kívül is létezhetik, pusztán természeti állapotban s ennek megfelelő természeti, azaz erkölcsi jelleggel felruházva. Ellenben minden jog a büntetésre csakis

pozitív törvényen nyugodhatik, amely a büntett elkövetése előtt állapítja meg a reá szóló büntetést. Ezt a pozitív törvényt olyannak kell tekinteni, hogy ezt az állam összes polgárai szentesítették és elismerték. Amint látható, Schopenhauer államszerződési alapon áll és ennek megfelelően a büntetőjogot úgy tekinti, mint az állam és polgárai között létesült szerződésnek egyik pontját. Vagyis — amint írja — a büntetőjog „közös szerződésen alapszik, amelynek teljesítésére minden körülmény között, vagyis a büntetés végrehajtására egyfelől és annak eltérésére másfelől, az állam polgárai kötelezve vannak. Tehát a büntetés közvetlen célja, hogy egyes esetben *a törvényt, mint szerződést teljesítse*“<sup>31</sup>

Majd azt a kérdést vizsgálja, hogy a szerződés teljesedése milyen feladatot szolgál, vagyis pontosabban: a büntetésnek mi a célja? Schopenhauer a feltett kérdésre azzal válaszol, hogy a büntetésnek egyedüli célja: a jogtalanság elkövetésétől való *elrettentés*. „Az emberek ugyanis — írja —, hogy a jogtalanság elszenvetésétől megmeneküljenek, állammá egyesültek, a jogtalanságokról lemondottak és az államfenntartás terheit magukra vállalták.“ A büntetés ezért a jövőre irányul, s nem a multra. A büntetést éppen ez különbözteti meg a bosszútól. Mert mi is a bosszú? „A jogtalanságnak fájdalomkozással történő, minden jövőre irányuló *cél nélkül való* megtorlása, melynek nem lehet semmi más rendeltetése, mint az, hogy az idegen szenvedés szemlélete által, amelyet annak okozott, a magáé felett vigasztalódjék.“ Ezért a rossznak rosszal való megtorlása sem erkölcsileg, sem másként, valamilyen észszerű ok által nem igazolható és a ius talionis principiumát, mint a büntetőjognak önálló, utolsó elvét felállítani értelemnélküli. Ezért Schopenhauer szerint Kantnak a büntetésről mint tiszta megtorlásról szóló elmélete teljesen alapnélküli és visszás felfogás. Senkinek sincs joga magát erkölcsi bírónak és megtorlónak feltolni. Idézi a biblia szavait: enyém a bosszú — mondá az Úr — és én akarok megtorolni.

Ezzel szemben az embereknek ahhoz van joguk, hogy egymás biztonságáról gondoskodjanak. Ezt hivatott elérni bizonyos cselekményeknek eltiltása, amely cselekményeket éppen a „kriminális“ szó jellemez. A büntetés célja tehát ellenmotívumok szembeállításával, vagyis az

<sup>31</sup> Die Welt als Wille und Vorstellung. IV. 345. 1.

elrettentéssel, a bűncselekmények elkövetésének lehető megelőzése.

Ez a kérdés azonban már az emberi cselekedetek keletkezésének, az emberi jellem és motívum viszonyának mélyebb lélektani problémájához nyúl vissza. Ezzel, mint Schopenhauer legkedveltebb téma-körével, alább kissé részletesebben szándékozunk foglalkozni.

A büntetőjog problematikájának beállítása után lásuk most filozófusunknak a büntetőjog azon főkérdéseire vonatkozó hitvallását, amelyek érdeklődésének előterébe kerültek.

Schopenhauernek legmélyebb és legszebb fejtegetései közé tartoznak az életbölcesség aforizmái (Aphorismen zur Lebensweisheit) s ezek közül is azok, melyek a becsületre vonatkoznak. Meghatározása szerint a becsület objektíve mások véleménye a maguk értékéről, szubjektíve pedig a mi félelmünk ettől a véleménytől. Most már annak a sokféle viszonynak megfelelően, melyben az ember embertársához állhat, és tekintettel arra a bizalomra, jóvéleményre, melyet vele szemben táplálnak, a becsületnek különböző fajai vannak. Ilyenek a *polgári*, a *hivatali* és a *szexuális* becsület.

Ezek közül legtágabb körű a *polgári becsület*, amely abban a feltételezésben áll, hogy minden egyesnek a jogát feltétlenül tiszteljük, s ezért előnyünkre sohasem fogunk igazságtalanul viselkedni, vagy törvényileg meg nem engedett eszközöket használni. Ez minden békés együttélésnek feltétele. De veszendőbe megy egyetlen, nyilvánvalóan ellene irányuló cselekedettel. S minthogy a becsület végső fokon a jellemből, a megváltoztathatatlan jellemből ered, ezért az egyszer elveszített becsület többé vissza nem állítható. Természetes tehát, hogy törvény kell a becsületsértés megtorlására. A *hivatali becsület* az az általános vélemény, hogy aki bizonyos hivatalt betölt, az ahhoz szükséges összes tulajdonságokkal rendelkezik és hivatali kötelességeit pontosan teljesíti. A *nemi becsület*, férfi vagy női becsület. A női becsület az az általános vélemény, hogy a leány férjhezmenés előtt érintetlen, az asszony pedig férje tulajdona. A férfi nemi becsületét a nő hívja életre, vagyis ha a nő megcsalja, akkor a férj kötelessége a nőt megtorolni, vagy legalább elválással megbüntetni.

Schopenhauer szerint a becsület fenti fajai az összes népeknél, minden időben megtalálhatók. De van a becsületnek korunkban egy másik faja is, amelyet sem a görö-

gök, sem a rómaiak nem ismertek, s amelyről a kínaiak, hinduk és mohamedánok sem tudnak. Ez a *lovagias becsület*, a point d'honneur s mint ilyen a középkor terméke. A lovagias becsület nem azon alapszik, amit valaki mond, vagy tesz, hanem azon, amit más mond, vagy tesz. Nem belső meggyőződésen, hanem külső magatartáson. Az ilyen becsület bárkinek a nyelvehegyén fekszik, mert lehet valaki még olyan nemes és kiváló egyén, ha valaki kifogásolja és elégtételt nem vesz, e miatt lovagias becsületét veszíti el. Ennek megtorlása, minthogy az állam követi a minima non curat praetor római jogi tételt, a *párbaj*. A párbaj-kódex ezért államot alapít az államban, az ököljogot juttatja uralomra, zsarnokoskodik az állam polgárai felett azzal, hogy egy titkos törvényszéket nyitvatart, mely elé bárki a másikat igen könnyen megidézheti, hogy a felett életre-halálra ítéletet hozhasson. Így természetesen a legelvetemültebb a legnemesebben vehet bosszút és teheti el láb alól.

Ezeknek alapján vonja le filozófusunk azt a következtetést, hogy a párbajnak jogállamban nem lehet helye. „Mivel — írja — már napjainkban az igazságszolgáltatás és a rendőrség annyira vitték, hogy utcáinkon nem kiálthatja szemünkbe minden csirkefogó, hogy pénzt vagy életet, ezért az egészséges észnek is végre annyira kellene vinnie, hogy a békés forgalomban se kiálthassa szemünkbe minden fickó, hogy becsületet vagy életet.”<sup>35</sup>

A párbajra vonatkozó fejtegetéseivel függ össze Schopenhauernek a *botbüntetés*re vonatkozó állásfoglalása. Amikor az ütés, verés lélektani hatásait vizsgálja, a botban a bűnözés elleni küzdelem egyik hatásos eszközét látja. Ezért nagyon helyteleníti, hogy a hivatalos körök ellene foglalnak állást, mert ezzel szerinte azt a téves babonát erősítik, mintha a botbüntetés dehonesztáló volna. Majd így érvel mellette: „a bot az összes büncselekményeknél, kivéve a legsúlyosabbakat, az ember leghamarabb kezeügyébe eső, tehát természetes büntetése: akit nem győztek meg az érvek, meg fogja győzni a virgács s azt, aki vagyonában nem büntethető, mert nincs semmije, s azt, akit szabadságától nem lehet megfosztani, mert szolgálatára szükség van, botbüntetéssel mérsékelten büntetni éppoly igazságos, mint természetes. Az emberi méltóságról hangzott kijelentések üres szólások, amelyek nem nyug-

<sup>35</sup> Ibidem, 352. l.

szanak világos képzeteken, hanem káros, babonás hiten".<sup>36</sup> Érdekes, hogy filozófusunk előbb érintett fejtegetéseinek, különösen az utóbbi időben, egyre erősebb visszhangja fámadt. Így elég rámutatnunk, hogy a botbüntetést újabban Anglia rehabilitálta, amennyiben az 1908. évi Children Act-ot kiterjeszti felnőtt férfiakra rablás és javíthatatlan csavargás eseteiben. Az 1912-i törvényhozás pedig javíthatatlan leánykereskedőkre és bordélyosokra. Meghonosítja ugyancsak 1905-ben Dánia is, de a vele szerzett kedvezőtlen tapasztalatok hatása alatt már 1911-ben eltöri. Sőt mi is kísérleteztünk vele az árdrágítás letörésére (1920 : XV. t.-c.), illetve az erkölcsiség és személyiség hatályosabb büntetőjogi védelmére (1920 : XXVI. t.-c.). A törvényes rendelkezések hatálya mindössze egy évre szólt. Annak leteltével pedig nem hosszabbították meg, mert a bot a gyakorlatban nálunk sem vált be.

Schopenhauer különben a botbüntetés mellett nem is igazi értelemben vett büntetőjogi érvekkel kardoskodik, hanem a botbüntetés nem-alkalmazásától a párbaj lélektani forrásának megerősödését félti. A párbaj kiirtását pedig annyira fontos célnak tekinti, hogy a botbüntetés káros visszahatásaira egyáltalán nincs figyelemmel. Igen érdekesen tárgyalja Schopenhauer az *öngyilkosság* büntetőjogi problémáját is. *Über den Selbstmord* című, kisebb tanulmányai között megjelent értekezésében. Élesen száll szembe a korabeli büntetőtörvénykönyvekkel, s főleg az angol bűnügyi gyakorlatnak az öngyilkosságra vonatkozó kriminalizációjával. Valláserkölesi alapon az öngyilkosság büntetése szerinte teljesen indokolatlan, mert sem az ó-, sem az újszövetségben nem található meg annak tilalma de még határozott rosszállása sem. Ezért a teológusok az öngyilkosság tilalmát saját filozófiai indokaikra alapítják. Ezek azonban olyan gyenge lábon állnak, hogy azt, ami a bizonyítékok erejéből hiányzik, utálatuk kifejezésének erősségével, tehát ócsárlással igyekeznek pótolni. Így azt halljuk, hogy az öngyilkosság a legnagyobb gyávaság, melyre az ember csak örültségében képes, vagy hogy az öngyilkosság „jogtalan“, holott — írja filozófusunk — senkinek semmire nincs olyan elvitathatatlan joga, mint saját személyére és életére. E felett legelőször is erkölcsi érzésünket engedjük döntené és hasonlítsuk össze azt a hatást, amelyet az a hír okoz bennünk, hogy egyik ismerő-

<sup>36</sup> Ibidem, 350. l.



sünk büneselkményt, tehát gyilkosságot, csalást, lopást követett el, annak a hírnek a hatásával, hogy önként megvált az élettől. Míg az előbbi élénk rosszallást, legmagasabb fokú bosszúságot, annak megbüntetésére, vagy megtorlására irányuló felindulást vált ki, addig az utóbbi bánatot és részvétet fog ébreszteni. „Ha a büntető bíróság — vonja le következtetését — az öngyilkosságot üldözi, akkor azt nem teszi egyházilag igazolt alapon s a mellett határozottan nevétséges, mert melyik büntetés tudja azt elrettenteni, aki a halált keresi? Ha pedig az öngyilkosság kísérletét büntetik, akkor azt az ügyetlenséget sujtják, amely miatt az öngyilkosság megghiúsult.”<sup>37</sup>

Schopenhauernek e fejtegetései külön érdekességet nyernek azon jogtörténeti látszögből, amikor az öngyilkosság az államok btk.-iben még büntetendő tényálladék volt s amikor még nagy harsogt a két párt között, hogy az öngyilkosság továbbra is büneselkménynek tekintessék, vagy a büneselkmények sorából kiküszöböltessék. A haladó kor felfogása Schopenhauernek adott igazat.

Schopenhauernek büntetőjogi vonatkozású fejtegetései közül nem hagyhatjuk megemlítés nélkül az angol *jury*-ről vallott lesujtóan elítélő bírálatát sem. Szerinte az angol *jury* a büntetőbíróóságok között a lehető legrosszabb, mert abban a tanult és gyakorlott büntetőbírák helyett, akik a büntetésekkel való foglalkozás mellett öszültek meg, szabó és kesztyűs komáék foglalnak helyet, hogy a maguk esetlen, durva, járatlan, együgyű eszökkal a csalás és színlelés kúszált szövedékeiből az igazságot kihámozzák, miközben talán éppen a maguk szövetére vagy bőrére gondolva, haza vágyódnak. S az ilyen egyének, akiknek fogalma sincs a valószínűség és bizonyosság közti különbségről, törnek lándzsát mások élete felett. De sokan ezzel szemben — írja Schopenhauer — az ilyen bíróság pártatlanságát hangoztatják. Mintha bizony az emlegetett pártatlanságot nem tiszszeresen jobban kellene félteni a vádlott társadalmi állásához tartozóktól, mint tőle teljesen idegen, egészen más légkörben élő, elmozdíthatatlan s hivatali becsületüknek tudatában élő büntetőbíráktól. S tetejében éppen az állam feje elleni és a sajtó útján elkövetett vétségek felett tenni a *jury*t illetékessé, annyit jelent, mint kecskére bízni a káposztát.<sup>38</sup>

A kontinens legújabb jogfejlődésének *jury*-ellenes

<sup>37</sup> Ueber den Selbstmord. 267—268. l.

<sup>38</sup> Zur Rechtslehre, 225. l.

irányzata e téren is a schopenhaueri fejtegetéseknek sok tekintetben helytálló voltát látszik igazolni.

Amint már említettük, Schopenhauert a büntetőjog problémái közül elsősorban is az emberi cselekedetek kialakítása, a motívum és a karakter viszonya és ezeknek alapján a felelősség kérdése foglalkoztatja. A cselekvés lélektani keletkezésének kérdése éppoly fontos helyet foglal el főmunkájának: *Die Welt als Wille und Vorstellung* rendszerében, mint időkívüli, oszthatatlan *Ding an sich*, változhatatlan és így motívumok által nem befolyásolható; az empirikus jellem ellenben, mint az előbbinek időben és cselekvésmódban mutatkozó jelensége, a motívumok hatása alatt áll. Csak az empirikus jellem felvétele mellett lehet megérteni — írja Schopenhauer — a motívum szerepét az emberi cselekedetekben, csak ez lehet kielégítő magyarázati alapja a cselekedetnek. Kívülről az akaratra csak a motívumok által lehet hatni. De ezek az akaratot nem tudják megváltoztatni, csak a cselekvést irányítják. Így hivatkozik arra, hogy pl. a tanulás, a tökéletesbített ismeret befolyásolja azt, hogy valaki a kitűzött cél megvalósítását más utakon keresse; de már nincs ereje arra, hogy valaki egészen mást akarjon, mint amit eddig akart: velle non discitur, idézi Senecától átvett kedvenc jelszavát.

Így jutott el a büntetőtörvény célkitűzéséhez. Szerinte a büntető-kódex semmi más, mint: „az összes lehetségesnek gondolt bűncselekményeknek lehető tökéletes ellenmotívumjegyzéke”.<sup>39</sup> „A törvények — írja — abból a helyes feltevésből indulnak ki, hogy az emberi akarat nem szabad, mert abban az esetben nem lehetne kormányozni, miért is minden lehető bűnre vezető motívummal szemben a kilátásba helyezett büntetésekkel erősebb ellenmotívumokat állítanak szembe.”<sup>40</sup> Így állítja be azután a *büntetést* az elrettentés egyoldalú célkitűzésébe, amint már fentebb lát-

Így jutott el a büntetőtörvény célkitűzéséhez. Szerinte a büntető-kódex semmi más, mint: „az összes lehetségesnek gondolt bűncselekményeknek lehető tökéletes ellenmotívumjegyzéke”.<sup>39</sup> „A törvények — írja — abból a helyes feltevésből indulnak ki, hogy az emberi akarat nem szabad, mert abban az esetben nem lehetne kormányozni, miért is minden lehető bűnre vezető motívummal szemben a kilátásba helyezett büntetésekkel erősebb ellenmotívumokat állítanak szembe.”<sup>40</sup> Így állítja be azután a *büntetést* az elrettentés egyoldalú célkitűzésébe, amint már fentebb lát-

<sup>39</sup> Die Welt als Wille und Vorstellung. 342. l.

<sup>40</sup> Freiheit des Willens, 234. l.

tuk. A helyes büntetőjognak szerinte azon elvből kellene kiindulnia, hogy igazán ne az embert sujtsa, hanem a cselekményt. A mai büntetési rendszer ezzel szemben a cselekményt és a tettest is büntetni akarja, amikor javításra törekszik és ezzel a büntetés tulajdonképeni célját, a javítást háttérbe szorítja. De nagyon kétséges vállalkozás egy eszközzel két cél elérésére törekedni, különösen, ha e két cél ellentétes. A javítás u. i. jótett, a büntetés valami rossz. Éppen azért, mert az ember jelleme velünk született, változatlan, a szó igaz értelmében vett erkölcsi megjavításról itt sem beszélhetünk. Legfeljebb „legális“ javulást engedélyez és nem morálisat. Majd a példa hatását elemezve, így szól: „az mindig mint egyéni motívum hat, azaz olyanfajta motívumok iránti fogékonyság feltétele mellett. De éppen azért, mivel valamely jellem ilyen vagy amolyan fajta motívumok iránt fogékony, e tekintetben a veleszületett moralitás a döntő. Mert hogyan volna különben lehetséges — írja egy másik helyen —, hogy az egyik embernek kiapadhatatlan jósága és a másiknak javíthatatlan, mélyen gyökerező rosszasága, Antonius, Titus, Hadrianus jelleme egyfelől, Caligula, Nero, Domitianus jelleme másfelől, kívülről keletkezett véletlen eshetőségek ercdője lenne, avagy tisztán a tudásé vagy műveltségé. De — kiált fel — Neronak nem éppen Seneca volt-e a tanítója!“

Éppen ebből a szempontból helyesli a korabeli amerikai büntető rendszert, amely nem vállalkozik arra, hogy az ember jellemét, szívét megjavítsa, hanem a fejét akarja rendbe szedni és megmutatni, hogy azok a célok, amelyek útján jelleménél fogva változatlanul törekszik, a becstelenség eddig követett útján sokkal nehezebben és sokkal nagyobb fáradsággal és veszélyek között érhetőek el, mint a becsület, a munka és mértékletesség útján.

Minden erénynek és bűnnek a csírája az ember veleszületett jellemében, az egész ember ezen igazi csírájában rejlik, hangsúlyozza. Ezért az állam feladata nem abban áll, hogy az emberi önzés ellen küzdjön, mert ez meddő vállalkozás, hanem csakis az önzés káros következményeivel szemben veheti fel a küzdelmet, ami a közösség jólétét fenyegeti. Így jut el, amint már az általános jogtani fejtegetések során láttuk, az államnak erre a prózai felfogására, hogy benne csupán „szájkosarat“ lásson.

Schopenhauer tulajdonképen a lélektani kényszer elméletét követi. Csakhogy Feuerbach a büntetés alapját annak szükségességében keresi, Schopenhauer pedig annak

jogosságát hirdeti. De a schopenhaueri büntetéstan lényeges szakítást jelent a kanti etika megtorló gondolkörével, a „handle so, dass Du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest“ kategórikus imperatívusszal. Schopenhauer szerint a kanti tétel bármennyire is jóhangzású, alaposabb szemléletnél éppoly kevésbé kielégítő, mint amily kevesetmondó és problematikus. Ezért van helye a halálbüntetésnek egy állam büntető rendszerében. Igaz ugyan — írja —, hogy ilyenkor a büntettest mint eszközt és nem mint személyt tekintik; de teljes joggal, mert az ilyen egyén az állam legfőbb célját, a közbiztonságot megzavarta és ezért a közbiztonság visszaállításáért életének, személyének most a törvény erejénél fogva eszközként kell feláldoztatnia.

Lehet-e a bűntevő alanyt cselekedetéért felelőssé tenni, választhat-e a büntetőjog más célkitűzést a büntetés alkalmazásánál, mint az elrettentést, lehet-e a büntettes erkölcsi átalakításáról beszélni: ezek azok a kérdések, amelyek Schopenhauert, mint a legtöbb nagy gondolkozót megragadják és pihenni nem engedik.

Amikor Schopenhauer az empirikus jellemből indul ki és tisztán megállapítja a motívum és a karakter lélektani kapcsolatát, tisztábban, mint ő előtte bárki, sajnálatosan elmulasztja, hogy a kínálkozó lehetőségeket kihasználja. Apriori leköti magát a jellem változhatatlanságának dogmája mellett és ezt az emberi cselekvések genetikájában, mint tovább nem clemezhető egységet tekinti. Nem érdeklődik a karakter keletkezési folyamata iránt sem. Már pedig csak így volnának induktíve megállapíthatók a karakter tulajdonságai, alkatelemei, amelyek együtt alkotják a fogalom lényegét. Vagyis, ha az emberi cselekmények mikénti keletkezésének lélektani folyamatát végigkísérte volna, akkor bizonyára más lett volna a karakterről adott meghatározása, és sokban más feleletet kapott volna a büntetőjog őt érdeklő sok fontos kérdésére is, akkor talán rájött volna arra, hogy a jellem nem valamilyen tovább elemezhetetlen lélektani jelenség, hanem nagyon is össze tett képlet.

Schopenhauer, aki egyébként oly bátran néz szembe a filozófia örök kérdéseivel, önmagát megtagadóan tér ki a *felelősség* kérdése elől. Itt érzi először, milyen zsákutcába került a jellem változhatatlanságáról hirdetett fel fogásával. Ezt a beismerést ott teszi meg, ahol az akarat

szabadságára vonatkozó irodalmat ismerteti, nyíltan kijelentve, hogy mivel a felsorolt nagy szellemek hiába törekedtek a kérdést megoldani, be kell vallania, hogy az erkölcsi felelősség kérdésének megoldása az ő képességeit is felülmúlja.<sup>41</sup>

Schopenhauer egy helyen ezt a jellemző igét írja le: „der Mensch muss sein eigenes Werk sein“.<sup>42</sup> De hogyan lehet az ember a maga műve, ha nem ő maga alakítja ki? „Frei ist der Mensch in dem Maasse, als er selbst der Täter seiner Taten ist“ — írja Schopenhauer egyik kiváló tanítványa, a Mester tanítását továbbfejlesztve.<sup>43</sup> Valóban szabad, mert az ember nemcsak passzív szemlélője egyénisége kialakulásának, hanem önmaga is tevékeny alakítója a saját jellemének.

### Schopenhauer büntetőjogfilozófiájának bírálata.

Schopenhauer büntetőjogfilozófiája éppen úgy, mint politikája, nem annyira rendszertani kiépítésében, mint inkább részleteiben érdemel különös figyelmet.

Itt is érezhető ama gyengesége, amelyre már rámutatunk, hogy nem nőtt ki filozófiájának gyökeréből. De részleteiben itt is sok értéket rejteget magában. Ilyennek tartjuk különösen az emberi cselekvések keletkezésének mélyenjáró lélektani vizsgálatát. A motiválás lélektani folyamatával, az emberi jellem és motívum viszonyával, a karakter fogalmával senki sem foglalkozott ő előtte ilyen alapvetően. Sajnos, hogy a büntetőjogtudomány oly kevésbé vesz erről tudomást.

Büntetőjogfilozófiai fejtegetései során láttuk, hogy a jellem változhatatlanságának dogmája itt is éppúgy megköti, mint politikájában. Éppen ezért büntetéstana szűk és egyoldalú. A Feuerbach-féle lélektani kényszer-elmélet foglya marad és nem veszi észre, hogy az államhatalomnak a büntettek különböző osztályaival szemben különböző célkitűzést kell választania. Fejtegetéseinek ismertetése során az egyes kérdésekben vallott felfogásaira megjegyzéseinket immár röviden megtettük. Ezeket összegezve, úgy látjuk, hogy büntetőjogfilozófiája, gyengeségei dacára, több lehetőséget nyújt a továbbfejlesztésre, mint Hegel rendszere, amelyben a büntetés úgy helyezkedik el

<sup>41</sup> Freiheit des Willens, 197. l.

<sup>42</sup> Zur Ethik. (III—IV.) 587. l.

<sup>43</sup> Lipps: Ethische Grundfragen. 1899.

az absztrakt jog és jogtalanság szintézisében, mint a megsértett jogrend helyreállítója. Míg ő a bűncselekményben életjelenséget lát és ezért a büntetésekkel szemben a büntetéssel reális célt kíván elérni, addig nagy ellenfele a büntetésben a jogtalanság fogalmának absztrakt perszónifikációját szemléli. Az idő múlása Schopenhauernek kedvez, mert a büntetőjogtudomány a meddő jogpozitivizmus korán immár túlkerült.

Éppen ezért nyugodtan mondhatjuk, hogy az a másfél század, mely Schopenhauer születésétől elválaszt, a nagy filozófust nem temette el, hanem sok tekintetben közelebb hozta és megértette velünk.

# SZEMLE

---

## Edmund Husserl.

(1859—1938.)

### I.

Az újkori bölcelet története a nyugtalan keresések, lázas vajúdások, forradalmi újítások kápráztató egymásutánja. A középkornak századokon át többé-kevésbé szervesen, lényegében egységes alapokon fejlődő bölceletét az újkor elején hirtelen radikálisan új rendszerek kezdték felváltani, melyek már nem maradtak meg a hagyományos problémák és alapelvek keretei között, hanem sarkalatosan *új alapokon* iparkodtak felépíteni mindenre kielégítő magyarázatot adó bölceletet. És a radikálisan új alapoknak ez a nyugtalan keresése hosszú századok óta úgyszólván napjainkig jellemzi a bölcelet történetét. Táplálta ezt az újítási törekvést az az *individualizmus* is, mely a renaissance kora óta mindinkább áthatotta az európai szellemet és amely mindenben, még a tudományban is elsősorban az egyénit, az újszerűt, eredetit keresi és értékeli. Így érthető, hogy az újabb filozófiai irányzatok legtöbbjének sorsa szoros párhuzamot mutat létrehozójuk sorsával. Míg ezek hatalmon vannak, bölceletük is hódít, tanítványokat vonz. Mihelyt azonban a mester nyugalomba vonul vagy sírba száll, vele együtt nagyon sokszor nyugalmi állományba kerül és eltemetődik bölcelete is és legfeljebb a filozófiatörténeti kézikönyvek regisztrálják, hogy valaha ilyen bölceleti próbálkozás is létezett. A tanítványok pedig ismét új, eredeti alapokon kezdik építgetni saját, egyéni bölceletüket. Aránylag kevés az, ami e váltakozó bölceleti rendszerek eredményeként továbbra is fennmarad, hosszabb időn át számottevő hatást gyakorol és a filozófia fejlődésében valóban hiányt tölt ki.

Ez utóbbiak közé kell sorolnunk az újkor kétségtelenül legnagyobb hatású bölceletét, a *kantianizmust*, mely, bár különböző szektákra szakadozva, kimagasló fölényvel uralkodott a múlt század egyéb filozófiai próbálkozásai felett. A kantianizmus dicsőségének napja azonban századunk elején már erősen lehanyatlott és helyébe a hegemonia átvételére a legtöbb eséllyel pályázók egyikének a *fenomenológia* látszott. Hatalmas előretöréssel egy-két évtized alatt oly tekintélyes tábort gyűjtött maga körül, mely már háttérbe szorította az újkantianus iskolákat. A bölcelők nagy része tőle várta azt, amit több mint egy századdal előzőleg a kantianizmus is ígért, de teljesíteni nem tudott, t. i. hogy új, végleges és csalhatatlanul biztos utat nyisson korunk tervszerűtlenül tapogatózó bölceleti gondolkozásának.

Hogy a fenomenológia eddigi szerepével számot vessünk, azt most különösen időszerűvé teszi az a körülmény, hogy éppen e nyár folyamán

halt meg 79 éves korában *Edmund Husserl*, a freiburgi egyetem nyug. tanára, a fenomenológia megteremtője. Az ő lábainál hallgatták a fenomenológia fejtegetéseit 10—15 nemzet összegyűlt fiai, Távo!-Keletről és Távól-Nyugatról egyaránt. A mester halála pedig rendszerint döntő fordulatot jelent minden bölcseleti irány fejlődésében.

Husserl bölcseleti vizsgálódásai kezdetben szorosan mesterének *Brentanonak* nyomán haladtak. Ez a skolasztikában is alaposan képzett bölcselet a modern filozófiában főleg a leíró pszichológiát termékenyítette meg a schola néhány értékes gondolatával, amilyen pl. az intencionális aktus elmélete.<sup>1</sup> Husserl egész bölcseletén mindvégig érezhető maradt Brentano deskriptív pszichológiájának hatása. Sőt kezdetben a *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen* (Halle, 1891) c. alapos munkájában és néhány, a múlt század végén megjelent kisebb dolgozatában még Brentano *pszichológizmusát* is magáévá tette. E felfogás szerint, mely egyébként a korabeli filozófiában meglehetősen uralkodott, a logika is a pszichológián épül fel és így a pszichológiai és logikai szempontok élesen szét nem választhatók.

Lényeges fordulat állott be azonban Husserl bölcseleti gondolkodásában *Bolzano* hatására. Ezt a már csaknem elfeledett élelműjű bölcseletet éppen Husserl fedezte fel a századforduló körül. Bolzano egy újszerű *modern platonizmus* megalapítója. A „magánvaló tétel“, „magánvaló igazság“ és a „magánvaló képzet“ elméletével Platon ideatanához hasonlóan minden létezésről és elgondolástól, minden esetlegességtől és változandóságtól független, önálló tárgyakat vesz fel, melyek valóságosan léteznek ugyan, de mégis előfeltételei minden kimondott vagy elgondolt tételnek, igazságnak, képzetnek. Ezek alapján Bolzano élesen elkülöníti a reális pszichológiai folyamatoktól azok logikai tartalmát.<sup>2</sup> Hasonló felfogást találunk *Lotzenál* is, kinek hatása Husserlra szintén könnyen felismerhető. Szerinte az ideáknak, ideális tárgyaknak különleges fennállási módjuk van, az „*érvényesség*“, mely minden létezésről és elgondolástól független.

Ezek a gondolatok vezették Husserlt a pszichológia és a logika végérvényes és következetes szétválasztására, ami még Lotzenál és Bolzanonál sem történt meg teljes határozottsággal. Husserl a századfordulón megjelent *Logische Untersuchungen I. Prolegomena zur reinen Logik* (Niemeyer, Halle. 1900. és több kiad.) című nagyjelentőségű munkájában meggyőző erővel bizonyítja a pszichológizmusnak, antropológizmusnak, teleológizmusnak és általában mindama elméleteknek tévességét, melyek a logikai törvényeket tapasztalásból, pszichológiai törvényszerűségekből, biológiai tényekből iparkodnak levezetni és így *relativizmusra*

<sup>1</sup> Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkte I.* Leipzig, 1874. 24. k. l.

<sup>2</sup> V. ö. Bolzano: *Wissenschaftslehre*, Sulzbach, 1837.



vezetnek. Világosan kimutatja, hogy mindezek következetesen végig-gondolva abszurdumot tartalmaznak. Ezért Husserl szerint a logika egész köre, miként a matematikáé is, teljesen önálló, minden létezésétől és elgondolástól független valóság.

Ezekkel és egyéb finom-elméjű fejtegetéseivel Husserl könyve egyszerre a legnagyobb hatású bölcseleti munkák egyikévé lett. Az addig uralkodó pszichológizmusnak ilyen nyilvánvaló megdöntése valóban lényeges fordulatot jelentett a bölcseleti gondolkodásban és hamarosan tekintélyes gárdát tömörített Husserl körül.

Az eddigi fejtegetések még eléggé távol állottak ugyan a fenomenológiától, mindamelllett előkészítették az új tudomány kialakulását. Husserl további gondolatai ugyanis arra irányultak, hogy miként lehetne az egész filozófiát eddigi ingatag helyzetéből kiemelve a logikához hasonló a priori, apodiktikus tudománnyá tenni és ezáltal az összes tudományoknak exakt alapokat teremteni. E törekvésből született meg Husserl fenomenológiája.

## II.

A „fenomenológia“ elnevezés régebbi keletű; már több bölcseletnél szerepel különféle értelemben. Először a Chr. Wolf iskolájához tartozó J. H. Lambert használja e kifejezést *Neues Organon* (1764.) című munkájában. Nála e tudomány a jelenségek elmélete, melynek feladata az, hogy megállapítsa a jelenségekben a látszatot és a valóságot, valamint ezek viszonyát. Kant a *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* című munkájának egy részét nevezi fenomenológiának, mely a mozgással, mint pusztán jelenséggel foglalkozik. Friesnél a fenomenológia a természetbölcseletnek egy része, mely a testeknek a szemléletben való megjelenési módját tárgyalja.

Az eddigieknél tehát a fenomenológia általában a *jelenségek tudománya*, mely a magánvalóval, a valósággal szemben annak megjelenését tárgyalja. Hegelnél viszont a fenomenológia a tudat kifejlődési fokozatait, a szellem megjelenési formáit írja le. Bizonyos tekintetben hasonló értelme van a fenomenológiának E. v. Hartmannnál is; ilyen című vizsgálódásai az erkölcsi tudat fokozatait állítják élénk. Ismét más jelentése van a fenomenológiának Stumpfnél, W. Hamiltonnál és még egy sereg egyéb bölcseletnél<sup>3</sup>

Husserl fenomenológiája azonban nem kapcsolatos az eddigiek egyikével sem. Nála e tudomány egy radikálisan új filozófiai irányt, egész filozófiai rendszert jelent. E filozófia körvonalai a *Logische Untersuchungen* II. kötetében kezdenek kibontakozni. Azonban még e munka is nagyrészt csak finom leíró lélektani elemzéseket ad, melyek Bolzano

<sup>3</sup> V. ö. Somogyi: A fenomenológia történeti és kritikai vizsgálata. Budavári, Tud. Társ. 1926. 7. k. I.

hatását mutatják. Itt a fenomenológiát Husserl is még mint „*deskriptív pszichológiai*” határozza meg, melynek az a feladata, hogy egyrészt belső, reflektív szemlélődés útján a pszichológiát, mint tapasztalati tudományt megalapozza, másrészt pedig megnyissa azokat a forrásokat, melyekből a tiszta logika alapfogalmai és ideális törvényei fakadnak. Finom elemzés alá veszi a gondolkodás, tudat, tartalom, tárgy, jelentés, egész, rész, stb. kifejezéseket. Közben számos finom ekvivokációt mutat fel éles disztinkciókat tesz, melyek a schola bölcséletének szubtilitásaira emlékeztetnek. Mindezeket Husserl előkészítő vizsgálódásoknak szánja egy *tiszta logika* megalapozásához.

E tiszta logika tárgyai Husserl szerint az *ideális jelentésegységek*, valamint az ezeken alapuló ideális törvények. A tiszta logika midőn fogalmakkal, itéletekkel, következtetésekkel foglalkozik, mindig csupán ezek *ideális tartalmát* tekinti, míg a megfelelő élmények lelki lefolyását már a pszichológia tárgykörébe utalja. Az ideális tartalmak pedig Platon ideatanához, illetve Bolzano elméletéhez hasonlóan önmagukkal azonos egységek, melyek ugyanazok maradnak, akár elgondoljuk azokat, akár nem, sőt teljesen függetlenek attól is, hogy vannak-e gondolkozó lények vagy sem. Epp így független a jelentés az általa jelölt, esetleg reálisan létező tárgytól is.

