

MAGYAR  
PHILOSOPHIAI SZEMLE

SZERKESZTI ÉS KIADJA

BOKOR JÓZSEF

EGYETEMI M. TANÁR.

VIII. ÉVFOLYAM. 1889. III—IV. FÜZET.

BUDAPEST

SZERKESZTŐ- ÉS KIADÓHIVATAL: IV., KECSKEMÉTI-UTCZA 6.

A «MAGYAR PHIL. SZEMLE» ÖT IVES FÜZETEKBEŒ, ÉVENTE HATSZOR JELENIK MEG.  
ELŐFIZETÉSI ÁR EGÉSZ ÉVRE 5 FRT. E SZÁM ÁRA 2 FRT.

## TARTALOM.

	Lap
1. <i>Domanovszki</i> Endre: Páduai Marsilius tana az államról és az egyházzól ... ..	161
2. <i>Dr. Simon</i> J. S.: A természettudományok szerepe a filozóphiában ... ..	174
3. <i>Dr. Öreg</i> János: Büntárs-e a philosophia? ... ..	192
4. <i>Dr. Buday</i> József: Giordano Bruuo élete és böleselete ...	231

### Értesítő.

A normatív elvek jelentősége az etikában. Székfoglaló Medveczky Frigyesztől, ismerteti *Brassai* Sámuel 293. — Dante, mint politikai író, *Domanovszki* Endrétől 308. — Montesquieu par *Albert Sorel*, ism. *Rácz* Lajos 309. — Die Hollaendische Philosophie, G. von Antal 314. — Die Erziehung des Menschengeschlechts von August Niemann 315. — Zur Begründung einer überreligiösen Weltanschauung, von H. Druskovitz 315. — *Domanovszki* Endre nyugdíjazása 315. — *Pauer* Imre kitüntetése 316. — *Ormay* Lajos halála 316. — A philosophia világirodalma 317.

A «Magy. Phil. Szemlét» a Magy. Tud. Akadémia támogatja ugyan, de a lap irányáért és tartalmáért csakis a szerkesztőség felelős.



## PADUAI MARSILIUS TANA AZ ÁLLAMROL ÉS AZ EGYHÁZRÓL.

Dante \* fő törekvése volt bebizonyítani, hogy a világi hatalom független a pápától, hogy az állam nincs alávetve az egyháznak, hogy annak teendője, működése önálló. Államtanában tovább megy Paduai Marsilius. Dante és Marsilius vetették meg alapját azon önálló politikai tudománynak, mely a theologiai iskolával szemközt állott. A theologiai iskola egyrésről azt tanította, hogy a világi hatalom az egyháznak van alávetve, másrésről mi ezzel szorosán összefügg, hogy a történet és az állam közvetlenül és egyedül az Isten műve, az ő keze vezeti a népeket a győzelemhez vagy az enyészethez s az emberi akarat a dolgoknak az Istentől előre meghatározott rendjét semmikép sem képes megmásítani, minden történeti eseménynek minden társadalmi átváltozásnak Isten az egyedüli oka. Az első pont ellen szól Dante, Marsilius pedig mutogatja, hogy az állam közvetlenül az emberi akarat és szabadság műve, Isten annak csak távolabbi oka.

Marsilius 1327-ben fejezte be munkáját, melynek czíme *Defensor pacis*.\*\* A műben Bajor Lajos császárt védelmezi a pápa ellen. A védelem csak alkalmúl szolgál, hogy tanát az államról, az egyházzól s a kettőnek egymáshoz való viszonyáról előadja. Munkájában van rend, gondolatai határozottak, eszméi korát nagyon meghaladók, nyelve azonban még egészen középkori, sokszor érthetetlen, sok pontjában a mondatok halmaza miatt az egység és a kerekdedség hiányzik. Bántó, hogy ugyanazt többször ismétli. Hol a papság ellen szól, ott a munkában nincs azon nyugodt és békülékeny hang, mely Dante iratát jellemzi.

A középkori tudomány tartalmát lényegileg a keresztény hit, határozottabban mondva a dogmák képezték. A tudományos alakot

\* A szerzőnek «Dante mint politikai író» című értekezése megjelent a M. Akadémiai nyomtatványai közt 1889.

\*\* A munka fogalmazásában segédtársa volt Janduno János.



pedig Aristotelestől vették át s törekedtek tanait a dogmákkal összeegyeztetni. A kettőnek összeegyeztetése vagy legalább ilyenmű törekvés, jellemzi a scholastikát. Marsilius előtt mindig ott lebeg Aristoteles, és mégis ettől nem tudva is sokban eltér. Ez nem is lehetett más-kép. Ő oly korban élt, midőn a függetlenné lett itáliai kis államok már léteztek, midőn a műveltség, mely bennök született, már szép fejlődésnek indult. Egy fogékony és eredeti szellemre, milyen Marsilius volt, ez erős benyomást tett, s ennek befolyása alatt született meg munkája. A jobb állami életet ő valójában jövődéli.

Aristotelesi már az, a mint az állam fogalmát adja. Az állam a tökéletes emberi közösség, mely maga magának elegendő. Azok, kik az államban élnek, nemcsak élnek mint a vadak, hanem jól élnek, foglalkozván szabad munkákkal, milyenek a gyakorlati és az értelmi érények. Az embernek megfelelő élet szerinte kétféle: időbeli vagy világi és örök vagy mennyei. Az örök életről a philosophusok nem tudták az emberiséget a bebizonyítás által meggyőzni, ellenben tekintve a világi életet, a teljes bebizonyítás sikerült nekik, kimutatván, hogy az embernek szükségképen az államban kell élni. Mivel a tökéletes életet élni akaró emberek szükségletei különfélék, kell az államban különféle foglalkozású embereknek lenni. Kik az államban a különféle munkát végzik, azok a különféle osztályok, rendek. Ezek az állam különböző alkatrészei. Marsilius az állami közösségi életnek szerves egészét törekszik adni, mi által megkülönböztető sajátsága más középkori írótól határozottan kitűnik. Ezen írók vagy nem szólanak az embernek véges szükségéről, vagy ha szólanak, teszik ezt a világi dolgokat kicsinylő módon. Előttük csak a jövőd élet fénye és dicsősége ragyog s mi ennek a földön képviselője, az egyház. Ellenben Marsilius a vallás mellett véges, földi érdekeinket is gondos figyelmére méltatja s értekezik a földmivelésről, iparról, pénzügyről stb. Egy a XIV. század elején élő egyszerű papnak éles szeme már belátja a pénznek nagy fontosságát az állami életre s mondja, hogy az állam nagyon okosan cselekszik, ha azt mindig jó rendben tartja. Dante csak általában szól a világinak becséről, ellenben Marsilius véges érdekeinket, mint jogosultakat, már meglehetősen részletességgel fejtegeti.

Mint középkori író szorososan elvlasztja ugyan a jelen életet az

---

\* Pax mortalium genus reparabili successione multiplicans, facultates protendit, mores excolit. Defensor pacis a Marsilio Patavino. Francofurti 1612 1 l.



örök élettől, de nem középkori merevséggel. Mindezek által hídát készít az újkorhoz.

De hogy az államban a tökéletes emberi jót, a maga magának elegendő életet elérjük, ennek feltétele a béke. Ezt minden nagy philosophus és gondolkodó tanította; Plato, Aristoteles, Dante, sőt Kant az örök béke eszméjére gondolt.

Az állami közösségi élet szerinte lassankint a gyenge kezdetből fejlett ki. Az első és a legkezdetlegesebb egyesülés a férfiné és a nőé. Ebből eredett minden emberi közösség. A család elszaporodván, nem volt neki elég egy ház, hanem több házat kellett építeni s így lett a község (vicus a vicinia). A család tagjait kormányozta a családfő, de nem törvény által. De miképen, a positivumot nem mondja meg.\* Azonban a községet már nem lehetett így igazgatni, hanem a természeti törvény, az ész közös parancsa által. Megsokasodván a községek, ezeket is egy, vagy a legidősebbik vagy a legjobb kormányozta. De az első községekben a részek még nem váltak szét határozott rendekre, mert ugyanaz, ki uralkodott, mivelte egyszersmint a földet vagy őrizte a nyáját.

A községek elszaporodásával növekedett az emberek tapasztalása, felfalálták a mesterségeket és a tökéletesebb, jobb élethez a módokat, mi által a közösségi élet részei határozottabban alakultak meg. Így lett a tökéletes, teljes közösség, melyet *államnak* nevezünk.

Aristoteles nyomán szól a különféle államformákról. Ezen pontban van a lényeges különbség Marsilius és a többi középkori írók közt. A középkori írók szerint csak az Isten az, ki a népek sorsát intézi, ellenben Marsiliusnál az állam lényegileg az ember szabad cselekedetének, belátásának és hatásának műve.\*\* Nagy ellenmondásba esett a theologiai iskola, midőn egyrészt azt állította, hogy az Isten

\* Szeretet által. A szeretet fűzi össze közvetlenül a család tagjait.

\*\* Principatum institutio ab humana mente immediate provenit, licet a Deo tanquam causa remota. Lentebb: modis institutionum principatus per humanum voluntatem immediate factas narrare volumus 29 l. Vagy a 45-ik lapon: his autem habitum est dicere de causa legum effectiva quam reddere possumus per demonstrationem, de illa enim institutione, quæ Dei opere vel oraculo immediate absque humano arbitrio fieri possibilis est, aut iam extitit, qualem mosaicæ legis institutionem diximus etiam quantum ad ea præcepta civilium actuum, quæ in ea sunt pro statu presentis seculi non intendendo hic assignationem facere, sed de legum et principatum institutione tantummodo quæ immediate proveniunt ex arbitrio humanæ mentis. U. o



intézi a népek sorsát, ő az egyedüli oka a társadalmi és az állami átváltozásoknak; másrészt pedig hol az államról szólott, ellentétben az egyházzal, hogy ezt annál jobban kimagasztalja, ettől minden jog-sultságot és becsét megtagadott, azt mint csupán az érzékinék, testinek képviselőjét, jelentéktelennek mondotta, azt állította, hogy az államot csak emberek alapították meg, még pedig sokszor nem a legtisztességesebb módon. De így az állam nem a jog, nem az emberi szabadság intézvényé, az minden szellemiből kiforgattatik. Ehhez képest a theologiai iskola az új iskola férfaira a legnagyobb megvetéssel nézett le s a guelfek és a ghibellinek folytonos feszültségben és ellenségeskedésben állottak egymással.

Marsilius legjobb államformának tartja a törvények által korlátozott választó monarchiát. Az államtörvények első és tulajdonképeni ható oka maga a nép, az összes polgárok, vagy az erősebb (valentior) rész, mely az összes polgárságot képviseli, tehát az, mit ma többségnek mondunk.\*

Az állam akkor szabad, — s az államban minden embernek szabadnak kell lenni — ha annak törvényeit polgárai hozzák. Ebben van meg a biztosíték, hogy azoknak önként fognak engedelmeskedni. Azon cél, mely miatt az emberek állammá egyesültek, határozza meg a hozandó törvényeket, t. i. a polgárok jóléte és hogy az emberi élet maga magának elegendő legyen. Az uralkodó a hozott törvények szerint tartozik cselekedni, különben ha nagyot vét, le is tehető. Azon nehézségekre, melyekkel az ily politikai cselekvény jár, még nem gondolt. A fejedelem csak azon viszonyokban intézkedhetik saját akarata szerint, melyek a törvény által még nincsenek meghatározva. Itt az alkotmányos monarchiának alapvonalai már megvannak, azon tana által pedig, hogy minden hatalom eredetileg a népben van meg, azon politikai elveknek lett első hirdetője, melyek a XVIII. század óta érvényre jutottak. Marsilius elméje fél milléniummal előzte meg korát. Az az igazi jogegyenlőség, midőn azt mondja hogy az államban minden embernek szabadnak kell lenni. Józan demokratiai elvet fejez ki a következőkben. Nem lehet, hogy jobb törvényeket hozzanak a csupa bölcsek, mint a polgárok összes sokasága, melyben a bölcsek is befoglaltatnak. Az egybegyült sokaság megkülönböztethet, s azt, mi a közjóra nézve igazságos, mi azt előmozdítja, inkább akarja mint a sokaságnak bármelyik része külön-

\* 46., 47. l. U. o.



véve. A kevésbé tanultak, szóval a tömeg, a tapasztaltakkal egyesülten a jónak kiválasztását és helyeslését elősegíti. Feltalálni a hasznost és az igazit nem tudja ugyan, de mire a belátóbbak rájöttek és elibe terjesztették, azt meg tudja itélni. Mert az ember sokat felfoghat másnak beszéde által, minék kezdetéhez magától el nem jutott volna.