Úgy látszik, Husserl eredeti terve csupán egy tiszta logika kiépítése volt. Következő munkái azonban már a filozófia egészére irányulnak. A *Philosophie als strenge Wissenschaft* (megjelent a *Logos* című folyóirat 1910—11. évf.-ban) és az *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913) című munkájában a fenomenológia már mint teljesen új, egységes alaptudomány jelentkezik, melynek feladata, hogy az egész filozófiát és ezáltal az összes tudományokat teljesen exakt alapokra helyezze. Itt ébredt Husserl annak tudatára, hogy az ő fenomenológiája az első igazi filozófia, mely minden eddigi bölcséleti rendszer helyébe lépve a filozófia teljes újjáépítésére és végleges megszilárdítására hivatott. Eddig ugyanis Husserl szerint egyáltalán nem beszélhettünk filozófiáról, legfeljebb filozófiákról, rendszerek zűrzavaráról. A filozófia eddig nemcsak tökéletlen tudomány volt, hanem egyáltalán nem is volt tudomány.<sup>4</sup> Az eddigi sokféle tudománytalan próbálkozás helyett adja Husserl a fenomenológiát, mint „az egész újkori bölcsélet titkos vágyát”.<sup>5</sup> Ez az első és végső, igazi filozófia, amely semmi más filozófiára, vagy egyéb tudományra nem támaszkodik. „Tehát csak egy fenomenológiai értelemben transzcendentálisan megvilágított és igazolt tudomány lehet végső tudomány, csak egy transzcendentális-fenomenológiai megvilágított világ lehet végleg értett világ.” Csak egy transzcendentális fenomenológián felépülő logika lehet valóban

<sup>4</sup> *Philos. als strenge Wissenschaft*, 90 k. 1.

<sup>5</sup> *Ideen*. 118 l.

filozófiai logika, vagyis az összes tudományok végső, legmélyebb, leg-  
egyetemesebb alapelv- és normatana. A hagyományos logika csak naív  
filozófiai gyerekeskedés. (philosophische Kinderei.)<sup>6</sup>

Az Ideen megjelenése után egyébként hosszú ideig szünetelnek  
Husserl újabb publikációi. Addigi munkáinak új kiadásai is a kilátásba  
helyezett radikális átdolgozás nélkül, lényegében változatlan szöveggel  
jelennek meg, mintha rendszerét már az eddigiekkel lezárta volna. Csú-  
pán 1929-ben jelent meg a már 70 éves bölcslőtől ismét egy nagyobb  
szabású munka, *Formale und transzendentale Logik, Versuch einer  
Kritik der logischen Vernunft* (Niemeyer, Halle a. d. S.) címmel. Itt  
Husserl részben visszatér a *Logische Untersuchungen*-ben már fejtegetett  
kedvenc problémaköréhez, a fenomenológia szempontjából lényegesen  
újat azonban nem mond.

Husserl azt sem tartotta szükségesnek, hogy a fenomenológiájáért  
sokféle kritikával és gondolatainak igen különböző értelmezésével szem-  
ben nyilatkozzék. Pedig alig van bölcseleti irány, mely annyira rászorult  
volna szerzőjének legilletékesebb magyarázatára, az ellene irányuló tá-  
madások kivédésére, a félreértések helyreigazítására, mint éppen a feno-  
menológia. Hiszen Husserl fenomenológiai munkái kétségtelenül a bölcse-  
leti irodalom legnehezebb, leghomályosabb és legnagyobb igényű termé-  
kei közé tartoznak, melyek az önmagukban is nehéz fejtegetéseket új-  
szerű, szokatlan terminológiába (Noesis, Noema, Region, Eidos, stb.)  
búrkolva és világosnak nem igen mondható stílusba öltöztetve tárják  
az olvasó elé. Régen ismert dolgoknak új elnevezéseket adnak, viszont  
már régebbtől használatos kifejezéseket (transzcendentális, redukció,  
konstitúció, stb.) hagyományos értelmüktől eltérő, újszerű jelentésben  
használnak anélkül, hogy a régi és az új értelem különbségét kellően  
megvilágítanák. Sajátszerű terminológiájukat olykor változtatják is.  
Mindezek igen megnehezítik Husserl gondolatainak értelmezését. Ezért  
a fenomenológia legfőbb alapvonalainak alábbi kifejtése is a saját, de  
nem egyedülálló értelmezésünkben próbáljuk feltárni.

### III.

A fenomenológia nem valamilyen egységes rendszerbe foglalt filo-  
zófiai irányzat. Az egyes, olykor valóban mély, éleselmjű fejtegetések  
között sokszor nehéz összefüggést, logikai fonalat találni. Husserl eddigi  
közlései általában inkább a fenomenológia *módszerét* fejtegetik; e  
módszer alkalmazásának *eredményei* azonban még meglehetősen hiá-  
nyoznak.

A fenomenológiának — amennyiben helyesen értelmezzük — egyik  
alapvető tana az *ideális tárgyak* világának tételezése. Ilyennek tekintti  
Husserl a *lényegeket* is. A fenomenológia pedig, minthogy matematikai

<sup>6</sup> Formale und transzendentale Logik, 12. kk. 1.

exaktságra törekszik, nem lehet csupán esetleges, változó tapasztalati adottságokkal foglalkozó ténytudomány, hanem szükségképeni, változatlan, tiszta lényegekre vonatkozó „eidetikus“ tudomány. Az egyes tények a lényegeknél csupán példakép szereplő, esetleges realizálódásai. A lényegeket nem reális létezők, sem nem pszichikai adottságok, vagy a gondolkodás, megismerés produktumai, hanem a matematikai tárgyakhoz hasonló, változatlan, szükségképen fennálló, tiszta ideális tárgyak. Csak ezeknek megismerése igazi, szükségképeni, exakt, amennyiben ilyen lényegismereteket tartalmaz és minden egyéb tudomány eidetikus, lényegtudományon alapul.

Hogy minden igazi tudás a lényegre vonatkozik, ez a bölcsélet történetében nem éppen új gondolat. Már a görög bölcselők körében is megtaláljuk e felfogást. Így *Sokrates* a fogalomalkotásban akarja megragadni a dolgok lényegét. *Platon* a dolgok előtt öröktől fogva létező ideákat tartja a dolgok lényegének, melyek minden létezés és minden érvényesség alapjai. *Aristoteles* viszont magukban az egyes dolgokban vesz fel egyetemes lényegét. E lényeg, a forma, a τὸ τί ἦν εἶναι csak az anyaggal egyesülve, mint egész, σύνολον válik igazi létezővé, individuummá és csak ebből ismerhető fel. A *schola* is *Aristoteles* nyomdokain haladva az egyesben létezőnek tartja a lényegét, ami azonban csak az absztrahálásra képes tudat számára van meg az egyesben. Majd az újkor bölcséletében a lényeg-fogalom ismét többféle, sokszor határozatlan értelmet nyer. Egyrészt jelenti a dolgok végső metafizikai magvát, a *szubstanciát*, ami a dolgok létének és sajátosságainak alapja, másrészt jelenti a *fogalmi lényegét*, valamilyen örök, változatlan, ideális magánvalót, az egyessel szemben az egyetemet, az esetlegessel szemben a szükségszerűt, a változóval szemben az állandót, a mulandóval szemben a maradandót, végső valamit. A lényeg általában a megismerés végső céljaként, határáként szerepel, amihez mindjobbán közeledhetünk, de teljesen sohasem ragadhatjuk meg.<sup>7</sup>

Láthatjuk tehát, hogy maga a lényeg „lényege“ távolról sem egyszerű probléma és ha valamely tudományt *lényegtudománynak* jelentünk ki, tárgyköre még mindig meglehetősen határozatlan marad, míg csak kellően meg nem világítjuk, hogy miként kell értelmeznünk a vizsgálandó lényegét.

Husserl nem fejt ki ugyan részletesen, hogy milyen viszonyban van a fenomenológia lényeg-fogalma egyéb, lehetséges lényeg-fogalmakkal, azonban nyilvánvaló, hogy nála a *Bonzano-féle platonizmussal* állunk szemben. A fenomenológiai lényeg tehát nem az absztrakció eredménye, nem is az egyesben és az egyessel létező forma, hanem önálló, szükségképeni, ideális létező, ami a tapasztalati adottságokban, jelen-

<sup>7</sup> V. ö. Somogyi: A lényeg problémája. Athenaeum, 1926. 1—3. sz.

ségekben példaként tapasztalatilag adódhatik ugyan, de önmagában teljesen független minden létezésről vagy elgondolástól.

Mint hogy a fenomenológiai lényeg a tapasztalati tényekben „*le-árványkódóvá*“ adódik, a lényegmegismeréshez is tapasztalati tényekből kell kiindulnunk. E lényegismerethez az első lépés minden reális létezés „kikapcsolása“, „zárójelbe-tevése“, a *fenomenológiai redukció*, az *εποχή*.

A *lényeg* és a *létezés* szétválasztása szintén régen felmerült már a bölcséleti gondolkodásban. *Platonnál* még a lényeg, az idea az igazi létező, *Aristotelesnél* azonban már a lényeg nem a létező, τὸ ὄν, hanem csak τὸ τί ἦν εἶναι. Bármint értelmezzük is ezt a filozófiailag és filológiaiilag egyaránt sokat vitatott kifejezést, annyi nyilvánvaló, hogy *Aristotelesnél* a lényeg csak a létező egyik elve, amely nem önmagában, hanem csupán egy másik princípiummal egyesülve létezik. Ugyanígy a *scholában* is a lényeg, az *essentia*, mint *principium, quo res est id, quod est* és a *létezés*, az *existentia*, mint *principium, quo res existit*, az egyedi létező különböző elveiként szerepelnek. Az *újscholasztikában* pedig mindmáig sokat vitatott kérdés, hogy e kettő különbsége milyen jellegű.

Husserlnél azonban a realitás kikapcsolásának más értelme van és — ha helyesen fogjuk fel — tulajdonképpen fordulatot jelent az *újkantianizmus transzcendentális idealizmusa* felé. A realitás kikapcsolása, a fenomenológiai redukció u. i. Husserlnél nem csupán a reális létezés figyelmen kívül hagyását jelenti, hanem végeredményben annak teljes tagadását is. Nem csupán absztrahálja a dolgokat a reális létezésről, hanem az egész valóságot, mint a tudat által konstituáltat, tudattól függőt veszi tekintetbe. E tudat azonban nem valamilyen egyéni, szubjektív tudat, hanem egy transzcendentális „*tiszta tudat*“. Ez ugyanis Husserl szerint minden létezés előfeltétele, az egész valóság eredete. *A fenomenológia tehát a lényegeket mint a transzcendentális tiszta tudat adottságait vizsgálja.*

Husserl szerint „minden létező (az abszolút létező hamis ideáljával és abszolút igazságával szemben) végeredményben relatív és minden, bármily közönséges értelemben vett relatívval együtt relatív a transzcendentális szubjektivitásra vonatkoztatva... Az egész fenomenológia semmi más, mint... a transzcendentális szubjektivitás önmagának szemlélődése, egy olyan szemlélődés, mely a tényektől a lényegszükségességek felé halad, az őslagos felé, amiből minden egyéb „logikus“ fakad“.<sup>8</sup> „Abszolút realitás annyi, mint kerek négyszög.“<sup>9</sup> A világ, általában bármily elképzelhető fajtájú létező nem kívülről, „*ἄποραθεν*“ jön tudatomba és nem valami önálló vagy Istentől meghatározott világ. „A szubjektív a priori az, ami Isten és a világ és mindenféle dolog létezését számomra, gondolkodó lényre nézve megelőzi.“<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Formale und transzendente Logik, 241 k. l.

<sup>9</sup> Ideen, 106. l.

<sup>10</sup> Formale und transzendente Logik, 22. l.

A természetes, naív beállítás a világot reális létezőként fogja fel ugyan, de ez a reális létezés Husserl szerint semmivel sem igazolható, mindig kétségbe vonható és így egy apodiktikus tudományban, amilyen a fenomenológia, nem szerepelhet. Ezzel szemben a tudatbeli, immanens létezés abszolút létezés, amely elvileg nulla re indiget ad existendum.

A tudat, az én minden egyéb adottság felett való, abszolút bizonyosságát már *Descartes*, sőt előtte *Sz. Agoston* is hangsúlyozta. Husserl szerint azonban *Descartes* az általa felfedezett *ego*-nak tulajdonképeni transzcendens értelmét félreismerte és megrekedett a realizmusnál, a reális emberi lélek tételezésénél, összetévesztette ezt a tiszta *ego*-val. A tisztán immanens beállítottságot először *Hume* vette teljes következetességgel és ennek alapján jutott szenzualisztikus-szkeptikus álláspontjához, egy „als ob“ bölcslethez.<sup>11</sup>

Az újkor racionalizmusa által felvetett problémákat később *Kant* iparkodott radikálisan megoldani. A racionalizmus legfőbb kérdése az volt, hogy, ha az értelem az egyetlen forrása a megismerésnek, miként lehetséges a valóság megegyezése a tisztán értelmi ismeretekkel. Erre *Kant* egy „*kopernikusi fordulattal*“ iparkodott kielégítő választ adni: Nem az értelem igazodik a tapasztalati valósághoz, hanem az értelem írja elő a tapasztalati világ törvényeit. Ámde ez az értelem nem lehet a reális emberi személy értelme, hanem csak egy ideális, személyfeletti, tiszta tudat, egy „*Bewusstsein überhaupt*“.

*Kant* azonban még megtartotta a tiszta tudat mellett a magánvaló dolgot is, mint a jelenségek tartalmi részének létrehozóját és nem ismerte fel a tiszta ideális tárgyak önmagukban zárt világát. Husserl szerint ugyanis *Kant* sem tudott még teljesen szabadulni a XVIII. század empirizmusának és antiplatonizmusának hatása alól. Ezt az antiplatonizmust tekinti Husserl a transzcendentális filozófia kifejlődését gátló legfőbb akadálnak.

Az újkantianizmus idealizmusa már teljesen elveti a *Kant*tól is éppen csak megtúrt *Ding an sich*-et és az egész valóságot tisztán a transzcendentális tudatból igyekszik magyarázni. Majd *Bolzano* és *Lotze* megteszik a döntő lépést a tiszta ideális tárgyak világa felé. Husserl pedig — ha helyesen értelmezzük — e kétféle gondolatot igyekszik összekapcsolni, vagyis az ideális lényegeket a tiszta tudatba helyezi, mivel egyedül ezt látja szilárd alapnak a tiszta ideális tárgyak, sőt az egész valóság számára.

Husserlnél tehát kétféle, egymástól radikálisan különböző szubjektivitás szerepel. Az egyik az emberi lélek, emberi személy, a pszichológiai vagy *pszichofizikai szubjektivitás* pszichikai élményekkel, amelyek a reális, objektív valóság alkotó részei. A másik a *transz-*

<sup>11</sup> Formale und transzendente Logik, 202, kk., 225 kk. l.

*ecendentalis-fenomenológiai szubjektivitás* konstitutív tudatéletével, mely az egész valóság, minden létező és lehetséges dolog alapja.<sup>12</sup> A fenomenológia e transzcendentalis tiszta tudatot leíró tudomány, amely tiszta tudat minden létezés kikapcsolása után marad vissza végső fenomenológiai reziduumként. Mivel pedig e tiszta tudat az egész valóságot magában foglalja, konstituálja, ezért a fenomenológiai vizsgálódás ilyen értelemben az egész valóságot felöleli.

A tiszta tudat Husserl szerint nem valami önkényes konstrukció, hanem — ha helyesen értelmezzük — megfelelő beállítás mellett közvetlen szemléleti adottság. Ezzel elérkeztünk a fenomenológiai módszer legjellemzőbb mozzanatához, az *intuíciohoz*, a közvetlen lényegszemlélethez. A fenomenológia, mint végső exaktságra törekvő tudomány, Husserl szerint minden állítását a közvetlen, intuitív szemléletre vezeti vissza, ez minden állításának egyedüli jogalapja. Bármilyen más módszertani eljárásnak csak az lehet a célja, hogy bennünket a dolgok közvetlen szemléletéhez vezessen. Amíg ez nem teljesül, nem jutottunk fenomenológiai eredményhez.<sup>13</sup>

A fenomenológia azonban nem elégszik meg a pusztá tényismereket nyújtó tapasztalati szemlélettel, hanem apodiktikus lényegismeretet nyújtó szemléletre, „*ideációra*“ törekszik. A lényegszemlélethez az érzéki, individuális szemléletből kell kiindulnunk, melyből azután a beállításnak egy fordulataival, egy „*Blickwendung*“ által áttérünk az *eidetikus lényegszemléletre*. A lényegszemlélet azonban alapulhat nemcsak tapasztalati szemléleten, hanem pusztá elképzelésen, fikción, vagy fantázia-szemléleten is, sőt ezek még alkalmasabbak a lényegszemléletre való áttéréshez.

Hogy miként történik ez a *Blickwendung*, a tényszemléletből a lényegszemléletre való átfordulás, arra nézve Husserlnél nem találunk kielégítő felvilágosítást. Úgy látszik, ő ezt a műveletet meglehetősen magától értetődőnek tartja és aki erre nem képes, az szerinte ideavakságban, előítéletekből származó lelki vakságban szenved.

Tehát, miként Platon, éppúgy Husserl se talál más forrást az ideális tárgyak megismeréséhez, mint a közvetlen szemléletet. Az intuitív szemlélettel, mint az értelmi megismerésnél tökéletesebb, egyedül megbízható ismeretforrással különféle értelmezésben az ókortól kezdve a legújabb bölcséleti irányokig gyakran találkozunk. Újabban egyesek (pl. Bergson) a folyton változó egyedi létezők megragadásához tartják szükségesnek, mivel az értelem merev fogalmi rendszere nem képes a folyton változó egységiséget felfogni. Mások (pl. Dilthey, Simmel) az intuitív „megértésben“ látják a szellemtudományok helyes módszerét. Ismét mások (Losskij, Volkelt, Keyserling és egy sereg más gondolkodó)

<sup>12</sup> U. o. 222 k. l.

<sup>13</sup> Ideen, 140. k. l.

egyéb értelemben használják az intuíciót és vannak, akik egész misztikus gondolattermékeket iparkodnak intuícióra hivatkozva igazolni.<sup>14</sup>

Husserl lényegszemlélete azonban minden eddigi intuitív módszertől alapvetően különbözik. Husserl ugyanis nem a folyton változó egyedi létezőket, sem a lélek szellemvilágát, reális adottságait akarja ily módon megragadni, hanem a minden változás felett álló, maradandó, változatlan lényegeket, melyek függetlenek minden létezésről és elgondolástól. Nem is valamilyen misztikus ekstázis átélésével keres újszerű ismereteket, hanem *a tiszta tudat tiszta adottságainak közvetlen szemlélete* útján iparkodik ideális lényegismeretekhez eljutni.

Tehát a fenomenológiának, mint exakt, apodiktikus alaptudomány-nak legfőbb alapjai — ha jól értelmezzük — az *ideális lényegek tételezése, a transzcendentális tudat elmélete és az intuitív lényegszemlélet alkalmazása*, amikkel együtt áll vagy bukik az egész fenomenológia. Ámde éppen ezek egyúttal a bölcelet legvitatottabb, leghomályosabb problémái közé tartoznak. És nem állíthatjuk, hogy Husserl meggyőző bizonyítékokkal végérvényesen eldöntötte e problémákat, eloszlatta a körülöttük lévő homályt, kétséget. Inkább csak többé-kevésbé dogmatikusan tette ezeket a szilárdnak nem egészen mondható alapokat egy apodiktikus, exakt tudomány igényével fellépő bölcelet sarkköveivé.

#### IV.

Ha a fenomenológiát kritikailag akarjuk méltatni, vissza kell térnünk a *platonizmus* és az *aristotelizmus* vitájára, mely körül nem hiába folytattak évszázadokon át oly heves küzdelmet a középkor gondolkodói is. Már Aristoteles rámutatott arra, hogy a létező és annak lényege nem választhatók el egymástól valamely áthidalhatatlan szakadékkal. A lényeg a létező nélkülözhetetlen princípiuma, mely benne van az egyes dologban és ez teszi éppen azzá, ami. Hasonló felfogást vallott a középkor mérsékelt realizmusa is az *universale kérdéssel* kapcsolatban. Eszerint tehát a lényeg, pl. az ember lényege benne kell, hogy legyen minden egyes emberben és nem lehet valami egészen különálló adottság.

Ámde a *lényeg* nem önálló, konkrét realitásként van meg az egyes létezőben. Nem tapasztalható, nem érzékelhető önmagában, mint valami önmagában létező az egyedi dolog mellett. Nem is valamilyen konkrét része a létezőnek, mely ettől tapasztalatilag elkülöníthető. *A lényeg a létezőnek metafizikai, belső konstitutív részelve*, mely nem az érzéki tapasztalás, hanem csak az absztrakcióra képes értelem, az *intellectus agens*, a *νοῦς ποιητικός* számára létezik. Ez ragadja meg az egyesben a lényegét, mely ezért „észlény“, *ens rationis*.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> V. ö. Somogyi: Az intuíció. Athenaeum, 1929. 5—6. sz. — Somogyi: Das Problem der intuitiven Erkenntnis. Habel, Regensburg, 1930.

<sup>15</sup> V. ö. Somogyi: Az ideák problémája. Szt. István-Akadémia, 1931.



A lényeget tehát ily értelemben a tudat által konstituált adottságnak is tekinthetjük. Absztraháló tudat nélkül ugyanis nem léteznének e lényegeket, csupán az egyes érzékileg tapasztalható létezők. Ez azonban még nem bizonyítja a fenomenológia transzcendentális idealizmusát. Hiszen az absztrakcióhoz semmi szükségünk nincs valamilyen személyfeletti tiszta, abszolút tudatra, hanem csupán személyes, reális tudatra. Nem kötjük azonban a lényegeket valamely meghatározott személy tudatához, nem esünk a szubjektivizmus vagy relativizmus hibájába. Az ugyanis teljesen közömbös, hogy ez az absztrakcióra képes tudat melyik személynek tudata, vajjon valamilyen emberi, anyagi vagy isteni tudat, avagy más absztrakt gondolkodásra képes lény tudata. Nyilvánvaló azonban, hogy absztrakt gondolkodásra csak valamilyen reális, személyes tudat képes. A nem-reális, személytelen, abszolút, tiszta tudat csak önkényes, indokolatlan és szükségtelen feltevés, ami végeredményben semmit sem magyaráz.

A lényegeket tehát nem állanak valamiféle preexisztáló ideavilágként, teljesen független, önálló abszolútumként a reális létezők és az elgondoló tudat felett, hanem ezekkel szorosan összefüggenek. A tapasztalati létezőktől és a gondolkodástól teljesen független adottságok, mint már Aristoteles megjegyezte, merőben feleslegesek mind a dolgok létezéséhez, mind pedig azok megismeréséhez.

*A lényegeket, mint észlényeket a dolgok észszerű mozzanatait, törvényszerűségeik alapjait.* Mivel pedig a lényeg a létezők konstitutív elve, ezért egyeznek meg egymással a létezés és a gondolkodás törvényei, a metafizikai és a logikai összefüggések, mint erre már ugyancsak Aristoteles is rámutatott. A létezők és az értelem világa tehát nem egészen heterogén, megegyezésük nem csupán véletlen, hanem szükségképeni. Ezért egyetlen létező se teljesen felfoghatatlan az értelem számára, hanem „logikus“, vagyis értelmesen beszélő, megnyilatkozó adottság. Csak a minden lényegnélküli létező volna teljesen érthetetlen.<sup>16</sup>

A lényeg azonban önmagában még nem létezik reálisan és lényege van nem-létező, lehetséges dolgoknak is. A lényeg a létezőnek csak egyik, még kiegészítésre szoruló konstitutív princípiuma és az *egyedi létezéssel*, a létezőnek e másik konstitutív princípiumával kapcsolatban, mint e kettő együttségéből álló egész, σύνολον alkot reális létezőt. Csak ez az individuálisan létező *egész* van térben és időben, jön létre, változik, fejlődik, gyakorol hatást és szűnik meg. A lényeg ezzel szemben jön létre, nem változik, nem szűnik meg, nem érzékelhető és ennyiben állandónak, változatlannak tekinthetjük. Hasonlóképpen maga a létezés is, mint a létező másik részelve önmagában, szorosan véve nem jön létre, nem változik, nem szűnik meg, mert mindezek csupán a létezés és a lényeg együttségét, a *létező individuumot* jellemzik.

<sup>16</sup> V. ö. C. Nink: Sein und Erkennen. Hegner, Leipzig, 1938. 98 l.

A lényeg tehát önmagában nem tapasztalható és érzékileg el nem képzelhető. Az ember lényege maga még nem ember, azt mint ilyent nem érzékelhetjük, nem képzelhetjük el, hanem mindig csak egy meghatározott, egyedi színárnyalatban. A háromszög lényege nem háromszögű és mint ilyen nem érzékelhető, nem képzelhető el, hanem csupán egy meghatározott oldalhosszúságokkal és szög nagyságokkal rendelkező, egyedi háromszög<sup>17</sup>

Ezek szerint a lényegeket nem is ragadhatjuk meg pusztán *szemlélettel*, hanem csak a szemléletből kiinduló *értelmi belátással*. Annnyiban igaza van ugyan Husserlnek, hogy minden ismeretünkben vannak olyan elemek, melyek végeredményben a szemléletből származnak és amelyek nem is magyarázhatók, nem határozhatók, nem ismertethetők meg teljesen másként, mint a szemlélet számára való felmutatás által. Amde szükségképeni lényegeket és lényegösszefüggéseket ismerete mindig megkívánja a szemlélet mellett az értelem működését, belátását is. Az értelem, az intellektus belátása, megértése, az „*intelligere*” pedig annyi, mint *intus legere*, vagyis a dolgok belsejében való olvasás. És ez nem passzív lényegszemlélet, hanem az intellectus agens tevékenysége útján történik. A pusztá szemlélet sohasem nyújthat bizonyosságot szükség-szerű és egyetemes lényegösszefüggések tekintetében.

A dolgok *lényegéhez* viszont nem elég azok lényege, vagy az absztraktív-intellektív tudat. *Létezés csak létezőben található elegendő létalapot*. Így minden létező egy abszolút létezőre, egy *ens realissimumra*, egy *ὄντως ὄνρα* utal végső létalapként. *Nem-reális tudat tehát semmiféle reális létezésnek se lehet végső alapja*. Viszont minden létezés valamely értelmes lényegnek, mint lehetséges létezőnek megvalósulása, valamely *logos* „inkarnációja”. Ezért minden létezőre érvényesek bizonyos a priori ítéletek.

## V.

Mindezeket a csirájukban már Aristotelesnél megtalálható bölcséleti megállapításokat Husserlnek sem sikerült megdöntenie vagy jobbal, világosabban, nyilvánvalóbbal helyettesítenie. Husserl egyes szubtilis vizsgálódásai pedig annyira szétfolyó, heterogén jellegűek, hogy nehéz közöttük egy egységes bölcséleti rendszer gerincét felismerni. A fenomenológiát jellemző bizonytalanságnak, homálynak tulajdoníthatjuk azt is, hogy nem sikerült Husserlnek *egységes iskolát* alapítania, melyben közös vezérgondolatok, egységes alapelvek uralkodnának. A fenomenológusok tábora számra nézve elég sok tagot tudott ugyan toborozni, főleg századunk 20-as éveinek kezdetén, a fenomenológia virágzásának tetőpontján. Amde, ha a fenomenológusok köréből kikerült tanulmányokat vizsgáljuk, a legtöbbször néhány jól-rosszul értelmezett fenomeno-

<sup>17</sup> V. ö. Nink: Sein und Erkennen. 94 kk. 1.

lógiai kifejezésen kívül alig találunk valamit, ami Husserl alapvető gondolataira emlékeztetne. Az ú. n. „fenomenológiai“ vizsgálódások nagy része azt a látszatot kelti, hogy inkább félreértésből, vagy a divathoz való alkalmazkodásból keletkeztek és szerzőik nem is mindig vették maguknak azt a mellőzhetetlen fáradságot, hogy a fenomenológia alapvető forrásait, melyek kétségtelenül a filozófiai irodalom legnehezebb olvasmányai közé tartoznak, alapos részletességgel és ismételten át tanulmányozzák.

Igy azután rengeteg félreértés és megnevezés uralkodik a fenomenológusok körében, de ellenfeleinek a táborában is. Maga Husserl is panaszlik egyik, talán utolsó irodalmi megnyilatkozásában, régi asszisztense, *Fink* könyvéhez<sup>18</sup> írt előszavában: „Az összes általam ismert bírálókat annyira eltévesztették az én fenomenológiám alap gondolatát, hogy szavaim idézése ellenére is egyáltalán nem arra vonatkoznak.“ Amde a hűséges asszisztens, kinek könyve a mester kifejezett teljes jóváhagyásával és nyilván sugalmazásából jött létre, azt is megemlíti,<sup>19</sup> hogy Husserl fenomenológiáját nemcsak az ellentétes irányok körében, hanem még az ú. n. „fenomenológusok“ soraiban lévők közül is sokan félreértették. Sőt talán azt is mondhatjuk, hogy Husserl minden számottevő tanítványa heretikussá lett, kik a mesternek legfeljebb egyik-másik gondolatát veszik át többé-kevésbé önkényes értelmezéssel, míg egyéb alapelveit mellőzik, megtagadják vagy egyenest cáfolják. Az ortodox husserliánusok pedig alig haladnak tovább a mester szavainak variált ismétlésénél.

A fenomenológusok egyik legtekintélyesebbje, *M. Scheler*, az intuíciót, mint fenomenológiai módszert iparkodik alkalmazni főleg ethikai és vallásbölcseleti vizsgálódásokban. Szerinte a fenomenológiai lényegszemlélet abban áll, hogy a felmutatandó jelenséget fokozatosan lehámozzuk és végül az így kihámozott jelenséget a szellemi látás elé állítjuk. A vallási megismerés helyes módszere ez a felmutatás, rámutatás, az érzelmek, a szeretet által vezetett *lényegszemlélet*.<sup>20</sup> Eléggé vitatható, hogy ez a lényegszemlélet híven megegyezik-e Husserl *ideatio*-jával. Viszont a tiszta tudat elméletét Scheler már mereven elveti. Az egyénfeletti „tudat általában“ — mondja — fából való vaskarika, teljesen jogosulatlan hiposztázálás, sőt észellenes fogalom. Minden szubjektum szükségképen személyes én, mellyel szükségképen szemben áll egy lehetséges te és az éntől független külvilág.<sup>21</sup>

Általában a lényegszemlélet, az intuitív meglátás gondolata gyakorolt legnagyobb vonzóerőt a fenomenológia iránt. Azonban az intui-

<sup>18</sup> Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. Pan-Verlag, Berlin, 1934.

<sup>19</sup> I. m. 11. l. jegyz.

<sup>20</sup> Vom Ewigen im Menschen I. 392 kk. l.

<sup>21</sup> U. o. 635 k., 641 kk. l.

ció nagyon is határozatlan mibenléte tág teret nyitott a legkülönbözőbb értelmezéseknek, így azután a legfantasztikusabb misztikus elméletek is szívesen kerestek tekintélyalapot Husserl fenomenológiájában. Különösen az etikai vizsgálódások mutatkoztak alkalmasnak a fenomenológiai intuición számára (pl. M. Scheler, D. v. Hildebrand). A vallásbölcselek közül is többen (pl. Gründler, Winkler, Scheler) próbálták a misztikus vallási szemlélődést a fenomenológiai lényegszemlélettel kapcsolatba hozni, remélve, hogy így a vallás misztikus titkait fenomenológiai exaktsággal megismerhetőkké teszik. R. Ingarden viszont ismeretelméleti vizsgálódásokra iparkodik alkalmazni a fenomenológiai intuición.

Mások Husserl finom pszichológiai elemzései alapján a fenomenológiában elsősorban *leíró lélektani tudományt* látnak. Így Linke a fenomenológiát egyrészt pszichológiai alaptudománynak tekinti, másrészt jelentéstannak, tárgyelméletnek veszi. Nem követi azonban Husserl idealizmusát, az abszolút tudat elméletét. Ugyanígy pszichológiai vizsgálódásokban próbálják alkalmazni a fenomenológiát W. Schapp, H. Hoffmann, E. Stein, A. Gallinger, M. Geiger stb.

A logikára alkalmazza a fenomenológiát egyéni felfogásban A. Pfänder, aki azonban az önmagában létező lényegeket, valamint a tiszta tudatot mellözi. A. Reinach a jogbölcseletbe, E. Utitz pedig az esztétikába iparkodik a fenomenológiát belevinni.

M. Heidegger viszont Husserl idealizmusa alapján sajátos relativizmushoz jut, mindennek alapjává az embert teszi.<sup>22</sup>

Az ideális fenomenológiai lények elmélete leginkább Pauler Ákosra hatott, aki viszont egész különleges módon értelmezi a fenomenológiát. Szerinte a fenomenológia az *ideológiának*, egy Paulertől alkotott sajátos tárgyelméletnek egyik része. Célja az, hogy előfeltevésmentes, alapvető, pontos leírást adjon a dolgok elemeiről, az adottságokról, mielőtt azok még bármi szempontból differenciálódnának. E szerint minden dolognál vizsgálhatjuk egyrészt annak tartalmát, másrészt fennállási módját. Így a fenomenológia is két részre oszlik: 1. lényegtanra (usiológia), 2. fennállástanra (hyparchológia). A fenomenológia módszere Pauler szerint a leírás. Ez pedig abban áll, hogy először összegyűjtjük a leírandó dolgokat, illetve a dologot jelölő szó különböző jelentéseit. Azután leírjuk a tárgynak saját, immanens tulajdonságait, valamint ama vonásait, melyek egyéb tárgyaktól elválasztják. Végül az így nyert leírást a hasonlóságok és különbségek kiemelésével beillesztjük eddigi leírásaink rendszerébe.<sup>23</sup> A létezők lényegét és a logikai tárgyakat Pauler is hajlandó Bolzano, Lotze és Husserl platonizmusához hasonlóan ideális magánvalókként felfogni. Viszont a tiszta tudatot, valamint az intuitív lényeglátást a nagynevű magyar bölcselek mellözi.

<sup>22</sup> Sein und Zeit. Niemeyer, Halle a. d. S. 4. kiad. 1935.

<sup>23</sup> Bevezetés a filozófiába. Bpest, 1920. 241. kk. 1.

Mindezek mutatják, hogy a „fenomenológiában“ oly bölcselati irányok találkoznak, melyek tárgyuk, céljuk, előfeltevéseik, módszereik és tudományos igényük szempontjából annyira eltérnek egymástól és Husserl bölcselététől, hogy több közöttük a különbség, mint a hasonlóság. Így érthető, hogy Pauler is a fenomenológusok közé sorol olyan bölcselőket (Windelband, Rickert, Meinong, Rehmke), akiknek vajmi kevés közük van Husserl fenomenológiájához.

Amde nemcsak a fenomenológusok, hanem elszánt *ellenfeleink* táborába is elég számottevő. Legtekintélyesebb közöttük J. Geysler, aki az újskolasztikus bölcsélet alapján beható bíráló alá veszi az egész fenomenológiát. Főleg az intuiciót mint a fenomenológia módszerét kifogásolja. „Mindég csodálkoznom kell afelett“ — mondja<sup>24</sup> — „mily könnyedséggel és biztonsággal állítanak dolgokat, mint fenomenológiai lényeglátás által szemléletileg adottakat, amiket „lényegszükségesszerűségeknek“ neveznek el, aminek felderítése és bizonyítása azonban nekünk, szegény nem-fenomenológusoknak a legnagyobb fáradságot jelenti. És mégis, ha választanom kell a „megelés“ vagy a bizonyítás és rákövetkeztetés között, nem szükséges sokáig haboznom.“

Müller-Freienfels<sup>25</sup> szerint a fenomenológia csupán a „kések köszörülése“. „De minden attól függ“ — mondja — „hogy az így köszörült kések teljesítményei az ígéretnek megfelelnek-e, hogy vajjon a lényegszemléletben megragadó ismeretek valóban oly messze kimagaslának minden más egyéb utakon találtak felett, miként azt a programm ígéri. Egyelőre Husserl könyvei a pozitív eredményekre vonatkozólag tisztán programmszerűek, váltók a jövőre, melyeknek beváltását meg kell várnunk.“ W. Jerusalem a fenomenológia módszerét *terméketlennek* tartja. Th. Elsenhans szerint pedig a fenomenológiai módszer egyszerűen „Halluzinationstheorie“.