Az uralkodónak két fő, egymástól el nem szakítható kelléke legyen: okosság és erkölcsiség. Az állam szenvedni fog, ha a fejedelem erkölcsileg romlott, bármennyire legyen is hatalma a törvények által körülírva. Mindent nem lehet a törvények által meghatározni, kell némely ügyeket a fejedelem akaratára bízni. Ez esetben ha gonosz szívű, az állam adja meg az árát.\* E pontra nézve nagyon ellenkezik a későbbi itáliai írőkkel, különösen Machiavellivel.

Dante még meg nem különböztette az állami hatalmakat, ő már megkülönbözteti a törvényhozó hatalmat a végrehajtó hatalomtól, még pedig elég jól. Erős, kellő hatalommal felruházott uralkodóra gondol. Kell hogy a fegyveresek bizonyos száma álljon rendelkezésére, kik által a törvények iránti engedelmisséget kényszerrel is kierőszakolhatja. A törvényeknek nem volna erejük, ha azokat végrehajtani nem lehetne. De gondoskodik, hogy a fejedelem a fegyveres hatalommal vissza ne éljen. E végett kívánja, hogy úgy, mint a polgári ügyeket, a fegyveres erőt is a törvényhozó testület határozza meg. A fegyveres hatalom ne legyen nagyobb, mint az összes polgárok hatalma, hogy az uralkodó a törvényeket meg ne sérthesse s azok nélkül, vagy épen azok ellenére uralkodjék.\* Világos feje és jogérzete tiltakozik oly fegyveres erő ellen, mely az országos törvények hatalmának körén kívül áll. Ez természetes, mert az ország törvényei mindenkit köteleznek s az állam csak akkor egységes, ha a katonaság is az országos törvények alatt áll s azokat tiszteli, különben *status in statu*. Az állam egységére nagy súlyt fektet, mi egy a középkorban élő íróra annál nagyobb érdem, mivel a hűbériség az állam egységét minduntalan megszakította. Tulajdonképen a hűbériség korában államról, azaz törvényesen szervezett, a nép jólétét czélzó jogi intézményről szólni nem

\* *Debet armata potentia principantis determinari per legislatorem veluti civilia reliquia: tanta siquidem ut unuscujusque civis seorsum aut aliquorum simul excedat potestatem, non tamen eam, quæ simul omnium aut majoris partis, ne principantem præsumere aut posse contingat violare leges et præter aut contra ipsas despotice principari.* 60 l. U. o.



lehetett, legfeljebb országról, birodalomról. A hűbériség elve volt: az egyeseknek, hatalmasoknak, dynastáknak külső erőszaka, de ebben nem volt meg a jog. Midőn Marsilius egységes, jogi államról szól, az ő elméje jól belátja, hogy a hűbériségnek ütni fog órája és hogy annak helyébe erős monarchia lép. Mondja is, hogy az államban minden hatalom a legfelsőbb hatalomnak legyen alárendelve, úgy azonban, hogy a különféle polgári működések jogosult szabadságukat megtartsák. Az állam egysége mellett a polgárok szabad mozgékonyosságát kívánja. Itt is nagyban különbözik Machiavellitől, ki az állam hatalmának és egységének mindent feláldoz.

Szám szerint egy és nem több világ van azon értelemben, mivel noha sok lény van benne s noha mindegyik a maga természeti hajlamát követi, mégis valamennyi függ az első lénytől. Az állam és alkatelemei az ész törvénye szerint képezve, hasonlítanak az állathoz és részeihez, t. i. a milyen egység van az állat, mint egész és részei között, olyannak kell lenni az állam egységének is. Azonban az állam szerves egysége nála még nem elég termékeny, mert különbségei az általános alpból csak gyengén emelkednek ki. A maga korához képest itt is eleget tett.

Felhossa azt a kérdést is, hogy a monarchia egy és általános-e, vagy a nemzeteknek föld- és néprajzi viszonyai szerint több különböző fejedelmek és törvények alatt élő államok legyenek-e? Azt írja, hogy ezen kérdésre felelni nem tartozik munkájába. E feleletből is kiolvashatunk annyit, hogy egy általános monarchia eszméjéhez az emberiség már nem ragaszkodott. Belátja azt Marsilius, hogy az önálló nemzeti államok képződésének kora közeledett. Európa megunta a hűbériséget vagyis a folytonosan erőszakoskodó önkényt. Csak midőn ez megtörtetett, állhatott elő egy legfelsőbb hatalom — a monarchia, mely a részeket egyesítette. A külön nemzeteknek, melyek már eredetileg egységet képeznek, megvan azon irányuk, hogy egységes államot képezzenek.

*Egyház* Magas felfogása van Marsiliusnak az egyházzal. Az egyház azon hívők közössége, kik az Isten tiszteletére egyesültek. Az egyházat képezik nemcsak a papok, hanem a nem-papok is, mind azok, kik Krisztusban hisznek.\* Itt a középkori katholicismusnak egy alap-

\* Propterea viri ecclesiastici secundum hanc verissimam et proprissimam significationem sunt et dici debent omnes christiani fideles, tam sacerdotes quam non sacerdotes. 107. l. U. o.



dogmája ellen emeli fel szavát, az ellen, melyen az egész hierarchiai hatalmas épület nyugodott. Az *ordo* szentsége azon rendi különbséget alapította meg, mely szerint a klérus egyáltalában a laikusok fölött állott, ez amattól a szellemiekben feltétlenül függött s a pap volt a közvetítő Isten és ember között. Ez az a pont, mely a katolikus egyházban a klérusnak rendkívüli hatalmát és befolyását a műveltekre és kevésbé műveltekre megalapította. Ismeretes dolog, hogy a protestáns egyház a papságot ily nagy hatalommal és tekintéllyel fel nem ruházta.

Megkülönbözteti az időbelit (*temporale*) és a szellemit (*spirituale*). Időbeli alatt érti mindazt, mi az ember használatára, szükségéinek és gyönyöreinek kielégítésére a jelen életben rendelve van. Az emberi törvények ezekre vonatkoznak. Szellemiek alatt érti az örök életre rendelt isteni törvényt. Hogy az emberi törvényeket megtartsuk, ehhez az államnak van kényszerjoga, s ki azokat átlépi, azt az állam büntetése éri. Kényszerjog az isteni törvények megtartásában semmit sem használ. Az örök üdvre kényszeríteni nem lehet. Örök üdv alatt értjük, hogy az ember az Istennel, az egyáltalános szellemmel, az egyáltalános igazsággal szabadon, saját akarata által egyesüljön. Azt mondja: Krisztus nem azokat jutalmazta meg, kik kényszerrel távolítottak el a bűn útjáról, hanem azokat, kik önként, készakarva tartották magukat vissza. A keresztény hit nem tűri a kényszert és az uralkodást, az nem a merő szükségességnek, hanem a szabad akaratnak gyümölese. Az apostolok azt tanították, nem uralkodunk a ti hitetek fölött, mi annak csak segedelmére vagyunk.\* A szellemiekben csak tanításnak, intésnek és nem uralkodásnak van helye, mert a keresztény vallás senkit se foszt meg a maga jogától. Mily szép és igaz, hogy a vallásiakban is az egyéni szabadság mellett felszólal! Ezen elvben az ő műveltebb, értelmileg haladottabb kora tükrözi magát vissza, holott az természetes, hogy a régi egyháznak a sötét századokban a nyers és az értelmileg kiskorú népeket vezetnie és fegyelmeznie kellett. Tanítja, hogy Krisztus, az isteni törvény kinyilatkoztatója, a legfőbb bíró. De bírői hatalma e világon nem gyakoroltatik kényszerítő módon büntetések vagy jutalmazások által. Az ő irgalma akarta, hogy az emberben az elkövetett bűnért a bánat magától felébredjen.\*\* Ez általában nagyon szép, mély és igaz megkülönböztetése az állami és a vallási

\* Fide, quæ per dilectionem operatur, statis, non dominio. 141, 173 l. U. o.

\*\* 172. l. U. o.



életnek. Az állam, mint a közerkölcsiség őre, mindjárt üldözi és megbünteti a bűntényt; ellenben midőn az ember a bűnnek mardosó tudata miatt az életben minden támaszt elvesztett, a vallás nyújtja neki azon enyhítő balzsamot, hogy az Isten a megbánónak a legborzasztóbb bünt is megbocsátja, időt enged neki a megjavuláshoz, hogy ez alapon új életet kezdhessen.

És Marsilius azt tanítja, hogy mi az Istent megismerhetjük és hogy az Isten nem akarja, hogy róla kikényszerített vallomást tegyünk.\* A scholastikusok azt tanították, hogy a theologia, a természetfölötti módon kinyilatkoztatott igazságok tudománya s ezért az embernek szüksége van a természetfölötti, az emberi ész felfogásának határait meghaladó kinyilatkoztatásra. Így a theologia csak a hiten alapszik (pedig minden hitből kifejlődhetik a kétely), és nem az emberi gondolkodás felfogásán, tehát nem a tudáson. Marsilius ilyen theológiáról semmit sem akar tudni. Ő e pontra nézve is messze elhagyta a középkort. De megszegényíti azon újkori philosophusokat is, kik azt hirdetik, hogy mi az Istent meg nem ismerhetjük, hogy a philosophia az isteninek ismeretéről lemondott. Mintha ezen pusztá állítás már bebizonyítás volna.

Mindamellettt hogy különbséget tesz az isteni örökkévaló s az emberi időbeli törvény között, felfogása az, hogy az elsőt egyszerűsmind a jelen életre is vonatkoztatja; csakhogy az nem szabályozza véges emberi cselekedeteinket és érdekeinket, az nem tanít minket arra, hogy a törvénytől előtt mikép tusakodjunk és a magunkét követeljük, hogy a tengerek mélységét mikép mérjük, noha mind ezeket nem hogy tiltaná, hanem megengedi. Épen ezért az emberi törvény az idők változásai szerint különféle módon irányozza az embereket véges de szabad céljaikra. Ellenben az isteni törvény változhatatlan és örök. Marsilius, mint Dante, azon középkori felfogáson, mely csak a jövő életnek tulajdonított becsét, ellenben a jelen életet kicsinyeltet sőt megvetette, túlhatni s végtelen céljainkat a véges, de nem tiltott céljainkkal összeegyeztetni törekszik. Nem fél semmi kutatástól, semmi tudománytól, mind ezeknek szabad nyomozását hirdeti.

Következik az a pont, melyben előadja, hogy az egyház mint jelenség az idők folyamában mennyire eltért valódi fogalmától.

Az egyházi alkotmányra nézve azt tanítja, hogy egy ember bár-

\* 175. l. U. o.



mily rangú és állapotú legyen is, nem határozhat a vallásiakban. Ezt csak az általános zsinat teheti, hol a hívők összessége, még pedig papok és nem-papok. Valamint az állami hatalom eredete szerinte a népben van, úgy a hívők összessége képezi az egyházban a legfőbb tekintélyt. Azonban ezen tekintélynek van szerinte egy mélyebb alapja. Ez az irás. De az irás Marsilius szerint az ember mivoltának megfelelő, az tehát rá nézve nem idegen, nem külső tekintély által adott. A kánoni könyvekről azt mondja, hogy azok nem emberi találmány, hanem közvetlenül az Isten által vannak sugalmazva, tehát tévedés azokban nem lehet. Így természetes, hogy azok, kik azokat megirták, pusztán szenvedőlegesen viselték magukat, Ehhez képest az általános zsinatról is azt mondja, hogy azt a szent szellem vezeti. Azonban a szabad, az eredeti szellemű Marsilius itt is törekszik az elfogultsági állapotból kiemelkedni, midőn azt tanítja, hogy Krisztus az örök üdv törvényét hiába adta volna, ha annak igaz értelmét fel nem tárja azoknak, kik azt keresik. Egyszerű szavakban a teljes vallási szabadságot hirdeti. Hozzá teszi, hogy a tekintélyre emelt irást megfelelő módon kell magyarázni. A melyek az üdv szükségességére vonatkoznak, azokban semmi szónak, semmi írásnak nem tartozunk hinni s a szerint vallomást tenni, hanem csak azoknak, melyek kánoniak, vagyis melyek a bibliában foglaltatnak. De az írásban is vannak helyek, melyek értelméről nézve kétséges. Itt követni fogjuk a hívők általános zsinat által tett magyarázatokat. Ezek a hitziczkek. Az írásban azon helyeken, melyeket mystikailag nem kell magyarázni, követni fogjuk a szó szerinti értelmet, azon helyekre nézve, melyekben az értelem mystikai, Marsilius a szent életű férfiak helyesebb (probabilior) itéletéhez ragaszkodik. Mit az íráson kívül saját tekintélyöknél fogva mondtak, itt csak azt fogadja el, mi az írással összhangzik, azt miben eltértek egymástól, az irás által kalauzoltatva, melyre mindig támaszkodik, tisztelettel félre teszi, mivel néha maguk is az irás körül és azon kívül nem egyeznek meg, mint azt a galacziái levél II-ik része mutatja.