Egyes *újkatánusok* (R. Zocher, Fr. Kreis) Husserlt *dogmatizmus*-sal és *tudománytalansággal* vádolják, amit még a kriticizmus felé irányuló meglepő fordulatával se tudott legyőzni. C. Nink főleg Husserl *transzcendentális idealizmusát* kifogásolja. Ehrlich különösen a fenomenológia *zürzavaros terminológiáját* ítéli el: „Az olvasónak a feje zúg a különleges és érthetetlen szavaktól“ — mondja<sup>26</sup> — „Az pedig nem jó jel egy mű világos átgondoltságára“ vonatkozólag, hogyha olyan terminológiailag súlyos, de elmosódó (unplastisch) szóösszetételekkel dolgozik, melyeknél még az iskolázott gondolkodó is semmit, vagy minden lehetőséget elképzelhet.“

<sup>24</sup> Max Schelers *Phänomenologie der Religion*. Herder, Freiburg, 1924. 37. kk. 1.

<sup>25</sup> *Die Philosophie des XX. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen*. 56. k. 1.

<sup>26</sup> Kant und Husserl, Niemeyer, Halle. 1923. 108. l.

Husserl mindezekre a súlyos kritikákra csak hallgat, mert szerinte egyik se érinti az ő gondolatait. Ámde mi lehet az ő fenomenológiájának helyes értelme, ha azt saját hívei is oly sokféleképpen értelmezik? Mert Husserl e sokféle értelmezést se iparkodik helyreigazítani.

A fenomenológia iránti érdeklődés és lelkesedés az utolsó évtized folyamán meglehetősen hanyatlott. Hogy mi lesz belőle időálló, majd a jövő fogja megmutatni. Bizonyos azonban, hogy a fenomenológia értékét inkább a *problémák feltévéseben*, mint megoldásában kell látnunk. Egyik legnagyobb probléma pedig, amit Husserl maga után hagyott, nyilván ez: *mi is valójában a fenomenológia?*

Somogyi József.

## Humanizmus.

A M. Filozófiai Társaság vitatulése 1938. november hó 8-án.

A humanizmus kérdésével foglalkozva, elsősorban is számba kell vennünk e terminus különféle jelentéseit: mit értünk joggal és mit jogtalanul ez elnevezésen. E terminológiai elemzés után térhetünk át a voltaképeni feladatra; felfedni a terminusok mögött rejlő problémákat; azt, ami már megoldottnak tekinthető, elkülöníteni attól, ami még ma is problematikus.

1. A „humanizmus“ mint *történeti korszakot* jelölő műszó csak nagyon későn, a XIX. század elején jelenik meg a történetírásban,<sup>1</sup> mintegy végleg tisztázva és megerősítve az egyetemes történetírásnak általában a történeti korszakolásra s különösen a XIV—XVI. századokra vonatkozó felfogását. E felfogáson a szellemtörténeti felfogás sem változtatott lényegében sokat s ma sincs ehhez semmi újabb mondanivalónk.

Nem ennyire világos azonban a helyzet akkor, ha a humanizmust nem csak kívülről — mint a középkor és újkor között eltelt történet egyik „korszakalkotóját“ — tekintjük, hanem belülről, az akkori ember sajátos gondolatvilágába helyezkedve próbáljuk jellemezni. Mert míg külső szempontból valóban jól jellemzi a humanistát, hogy a középkor és újkor között alkot történeti átmenetet, belső szempontból e felfogás elégtelen: a humanistát nem az jellemzi, hogy a XX. század perspektívájából tekintve két történeti korszak határmegyéjén áll, hanem az a perspektíva, melyből sajátmaga látta a világot. E perspektívát pedig nem a középkor és újkor, hanem a klasszikus ókor határozza meg; a humanizmus szónak második, belső történeti jelentése tehát: *magatartás az antikvitással szemben*. Tudjuk, hogy e magatartás a legteljesebb mértékben pozitív, de tudjuk azt is, hogy nem

<sup>1</sup> Rüdiger, H.: Wesen und Wandlung des Humanismus, 1937. 30. l.

irányul a teljes antikvitásra, hanem csak a görög és római szellem találkozásából kikristályosodó irodalmi-gondolati kincsre, azaz egy olyan szellemi magatartásra, mely már maga is „humanisztikus“ s emellett szintén „átmeneti“ részint görögség és latinitás, másrészt antikvitás és kereszténység között. A klasszika-filológia mintaszerűen megoldott minden problémát, ami a Panaitios—Cicero-féle καθήκον-humanitás gondolatnak Erasmusig ívelő útjára vonatkozóan filológiai úton megoldható volt.<sup>2</sup> De nem oldhatta meg azt, ami e problémában nem filológiai természetű; mi a mélyebb értelme annak, hogy a középkorból az újkorba az antikvitáson keresztül vezet az út? Mit jelent az, hogy ez az út nem a teljes antikvitás széles országútja, hanem egy keskeny, de annál élesebben kirajzolódó ösvény csupán? Problémák, melyek kinőve a humanizmus történeti jellegéből, történetfilozófiai megoldást várnak.

2. Él a humanizmus szónak egy igen életerős harmadik válfaja is: a humanizmus, mint *szociális morál*, emberbaráti lelkület, „humanitárius“ cselekedet indítéka. E szociális jelentésárnyalat mögött meghúzódó jelenség a voltaképeni humanizmusnak kétségkívül törvényes, de mégis nagyon is távoli s emellett oldalági leszármazottja. Törvényes, mert az ifjú Scipio körüli közösségnek, Marcus Aureliusnak, Epictetusnak egyenes utódja, de távoli, mert a XIX. században virágzik és oldalági, mert a humanizmus teljességétől már csak egyetlen árnyalatot mondhat magáénak s ez árnyalat is szinte felismerhetetlenül elvegyül a polgári gondolkodásnak ezer más őstől örökölt többi tulajdonságai között. Teljes mértékben találó Prohászka Lajos megállapítása, hogy „a humanitás a polgári erkölcs keretében voltaképen csempészárú“.<sup>3</sup> Talán még azt tehetnők ehhez, hogy a polgári felfogás a humanitás mellett — hasonlóan degenerált mértékben — a tranquillitas fogalmát is a humanizmustól örökölte. De ezen túlmenően nincs rokonság a XIX. századi polgári erkölcs és a voltaképeni humanizmus között; a humanizmust a XIX. századi polgárság miatt elítélni annyi, mint felelőssé tenni valakit harmadfokú unokaöccsének cselekedeteiért.

3. Komoly problémák merülnek fel azonban akkor, ha a humanizmusnak egy újabb jelentésárnyalatát vesszük szemügyre: a „magatartás az antikvitással szemben“ nem csupán egyszerű volt történeti jelenség, hanem mindig újra fölvethető és föl is vetődő *művelődési* probléma. A klasszikus antikvitás, mint művelődési eszmény s a „humanisztikus“ nevelés, mint pedagógiai gyakorlat ma is élő valóságok. W. Humboldt (Spranger) és a „második“ vagy neohumanizmus, Stefan George (Wolters) és a „harmadik humanizmus“: pedagógiai szakemberek kiváló

<sup>2</sup> Reitzenstein, R.: Das Römische in Cicero und Horaz, 1925. (Neue Wege zur Antike 2.); Pfeiffer, R.: Humanitas Erasmiana, 1931. (Studien der Bibl. Warburg 22.); Rüdiger i. m. 17. 31. 11.

<sup>3</sup> Prohászka L.: Az erkölcs, 1938. (A mai világ képe I.) 257. l.

megvilágításában állanak ma már előttünk.<sup>4</sup> Ami e téren megoldásra vár — ami tehát vita tárgyául szolgálhat —, az túlmutat a pedagógia hatáskörén, azaz a pedagógia súlyos határkérdései közé tartozik: lélektani és filozófiai probléma. Ismerjük-e annyira az „eszménykövetés“ lelki dinamikáját, hogy a nevelői munkában biztosak lehessünk afelől, hogy a klasszikus antikvitás kultuszában a ressentiment nem fogja munkánkat megghiúsítani? Más szóval: az az „ellentét elv és érzület“ között, melyet Prohászka Lajos a polgárság humanitárius cselekedeteiben oly találóan tűz gombostűhegyre, ez az ellentét nem fenyegeti-e ugyanilyen mértékben a modern pedagógust is és mindenkit, akinek „magatartása“ van az antikvitással szemben? Eszmény és valóság lélektani problémájával kapcsolatos a pedagógiai humanizmusnak a filozófiai problematikája: transzcendens és immanens eszmény, *idéa és eidos*, Platon és Aristoteles között kié a végső szó? Valóban választanunk kell, vagy kiköthetünk a relativizmus révében?

4. Kevesebb probléma vár megvitatásra a humanizmus szónak *teológiai* használatával kapcsolatban. A humanizmusnak a theizmussal való szembeállítása legfeljebb mint szónoki fordulat, szemléltető eszköz állhat csak helyt, de reális ellentét e téren nem mutatkozik; legfeljebb nem humanista oldalról. Mert például Nietzsche, aki valóban az emberre való tekintettel tagadja Isten létét, humanistának valóban nem nevezhetjük. (Nem kell külön figyelmet fordítanunk az angol F. C. S. Schillerre, akinek „humanism“-je nem egyéb, mint telivér pragmatizmus.)

5. El kell végül jutnunk ahhoz a ponthoz, ahol a történeti és pedagógiai humanizmus még megoldatlan problémái is összefutnak: a humanizmushoz, mint *életformához*. Itt torkollik be egyúttal a kérdés a legmaibb jelenbe is, a „fogalom“, az „eszmény“, a „történelem“ itt válik kézzeltapintható valósággá. „Van-e a humanizmusnak jövője?“, az ilyen kérdésen mindig azt értjük, hogy érdemes-e vele jelenleg foglalkozni. Végeredményben tehát az igazi korszerű filozófiai vizsgálódásnak, mely a humanizmust életformának fogja fel, három egymással szorosan összefüggő problémát kell megoldáshoz segítenie: mi a humanizmus, mint (1) lelki alkat, mint (2) világnézet, mint (3) történeti hivatás?

(1) Ha arra gondolunk, hogy a humanista lélekalkat Cicerótól Humboldtig kikben testesült meg, legalapvetőbb tulajdonságának a harmóniára való *képességét* kell tartanunk. Ebben különbözik a humanizmus a graecizmustól: előbbiben az összhangérvés pozitív képessége, utóbbiban ez érzés hiánya s az utána való vágy rezonál a görögség harmóniájára. Pszichológiai szempontból tehát nem mindenki nevezhető humanistának, aki a klasszikus görögséget igenli. A modern lélektan

<sup>4</sup> Utóbbira nézve ld: Faragó L.: A harmadik humanizmus és a harmadik birodalom, 1935.



e különbségtevést az individuál-pszichológia, karakterológia és magatartás-lélektan oldaláról sokszor igazolja. E tanulságok alapján tiszta helyzetet teremthetünk, ha különbséget teszünk transzcendens és immanens eszmények között; a humanista lelki alkat: (lélektani szempontból!) immanens eszmények követésére való beállítottság.

(2) Az ilyen magatartás nyomán kialakuló világnézet legjellemzőbb sajátossága, hogy benne a harmónia mint eszmény és mint valóság egyidőben van jelen. Ez a tipikusan „egyensúlyozó“ világnézet szükségképen írja elő, hogy az ember, ha igényt tart arra, hogy eszményeit valóban meg is valósíthassa, akkor nem tűzhet maga elé magasabb eszményt, mint saját ember voltának (humanitás) minél tökéletesebb kifejtését. Ebben az összefüggésben a görögség, mint a humánium maximuma, nem azért eszmény, mert távoli, hanem éppen megfordítva: mert közeli, mert történeti realitása biztosíték arra, hogy nincs túl az emberileg lehetségesnek keretein. E világnézet transzcendens értelme, hogy Isten az ember teremtésekor nem Übermensch-et, de nem is egyszerű állatot, hanem éppen embert akart teremteni. Az „emberrelé“ ilyenformán nem csupán természeti folyamat, hanem teleologikus eszménymegvalósulás: embernek lenni értékállapot. A történet tanúsága szerint: a humanizmus az egyetlen világnézet, melynek nem ressentiment a hajtóereje; egyetlen eszményrend, ahol a valóság nem áll dialektikus feszültségben az eszménnyel.

(3) Történetfilozófiai jelentősége, hogy mint világnézet megdöntetlen, mint világtényező elpusztíthatatlan: aki a humanizmus ellen szól, az antihumanista embertípust propagál, s ezzel máris visszajutott egy új humanizmushoz; másrészt önnön emberségét is megtagadni csak az ember képes. A humanizmus alapkérdése: mit jelent embernek lenni? s az ember csak mint ember létezhetik. (Exisztenciális tautológia.) Innen érthető, hogy a humanizmus erőteljes formában csak a történeti „határszituációkban“ jelentkezik: mikor az emberiség az eszményekért a valóságot, vagy a valóságért az eszményeket végleg el próbálja hagyni, azaz elérkezett az emberi lét szélső határaihoz, azaz történeti válság idején. Ha meg fogunk élni egy olyan válságot, melyben a humanizmus nem jelentkezik, akkor elérkeztünk az emberiség történetének végső perceihez.

*Mátrai László.*

#### Hozzászólások:

Rüdiger a felolvasó idézte helyen nem mint egy „történeti korszakot“, hanem csupán mint a XIV—XVI. századok „irodalmi mozgalmát“ jelölő műszót tárgyalja a humanizmus kifejezését. Már pedig egy bizonyos történeti szakasz „egyik korszakalkotó“-járól — hogy a felolvasó saját szavait idézzük — nem lehet, ha csak minden más fölé

<sup>5</sup> I. m. 256. l.

kimagasló tényezőről nincsen szó, egy egész korszakot elnevezni. Burdach szerint is (Reformation, Renaissance, Humanismus 1926, 94.) a humanizmus filológia, míg a renaissance-on, vagy tágabb értelemben e kor egész szellemi, vagy pedig szorosabban csak művészeti mozgalmát kell értenünk. Mivel pedig „az antikvitással szemben való magatartás” a művészetekben is megnyilvánul, nyilvánvaló, hogy a filológiai határon túlmenően ki kell szélesítenünk szemléletünket, ha felelni kívánunk arra a történetbölcseleti kérdésre, amelyet a felolvasó az 1. pont végén fogalmazott meg.

De még „diachronikus” kiszélesítésre is szükség van. Hiszen maga a felolvasó is megállapítja, hogy a „humanizmus nem csupán egyszerű történeti jelenség” s ezen az alapon szól második, harmadik humanizmusról. Amde a XIV. századnál régebbi humanizmusokat, illetve renaissance-okat is ismerünk ma már: a nyugati kultúra élettörténetén egész sorozata vonul végig a renaissance-oknak, azaz oly korszakoknak, amikor a szellemi fejlődés mintegy a magakitermelte ideálokkal többé-kevésbbé szakítva, egy más kultúra „országútjára” kanyarodik. Vajjon csupán a mi kultúránk sajátossága-e ez a jelenség? Vajjon a hiperindividuális jelenségnek nincsen-e meg a párja az egyén lelki fejlődésében? Ebben a kiszélesített fogalmazásban van már megoldási kísérlet a fentemlített kérdésre és pedig a Spengleré, aki szerint minden kultúrának megvan a maga renaissance-a, éppúgy, mint a gótikája. Kísérlete kétségkívül igen érdekes s fölvethető volna a gondolat, hogy pl. a babilonai kultúrának nem Navámszin kora-e a renaissance-a, míg Gudeáé itt a barokkot jelentené.

*Madzsar Imre.*

\*

A humanizmusról vitatkozni... Nem kell-e erre legelőbb is azt kérdezni magunktól, hogy mit szólnának ehhez azok, akik itt elsősorban illetékesek: maguk a humanisták? Talán megjelennek arcukon az a — Holbeinnek egyik Erasmus-képéről jól ismert — kételkedő-írónikus mosoly, amely azt látszik mondani: a humanizmus egyáltalán nem olyasmi, ami vitatható. Kétségkívül a filozófia minden tárgyat, legyen az akár elméleti jellegű, akár az élet köréből való, eszmélkedése körébe vonhat; vitatkozni is lehet rajtuk, feltéve, hogy van bennük erre alkalmas elem — Nic. Hartmannal szólva, valaminő aporia — s ennek felfejtése, tisztázása a feladat. De a humanizmus? Már magában véve szemet szűrhat, hogy a filozófia klasszikusai alig foglalkoznak vele; nem is akadunk közöttük humanistára, vagy ha mégis, akkor ez a humanizmus nem elsősleges náluk, hanem inkább esztétikai szemléletük következménye. Inkább szónokok, költők, művészek, esztéta-lelkek vallották, egy kissé talán a filozófia határszélén járók (mily jellemző e szempontból Cicero, Leonardo, Humboldt, vagy akár maga Goethe), akikben azonban mindig egyszersmind több is van, mint csupán filo-

zófia. S ez a többlet az, amit filozófiailag soha ki nem fogunk mérteni, mert ez mindenkor csakis átélhető.

Épp ezért a humanizmusnak filozófiai vizsgálata nem igen terjedhet túl a pusztá terminológiai tisztázáson. Az előadó úr is, helyes tapintattal elsősorban erről az oldalról fogta meg a kérdést. Vitára kínálkozó tárgy azonban — hacsak nem akarunk szöhuvelyezést — itt nem akad. Legfeljebb kiegészítésről lehet szó, ezt pedig az egyéni kutató sokkal jobban elvégezheti — hiszen az életből leszúrt kategóriákkal kell itt dolgoznia —, mintha ezeket mozaikszerűen rakjuk össze.

S hasonlóképen vagyunk az előadásban felvetett második témával is: a humanista mint embertípus. Kétségkívül itt nyúlnak hozzá a kérdéshez filozófusok és pszichológusok is a legszívesebben. Ki is aknázták már meglehetősen, főleg az utóbbi időben, úgyhogy az idevágó megnyilatkozások gyakran már a szépirodalom határán mozognak. A humanista típusra azonban történeti példáink vannak, itt is legfeljebb csak arról lehet szó, hogy a jellemzés megfelelő lelki beleérzéssel készült-e, de vitára való anyag itt sem merül fel.

S végül a harmadik, a világnézet témája. Lehet-e a humanizmus világnézet? Ha világnézetben pusztán érületi jellegű, értékbecslésekben gyökerező magatartást értünk, akkor bizonyos beszélhetünk humanista világnézetéről is. Amde a világnézetben mindenkor intellektuális tényezők is működnek, benne a világnak, az életnek, sőt magának az értékbecslésnek is valamiféle „nézete“, magyarázata érvényesül. S nem feltűnő-e, hogy a humanizmus, noha képviselői általában erősen intellektualisták, mégis híjával van efféle világmagyarázatnak? Legalább is nincs valamilyen kicirkalmazott, rendszerbe foglalt nézete a világról, az életről, de még az emberről sem. Csak felismerik, megérik egymást a humanisták és rokonként pillantanak egymás felé sokszor távoli századok közein át. Fejtegetései végén az előadó úr találóan jegyzi meg, hogy a humanizmus eddig még mindig a válság korszakában — ahogy ő mondja: történeti határhelyzetekben — lépett fel. Csak el kell képzelni: mit jelentett volna a humanisták és koruk számára egyaránt, ha intellektualizálják humanista életmagatartásukat, ha azt úgyszólván szabálykönyvbe foglalják. Ezzel már eleve gyöngítették volna éppen humanitásukat. Ha ma is humanista törekvésekkel találkozunk, ez nyilván szintén a válság egyik tünete, de egyúttal legyőzésének kísérlete is. Épp ezért ne akarjuk intellektualizálni a humanizmus világnézetét — s ha vitatkozunk róla, szükségképpen ezt kellene tennünk —, mert ezzel elveszíthetjük a humanitást, de megmaradunk a válságban. A humanizmuson nem kell vitatkozni, különösen ma nem; itt csak példákat lehet követni — kinek-kinek a maga egyéni módja szerint — azokét, akik a humanitást élték. *Prohászka Lajos.*

\*

Humanizmusról különböző értelemben beszélhetünk:

1. Humanizmusnak nevezzük az emberszeretet egyik fajtáját, ugyanazt, amit más szóval filantropiának is neveznek. Az emberszeretnek négy főformáját ismerjük, ezek: a sajátosan egyénre irányuló szeretet (ἐπιφιλία) a keresztény felebaráti szeretet (caritas, ἀγάπη, Nächstenliebe), a humanizmus (φιιλία) végül a jövő emberének szeretete (Fernstenliebe).

Humanizmus és felebaráti szeretet megegyeznek egymással abban a mozzanatban, hogy mind a kétfajta szeretet kiterjed valamennyi emberre, csak azért, mert ezek emberek.

Vannak azonban jelentős különbségek is e kétféle általános (mindenre, ami az ember képét viseli, kiterjedő) szeretet között. A felebaráti szeretet bensőséges és világnézetileg transzcendentisztikus, a humanizmus ellenben utilitarisztikus, eudaimonisztikus és immanen-tisztikus. A felebaráti szeretetben az egész személy irányul a másik ember egészére. A lélek a fontos neki. Irgalmas. Istenből indul ki, a felebarátot azért szereti, mert ez Isten teremtménye. Felfelé, önmaga fölé tekint tehát, vallásos és az embert magasabb értékeknek rendeli alá.

A humanizmus is kedveli az általános emberit, nem korlátozódik egyesekre, szívesen tanúsít jóakaratot, csak azért, mert emberrel áll szemben. Előmozdítja a szívélyes, jóindulatú, békés, barátságos és becsületes érintkezést ember és ember között, a létküzdelem *homo homini lupus*-állapota helyett. Önmaga fölé azonban nem tekint, csak önmagára és társaira, és társaiban voltaképp nem fedezi fel a „Te“-t, hanem csak annak eudaimonisztikus, utilitarisztikus és immanens-kulturális javaira van gondja. A felebaráti szeretet transzcendentizmusával szemben a humanizmus beállítottsága negatív, polemikus és tiltakozó. A humanizmusnak erre a formájára legkevésbé áll, hogy *ressentiment*-től mentes volna. Az emberinek kultusza könnyen a csak emberinek igenlésévé, és ezért egy emberinél magasabbnak tagadásává alakulhat: a *ressentiment* pedig az értéktagadás álcázott formája.

2. A humanizmus, mint egyfajta emberszeretet, átvezet bennünket a humanizmushoz mint társadalombölcseleti állásponthoz. Az előbbi a humanizmus etikai, az utóbbi pedig szociológiai formája. Mátrai helyesen fedte fel az elsőt, de nem különböztette meg a másodiktól. A humanizmus a szó második értelmében nem egyéb, mint liberalizmus és individualizmus. A liberalizmus szerint az ember kezében tartja a saját sorsát. Mindenki a saját szerencséjének a kovácsa. Ezért negatív értelemben szabadságot ad az egyénnek, vagyis lehetőleg mentesíti minden korláttól, feszélyezettségtől, hogy ez annál szabadabban érvényesíthesse értékeit és arravalóságait. Egyénfeletti értékeket nem ismer, főcélja tehát az egyén boldogulása. Ez a „szabad verseny“ formájában lehetséges szerinte, és itt megint megmutatkozik, hogy a humanizmus korántsem jelenti társadalombölcseleti értelemben sem a ressen-

timent-től mentes világfelfogást. A szabad verseny ugyanis a versengést, tehát a ressentiment-nak egy tevékeny formáját, az önző törtétest teszi meg egyetlen társadalomszervező elvnek. Mögötte, amint Max Scheler jól látta, a „stréber“ embertípus rejlik.

3. A humanizmus kultúrbölcseleti értelme szerint az egyes kultúrákorszakoknak három szakaszuk van: ifjúkoruk vallásos, delelőpontjukon humanisztikusak, alkonyuk pedig naturalisztikus. Ebben az értelemben a humanizmus egyik örök, vagyis a különböző korszakokban újra meg újra visszatérő típusa egy szellemi és kulturális életszakasznak. Mátrai ezt az értelmét a „humanizmus“ szónak nem vizsgálta, ellenben kiterjeszkedett:

4. a humanizmusra, mint történeti korszaknak,

5. mint pedagógiai iránynak,

6. mint teológiai megjelölésnek vizsgálatára. Az utóbbi esetben azonban sikerültebb kifejezés Schütz Antal szóalkotása: a „hominizmus“. Itt tehát nem jogosult a „humanizmus“ szó használatára.

Mindezekben a formákban közös lényege és alapértelme a humanizmusnak, hogy a specifikus emberinek kultusza az életnek azt a módját igeni, amelyet emberi életnek nevezünk. Az élet három szférában nyilatkozik meg: 1. legalsó rétege a biológiai élet, a testi és természet-tudományos értelemben vett élet, a kívülről tekintett élet; 2. legmagasabb rétege a transzcendens élet, az örök élet, a lélek élete, az, amelyről a vallás beszél. 3. E kettő között van a harmadik réteg, az egyéniszemélyes élet, a megélt és bensőleg tekintett élet, az élet, mint élmény. Ez az antropológiai értelemben, nem biológiai, hanem biográfiai értelemben vett élet, ennek különleges értékeit igeni a humanizmus.

A humanizmus, ha nem akar elfajulni, önmagán túlvezet és túlmutat. *Goethe* mondása szerint minden lény akkor éri el természetének tökéletességét, ha specifikus természetét túllépi. Ez áll az emberi természetre is. Csak az emberinél magasabb értékek igénylése teheti az embert egész emberré. Tévedés azt vélnünk, hogy ez okvetlenül ressentiment-ra vezet. Eszmény és valóság dialektikus feszültségével szemben lehetséges más emberi magatartás is, mint a ressentiment, ez a más pedig pl. a valódi keresztény alázat.

A humanizmusnak, mint életfelfogásnak elve: „Légy az, ami vagy: ember, de légy az egészen!“ Így elkerüli az eszmény-követés veszedelmét: a benső hazugságot, mesterkéeltséget, színlelést, és elkerüli a csüggedést, az önbizalom megrendülését is. Viszont nem kerüli el az ellenkező veszedelmet: az eszményekről való lemondást. A két helytelen végtel szintézise volna szükséges: eszményi célokra törekedni, de olyanokra, amelyek elérhetők.

*Noszlopi László.*

Mivel az előadó úr, híven előadása címéhez, a humanizmus jelen-tésének legáltalánosabb összetevőit mind történeti, mind pedig történet-

feletti, ideológiai szempontból felfejtette, talán nem lesz érdektelen egy konkrét kérdés felvetésével hozzájárulni a probléma megvitatásához: Mit jelent a mai ember számára a humanizmus, milyen törekvések szolgálatában állnak napjaink humanista szellemei?

E kérdés megválaszolása már csak azért is nehéz feladat, mint-hogy első pillanatban már felvetése is értelmetlennek látszik. Mert valóban, könnyen ellenvethetné valaki: hogyan lehet kérdezni, hogy mit jelent ma a humanizmus, amikor egyáltalán s egész egyszerűen nincsen humanizmus, ha azon — történeti példáinak mintájára — egész népeket, vagy legalább is széles társadalmi rétegeket átfogó, teremtő lendületű, történetalakító szellemi mozgalmat értünk. Ennek az állításnak az igazsága aligha lenne tagadható, azonban kétségtelen, hogy humanisztikus gondolkodásról, humanisztikus világnézetről még ma is beszélhetünk, oly gondolkodásról s oly világnézetről, amely tisztában van azzal, hogy nem korának a szellemet szülő életérése állítja, hanem annak lendületes, ifjúi erővel feltörő törekvéseivel szemben immár mindinkább a védekezés pozícióiba kénytelen húzódni.

S vajjon mit akar ma ez a „védekező“ humanizmus? Semmi mást, mint Európát a szellemi élet mai válságából kiszabadítani, a kultúrát és a szellemet a modern barbárság támadásai ellen megmenteni. A humanizmus mint történeti jelenség oly szellemi mozgalom, amely vágyait és törekvéseit, tehát eszményeit a klasszikus antikvitás szemléletén igazolja és erősíti. Éppen ezért a történet folyamán fellépő különböző humanizmusokat az antik világgal szemben való magatartás jellemezte. Ma azonban a humanista magatartás fogalma ennél jóval szélesebbkörű lett, úgyhogy ha a humanizmus fogalmának történetileg kialakult jelentéséhez ragaszkodnánk, a mai humanizmus táborában harcolók nagy részét aligha nevezhetnők humanistáknak. Igaz, ha a humanizmus eredeti értelméhez kötjük magunkat, akkor is szólhatunk egy megújított antikvitás-szemléletre építő új, „harmadik“ humanizmusról, amely a hellén szellemi világ egészére, a csodálatos görög kultúrára függesztve szeméit, ennek a kultúrának a fogalmán keresztül köti össze a görögséget és a jelenkort (Werner Jaeger); a lényeg azonban az, hogy miután a humanista magatartását ma a kultúráért való aggodalom határozza meg, mindazok, akik akár a klasszikus antikvitáson tájékozódva, akár pedig az antik világra való ráeszmélés nélkül a szellem és a kultúra eszményének megszállottjai s a szellem és a kultúra jövőjének harcosai, a humanisták táborába gyülekeznek. S e tábor szó már azért is kifejező, mert ez a humanizmus „harcos“ és „heroikus“ humanizmus kíván lenni s mindenkit, aki a kultúráért küzd, zászlója alá hív s katonájává avat.

Faragó László.

A humanizmus fogalmával kapcsolatban Jacques Maritain felfogásáról is érdemes megemlékezni. Szerinte *túlshűk* a humanizmusnak min-

den olyan értelmezése, amely az embernek csak az *immanens* világhoz való vonatkozásait veszi figyelembe. Az igazi, teljes humanizmus — „*humanisme intégral*“ — tekintettel van az ember *transzcendens*, *abszolút* kapcsolataira is.

Pfeiffer Miklós.

\*

Ha vitaüléseink végén néhány összefoglaló megjegyzést illik tennem, mindenekelőtt Prohászka Lajos hozzászólására kell röviden reflektálnom. Ő azt mondotta, hogy a humanizmust ne akarjuk intellektualizálni — de ugyanakkor igen szépen láttatta és értette meg nem egy vonását. Azt is mondotta, ne vitatkozzunk arról — és mégis úgy hiszem, hogy a vita szép és elég termékeny volt. A Filozófiai Társaság vitaüléseinek nem is lehet az a célja, hogy egyszerű igazságokat állapítson meg, amelyek az iskolában megtaníthatók, mint például a Pythagoras-tétel; de még az sem, hogy aránylag egyszerű és egyértelmű bölcséleti tárgyakra, például a Pauler-féle logizma mivoltára vonatkozólag határozott és végleges eredményt szűrjön le: ez tudományos értekezések vagy szemináriumi vizsgálódások feladata. Vitaüléseinknek legfőbb feladata az eszmeindítés, problémák megmutatása és összemérése és ezek kapcsán bizonyos megoldási irányok felé való útmutatás. Ennek megfelelően éppen többoldalú, nehezebben megfogható tárgyakat kell választanunk, amelyek egyrészt közérdekűek, másrészt éppen sokoldalúságukkal vonzanak és többértelműségükkel legalább némi tisztázást kívánnak. Ezt, úgy gondolom még a humanizmusra vonatkozólag is megadta a vita: nehezen megfogható tárgyát mégis sokfelől körülhatárolta úgy, hogy a vélemények összevetéséből immár többé-kevésbé határozott kontúrokban rajzolódik elénk a humanizmus mivolta.

Igy nagyjából egyértelműen állapodhattunk meg abban, mit jelent a humanizmus a Mátrai-féle megkülönböztetések első jelentésében, mint történeti korszak, illetőleg annak egyik alkotó tényezője. Ha e korszak, illetőleg humanistáinak gondolatvilágát próbáljuk megragadni, akkor már a humanizmushoz mint életformához jutunk el. Bölcséleti szempontból ez a legfontosabb és ez egyúttal a legproblematisusabb jelentése a humanizmusnak; mert hiszen a humanizmus mint szociális morál a humanitás értelmébe torkollik, mint művelődési probléma pedig részben pedagógiai szakkérdés — mi minden foglaljon helyet a humanisztikus nevelésben? —, részben a humanizmusnak mint életformának az értelmével van szoros kapcsolatban: mit jelent a humanisztikus művelődési eszmény? A theocentrikus életfelfogás ellentétéként, primitív homocentrikus életnézet értelmében felfogott humanizmus a felsőbbrendű, „klasszikus“ humanizmustól eléggé elválasztható és, amint Noszlopi is hangsúlyozza, elég jól nevezhető Schützcel „hominizmusnak“.

Ami már most a humanizmust mint életformát illeti, arról helyesen állapítja meg az előadó úr, hogy a humanista lélekalkat legalapvetőbb tulajdonságának a harmóniára való képességet kell tartanunk,

továbbá, hogy a humanizmus mint világnézet tipikusan „egyensúlyozó” és hogy a humanista ember legmagasabb eszménye éppen saját ember-voltának minél tökéletesebb kifejlésztése. A humanizmusban valóban sajtósági „középre” való törekvés él, amellyel az ember a fizikai és főleg az állati természet fölött, de egy tiszta szellemi, esetleg egyenesen természetfölötti világ alatt álló helyet akar a maga számára elfoglalni és megtartani: szellemileg megnesemesített emberségre, de egyúttal emberileg mérsékelt szellemiségre vágyik. Ilyen módon a humanista lelki alkat valóban immanens eszmények követésére való beállítottság, amint Mátrai helyesen mondja. Ezen a ponton azonban Mátrai egyúttal a humanizmusnak egy új értelmét szövi be és azt észrevétlenül tágabbra fogja, mint amennyire a humanizmus előbb jellemzett értelme elbírja. Amikor ugyanis azt mondja, hogy ez a humanizmus mint világnézet megdönthetetlen és mint világtényező elpusztíthatatlan, mert a humanizmus ellen szóló — antihumanista embertípust propagál és ezzel máris visszajutott egy új humanizmushoz, akkor egyes emberek előbb jellemzett humanisztikus, immanentista életformája, világ- és emberfelfogása helyébe az ember objektív emberi mivoltából szükségképpen folyó humanista, jobban mondva humánus létét és elkerülhetetlenül *valamiféle*, az emberlét értelmére és kiteljesedésére vonatkozó emberfelfogását állította: ez persze korántsem szükségszerűen „humanista”, azaz immanens eszmények követésére beállított életforma. Sőt, az ember tárgyi mivoltából adódó életformája elsősorban éppen e tárgyi mivoltának felel meg: ez pedig olyan sajátosságos közép, amely — az önmagában megnyugvó végtelen Istenséggel és az önmagában végesen megkötött állati létformával szemben — önmagát folyton transzcendálja, túlhaladja és csak ebben a potenciális végtelenségéből fakadó folytonos öntranszcendálásában valósítja meg igazi, teljes emberségét; erre igen helyesen céloz Noszlopi felszólalása is. Ezt az önmagán való túlhaladást még az immanens humanizmus sem nélkülözheti egészen: amikor — Mátrai helyes szavával — *harmóniaeszményt* is tartalmaz, akkor mindig törekszik is valamire, éppen a teljes emberi harmóniára, egyensúlyra, amelyet *teljesen* megvalósítani mégsem tud soha, tehát önmagát folyton túlhaladja. Az már persze kérdés, hogy ezen a ponton, a transzcendencia felé való törekvésben, nem tanúsít-e a humanizmus a kelleténél nagyobb önmérsékletet? Mert ha a bölcséleti igazság is a platonai, az aristotelesi és legfelső fokozatban a keresztény belátást igazolja, hogy az ember folytonos, önmagán túlmutatató törekvése a rajta lényegében túllévő Istenség felé száll, akkor a humanizmus emberi önmérsékletében megnyilatkozó immanentizmus az ember valódi mivoltának még nem felel meg, mert kevesebb annál. Ekkor az ember legtökéletesebb önkifejlésztése csupán a rajta túllévő Isten valamilyen megragadásában, elérésében állhat és ezzel, az ember tárgyi mivoltával adódó „örök humánumnál” szemben az immanentista humanizmus emberi elmaradást jelent és néha bizony ressentimentszerű maga-



tartást is jelenthet, aminthogy a humanizmus nem egyszer ilyen magatartás volt, például a keresztény transzcendens világ- és életfelfogással szemben. Ekkor sarjadhathat belőle liberális-utilitarista, stréber életformák, amelyekre Noszlopi céloz, és amelyek az elsődleges humanizmusra még nem jellemzők; és ekkor sülyedhet „hominizmusba“ is. Ressentiment különben mindenféle világnézettel kapcsolatban jelentkezhetik: mindegyik lehet egyenes és görbe, avagy megtört aszerint, hogy milyen az, aki hordozza; másrészt, természetesen, transzcendens beállítású világnézetnek sem kell, legkevésbé sem, lényegileg ressentimentszerűnek lennie. Ez azonban már túlzvetet mai problémánkon, amely nyilvánvalóan érdekes vitaanyagot és talán néhány maradandó tanulságot is szolgáltatott.

*Bárá Brandenstein Béla.*

## A tizenhatodik német pszichológiai kongresszus.

Bayreuth, 1938. július 1—4.

A német pszichológiai társaság XVI. kongresszusát, az eddigi szokásoktól eltérően nem egyetemi városban, hanem Bayreuthban tartotta meg a német tanítószövetség és a város meghívására. Bayreuth ma már nemcsak mint Wagner városa nevezetes, hanem itt székel a német tanítószövetség is és itt építették fel a német nevelés házáat. Ennélfogva ez a város különösen alkalmas volt annak a kongresszusnak a befogadására, amelynek főtémájául a jellem és a nevelés kérdését tűzték napirendre.

A kongresszuson elhangzott előadások legnagyobb része általános kérdéseket tárgyalt. A szakkérdéseknek az általános problémák felé való illetén eltolódása azt mutatja, hogy a mai német tudomány törekvése: a különböző területek összefogása.

A kongresszus elnöke, *E. Jaensch*, bevezető beszédében mindenkéltől megvédte a pszichológiát azokkal szemben, akik a múlt hibái miatt ezt a tudományt a legszívesebben nem is juttatnák szóhoz a nemzeti életben. A XIX. század nevelési rendszerei, szerinte, mind téves alapfeltevésekből indulnak ki. Így a Herbart-féle pedagógia olyan pszichológiai feltételeken épült fel, amelyek közül majdnem valamennyinek az ellentétje igaz. Eddig ezen a hibán javítani, Jaensch szerint, nem is próbálkoztak. Ennek egyik oka, hogy az elmúlt korszakban egy egészségtelen fajellenes embertípus (az ellentípus) játszotta a főszerepet s a nevelésnek a formáját is ez szabta meg. A német pszichológia, különösen a nevelési lélektan főfeladata, hogy ezt a típust legyőzze és a pozitív vezető eszméket kiépítse. A jellem és nevelés ideálja a faji öntudatában kiteljesedett német ember. Ez az a végső és döntő tényező amely Jaensch fejtegetéseit irányította.

A különböző tipológiák közül a kongresszuson különösen Jaensch

tipológiája érvényesült. Nagy általánosságban vázolja ő a felbomló, laza S-típusokat és ezekkel szemben a szilárd, földhöz és fajhoz kötött J-típusokat különbözteti meg. Ezek a típusok a marburgi iskolában nagy szerepet játszanak.

A különböző területek együttműködését mi sem bizonyítja jobban, mint a katonapszichológusok testületi megjelenése. Magas színvonalú fejtegetéseik közül különösen kitűnt *Simoneit* előadása, aki a jellemvonások felismeréséről értekezett.

A jellemvonások felismerése *Simoneit* szerint tudományos kutatás, de ugyanakkor szociális probléma is és pedig nemcsak a szaktudományok területén, hanem a filozófiában, az irodalomban, a művészetben, sőt magában az életben is, s így tulajdonképpen általános emberi probléma. A jellemet *Simoneit* állandó erkölcsi jellegnek fogja fel. A jellem, az erkölcsi jellemvonások felismerése függ az ember alapirányulásainak és erőinek megismerésétől. A jellemvonások elszigetelt jellemtesztek alapján nem vizsgálhatók, hiszen az erkölcsi jellem lényege, hogy állandóan visszatérő magatartás és ezért egyszeri vizsgálattal nem ítéltető meg. (Pl. egyetlen hazugság még nem elégséges bizonyítéka a hazug jellegnek.) Ezen kívül az erkölcsi jellem lényegéhez tartozik, hogy igazán csak a sajátos erkölcsi indítékok alapján lép működésbe.

A jellem vizsgálatában a következő szempontok szerint kell eljárni:

Először is rendkívül körültekintő és alapos struktúra-analízis szükséges. Életrsorkutatás, benyomáselemzés, kifejezéselemzés; alapérzésnek, akarat- és kívánságirányoknak, gondolkodásmódoknak a vizsgálata. Fel lehet használni kellő körültekintéssel az önvallomások módszerét is.

A jellemkutatás utolsó lépése, hogy az így nyert képet különböző élethelyzetekben elgondoljuk és a megvizsgált személy lehetséges magatartásait elképzeljük. Ez a legnehezebb feladat, amelyet a pszichológusnak meg kell oldania és ennek csak külön pszichológiai tehetséggel, gazdag és tiszta emberséggel lehet megfelelni. Az igazi pszichológus mindig nyitva tartja a szemét emberi sorsok és erkölcsi szükségek felé, ugyanakkor azonban tartózkodik a méltatlan kíváncsiság fenyegető veszedelmétől. Az értékelő pszichológust még az a veszély is fenyegetheti, hogy elveszhetik a megvizsgált ember önértéke iránti érzéke. Az igazi pszichológus csak nehéz belső harcok után mond valamely erkölcsi jellemről negatív ítéletet. Erre hivatásának méltósága kötelezi s ha ezt eléri, akkor fáradságos pályáját olyan ismeretek jutalmazzák, amelyek az igazi bölcseségnek legerősebb alapjai.

A kongresszus előadásai során a felelősség kérdésével egész általánosságban *Ach* és *Klemm* foglalkozott, *Ach* a szabadság és felelősség kérdésének tényleg hivatott kutatója. Szerinte a felelősség mindig feltételezi a szabadságot s ez fordítva is áll. Szabadság nélkül nincs fele-

lősség, az ember lelki formája csodálatos módon egyesíti a determinizmust és az indeterminizmust. A felelősségre való készség egyike a legnemesebb, legtökéletesebb emberi tulajdonságoknak, túl van a jón és a rosszon, és valódi alapja az igazi, magasabb fejlődésnek. Ez a megállapítás azért is mélyebb jelentőségű, mert oly kutató részéről hangzott el, aki látszólag szabad cselekedetekről kimutatta, hogy azok tulajdonképpen determináltak. Bizonyos kísérletekben pedig előre meg tudta mondani, hogy a kísérleti személy a megadott lehetőségek közül a szabadság tudata mellett, melyiket választja.

A pszichológia egyik legégetőbb kérdéséről, a pszichológus-képzésről *Moede* számolt be. (Ez a kérdés nálunk is egyike a legfontosabbaknak, hiszen egyetemeken még sehol sincs kísérleti pszichológiai tanszék.) A kérdés megoldását *Moede* abban látja, hogy az ügyvédi, orvosi, mérnöki és egyéb önálló hivatásokhoz hasonlóan pszichológus hivatásnak és képzésnek is kellene lennie. Ehhez azonban szükséges lenne, hogy az egyetemeken a pszichológiai irányoktól független általános pszichológiát tanítsanak, amely általános pszichológia alapja volna a pszichológus-képzésnek. Az alaptárgyon kívül a leendő pszichológusnak tanulnia kellene még anatómiát, filozófiát, biológiát, pszichiátriát, továbbá technológiát, üzem- és gazdaságtant, munka- és közigazgatási jogot. A gyakorlati pszichológusnak nem elég ismerni az elméletet, hanem a már igen kiterjedt pszichotechnikai vizsgálatokhoz szükséges eszközöknek és gépeknek helyes kezelését is el kell sajátítania.

*Rohracher* az agyi elektromos kutatások (elektrokephalogramm) pszichológiai értelmezését ismertette. Az agyi elektromos jelenségeket 1924-ben Hans Berger fedezte fel Jénában. Az agyról kétfajta elektromos feszültség-ingadozást lehet vezetni. Testi és szellemi pihenésnél a legnagyobb mennyiségben alfa-hullámok lépnek föl, pszichikai aktivitásnál pedig béta-hullámok. Az alfa-hullámok az agysejtek anyagcsere-tevékenységével kapcsolatosak, hosszabb időre nem nyomhatók el és mindig egyidejűleg lépnek fel. Ennek a ténynek pszichológiai következménye, hogy az agysejtek csak addig dolgozhatnak, míg a szükséges tápanyag rendelkezésükre áll. Ez alatt az anyagcsere-idő alatt azonban a pszichikai aktivitás csökkentett. Így érthetők például a figyelem időbeli ingadozásai. Minél hosszabb és intenzívebb volt a szellemi munka, annál gyakrabban mutatkoznak az alfa-hullámok és az önmegfigyelésben annál többször érezzük, hogy nehezebbre esik a kezdetben jelenlévő koncentrációt fenntartani. Nagy egyéni különbségeket tapasztaltak, például rövid szellemi aktivitás után hosszú anyagcserefázis következhetik és lehetséges, hogy gyakori rövid alfaszakaszok segítségével az aktivitás magas fokon megmarad.

A kongresszus nem volt nemzetközi, csak igen kevés külföldi vett részt az üléseken. Hivatalosan csak a svéd, a görög, a lett, és a magyar testvéregyesületek képviseltették magukat. A Magyar Pszichológiai Társ-

sulat nevében *Boda István* üdvözlő beszédében egyúttal meghívta a német kongresszus tagjait az ez év szeptemberében Budapesten tartandó nemzetközi pszichotechnikai kongresszusra. A közel hatvan előadás között három magyar előadás is szerepelt. *Boda István* a személyiség és a jellem fogalmának teoretikus és praktikus nevelői elkülönítésével foglalkozott. A nevelő számára fontos, hogy a temperamentum, a karakter és a személyiség alapfogalmait tisztázza és egymástól teljesen elhatárolja. Csak a legteljesebb személyiség-ismeret képesíti a nevelőt arra, hogy a neveltet a legalkalmasabb módon képességeinek teljes kibontakozására, a társadalom javára alakítsa. A legértékesebb nevelés az, amelyik segíti az egyént, hogy magasabb értékű személyiséggé bontakozzék ki. Ez a nevelés természetesen egyénfeletti célt tűz ki s arra kell törekednie, hogy ezek az ideálok az egyéni lélekben is érvényesülhessenek. Végül rámutatott *Boda* néhány nevelői eszközre, amely alkalmas arra, hogy a neveltet egyénfeletti célok és ideálok szolgálatába állítsa.

A budapesti Pázmány Péter Tudományegyetem Lélektani Intézete két munkáról számolt be. Az egyik *Lehner Ferenc* vizsgálata, amely a problémamegoldás lefolyását kutatta, megállapította, hogy a ténymegállapítás, a próbálkozás, a megoldási javaslat, a kritika s a különböző affektív fázisok törvényszerűséget mutatnak. Az eredményes gondolkodáshoz szükséges, hogy először számbavegyük az adottságokat, azaz ténymegállapításokat végezzünk, az 'adott lehetőségeket kipróbáljuk és ezek után általánosságban adjuk meg azt a vezető tervet, amelynek keretén belül konkretizálódik a keresett cél, a megoldás. A másik előadó, *Steif Antal* ismertette azokat a kísérleti eredményeket, amelyek annak a kérdésnek eldöntését célozzák, hogy látott mozgások befolyásolják-e saját mozgásunkat. A kísérletek igazolták, hogy a látott mozgások hatására egyszerű reakcióink megváltoznak és pedig mind sebesség, mind irány és erő szempontjából. A kutatásoknak egyik érdekes mellékeredménye, hogy észrevett sorozatos mozgások esetén előtérbe lép a jobb- és balkezesség szerepe és a kezességgel együttjáró iránypreferencia. Kísérletileg igazolódott, hogy a balkezések a jobbról balra irányt, a jobbkezések pedig a balról jobbra irányt tartják előnyösebbnek.

A kongresszusi épület előcsarnokában *Huth müncheni* professzor rendezett kiállítást a bajorországi munkahivatal pszichotechnikai eljárásairól.

Bayreuth Wagner városa s ennél fogva minden itt ülésező kongresszus valamilyen formában Wagnernak is lerója adóját. A pszichológiai kongresszus Wagner születésének százhuszonötödik évfordulóját ünnepelte meg, az ünnepi ülés keretében a bayreuthi színház (Festspielhaus) zenekara Wagner-műveket adott elő.

A kongresszus, amelyet évenként tartanak meg, a jövő évre a következő főtémát tűzte ki: *A lélektan és fajelmélet határkérdései.*

W. Tarcsay Izabella.

## ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

---

GRABMANN, MARTIN: *Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelard bis Petrus Hispanus.* (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1937. Phil.-Hist. Klasse Nr. 5.) Berlin, 1937. Gruyter, 57 l. **Filozófia-történet.**

GRABMANN MARTIN: *Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood.* Literarhistorische Einleitung und Textausgabe. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Abteilung, Jahrgang 1937, Heft 10.) München, 1937. C. H. Beck, 106 l.

Előfordul az az eset, hogy valamely értékes és alapvető mű nagy tekintélyével itt-ott egy-egy tévedést is úgyszólván megörökít és így a további kutatások elé akadályokat gördít. Ez áll C. Prantl „Geschichte der Logik im Abendlande“ című könyvéről is. Annak ellenére, hogy a logika történetének felderítése körül nagy érdemeket szerzett és alapvető munkát végzett, mégis azon állításával, hogy Petrus Hispanus „Summulae logicales“ című műve nem más, mint Michael Psellos logikájának átdolgozása, sokáig megnehezítette a középkori logika történetének megértését. Hogy Petrus Hispanus műve mit jelentett a középkori műveltség részére, azt mindennél jobban mutatják Dante szavai a „Commediá“-ban, ahol említi Petrus Hispanust is:

Lo qual giù luce in dodici libelli. (Par. 12, 135.)

Tehát amint helyesen megjegyezték, inkább tudós nevével és művével kapcsolatosan említi azt, akit mint XXI. János pápát is említhetett volna, fontosabbnak tartva a „summulae logicales“ megírását, mint XXI. János pápa egyáltalán nem jelentéktelen egyházi és politikai működését. A könyv az egész középkoron át a logika kézikönyve maradt. Alapvető fontosságú tehát az a kérdés, vajon ez a mű tényleg csak egy bizánci kézikönyv átdolgozása, vagy pedig az aristotelikus logikából kiinduló, de önálló tudományos fejlődés eredménye. Voltak már régebben is, akik Prantl állításával szemben Petrus Hispanus önállóságát akarták bizonyítani, de többnyire csak belső kritériumokból indultak ki. Grabmann most a fent idézett tanulmányban számos kisebb logikai művet tár elénk, melyet ő németországi, főleg müncheni kódexekben talált. Ezek a „tractatusok“ és „introductiók“ véglegesen döntik el a Petrus Hispanus önállósága körül folyó vitát; legnagyobb részben a XII. századból, és a XIII. század első feléből származnak és mégis felismerhetjük bennük annak a logikának alapvonásait, melynek végleges rendszerezése, kimerítő összefoglalása éppen Petrus Hispanus művében található. Tartalmilag is érdekes az, amit Grabmann közöl. Nemcsak azért, mert a nyugati logikának eddig ismeretlen fejezetével

ismerkedünk meg, sok eddig ismeretlen „magister“ nevére akadunk, hanem azért is, mert az a logika, mellyel itt foglalkoznak, nemcsak egyszerűen az aristotelikus logika részletesebb kidolgozása, hanem sok tekintetben közel áll a legmodernebb logikához, amit a modern logikusoknak (pl. Lukaszewicznek) a középkori logika iránt tanúsított érdeklődése is bizonyít.

A másik kiadvány szövegkiadás; egy angol eredetű párizsi tanár logikáját tartalmazza. Ez korban megelőzi Petrus Hispanus művét és szintén érdekes bizonyítéka annak, hogy Petrus Hispanus műve a logikának önálló nyugati műveléséből nőtt ki, mert nem egy tekintetben hasonlóságot mutat vele. A bevezetés a — ma kevésbé ismert — szerzővel foglalkozik, akiről annakidején Roger Bacon azt mondta, hogy az akkor élt két legbölcsebb keresztény közül — Albertus Magrust és Guilelmus de Shyreswood-ot érti — az utóbbi a kiválóbb. Guilelmus...  
longe sapientior Alberto. Iánka Endre.

MEYER, HANS: *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung.* Bonn, 1938. Hanstein. XII, 641 l.

Aquinói Tamásnak, a virágzó középkor kiemelkedő gondolkodójának egyénisége és méginkább filozófiája egyik legtöbbet tárgyalt kérdése a filozófiatörténetnek és részben a szisztematikus filozófiának is. Egymásután jelennek meg értékesnél értékesebb művek, bemutatva Szent Tamás gondolatvilágának egy-egy oldalát, kortörténeti gyökérezetét és filozófiai értékét. De e részletszemponctokból tárgyaló művek mellett az idevágó irodalomban igen előkelő helyet foglalnak el azok a monográfiák, amelyek Szt. Tamás egész gondolatvilágának, filozófiai rendszerének bemutatását tűzik ki célul.

E művek több irányból igyekeznek megközelíteni Szt. Tamás tanítását és egyéniségét. Egyik részük Szt. Tamás gondolatvilágát átélve, kortörténeti keretéből kiemelve és a modern problematikára alkalmazva, azt mint ma is érvényes filozófiai rendszert, életformáló erőt mutatja be. Ezek sorából ki kell emelnünk *A. D. Sertillanges*nek művét (S. Thomas d'Aquin. I—II. Paris. 1910; németül: Hellerau, 1928); ez a mű Szt. Tamás gondolatait az életfilozófia (főleg a bergsonizmus) szellemétől érintve és abba beépítve tárgyalja. Ugyanígy *J. Maritain*, vagy *Garrigou-Lagrange* sem annyira a történeti Szt. Tamást eleveníti meg, mint inkább a történetfelettit, az újra átélt és valóságos filozófiai élménnyé tett mestert. Ezek a művek éppen azért nem is annyira történeti, mint inkább rendszeres filozófiai művek.

Más igénnyel lép fel *H. Meyer*, a würzburgi egyetem kiváló professzora. Célja Szt. Tamás gondolatvilágának, szellemtörténeti helyzetének bemutatása. A mai, szinte beláthatatlanra duzzadt Tamás-irodalom, és főleg Tamás szövegeinek gondos elemzése alapján arra törekedett, hogy a történeti Szt. Tamás gondolatvilágát mutassa be, minden-

hol kiemelve azt, hogy mi benne a kor sajátos világgképéből való elem, és mi a kortörténeti jelentőségen túlmutató filozófiai érték.

E cél érdekében a szerző gondos elemzés alá veszi azt a szellemi környezetet, amelyből Tamás kinőtt, és amelynek jórészt köszönhető, hogy gondolatvilága éppen ebben a formában alakult ki. A forrásvizsgálatok során rámutatva az arab filozófusoknak Szt. Tamás gondolkodásában való szerepére, felhívja a figyelmet arra, hogy bár pozitíve sokat merített belőlük (főleg Averroestől és Avicennától), mégis idővel mind kevésbé használja őket (így a Summa contra Gentesben, még inkább a Summa Theologicában hatásuk már erősen csökken.) Helyesen jegyzi meg H. Meyer, hogy Szt. Tamás szintézise valóban az ágostonos, az újplatonista arab és a közvetlenül Aristoteles romlatlanabb szövegére támaszkodó irány szintézise. Természetes, hogy egy ilyen szintézisnek megvannak az immanens nehézségei; a különféle elemeknek az új összefüggésbe állítva is sokszor megmarad széthúzó erejük. Ezt némely (így pl. a szeretetről szóló) tanításban néha magánál Tamásnál is érezhetjük.

A szerző főleg Mitterernek és Duhemnek a középkori természet-szemléletet vizsgáló művei alapján rámutat arra, hogy Szt. Tamás világa a természeti világgkép oldaláról nézve eltér a mienktől. Ez fontos körülmény, mert Tamásnak sok metafizikai (pl. a tiszta szellemek világa) és főleg sok természetbölcseleti (pl. az emberi lélek és test problémája) tanítását csak ebből érthetjük meg.

Szent Tamás benne élt korában, annak szellemi életében, természetképében; de főképen a keresztény ember életét élte, a hívő középkor emberét. Épp ezért művét, gondolatvilágát sem lehet megérteni a középkori kereszténység szellemének ismerete nélkül. Sőt egész filozófiájáról is csak akkor kaphatunk valóban egységes képet, ha ezt beállítjuk gondolatvilágának többi, éppoly integráns részébe: főképen teológiájába. Mert igaz ugyan, hogy Tamás elvileg élesen elválasztotta egymástól a filozófiát és a teológiát, a racionális és a hitre támaszkodó tudás területét, a valóságban azonban legtöbb műve teológiai jellegű. Ezért filozófiájáról nem kaphatunk hű képet, ha nem emeljük ki ennek tényleges vonatkozását a hívő Szt. Tamás világával. Ámde épp ezen a téren H. Meyer művéből sem kapunk kellő tájékoztatást, mint általában a Szt. Tamás-irodalomban ennek a kérdésnek részletes bemutatása még hiányzik.

A szerzőnek történeti tárgyalásmódja követeli azt is, hogy Szt. Tamás gondolatvilágában mindig rámutasson azokra a pontokra, ahol magánál Tamásnál is fejlődés tapasztalható. Élesen kiemeli, hogy nagy különbségek vannak fiatalabb és idősebb kori művei között; utal arra, hogy egyik egészen fiatalkori művét, a De ente et essentia-t nem helyes úgy tekinteni, mintha gondolatvilágát alapvető módon jellemezné,

mivel ezen a kis művecskén még nagyon rajta van a kezdésnek, a tapogatózásnak bélyege.

A forrásoknak, a kornak és az egyéni fejlődésnek e gondos elemzése után tér rá a szerző Szt. Tamás rendszerének bemutatására. Itt azonban megint nehézségek merednek éppen a filozófiatörténész elé. Vagy úgy mutat be u. i. valamely rendszert, hogy az megfelel a rendszeralkotó belső fejlődésének és úgy rendezi el a rendszeralkotó gondolatait, hogy azok összefüggésükben, kiemeltségükben stb. legjobban kifejezzék a szerző elgondolását. Vagy pedig modern szempontok szerint elemzi végig valamely filozófus tanítását, mai keretét alkalmaz rendszerének bemutatására. H. Meyer ezt az utóbbi, kétségtelenül könnyebb módszerrel választotta. Véleményünk szerint műve ezzel szorosan tett filozófiatörténeti értékeiből sokat veszített, viszont a mai kor embere számára világosabbá, könnyebben érthetővé vált.

Azt mondhatnók, hogy a szerző egy modern ontológia keretébe helyezi el Tamás gondolatait. Négy nagy fejezetben mutatja be ezeket. Először azt vizsgálja, mit tanít Tamás az egyedi valók struktúrájáról (materia-forma, lényeg-létezés, szubsztancia-akcidens-probléma, analogia entis kérdése); másodsor a létformák rétegződését és ezeknek a létfokoknak összefüggését mutatja be (testi valók, az ember világa, tiszta szellemek, Isten). A 3. fejezetben a keletkezés és az elmúlás, az okság, a teremtés problémáit veszi vizsgálat alá, a negyedikben pedig a világot mint rendezett valóságot mutatja be (rend a világmindenségben, az ismeret rendje, az erkölcsiség, a szociális élet rendje, az üdvrend). Az „ordo“-gondolatban látja meg H. Meyer Szent Tamás egész gondolatvilágának sarkpontját.

Az egyes nagy fejezeteken belül a szerző mindig részletesen elemzi Tamás megállapításait, különös gonddal dolgozva ki az irodalmi összefüggéseket. Ezek az egyes fejezetek valóban mesteri jellemzések. Ugyan- ezt, sajnos, nem mondhatjuk el a szerző filozófiatörténeti kritikájáról. Azt akarja kimutatni, hogy mi az, ami Szt. Tamásból a filozófia mai fejlődési fokán fenntartható érték és mi merőben csak kortörténeti jelentőségű. Arra is joga volt a szerzőnek, hogy egy bizonyos irány szemszögéből vegye vizsgálat alá Tamás tanításait: konkrétan a suarézianus irányú skolasztika és a modern német ontológia szemszögéből. Azonban szerintünk helytelen volt ezt a kritikát úgy beállítani, mintha ezen az alapon Szt. Tamás modern értékelése tényleg kimeríthető volna. A modern filozófia, a mai tudományos álláspont u. i. nem azonos ezzel a két említett filozófiai iránnyal. Különösen azt nem tartjuk szerencsésnek, hogy a szerző Tamás kritikájában esetenként (így: lényeg és létezés reális különbsége, individuáció, formatan) túlzottan támaszkodott L. Fuetschernek Akt und Potenz című (1933) művére. Ez a mű u. i. egészen egyoldalúan és helyenkint kissé naiv módon a tomista distinctio realis problémáját arra vezeti vissza, hogy ez a taní-



tás a naiv realizmus álláspontján állva, szigorú parallelizmust von az ismerési és dologi rend között. Hasonlóképpen kifogásolható, hogy Szt. Tamás természettudományi világgépének kritikájában *Mitterer*-nek különben értékes, de nem mindenben megbízható műveire támaszkodik. Mindezeket a szempontokat összevéve azt kell megállapítanunk, hogy H. Meyer művének kritikai része nem a legsikerültebb, nem is oldja meg a tamási filozófia mai értékének nehéz kérdését.

Mellőzve azonban ezeket a kifogásolható szempontokat, H. Meyer műve mégis értékes alkotásoknak minősíthető. Különösen elsősorban mutatja be Tamásnak az ismeretre vonatkozó felfogását, tanításának pszichológiai, szociológiai, jogfilozófiai értékeit, továbbá antropológiáját.

Szt. Tamás gondolatvilágának lényegét, sarkpontját az *ordo* elvében látja. A világ — Tamás szerint — hatalmas rend, amelynek ura az Isten és ez a rend a világmindenségnek minden kicsi mozzanatában, az ismerési, a szociális, a természeti stb. világban egyaránt megvalósul. Ez az *ordo*-elv (mely régi, sztoikus eredetű, de keresztény tartalmú gondolat) adja meg H. Meyer szerint Tamás tanításának végső megokolását, nem pedig a potencia-aktus sajátos dinamikájában felépülő tamási létfogalom. Elismeri ugyan a tamási létfogalom rendszertani jelentőségét, de nem tartja a végső magyarázó elvnek. A szerzőnek ezzel az állításával nem tudunk egyetérteni, ugyanis az *ordo*, a sokaságban való egyirányú rendezettség, a valóságnak logostól való átjártsága már eredménye, külső kifejeződése, formába öntődése és hatása a metafizikailag alapvetőbb létfogalomnak. És ez a létfogalom Szt. Tamásnál szabatosan a teremtett valóságban a potencia-aktus dinamikájára épülő létfogalom, a teremtetlen valóságban, Istenben pedig a tiszta aktualitás. Az „ordót” is, amely fellép a világmindenségben, az embernek a valósággal való minden irányú viszonyában itt találjuk megalapozva. Azaz az *ordo*, mint magyarázó elv, Szt. Tamásnál másodlagos jellegű, következményszerű. Ezt bizonyítja az is, hogy az egyes tételek megokolásában, azokon a helyeken, ahol az *ordo*-gondolat nem szerepel, a sajátos aristoteli-tamási potencia-aktus létfogalom a bizonyítási menetek gerince. Mindezek alapján csak annyit lehet elfogadni, hogy az *ordo*-gondolatnak igen nagy a jelentősége, de azt, hogy ez lenne a tamási rendszer végső zárköve, nem tartjuk H. Meyer művével sem bebizonyítottak.

Mindezek a kritikai megjegyzések azonban egyáltalán nem akarják csorbítani Meyer művének értékét. Ez a mű valóban továbbviszi a Szt. Tamás-kutatást. A kritikai megjegyzésekben felvetett problémák és az általunk hiányosnak jelzett részek csak azt jelentik, hogy ezt a művet sem lehet a szent-tamási gondolatvilág kizárólagos és mindenben autentikus ismertetőjének tartanunk.

*Gerencsér István.*

KORNIS GYULA: *Kölcsey Ferenc világnézete*. Budapest, 1938. Franklin-Társulat kiadása, 116 l.

Kölcsey Ferenc a reformkornak talán legbonyolultabb lelki alkatú egyénisége — de egyike a legértékesebb egyéniségeinek is. Szelleme minden irányban, amelyben dolgozott, gazdagította a magyarság értelmi és erkölcsi tőkáját: érthető, hogy a történetírók hol itt, hol ott vélték fölismereni *faculté maitresse*-ét. S valóban egész sorával rendelkezünk a róla festett, de egymástól eltérő arcképeknek: az egyik mint *költőt*, a másik mint *kritikust*, a harmadik mint *szónokot* állítja elénk. A legújabb Kölcsey-tanulmány szerzője, Kornis Gyula, nem jár elődei nyomán: nem egy szempontból nézi hőseit, hanem mélyebbre hatolva megkeresi azt, ami meghatározta Kölcsey egész valóját, ami megérteti Kölcseyt, a *gondolkodót*, s ezzel kulcsot ad ahhoz, ami benne bizonyára legértékesebb volt, az *emberhez*.

Az út, amelyen Kornis kiindulópontjától, Kölcsey világnézetének megállapításától, a tetőpontra eljutott, laikus szemmel nézve biztoságával, céltudatosságával kápráztató, a szakember szemével nézve módszerességével — finom pszichológiájával és szigorú logikájával — éppoly tanulságos. Fokozatosan három szintre emelkedve, kimutatja, hogy Kölcsey állásfoglalása az élet nagy kérdéseivel szemben meghatározza eszményeit és elveit: *filozófussá* teszi; filozófiája, éppen mert elveit átviszi a gyakorlatba, magyarázza *politikai* álláspontját, az viszont, az élet múlt jelenségeitől a nemzet nagy érdekei felé fordulva, fölemeli őt nagy *nemzetnevelőink* sorába.

Ez a kitűnően elgondolt, termékeny szempontokból fölépített nagyméretű és nagyszabású rendszer önmagában is érték, de jelentőségét még fokozza két nagy érdeme Kölcsey elméleti megállapításai sokszor nincsenek összhangban nemcsak gyakorlatával, hanem még önmagukkal sem, s ezzel méltán, nem egyszer zavarba is ejtette a kutatókat. Ilyen ellenmondásnak szokás p. o. érezni az antik szellem csodálatán alapuló humanizmusát és erős nacionalizmusát, továbbá pesszimizmusát, amelylyel kétségbe vonta az élet értékeit s a haladás lehetőségét, és azt az idealizmusát, amellyel rendületlenül küzdött eszméi megvalósításáért. Kornis minden esetben kimutatja, hogy az ilyen ellentétek csak látszólagosak, s megtalálja azt a pontot, ahonnan nézve harmóniává simul el a vélt disszonancia. Ez az egyik érdem. A másik Kölcsey jelentőségének megállapítása a magyar szellem életében. Nincs terünk, hogy idejegyezzük azt a sok új ismeretet, amelyet ennek következtében Kornisnak köszön a tudomány de nem tudom megállni, hogy a legfontosabbat ne idézzem: „Kölcsey látja meg először teljes öntudatossággal a hazai történeti hagyomány nagy nemzetnevelő, nemzeti közleket formáló hivatását... jól látja, hogy a nemzetet a saját nyelv, saját szokások, saját hagyomány, saját sorsközösség tudata köti egybe s választja el a többi nennzettől.“ S hogy mindez nem konstrukció,

hanem rekonstrukció, nem belemagyarázás, hanem kifejtés, arról tanuszkodnak azok az idézetek, amelyekkel Kornis állításait megtámasztja. Megszólaltatja Kőlcseyt, sokszor és sokáig s ezzel igazolja a maga könyvének egyik legszebb gondolatát is: „A szellemet a történeti emlékekből csak az tudja kihallani, akinek erre külön lelki orgánuma van, akinek szelleme a múlt szellemével együtt tud hangzani.“

*Császár Elemér.*

ALEXANDER BERNAT: *Nagy emberek.* (Eötvös József, Jókai, Katona, Madách, Michelangelo, Mikszáth, Petőfi, Rousseau, Shakespeare, Spinoza, Taine.) Sajtó alá rendezte Szemere Samu. (Budapest, 1938.) Pantheon. 253. l.

Alexander Bernát, a budapesti egyetem neves filozófia-professzora oly korban alkotta műveit, melyről — paradox módon — legkönnyebben szoktunk megelégedezni: a más közvetlenül megelőző évtizedekben. Általánosan elfogadott tudományos babona, hogy műveinkben vagy egészen friss, vagy egészen patinás nevekre hivatkozunk s átugorjuk a közbenső fokozatot, a „félmultat“. Hogy e praxis nem egészen helyes, arról hamar meggyőző Alexander Bernát e (sorrendben immár harmadik) tanulmánykötete. A benne foglalt essay-k 1902 és 1925 között születtek; stílusuk frissesége, szempontjaik és módszerük korszerűsége meglepő a félmulttal szemben elfogult olvasó számára. Alexandert éppen filozófus volta segítette túl korának azon divatjain, melyeknek ha foglyul esett volna, ma már elavultak volna tanulmányai. Született filozófusra vall, amint nagy mesterében, Taine-ben is felfedezi azt a gyöngye pontot, mely miatt tanítása nem fog döntő győzelmet aratni: történetiszemléletének univerzalizmusát és világnézetének látszólagos értékközömbösségét (95—97). Mindezt 1903-ban, mikor a miliőelmélet — hazánkban is — legnagyobb sikereit aratta! De éppígy kritikával kezelte Alexander a „pozitivizmus“ más változatait is és nem kötötte le magát egyikükhöz sem. Oly korban élt, mikor a pszichologizmus szinte egyeduralgoló volt, mikor Lombroso és Möbius sorra elemezték agyon a kultúrhistoria legnagyobbjait; e kérdésben Michelangelóról szólván, így nyilatkozik: „A szellem a végtelenségben él, és a végtelenség csak a szellemen és csak a szellemé. De pszichológusaink mindig röffel akarják mérni a végtelenséget.“ (10.) Korának másik vezéreszméjéről, a naturalizmusról, így formál véleményt Alexander: „Az európaszerte dühöngő naturalizmusnak nevezett valami minden inkább, csak nem természetes, sőt teljes ellentéte a természetesnek, természetellenes...“ (218.) Ez a kritikai éleslátás, mely a legdivatosabb gondolkodási tendenciákkal szemben is felveti a filozófia divaton-túli szempontjait, ez az attitűd lepi meg Alexander tanulmányaiban leginkább a mai olvasót. Bennük rejlenek szerzőnk többi erényei is, melyeket már sok helyt és részletesebben méltattak. De csak ma válik egyreinkább láthatóvá az a történeti előrelátás, melyre

Alexander azáltal tett szert, hogy — részben Taine nyomdokain haladva — tudta a filozófiát történeti szemmel s a történetet filozófus-szemmel tekinteni. A kifogástalan szövegközlés s a kötet tetszetősége Szemere Samu kegyeletes és gondos munkáját dicséri. *Mátrai László.*

**Metafizika.** BLONDEL, MAURICE: *L'Action*. Paris, Alcan. Tome I. *Le Problème des causes secondes et de pur Agir*. 1936. 492 lap. — Tome II. *L'action humaine et les conditions de son aboutissement*. 1937. 557 lap.

Az Athenaeum 1937. évfolyamában ismertettük M. Blondelnek a gondolatról és a létproblémáról írt műveit (La Pensée I., II.; L'être et les êtres). A létproblémáról írt művét ismertetve azt mondtuk, hogy ez a mű mintegy zárókövét teszi le Blondel nagyszabású filozófiai szintézisének. De kiemeltük azt, hogy Blondel rendszerében nem lehet szoros értelemben vett zárókövről beszélni, hiszen szerinte a filozófia, az igazi filozófia az elégtelenség filozófiája, azaz a feladata az, hogy rádőbentse az embert az Abszolútum problémájára, arra, hogy a kérdések végső megoldása csak az abszolút gondolat, az abszolút lét síkján gondolható el. Azonban az Abszolútummal nem elég merőben a gondolat és a létezés síkján találkozni, nem elég a filozófus számára a felvetődő kérdéseket elméletileg megoldani. A lét tudománya (a szigorúan elméletileg értelmezett filozófia záróköve) nem ment fel attól, hogy *valóban* éljünk a lét és a gondolat egységét megvalósító mindenoldalú cselekvésben. Ezért a lét problémája tovább mutat saját magán és elénk vetíti a cselekvés problémáját. Ezt a kérdést, ennek elméleti és gyakorlati oldalát van hivatva kifejteni Blondel művének fent jelzett két kötete. Ezek közül az első a cselekvés elméletével, a második pedig (lényege szerint Blondel első nagyobb művének, a sok port felvert, 1893-ban megjelent *L'Action*nak a kibővítése és gondos, a szerzőnek egész gondolatrendszerébe beillesztett átdolgozása) a cselekvés gyakorlatával, a cselekvés tényleges formáival és fejlődésével foglalkozik.