Ezek nyomán azt tanítja, hogy az isteni tanok és igazságok sem öntetnek belénk közvetlenül, mintha mi azoknak pusztán csak passiv befogadói volnánk. Azt mondja, Krisztus tana az ő élete, ő az igazság. És ő semmit sem tanított egyebet, mint mi az ember lényegében örök dő óta megvan. Az emberi természet egyszersmind isteni. Mily egyszerű Marsilius tana, de egyszersmind a legfenségesebb. Nem, ez nem



Marsilius tana, ez a kereszténység alaptana, e körül forog az egész kereszténység. Sejtette ezen igazságot már az ókor, mint azt különösen Plato és Aristoteles irataiból kiolvashatjuk, de azt csak a kereszténység hozta öntudatra. Emberi természetet úgy gondolni, hogy ennek nem az isteni természet képezi igazságát, nem-tudása annak, mit kell az isteninek ideája alatt érteni. Hisz az isteni, tehát a legfőbb és a legjobb, az emberre nézve nem túlnani, nem transcendens, nem idegen, nem oly adott, mit az embernek előbb kívülről kell befogadni. Marsilius a kereszténység belsejébe mélyen behatott.

Marsilius szerint az irás szavainak nyomán nem lehet bebizonyítani, hogy valamelyik püspök vagy egyház (a római) az összes keresztény egyháznak feje volna. A papoknak kétféle működését (dignitas) különbözteti meg, lényegest és nem lényegest. Lényeges az, mely a vallási élet ápolását czélozza. E tekintetben a pápának méltósága és hatása nem nagyobb mint bármely papé.\* Lehet azonban a keresztény egyháznak egy feje s a többi püspököknél feljebb való az általános zsinat határozatánál és tekintélyénél fogva, de működése ekkor is tisztán csak a vallásiakra tartozik s minden oly törvényhatóságot kizár, mely a kényszerrel rendelkezik. De hogy az egyháznak egy főpüspöke legyen, ez az isteni törvény által nincs megparancsolva, mivel a hit egysége nála nélkül is (noha bevallja, hogy nem oly könnyen) volna fentartható. Igazság szerint ezen elsőség azon püspököt illeti, ki egész élete és szent tudománya által a többiek fölött kitűnik. Ily elsőséggel, mennyiben a többiekhez hasonló, több tekintetnél fogva a római püspök és az ő egyháza látszik birni, mivel első püspöke kitűnt a hit és a szeretet által, azon hirnél és fölénynél fogva, melyet Róma városa a többiek fölött régóta gyakorol, mivel püspökjei régi idő óta fáradhatatlan munkával és gonddal terjesztették a keresztény hitet s annak egységét fentartották, mivel Róma népe és fejedelme az általános monarchia és tekintélye által kényszerítő hatalmat gyakorolt a világ minden népe és fejedelme fölött. Végre a római püspököt azért illeti meg az elsőség, mivel ezen püspököt és ezen egyházata keresztények mind megszokták jobban tisztelni, mint a többieket, mivel ő buzdította a keresztény népeket az erényre és az Isten tiszteletére s feddések és fenyegetések által ő tartotta vissza azokat a büntől.\*\* Így a római püspök és egy-

\* A 246. lapon ezt mondja: presbyter ab ætate nomen impositum est, quasi senior, episcopus vero a dignitate seu cura super alios, quasi superintendens.

\*\* 319 l. s köv.



ház kezdettől fogva megengedett módon (licite) szerető gondjainál fogva lassankint jutott azon elsőséghez, mely azután a megszokott devotio, tisztelet és engedelmesség által mintegy a szabad választás erejét vette fel. De azt ismételve kiemeli, hogy az írásból ki nem lehet mutatni, hogy Krisztus parancsa vagy valamelyik apostol tanácsa folytán a többi püspökök és egyházak a vallásiakban alá vannak vetve a római püspöknek.\* Így Marsilius a keresztény vallás alaptanait egyáltalános, a pápai méltóságot pedig viszonylagos szükségességnek tekinti, azaz mivel a viszonyok és körülmények kedvezők voltak, hogy a római püspökből pápa lett, vagyis az összes kereszténységnek egyházi feje. Azt mondja Marsilius, hogy a kereszténység egyáltalában szükségképeni. Ha ilyen, az soha el nem enyészhet. A legújabb időben tudományos, nagy műveltségű férfiak az ellenkezőt hirdették. Ennek oka csak az lehet, hogy ők a vallásnak valamelyik formájával meghasonlottak, vagy hogy el nem mélyedtek elegendőképen a kereszténység alapelveibe. Marsilius, mint láttuk, a római püspöknek világtörténeti fontosságát és érdemeit teljes mértékben elismeri s a mint ezeket ő megfigyelte, a történetírók nagyobbára az ő nyomdokain járnak még most is. Hol a pápát megtámadja, ez azon visszaélésekre vonatkozik, melyeket magának kitünő hatáskörénél és tekintélyénél fogva koronként megengedett s igényeiben a kellő határon túlmént.

*Az egyház viszonya az államhoz.* A guelfek felfogása szerint az állam szemközt az egyházzal elvesztette önállását, szerintök az államot az egyháznak kell kormányoznia; az állam nem tudott eljutni a maga jogához. Ellenkező túlságba esett Marsilius. Ő az egyházat egészen az államnak akarja alávetetni, az előbbi az utóbbinak mintegy rendőri felügyelete alatt áll, a császárnak van joga a zsinatot összehívni, a püspököket letenni, az eretnekeket, ha a közrendre veszélyessé válnának, megbüntetni. Közel jár az államegyházhoz. Az államegyházban nincs vallási, a theokrátiában nincs politikai szabadság. Marsilius ezen felfogására hihetőleg befolytak a papságnak túlságos igényei. Ez okozta, hogy ő nem látott más módot, mint az egyházat az államnak egészen alávetni. De jól jegyezzük meg, hogy az egyházat csak mint jelenséget akarja az állami felügyelet alá helyezni; ellenben a vallás örök igazságai semmi külső tribunál elé nem tartoznak. A vallási igazságokat törekszik úgy körül határolni, hogy

\* 328. l. U. o.



megítélhessük, melyek azok. A pápai dekretálisok még nem isteni és örök igazság, ennek ismertető jele nem a külső tekintély, mert az igazság ilyenre nem szorul.

Marsilius új, merész politikai ideái, a kereszténység tiszta és szabad felfogása által korát messze túlszárnyalta. Az ő eszméi egy szebb, szabadabb jövőt hirdetnek.

Mondtuk, hogy a középkori írók az állami életet csak vallási szempontból tekintették, az ennek csak egy mozzanata volt, mert az Isten keze az, mely a népek sorsát intézi s vezeti őket a legfőbb cél felé. De így a népek és az emberiség szerepe csak passiv; szabad cselekvősége által sorsát maga meg nem határozhatja. Helyén van most azt kérdezni, mi képezte ezen gondolkodás alapját? Ez a felfogás csak egyik alkalmazása volt annak, a mint a középkori philosophia vagyis a scholastika az emberi szabadságot gondolta. Aquinói Tamásnak a scholastika fényének a determinismus által áthatott rendszerében a szabadság csak más formája a mindenben végig húzódó szükségességnek, a véges lény, tehát az ember is, a végtelen lénynek csak egy módosulata, minden mozgás csak egy rezgés az Istentől, mint az első mozgatótól eredett mozgásnak.\* Ez a theologiai iskola szóban levő felfogásának oka. Duns Scoetusé az érdem, hogy a keresztény emberiség ezen determinismuson átesett. Duns Scoetus szerint az ember a maga akaratának közvetlen oka, mivel másképp nem cselekedhetnék és nem vétkezhetnék. Ezzel együtt az emberiség rálépett azon útra, hogy az individuum is kezdett eljutni a maga jogához. Duns Scoetus álláspontján az ember szabad, magát meghatározó alany, de nála a szabadság a merő önkény. Ez indeterminismus. Determinismus és indeterminismus végletek. Ezen végletek közvetítésén munkálni a további történetnek igazi és méltó tartalma Mert igaz, hogy az ember nem szabad, ha önkénye, választása szerint nem cselekedhetnék. Elmetszük a szabadság üterét, ha az önkényt, a választást, az egyéni önelhatározást kihagyjuk. De a nagy kérdés

\* Minden szempont, melyből Tamás az isteni lényeket vizsgálja, az Istennek mint egyáltalános létnek fogalmára vezet vissza. Ezért mondja, hogy az Isten a dolgok létele. Az egyes tulajdonságok közti különbség annyira összefoly, hogy csak a lét fogalma marad meg. Itt van determinismusának alapja. Summa Theologiae L. I quest III—XII. A szabadság fogalmát felveszi ugyan, de ném annak nyomán, a mint ő az Isten fogalmát gondolja, hanem az egyházi tanra való tekintetből. Csakhogy az egyházi tant is tudományosan kell megalapítani.



éppen az, mi az, melyik azon hatalom, mire az embernek magát önként de egyszersmind szükségképen el kell határoznia: Arra mi az ő szívében bevéssett örök törvénye, lényege a jóra. Ha e szerint cselekszik, az isteni és az emberi akarat nem képeznek legyőzhetetlen elentétet. Dante mondja is, hogy az államban teljesítendő munka csaknem isteni s az államot az isteni igazságosságból származtatja, mélyet az ember elsajátíthat magának mint igazi és legszebb tulajdonát. Marsilius pedig azt állítja, hogy az emberi természet egyszersmind isteni. Így a determinismus és az indeterminismus ellentéte egy magasabb egységben a teljes, a valódi, a konkrét szabadságban összeforrnak, egymástól elszakítva valótlanságok, egyoldalúságok, abstractiók. Már Dante úgy ítél, hogy az egész politika hatalmunkban van, az cselekvésünk körébe esik. Mondja továbbá, hogy az uralkodónak a szabadság és a béke hasznos tanítását a helyhez és időhöz kell alkalmazni. Fontos ez azért, mert a középkori írók a változhatatlanul legjobb alkotmányformára irányozták figyelmüket, tekintet nélkül az adott viszonyokra. Dante ezeket tekintetbe akarja venni. Helyesen teszi, mert a szabadság a térnek és időnek korlátai között fejlődik. Marsilius pedig az állam intézvényeit és az állami uralkodást úgy adja elő, hogy az állam emberi mű, s törvényei az idők változásai szerint különféle módon irányozzák az embereket véges, de szabad, az örök isteni törvényekkel összeegyeztethető céljaikra.

Dante és Marsilius egyengették ki azon tért, melyen az önálló szabad politikai tudományt lehet megalkotni. A bölcsészet történetének feladata nyomozni azon írók munkáit, kik a két uttörőnek nyomdokába léptek s kimutatni, hogy fáradozásaikban minő eredményhez jutottak. És ha kiviláglanék, hogy a politika elveire az emberiség és tudománya még most sem jutott el a teljes bizonyossághoz s bennök a kétségek és ingadozások még folyvást napjainkig is tartanak, s hogy ehhez képest a gyakorlati politika sem ment e hiányoktól: semmi okunk sincs elszomorodni vagy éppen kétségbeesni, miután birjuk minden emberi cselekvésnek, tehát a politikainak is, termékeny, soha be nem dugható forrását — az ész által megvilágosított szabadságot.

Domanovszki Endre.



## A TERMÉSZETTUDOMÁNYOK SZEREPE A PHILOSOPHIÁBAN.\*

Philosophia népszerű felolvasás tárgyául, — egy kissé talán merész kísérlet. Elhagyni az érzéki világ mindennapi alakjait s bevonulni az érzékfelettinek látszó szellem titokzatos világába — talán nem is oly könnyen teljesíthető feladat. Hiszen még itt a természetnek szemünk előtt elterülő országában is mily nehéz olykor a zavartalan és tiszta látás! Minő lehet hát oda benn az emberi léleknek általános hit szerint soha meg nem világítható, éjsötét birodalmában?!

Ha megragadja figyelmünket valamely természeti jelenség, nem sokat habozunk: megtapintjuk vagy megszagoljuk, megízleljük, meghallgatjuk vagy megnézzük. S ezzel, azt hisszük, meglehetősen tájékozódunk. De mit teszünk a szellem tényeivel, mit érzelmeink sajátos jelenségeivel, a melyek oly megközelíthetetlen aetherikus magasságban látszanak repkedni lelkünk szemei előtt?! Mikor már észrevettük őket, úgylátszik, mintha még csak sejtenők; s mikor azt hisszük, hogy megfógtuk őket, csak akkor látjuk, hogy elröppentek.

És mégis minékünk ma meg kell őket lepnünk. Egy merész, földön túl ható tekintettel be kell pillantanunk az ő titkos birodalmukba nem azért, hogy ott egyben-másban talán huzamosabban gyönyörködhesünk, hanem hogy megtudhassuk, mi van benne olyan, a mit e földi természet külvilágában nem igen lehet találnunk.

Minő csudálatra ragadó világ is ez az emberi lélek tapasztalatvilága! Egyik oldalon a rajtuk kívül álló, tőlünk független, velünk szemben tevékeny külvilág alakulatai foglalnak helyet végtelenül gazdag sorozataikban; a másikon az énünk belsejébe zárt, tőle többé-kevésbé függő, vele szemben szenvedőleges belvilág tünetényei tűnnek fel roppant csoportozataikban. Amaz mintha tőlünk távol eső, közö-

\* E cikk eredetileg népszerű felolvasásnak volt szánva. Ebből fejthető meg bevezetésének ebbeli vonatkozása.



nyös, idegen volna; emez mintha édes a miénk, velünk tartó, rokon. Az előtt, úgy tetszik, mintha megállhatnánk, hogy megszemlélhessük: ő a mi *objectumunk*. Ez mintha velünk együtt haladna, hogy részt vegyen a szemléletben: része a mi *subjectumunknak*. Ezért is azt szorosabb értelemben tapasztalataink *objectiv* — ezt pedig *subjectiv* világnak nevezhetjük.

Képzeletem egy templomot varázsol elém. Ha ez egy előttem már ismert templomnak a képe, akkor e tapasztalatom a külvilágra utal. Ismeretem élesen *objectiv* természetű. Ha azonban ezen elém varázsoltt templom nem felel meg egyetlen egy már láttam templomnak sem, azaz pusztán csak képzelődésem szüleménye, akkor szorosán énem belvilágához tartozik, vagyis ismeretem *subjectiv* természetűre mutat.

Tágabb értelemben véve, azonban mindkét kép *subjectiv* és *objectiv* egyszerre.

Az első, a külvilágra utaló *objectiv* képnek ugyanis, hogy az *én* ösztudatom képe lehessen, szükségkép az *én* *subjectumom* részévé kell átalakulnia, azaz egyúttal *subjectivnek* lennie. Viszont a második képzeleti templomnak, hogy képzeletem elé legyen varázsolható, tőlem többé-kevésbé függetlenül, önnön magában, az ő saját egyedi voltában is léteznie kell ösztudatomban, más szóval: *objectiv* alakban kell feltűnnie. Mert valamint kétségtelen az, hogy csakis az a küljelenség lehet ösztudatom szereplő ténye, mely egyedi *küllétét* neki megfelelő *bellétté* változtatta át, azaz *objectivitásából* *subjectivitásomba* fordult: ép így megczáfolhatatlan az is, hogy csak az oly beljelenség tűnhetik fel, mint *subjectivitásomnak* tevékeny egyedi alakja, mely ösztudatomból egyedileg különváló, vagyis ösztudatomban önálló, egyedi létezéssel is bír, tehát egyúttal *objectiv*.

Ez az a philosophia történetében oly nagy szerepet játszó *subjectiv* és *objectiv* azonossága.

De egy lépéssel még tovább is mehetünk.

Mikor az első, úgynevezett *objectiv* természetű templomra gondolok, akkor tulajdonképpen két jelenséggel van szemléletemben dolgom. Az egyik az az előttem már ismert *külső* templom. A másik a neki megfelelő *belső* kép. Tudom ugyanis, hogy ott künn is van egy templom, az első, az eredeti — s nekem is van egy képem erről a templomról, a második, az utánképzet. Igaz ugyan, hogy eredeti és utánképzet a naiv ösztudatban oly szorosan forrnak össze, hogy csak alig választhatók el egymástól. S ha e *belső* kép, mint utánképzet, teljesen



megfelel a külső templomnak, mint eredetijének, akkor azt mondom róla, hogy *ismeretem igaz*, azaz hogy e templomot *helyesen* ismerem.

A második, ugynevezett *subjectiv* templom, a melyet csak képzeletem teremtett, már nem mutat ilyféle kettős jelenséget. Sőt határozottan állítjuk róla, hogy épenséggel nem felel meg semmiféle más egyedi templomnak. Itt találó utánpéztetről tehát szó sem lehet; más szóval ismeretem ez esetben *nem igaz*.

S ezzel, azt hiszszük, még világosabbá vált a szorosabb értelemben vett *subjectiv* és *objectiv* különbsége. *Subjectiv* ugyanis az a bel-tény, mely semmi más kültüneményre, mint az ő eredetijére, nem utalva, csakis a saját egyedi jelenségét tünteti fel az ösztudatban; *objectiv* pedig az a beljelenség, mely egy más egyedi külső tüneményre utal, mint az ő eredetijére.

Világossá válik itt azonban az eddigi philosophiáknak egyik alap-tévedése is egyszersmind.

E *subjectiv* s az ösztudatban csakis a saját egyedi létét nyilvánító jelenséget ugyanis az eddigi philosophiák önmagukban pusztá, illuzórius, nemvaló, nemlétező jelenségnek tartották. Megzavarta őket a jelenségnek nemlétező *utánpézeti* volta. S azért, mert nem felelt meg tényleg semmiféle más valóságosan létező ismereti külső jelenségnek, egyszerűen elvetették, mint önmagában sem létező, semmis jelenséget. S ezzel a szemléletbeli összehasonlítás eredményét átvitték az eredeti beljelenség önálló egyedi tényére magára. Az ismereti kérdést összezavarták a létkérdéssel. S így bele jutottak abba a sarkalatos ellenmondásba, hogy beszéltek oly jelenségről, a melyet nemlétezőnek állítottak s harcoltak oly lét ellen, melyet nemjelentkezőnek tételeztek fel.

Mikor ugyanis azt mondták: ez a képzeletem teremtette templom mint egy más eredeti, egyedi küljelenséggel összehasonlított utánpézet, t. i. mint ismeret, nemvaló, nemigaz, tehát *nem* létezik, akkor egyúttal nem állítottak mást, mint hogy önnön létében is csak elvetni való pusztá fantom, a melyet éppen ezért a komoly tudománynak számításán kívül kell hagynia. S ők valóban számításukon kívül is hagyták. Hirdetgették, hogy ez a beljelenség *nem* létezik. Mivel azonban ez az ő egyedi bellétét mindennek daczára is kétségbevonhatatlanul újra és újra feltüntette az ösztudatban, ők kénytelenek voltak elhítenni önmagukkal, hogy ez a lét *nem* jelentkezik.

S ezen alapellenmondás eldöntötte most már az eddigi philoso-



phiák egész jövőjét is. Mert ha ők azt hirdették, hogy vannak pusztá subjectiv, önmagukban nemvaló, semmis, illuzórius, nemlétező jelenségek ösztudatunkban, akkor csupa következetességből el is kellett őket azután önmaguktól dobniok. Más részről viszont, a mikor ezt tették, szomorúan kelle belátniok, hogy az ő szerintök objectiv, való, igaz, reális, létező tényekkel — a melyeknek e jelzői csakis az ismereti összehasonlítás eredményét fejezik ki — az egész ösztudatot még egészen ki nem merítették. Oda jutottak tehát, hogy a megfejtendő egész tudatot megcsonkították, mivel egy részét eltagadták, — e megcsonkított tudatrészből pedig az egész tudatot nem voltak azután képesek teljesen megvilágítani.

S ebben az ösztudatot megcsonkító tagadásban rejlik az ő egyoldalúságuk s ezen egyoldalúságukban azután annak a szomorú eredménynek az oka, hogy nemcsak egyesek a philosophiát, hanem az egyes philosophiai iskolák is egymást eddig, oly lenéző tekintettel méregették. Pedig a philosophia csak *egy*, mint maga az emberi szellem; mert hiszen ő az emberi szellemnek kizárólagos tudománya, a mennyiben ép az emberi szellem megoldását tűzi ki czéljául. Ő a legrégibb tudomány. Olyan régi, mint maga az emberi gondolkodás. Egy idős a jelenségek mibenlétét fürkésző emberi vizsgálódással; egykorú a naiv természettudományok kezdetével. És ime mégis, míg a természettudományok a nap naiv megimádásának tényétől a fejlődések végtelen láncolatain keresztül az elektromos napok megteremtésének tényéig jutottak: addig a philosophia, mely a mindenség létalakjainak mibenlétét volna hivatva földeríteni, csakis annyit ért el, hogy e létalakoknak «örök megoldhatatlanságát» volt végre kénytelen bizonyítani.

Mondhatnók, ennyi az ő több mint harmadfél ezer éves fejlődésének eredménye!

Valóban rendkívül tanulságos e két tudomány alapjainak összehasonlítása. Egyfelől az óriási léptekkel haladó concret természettudomány az ő czáfolhatatlan tényeivel; másfelől a csigajárású abstract philosophia minden haladást megsemmisítő, ellenmondó tételeivel. Hogyan lehetséges mindez? Hát e rohamosan fejlődő természettudományok éppen semmi rokonságban sem állanak a philosophiával, hogy fejlődésükkel az ő fejlődését is elősegíthették volna?! Ha pedig rokonságuk eltagadhatatlan, mennyiben vannak hivatva arra, hogy megalkossák végre a philosophia újjáteremtését?!



Vizsgáljuk meg mindezt egy kissé közelebbről.

A philosophia és természettudomány édestestvérek. Közös bölcsőben ringatták őket. A legelső philosophia természettudomány; s az első természettudomány a természet philosophiája. Életpályájuk szorosan egymás mellett haladt egész a mai napig s egymás mellett halad még manap is. Mindketten az emberi ösztudat jelenségvilágának megoldására törekszenek: a természettudomány a külső, objectiv — a philosophia a belső, subjectiv jelenségek megmagyarázására. A természettudomány azt keresi, hogy ösztudatunknak valamely beltünetmánya, mint utánképzet, mennyiben felel meg egy más külső, eredeti jelenségnek; a philosophia pedig azt, hogy ezen beltünetmánya minő jelenséget mutat önnön magában és az ösztudatban.

Látok egy szép természeti tünetnyt. Szemléletemben élénken feltűnik e tünetmánya utánképző beljelensége. Vizsgálni kezdem, vajjon helyesen figyeltem-e meg, más szóval, vajjon ez az utánképző beljelenség megfelel-e teljesen az eredeti kültünetmágynek? Megvan-e a beljelenségben a kültünetmánya egész összefüggésében és folyamatában? Nem mosódtak-e el egyes, halványabb oldalai? Sőt áttérek e tünetmánya előtti más megelőző tünetmánya is. Vajjon eléggé élesen figyeltem-e meg ezt is? Megtaláltam-e a kettejük közötti szoros egymásutánság kapcsát? S ha végre mindezt pontosan sikerült megfigyelnem, akkor azt mondom: ezt a kültünetnyt teljesen ismerem, azaz: ez a kültünetmánya a legkisebb alapeleméig találóan van utánképezve ösztudatomban beljelenségében.

Ez a természettudományok eljárása.

Vizsgálódásomban azonban még más útát is követhetek. Feltűnik szemléletemben a természeti tünetmánya utánképző beljelensége. Figyelmemet reá most már mint beljelenségre irányítom. Nem keresem, vajjon megfelel-e teljesen egy más eredeti kültünetmágynek, hanem egyszerűen csak úgy tekintem, a mint szemléletemben adva van, önnön egyedi jelenségében. Megnézem, mint önmagában mutatkozó egyedi ösztünetnyt. Kutatom alkotó elemeit, de korántsem azért, hogy megállapítsam, hogy az egyikük vagy másikuk talán kimaradt az egészből, — mert feltételezem, hogy a mi a jelenségben létezik, mindaz benne jelentkezik is, — hanem azért, hogy összefüggésüket megérthessem, belőlük az *egészet* magát összeállíthassam. Nem azt vizsgálom tehát, hogy teljesen találó utánképezete-e ez a beljelenség annak a láttam természeti kültünetmágynek, hanem igenis azt, mint létesü uda-11



tomban ez a beljelenség maga; vajjon minő összefüggést tüntetnek fel az ő egyszerűbb elemei az ösztüneményben magában s viszont minőt ez az ösztünemény a tudat egyéb ösztüneményeinek világában.

S ez a philosophia eljárása.

Előttem van pl. a szellem egész ténye, az ösztudat maga. Érzelmeim tárgyává lesz valami, gondolkodom valamiről, vagy akarok valamit. Érzelmeim, gondolkodásom és akaratom együttes jelenségei alkotják ösztudatom egész világát. Kutatásaimat e világra irányítom. Vajjon a benne nyilvánuló beljelenségek élethű másolatai-e bizonyos kültüneményeknek? Keresem, hogy az agyvelő idegrendszerének sajátos küljelensége mennyiben nyilvánul e beljelenségekben? Bizonyos idegrostok és idegsejtek ingerlése minő találó képet mutathat a beljelenségek világában? Vagy bizonyos beljelenségek minő egyedi kültüneményeknek lehetnek utánképző másolatai? Előveszem a nagyítóüveget. Megvizsgálom az egyedi idegsejtek kültényét s bizonyos beteges állapotaikból visszakövetkeztetek a lelki élet beljelenségeinek zavaros tényére. Egyszerűen mindég összehasonlítok. Kutatom, hogy az agyvelőnek egy külismereti ténye mennyire van találóan lemásolva, utánképezve valamely beljelenségben.

Ezen az úton halad a természettudomány.