Blondel ebben a művében is szokásos módszerét követve, tapasztalati, élményszerű tényből indul ki. Egyrészt él bennünk a cselekvés eszméje, mint tiszta kezdeményező erő. Ugyanakkor érezzük, hogy nem tudunk úgy cselekedni, hogy cselekvésünkben ne lenne valami passzivitás, függés. A tiszta cselekvés ideájának ténye s vágya és a valódi helyzetünk tapasztalata megint lökő erőként szerepel és mint az előbbi vizsgálódásainkban (a gondolat és a lét problémájával kapcsolatban), végtelennek látszó vizekre indít el. Keressük azt, hogy hol találhatunk valódi, a cselekvés tiszta eszméjének megfelelő cselekvést? (Comment surgit le problème philosophique de l'agir. *Action* I. 36—47. lap.)

Ha gondos figyelemmel körülnézünk a világban, vagy elemezzük az emberi cselekvések sokszínű birodalmát, mindenütt azt fogjuk látni, hogy a fizikai erők és az ember világában fellépő cselekvést egyaránt

valami passzivitás, külső tényezőktől való meghatározottság jellemzi. De hiába minden csalódásunk, a tiszta cselekvésnek bennünk levő eszméjét nem tudjuk letagadni, a feléje való törekvést sem. Kénytelenek vagyunk tehát feltenni a kérdést: gondolható-e egyáltalán tiszta, abszolút cselekvés? Számbavéve a probléma minden oldalát, arra fogunk rájönni, hogy a tapasztalat első pillanatra ellentétes késztetései ellenére is gondolható tiszta cselekvés, de csak mint abszolút kezdeményező, tartalmilag és tartamilag egyaránt végtelen erejű, teremtő jellegű oki erő, mint az abszolút lét, hatalom, erő, teljes értelmű valóság cselekvése. Sőt a tiszta cselekvés nemcsak gondolható, hanem egyenest szükséges is felvenni létét, valóságát, mert enélkül nem tudnók megmagyarázni az esetleges cselekvők létezését. A relatív jellegű cselekvés feltételezi az abszolút cselekvést, mint mindennek az alapját. Így kerülünk a tiszta cselekvés misztériumának vakító közelségébe, de a vakító fényesség ellenére is erre a misztériumra, a tiszta cselekvés misztériumára tekintve eligazítást kapunk. (*Où trouver une authentique action. Mystère du Pur Agir. L'Action I. 51—209. lap.*)

De itt felvetődik a probléma (a pantheizmus örök kísértése fenyeget!), ha a cselekvés igazán csak a tiszta cselekvésben valósul, a teljes okban, akkor vajjon van-e Istenen kívül is igazi cselekvés. A teremtett valók cselekvése mennyiben nevezhető igazi cselekvésnek, okságuk valódi okságnak? Bonyolult kérdés, melyre Blondel — a keresztény szellemű filozófia gondolatait felhasználva (bár egészen sajátos, egyéni beállításban). — az analogia entis tan szellemében felel. A teremtett valók passzivitással telt cselekvése is cselekvésnek nevezhető, aszerint, amint többé-kevésbé hasonulnak a teljes értelmű cselekvéshez, amint jobban vagy kisebb fokban tűnik fel bennük a belső önkéntesség, iniciatív erő, ami a cselekvés lényege. Ez a szabad szellemi cselekvőknél valósul meg legteljesebben. Azonban ezeknek a cselekvése is magában véve még gyenge és esetleges, igazi kiteljesedésüket csak akkor nyerhetik, ha a végtelen való, az abszolút ok és cselekvő részéről kapott adomány folytán minden vágyuk kiteljesedik és ebben a kiteljesedésben (melyet azonban a maguk erejéből, a tapasztalat tanúsága szerint, nem tudnak elérni) hasonulnak a végtelen, abszolút cselekvéshez. (*Comment spécifier l'action de causes secondes. I. 219—268.*)

Azonban itt új probléma vetődik fel. Ha teoretikusan láttuk is a cselekvés útját egészen addig, amíg felemelkedhetik a tiszta cselekvéshez, merőben teoretikusan nem tudjuk megfogni igazán a cselekvés jellemző vonásait. Felvetődik ezért előttünk a cselekvés gyakorlatának kérdése. Ezt vizsgálja a *L'Action II.* kötete. Gondos és a szerzőnek minden művére jellemző finom, lépésről-lépésre haladó elemzéssel bontakozik ki előttünk a cselekvés a maga sokoldalú dinamikájában. Az emberi cselekvésben rejtőző belső feszültséget, — mely onnan adódik, hogy aránytalanság van aközött, ami vagyunk és ami akarunk lenni, a

cselekvés célja és a ténylegesen elért eredmények között — az ember mindig újabb és újabb célok kitűzésével akarja megszüntetni. Az ember cselekvése ennél fogva a tárgyi, majd innen az alanyi, közösségi stb. rend felé fordul s újabb és újabb hullámmozgáshoz hasonló lendüléseken keresztül tör a kielégülése felé, ámde ezt sehol nem tudja megtalálni. Az ember cselekvése, vágyai még a nemzet, vagy az emberiség szolgálatában sem nyugodnak meg, sőt még az erkölcsi értékek megvalósítása sem jelenti a cselekvés lezárulását. A cselekvés ugyanis még magában abban, hogy erkölcsi, nem találta meg kielégítését (ahogy Kant véli). Valami üresség marad benne, amelyet meg akar szüntetni, a transzcendenset közelebb akarja hozni magához. Ezt véli elérhetőnek a kultuszban. Ha itt a helyes utat találja meg az ember, akkor valóban rá fog találni az igazi vallásosságban rejtőző istenszolgálatra és ekkor az ember vágyakozó lélekkel tekint Isten, a tiszta cselekvés felé, aki egyetlen kielégítője minden emberi váagnak és törekvésnek. Itt, a tiszta cselekvés színe előtt látja az ember, hogy cselekvésének teljes kielégülését, a teljes értelmű cselekvést csak ebben az utolsó hullámban, az Istennel való egyesülésben találhatja meg. De ugyanakkor érzi azt, hogy ezt a kiteljesülést saját erejéből nem érheti el.

Ekkor tűnik fel az ész és a tapasztalat előtt egy hipotézis lehetősége: ha a saját erőmből nem is érhető el az abszolút cselekvés, Isten, azért mégis feltehető, hogy egy tőle felajánlott kiegészítés, ajándék révén az emberi cselekvés fel tud emelkedni hozzá. A filozófia ennek a megállapításáig, egy ilyen hipotézis lehetőségének felvételéig eljuthat. Azonban magát a tényt, hogy ez a felajánlott segítség tényleg létezik-e, avagy nem, s hogy mi ennek belső természete, nem tudja megállapítani.

Ezekkel a pozitív hitet, történeti kinyilatkoztatást követelő kérdésekkel szemben a filozófusnak, az emberi értelemnek azonban nem kell elhallgatnia. Ezért a filozófus mint történetileg adottakat vizsgálhatja az evangéliumot és a kereszténységet, de csak azért, hogy kimutassa, hogy az az atmoszféra, melyben a kereszténység él, olyan atmoszféra, ahol a legteljesebben, a legigazabb módon, minden szűkítés nélkül fejlődhetik ki az a tudomány, mely megérdemli, hogy „a” filozófiának nevezessék. Erre az új felfedező úton kalauzul Blondel művének utolsó kötete fog szolgálni. (*L'Esprit chrétien et la Philosophie.*)

Ez a vázlatos áttekintés is jelez annyit, hogy Blondel művében a cselekvés minden oldalát megvizsgáló, lehető teljességre törő cselekvésemeléttel állunk szemben. És maga Blondel nem egészen alap nélkül mondja, hogy műve ezen a téren (legalább is sokban) úttörő jelentőségű. Mert ha igaz is, hogy Nietzsche, vagy az egzisztenciális filozófusok műveiben a cselekvés elméletével kapcsolatban sok értékes megállapítást találunk, azt el kell ismernünk, hogy Blondel *L'Action*-ja

sokkal teljesebb, mindenoldalúbb cselekvést ad. Eredményei filozófiailag megalapozottabbak, mint Nietzsche, vagy akár Heidegger tanításai, ugyanis Blondel szigorú, módszeres logikával és széles tapasztalati alapon jut eredményeire.

Blondel gondolatmenetének, mint a többi műveiben is, a váza lényegében az oksági elvnek következetes alkalmazása. A világ, mi magunk esetlegessége és a bennünk élő kiteljesedési vágyból sarjadó feszültség az emberi értelmet kutatásra indítja, arra, hogy keresse, vajjon ez a feszültség megszüntethető-e. Ezt több lépésben kutatja. Először vizsgálja azt, hogy elgondolható-e a tiszta cselekvés, mely kielégít minden igényt és vágyat. Kiténik az, hogy elgondolható. Ha elgondolható, akkor felvetődik a kérdés, hogy lehetséges-e ilyen tiszta cselekvés. Lehetséges, mert semmiféle ténynek nem mond ellent. Sőt szükséges, mert a tiszta cselekvés tagadásával minden cselekvést, az egész valóságot tagadnunk kell.

Ezen az úton Blondel racionális eszközökkel megy előre. Ellene van az úgynevezett intuíciónak is, a hegeli dialektikára emlékeztető diszkurzivitással lépésről-lépésre halad, közben állandóan (néha szinte kínzó részletességgel) a tapasztalaton tájékozódik; valóban pozitív metafizikát alkot művében. A tapasztalati tényeken és adottságokon épít, óvatosan vigyázva arra, hogy megállapításai ne legyenek elvont gondolatépítmények, hanem a valóság értelmét ragadják meg. Ez a célja Blondelnek többé-kevésbé sikerült is. Sikerült, mert igen kiterjedt pozitív tudásanyaga, egészséges szellemű filozófiai orientációja (minden rendszerbeli lekötöttségtől való mentessége), az a szellem, melyet részben az ágostonos szellemű keresztény filozófia képviselőiből (Ollé—Laprune, Gratry, Pascal, Newman), részben pedig a francia pozitivistá-metafizikai spiritualizmus vezető gondolkodójától (Maine de Biran, Boutroux, Lacombe stb.) szívott magába, megóvják az üres teóriák gyártásától, és a rendszer kedvéért való filozofálástól. Ezért — ezt a *Revue de Métaphysique et de Morale* kritikusaival, és általában a filozófiai folyóiratok egyhangú elismerésével egyetértve nyugodtan állíthatjuk, — Blondel művének ezzel a szoroson filozófiai szempontból befejező részével olyan egységes szellemű, sokoldalú és merevségtől mentes filozófiát alkotott, mely egyes hibák (helyenkint terjengősség, egyes kérdéseknek aránytalansága, néhol kissé erősebben metaforás stílus stb.) ellenére is a modern francia filozófiának, általában pedig a realista szellemű filozófiai gondolkodásnak egyik legértékesebb alkotása.

*Gerencsér István.*

NINK, CASPAR: *Sein und Erkennen. Untersuchungen zur inneren Einheit der Philosophie.* Leipzig, 1938. Hegner. 400 l.

A filozófiának legősibb, legalapvetőbb problémája a *létezés* és a *megismerés*. Az ezekkel szemben elfoglalt álláspont döntő jelentőségű

minden filozófiai rendszerre nézve. A ma még oly szétágazó filozófiai rendszerek között is csak úgy közeledhetünk belső egység felé, ha sikerül e két legalapvetőbb problémára vonatkozólag a legfőbb kérdéseket egyértelműen tisztáznunk. Ez irányban pedig az újabb filozófiai irodalom kevés olyan alapos, mélyreható és tanulságos munkát tud felmutatni, mint szerzőnk e legújabb könyve. Nem valamilyen új, egyéni filozófiai rendszert iparkodik itt megalapozni, hanem az egyetlen, örök filozófia ősi problémáit bogozza és építgeti tovább nagy szakavatottsággal, figyelembe véve és tárgyilagosan bírálva mindazokat az értékes gondolatokat, melyek a filozófiának e legfőbb sarkkövei körül a bölcelet története folyamán felmerültek. Leginkább mégis az *aristotelesi* és a *thomista* bölcelet nyomdokain halad. E bölceleteknek ugyanis legfőbb vonása, hogy a létezés a legszorosabb összefüggésbe hozzák a gondolkodással, a megismeréssel, az igazsággal. Erre az összeegyeztetésre törekszik szerzőnk is és iparkodik azokat a szakadékokat áthidalni, melyek a létezés és a gondolkodás között az újabb bölcelet folyamán felmerültek.

Szerzőnk a gondolkodás és a létezés legfőbb alapelveiből indul ki. Megvilágítja a tapasztalás és a gondolkodás között fennálló alapvető különbséget, majd beható vizsgálat alá veszi az *ellentmondás* elvét, az *elégséges ok* elvét és a *kausalitás* elvét. Kimutatja, hogy az ellentmondás elve a létezéssel adva van, a létezés fogalmán alapul és ezért érvényes minden létezőre nézve. Ez mind a logikai, mind az ontológiai rend legfőbb alapelve. Az értelem a gondolkodásban egyúttal a létezés és annak legfőbb alapelveit is közvetlenül felismeri. Ezért a logika és a metafizika szervesen ugyanabból a forrásból származnak és sohasé különíthetők el teljesen egymástól. Az elégséges ok elve szintén a létezés lényegének belátásán alapul, ezért szintén abszolút logika-ontológiai szükségszerűsége van. Egyébként minden logikai szükségszerűség egyúttal abszolút belső létszégszerűség is. A kausalitás elvét pedig szerzőnk a kontingenciából és az ellentmondás elvéből igazolja.

A továbbiakban foglalkozik szerzőnk az absztraktív-intellektív megismerés sajátjaival, a lényegmegismeréssel, a fogalomképzéssel, a lényeg, forma és értelem mibenlétével, a létezés és a lehetőség fogalmával, az a priori tételek mibenlétével, az igazsággal és szükségszerűséggel. Majd az idealizmus és a realizmus problémáját vizsgálja. Behatóan magyarázza és bírálja Kant transzcendentális idealizmusát, Husserl fenomenológiáját és a marburgi iskola transzcendentális-logikai idealizmusát. Részletesen fejtegeti a természetes és a kritikai realizmust, az érzékelés problémáját, a Ding an sich és a jelenségek viszonyát, az ismerettartalom és a tárgy összefüggését, valamint a közvetlen tapasztalás nélkülözhetetlen jelentőségét. Ezekkel kapcsolatban kitér a realizmus és a matematikai fogalomalkotás problémájára, a matematika és a valóság viszonyára, valamint a matematika legfontosabb logikai alapvetéseire.



Ezek után áttér a gondolkodás és a megismerés formáinak vizsgálatára, a fogalom, ítélet és következtetés mibenlétének, a fogalom és tárgy viszonyának fejtegetésére. Mindenütt rámutat a gondolkodás és a létezés szoros kapcsolatára. Majd ismerteti a megismerés határait, a tapasztalás határát, az értelmi megismerés határát a létezés, a lényeg és az individuum megismerésében, valamint az intuicionizmus problémáját. Fejtegeti a tudás, tudomány és a filozófia mibenlétét, leírja a megismerés tárgyának különféle köreit, igazolja a metafizika lehetőségét és egyes tudományokhoz való viszonyát.

Mindezeket követi a könyvnek talán legeredetibb része, egy logika-teleológiai ontológia alapvonalának vázlata. Itt a szerző rámutat arra, hogy a létező nem tagolatlan, merev valami, hanem belsőleg tagolt egység, melynek nemcsak belső értelemszerűsége, hanem lényegéből folyólag megfelelő értékessége, célosága, célratörekvése és aktivitása is van, ezért a logikával és a metafizikával az etika is szorosan összefügg. Minden létező lényegéből következik a folytonos hatás, tevékenység. A természeti tárgyak meghatározott célra rendeltségük alapján egyforma törvényszerűség szerint működnek. Ezen alapul az indukció lehetősége is. A fejlődésképes létezőknél a fejlődés belső lényegszerűségükből folyik. Minden létező célirányultságának teljesülése által nyer értéket. Ezért az ember lényegéhez tartozó értelmi és akarati célratörekvéseknek is kell hogy legyen valamelyes kielégülési lehetősége, különben e törekvések értelmetlenek, ellentmondóak, így abszolút rosszak és céltalanok volnának. E finalitáselv egyik speciális esete szerzőnk szerint az az elv is, hogy az értelem célratörekvése, a megismerés lehetőségében való természetes meggyőződése nem lehet pusztán látszat, csalódás, illúzió. Ezzel akarja szerzőnk a szélsőséges szkepticizmust is végleg megdönteni, mely cskoskodása azonban bizonyos körbenforgást látszik tartalmazni.

Végül szerzőnk a végesről a végtelenre, a sokról az egyre térve át, foglalkozik Isten végtelenségének problémájával, a henológiai elvvel és a Szent Ágoston-féle igazság-bizonyítékkal.

E sokféle, súlyos és tömören tárgyalt probléma behatóbb ismertetését e helyen meg sem kísérelhetjük. Annál inkább ajánljuk azonban e könyv tanulmányozását mindazoknak, akik megalapozott filozófiai világnézetre törekvesznek, elsősorban minden szakembernek.

Somogyi József.

BURKAMP, WILHELM: *Wirklichkeit und Sinn*. Berlin, 1938. Junker u. Dönhaupt.

A mű kiinduló tétele a következő: „Az én azt hiszi magáról, hogy a normák és érvényességek világának szabad ösforrása.“ Ezt a tételt firtatja, vonja kétségbe, cáfolja a szerző két nagy kötetten keresztül,

amíg végül ahhoz a másik tételhez ér el, hogy: „metafizikai szempontból nézve az individuum nem egyéb, mint az eleven plazma funkcionális exponense“. En-ellenes, antiindividuális és anti-egotisztikus filozófiáról van tehát szó. A gondolkozó az én-t ássa alá és olvasóját az individualisztikus filozófiából akarja kiábrándítani. Fel is sorolja az emberi egyén négy nagy megaláztatását: az első, amikor rájött arra, hogy az ember a földnek csak egészen kicsiny része; a második, amikor megtudta, hogy a föld is csak kicsiny része a naprendszernek; a harmadik, amikor a darwinizmus révén kénytelen volt belátni, hogy a földi bioszférában helye az állatvilágban van; negyedszer, amikor kiderült, hogy a lélek nem halhatatlan isteni szikra, hanem primitív funkciószabályozóképesség kifejlődése. Mindennek persze neopozitívista íze van. Természetes, hogy a mű kicsengése is azt a kívánságot fejezi ki, hogy az emberiségnek most már végérvényesen át kellene térni a biológiai gondolkozásra, mert ez az, ami kezébe adja azt, ami a legtöbb: a valóságot. A valóság, hogy az ember az eleven plazma funkcionális exponense, a lélek a primitív funkciószabályozó és az én-t ez a valóság porig alázza. Végül itt merül fel az, amit Burkamp értelemnek (Sinn) hív s ami semmi egyéb, mint ennek a funkcionális exponensnek hiú és önelégült tetszeglése. Ami tehát végeredményben összeütközik, az a valóság és az értelem.

Ez az eléggé híg és lapos elmélet két nagy kötet számára túlszegény téma, de mégis valahogyan rendben volna. Mindenkinek van vesszőparipája, miért ne legyen éppen a filozófusnak? Ha pedig már van, miért ne legyen ez éppen a valóság és értelem antagonizmusa? S mindezt miért ne körítse oly kitérésekkel, mint amilyenekkel köríti? Csak az utolsó lapokon van baj; olyan nagy baj, amely az emberben a szerző iránt még azt a kevés bizalmat is megrendíti, amely a mű elolvasása után még megmaradt. Burkamp azzal fejezi be, hogy: „igaz ugyan, hogy a valóság-típusú ember magasabban áll, de az értelem-típus mélyebben száll le az anyákhoz (a goethei Mütter)... és igaz, hogy az értelem az, amely az embert irányítja és szabályozza, mégis az értelmi típus akkor a legnagyobb, ha önként aláveti magát a valóságnak“. A dualizmushoz az írónak nincs elég ereje, az ellentéteket nem bírja elválasztani és külön tartani; a monisztikus koncepcióhoz viszont nincs szeme, tehetsége és tüze. Szeretne valamit plasztikusan, ellentétekkel megmutatni, de végül az ellentétek összemosódnak és elvesztik alakjukat. Az értelmet és valóságot, miután hétszáznegyvenkilenc lapon keresztül elválasztotta, a két ellentét a hétszázötvenedik lapon újra egybefolyik. S ha az ember még hozzáveszi azt a megjegyzést, amit a szerző tesz, hogy: ez volt az a mű, amelyet fiatalokora óta meg akart írni, akkor végleg fel kell adni a szándékot, hogy ebből a betűtömegeből bármit is megmentsen. Ezt akarta megírni? — Igazán nem akart sokat.

*Hamvas Béla.*

WENZL, ALOYS: *Metaphysik der Biologie von Heute*. Die Fragen des Lebensprinzips und der Lebensentwicklung und die neuere Forschung. Leipzig, 1938. Meiner. 58 l. (Wissenschaft und Zeitgeist. 9.)

Természet-  
filozófia.

A biológia és fejlődéstan legújabb eredményeinek metafizikai következményeiről számol be az Athenaeum lapjain már több ízben ismertett szerző, akinek természetfilozófiai és metafizikai vizsgálódásai oly érdekes meggyezést mutatnak a br. Brandenstein Béláéival. Wenzl mind a mai természettudományban oly divatos pozitivizmus dogmatizmusával, mind pedig a tapasztalattal nem törődő metafizikai spekulációk fantazmagóriáival szemben szilárdan lerögzíti álláspontját: a gondolkodásnak igenis kiindulópontja, de nem egyúttal vége a tapasztalás. A mai biológiában a mechanisztikus szemlélet már tarthatatlan és a kutatás legújabb irányai az életjelenségek teleologikus jellegét felismerve, az élet sajátzerű autonóm törvényeit keresik, anélkül, hogy felvetnék a kérdést az alkategységet létrehozó tényezőre, az életfolyamatok vezetőjére vonatkozólag. Wenzl az organizmikus biológia eme pozitivizmusával szemben kimutatja, hogy a kérdés nemcsak jogosult, hanem egyenest szükség-szerű is, nemcsak hogy nem haszontalan filozófiai akadémikusodás, hanem éppen ellenkezőleg: a szaktudomány számára is problémákat keltő, termékeny gondolat. Megválaszolása pedig szükségképen a „pszichovitalizmus“ álláspontját igazolja: az élettörvényt hordozó entelecheia egyszerűen egy eszme, egy jelentés, egy cél hordozója is s így feltétlenül lelki jellegű szubsztancia. A szaktudományi kutatás eme *szükségszerű* következményének levonása, eme — mint mondja — szaktudományos „határfogalom“ megalkotása után szerzőnk az entelecheiával kapcsolatban felmerülő metafizikai problémákat tisztázza (mint pl. — az arisztotelesi gondolkodás fonálán továbbhaladva — az alakítóerőnek az anyagra való hatását), majd a fejlődésmélet eredményeit hozza a neovitalizmus álláspontjával kapcsolatba. Szerinte minden faj (Art) számára külön entelecheiát, külön fejlődési törvényt (Bildungsgesetz) kell felvennünk, míg a fajtabeli eltérések (Rasse) kauzálisan is megmagyarázhatók. Az élővilág egészen mind hossz-, mind pedig keresztmetszetben végigtekintve, a szemünkbeötölő csodálatos harmónia és tervszerűség az entelecheiák célra-irányultságának, az entelecheiák entelecheiájának felvételére kényszerít, innen pedig a gondolkodás egyenesen az istenproblémához vezet. Ellenkező irányban az élő és élettelen világ elhatárolásának kérdéséhez jutunk, aminek megoldása a modern fizika eredményeinek alapján korántsem egyszerű; az élet felső határának vizsgálata viszont az embernek a mindenségben elfoglalt helyzetét veti fel problémaként. Ennek a metafizikai problémának — akárcsak az istenproblémának — a kutatása azonban már túlmutat a biológia metafizikáján. *Faragó László.*

HARTMANN, OTTO J.: *Erde und Kosmos im Leben des Menschen, der Naturreiche, Jahreszeiten und Elemente*. Frankfurt a. M., 1938. Klostermann. 409. l.

A Heidegger-tanítvány, Otto J. Hartmann, régebben már két érdekes könyvet írt. Az egyik a szabadság kérdését feszegeti egzisztencialisztikus módszerrel; a másik a jelenkor problémáit egy nevezőre igyekszik hozni. Ez a könyve a földről és a kozmoszról szintén érdekes, sőt ennél több: szép. Alapfogalmai: a föld, a materiális, dologi, sűrű, testies, áthatolhatatlan valóság (natura naturata); a kozmosz a láthatatlan erőter sugárzása (wirkende Wesenheit), dinamikus-asztrális valóság (natura naturans), amelyet az ember leginkább akkor tud átélni, ha valahogyan zenei módon fogja fel, mint anyagtalan hangzást. Ezen a felfogáson nyugszik idő és térelképzelése is: a tér nem egyéb, mint halott idő. S a világfolyamat, a keletkezés, a növekvés, a hatóerők működése a láthatatlantól hatnak a láthatóba: a tiszta idő téresedik, materializálódik. Háromféle tér van: az abszolút anyagi, geometriai; a sugárzó, amely olyan, mint amilyenek a napok; végül a teremtő, teljesen anyagtalan, merőben testetlen hatás tere. Idő is három van: mechanikus; olyan, amely a dologi valóságra irányult; végül a „köralakú“ idő, vagyis az örök. Ez az „örök“ nem más, mint az anyagtalan, merő hatás tere s ez a kettő együtt nem más, mint a „lét“ (Sein.). Ez a lét magában foglalja a mozgást, a keletkezést, elmúlást, növekvést, elfogyást. Ezért köralakú. De már nem idő, hanem maga az idő lényege (die wesenhafte Zeit selbst). Ez a mozgás és nyugalom, változás és változatlanság egysége (Herakleitos és Permenides szintézise). És: „az idő lényege nem egyéb, mint az Én szelleme“, amely a tér lényege is és a „világalkotó valóság“ (weltschöpferische Wesenheit).

E gondolatokból több alapvető tény szűrhető le. Hartmann egzisztencialisztikus természetfilozófiát ír, amely több igen lényeges helyen érintkezik a misztikus, az okkult, az antropozófiai elképzelésekkel, a romantikus természetfilozófiával és a Sokrates előtti gondolkozással. Hogy a természetfilozófiának kozmológiai attitűdje van, kétségtelenül kiténik abból, hogy a teremtő erőig hatol. És hogy ez a kozmológia egzisztencialisztikus, kiténik abból, hogy a teremtő örök központját „lét“-nek s egyúttal az Én szellemének nevezi el. Természetes, hogy ebből egyfajta sorsfilozófia következik. A kozmológiára felépített sors alap gondolata az, hogy: „a világfolyamat... s ezért az emberi sors is... az Én szelleme és a dologi világ anyagiassága közé van kifizítve“. A sors ezek között a végleges valóságok között egyre nő, vagy egyre fogy: nő, ha a lét és az Én szelleme felé közeledik, fogy, ha egyre dologiasabbá válik. Mert: „halálakor senki sem azonos azzal, aki született. Az ember azáltal, hogy testté lett, élt, szenvedett, vagy több lett és szellemi szubsztanciáját növelte, vagy fogyott és szellemét eltékozolta“.

Különösen érdekes és szép a könyv két fejezete az évszakokról és az elemekről. És itt tűnik ki végül is a könyv sajátos helyzete a jelenkori szellemben: az egzisztenciafilozófiának már régen várt, de legelső áttörése a mithos felé. Ahol Hartmann közeledik a misztika, néhol az asztrológia felé, ez úgy látszik csak felületesség és kidolgozatlanság jele. Az egész könyvben egyébként is sok a le nem szűrt és meg nem higgadt. A presokratikusokkal való találkozása, az egzisztencializmusnak életfilozófiává, kozmológiává való kiszélesítése sorsfilozófiai távlatban és pedig mindezt mithikusan, — ez a gondolkozásnak új lehetőségét nyitja meg és részben váltja be. A szerző számára csak egy veszély van: a túlkorai lezáródás. Úgy látszik, hogy az egzisztencia és a mithos egysége olyan feladat, amely számára az idő ma még nem eléggé érett meg.

*Hamvas Béla.*

CASSON, STANLEY: *Progress and Catastrophe. An Anatomy of Human Adventure.* London, 1937. H. Hamilton. 295 l. **Történetfilozófia.**

Talán mégis több egyszerű divatnál a legkülönfélébb szaktudományok képviselőinek ama törekvése, hogy elért eredményeiket a történetfilozófia irányában meghosszabbítsák s filozófiává mélyítsék. Mintha egy katasztrófális földrengés közeledtét nemcsak a földrengéskutató finom szeizmográfja, hanem a laikusok házainak halkan támadt repedései is jeleznék: egyre sűrűbben úgy támadnak Spengler óta a „Nyugat pusztulásának“ szaktudományos észlelői. Ethnológusok, természettudósok, matematikusok, történészek krízis-filozófiája után egy archeológiai történetfilozófia áll előttünk Casson művében.

A kulturális fejlődésnek sokat vitatott problémáját szerzőnk ügyesen fogja meg: az első jégkorszakhoz, a Kr. e. 586.000 évhez viszonyítva a mai állapotokat, valóban lehetetlen tagadnunk a haladás tényét. Az a tény pedig, hogy a legrégebb „ismert“ ember, a homo Sinanthropus is ismerte már a tüzet, kétségtelenné teszi a haladásnak immanens emberi motivációját. Vitássá akkor válik Casson koncepciója, mikor e motívumok mibenlétét akarja megállapítani: itt érkezik el a történeti és értékelméleti szempontok ütközéséhez, minden történetfilozófia tűzpróbájához. Az itt rejlő problémát, sajnos, éppúgy nem ismeri fel, ahogy elsiklott felette eddig minden történetfilozófus, aki valamely szaktudomány mezejéről jött: Frobenius, Evola stb. Mint ezek, ő is dogmaként hisz saját mai értékfelfogásában. Így műve éppúgy, mint amazokéi, nem megoldás, hanem csupán adalék a problémához. Pontosabban kifejezve: megoldás, de csak azok számára, akik axiológiai feltevéseit eleve elfogadják.

Mint adalék, kétségtelenül igen következetes és jellegzetes mű: a racionális-morális történet szemléletnek igen érdekes megnyilatkozása. Napjaink kulturális színvonalának csökkenésében, a „kiművelt emberfő“

tekintélyének romlásában, az individuum háttérbeszorításában és a harci erényeknek fokozott hangsúlyozásában új barbarizmust lát jelentkezni, mely könnyen kultúrkatasztrófát okozhat s egy harmadik „sötét-kort“ jelenthet az emberiség számára. A görög-római kultúra alkonyát néhány Sidonius-levéllal igen tanulságos módon jeleníti meg s nem mulasztja el megvonni a kínálkozó párhuzamokat. Úgyesen csoportosítja az érveket, melyekkel a bizánci kultúra fontos kultúrhistoriai misszióját bizonyítja: Bizánc küldetése az volt, hogy kiváló védelmi rendszere által a görög-római kultúra magvait életképes állapotban tudja megőrizni a „sötét koron“ át egészen a nyugati kultúra újabb felvirágzásáig. „Ha Bizánc — úgymond — a IX. században arab kézre jut, ma mindenki mohamedán lenne Európában“ (228). E megállapítás alapján szerzőnk egyetlen megoldást lát az európai kultúrkatasztrófa elkerülésére: ha Európa nyugati és északi államai egy új bizánci falat alkotnak kultúránk köré s azt szívósan védelmezik mindaddig, míg a fenyegető barbárság kora elmúlik, míg elérkezik az az időpont, mikor a népek belátják az együttműködés és nemzeti önzetlenség szükségességét. Casson ezzel elérkezett az archeológiától a történetfilozófián át a napi politikához s műve itt kikerül a filozófiai érdeklődés köréből. De valamin mégis el kell gondolkoznia a kritikai szemmel olvasónak: mikép lehetséges az, hogy valaki, aki a „mutual assistance“ eszményét oly hatalmas kultúrtörténeti értéknek ismerte fel, e biztos és helyes felismerés birtokában történetfilozófiát ír, melyben Spengler, Evola vagy Huizinga neve még futólag sem fordul elő? Próbálhatjuk menteni azt, hogy Casson, a cenzúra elvi ellensége, Spenglert elcenzurázza, mert „gót“, Evolát, mert „vandál“; de a „nyugati“ Huizinga agyonhallgatását már semmivel sem menthetjük. Nem fél szerzőnk attól, hogy műve az eljövendő „Új-Bizánc“ falain kívül fog maradni?

Mátrai László

HOFMANN, PAUL: *Sinn und Geschichte*. Historisch-systematische Einleitung in die sinnforschende Philosophie. München, 1937. Reinhardt. XV, 712 l.

A könyvnek újhegelianus metafizikai alapvetése van, de a szerző kiegészítette egzisztenciális morálfilozófiával. Egybeszöve: metafizika, ismeretelmélet, történetfilozófia és etika. Az egész egy kissé kevésbé kiérlelve, a problémák sokhelyütt zavarosan összehányva, néha egészen kiemelkedő részekkel, általában véve hosszadalmasan, fölösleges fejezetekkel és nyelviileg túlméretezve. A középponti kérdés: az értelem (Sinn).

Az első fejezet a legjobb és legszellemesebb és itt tulajdonképpen az író minden puskaporát el is lövi annyira, hogy a többi rész érdektelenebb. Mint az olyan regény, ahol az ötvenedik lapon már mindenki tudja, kicsoda kit ölt meg és kicsoda kit fog elvenni feleségül. Az alapmeghatározás a következő: az értelem nem egyéb, mint az alany alanyi-

sága (Sinn als die Subjektivität des Subjeks). A dologra való irányítottság (Sachgerichtetheit) a tapasztalati gondolkozók sajátja; a szerző ezt a fajta gondolkozást transzcendálásnak nevezi el és szerinte ez az objektív eljárás. A szubjektív eljárás viszont az, amikor az én sajátosan énszerű élményét introszcendálja; ez az értelemre való irányítottság (Sinnerichtetheit). Az értelem tehát a specifikusan én-szerű: az átélő élménye ez és, amikor az ember értelmet állapít meg, fedez fel, lát, él át, akkor feltételezi, hogy abban, amit „megért” ugyanolyan én, ugyanoly szubjektum él és van, mint amilyen az ember. Az életen átcsengő értelmesség sem egyéb, mint az élet áténesítése és megszemélyesítése (perszonifikálása). Az értelmi mozzanat (sinnhaftes Moment) tehát a tudat sajátosan én-szerű és életszerű mozzanata. És amivel ez a szubjektív én-szerű, a szubjektumnak ez a szubjektivitása szembeáll, az a dologi, tárgyi, a nem-életszerű, hanem a létszerű (Sinnhaft und Seiend als Gegensatzte).

Ebből a gondolatból igen símán és szépen vezeti le a gondolkozó azt, hogy miért kell szembeállnia a „tudatosság”-nak és a „tevékenység”-nek. A tudatosság értelmi, én-szerű, szubjektív magatartás; beállítása az ú. n. introszcendálás, ami értelmi irány. A tevékenység pedig transzcendáló, vagyis dologi, tárgyi, teljes egészében objektív magatartás. S amíg a tevékeny beállítás cselekvésben merül ki és formálódik meg, a tudatosság iránya mindig az értelem. Ennek az értelmi beállítottságnak két legfontosabb funkciója: a tudás és az értékelés.