De egyszerre csak más irányt adok kutatásaimnak. Szellemem egész tényét önnönmagában tekintem, úgy, a mint ösztudatom beljelenségeiben előtűnik. Felkeresem e beljelenségeknek ösztudatbeli legegyszerűbb alapelemeit s megkísérlem belőlük összeszerkeszteni lelki életem egész világát. Nem sokat törődöm azzal, hogy a gondolkodásnak ilyen vagy amolyan ténye teljes vagy nemteljes kifejezője-e az agyvelő ezen vagy azon idegcsoportjainak, vagy hogy a gondolkodásnak bizonyos tüneménye minő helyzetű vagy fekvésű külidegsejtek tevékenysége; hanem egyszerűen azt vizsgálom, melyek a gondolkodás belvilágának legegyszerűbb *érzéki* alapelemei s miként létesül belőlük az emberi egész gondolkodás; melyek azon beltevékenységi módozatok, a melyek a lelki életnek ezen vagy azon beltényét alkotják.

S ezen az úton halad a philosophia.

A ki azt hiszi eszerint, hogy szellemi életünk egész mibenléte «örökké megoldhatatlan» kérdés marad előttünk, még pedig azért, mert az ő összes beljelenség-nyilvánulását úgy, mint pl. valamely növényi vagy állati *külső* szervezetet, soha meg nem figyelhetjük, őt munkájában nem követhetjük, mert hozzá nagyítóüveggel annyira nem köze-



ledhetünk: az egy nagy s a fentebb kifejtettem okoknál fogva már könnyen belátható alaptévedésbe van bonyolódva. Azt keresi ugyanis, hogy lelki életünknek összes beljelenségei teljesen megfelelnek-e bizonyos más eredeti küljelenségnek, vagyis hogy az ösztudatban önnön egyedi létüket kétségtelenül nyilvánító szellemi beltények mennyiben találó utánképzetei a különböző alakú és fekvésű külismereti idegrostoknak és idegsejteknek. S így természetesen összetéveszti a természettudományok útját a philosophia útjával.

Hiszen a szellemi élet egész valósága eltagadhatatlanul van adva ösztudatunk belvilágában. Gondolatunk, beltapasztalatunk minden egyes tüneménye már önmagában reális és kétségtelen egyedi léttény. Képzelődsünknek legfantasztikusabb, őrült alakításai is határozottan létező, elkülönödött alakok a tudat belvilágában. S még hogyha nem is felelnek meg valamely más eredeti jelenségnek s így mint utánképzetek *ismeretileg* nem is igazak: ösztudatbeli önálló, egyedi létük el nem titkolható és meg nem semmisíthető, éppen mert ő maga jelentkezik ösztudatunkban s mert ő maga alkotja a szemlélet tárgyát. S a philosophia feladata ép ezen nem külismeretileg, hanem csakis önmagukban szemlélt egyedi beljelenségeknek önálló vizsgálata. S így a philosophia tárgya ép az a kétségtelen beltény, a melyet nem kell sokáig keresnünk, a melyhez nem kell nagyítóüveggel közelednünk, hanem a mely ott van világosan mindannyiunk ösztudatában és létezik az ő egyedi voltában elvitázhatatlanul; létezik — mert jelentkezik.

A természettudományok útja tehát közvetlenül a philosophiáé mellett vezet. Országaik határai a legközelebbi szomszédságban haladnak egymás mellett. Szüntelenül érintik egymást, de egymásba soha át nem léphetnek. Csakis egy kis lépés választja el őket egymástól: a küljelenségekből a beljelenségekbe vezető kis lépés. Nem csuda azután, ha oly szabadon pillantanak be munkásai olykor-olykor egymás birodalmába. S könnyen megmagyarázható másrésről, hogy néha-néha oly merészen kísérlik meg átesapni egy a más területére.

Mint egy a külvilág összes alakulatait önmagából mindenfelé visszaverő tükör, olyan az emberi lélek az ő összes beljelenségeivel. A tükrön kívül álló tárgyak alkotják a küljelenségeket; az ő tükröbéli alakjaik pedig a beljelenségeket. Mellettök áll a szemlélő tudat, mely tekintetét hol a kültárgyakra, hol a tükröbén mutatkozó belképekre irányítja. Majd azt nézi, mennyiben felelnek meg e tükrö-



beli képek eredeti küljelenségeiknek, majd pedig azt, minő alakot és összefüggést mutatnak e képek magában a tükörben. A tükrön kívül álló tárgyak megjelennek a tükörben. A tükörben mutatkozó alakok magukat a kültárgyakat akarják visszatükröztetni. Kültárgy és belkép tulajdonképpen csak *egy* fejeznek ki. S a visszaverő tükör egyedi sajátosságainál fogva mégis mekkora közöttük a különbség!

Hadd világítsa meg ez a hasonlat is a természettudomány és a philosophia rokonságát, de egyúttal jellemző különbségeiket is.

Össztudatunk gazdag belvilágának igen jelentékeny részét alkotják most már — a mint a fentebb mondottakból természetesen következik — az úgynevezett *utánképzeti* beljelenségek. Mondhatnók fotografiái ók az ösztudatban jelentkező egész külvilágnak, a melynek végtelenül gazdag, eredeti külalakulatai helyett csakugyan őket használja a szellem az ő különféle tevékenységeiben.

Az utánképzés, a fotografia természetében rejlik azonban, hogy mennél hívebb és találóbb, annál jobban helyettesítheti eredeti tárgyát. Láttuk pedig, hogy a természettudományok feladata az utánképzeteknek, a szellemi fotografiáknak éppen ezen *hű* és *találó* voltát vizsgálgatni. Ezen utánképzések *teljes* hűségéhez való közeledésben mutatkozik egyedül a természettudományok fejlődése. S a természettudományi hypothesisok tulajdonkép nem fejeznek ki mást, mint hogy bizonyos külső természeti jelenségeknek ösztudatbeli belső utánképzése, fotografiája egyelőre *teljesen* hűnek és találónak veendő. A chemia pl. a testeket legegyszerűbb elemeikre iparkodik felbontani. S ezen eljárásában megállapítja az elemek számát. Hypothesisé abban áll, hogy még mindég kétséges, vajjon a küljelenségeknek ösztudatbeli más, a jövőben lehető találóbb utánképzése nem fogja-e egyszer majd e számot szaporítani s ezen elemek egyszerűségét összetételnek bizonyítani? S a természettudományoknak éppen ezen, a külső egyediségből kiinduló eljárása teszi nélkülözhetetlenné az ő módszerüket, az úgynevezett *inductiot*, a mely egy és ugyanazon jelenségnek számtalan esetben való létét iparkodik megbizonyítani.

Mivel pedig ösztudatunk gazdag belvilágának éppen ezen utánképzeti, fotografiaszerű beljelenségei alkotják a philosophia tárgyának egyik nagy részét, világosabbá lesz most már a természettudományok nagy szerepe is a philosophiában. A természettudományok eldöntik az utánképző beljelenségek utánképzeti hűségét és teljesen találó voltát. A philosophia pedig e beljelenségnek önnön létükben való megfigye-



léseire és megmagyarázására törekszik. Nagyon természetes dolog már most, hogy mennél hívebbnek és találóbbnak bizonyul a természettudományok vizsgálódásai következtében valamely beljelenség, mint utánképzés, annál hívebben és találóbban is fogja ő azután kifejezni önnön létében az objectív valóságot s így vele és benne annál tisztábban érzékelteti maga a philosophia is a való világot. A mig pl. a természettudomány meg nem állapította, hogy az emberi szellem egész tevékenysége az ember organizmusának conerét, érzéki tevékenységével, az agyvelő idegrostjaival és idegsejtjeivel függ szervesen össze, addig természetesen szó sem lehetett a szellemnek illetén reális, conerét felfogásáról és megmagyarázásáról. Addig a philosophia csak egy a test fölött álló, tőle teljesen elkülönödött, vagy elkülönödhető lélekben vagy felsőbb lényben kereste a szellemi tényeknek még legegyszerűbb alap-elemeit is.

A természettudományok hatása tehát a philosophiára itt egészen élesen tűnik elő.

Még élesebbé lesz azonban e hatás előtünése, ha a természettudományok tárgyát képező beljelenségeket a philosophia tárgyául szolgáló beljelenségekkel közelebről hasonlítjuk össze.

A természettudomány az egyes küljelenségek utánképzeteivel foglalkozik. Munkája tehát sohasem terjedhet túl az egyedi összehasonlításon. Még az *egész* kültermészetnek egyszerre való felfogása sem tejezhetne ki ő benne mást, mint két, egyediségében mereven szemlélt jelenségnek, t. i. a kültermészet tényének és belső utánképzetének, egymással való szembeállítását. A philosophia azonban már egészen más világot mutat. Az ő beljelenségei, még ha önnönmagukban alkotják is a vizsgálódás tárgyát, már korántsem úgy tűnnek fel, mint csakis pusztán egyedi s minden más jelenségtől elkülönödött, merev jelenségtények, hanem mint egy roppant gazdag jelenség-láncolatnak összefüggő, egyes szemei. Ugy jelentkeznek, mint végtelen számú alkotó elemek össztüneményei, vagy viszont mint roppantul bonyolult össztünemények alkotó elemei.

S valóban e különbséget bizonyítja a természetnek és szellemnek minden egyes tüneménye. Mig ugyanis a természetnek bármely egyes jelenségét mint önmagában állót, minden mástól elkülönödőt, a természeti többi tények egész világából könnyen kiszakíthatót és csakis az ő egyedi voltában mereven szemléltet állítjuk vizsgálódásunk elé: addig a szellemnek minden egyes jelensége csak mint a végtelen más-



sal szervesen összefüggő, velök együtt jelentkező, az ő egységükből ki nem szakítható, sőt reájuk utaló egyedi tény lehet szemléletünk tárgya. A természetnek ezen szétválasztó eldarabolásával szemben a szellemnek egy egészsze forrasztó összeolvasztása áll. A természetben szemlélt minden egyes *fa* pl. csakis önnönmagában, minden más természeti jelenségegyedtől elkülönítve és elszakítva szemlélhető. A gondolatban vagy képzeletben feltűnő *fa* pedig úgy látszik a szemléletben, mintha mögötte még számtalan más gondolati vagy képzeleti *fa* egyedisége lebegne, a melyektől ő éppenséggel el nem különíthető vagy szakítható.

S a szellemnek ezen kizárólagos jelenségét az úgynevezett *egybevetítés* ténye idézi elő.

S ebben találhatjuk meg most már annak a ténynek a magyarázatát is, hogy a kültermészet egyes jelenségei mindannyian elemi jelenségeknek tűnnek fel a szellem jelenségeivel szemben. A szellemnek ezen *egybevetítő* tulajdonságánál fogva ugyanis ők mindég mint egygyéforrt részegyedek mutatkoznak s így arra a belőlük alakult egészre vonatkoztatva, a mely a szellem jelensége maga, mint elemi mozzanatok jelentkeznek. Azt lehetne mondanunk, hogy minden egyes belszemléleti jelenség egy oly jelenség-hálózat az egyes külszemléletekkel szemben, a mely végtelenül gazdagon van át- meg átszöve az egyedi küljelenségek ezreivel. S még ha e roppant gazdag hálózatnak majd az egyik, majd a másik szálára irányítjuk is tekintetünket, szemléletünk háttérében ott van mindég maga az egész hálózat is; s mi csak egy összeforrt képet látunk magunk előtt, mely a szemlélt egyedi jelenséget körülfonja s beolvasztja az ő alakokban gazdag egyediségébe.

S minő világító ereje van a természettudománynak, hogy e gazdag jelenség-hálózatnak minden egyes szálát meg képes világítani! S minő hatása a philosophiára, a mikor éppen ezen, a philosophia tárgyául szolgáló jelenség-hálózatok összes, elemi szálait van hivatva egybeszöni! Valóban csakis most derül fel tisztán előttünk a természettudományok nagy szerepe a philosophiában; most, a mikor megértettük, hogy a természettudományok ép azon elemi küljelenségek titkát iparkodnak felderíteni, a melyeknek utánképző beljelenségeiből szövődik össze a szellemnek csaknem egész jelenség-világa. Csakis most vagyunk képesek méltányolni az ő roppant hatásukat a philosophiára, midőn tudjuk, hogy az ösztudat egyedi jelenség-mozzanatai-



nak, mint elemi tüneményeknek, természettudományi, érzéki megvilágítása és megfejtése után lehetséges egyedül a szellem beljelenségeinek, mint ezen elemek egészének, igazi, konkrét philosophiai megoldása. Csupán csak ezzel világítottuk meg igazán élesen azt a szoros kapcsolatot, mely a természettudományt és a philosophiát egy nagy egészsze fűzi össze s mely nélkül ők sem önmagukban erősek és virágzóak, sem pedig egymással szemben szövetségesek és rokonok soha nem lehetnének.

De ha a természettudomány ép azon jelenségek magyarázatára szorítkozik, a melyeknek utánképző beljelenségeiből, mint alapjelenségekből fonódik legnagyobb részt össze a szellemnek egész bonyolult világa: akkor igen könnyen megérthető, hogy a természettudományok legegyszerűbb, érzéki alapeleme, alapja egyúttal magának a philosophiának is. Mert, ha a kültermészet egyedi jelenségei az emberi szellemnek is elemi jelenség-tényei egyszersmind, nagyon természetes, hogy a kültermészet legegyszerűbb alapjelensége egyúttal magának a beltermészetnek is legegyszerűbb alapjelensége. A mely legegyszerűbb érzéki tényből építi fel és érzékelteti tehát a természettudomány a külvilág jelenségeit, ugyanazon legegyszerűbb érzéki tényalapra kell visszavezetnie a philosophiának is a szellem belvilágának roppantul gazdag és szövevényes alakzatait. Küljelenség és beljelenség az alapon teljesen összeolvadnak. Nincs közöttük éppen semmi különbség. Az a végtelen egyszerűség ugyanis, a melyet az összes érzéki és «nem-érzéki» tények legelső alapjához természetszerűen fűzünk, nem engedheti meg azt, hogy az ő küljelensége és utánképző beljelensége valamilyen eltérjenek egymástól, azaz: a beljelenségben az eredeti küljelenség utánképzése alkalmával még valami elmosódhasson. Ez ellene mondana annak a végtelen egyszerűségnek, a melyet az alapon feltételeztünk s a mely már eleve kizár önmagából *minden* elmosódást.

A külvilág és a belvilág, a természet és a szellem létalapjai tehát azonosak egymással. A természettudomány és a philosophia kiindulópontja egy és ugyanaz.

S vajjon melyik ez a kiindulópont, a természetnek és szellemnek ezen legegyszerűbb érzéki létalapja?

Keressük fel és mutassuk be ezt történeti fejlődésében.

S ezt az utat szükségképpen meg kell tennünk, ha az egész mindenség mibenlétére nézve a legkevésbé is tájékozódni akarunk. Meg kell tennünk, képzeletben éppen úgy, a mint megtette valósággal



maga a természettudomány és a philosophia, míg végre több mint harmadfél ezer éves útjában ráakadhatott jelenségvilágának legegyszerűbb alapjára. Meg kell tennünk, hogy láthassuk és megérthessük, hogy az emberi szellemnek csak ezen az úton lehetett megindulnia és haladnia, ha a világprobléma megoldásához csakugyan el akart valaha jutni.

A mindenség létalapja szükségképpen csak ellentét nélküli, állandó, egyszerű és tevékeny lehet. Mert a mi mellett, ő tele függetlenül, még más valami is lehetséges, tehát a mi: nem ellentét nélküli; a mi ma van és holnap már nincs, azaz: változó; a mi mást is foglal még magában s így: összetett; s végre a mi holt, téttelen, nyugvó: mindaz nem lehet a tevékeny, bonyolult, folyton változó és így a lét és nemlét ellentétébe süllyedő érzéki jelenségeknek közös létalapja.

Ez egészen természetes. S így gondolták ezt már a régiek is. S éppen azért, mert ezzel a helyes gondolattal közeledtek ezen ismeretlen létalaphoz akkor, midőn a jelenség-világ egyes tüneményeit még csak felületesen és naivul ismerték, ezt az ellentétnélküli, állandó, egyszerű és tevékeny alapot az ellentétes, változó, bonyolult és itt-ott nyugvó világ tüneményeiben természetesen nem is vehették észre. El kellett tehát őt belőlük szükségképen tagadniok. Ki kellett az érzéki jelenség-világból emelkedniök s ez ismeretlen létalapot más valahol, ezen érzéki világ fölött, keresniök. Azt kellett okvetetlenül mondaniok, hogy az érzéki világ létalapja valami felsőbb, önálló s az érzéki természet fölött létező lény.

S valóban ezen az úton indult meg következetesen mind a természettudomány, mind a philosophia.

S ennek az útnak mindjárt a kezdetén kettős volt az iránya. Az egyik a *theologiába* vezetett s a másik az *abstractióba*.

Az indiai Sanc'hya philosophiai egyik ága — a theistikus — Isvara istent tartotta a világ legfőbb kormányzójának. Azt állította, hogy Isvara lelke vagy szelleme egészen különbözik a többi egyedi, érző, anyagtalan és változhatatlan lelkektől, a kiknek a természettel való egyesülése hozta létre a teremtés munkáját.

Ez az irány a *theologiai*. Az érzéki mindenség fölött itt egy személyes isten áll alárendeltjeivel, a végtelen számban létező egyedi lelkekkel.

A Sanc'hya philosophia másik ága — az atheistikus — már megtagadja Isvarát, mint a világ tudatos teremtőjét. S azt hozza fel, hogy



egy isten létére nincs semmi bizonyíték. Észrevenni nem lehet őt; de még csak kiokoskodni sem. A természet fölött ő szerinte az abszolút intelligentia áll, a forrása minden más egyedi intelligentiának s a létalapja a létezőknek, a melyek mind az ő nagy alapjából fejlődnek ki lassan-lassan.

S ez az *abstrakciónak* iránya. Az érzéki világ fölött itt a gondolat, az értelem áll s megteremti a létező összes alakulatokat.

Mindkét iránynak egy és ugyanaz az alaptévedése. Mikor ugyanis az érzéki jelenség-világ legegyszerűbb létalapját keresik s e munkájukban a fentebb jeleztük követelményeknél fogva az érzéki jelenség-világ fölé emelkednek, akkor egyúttal nem tesznek mást, mint hogy az egyes jelenségekben még oly *létet* keresnek, mely bennök *nem* jelentkezik s ezzel oly *jelenséget* csúsztatnak beléjük, a mely bennök *nem* létezik. Sőt, ha ezt az alapellenmondást még nem is tekintenők, a kérdést még mindég megoldatlanul hagyják, a mennyiben az ismeretlen ősalap helyére egy újabb ismeretlent állítanak.

S szakasztott ez az alaptévedésök mindazon eddigi természettudományoknak és philosophiáknak is, a melyek ezen ősalap felkérésére útnak indulva, e kettős irány valamelyikén haladtak.

Ebben az alaphibában szinylődik minden olyan tan, mely az egész érzéki mindenséget egy avagy több érzék fölötti, lelki, szellemi lénynek, személyes istennek rendeli alá s a melyben a természettudomány és a philosophia a vallás szolgájaként szerepel. Ebben példa a scholastikus philosophia, mely — a keresztény dogmatika körén belül állva — a hitnek képzeleti alakjait állította oda az érzéki világ ősalapjául.

De másrésről erre a sarkhibára építenek viszont mindama természettudományok és philosophiák is, a melyek már másnemű gondolati, tehát abstract fantomot tesznek az érzéki jelenség-világ létalapjává. Erre épített Thales, midőn a természet és szellem-világ őselemévé a «víz» képében egy általános gondolati alakot tett; erre Anaximander az ő végtelen «megnem határozott» őselemével; Pythagoras az ő fogalmi «szám» alakjaival. Ez az alaptévedése az eleai iskolának, mely a gondolati létet állítja érzéki ősalapnak; s mert ezzel szemben a jelenség-világ oly hiunak és mulékonynak bizonyul, azért meg is tagadja miatta az egész jelenség-világ valóságát; — ez Leukipposnak, az atomistikus philosophia megteremtőjének, a ki a világ ősalapjának a nemlátható, nemérezéki, holt, nyugvó, gondolati, abstract atomot



tartja. Ennek a sarkhibának gyermeke a Kant «magánlétje», Hegel «abszolút eszméje», Schopenhauer «akarata», Hartmann «nemtudatos». S ebben tévednek a materialisták az «anyag és erő» nemérzéki, gondolatalkotta, schematikus egyedi alakjának őselemül való felállításával.

Egyszóval eltagadhatatlan és megczáfolhatatlan ellenmondásból indulnak ki mindazon összes természettudományi és philosophiai álláspontok, a melyek az életeleven, tevékeny és érzéki világ konkrét jelenségeinek ősalapját ezen érzéki világ fölött akár a *theologiai*, akár az *abstract* irányban akarják megtalálni. Először is eltagadhatatlan az ellenmondásuk, mert hiszen nekik is be kell végre látniok azt, hogy, midőn e közvetlen, érzéki jelenségek egyszerű alapját e jelenségek mögött vagy fölött keresik, tulajdonkép nem keresnek ő bennök mást, mint egy oly *létet*, melyről különben azt állítják, hogy bennök *nem* jelentkezik; másrésről pedig ezen eljárásukkal már előre feltételeznek e jelenségekben még egy oly *jelenséget*, a mely különben bennök *nem* létezik. Másodszor megczáfolhatatlan ellenmondásuk azért, mert még eddig soha és semmiféle természettudománynak és philosophiának nem sikerült létalapját megőriznie, ha a létet a jelenségtől ily önkényesen elválasztotta. Mert *a lét és jelenség azonossága kétségbeonhatatlan tény.*

S ezzel ellenkező útra tértünk át; arra az útra, a melyen egyenesen és biztosan eljuthatunk az érzéki jelenség-világ legegyszerűbb őseleméhez. Meggyőződünk arról, hogy az emberi gondolkodásnak — ha ezen őselemet valóban helyesen jellemezte, a minthogy csakugyan helyesen is jellemezte — szükségképpen a most jeleztük irányokban kellett és lehetett csupán haladnia. S miután meggyőződünk, most vissza kell fordulnunk, hogy egy más, talán ellenkező útra lépjünk.

A *theologia* és az *abstractio* útja a tehetetlenség ködös messzeségébe vitte az emberi vizsgálódást; abba a messzeségbe, a honnan magát a kiinduló pontját, az érzéki jelenség-világot sem lehetett már többé tisztán kivennie. Nem csuda azután, ha onnan e jelenség-világot csak pusztá délibábjátéknak nézte, a mely egy más, ő tőle messze fekvő valóságnak áttetsző visszatükröződése! Mi visszatérünk az érzéki jelenségek konkrét világába, a melynek az a ködös messzeség maga is csak titokzatos véghatárait jelzi. Körültekintünk és így szólunk: itt minden, a mit látunk, érzéki, konkrét tény. Tehát minden, a mi körülöttünk van, érzéki jelenség, azaz lét; mert hiszen *a jelenség maga a lét.*



S a természettudományok megszólalnak és igazat adnak nekünk.

Nem azt mondjuk tehát már, a mit a theologia vagy az abstractio mondott: ez a jelenség itt előttünk pusztá, változó, illuzórius, mert az ő létalapja az isten, a magánlét, vagy más valami ő benne nem érzékelhető; — hanem azt: ez a jelenség itt maga a lét; a mi ő benne jelentkezik, ő benne csakis az van s a mi benne van, ő benne csakis az jelentkezik. Éppen ezért vizsgáljuk őt úgy, a mint van, hogy az ő egyszerűbb lételemeit megtalálhassuk.

S a természettudományok ismét megszólalnak és igazat adnak nekünk.

S a mikor azután az egyes jelenségeket így megvizsgáljuk, mindig mélyebbre és mélyebbre hatolunk az egyszerű érzéki tények világában és egyre közelebb és közelebb jutunk az ő alapjaikhoz. Az elemek is megnyílnak előttünk és megmutatják az ő saját elemeiket s ezek ismét az övéiket. S végre ott állunk a legegyszerűbb őselem előtt, a melyet több mint harmadfél ezer éven át keres az emberiség: a magában és másra feszítő érzéki paránytény előtt.

S a természettudományok felkiáltanak és igazat adnak nekünk.

Mert hiszen ők is azt keresik, a mit a philosophia; az ő alapjuk is ugyanaz, a mi a philosophiáé; ők is csak ugyanazon őselemből magyarázhatják meg és szerkeszthetik össze a jelenség-világot, a melyből maga a spekulatív philosophia; sőt az érzéki jelenségek egyediségeinek összehasonlító vizsgálatánál fogva tulajdonképen ők volnának hivatva arra, hogy e jelenségek legegyszerűbb ősalapjához elvezessenek s őt tiszta érzéki, közvetlen egyediségében érzékeltessék.

S épen ezért meg kell hallgatnia a philosophiának a természettudományokat is; s a mennyiben az ő ő alakjuk az ő alapja is egyszerűsmind, szigorúan meg kell vizsgálni, mennyiben fogadható el a jelen természettudomány meghatározta alap a philosophiának s vele az egész érzéki jelenség-világnak őselemeül.

«Sok tulajdonság» — mondja Haeckel Ernő, korunk egyik legkitünőbb természettudósa, egyik munkájában — «a melyeket a szokásos, felületes természetfelfogás csak a szerves lényeknek tulajdonít, ép oly joggal megilleti a szervesetlen lényeket is és valósággal közös birtokát képezi minden természetbeli testnek — vagy hogy pontosabban fejezzük ki magunkat: minden atomnak, vagyis mindazon legkisebb önálló (diskret) testrészeknek, a melyeket az újabb chemia osztatlanul az összes testek legutolsó alkatrészeinek tekint.»