E gondolatokból már sejteni lehet, hogy a filozófus az európai gondolkodás menetét nem fogja túlságosan helyeselni. Az európai szellemet a görög gondolkozóktól kezdve a XIX. századig a dologi irányítottság jellemzi. A filozófia eddig, mondja H., nem értelmesítő, hanem tevékenységi folyamat. Ennek következménye, hogy a filozófusok általánosan a lét kérdésével érintkeznek és oly kevésbé szubjektívek. Az európai filozófia jellemvonása tehát az értelemnek állandó homályban állása (Sinnverlust). Az a rész, amely a könyvben e történeti résszel foglalkozik, ha néhol tanulságos is, mint az egzisztenciafilozófiához fűzött reflexiók, nagyjából terjengős. Az igazi mondanivaló csak ezután következik s ez az értelem teljesüléséről, a szubjektum önmegvalósulásáról szól (a szubjektum szubjektivitása révén szubjektivizálódik; az én, énszerűségében áténesedik). De ekkor már az etika területére lépett át és minduntalan áthajlik hol a vallásfilozófia, hol a társadalomtudomány felé. Mert hiszen a par excellence értelmi gondolatmenet az, amely a személyes ethoszról szól, ez pedig mindig általános és a rokon területekre át kell hajlania.

Az én megvalósulása, más szóval az élet értelme: a szeretet. A szeretet ténye azonban paradoxon. A paradoxon az, hogy az én tulajdonképpen a teljesen másban valósul meg és élete ott a teljesen másban válik értelmessé. Ez a teljesen más: a te. Ez a probléma a leg-

újabb korszak egyik legexponáltabb és legnehezebb kérdése. Kierkegaard-tól kezdve Schelerig, Heideggerig, Jaspersig, Ebnerig, Haeckerig, Barthig, Blondelig, Maritainig, Berdjajewig sokan szóltak hozzá anélkül, hogy a helyzetet világosabbá tették volna. H. sem visz közelebb a megoldáshoz. De ha az embernek a mű elolvasása előtt még nem lett volna igénye arra, hogy itt radikális rendet óhajtson, most mindenképen felébred. Az első és legfontosabb eredmény az lehetne, hogy az egész énteproblematikát a vallás, de a társadalom kérdéseire vonatkozólag is teljesen alkalmatlannak tartsa. Valószínűleg a keleti filozófia jár el helyesen, amikor azt mondja, hogy a kérdések három csoportba oszthatók. Van Egy-kérdés (ember, egyéniség, szellem stb.), van Kettő-kérdés (szerelem, barátság, ember-isten), van Három-kérdés (közösség). Az Egyből semmiféle híd nem vezet le a Kettőbe, sem a Háromba. Így hát a szubjektum szubjektivitásának teljesülése nem lehet a te és nem lehet a közösség sem. Ezért a könyv derékban kettétörik. A szép részekért kár, a szörnyű hosszadalmasságban annyira el vannak rejtve, hogy kevesen fogják hasznukat venni.

*Hamvas Béla.*

**Kultúrfilozófia.** A MAI VILÁG KEPE, I. KÖTET: SZELLEMI ÉLET. Szerkesztette: *Kornis Gyula*. Budapest, [1938.]. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda. 607 l.

Az Egyetemi Nyomda nemes nemzetnevelő célkitűzésének újabb eredménye ez a hatalmas, mind kiállításában, mind tartalmában pompás kötet. Elődei: a sokkötetes történeti, néprajzi, föld- és fajismereti, valamint művészeti emlékeinket ismertető művek a magyarság önismeretre nevelésének eszközei; de ez az öneszmélet magában még szűkkörű, ha nem mélyül el a világ ismeretében, ha nem szélesedik egyúttal a mai világot mozgató tudományos, gazdasági és politikai eszmeáramlatokkal szemben való állásfoglalással. Ezt a feladatot: a „művelt magyar társadalom“ műveltségének európaivá való kiszélesítését szolgálja a Mai Világ Képe négy kötete.

Az első kötet napjaink szellemi áramlatai között keresi az eligazodást s az olvasót e nehéz és minduntalan továbbgondolkodásra készítő úton valóban a legavatottabb és legilletékesebb szerzők vezetik. A bevezető tanulmányban — Korunk önvizsgálata — Kornis Gyula boncolja szét a mai kor szellemének bonyolult összetevőit és ezután minden egyes tanulmánnyal más és más oldalról, újból és újból belemerülünk a problémák oly gazdag, de mégis annyira egyszínű sokaságába. Halasy-Nagy József kétszer is vezetőnké válik: a világnézet és a kultúra problematikáját fejt fel előttünk. A Vallás című fejezet szerzője Schütz Antal, míg a mai erkölcsi élet válságának Prohászka Lajos a mélyenjáró oknyomozója. Somogyi József, a Tudomány című fejezet írója feladatát szerzőtársaitól eltérő módon értelmezi: nem annyira a mai tudomány arculatának megrajzolása, mint inkább rend-



szeres tudományelméleti alapvetés lebeg előtte célképen. Napjaink irodalmi törekvéseiről és irányairól Kállay Miklós számol be; a hatalmas anyagot és a valóban ezernyi törekvést összefognia azonban nem sikerült. Jóval erőteljesebb írás Hevesi Sándor Színház-a, amely — mint olvasmány is — a kötet legsikerültebbjei közé tartozik. Lyka Károly beszámolója a képzőművészetekről, sajnos, kissé elstetett és elnagyolt; annál alaposabban és részletesebben vezet be Prahács Margit a modern zene világába.

E munka áttanulmányozása azonban nemcsak a művelt laikus, hanem — éppen probléma- és gondolatgazdagsága következtében — a filozófus számára is igen nagy haszonnal jár. Mert azt, hogy válságban élünk s hogy ez a válság oly nagyfokú, amekkorában Európának még nem volt része, mindnyájan tudjuk; de amikor letesszük kezünkől a könyvet, élményszerű bizonyossággá válik bennünk, hogy e válságból immár nem vezet egyenes irányban tovább az út, hogy e válság „leküzdhetetlen” s Európa, a szellemi Európa vagy elpusztul, vagy pedig gyökeresen, alapjaiban újjá kell születnie. Halasy-Nagy József — főképp Sorokin kultúrszociológiai vizsgálódásaira támaszkodva → kimutatja, hogy kultúránk a benne rejlő lehetőségeket már mind kimerítette. Mert „a kultúra története idealizmussal kezdődik... s naturalista materializmussal végződik“, s ezt az utat, mint annakidején a görög kultúra, az európai keresztény szellemiség is végigjárta. Tehát folytatás, a válság leküzdése lehetetlen, csak egy új idealizmus, egy heroikus életvállalás teremthet új életet, mint ahogy azt a történet szemléletében a görög, majd az európai keresztény kultúrának egy heroikus idealizmusból való megszületése is igazolja. S ugyanerre az eredményre vezet Prohászka Lajos döbbenetes erejű, művészi elemzése az európai erkölcsiség fejlődésrajzaról és összetevő formáiról: az újkori ember életformája, a polgári erkölcs a mult század végével kimerítette motivációinak lehetőségeit s ezután már csak az erkölcsiség anarchiája következhetett (279. l.), amint az a világháború után be is következett. S merre mutathat a válságból kivezető út? Külső, szervezeti szabályozás, nyilvánvaló, nem segíthet. „Ezért igazi és egyetemes újjászületés csak belülről, valóban a lélek emocionális rétegeiből fakadhat, úgy, ahogy az antik világnak a kereszténységbe való átmenete idején fakadt.“ (323.) Kétségtelen, hogy a polgári világ tespedt kényelmével szemben „a jövő életet csak heroikusan lehet majd élni“ (319) és a mai zűrzavarból is csak ez a heroizmus segíthet ki, az a magatartás, amely „elfogadva, elviselve ezt a zűrzavart, mégsem merül el benne, hanem inkább fel szabadul és megerősödik általa“ (318). Mintha a görög tragédia hőseinek halálraszántása kelne itt, ezzel a sorssal szemben való illúziótlan szembenézésben új életre — mondja Prohászka. S ennek a heroikus embernek — mint ahogy Halasy-Nagy rámutat — jellemző jelenségként már életvezető is kínálkozik az egzisztenciális filozófiában, a halálra szántásnak e tipikusan mai bölcséletében (80—82. ll.).

A mai ember már „nem fogékony a transzcendens világok fénye iránt. Két felől a Semmi sötétje veszi körül, s egy keskeny fénycsáv hull az útjára: a saját öntudata világít előtte.“ (80. l.) S vajjon a születőben levő új idealizmusnak szükségképen illúziótlan idealizmusnak kell lennie? Vajjon a kereszténység, európai kultúránk ideális értékeinek eme foglalatja már minden lendítőerejét elvesztette, s maga is csak a kiélt életformák látszateletét éli? Hogy a kereszténység, mint ahogy Schütz Antal is rámutat, ma létének döntő küzdelme előtt áll, kétségtelen. Hogy azonban a végső győzelem az övé lesz, azt inkább csak hisszük, reméljük és akarjuk, mintsem egyértelműen kikövetkeztethetnénk. (S Halasy-Nagy József vizsgálatainak eredményei után is csak hitével, mint belátásával állíthatja.) Bizonyos, hogy — mint Prohászka, de főleg Schütz is hangoztatja — napjainkban a kereszténységen, főleg pedig a katolicizmuson belül egy igen jelentős megújuló mozgalomra pillanthatunk rá, de az is letagadhatatlan, hogy egyúttal egy új, de már nem a kereszténységből táplálkozó hősi idealizmus egyre erőteljesebb bontakozódását is szemlélhetjük... S míg az előbbi inkább a szellemi elit tagjaira van varázssal, utóbbi egész népeket itat át új világnézetével. S kétségtelen, hogy Európa újjászülését a polgári társadalomnak életformáival együtt való összeomlása után csakis a friss, elhasználatlan népi erők hordozhatják. Mindennél világosabban mutatja ezt a modern zene példája, amely a stílusok és törekvések általános zúrzavara után a népi közösség élményéből ihletve és a népzeneben rejlő erők kibontakoztatásával (573. l.) — és itt a magyar szellemiségé a kezdeményezés érdeme — először tudott újra a szó igaz és klasszikus értelmében vett alkotásokat felmutatni. Európa számára tehát kettős lehetőségeket rejt a jövő: vagy a teljes pusztulást, vagy pedig egy új szolidaritáson alapuló és a még elhasználatlan vitális erőkből fakadó új idealizmusból való újjászülést. S hogy ebben az esetben a feltörekvő és kérlelhetetlen történeti szükségszerűséggel felszínre is jutó ifjú népi erők találkoznak-e még egyszer a kereszténységgel, oly kérdés, melyre csak a jövő fog feleletet adni.

Faragó László.

HUIZINGA, J.: *A holnap árnyékában*. Korunk kulturális diagnózisa. Ford.: D. Garzuly Mária. Bp., 1938. Kir. Magy. Egyet. Ny. 204 l.

Megszállott világban élünk. És mi tudjuk ezt. Így kezdi Huizinga magyarra most fordított kultúrtörténeti elmélkedését a máról.<sup>1</sup> Valóban tudjuk s a mögöttünk fekvő két évtized bőven gondoskodott róla,

<sup>1</sup> E mű német fordításának megjelenésekor az *Athenaeum* már közölt ismertetést Mátrai László tollából (XXII. köt. 1936. sk. l.). Ezt célszerűen egészíti ki a fenti részletesebb elemzés, amelyet a munkának mostani magyar fordításban való közzététele is indokol. (Szerk.)

hogy tudjuk és lássuk korunk válságjellegét. A kultúrtörténeti és kultúrbölcséleti munkáknak egész sora állott elé, hogy e tudást és közvetlen, fájó megélést a tudományok minden apparátusával tegye tudatossá az intellektuális világ előtt. Általában azonban az efféle munkák még a legszigorúbb tudományos keretek között sem elégedtek meg a mának pusztá végiganalizálásával, hanem mán nevelődött tekinteteket előrevetették a holnap titkos, rejtett arculatára is, akár a pesszimizmus borongós bújával, nem látván e jövő arcában semmi egyebet, csak a romlás és rothadás iszonytató, fájó utálatosságát, akár pedig a bizakodó meglegedettség optimizmusával, e romlást csupán egy ígéretesebb jövő nélkülözhetetlen feltételének nézvén, légyen már most e jövő akár egy vallásos renaissance „új középkora“ akár pedig valamely irányított eszmei közösség idillikusnak elvárt világberendezése.

S Huizinga művének első kellemes meglepetése: minden ilyen kalandos profétálástól való szinte klasszikusan nemes tartózkodás.

A jelen vizsgálata nála semmi konkrét jövőtígérésig el nem jut, történelmi providenciát magának nem tulajdonít, a ma kusza vonásai-ból a holnapot papírra nem varázsolja. Valamit ám mégis kötelességének tart hangsúlyozni, s ez nem több, mint egy röpké, tartalmatlan, de világot jelentő szócska: a *remény*, melyet semmiféle analízis útvesztőjében elveszítenünk nem szabad. Remélnünk a jövőben: legembe-ribb kötelességünk.

Ha cinikusok akarnánk lenni: ennél hatásosabb módját el sem lehetne képzelni annak, hogy a mának kultúrfiziognómiáját vizsgáló munkáját valaki feltétlen értéként örökítse át a holnapba. Ha van holnapja ennek a bomló, süllyedő mának, akkor e holnapnak köteles reménye ím beteljesült anélkül, hogy esetleges helytelen túlkövetkeztetésekért helyes premisszáit kockára tette volna. Ha pedig e jelennek jövője nincsen, csak az enyészet, ugyan ki tudná a jelen kultúrbölcselő-jét e kategorikus reményimperativusért felelősségre vonni egy jövőben, mely a jelen számára nincsen? Azonban Huizinga állásfoglalása e jövővel szemben nem ilyen cinizmus szülötte. Sokkal inkább a szerzőnek eredetéből értendő az: Huizinga nem a bölcséleti, hanem a történelmi szférából érkezett el a mának kultúrelemzéséhez.

A ma kultúrájának vizsgálata valahol közbül áll a kultúrtörténet és a kultúrbölcsélet között. Mint egy hosszabb-rövidebb történelmi pillanatnak kultúranalízise mindenesetre közelebb az utóbbihoz és távolabb az előbbtől. Mégis az ily analízisek feltűnő bő sokasága után eleve is tudományosan rentábilisabbnak látszik, hogy egy új analízis szerzője a történelem realitásából és ne a bölcséleti idealitásából érjen el ide. Innen ez új analízisnek (1935) nagy jelentősége: a kultúrbölcséleti elmélekedések áradata után is feltétlenül figyelembeveendő a ma kultúrkrízisének végső megítélésében annak szava, aki a kultúrtörté-

net egyik mult fázisának olyan szuverén szakértője, amilyen Huizinga a hanyatló középkorének.

Huizinga mai kultúrseleléletét három vonás határozza meg. A kultúrértékek részletes végigvizsgálásával igazolja a kultúra „bomlás”-jellegét, értékeinek elforgácsolódását. S kiegészítéseképen megállapítja, hogy a holnap új kultúrájának csirái e megbomlott kultúrában nem lehettek fel. Bármelyike e tényeknek egymagában elégséges lenne a megokolt pesszimizmusra. Huizinga azonban tudatosan optimista, hisz a kultúra jövőjében. És ez harmadik determinánsa szemléletének. Ehhez az optimizmushoz azonban lesújtó analízisei eredményeképpen is oly szintézisre kell eljusson, mely azt lehetővé, tudományosan megengedhetővé teszi.

Minden kultúrtörténeti szintézis analógiákkal dolgozik. Egy bomlónak és tovább nem fejlődőnek elemzett kultúra elbírhathat-e egyáltalán más reményt adó szintétikus analógiát, mint az organikus szervezet analógiáját? Egy organizmus képeben mindhárom vonás harmónikusan egyesíthető. Csak egy organizmus életében található olyan életfázis, amely mindhárom követelménynek eleget tesz: bomló is, más organizmusba át nem hajló s mégis a reményt elbíró. Ez az életfázis az organizmus „betegségének” fázisa. Betegség: ez az az alapanalógia, melynek tüneteibe és sorslehetőségeibe Huizinga a modern kultúrkriszist fel akarja oldani. S ha betegség, akkor a kultúrtörténész eljárása: diagnózis, reménye: terápia.

A história történetéből jól ismeretes a történetseleléletnek ez az analógiája. A történelemtudomány kezdetén más szintétikus analógia fel sem merült, mint az organizmus, az organikus szervezet képeinek reávetítése a történet anyagára. S ha ma a szellemtörténet és lényegkutatás magasabb igényeiben ez az ősi szemlélet vesztett is egyetemességéből, az egyes történeti korok elhatárolt vizsgálata még mindig szívesen él vele. Lehetséges, hogy Huizingát eredete már eleve is e szemléleti formára predesztinálta (Herbst des Mittelalters: tipikusan organikus szemléleti cím), ám az is nyilvánvaló, hogy belső logikai következetessége is csak ide vezette el. Minden analógia azonban a szemlélet egyoldalúságának kisebb-nagyobb veszélyét is hordja méhében. Az idegen területről áttüzetett kép már önmaga dinamikájával is kósztat e kép minden vonásának átvetésére: az organikus szemlélet pedig elsősorban enciklikus zártságával jelent veszélyt a történetselelélet számára, amennyiben magával hordja a *minden* másnak, az organizmustól elváló mozzanatnak, ez organizmus ellenségeként a „betegség” kategóriájába való sorolásának hajlamát. S valószínűleg a legbonyolultabb feladatok egyike volna megállapítani, hogy Huizingának például az az oly kíméletlen szavakban kifejezésre juttatott elitélő álláspontja, amelyet éppen a kultúra védelmében a modern élet- és közösségformákkal (nemzeti szocializmus, fasizmus) szemben elfoglal.

miben gyökerezik elsődlegesebben: e formáknak különválasztott önálló analízisében, vagy pedig kultúrszintézisének apriorisan előrevetett szemléleti meghatározottságaiban?

Huizinga módszere tehát a tudatos diagnózis. A diagnózis eredménye, kultúránk megbomlásának oka: az elszellemtelenedés. A tegnap embere, akitől e kultúrát átörököltük, a szellem embere volt, a ma típusa viszont az élet embere akar lenni. Az életnek és szellemnek ilyen egyszerű szembeállításában azonban Huizinga szerint helytelen. Az étlettől a tegnap embere sem volt távolabb, mint a máé. Csupán, hogy ehhez az élethez a szellem, az intellektus eszközével igyekezett hozzáférni. A ma embere az intellektust megveti, az ő fegyvere a morajló étellel szemben az akarat. Ez azonban, hangsúlyozza Huizinga, nem egyéb, mint az emberi ösztönök és vágyak szabadra engedése, hiszen akaratunk, amit az intellektus korlátai közül reá szabadtítottunk az életre, mindig vágyainkból és ösztöneinkből táplálkozik. Természetes, hogy így a kultúra legfontosabb mozzanata, az emberi természet önuralma vész el e nagy életakarásban. A ma emberének az étellel szemben mutatott egészen fonák egyéni magatartásából eredeződik végeredményben kultúránk válságának minden közösségi mozzanata is: az önuralom, a harmónia, a rend, az egyensúly hiánya az élet egész területén.

Ha a betegség oka így világosan áll előttünk, a terápia útja is csak egy lehet, amit Huizinga a humanista világ egyik legsúlyosabb hangulatú fogalmába sűrít: a lélek katarzisa. A szellem hegemoniájának visszaállítása, a szellemi értékek és világbeállítás restaurálása, az akaratnak ez értékek alá rendelése, a morálban az élet minden vonatkozásának intellektuális telítése.

Kultúra, szellem és ennek folyamánya, az erkölcs: ezek Huizinga szemében az élet alapértékei. Az irracionálilék hívei sok kívánnivalót fognak ez életszemléletben még hiányolni, s ha racionalizmussal nem is, túlhajtott intellektualizmussal bizonyára meg is vádolják a nagynevű szerzőt. S merészebb ítéletek tán a cím ironikus értelmezésétől sem riadnak majd vissza: a holnapnak így valóban csak árnyéka vetődik a mára. — Mindez azonban életszemlélet dolga.

Am a lelkek katarzisa merő elméleti síkon sem látszik ilyen egyszerűnek. S a kultúra illetén mentése is rendkívül illuzórikus színben tűnik fel, legalább is e mentésnek reális gyakorlati véghezvitelét illetőleg. Sőt épp a történettudományok részéről nagyon is megkérdőjelezhető, hogy a kultúra történetében ilyen kultúramentés valaha is kimutatható-e, s a jövőre vajjon elgondolható-e. A lelkek egyéni katarzisének ilyen programszerű reménye az utópia határát súrolja. Mert tény, hogy a kulturális csúcspontok és a lelkek előzetes katarzisa összefüggenek, ezt a történelem igazolja. Ennek az összefüggésnek tényleges oksági kapcsolatait, valamint ez oksági kapcsolatok titkait kideríteni azonban a történelem képtelen. S a tényeknek és nem-tények-

nek ebben a mai nagy káoszában, az élet mai kultúrkrízisében az egyedül lehetséges magatartás nem az a törekvés-e, mely a mindenkori legaktuálisabb, pillanatnyi adottságokat akarja kultúrszínvonalá emelni?

S ha Huizinga ezeket a pillanatnyi adottságokat, az élet legmáibb formáit anti-intellektuálisaknak s ezzel együtt anti-kulturálisaknak is érzi, nem tény-e mégis ezzel szemben, hogy éppen ezek az életformák oly igényekből támadtak, aminők a jogosság, a méltányosság, a szociális egyensúly, rend és igazság: amik mindmegannyi tipikusan tisztá intellektuális, szellemi eszmék. Zádor János.

HUIZINGA, JAN: *Der Mensch und die Kultur*. Stockholm, 1938. Bermann-Fischer Verlag. (Schriftenreihe „Ausblicke“.) 39 l.

Korunk kulturális bajainak diagnózisa után, amit a Holnap árnyékában c. művében végez el az illusztris szerző, e tanulmányában megkísérli megmutatni azt az egyetlen lehetséges utat, amelyen a kultúra mai fenyegető ellenségei: az elindusztrializálódott kultúratermelés következtében mindjobban elharapozó félműveltség és az egészségtelenül túlhajtott nacionalizmus által fenyegető teljes szétszakadás elől megmenekülhet. Bármennyire pesszimista is korunk hangulata a kultúra jövőjét illetően, az „Untergangsstimmung“ és a kétségbeesés — mondja Huizinga — csak az irodalomban jelentkezik egyeduralkodóként, az életben még teljes a tetterő és az egészséges életkedv. A megoldást csak az hozhatja meg, ha ez az energia ismét a kultúra magas céljait és eszményeit fogja szolgálni. Huizinga nem hiszi, hogy kultúránk fejlődésében már „nincs tovább“, s hogy teljes újrakezdés előtt állunk; abban az illúzióban sem ringatja magát, hogy a történeti fejlődést visszafordíthatnók. Van azonban egy harmadik lehetőség is, s csupán csak ennek megvalósulásában bízhatunk: „számos körülmény arra mutat, hogy... a kultúra fölösleges és káros produktumainak tudatos és önkéntes kiirtása adja megmentésének és meggyógyításának egyetlen lehetőségét“. (31. l.)

Mert valóban, úgy látszik, kultúránk minden téren fejlődésének legszélső, helyesebben legszélsőségebb végleteihez jutott. A tudomány alatt — megragadható tárgyainak határaihoz jutva — megingott a bizonyosság talaja; a technika romboló csodáiban már senkisésem hisz; a költészet elszakadt a gondolattól s a művészet háttatfordított a természetnek; az erkölccsel együtt a jog és az emberiség eszményei is eltávoztak körünkől. De vajjon lehetséges-e, hogy ebben a „felfújtt világban“ az emberi szellem megtanulja, hogy csak az igazán értékesre korlátozza magát s lemondjon mindenről, ami fölösleges, haszontalan, értelmetlen és ízléstelen? Lehetséges, feleli Huizinga. Elképzelhető, hogy a modern civilizációs és technikai gépezet nyújtotta esztétikai „élvezetekkel“ az emberiség egy szép-

napon torkig lesz s azok „kimennek a divatból“. Elképzelhető, hogy a gondolkodás ismét szilárd talajon fogja megvetni lábát és az intellektuális értékeknek megint közbecsülésben lesz részük; mert bármilyen gyenge képességünk legyen is az ész, mégis csak „legmegbízhatóbb szellemi instrumentumunk“. S elképzelhető végül, hogy a kultúra visszanyeri erkölcsi gyökereit, hogy az erkölcsi eszmény a közösség életének ismét sarkaló ereje lesz. Ezt azonban hiába várnök attól az államtól, amely magánál magasabb erkölcsi fórumot nem ismer és az erkölcsi autonómiát a maga számára igényeli. Az erkölcsiség csak a hitből születethetik újra s e hit csak a keresztény hit lehet. E hit alapján valósulhat meg egyedül a *civilitas humana*: a közösség életének erkölcsi, kultúrált rendje, amely a humanitás erőire épít és az emberiség békés együttélését és jóakarató megértését teszi lehetővé. Ennek a fennkölt eszménynek ábrázolásával végződik e valóban fennkölt — utópia. *Faragó László.*

RÜDIGER, HORST: *Wesen und Wandlung des Humanismus*. Hamburg, 1937. Hoffmann—Campe. 316 l.

Ez az igen nagy előtanulmányokra építő munka kiindulópontjában annak a kérdésnek a megválaszolására kötelezi magát, hogy mi a humanizmus? Feladatának úgy vél eleget tenni, hogy végigvezet a történet folyamán, megmutatva, hogy a különböző korszakok, illetve azok humanistái számára mit jelentett ez a fogalom. Szerzőnk tehát jól látja, hogy a kérdésre pusztán a fogalom elemzésével, szétboncolásával nem felelhetünk: a humanizmus fogalma túlságosan üres vagy pedig nagyon is gazdag ahhoz, hogy így, pusztán önmagában, jelző nélkül in concreto bármit is jelenthessen. A humanizmus csak a humanista számára jelent valamit: a humanizmus problematikájával foglalkozó szaktudós számára csak humanizmusok vannak.

Ezért nem is csodálkozhatunk azon, hogy a felvetett kérdésre nem kapunk feleletet: a munka a genetikus tárgyalás befejezésével le is zárul és meg sem kísérel, hogy a nyert eredményeket szisztematikusan szempontoknak vesse alá. Eredménye a „Wesen und Wandlung des Humanismus“ helyett csupán csak a „Wandlung des Humanismus“ s a szerző állásfoglalása miatt nem is lehet más.

Rüdiger a humanizmus történeti alakulását ama nagy humanisták művén keresztül mutatja be, akiknek munkássága mintegy szellemtörténeti fordulópontot jelent. Ez az eljárás mindenesetre eléggé leegyszerűsíti az író feladatait — még ha a szellemtörténeti háttér megrajzolását nem is mulasztja el — azonban rendkívül aggályos. Mert vajjon kit fog nagy humanistának tartani az, aki maga nem humanista? Már pedig szerzőnk semmiképen sem illethető ezzel a névvel. Mert hiszen, ha humanista lenne, nem mellőzhetné el a görögséggel, mint a humanitás-eszme megalkotójával, a szofisták működésével és Platonnal szemben az állásfoglalást s nem engedhetné meg magának azt a köny-

nyebbséget, hogy Ciceróval kezdje a tárgyalást. Szerzőnk antihumanista magatartást vet Erasmus szemére, mert az nem tudja a gyarló emberi intézményeket — az államot — olyanoknak elfogadni, amilyenek, hanem velük szemben transzcendens erkölcsi követeléseket támaszt; de vajjon milyennek nevezzük az ő történet szemléletét, midőn a mult eseményeit nem a maguk valóságában, hanem bizonyos jelenkori érték kategóriák szemszögéből ítéli meg? Itt bizony nagyon is kiütközik szerzőnk aktuális politikai felfogása. A renaissance humanizmusa előtte csupán csak itáliai nemzeti mozgalom; nem tekintve most már azt, hogy Petrarcán eme szellemi áramlat előkészítőjén kívül az itáliai humanistákról említés sem esik, a népi gondolat szemszögéből Erasmussal sem tud mit kezdeni; Erasmus humanizmusa, „mely nem a nép belső erőiből fakad“, számára csak művirág, mely eleve arra volt ítélve, hogy a mesterkélttség bozótjába vesszen. Hogy ez a beállítás a XVI. század szemszögéből nézve igazságos-e, fel sem merül mint probléma. Az említettek — Cicerón, Petrarcán és Erasmuson — kívül azután már csak a német humanistákkal és a németségnek az antikvitással való szembehelyezkedésével foglalkozik Rüdiger, mindvégig azt keresve, hogy a különböző állásfoglalások mennyire voltak, vagy lehettek termékenyek a német népi művelődés kialakulására. Ebből a szempontból érthető az olyan önmagában véve (a XVI. századra vonatkozólag) értelmetlen állítás, mely szerint a római humanizmus átvétele a németséget hosszú időre meggátolta abban, hogy saját mivoltának megfelelő művelődési formáját megtalálhassa. Ulrich von Hutten azért kap helyet a humanista-arcoképcsarnokban, mert neki sikerült a humanizmus „megnémetesítéséhez“ egy érdekes kísérlettel hozzájárulnia (t. i. Rüdiger szerint Arminius alakjával az itáliai humanisták öskultuszával szemben megfelelő germán klasszikus elődöt állít). Opitz Mártonnal a római humanizmust mechanikusan utánzó nemzetietlen kort ismerjük meg. Az antikokat utánzó, ú. n. „imitatív“ magatartást Winckelmannal a teremtően szembehelyezkedő, „agonális“ magatartás váltja fel; egyúttal a természettel, művészettel és vallással szemben való saját szerű német magatartás is nála kezd kialakulni. Egyedülálló tette a görögségnek a németség számára való felfedezése, amivel a humanizmus autochthon német útját megnyitja. Azonban a művelődési eszmének a görögségre való alapozása nem lehetséges vérokonság, „filiáció“ alapján, miként ez Itália—Róma viszonyában magától értetődő volt; Germánia s Hellász viszonya csak szellemi rokonság, „Wahlverwandschaft“ és filozófiai megalapozásra szorul. Ezt Wilhelm von Humboldt végzi el; azonban az ő — a görögséget idealizáló s nem a maga realitásában tekintő — művelődési eszménye, amely a németség számára önálló utat nem engedett és a népi realitásból kisarjadó műveltség kibontakozását megakadályozta, a XIX. század folyamán szükségképen leáldozott. Utána a humanizmus a technikai civilizáció fellendülésével kapcsolato-



san kialakult új morállal, a haladás, az optimizmus és a pénzszerzés ethoszával szemben mindinkább védekező pozíciókat kénytelen elfoglalni s Jacob Burckhardt, majd később Stefan George s utána Werner Jaeger törekvései már szélesebb visszhangot nem keltő, csupán csak magános próbálkozások, Valóban — úgy látszik — szerzőnknek igaza van: a humanizmus napja immár leáldozott. Vajjon fel fog-e még kelni Európa népei számára?...

*Faragó László.*

VERS UN NOUVEL HUMANISME. Paris, [1937.]. Institut International de Coopération Intellectuelle. Entretiens. 227 I.

Werner Jaeger, a „harmadik humanizmus“ elméleti megalapozója, a legszorosabb kapcsolatba hozza a kultúra és a humanizmus fogalmait egymással: szerinte az európai népek közösségét, az úgynevezett „hellenocentrikus kultúrkört“ éppen a görögség sorsdöntő alkotása: a kultúreszmény zárja egységbe s ezért Nyugat története nem egyéb, mint ennek a humanisztikus tradíciónak szakadatlan ápolása, a kultúra folytonos fejlődése. Ámde vajjon ez a folyamat ma is tart? Él-e még Európa s nem robbant-e fél valóban a nyugati civilizáció Varázshegye a nagy háborúban? Vajjon csonkítatlanul tovább tudjuk-e adni szellemi őseink hagyatékát, vagy mi már csak a romok között tengődünk s utódaink egy egészen más szellemiség levegőjét fogják lélegezni?

A Szellemi Együttműködés Nemzetközi Intézete hisz a kultúrában s a kultúra és humanizmus fogalmainak szoros korrelációja tagjainak szinte kivétel nélkül tudatgyújtópontjában van. Előttünkfekvő kiadványa, mely az 1936. év júniusában Budapesten tartott ülésének beszámolója, a kultúráért s Európáért, a szellemi Európáért való aggodalmának s egyben nemes törekvésének bizonyítéka. Szellemi harcot hirdet, Európa szellemi elitjét szólítja fegyverbe a klasszikus tradíciók továbbörzése érdekében, mert tudja, hogy Európát csakis a humanizmus köteléke tartja össze, s hogy „aki megtagadja a humanizmust, nem hisz Európában, sem pedig az európai kultúra egységében“. (Eckhardt S.) Hittel hirdeti, hogy a humanizmus egyedüli menedékünk, s „ha valamikor ez az életeszmény eltűnik szellemünk tudatából, a kultúra is el fog tűnni“. (U. Ojetti.) „Azon a napon, amikor az emberiség lemond, hogy az antik világról képet alkosson magának, ez az antik világ többé nem lesz az új embert alakító hatalom és kultúránk is más lesz, mint ami máig volt.“ (Zolnai B.)

Ezeket az idézeteket még folytathatnók; azonban már az eddiekből is kitűnik, hogy az új humanizmusért felveendő küzdelmet nem egy új életérzés hajtja, Hellászt és Rómát nem egy új eszmény teremtő lendülete hívja tanuul. Az antikvitásra ma európai tradíciónk megőrzése végett van szükségünk. „A szabad szellemi respirációt biztosítani, a nemzetközi életet megerősíteni, a szellemi Európát (Europe

essentielle) megmenteni“ (J. Estelrich) — íme, ezek azok a célok, amelyek érdekében ma a humanizmusra „szükségünk van“.

Ma tehát egy jobb jövő érdekében mintegy „akarnunk kell“ a humanizmust — ez talán az Entretien üléseinek végső konklúziója. Ez az eredmény pedig mindennél világosabban mutatja az egész törekvés kétséges voltát. Mert vajjon segíthet-e rajtunk, „kultúránk betegségén“ egy racionálisan szükségesnek felismert s azután akart humanizmus? Vajjon legnagyobb bajunk nem abban rejlik-e, hogy egész életünket minden megnyilvánulásában teljesen elracionalizáltuk? S ha ez így van, az ésszerűen kiszámított orvosság hozhat gyógyulást? Mintha bizony egy szellemi mozgalom — bármilyen üdvös és magasztos legyen is — létrejöhetne azáltal, hogy kívánatosnak ismertük fel s meg akarjuk valósítani! Történelmet csinálni egy korszak életérése ellenére lehetetlen. Igenis, minden válsághír, alkony-hangulat és minden új mithoz ellenére is mindnyájan, akik csak a szó szorosabb értelmében vett szellemi munkások vagyunk, hiszünk kultúránk jövőjében és a humanisztikus világnézet újjászületésében, csak azt nem hihetjük, hogy azt egy előkelő gyülekezet emelkedetthangú beszédei biztosíthatnák. Salvador de Madariaga jövő embere, a szellem univerzális köztársaságának világpolgára mindaddig, amíg rejtett, irracionális forrásokból egy feléje irányuló új életérés és egy új életakarát meg nem születik, valóban csak utópia marad.

*Faragó László.*

HAMVAS BÉLA: *A világválság*. Budapest, 1938. Fővárosi Könyvtár, 69 l. (Aktuális kérdések irodalma. 53.)

Hogy egy bibliográfia bizonyos körülmények között (méltó téma, szerző és olvasó jelentkezésekor) mennyire izgalmas olvasmány lehet, arról mindenki meggyőződhetik, aki Hamvas Béla kitűnő munkáját kézbeveszi. Éppen a kellő pillanatban jelent meg e mű: mikor a krízis összefogó látomásának bódulata után „a világsajtót elárasztják a legkülönbözőbb művek, amelyek a válság okát“ már a részletekben keresik és írják le (11.). Az emberiség és gondolkodói lassan berendezkednek a válságra, kialakul egy külön „krizeológia“, beszélhetünk a „krizeológia történetéről“ (10.) és Hamvas művében kézhez kapunk egy kitűnő Baedekert is, mely megbízható pontossággal kalauzol a krízis változatos tájain és külön megjelöli az elsőrangú fontosságú látnivalókat. És bár igaz, hogy a Vezuv tűzhányóhegy marad akkor is, ha békés turisták Baedekerral a kezükben járnak a gőzölgő kráter széleit: mégis van valami megnyugtató abban, hogy ha ma a világ minden dolgai válságban vannak is, maga a krizeológia nyugodtan és békében virágzik. Kétségtelen, hogy ezen a ponton a „parallelkoordináció“ törvénye megszakad éppúgy, amint — Hamvas szerint is (12.) — a modern természettudományok is valamiképen kívül esnek a válság szféráján. Mindez azt bizonyítja, hogy a történeti koroknak s a mai válságnak e törvény

alapján való szemlélete nem korrekt szemlélet: homogeneitást lát ott, ahol voltaképpen egészen heterogén erők, gondolkodási tendenciák érvényesülnek. Éppen ezért Hamvas teljes joggal szólhat a „lázasdról, mely nagyrészt a szellemtudományilag tájékozott szerzők műveiben jelentkezik“ (9): e lázadás sem volna lehetséges, ha a krizeológiai fatalizmus szükségképpen kötelező lenne napjaink minden gondolkodójára. Sőt még a „lázasdnak“ látszólag homogén csapatában is: ki merné állítani, hogy pl. Evola lázadása „parallel“ halad Huizinga lázadásával?