«Minden atom egy bizonyos bennerejlő erőmennyiséggel bír s ezen értelemben «lélekkel» van felruházva. Ilyen «atom-lélek» feltevése nélkül a chemiának legszokottabb és legközönségesebb tüneményei sem magyarázhatók meg. A kedvnek és kedvtelenségnek, a vágyódásnak és idegenkedésnek, a vonzásnak és taszításnak minden tömeg-atommal közösnek kell lennie; mert az atomoknak mindazon mozgásai, a melyeknek minden egyes chemiai vegyület alakulásánál és felbomlásánál elő kell fordulniuk, csakis akkor magyarázhatók meg, ha őket *érzéssel* és *akarattal* ruházzuk fel. Mert mi máson alapulhatna tulajdonképen a testek vegyület-rokonságáról szóló általánosan elfogadott chemiai tan, mint azon a nemtudatos feltevésen, hogy az egymást vonzó és taszító atomok tényleg bizonyos hajlamokkal vannak felruházva és hogy ezen érzéseket és ösztönöket követve, birnak azzal az akarattal és képességgel, hogy egymáshoz oda és egymástól el tova mozogjanak?»

S Haeckelnek e szavaiban teljesen ki van fejezve korunk természettudományainak létalapbéli felfogása. E naiv realizmus uralkodik manap még természettudományokban és philosophiában egyaránt; ez a naiv realismus, mely azt hiszi, hogy csakis akkor magyarázhatók meg az atomoknak összes mozgásai, ha ezen atomokat *érzéssel* és *akarattal* ruházzuk fel. Hiszen ha *érzés*, *akarat*, *lélek*, *kedv*, *kedvtelenség*, *vágyódás*, *idegenkedés*, *vonzás*, *taszítás* vagy bármilyen néven nevezett hajlam — ha velök már egyszer fel van az atom ruházva — csakis bizonyos tulajdonságait alkotják ezen atomnak: vajjon nem állunk-e akkor a mai természettudományok ez atomjaival is az abstrakciónak fentebb említettük ellenmondásos alapján? Hát mikor a mai természettudomány azt mondja: az atomok *érzéssel* birnak — nem állítja-e egyúttal az *érzéki* jelenség mögött az *érzék fölötti* létalapot?

Mindenesetre.

Az az állítás ugyanis, hogy az atom *érzéssel* bír — nem jelenthet mást, mint hogy az atomnak egyik tevékeny része az *érzés*, más szóval: az *érzékiiség*. Hol van azonban még a másik rész, a melynek ezen *érzékiiség* csak egyik tulajdonsága?! Ott lebeg az *érzékiiség mögött* mint *érzék fölötti*, mint újra meg nem oldott és meg nem érzékített *ősismeretlen*.

S mennyire más világosság terül el ezen *őselem fölött* a *lét* és *jelenség azonosságának álláspontjáról!*

Minden, a mi van, *érzéki* jelenség s egyúttal *érzéki lét*. A mai



természettudományoknak ezen érzéssel és akarattal felruházott atomja is érzéki jelenség: ő a magában és másra feszítő tény, a legegyszerűbb egyedi terjeszkedés, a magában és másra ható parányfeszítés, mely önmaga a lét is egyszersmind. Nem az a parány tehát, a melynek egyik tulajdonsága az érzés; hanem igenis az, a mely önmaga a legegyszerűbb egyedi terjeszkedés. Ő minden, a mit valaha érzékeink felfoghatnak. Nincs mögötte semmi abstract fantom. Jelentkezik benne minden, a mi csak benne létezik; s csakis az létezik benne, a mi jelentkezik: a magában és másra ható feszítés. Ő a konkrét ősalapja minden jelenség-létnek a világon. Ő belőle alakulnak a természet összes tüneményei; belőle nőnek ki a szellemnek minden gondolatai. Ő az ellentét nélküli, mert csak ő van; maga a lét, de egyúttal a semmi is, mint meg nem határozott egyedi jelenség. Állandó, mert a mindenség összes létalakjain keresztül is ugyanaz marad. Egyszerű, mert ősalapja mindennek — és tevékeny, mert hiszen ő a konkrét, tevékeny lét maga.

S csakis így lehet ő igazán az érzéki jelenség-világ életelevení. konkrét létalapja.

A magában és másra ható parányfeszítés tehát az a legegyszerűbb egyedi érzéki tény, a melynek különféle viszonyaiból és sokszorozódásaiból kell az egész jelenség-világnak felderülnie és megvilágania. Ő az a legelső alap, mely mind a természettudományoknak, mind a philosophiának kiindulópontul szolgál, a mennyiben ő alkotja az érzéki küljelenségek őselemét, de egyszersmind a sokszor érzékföltűnek látszó beljelenségek létalapját is. S épen ezért csakis akkor biztosíthatja magának mind a természettudomány, mind a philosophia vívmányainak positiv sikerét, ha a mindenség jelenségeinek e közös lételemből való összeszerkesztésében egymást kölcsönösen segíti és kiegészíti.

S ezzel, azt hisszük, ismét élesen kiemeltük a természettudományoknak nagy hatását a philosophiára. Csakis akkor juthatott ugyanis a philosophia arra a speculativ álláspontra, hogy az emlékezetnek milliányi önálló egyedeit az ő elkülönödött érzéki egyediségeikben foghassa fel és szerkeszthesse össze, a mikor már a sejt-elméletet *Schleiden* a növény-világra és *Schwann* az állat-világra érvényesnek bizonyították. Csak a mikor a morphológiának és physiológiának sikerült megállapítani, hogy e mikroszkopikus sejtek milliói — tehát az agyvelő idegsejtjei is mind — morphologiailag és physiologiailag mind-



megannyi egymástól eltérő, egyedileg önálló, öntevékeny organismusok: egyedül akkor lehetett szó arról, hogy az emberi emlékezet-világ milliónyi elkülönödött s egyedileg más és más alakulatai ezen öntevékeny idegsejtekkel hozassanak kapcsolatba. Másrészt viszont *Wundt* beható vizsgálata az idegmechanikáról tették lehetővé az úgynevezett *egybevetítés* szellemi tényének érzéki megállapítását, melynél fogva az emlékezet számtalan tényei egymással tetszés szerinti összefüggésükben és szellemi variációikban tüntethetők fel.

S mindebben már alapjai vannak megvetve egy pozitív, ellentét nélküli, igazi philosophának, a mely az ő jövő diadalait a mennyiben egyrészt a természettudományoknak köszöni, annyiban másrészt velők az ő győzelmüket is nagyban fogja elősegíteni.

Dr. Simon J. S.



## BÜNTÁRS-E A PHILOSOPHIA ?

«Erkölciség szabadakarat nélkül» cím alatt megjelent műve-  
met az a megtiszteltetés érte, hogy az «Erdélyi múzeum-egylet»  
philosophiai szakosztályán dr. Szász Béla, a kolozsvári m. k. tudomány-  
egyetemen a philosophia ny. r. tanára, foglalkozott vele és abban elég  
terjedelmes, tudniillik 37 lapnyi bírálatot olvasott fel róla. A felől  
tehát nem panaszkodhatom, hogy nem tekintélyes ember szólott hozzá.  
Azt sem mondhatom, hogy felületesen, egy két szóban bánt el vele,  
mert dolgozata az ellenkezőről tanuskodik: úgy hogy ha különben  
nem volna okom a panaszra, e figyelméért csak köszönetemet nyilvá-  
níthatnám. A szerzőre nézve valóságos szerencse, ha műve tüzetes  
bírálatban részesül, mivel az alapos, az igazságos, a méltányos bírá-  
latból okulást meríthet. Az ember nem tudhat mindent és így jó néven  
veheti, ha a nála tudósabbak valami okosra megtanítják. Így fogom  
én fel a bírálat tisztét: úgy hogy örültem volna, ha a dr. Szász  
Béla bírálatában a fentebb elősorolt kellékekkel találkozom.

Hogy ez örömben nem részesültem, annak alkalmasint az az oka,  
hogy dr. Szász Béla más philosophiai iskola híve mint én s rendsze-  
rének igazságába vetett hite sokkal elfogultabbá tette, mintsem hogy  
az övével ellenkező álláspontú szerző iránt, hagyján méltányos, de csak  
igazságos is tudott volna lenni. Én ugyanis az empiricus iskola híve  
vagyok, ő meg az idealisticusé. Én a tények világában élek, ő meg  
az eszmék birodalmában. Én az egyenkinti dolgokról akarok föl-  
emelkedni az általánosakra, ő meg az általánosokról kíván leszállni  
az egyenkintiekre. Az én módszerem az összerakó, az övé meg az  
elemező. Ily különböző szempontból nézvéen s fogván fel mindketten  
egy és ugyanazon dolgot: nagyon természetes, ha eltérünk egymástól,  
ha mindenikünk más más eredményre jut; de ha ez a kiindulási pont  
különbözőségénél fogva nem is lehet másként: azért elismerhetné



birálóm, hogy — habár más úton is — ép úgy az igazság megismerésére törekszem, mint ő, s ezt ép abból a célból, tudniillik az emberiség közjava előmozdítása céljából cselekszem, mint ő.

Azon sem csodálkozom, ha mindkettőnk a saját álláspontját tartja helyesnek s azt körömszakadtáig védelmezi. Tudom ugyan, hogy dr. Szász Béla minden okoskodásom daczára sem változtatja meg álláspontját, mert velem együtt túl van azon a koron, a melyben a meggyőződés változtatható: ennél fogva ha mégis megkísérlem nézeteim igazolását, ezt nem azon szempontból teszem, hogy őtet ügyemnek megnyerjem, hanem egyedüli célom az, hogy magamat vádjai alól kitisztazzam s azon gyanusítását, hogy bölcsészetem az emberi nyomorok és bűnök előidézésében czinkostárs, határozottan visszautasítsam.

A philosophiában nincs igazhitűség és eretnokség, ennél fogva nagyon különösnek találom, ha a különböző rendszerek hívei olyan ellenséges érzületet táplálnak egymás iránt, mint a minő a vallás terén a tételes hitczikkekekhez ragaszkodók s a szabadon gondolkodók között mutatkozik. Ha ez ellenséges viszonynak a vallás terén van is értelme, a hol mind a két fél az igazság kútfejeül a bibliára hivatkozhatik, de a philosophia terén csakugyan nincs, mert itt az igazságot nem valami külső mértékhez szabják, hanem önnön magának kell maga mellett tanubizonytságot tenni. A philosophia nem kérdi, hogy ki minő úton jutott az igazság birtokához, neki az teljesen közömbös, hanem csak azzal törődik, hogy igazság-e az, a mit valaki igazság gyanánt árul. És mégis azt tapasztaljuk, hogy némely philosophiai rendszereket gyanusítanak, veszedelmesnek bélyegeznek s követőik ellen a közönség szenvedélyét igyekeznek felgerjeszteni. Ilyen veszedelmesnek kikürtölt rendszernek tartják az empirismust, a positivismust, mint a melyek az ismeretelmélet terén anyagelvűségre s istentagadásra, az erkölcsiség terén pedig gyönyörvadászatra s önzésre stb. vezetnének. Lám az én birálóm is mily hosszasan s lármásan húzza rendszerem felett a vészharangot s mennyire igyekszik a közönség szenvedélyét ellenem zúdítani, oly veszedelmes nézetnek tüntetvén fel azt, mint a mely nagyban közreműködik az emberi nyomorok és bűnök létrehozatala és szaporításában. Rendszerem kárhóztatásában kifejtett összes nézeteit röviden összefoglalva, így körvonaloZHATNÁM: *Ez a tan veszedelmes az erkölcsiségre: tehát nem lehet igaz.*

Jóllehet: azt az állítást, hogy tanom az erkölcsiségre nézve vesze-



delmes, tehát nem igaz, kifogásolhatnám, jóllehet mondhatnám azt is, hogy az igazság kérdését a hasznosságától függetlenül kéne eldönteni, jóllehet hivatkozhatnám a történelemre, a mely azt tanusítja, hogy az igazság ellenzői mindig a veszedelmesség vádját hozták fel a nekik nem tetsző nézetek hirdetői ellen s tanaikat nem restelték volna vérökbe vagy a máglyák tüzébe fojtani: de nem teszem, mert hiszen Szász Béla épen ez állításával tanusítja fő erkölcsi elvemnek, a hasznosság elvének igazságát. Mert midőn bírálóm az igazság megismertető jelévé a hasznossági szempontot teszi: azzal hozzám közeledett s beállt ő is a pozitivisták táborába. Már azon kérdéshez, hogy mesterével, Kanttal, hogyan intézi el az ügyét, a ki az erkölcsi ítélethozatalnál a hasznossági szempontról tudni sem akar, — nekem egyáltalán semmi közöm. Én beérem azzal, hogy bírálóm egy gyékényen árul velem. Hiába tiltakozik ugyanis elméletileg a leghatározottabban a hasznossági elvnek legfőbb erkölcsi törvénynyé tevése ellen, ám azért a gyakorlatban mint a fentebbi példa mutatja, ő is kénytelen ez elv pártolói közé sorakozni.