Hamvas bibliográfiájának főerőssége éppen az, hogy sem a krizeológiai elméletben, sem az anyag szelekciójában nem köti le magát a neki legszimpatikusabb gondolkodási irányok mellé: ennek a dicséretes aszkézisnek eredménye, hogy a válság elvileg teljes iradolmárról tájékoztatni tud. Hogy ez milyen nagy eredmény, azt valójában csak az tudja méltányolni, aki egyrészt már próbált bibliográfiát összeállítani, másrészt pedig fogalma van arról a szörnyű káoszról, amely a válságirodalomban uralkodik. E káoszban kitűnő iránytű a Hamvas megállapította három történeti korszak: 1. prófétikus krizeológiák (Nietzsche, Kierkegaard stb.) kora a világháború végéig; 2. a válság kulturális és történeti szemléletének kora Spenglertől a newyorki tőzsde összeomlásáig (1929); 3. a politikai, társadalmi és gazdasági szempontú válságművek kora napjainkig (11.). Nagyon hasznosak továbbá a fontosabb művekről szóló rövid összefoglalások is, bár kétségtelen, hogy szerzőnk itt nem mindig tudta megőrizni hűvös tárgyilagosságát (így pl. aki itt hall először Stanley Cassonról, az soha nem lesz kíváncsi az általa képviselt történetfilozófiai irányra, mely pedig Bizánc újjáértékelésében legalább is figyelemreméltót alkotott). Amit azonban szerzőnk fontosnak tart e több mint 800 könyv és cikk között, az minden esetben méltó is e kiemelésre. (Nem hallgathatjuk azonban el, hogy e szép munkának nélkülözhetetlen alkotórésze lett volna egy betűrendes névmutató.)

A figyelmes olvasó észreveheti, hogy e szakszerűen összeállított bibliográfia mögött szerzőnek egy eredeti krizeológiája húzódik meg, mely a rövid részművek mögött itt-ott megmutatkozik. Hisszük, hogy Hamvas nemcsak más kutatók munkáját könnyítette meg e bibliográfiával, hanem saját koncepciójának kialakulását is. Nem tudjuk, hogy ez meg fog-e valaha valósulni és miképpen, de annyi máris bizonyos, hogy Hamvas felfogásával mindenképpen érdemes lesz foglalkozni és vitába szállani.

Mátrai László.

EBENSTEIN, WILLIAM: *Die rechtsphilosophische Schule* Jogfilozófia. *der reinen Rechtslehre*. Prag, 1938. Taussig, 180 l. Szociológia.

Kelsen és az általa megalapított „bécsi iskola“, vagy „tisztá jogtan“ megjelölés alatt ismeretes jogbölcséleti irány korunk jogbölcséletének fejlődésére eltörölhetetlen, nagy hatást gyakorolt. S amidőn szer-

zónk, a Wisconsin egyetem research associate-je, ezt a jogbölcseleti irányt logikusan felépített, egységes mű keretében elénk tárja, ezt a fáradozását a tudomány számára komoly értéknek kell tekintenünk. Ez a fáradozása egyébként már csak arra való tekintettel sem kis jelentőségű, mert Kelsennek és híveinek munkái, az egyes problémák sokrétű, lehetőleg minden oldalú, éles taglalása, gyökereikhez való lenyúlása folytán könnyű olvasmányoknak éppenséggel nem tekinthetők, hanem alapos filozófiai, társadalomtudományi, erkölcsi és jogi iskolázottságot tételeznek fel. De ezekre az ismeretekre a kelseni iskolának szüksége van is, mert csak így tudja megszabadítani a jogtudományt az oda nem tartozó pszichikai, szociológiai, erkölcsi és ideológiai elemektől, s csak ezen keresztül tud a jogi pozitivizmusnak elméleti megalapozást nyújtani. Ez utóbbi célra irányuló törekvésében foghatjuk meg ugyanis legnagyobb jelentőségét is, amelyet az sem kisebbít, hogy ezt a célját — nem egyedül álló nézetünk szerint — az eddigiek során elérnie nem sikerült.

Ebenstein művének célja elsősorban a Kelsen-féle normatív irány minél hívebb interpretálása. Ennek során szépen kidomborítja Kant és Kelsen filozófiai állásfoglalása, illetve ehhez az állásfoglaláshoz való szigorú ragaszkodás közötti különbség nagy jelentőségét. A kelseni irány általános bölcséletileg u. i. legfőképpen Kantra és különösen az újkantianizmus marburgi irányára támaszkodik, bár alapvető hatással volt reá Husserl fenomenológiája is. Kant azonban kritikai álláspontjához csupán a természet világán belül maradt következetes, erkölcsstanában viszont már gyakorlati erkölcsant, nem pedig az erkölcsiség ismeretelméletét adja. Ezzel szemben Kelsen a kanti ismeretelméletet — a Cohen-féle módszeres idealizmus hatására — a jog, azaz a normák világára is alkalmazza. S ha ehhez hozzávesszük, hogy Kelsen, ugyancsak Cohen hatására, a *van* és a *legyen*, a *Sein* és a *Sollen* világa közötti éles és áthidalhatatlan szakadéokra épít, akkor máris megkapjuk azt a szilárd szerkezetet, amely az egyes részletproblémákat, azok mélyén meghúzódvá, szerves egységbe összefűzi. Szerzőnk azonban a kelseni tant kritikai megjegyzésekkel alig-alig fűszerezi, s azokra a néha csak finom árnyalati különbségekben megnyilvánuló változásokra sem ügyel, amelyek pedig Kelsen tanítása az idők folyamán észrevehetőleg keresztülment.

Szerzőnk művének második, de nem kevésbé értékes célja annak a bemutatása, hogy a Kelsen előtti és utáni angol-amerikai jogtudománynak, s a gazdaságtudománynak is a kelseni iránnyal mily sok érintkezési felülete van. A kelseni tanítás ismertetése közé beleszöve egymásután szövegeztet meg a különböző angolszász írókat, mint Austint, Salmondot, Blakstonet, Robbinst és még többeket. Elvitathatatlan érdeme, hogy az angolszász irodalom megértéséhez ezáltal közelebb visz, s hogy ezen kísérlete alapján az angolszász irodalomról a kelseni szempontból egységesebb képet alkothatunk magunknak.

*Horváth R. Károly*

KECSKÉS PÁL: *A keresztény társadalomelmélet alapelvei*. Budapest, 1938. Sz. István-Társulat. 391. l.

Ma a társadalomelméletek valósággal divatosakká váltak. Nemcsak a szakemberek körében, hanem a dilettánsok széles rétegében is a viták mind gyakrabban a társadalmi problémák körül forognak. Így ma valóban időszerű ez a könyv, mely a társadalmi problémák bölcséleti alapjait világítja meg nagy szakavatottsággal. Szerzőnk a keresztény társadalomelméletet fejtegeti. A kereszténység önmagában — mint ezt szerzőnk is megjegyzi — a természetfeletti életre vonatkozik ugyan és közvetlenül nem ad utasítást a társadalmi élet természetes rendjére nézve. Mindamellett az emberben a természetes és a természetfeletti élet egymással elválaszthatatlanul összefüggenek, amiből következik, hogy a keresztény vallás és világnézet is, legalább közvetve, szoros kapcsolatban van társadalmi problémákkal. Amikor pedig a társadalmi elméleteknek oly végzetes zűrzavarával állunk szemben, mint napjainkban is, fokozottan kívánatos, hogy a manapság oly gyakran hangoztatott keresztény társadalomszemléletet magunkban tudatosá tegyük. Ehhez kitűnő segítséget nyújt ez az összefoglaló jellegű társadalombölcséleti munka.

Szerzőnk több-kevesebb részletességgel a társadalombölcséletnek úgyis szólván minden fontosabb problémáját ismerteti. Szól a társadalom összetételéről, az egyén és közösség viszonyáról, a társadalmi élet fizikai, biológiai és szellemi tényezőiről. Finom elmeíllel fejtegeti a közösség fennállási módját, a társadalom és az élő organizmus hasonlóságait és különbségeit, a különféle társadalmi közösségek alaptípusait, a közös fogalmát, kritikailag ismerteti a főbb társadalomelméleteket az individualizmus és a kollektívizmus különböző fajait.

A társadalom erkölcsi alapjairól szólva, fejtegeti a társadalom és az erkölcs kapcsolatát, a természetjog mibenlétét és nélkülözhetetlen voltát, az igazságosság különböző fajait és a szeretetet. Itt különösen figyelemreméltóak a szociális igazságosság nehéz problémájára vonatkozó fejtegetései. Majd a társadalom életfolyamatával kapcsolatban ismerteti a társadalom különféle alkotásait, a társadalmi közösség kifejlődését, eredetének és végső céljának problémáit.

A könyv második része a társadalom felépülését tárgyalja. Ismerteti a társadalom tagozódását, az alacsonyabb és magasabb rendű közösségek egymáshoz való viszonyát, a házasság, a család társadalmi vonatkozásait, a községek, a népközösség, törzs, faj, nép, nemzet mibenlétét, az osztályokat és rendeket. Különösen érdekesek itt a hivatásrendiségre vonatkozó fejtegetések. Majd a keresztény társadalomgazdaságtannal kapcsolatban a népközösséget, mint gazdasági egységet, a kapitalizmus, valamint a szocializmus kifejlődését, érdemeit és hibáit ismerteti. Ezt követőleg a két nagy szociális pápai enciklika, a *Rerum novarum* és a *Quadragesimo anno* nyomán vázolja a társadalomgazdaság keresztény

reformjának alapvonalait. Majd az állam mibenlétét, eredetét, rendeltetését és hatáskörét fejtegeti, bírálja korunk egyes állameszméinek, a liberális államszemléletnek, valamint a Hegelből kiinduló totális elméletek hibáit, ismerteti a szabadság és a tekintély helyes viszonyát, az Egyházat, mint társadalmi közösséget és az állammal való kapcsolatát. Végül az egész emberiség, a népek közösségét, a nemzetközi élet főbb problémáit, a háború társadalmi, jogi és erkölcsi kérdéseit tárgyalja e kiváló munka.

Szerzőnk fejtegetései mindenütt nagy irodalmi ismeretet, alapos és sokoldalú tájékozottságot, világos, józan ítélőképességet mutatnak. A könyv elsősorban összefoglaló és ismertető jellegű ugyan, de mindenütt kitér találó kritikai megjegyzésekre, az összefüggések megvilágítására, a bölcséleti alapvetésekre, mindvégig szem előtt tartva a szélsőséges individualizmustól és a totális közösségi elmélettől ment szerves közösség eszméjét, mely mind a természet rendjével, mind a keresztény világnézettel legjobban megövezik.

Somogyi József.

**Eszttika.** STERZINGER, OTHMAR H.: *Grundlinien der Kunstpsychologie*. Graz, 1938. Leykam Verl. 279 l.

Az utolsó évtizedek művészeti irodalmának tekintélyes része a műalkotások magyarázatát tűzte ki céljául. A szerzteágazó és a naturalizmus formanyelvétől mindjobban eltávolodó művészeti, különösen képzőművészeti irányok alkotásai a nagyközönség előtt mindinkább érthetetlenekké váltak. A műalkotás és a nagyközönség között — hogy ez megértse és élvezni tudja a műalkotásokat — közvetítő eszköz vált szükségessé. Sterzinger is ezt a célt kívánja szolgálni ezzel a munkájával; saját szavával élve arra törekszik művészet-lélektani munkájában, hogy a művészeti irodalom „frázisszerű elmosódottsága“, „érthetetlen dicséréte“ és helytelen ítélete miatt a művésztől elfordult műkedvelőket ismét visszavezesse a művészethez (XIII. l.). Ezen a helyen természetszerűleg azzal a kérdéssel, hogy mennyiben áll helyt Sterzingernek a művészeti irodalommal szemben hangoztatott vádja, nem foglalkozhatunk. Ez a vád azonban arra készttet, hogy tüzetesebben vizsgáljuk meg, vajjon neki mélyebben sikerült-e megfognia a műalkotások művészi jelentés-tartalmát?

A két kötetre tervezett munka eddig megjelent első kötetének tárgya az érzéki jelenségek. A mű célkitűzését tekintve, azt várnök, hogy a szerző az érzéki jelenségeknek az egyes művészetekben betöltött szerepét tárgyalja; ámde az egyes lelki jelenségek tárgyalásában jobbára csak a kísérleti lélektan kutatásainak irányai és eredményei vezetik. Nehéz indokolni, hogy miért foglalkozik részletesen az egyes érzéki jelenségekkel még akkor is, ha ezek művészi szempontból nem számottevők, viszont elsiklik a művészi szempontból rendkívül fontos kérdések mellett, vagy csak a művészet egyes ágaiban foglalkozik

velük. Nehéz megmagyarázni, milyen szempontot követ akkor, amikor a tárgyalás anyagául a művészet egyes ágait kiválasztotta. Egy helyen hangoztatja ugyan, hogy munkájának tárgya „azok a lelki jelenségek, amelyeket akkor érzünk, ha a szép, vagy pedig olyasmi hat reánk, illetve olyasmit hozunk létre, amit művészetnek nevezünk“. (5.) Azonban tényleg sem a szobrászat, sem a színművészet, sem a táncművészet kérdéseivel nem foglalkozik behatóan. Viszont behatóan tárgyalja a szag- és ízérzetek okozta gyönyört és kitér az akrobatika, továbbá a torna kérdéseire is.

Legteljesebbeknek mondhatók a zene- és a festőművészet kérdéseit tárgyaló fejezetek. De művészeti felfogása, főleg pedig túlzott sovinizmusa sokat levon ezeknek a fejezeteknek értékéből is. Elméleti megállapításait úgyszólván merőben német művészek munkáival igazolja. A külföldi mestereket sok esetben akkor is mellőzi, vagy csupán csak megemlíti, ha azok művészi szempontból értékesebbek és jellemzőbbek lennének a felvetett kérdés igazolására. A fekete és fehér szín esztétikai hatásait például teljesen jelentéktelen tussrajzokon mutatja be. Rembrandt nevét ezzel kapcsolatban csupán csak megemlíti. Ugyancsak így jár el az expresszionizmus térábrázolásának jellemzésénél is. Ez utóbbi esetben a dilettantizmus határát súroló képet közöl. Már pedig a művészi kifejező eszközök hatását lélektanilag csak a szemléből lelki hatást kiváltó, tehát teljes művészi értékű alkotással lehet megmagyarázni. Továbbá csak abban az esetben mutatunk rá valamely érzéki jelenségre a művészetben betöltött szerepére, ha az a jelenség a mellékelt műalkotás szemlélésekor kivált lelki hatást, tehát abban az esetben, ha a mellékelt műalkotás jelentéstartalmának legalább is részleges hordozója.

Általában nem fogadható el az a felfogása, hogy az egyes érzéki jelenségeknek általában érvényű, szigorúan meghatározott jelentést tulajdonítsunk. Nincsen nagy meggyőző ereje a zenei intervallumok jelentéstartalmára vonatkozó megállapításának sem. A szekund, a kvart, a kvint jelentéstartalmát Wagner műveiből vezeti le. Azonban a szigorúan meghatározott és finom árnyalatban különböző jelentéstartalmakat más alkotásokkal meg sem kísérli igazolni.

Nehéz elfogadni Sterzingernek a késői impresszionistákról: Van Gogh, Cézanne művészetéről alkotott véleményét is. Felfogása szerint hiába keressük a két mester alkotásaiban a magasabb szellemi tartalmat, műveik a szemléből csupán csak érzéki hatásokat váltanak ki. Ennek az állásfoglalásnak önmagában, illetve csupán Van Goghra és Cézannera vonatkoztatva nem volna jelentősége a munka szempontjából, jelentőssé válik azonban, mert ez az állásfoglalás élesen világítja meg a szerző művészeti felfogását.

Sterzinger számára a csupán festői eszközökkel kifejezett műalkotás idegen, a szín-, forma- és vonaljelenségekben objektívalódott

jelentéstartalmakat csak abban az esetben tudja megragadni, ha azok illusztratív, jellegűek, ha tehát csupán utalnak jelentésükre, nem pedig tartalmazzák jelentésüket. Ebben a művészetén kívül álló művészeti felfogásban kell keresnünk a munka hiányosságának okát. Mind a teljes műalkotás, mind pedig az egyes alkotó elemek jelentéstartalmát, jelentőségét, vagy szerepét csak abban az esetben lehet a kísérleti-  
lélektan, illetőleg a kísérleti-esztétika érzéki jelenségekre vonatkozó vizsgálódásainak eredményeivel megmagyarázni, ha a jelenségeket első-sorban a művészet szemszögéből vizsgáljuk. A kísérleti-esztétika kutatásainak eredménye és a kísérleti-  
lélektan megállapításai nem vehetők alapul a műalkotás jelentéstartalmának megvilágításában, mert mindkét tudományág célja a tények megállapítása és nem a jelenségek értékelése.

Ujvári Béla

**Pszichológia.** SCHIPKOWENSKY, NIKOLA: *Schizophrenie und Mord.* Ein Beitrag zur Biopsychopathologie des Mordes. Berlin, 1938. J. Springer, 186 l. (Monographien aus dem Gesamtgebiete der Neurologie und Psychiatrie. 63. Heft.)

Mióta a modern pszichiátria kétségtelen affinitást fedezett fel a normális és abnormális lelki jelenségek között, nem lehet közömbös a normálpszichológiára nézve semmilyen újabb eredmény, amit a schizofrénia szaktudományos vizsgálata fel tud mutatni. Így szerzőnk műve is igen sok értékes adalékot szolgáltat az általános lélektan, a lélekelemzés és a természetfilozófia számára is. Könyvének elsőrangú érdekessége, hogy szembe fordul Lombroso és Freud népszerű tanításával: míg ezek szerint a lélek ösztönös erői természetük szerint „rosszak” s így a lélek „jót” csak az ösztönökkel szembe fordulva tud produkálni, Schipkowensky nagy ambícióval igyekszik bizonyítani, hogy — éppen megfordítva — a lélek építő erői az ősbibek és erősebbek. Ha ez így van, akkor megdőlné egyúttal a pszichoanalízisnek a kultúra eredetéről vallott népszerű felfogása is: a kultúra nem csupán a romboló ösztönök elfojtásából fakad, hanem sokkal nagyobb mértékben az építő ösztönök közvetlen kiéléséből. Ha pedig a kultúra többé nemcsak a természettel szembezegezett tiltásrendszer (mint Freud iskolája tanítja), hanem az ember ősi, ösztönös adottságainak fokozatos kivirágzása, akkor ismét leomlott egy kő abból a hatalmas válaszfalból, melyet a modern kultúrfilozófia a természet és a kultúra világa közé emelt. Cáfolja szerzőnk Freudnak a halálösztönre vonatkozó, hasonlóképpen népszerű tanítását is: a halálösztön megléte a természeti és emberi világ egyetlen pontján sem mutatható ki; sőt ellenkezően: még az elmebetegnek öngyilkossága is csak azzal magyarázható, hogy praepszichotikus (normális) énjük a pszichotikus én halálos, démoni fenyegetései elől próbál menekülni ennek elpusztítása által. A cselekvés tehát még a szélső esetben is az életre irányul s hogy a kivétel nem ennek megfelelő, az korántsem a halálösztön



tön meglétét, hanem csupán a végzetesen inadekvát elmebeteg lelkiség jelenlétét bizonyítja.

Túl emez általános érdekű összefüggéseken, szerzőnk igen sok értékes és találó vonással gazdagítja a „homo duplex“-re vonatkozó tudásunkat. Tisztán körvonalazott és jól átgondolt fogalmakkal dolgozik, melyeknek a normálpszichológus is nagy hasznát veheti. (Ilyenek pl. a zseni kérdésre, vagy a vándorlókedv pathológiájára vonatkozó megjegyzései.) Minden szempontból legtermékenyebbnek látszik (habár nem túlságosan eredeti) a schizothym lelkiséget jellemző alapdefiníciója: „Die Grundstörung der Schizophrenie besteht in dem langsameren oder schnelleren Absterben der natürlichen Verbundenheit des Menschen mit der Umwelt“ (67. l.). Hogy e kitűnő definícióra valóban lehet építeni, annak legjobb bizonyítéka maga a mű: minden részletmegállapítása logikusan és erőltetés nélkül simul e keretbe. Úgy hisszük, hogy — nem szólva a probléma merőben orvosi részéről — a pszichoanalitikus iskola képviselőinek komoly munkát fog jelenteni e szerény, de korrekt „támadás“ hasonlóképpen korrekt kivédése.

Mátrai László.

AVELING, FRANCIS: *Psychology: The Changing Outlook*. London, 1937. 152 l. Watts and Co. The Changing World Library című sorozatban.

Aveling, a londoni egyetem tanára kitűnően ért hozzá, hogyan kell laikus számára tudományos könyvet írni. Nem aprólékos és részletező, csak a lényegre tekint, bátran hallgat mindarról, amit lényegtelennek tart. Mindazonáltal nincs meg stílusában a most divatos tudománynépszerűsítő sokszor bántó kezdetlegessége. Nem tétélez fel szak tudást olvasójáról, de felteszi, hogy elvontabb gondolatokat is tud követni.

A könyv tartalma a lélektan ma élő irányainak ismertetése. Aránylag belterjesen foglalkozik a Spearman-féle neogenezis-tannal, a tudás lélektani eredetének elméletével, amelynek az angol filozófiában olyan nagy multja van. Megéretteti, hogy ez a képzettársító lélektant fejleszti tovább a tendencia fogalmának bekapcsolásával, és így jut el a megismerés minőségi törvényeihez, amelyek szerint: a tapasztalás mozzanatait elemezni igyekszünk, viszonyokat keresünk köztük és a meghatározott viszonytal együtt adottakhoz azonnal megfelelő kapcsolunk. Mennyiségi együttthatók: az egyén szellemi ereje, fáradtság, akarat ellenőrzés stb. (C. Spearman: *Creative Mind*; London, 1930.)

A pszichoanalízis — mutat rá szerzőnk — nem sokat adott az ember jellemének megértéséhez, — viszont elismeri az orvosi gyakorlatban való használhatóságát. Az alaklélektan (és a hozzácsatolt Wheeler-féle *Organismal Psychology*) tárgyalásában szépen mutatja be a fejlődést az Ehrenfels-féle „formaminőség“ elméletétől a „Gestalt“ fogalmáig és ennek az élő szervezetre való alkalmazásáig. Nagy szeretettel tár-

gyalja az amerikai hormikus lélektant, a purpozivizmust, amely a pszichoanalízis emberképével szemben az ösztönök tevékenységét nemcsak élettani célok elérésére korlátozza, hanem a társadalmi, sőt erkölcsi élet alapjának fogja fel. A mai helyzet képét az introspektív és behaviourista módszerek jellemzése zárja.

Aveling a lélektudomány biztató jövőjét főleg az érzelmek és törekvések köré csoportosuló tanokban, meg az alaklélektanban látja. De még a jelenben sem tartja kötelezőnek az ellentétek között való határozott választást. Hiszen mind a humanista, mind a természettudományi módszerek felhasználhatók, mert ha az exakt adatokat a viselkedést vizsgáló módszer adja, a lélek mélységeibe csak az introspekció hatolhat. (Különben maga a viselkedés-lélektan sem veti meg kísérleteiben a szóbeli beszámolókat!)

Négy külön fejezet szól a lélektan alkalmazásáról a nevelés, az ipar, a gyógyítás és az igazságszolgáltatás területén, bizonyosságot téve a szerző olvasottságáról.

A könyv forgatása közben Woodworth hasonló tárgyú munkája (Contemporary Schools of Psychology; London, 1931.) jut eszünkbe egy-egy gondolatnál. Az egyik fejezet hivatkozik is rá.

*Vajda György Mihály.*

## A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája, 1937.

### 1. Bevezetés. Bibliográfia.

- Cavallier József*: Természetbölcselet. (Bölcs. közl. 3. 1937. 83—89. l.)  
*Halasy-Nagy József*: A filozófia kistükre. 2. bőv. kiad. Bp., Egyet. ny. 664. l.  
*Ibrányi Ferenc*: Erkölcsbölcselet. (Bölcs. közl. 3. 1937. 89—107. l.)

### 2. A filozófia története.

- Bánhegyi Jób*: A geniális ember Kretschmer megvilágításában. (Pannonh. Szle. 12. évf. 107—117. l.)  
*Bartók György*: Descartes emlékezete. (A módszerről szóló értek megjelenésének 300. évfordulójára.) (Prot. Szle. 46. évf. 557—565. l.)  
*Blazsanyik József*: Ein System der Metaphysik. (Akos von Pauler.) Bp., Jövő ny. 84 l.  
*Boros György*: Erasmus. Halála 400-ik évfordulójára. (Erd. Múz. 42. köt. 105—118. l.)  
*Brandenstein Béla báró*: Válasz Hegedüs Loránt megjegyzéseire. (Bpi Szle. 247. köt. 254—256. l.)  
*Brelich Angelo*: A halálszemlélet formái a római birodalom sírfeliratain. Bp., Stemmer biz. 88 l. (Dissert. Pannonicae. 1. ser. 7. fasc.)  
*Czimmer József*: A zsidó ismeretelmélet Maimuniig. Bp., Toinal ny. 31 l. (Dolg. a kir. magy. Pázmány Péter Tud. egy. philos. sem.-ból. 20.)  
*Dercsényi Mór*: Nouvelles remarques sur le Théétète de Platon. (L'épisode de Théétète.) (Egyet. Philol. Közl. 61. évf. 145—169. l.)  
*Dobrovits Aladár*: Természetlátás és gondolkozás az ókori Egyiptomban. (Történetírás. 1. évf. 337—355. l.)  
*Erdey Ferenc*: A skolasztikus bölcselet mai problémái a II. tomista világkongresszus megvilágításában. (Bölcs. közl. 3. 1937. 9—23. l.)  
*Erdős Pál Lajos*: A modern angol és amerikai esztétika útja Grant Allentől a szürrealizmusig. Bp., Szerző. 99 l. (A Filoz. int. értekezései. 10.)  
*Faragó László*: Az ember a mindenségben. Báró Brandenstein Béla bölcseleti embertanáról. (Ath. 23. köt. 311—323. l.)  
— Kultúra és humanizmus. Werner Jaeger összegyűjtött előadásainak megjelenése alkalmából. (Ath. 23. köt. 337—341. l.)

- Félegyházy József*: Pázmány bölcselete. Bp., Sárkány ny. 229 l.
- Gercsúr István*: A filozófus Pázmány. Bp., Élet ny. 136 l. (Tanulm. a magy. szellemiség és erkölcsök történetéhez. 1.) (Palaestra Calasantiana. 19.)
- A magyar skolasztika-történet problémája. (Történetírás. 1. évf. 206—212. l.)
- Pázmány Péter természettudományi világképe. (Búvár. 3. évf. 891—895. l.)
- Gergely László*: Fináczy Ernő pedagógiája. Szeged, Budai-Bernwallner ny. 28 l. (Közl. a Szegedi Ferenc József Tud.-egy. Pedagógiai Lélektani Int.-ből. 20. sz.)
- Grozinger M. József*: Spinoza és a szépirodalom. (Libanon. 1937. 84—88. l.)
- Halasy-Nagy József*: Cartesianismus és magyar szellemiség. (Pannónia. 3. évf. 222—230. l.)
- Egy új bölcseleti embertan. (Bpi Szle. 247. köt. 370—376. l.)
- Hamvas Béla*: Descartes és az egzisztenciafilozófia. (Jaspers Descartes-könyve.) (Ath. 23. köt. 294—302. l.)
- Hegedűs Loránt*: Az ember a mindenségben. (Bpi Szle. 247. köt. 115—121. l.)
- Inotai Imre*: Böhm Károly természetfilozófiai alap gondolatai. Bp., Bárd ny. 69 l.
- Ivánka Endre*: A közvetlen Isten-megismerés Szent Agostonnál. (Bölcs. közl. 3. 1937. 24—34. l.)
- Jóó Tibor*: Descartes emlékezete. (Búvár. 3. évf. 777—779. l.)
- Kerekes Sándor*: Schopenhauer, Petőfi és Meltzl Hugó. (Minerva. 16. évf. 56—104. l.)
- Kerényi Károly*: Apollon. Studien über antike Religion und Humanität. Wien, Leo (Druck. Manz.) 281 l.
- Gondolatok a bűnvallomásról. (R. Pettazzoni: La confessione dei peccati I—III.) (Ath. 23. köt. 303—310. l.)
- Kollár Ferenc*: Hegel. Bp., Gyarmati ny. 88 l. (Kronos-könyvek. 6—8.)
- Kornis Gyula*: A filozófus eszménye. Descartes emlékezete. Bpi Szle. 25. köt. 257—270. l.)
- Kovács Tibor*: Assisi Szent Ferenc életbölcselete. (Vasárnap. 20. évf. 346—348. l.)
- Köhler Gusztáv*: Archimedestől Einsteinig. A modern fizika alapjai. Bp., Gyarmati ny. 48 l. (Kronos-könyvek. 9.)
- Lehner Ferenc*: Descartes-kongresszus. (Ath. 23. köt. 275—287. l.)
- Makkai Sándor*: A vándor és a bujdosó. Prohászka Lajos könyve. (Esztt. Szle. 3. évf. 23—33. l.)
- Mátrai László*: Esztétikai kongresszus. (Ath. 23. köt. 287—290. l.)

- Molnár Ilona*: A XI. Nemzetközi Pszichológiai Kongresszus. (Ath. 23. köt. 290—294. l.)
- Nagy Gábor, otrokocsi*: A misztika kódexirodalmunkban. Debrecen, Magy. Nemz. Könyv- és Lapkiadóv. 92, 1 l. (Magy. irod. dolg.)
- Pulay Laura*: Báró Eötvös József világnézete. Bp. 28 l.
- Rácz Jenő Ferenc*: Aurelius Augustinus világnézete. Gyula, Dürer ny. 142 l.
- Schütz Antal*: Descartes és Szent Tamás. (Bölcs. közl. 3. 1937. 1—8. l.)
- Sebestyén Károly*: Berzsenyi Dániel, a filozófus. (Bpi Szle. 244. köt. 66—82. l.)
- Somogyi József*: A IX. nemzetközi filozófiai kongresszus. (Descartes-kongresszus.) (Bölcs. közl. 3. 1937. 75—79. l.)
- Szeberényi Lajos*: Kierkegaard élete és munkái. 1813—55. Békéscsaba, Ev. egyh. kvkeresk. 148 l. (Prot. kultúrkvt. 9. sz.)
- Szemere Samu*: „Gondolkodom, tehát vagyok“. (Bpi Szle. 245. köt. 198—214. l.)
- Szent-Irányi Béla*: Der Pietismus in Ungarn. (Ung. Jahrb. 17. Bd. 252—267. l.)
- Turóczy-Trostler József*: Keresztény Seneca. (Egyet. Philol. Közl. 61. évf. 25—75. l.)
- Ullmann István*: Pszichológiai és logikai szempontok az újabb angol jelentéstani irodalomban. (Ath. 23. köt. 148—154. l.)
- Vajda György Mihály*: Az egyezményesek. Fejezet a magyar filozófia történetéből. Bp. Grafika ny. Újpest. 72 l. (Dolg. a kir. magy. Pázmány Péter Tud.-egyet. philos. sem.-ból. 21.)
- Wirth Ferenc*: A vallás filozófiatörténeti jelentősége Thalestól Anaxagorasig. Bp., Neuwald I. 34 l. (Dolg. a kir. magy. Pázmány Péter Tud.-egyet. philos. sem.-ból. 26.)
- Zemplén György*: Joseph Gredd. (Ath. 23. köt. 329—337. l.)

### 3. Logika. Ismeretelmélet. Tudományelmélet. Természetfilozófia.

- Az Anyag és az élet bölcselete*. Cavallier József, Erdey Ferenc, Huzella Tivadar, Hajós József, Ábrahám Ambrus, Hudyma Emil előadásai. Bp. Franklin. 106 l. (Szent Tamás kvt. 2.)
- Baüch, Brunó*: Természet és szellem. Ford. Varga Sándor. (Bpi Szle. 246. köt. 159—178. l.)
- Childe, V. Gordon*: Fejlődés a természetben és a társadalomban. Ford. Nagyfalusi Jenő. Bp. Gyarmati F. ny. 31 l. (Kronos-könyvek. 1.)
- Faragó László*: A modern fizikai világkép és az ember. Bp. Egyet. ny. 44 l. (Filoz. érték. 8.) (Ath. 23. köt. 87—128. l.)
- A természettudomány helyzete a művelődés rendszerében. (Magy. Paed. 46. évf. 61—70 l.)

- Fürst, Artur—Moszkowski, Alexander:* Az élő világ csodái. Ford. és átdolg. Fülöp Zsigmond. Bp. Singer és Wolfner. 220 l.
- Gallus Sándor:* Egyéniség és tudomány. (Történetírás. 1. évf. 431—437. l.)
- Jánosi József S. J.:* A bölceleti megismerés határainak kérdése. Bp., 1936. Stephaneum. 17 l.
- Morandini D. Mihály:* Integrál analízis a tudományos kutatásban. Bp., Sárkány ny. 97 l. (Dolg. a kir. magy. Pázmány Péter Tud.-egy. philos. sem.-ból. 24.)
- Pauler Akos:* A tiszta logika metafizikai vonatkozásai. (Ath. 23. köt. 209—255. l.)
- Pozsonyi Frigyes:* Megjegyzések az igazságfogalom problémájához. (Ath. 23. köt. 323—329. l.)
- Révay József gróf:* Az igazságfogalom problémája. (Ath. 23. köt. 142—148. l.)
- Sajó Géza:* Az oksági elv problematikájához. Bp., Stephaneum. 12 l. (Klny.: Bölcs. közl. 1936.)
- Sztróka Kálmán:* A természet titkai nyomában. Bp., Egyet ny. 286 l.
- Tavaszy Sándor:* A tudomány helye és szerepe a kultúra rendszerében. (Erd. Múz. 42. köt. 55—61. l.)
- Ujszászy Kálmán:* Szellem és rendszer. (Szellem és élet. 2. évf. 16—25. l.)

#### 4. Metafizika. Vallásfilozófia.

- Addison, James Thayer:* Élet a halál után. Ford. Havas József. Bp. Hornyánszky ny. 308 l.
- Feigl József:* A vallás értelme. Filoz. tanulm. Fülöpösdaróc. Szerző. 16 l.
- Gyarmathy Amália:* Sátánizmus. Vallásfilozófiai, szociológiai és társadalometikai mű. Bp. Magvető. 34 l.
- Haldane, I. B. S.:* Mi az élet? Ford. Gyulai Ida. — Az élet eredete. Ford. Hirschfeld Ernő. Bp. Gyarmati ny. 38 l. (Kronos-könyvek. 5.)
- Ivánka Endre:* Mózes a középkori misztikusok és az ókori filozófusok megítélésében. (Theol. 4. köt. 150—160. l.)
- Jánosi József S. J.:* Analógia és ismeretelmélet. (Bölcs. közl. 3. 1937. 35—52. l.)
- Kecskés Pál:* A közösség mint metafizikai probléma. (Bölcs. közl. 3. 1937. 53—72. l.)
- Klemm Kálmán:* Kereszténység vagy faji vallás? 1. köt. 1. Hitvédelmi tanulmány Rosenberg mitoszvallásáról. Bp. Szt. István-Társ. biz. 247 l.
- Pauler Akos:* A létezés felismerése. (A kézirati hagyatékából.) (Ath. 23. köt. 53—86. l.)
- Röck Gyula:* A reinkarnáció. Filoz. tanulm. a misztika köréből. Bp. Kókai. 191 l.

*Schütz Antal*: Az örökkévalóság Bp. Szt. István-Társ. 336 l. („Isten országa“ 4. kötete.)

— Mi a vallás? (Theol. 4. köt. 289—297. l.)

*Szabó Lajos*: A hit logikája. Teocentrikus logika. 1. köt. 1. füz. Bp. Sárkány ny. 36 l. (Az Idő könyvei.)

#### 5. Etika. Jogfilozófia. Társadalomfilozófia.

*Angyal Pál*: A psychoanalysis és a büntetőjog. Bp. Árpád rt. ny. 17 l.

— A tragikum és a büntetőjog. (Bpi Szle. 245. köt. 280—312. l.)

*Balázs Ferenc*: Megkötöttség és szabadakarat. (Erd. Helikon. 10. évf. 395—404. l.)

*Czapik Gyula*: A konkurencia letörése — igazságosság — szeretet. (Egyh. Lapok. 40. évf. 133—135. l.)

*Dékány István*: A szociológus felelőssége. (Társ. tud. 17. évf. 157—175. l.)

— A társadalom vezetői. (Társ. tud. 17. évf. 1—29. l.)

*Fábián István*: Kapitalizmus és írói egyéniség. (Napkelet. 23. köt. 522—526. l.)

*Gerencsér István*: Társadalomfilozófia politikai küldetéssel. (Uj Kor. 3. évf. 12. sz. 5. l.)

*Horváth Barna*: A jogelmélet vázlata. Szeged. Városi ny. XXVI, 265 l.

*Hort Dezső*: A szocialista munkaterv problematikája. (Válasz. 4. évf. 170—177. l.)

*Ibrányi Ferenc*: A kamatkérdés erkölestudományi problematikája. (Theol. 4. köt. 40—52., 121—139., 311—327. l.)

*Incze István*: Erkölcsi vagy faji értékelés? (Magy. Kultúra. 24. évf. 1. fele. 139—140. l.)

*Kecskeméti Pál*: Politika és vi'ágnézet. (Századunk. 12. évf. 52—62. l.)

*Kecskés Pál*: Erkölcs és gazdasági élet. (Theol. 4. köt. 196—215. l.)

*Kelemen László*: A jóhiszeműség és tisztesség a magánjogban. Szeged, Ablaka ny. VIII, 244 l.

*Kende Ferenc*: Értékmérés és időrend kisebbségi életünkben. (Kalangya. 6. évf. 145—148. l.)

*Maritain, Jacques*: Cselekvés és szemlélődés. Ford. Kenyeres László. (Vigilia. 1937. 3—12. l.)

*Mátrai László*: Társadalmi betegségek. A polgárság krízise. (Magy. Szle. 31. köt. 345—352. l.)

*Moór Gyula vitéz*: A jogrendszer tagozódásának problémája. Bp. M. Tud. Akad. 44 l. (Értek. a filoz. és társ. tud. köréből.)

*Noszlopi László*: Nem és társadalom. (Társ. tud. 17. évf. 52—67. l.)

*Pröhle Károly*: Der ethische Begriff der Freiheit. (Pannónia. 3. évf. 231—244. l.)

- Rozsályi Sándor*: A középiskolai tanárság társadalmi értékelése. (Századunk. 12. évf. 120—131. l.)
- Rusznay Gyula*: A nő a modern társadalomban. Bp. Szt. István-Társ. 132 l.
- Vámbéry Ruzstem*: Szabadság és függetlenség. (Századunk. 12. évf. 145—159. l.)
- Varga László S. J.*: A nacionalizmus erkölcsi értéke. (Magy. Kultúra. 24. évf. 1. fele. 105—108. l.)
- Szélsőség és bölcsesség. (Magy. Kultúra. 24. évf. 1. fele. 363—365. l.)
- Weninger Antal*: A fogamzástáplálás egészségügyi és etikai vonatkozásai. (Egyh. Lapok. 40. évf. 103—108. l.)
- Wünscher Frigyes*: Keresztény erkölcs és nemzeti gondolat a gazdasági életben. Bp. Egyet. ny. 278 l.

#### 6. Esztétika.

- Angyal Endre*: Korunk lelki válsága a művészet tükrében. (Művészet. 2. évf. 1—2. l.)
- Művészet és szellem a XX. század szemszögéből. (Magy. Könyvbarátok Diáriuma. 7. évf. 110—113. l.)
- Bálint László*: Ballet és mozgásművészet. (Művészet. 2. évf. 136—137. l.)
- Bartók György*: Az esztétikai valóság. (Eszt. Szle. 3. évf. 73—83. l.)
- Boda István*: Esztétika és filozófia. (Eszt. Szle. 3. évf. 125—146. l.)
- Broggyányi Kálmán*: A szlovenszkói magyar művészet krízise. (Magyar Írás. 6. évf. 44—47. l.)
- Dénes Tibor*: A II. nemzetközi esztétikai és művészettudományi kongresszus. (Párizs, 1937. aug. 7—11.) (Eszt. Szle. 3. évf. 121—124. l.)
- Dóczy György*: Egy „modern” építész belső vívódásai. (Tér és forma. 1937. évf. 193—198. l.)
- Egri Viktor*: A hangjáték esztétikája. (Magy. Írás. 6. évf. 392—394. l.)
- Gérlőtei Jenő*: Feszítőerő a művészetben. (Broder Christiansen: Die Kunst c. művével kapcsolatban.) (Eszt. Szle. 3. évf. 98—105. l.)
- Gogolák Lajos*: Az új Olaszország művészete. (Művészet. 2. évf. 53—54. l.)
- Goitein Zsolt*: A művészi hatásról. Esztétikai tanulmányok. Újpest. Grafika ny. 64 l.
- Grozinger M. József*: Filozófiatörténet és irodalomtörténet. (Libanon. 1937. II. évf. 109—116. l.)
- Hamvas Béla*: Művészet és játék. (Bradshaw, I. William: Play and art.) (Eszt. Szle. 3. évf. 113—117. l.)
- Velazquez. (Eszt. Szle. 3. évf. 147—166 l.)
- Házy Albert*: Glosszák a modern építészethez. (Tér és forma. 1937. évf. 183—190. l.)



- Hekler Antal*: A középkori ember kialakulása. (Fiziognómiai problémák a késő-antik portréművészek köréből.) (Napkelet. 23. köt. 569—575. l.)
- Jánky István*: Gondolattól a kifejezésig. Tanulmányút a betűk mögött. Bp. Studium biz. 147 l.
- Juhász Géza*: A lángész útjai. (Napkelet. 23. köt. 497—501. l.)
- Keményfy János*: Horváth János irodalomtörténet-írása. (Bpi Szle. 244. köt. 94—105. l.)
- Kézdi-Kovács László*: Isteni művészet. Bp. Grill. 1938. [1937.] 163 l.
- Komlós Aladár*: A szavalásról. Ascher Oszkárnak. (Nyugat. 30. évf. 2. köt. 109—116. l.)
- Irók és elvek. Irod. tanulmányok. Bp. Arany J. ny. 247 l.
- Kósa János*: Esztétikai fejlődésünk szociális alapja. (Eszt. Szle. 3. évf. 93—98. l.)
- Szakrális és intellektuális művészet. (Eszt. Szle. 3. évf. 167—192. l.)
- Szociálesztétika és művészettörténet. (Művészet. 2. évf. 121—122. l.)
- Kozocsa Sándor*: A magyar esztéta-lélek. (Kosztolányi Dezső.) (Eszt. Szle. 3. évf. 14—22. l.)
- Körmendi András*: Az új magyar művésznemzedék. (Válasz. 4. évf. 443—449. l.)
- Kristóf György*: Szép János és Pucz Antal — az esztétika magyar nyelvűségének úttörői. (Eszt. Szle. 3. évf. 84—89. l.)
- Kunszeri Gyula*: A hasonlat esztétikája. (Eszt. Szle. 3. évf. 89—93. l.)
- V. Nagy Zoltán*: Modern monumentális művészet. (Magy. Szle. 30. köt. 329—336. l.)
- Petrovics Elek*: Élet és művészet. Bp., Athenaeum. 218 l.
- Pogány Ödön Gábor*: Az építőművészet mint a kollektív eszmény megjelenítője. (Eszt. Szle. 3. évf. 105—113. l.)
- Egyetemes művészet. (Rubens-évfordulóra.) (Művészet. 2. évf. 3—4. l.)
- Ember és művész. (Degas halálának 20. évfordulójára.) (Művészet. 2. évf. 51—52. l.)
- Felemás művészet. (Hans von Marées születésének századik, halálának ötvenedik évfordulójára.) (Művészet. 2. évf. 147—149. l.)
- Úttörő művészet. (Giotto halála 600. évfordulójára.) (Művészet. 2. évf. 27—28. l.)
- Schröder Attila báró*: A komikum pszichológiájához. (Eszt. Szle. 3. évf. 1—13. l.)
- Szörényi József*: A szociologizált művészet. (Művészet. 2. évf. 145—146. l.)
- Tolnai Gábor*: Arisztokratizmus és szecesszió. (Nyugat. 30. évf. 1. köt. 332—338. l.)
- Zlinszky Aladár*: Művészi hangfestés és hangutánzás. Nyelvestétikai tanulmány. Bp. Franklin ny. 68 l. (Bpi Szléből.)

## 7. Történetfilozófia. Kultúrfilozófia.

- Blazovich Jákó*: Az antiintellektualizmus sodrában. (Pannonh. Szle. 12. évf. 241—253. l.)
- Csanády Sándor*: A nemzetek lelki alkata és szelleme az irodalomban. (Prot. tanügyi Szle. 11. évf. 49—60. l.)
- Dési Frigyes*: Mithosz és tudomány. (Apollo. 3. évf. 119—126. l.)
- Gallus Sándor*: A kultúra mint életforma. (Történetírás. 1. évf. 225—237. l.)
- Grózinger M. József*: A mai gondolkodás krízise. (Libanon. 1937. II. évf. 154—158. l.)
- Bialik a zsidó lélek kettősségéről. (Libanon, 1937. 57—59. l.)
- Horváth Jenő*: Történetnézetünk egysége és a történelmi Magyarország. Karácsonyi és Fraknoi szellemi öröksége. Bp. Szt. István akad. 9 l.
- Jóó Tibor*: Történelem és magánélet. (Prot. Szle. 46. évf. 173—178. l.)
- Történetfilozófia és metafizika. (Ath. 23. köt. 129—142. l.)
- Keresztury Dezső*: Zur Charakterologie des Ungartums. (L. Prohászka: Der Wanderer und der Heimatlose.) (Ung. Jahrb. 17. Bd. 267—275. l.)
- Kornis Gyula*: A humanizmus történeti alakjai. (Bpi Szle. 245. köt. 1—16. l.)
- A kultúrpolitika alapelvei a közigazgatásban. Bp. 16 l. (Klny.: Mai Magyar Közigazg. 1936.)
- Az élő Tisza István. Ünnepi beszéd. Bp. Franklin. 16 l.
- Marót Károly*: Kultus und Mythos. (Egyet. Philol. Közl. 61. évf. 313—334. l.)
- Nagyfalusi Jenő*: A tudat, vallás és történelem kezdetei. Bp., Gyarmati ny. 59 l. (Kronos könyvek. 3—4.)

## 8. Pszichológia. Karakterológia. Pedagógia.

- Adler, Alfred*: Emberismeret. Gyakorlati individuálpeszichológia. Ford. Kulcsár István. 2. kiad. Bp. Klein S. ny. 200 l.
- Bakos József*: Az irodalomtanítás esztétikai szempontjai. Bp. Egyet. ny. 52 l.
- Balanyi György*: A tanár egyénisége és az iskola. (Magy. Középk. 30. évf. 99—106. l.)
- Bárány Irén*: A gyermek lényegismeretének fejlődése. Szeged, Arpád ny. 111 l. (Közl. a Szegedi Ferenc József tud.-egyet. Ped.-lélektani int.-ből. 12. sz.)
- Bartók György*: Ösztön, tudat, öntudat. (Ath. 23. köt. 1—52. l.) (Értek. a filoz. és társ.-tud. köréből.)
- Bassola Zoltán*: Decroly pedagógiai rendszere. Bp. Szerző. 67 l. 1 mell.

- Bendetz Móric*: Grafológia a gyakorlatban. 70 analízis magyarázatokkal. Bp. Bendetz. 220 l.
- Bierbauer Virgil*: A művészeti kritika és létjoga. (Magy. Szle. 29. köt. 81—85. l.)
- Bodnár László*: Az okkultizmus bölcelete. 2. köt. Bp. Szerző. IV, 536 l.
- Bognár Cecil*: Kísérletek a tájékozódásról. (Lélektani tanulm. 1. köt. 48—53 l.)
- Tanártípusok. (Magy. Paed. 46. évf. 1—11. l.)
- Brandenstein Béla báró*: Közoktatásügyünk pszichológiai elmélyítéséről. (Lélektani tanulm. 1. köt. 11—16. l.)
- Cser János*: A magyar gyermek szókinccse a 10—14 éves korban. (A Gyermek és az Ifjúság. 29. évf. 71—75. l.)
- Újabb magyar értelmességvizsgálatok. (Magy. Paed. 46. évf. 177—192. l.)
- Csinády Gerő*: Pedagógiai törekvések és tanulságok. Karcag. Szerző. 15 l.
- Dékány István*: Az érzület nevelése. (Ped. Szemin. 8. évf. 513—519. l.)
- Az iskola lényege és elfajulásai. (Magy. Paed. 46. évf. 246—260. l.)
- Dévai Stefánia*: A primitív gondolkodás és a modern okkultizmus. Pécs, Dunántúl ny. 76 l. (Specimina diss. Facult. philos. Univ. Elisab. 122.)
- Draskovits Pál*: Lélektani vizsgálatok a népiskolából a középiskolába lépő tanulók képességeinek megállapítására. (A Gyermek és az Ifjúság. 29. évf. 52—68. l.)
- Enyedi Andor*: A lelkész mint pszichológus. (Igazság és Élet. 3. évf. 305—308., 343—347. l.)
- Farkas Ferenc, inárcsi*: Emberi és állati ösztönök. Bp., Pfeifer F. 19 l.
- Fayer Márta—Kósa János*: Kisgyermekek játécai lazaszerkezetű tárgyakkal. (Lélektani tanulm. 1. köt. 44—47. l.)
- Fénelon [François de Salignac.]*: A leányok neveléséről. Ford. és a bev.-t írta Sebes Gyula. Bp. Stephaneum ny. 95 l. (Pedagógiai köt. 7.)
- Fináczy Ernő*: Elméleti pedagógia. — egyetemi előadásai kéziratából sajtó alá rend. Nagy J. Béla, Prohászka L. Bp. Egyet. ny. 137 l.
- Frenkel Szeréna*: Kisgyermekek játécai szilárdszerkezetű tárgyakkal. (Lélektani tanulm. 1. köt. 40—43. l.)
- Grözinger M. József*: Az individuálpeszichológia zsidó eredete. (Libanon. 1937. 194—198. l.)
- Hajós Elemér*: A tekintély és korunk nevelésügye. (A Gyermek és az Ifjúság. 29. évf. 10—21. l.)
- Halász László*: Léleknevelés és osztályozás. (Magy. Középkisk. 30. évf. 131—135. l.)
- Harsányi István*: Korszellem és pedagógia. (Prot. Szle. 46. évf. 1—13. l.)

- Hosszúné Arpád Erzsébet—Benoschofsky Ilona:* Kontraszthatások az emlékezetben. (Lélektani tanulm. 1. köt. 54—60. l.)
- Huszár Győző:* Van-e keresztény neveléstan? Bp. Szerző. 155 l.
- Imre Lajos:* Magyar nevelés, magyar műveltség. Makkai Sándor könyve. (Erd. Helikon. 10. évf. 616—620. l.)
- Juhász Andor:* Emberismeret a laboratóriumban. (Búvár. 3. évf. 677—680. l.)
- Karácsony Sándor:* A mai magyar ifjúság lelki arca. Bp. M. Ifjúság. (Bethánia ny.) 32 l.
- Kassai Ernő:* A pszichológia a tudományok rendszerében. Debrecen, Nagy K. 29, 1 l.
- Kolumbán István:* A jellemnevelés irányelvei. Gyakorlati útmutatások a tanító, nevelő és szülő nemzetnevelő munkájának a megkönnyítésére. Atn. és sajtó alá rend. Vladár Pál. Szeged, Magy. ünnep. 336 l.
- Kornis Gyula:* A lélektan fejlődése. (Lélektani tanulm. 1. köt. 7—10. l.)
- Kosztolányi István:* A lélektan a hitoktató szolgálatában. (Katolikus nevelés. 29. évf. 161—167. l.)
- Lehner Ferenc:* A problémamegoldás fázisai. (Lélektani tanulm. 1. köt. 61—76. l.)
- Makkai Sándor:* Magyar nevelés — magyar műveltség. Bp. Révai. 252 l.
- Márkus Artúr:* A matematikai képesség lélektana. Szeged, Ablaka ny. 71 l. (Közl. a Szegedi Ferenc József Tud.-egyet. Pedag. lélekt. int.-éből. 19.)
- Molnár Ilona—Schüller Pál, harkai:* A mindennapos idegesség mint cselekvési törekvés. (Lélektani tanulm. 1. köt. 30—37. l.)
- Allandó ingerek hatása a munkára. (Lélektani tanulm. 1. köt. 22—29. l.)
- Mudrinszky Rózsa:* Az iskolai túlterhelés kiküszöbölése rendszeres figyelemellenőrzés útján. (Pedagógiai Szeminárium 8. évf. 7. sz. 385—390. l.)
- Nagy Péter:* A gyengetehetségű siketnémák nevelőoktatása. Bp., Szerző. 16 l.
- Noszlopi László:* A lélek és a halál. (Élet. 28. évf. 1083—1084. l.)
- A tudatalatti lelki életről. (Élet. 28. évf. 31—32. l.)
- A világnézetek lélektana. Bp., Szent István-Társ. 436 l.
- Az öntudathasadás. (Élet. 28. évf. 227—228. l.)
- Almoskönyv és tudomány. (Élet. 28. évf. 763—764. l.)
- Szent István pedagógiája. (Pedagógiai Szeminárium. 8. évf. 10. sz. 577—580. l.)
- Olasz Péter S. J.:* Az internátusi nevelés mint lélektani probléma. (Magy. Középisk. 30. évf. 136—137. l.)

- Padányi-Frank Antal*: Fordulópontok az ifjúság fejlődésében. (Magy. Paed. 46. évf. 117—129. 1.)
- Pénzes Zoltán*: A tanuló lélekmeglátó képessége. (A Gyermekek és az Ifjúság. 29. évf. 1—10. 1.)
- Pettendi Gizella*: Kifáradás, fáradtság, túlterhelés. Szeged, Ablaka ny. 58 l. (Közl. a Szegedi Ferenc József Tud.-egyet. Pedag. Lélekt. Int.-éből. 21.)
- Pongrácz Sándor*: A kutya értelmi világa. (Búvár. 3. évf. 665—667. 1.)
- Prenant, Marcel*: Tudat és ösztön. Ford. Földes László. Bp. Gyarmati F. ny. 32 l. (Kronos-könyvek. 2.)
- Prohászka Lajos*: Az oktatás elmélete. Bp., Orsz. Középisk. Tanáregy. kiad. 244 l. (Pedagógiai Szakkönyvek. 2/a. köt.)
- Romhányi Arpád*: Természettudományi nevelésünk és műveltségünk. (Magy. Írás. 6. évf. 496—502. 1.)
- Rózsa Dezső*: A tömegtanítás pszichológiája, különös tekintettel a modern nyelvoktatásra. (Ped. Szemin. 8. évf. 10—15. 1.)
- Sáray Julianna*: A gyermekrajzok lélektani vizsgálata. Szeged, Ablaka ny. 76 l. (Közl. a Szegedi Ferenc József Tud.-egyet. Pedag.-Lélekt. Int.-éből. 17.)
- Sarodi Gyula*: A gyermeki akarat erősítése és nevelése (Ped. Szemin. 8. évf. 257—260. 1.)
- Schiller Pál, harkai*: A lélektan feladatáról. (Ath. 23. köt. 256—274. 1.)
- Schröder Attila báró*: Az álomról. (Néhány megjegyzés az álom-elméletekhez.) Bp., Kis Gy. 29 l. (Közérdek.-tud. füz. 1.)
- Silberfeld Jakab*: Individuálpszichológia és a zsidó nevelés. (Izr. Tanügyi Ért. 62. évf. 76—78. 1.)
- Simon Vendel*: Weszely Ödön pedagógiája. Pécs, Dunántúl ny. 33 l. (Specimina diss. Facult. philos. Univ. Elisab. 123.)
- Sulyomi-Schulmann Adolf*: A dadogás javításmódja gyógypedagógiai szempontból. Irányító elvek, felfogások és gyakorlatok. Bp., Szerző. 24 l.
- Szántó Károly*: A szokás lélektana és pedagógiája. Szeged, Ablaka ny. 64 l. (Közl. a Szegedi Ferenc József Tud.-egyet. Pedag.-Lélektani Int.-ből. 22.)
- Tomori Viola*: Zur Psychologie der ungarischen Volksbräuche. (Ung. Jahrb. 17. Bd. 293—316. 1.)
- Újvári Béla*: Művészeti nevelés. Bp., Sylvester ny. 91 l.
- Várkonyi Hildebrand*: A lélektani diagnosztikáról. (Pannonh. Szle. 12. évf. 81—92. 1.)
- Bevezetés a neveléslélektanba. Bp., Orsz. Középisk. Tanáregy. 144 l. (Ped. Szakkönyvek. 2/b. köt.)
- Gyakorlati elvek és eljárások a lélektani diagnózisban. (Pannonh. Szle. 12. évf. 254—263. 1.)

*Zombor Zoltán*: A kísérleti lélektan neveléstörténeti jelentősége és a reakciós időmérések pedagógiai vonatkozásai. Debrecen, Városi ny. 37 l. (Közl. a Debreceni Tisza István Tud.-egyet. ped. szem.-ból. 18.)

9. Világnézet.

*Brandenstein Béla báró*: Az ember a mindenségben. Bp., M. T. Akad. 3. Az emberi lélek. XII, 315 l. 4. Az ember világhelyzete. 424, VII—X l. (Magy. Tud. Akad. könyvkiadóváll. 1937—38. évi illetm.)

*Csóka Lajos*: Világnézet és történetiszemlélet. Pannonhalma. 18 l.

*Mónus Illés*: A szocializmus világképe. Bp., Világosság ny. 24 l. (Szociáldemokrata füz. 18.)

*Révay József*: Levelek a világnézetről. Szeged, Juhász I. ny. 62 l. (Szegei piarista diákszöv. Vademecum. 4. sz.) (A Dugonics András gimn. ért.)

*Scipiades Elemér*: Hit- és természettudomány. (Theol. Szle. 13. évf. 42—44. l.)

*Trikál József*: Az új szellemiség. Bp., Szent István-Társ. 212 l.

Összeállította: *Gáspár Ilona*.

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára  
7. kötetként j e l e n t m e g

**PAULER ÁKOS**

hátrahagyott és az Athenaeum 1935—1937.  
évfolyamaiban közzétett tanulmányainak  
gyűjteménye

## **TANULMÁNYOK AZ IDEOLÓGIA KÖRÉBŐL**

c í m e n.

Kornis Gyula bevezetésével, részletes  
név- és tárgymutatóval. VIII+237 lap.  
Ára 6 pengő.

*Tagjaink e kötetet 25%-os kedvezménnyel kaphatják  
az Egyetemi Nyomda Könyvesboltjában (IV., Kossuth Lajos-  
utca 18.), ha tagságukat és az 1938. évi tagdíjuk  
lefizetését igazolják.*

## **Az Akadémia Filozófiai Könyvtára**

1. *Leibniz*: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről.  
Ford. Rácz Lajos (632 l.) ..... 10— P
2. *Bergson*: Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria  
(338 l.) ..... 6— „
3. *Brandenstein B. b.*: Művészetfilozófia (378 l.)..... elfogyott
4. *Bartók György*: Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) .. 10— P
5. *Varga Sándor*: Rickert Henrik filozófiája [A modern  
értékfilozófia alapvetése] (123 l.) ..... 3— „
6. *Noszlopi László*: A szeretet. Etikai tanulmány (172 l.) 3— „
7. *Dékány István*: A társadalomfilozófia alapfogalmai.  
(323 l.) ..... 8— „
8. *Magyaryné Techert Margitt*: A hellén újplatonizmus  
története (235 l.) ..... 6— „
9. *Aristoteles Metafizikája*. Ford., bevezetéssel és ma-  
gyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József, 412 l. .. 15— „
10. *Pauler Akos*: Metafizika. X, 153 l. .... 4— „

*Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.*

*Főbizományos Kókai Lajos (Bp. IV, Kammermayer K.-utca 4.).*

*Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kieszközölni  
úgy az egész sorozatra, valamint annak egyes köteteire vonat-  
kozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk  
alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadé-  
mia Filozófiai Bizottsága előadójának (I, Avar-utca 10, I. l.).*

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Tiszteletbeli elnök: *Kornis Gyula*. Elnök: *Dr. Brandenstein Béla*. Alelnökök: *Dékány István* és *Makkai Sándor*. Főtitkár és szerkesztő: *Prohászka Lajos*. Másodtitkár: *Dr. gr. Révay József*. Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.

**Kéziratok**, ismertetésre szánt művek a főtitkár és szerkesztő: dr. Prohászka Lajos egyetemi ny. r. tanár címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8) küldendők.

**Felolvasások** a másodtitkárnál, dr. gróf Révay Józsefnél (VIII., Múzeum-körút 6—8. Filozófiai Szeminárium) jelentendők be. **Tagságra** is nála lehet jelentkezni. Tagul bárki jelentkezhetik (levelezőlapon is). A jelentkezőket a másodtitkár a választmány elé terjeszti és nekik a felvételi határozatról értesítést küld. A Magyar Filozófiai Társaság *évi tagsági díja 4 pengő*. Tagok az Athenaeumot évi tagilletményként kapják. Az *egyesületi ügyekre*, továbbá a *folyóirat szétküldésére* és *előfizetésre* vonatkozó tudakozódások és felszólamlások is a másodtitkár címére intézendők.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 6 pengő. A régi évfolyamok ára is — amennyiben még kaphatók — kötetenként 6 pengő. Újonnan belépő tagok azonban a régi évfolyamokat is kötetenként 4 pengőért szerezhetik be.

Postatakarékpénztári csekk számlánk száma: 906. Kitöltendő úrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekk-számlára telepítendő“. A Társaság pénztárosa: id. Kronfusz Vilmos, Budapest VIII., Baross-u. 85. A hátralékos tagdíjak beszedésére a Tud. Társulatok és Intézmények Orsz. Szövetségének pénzbeszedője jogosult.

Ha *nem* Budapesten lakó tagtársaink felolvasó ülésre szóló meghívót nem kaptak s erre igényt tartanak, levelezőlapon kérik azt másodtitkárukunktól.

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

## FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

### KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL

(Budapest VIII., Múzeum-körút 6. sz.) és bármely könyvkereskedés útján:

1. szám. *Moór Gyula: A logikum a jogban* 2·50 P
2. szám. *Várkonyi Hildebrand: A lélektan mai állása* . . . . . 1·80 P
3. szám. *Nagy József: A fejlődés eszméje* 2·50 P
4. szám. *Dékány István: Az emberi jellem alapformái* . . . . . 2— P
5. szám. *Moór Gyula: Szociológia és jogbölcselet* . . . . . 2— P
6. szám. *Brandenstein Béla báró: A végtelen halmazok problémájáról* . . . . 2·50 P
7. szám. *Spranger Eduard; Közkerölcs és személyes erkölcsiség* . . . . . 1— P
8. szám. *Faragó László: A modern fizikai világkép és az ember* . . . . . 2— P
9. szám. *Kerényi Károly; Pythagoras és Orpheus* . . . . . 1·60 P



# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
ÉS  
A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

HUSZONNEGYEDIK KÖTET,  
(1938)

KORNIS GYULA ÉS BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA  
KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL  
SZERKESZTETTE  
PROHÁSZKA LAJOS



BUDAPEST, 1938.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6.

AZ ATHENAEUM MUNKATÁRSAI  
1938-BAN.

BÓKA LÁSZLÓ  
BR. BRANDENSTEIN BÉLA  
CSÁSZÁR ELEMÉR  
DÉKÁNY ISTVÁN  
DÉSI FRIGYES  
FARAGÓ LÁSZLÓ  
FERDINANDY MIHÁLY  
GÁSPÁR ILONA  
GERENCSÉR ISTVÁN  
HAMVAS BÉLA  
HORVÁTH R. KÁROLY  
IRK ALBERT  
IVÁNKA ENDRE  
KERÉNYI KÁROLY

MADZSAR IMRE  
MAKKAI SÁNDOR  
MÁTRAI LÁSZLÓ  
NOSZLOPI LÁSZLÓ  
PFEIFFER MIKLÓS  
POZSONYI FRIGYES  
PROHÁSZKA LAJOS  
SLATINAY ERNŐ  
SOMOGYI JÓZSEF  
ÚJVÁRI BÉLA  
ULLMANN ISTVÁN  
VAJDA GYÖRGY MIHÁLY  
W. TARCSAY IZABELLA  
ZEMPLÉN ELEMÉR

ZÁDOR JÁNOS

## A XXIV. KÖTET TARTALMA.

### Tanulmányok.

<i>Dékány István</i> : A missziós lélek és a nevelő lelki alkat .....	166
<i>Ferdinándy Mihály</i> : A történeti táj .....	38
<i>Irk Albert</i> : Schopenhauer jogfilozófiája .....	186
<i>Kerényi Károly</i> : Pythagoras és Orpheus .....	4
<i>Makkai Sándor</i> : Nemzet és kisebbség .....	147

### Szemlék, kisebb cikkek, vitakérdések.

<i>br. Brandenstein Béla</i> : Az igazság problémájához .....	81
<i>br. Brandenstein Béla</i> : A végtelen halmazok elméletéhez .....	102
<i>Hamvas Béla</i> : A XX. század Platon-képe .....	72
<i>Mátrai László</i> : Humanizmus. — <i>Madzsar Imre, Prohászka Lajos, Noszlopi László, Faragó László, Pfeiffer Miklós</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával (A M. Filozófiai Társaság vita-ülése 1938. november 8-án) .....	224
<i>Pozsonyi Frigyes</i> : A végtelen fogalmáról .....	82
<i>Prohászka Lajos</i> : Exner Ernő .....	107
<i>Somogyi József</i> : Edmund Husserl .....	209
<i>W. Tarcস্য Izabella</i> : A XVI. német pszichológiai kongresszus (Bayreuth, 1938. július 1—4) .....	235

### Ismertetések, bírálatok.

ALEXANDER BERNÁT: Nagy emberek. (Mátrai L.) .....	245
AVELING, FRANCIS: Psychology: The changing Outlook .....	275
BERDIAEFF, NICOLAI: Die menschliche Persönlichkeit und die überpersönliche Werte. ( <i>Slatinay E.</i> ) .....	128
BLONDEL, MAURICE: L'action. ( <i>Gerencsér I.</i> ) .....	246
BOLDT, KARL: Die Einheit des Erkenntnisproblems. ( <i>Dési F.</i> ) .....	119
BURKAMP, WILHELM: Wirklichkeit und Sinn. ( <i>Hamvas B.</i> ) .....	251
CARNAP, RUDOLF: The logical syntax of language. ( <i>Pozsonyi F.</i> ) ..	115
CASSON, STANLEY: Progress and catastrophe. (Mátrai L.) .....	255
CHURCH, ALONZO: A bibliography of symbolic logic. ( <i>Pozsonyi F.</i> )	118
EBENSTEIN, WILLIAM: Die rechtsphilosophische Schule der reinen Rechtslehre. ( <i>Horváth R. K.</i> ) .....	269
GARNETT, A. CAMPBELL: Reality and value. ( <i>Vajda Gy. M.</i> ) .....	120
GAUHE EBERHARD: Spengler und die Romantik. (Mátrai L.) .....	114
GRABMANN, MARTIN: Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelard bis Petrus Hispanus. — Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood. ( <i>Ivánka E.</i> ) .....	239
HAMVAS BÉLA: A világválság. (Mátrai L.) .....	268
HARTMANN, OTTÓ I.: Erde und Kosmos im Leben des Menschen, der Naturreiche, Jahreszeiten und Elemente. ( <i>Hamvas B.</i> ) .....	254
HILBERT, D—W. ACKERMANN: Grundzüge der theoretischen Logik. ( <i>Pozsonyi F.</i> ) .....	118
HOFMANN, PAUL: Sinn und Geschichte. ( <i>Hamvas B.</i> ) .....	256
HUIZINGA J.: A holnap árnyékában. ( <i>Zádor J.</i> ) .....	260
HUIZINGA, J.: Der Mensch und die Kultur. ( <i>Faragó L.</i> ) .....	264
KECSKÉS PÁL: A keresztény társadalomelmélet alapelvei. ( <i>Somogyi J.</i> ) .....	271

KONRAD, GUSTAV: Herders Sprachproblem im Zusammenhang der Geistesgeschichte ( <i>Vajda Gy. M.</i> ) .....	134
KORNIS GYULA: Kölcsey Ferenc világnézete. ( <i>Császár E.</i> ) .....	244
MAI VILÁG KÉPE (At I. Szellemi élet. — Szeők. KORNIS GYULA. ( <i>Faragó L.</i> ) .....	258
MÁTRAI LÁSZLÓ: Modern gondolkodás. ( <i>Faragó L.</i> ) .....	111
MEINECKE, FRIEDRICH: Schiller und der Individualitätsgedanke ( <i>Faragó L.</i> ) .....	112
MEYER, HANS: Thomas von Aquin. ( <i>Gerencsér I.</i> ) .....	240
MOÓR GYULA vitéz: A jogrendszer tagozódásának problémája. ( <i>Zemplén E.</i> ) .....	132
MUSIL, ROBERT: Über die Dummheit. ( <i>Slatinay E.</i> ) .....	129
MÜLLER-FREIENFELS, RICHARD: Kindheit und Jugend ( <i>Faragó L.</i> ) .....	138
NEF, HANS: Recht und Moral in der deutschen Rechtsphilosophie seit Kant. ( <i>Horváth R. K.</i> ) .....	134
NINK, CASPAR: Sein und Erkennen. ( <i>Somogyi J.</i> ) .....	249
NOSZLOPI LÁSZLÓ: A világnézetek lélektana. ( <i>Slatinay E.</i> ) .....	125
ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: A tömegek lázadása. ( <i>Bóka L.</i> ) .....	123
PÉTERFI JENŐ: Magyar irodalmi bírálatai. ( <i>Faragó L.</i> ) .....	113
PICARD, MAX: Die Grenzen der Physiognomik ( <i>Slatinay E.</i> ) .....	126
RICHARDS, I. A.: The philosophy of rhetoric ( <i>Ullmann I.</i> ) .....	136
ROMMEN, HEINRICH: Die ewige Wiederkkehr des Naturrechts ( <i>Horváth R. K.</i> ) .....	133
RÜDIGER, HORST: Wesen und Wandlung des Humanismus. ( <i>Faragó L.</i> ) .....	265
SCHIPROWENSKY, NICOLA: Schizophrenie und Mord. ( <i>Mátrai L.</i> ) ..	274
SCHÜTZ ANTAL: Az örökkévalóság. ( <i>Slatinay E.</i> ) .....	122
STERZINGER, OTHMAR H.: Grundlinien der Kunstpsychologie. ( <i>Ujvári B.</i> ) .....	272
TUKER, M. A. R.: Past and future of ethics. ( <i>Vajda Gy. M.</i> ) ....	130
VERS UN NOUVEL HUMANISME. ( <i>Faragó L.</i> ) .....	267
VÉRTES, JOSEF O.: Die Grundlagen einer Milieupsychologie. ( <i>Bóka L.</i> ) .....	141
WENZL, ALOYS: Metaphysik der Biologie von Heute. ( <i>Faragó L.</i> )	253

### Társulati ügyek.

<i>br. Brandenstein Béla</i> : A filozófia korszerű feladatáról. Elnöki székfoglaló, 1938. május hó 14-én .....	1
Jegyzőkönyv a M. Filozófiai Társaságnak 1938. évi március hó 31-i közgyűléséről .....	142
Jegyzőkönyv a M. Filozófiai Társaságnak 1938. évi május hó 14-i rendkívüli közgyűléséről .....	145

*A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája 1937.* (Gáspár Ilona) 277