Bírálóm főleg három dolgot tart művemben helytelennek: ismeretelméletemet, legfőbb erkölcsi elvemet s a szabad akaratnak felfogását s e nézetét igyekszik hosszas bizonyítgatásaival igazolni, a midőn a csattanósság kedvéért — sokszor egyes kikapott részleteket állít egymással szembe, hogy az által következetlenségemet s ellenmondások állításaimat feltüntesse. Ez a mesterfogás sokkal ismeretesebb ugyan, mint hogy vele hosszasan foglalkoznunk érdemes volna, de mivel a közönség szeméit kápráztatja s annak kellemes szórakozást szerez s az ismeretlen mű szerzőjét nevetségessé lehet általa tenni, a hatást vadászó bírálók örömet kapnak rajta. Majd alkalom adtán bemutatok bírálónk ilyetén elméskedéséből egynehányat.

Dr. Szász Béla azért tartja helytelennek ismeretelméletemet, mert «minden ismeretet, a tapasztalatból eredeztet, még pedig a nélkül, hogy a *psyche*, habár csak formai elemeket is szolgáltatna magából a megismerés megalkotásához és öntevő műveleteket végezne ismeretanyagának feldolgozásában». Már hogy ez ismeretelmélet helytelen-e? azt alkalmasint nem mi döntjük el, mert hiszen a mióta csak a philosophia az ismeret eredetét kutatni kezdette, mindig két tábor állt egymással szemközt, egyfelől azok, a kik minden ismeretünket a tapasztalatból származtatták s másfelől azok, a kik annak, ha nem is nagyobb, de szerintök értékesebb részét velünk születetteknek állították. A velünk születetteknek állított eszmék nagy részéről azonban lassanként kiderült,



hogy a tapasztalatból eredtek, úgy hogy Kant utóljára is csak az u. n. szemléleti formákat — tér- és idő- s gondolkodási formákat, mennyiség-, minőség-, viszony-, módosulat- s észformákat, világ, létek, isten-, — tartotta elménk eredeti tulajdonaiul. Ámde mivel a szemléleti és gondolkodási formákról maga Kant is elismeri, hogy érzéki tartalom nélkül üresek, hiábavalók, az ész formáiról pedig, hogy azok az ismeretnek nem alkotó, hanem csak rendező elemei; és mivel a tapasztalati iskola hívei kimutatják, hogy a lélek sajátjaiul mondott elemek a tapasztalat útján szerezhetőek, hogy ismeretünknek mind tartalma mind alakja együttesen a tapasztalatból ered, hogy azok nemcsak a gondolatnak, hanem egyúttal a valóságnak is formái: azt hiszem dr. Szász Béla hibáztatása daczára is megmaradhatok ismeretelméletem mellett. Ugy hogy ha Szász Béla azzal vádol, hogy ez ismeretelméletet csak azért választottam, mert ez már eleve kizárja azon tételeknek lehetetlenségét, a melyeknek czáfolására vállalkoztam, ez eljárásomat mindenki csak helyeselheti, mert legalább következetességre mutat, a felvett alapból folyik a következmény; míg ellenben, ha Kant ismeretelméletét fogadom el, s mégis az akarat szabadság ellen nyilatkozom: akkor méltán süthetné rám a következetlenség bélyegét, mert abból meg az akarat szabadság elve folyik. Ha Kant nem választja külön az ismeret anyagi és alaki részét s ha ez alakit nem tartja a jelentékenyebbiknek: soha nem jut az akaratszabadság tanához, mint ezt művemben kimutattam.

Fontosabbnak látszik az az ellenvetése, hogy szerintem a psyche (mondjuk magyarul: lélek) semmi öntevő műveleteket nem végez az ismeret anyagának feldolgozásában. Ámde ha meggondoljuk, hogy a pozitivista, rendszere alapján, egyáltalán semmit sem tudhat a lélek mivoltáról, természetéről: akkor nem követelhetjük tőle, hogy annak működéséről, az ismeret előállításánál lejátszódó szerepléséről számot adjon. Ha az idealista e tekintetben többet tud az empiristánál: álljon elő vele, tanítson meg rá bennünket, nagyon le leszünk neki érte kötelezve. Ámde maga Kant a leghatározottabban kijelenti, hogy az *alapállományról* (substantia) nemcsak a jelenben semmit nem tudunk, hanem elménk alkotásánál fogva egyáltalán soha nem is tudhatunk. Szerinte a lélek-világ, isten fogalma ismeretünknek sem alkotó, hanem csak rendező elemei. A gyakorlati ész követeli ugyan a nekik megfelelő tárgyak létezését, de azt mindenki elismeri, hogy még abból, hogy az ész valaminek a lételet követeli, annak valóságos létele egy-



általán nem következik. E szerint ha az idealista sem tud többet az empiristánál a lélek létezéséről, mineműségéről, tulajdonságairól, nagyon különösnek találom azon eljárását, hogy az ismeret elő állásánál véghezvitt tényleges működéséről követel az empiristától felvilágosítást. És ha ő a lelket e jelenetnél szerepelteti, méltán kérdehetjük tőle, mi okon, mi jogon teszi ezt, hogyan tudja, hogy mit csinál az a valami, a minek sem létezéséről nem bizonyos, sem mineműségéről nem lehet neki semmi tudomása. Azzal egyáltalán nem magyarázunk meg valamely tüneményt, ha azt holmi ismeretlen és soha meg nem ismerhető ok működésével igyekszünk megfejteni. Az ily eljárással az ismeretlen továbbra is csak ismeretlen marad. Kényelmes eljárás az ilyen, az igaz, de tudományunkat nem viszi előbbre, ott vagyunk vele, a hol a mádi zsidó.

Egyébiránt nincs is arra semmi szükség, hogy a lélek — ez ismeretlen valami — tevékenyen avatkozzék be az ismeret előállításánál. Mert ha ez megtörténék, mi biztosít bennünket arról, hogy igazság lesz közreműködésének eredménye. Az igazság ugyanis nem egyéb, mint a tényeknek megfelelő állítás. No most már ha az elme nem egyszerűen átveszi a természetből a tényeket, hanem azokhoz némi alkotó részeket vegyít a magából vagy pedig a tények összeköttetését megváltoztatja; akkor az elme állítása nem felel meg a valóságnak s így nem igazság a mit mond.

A tapasztalati bölcsésznek tehát le kell tennie arról, hogy az öntudat tényeit, az elme tüneményeit, a közönségesen lelkieknek nevezett jelenségeket valamely alapállomány (Szász Béla szerint lényeg, substantia) működéséből magyarázza. Mivel neki az alapállományról általában és így sem az anyag, sem a lélek alapállományáról tudomása nincs, nem mondhatja sem azt, hogy az anyag hozza létre az elme tüneményeit, vagy más szóval az öntudat jelenségeit, sem azt, hogy ezek a léleknek — mint alapállománynak — működése által idéztetének elő. A miről az empirista nem tud semmit: arról nagy bölcsen hallgat. Ugy hogy hiába szólít engem arra fel Szász Béla, hogy magyarázzam meg neki, miképen válnak a külvilág hatására az idegvéggekben előálló s rajtok végigszaladó mozgástünemények az agyban öntudati tényekké: ezt én neki meg nem mondhatom. Hej, ha megmondhatnám, hires ember válnék belőlem s elénekelhetném: *exegi monumentum aere perennius*. De biz ezt sem én, sem más ez idő szerint, sőt tán jövőre sem mondhatja meg. Egyébiránt e tudatlanságomat



nincs mit szégyenelnem, hiszen ha a kérdés másik oldalát vesszük, ő is egyenlő tudatlanságban leledzik velem. Ő meg s vele együtt az összes idealisták viszont azt nem tudják megfejtteni, hogy a gondolat, ez a par excellence lelki jelenség, mint hathat a testre, miként idézhet elő mozgást az idegrendszerben s annak közvetítése folytán az egész testszervezetben. E szerint, ha mi nem tudjuk megmondani, minő úton-módon változnak által a testi tünemények lelkiekké, öntudatosakká, ők meg azt nem fejthetik meg, miként változnak át a lelki tünemények testiekké. E szerint e tekintetben nincs egymásnak mit szemre hánynunk. Egyébiránt a két tüneménynek csakis egyetlenegy megfejtés módja lehet, a ki a léleknek a testre hatását megfejt, az a testnek a lélekre való hatásáról is számot adott. Ha tehát ő tudja az általam kérdezett tünemény megfejtésmódját: ne késsen előadásával, nagyon lekötelezi vele nemcsak saját elvtársait, hanem ellenfeleit is.

Az empirista tehát lemond azon kényelmes magyarázatmódról, a melyet Szász Béla követ, hogy egy ismeretlen lénynek működéséből származtassa le öntudatunk minden nemű tényeit. Neki csakis a tüneményekről lehetővé tudomása, ezeket ott vizsgálja, a hol jelentkeznek, tudniillik az idegrendszer működésében. Az ellen, a mint szavaiból kivehettem, neki sincs kifogása, hogy az olyan fogalmainkat s ismereteinket, a melyek a valóságnak csak mintegy másolatai, a tapasztalatból eredzetjük, hanem azt már erősen kifogásolja, hogy azon fogalmaink és eszméink, a melyek már nem a valóságnak másolatai, hanem mintegy megvalósításra váró minták, vagy mint ő nevezi: eszmények, a tapasztalatból eredhetnének. Ámde kimntatható, hogy mindkét fajta fogalmaink egy és ugyanazon módon származnak: mindegyik csak a külső tapasztalatoknak másolatai. Ám vegyük általános, vagy más szóval nemi fogalmainknak származásmódját. A nemi fogalmak az egyéni fogalmaknak, vagy képzeteknek származékai. Egy egyéni tárgy bizonyos erősen körvonalozott, minden részeiben határozott és világos képzetet szül elmémben. Ilyen például házi kutyánkról szerzett képzetem. Ha most már több kutyát látok, a melyek egyes részleteikben szerfelett eltérnek egymástól; ezekről mindmegannyi külön képzetet kapok. De mivel e különböző képzeteknek csak bizonyos részei egyeznek meg egymással, ez egyező vonások ugyanazon idegeket hozván mozgásba, az újabb benyomások folytán mindinkább kidomborodnak, mert mindegyik újabb hasonló vonás



mintegy megerősíti a régit, míg az ellenkező benyomások ellenben eltörlik egymást: ennélfogva lassankint oly képzetem támad a kutyáról, a mely egyénileg egyre sem illik ugyan, hanem általában mind egyiknek visszatükröztetője. Az ily fő vonásaiban határozott, részleteiben elmosódott kép a kutya általános képzete s ezt nevezzük fogalomnak, s hogy annálinkább emlékezetünkbe szögezzük, valamely jellel látjuk el, a mi közönségesen valamely szó, az illető tárgy neve szokott lenni. E név és általános kép, azután elménkben oly páros képzetet alkot, a melyek közül mihelyt valamelyik felidéződik, a másikat nyomban felidézi maga után. A kutya nevééről annak képzete jut eszembe, még pedig eleintén határozatlanul s csak ha határozottabban akarom felidézni: akkor elevenül meg mindinkább a kép, de ez már nem a kutya általános, hanem valamely általam megfigyelt s megjegyzett egyéni kutya képe fog lenni.

Az általános fogalom ilyenén képződésmódja szolgál alapul az úgynevezett mintafogalmak képzésére. A mintafogalmak alatt olyan fogalmakat értünk, a melyek habár a valóságból merítvék, de azért szorosan egyetlenegy való tárgyra sem illenek rá, mert azoknál tökéletesebbek. A tökéletes kör fogalma például szintén csak az egyes megfigyelt körök alapján állott elő bennünk, jóllehet tökéletes kört a valóság egyetlenegy tárgyán sem észlelünk. Ámde a valóságos körök egyike itt, másika amott tökéletlen s így e tökéletlenségek eltörlik egymást, vagyis arra a gondolatra jövünk, hogy e tökéletlenségek a kör természetéhez nem tartoznak, hanem csak esetleg származtak azon anyag minősége folytán, a melylyel a kör képezte-tett. E gondolat annál inkább fakadhat elménkben, mivel az egyik anyagból kevesebb hibával bíró, vagyis tökéletesebb kört lehet képez-nünk, mint a másikból. Ha tehát e tökéletlenségektől, mint esetleges-ségektől eltekintünk, nyerjük a tökéletes kör fogalmát.

Minden úgynevezett mintafogalmunk általános fogalom, még pedig minél tökéletesebb: annál általánosabb, vagyis annál kevesebb részlet, annál kevesebb alkotó rész foglaltatik benne. Midőn képze-teinknek egyes alkotó elemei ekként részint állandóknak, részint eset-legeseknek mutatkoznak, megjegyezhetjük magunknak az állandókat s azokat egyenkint külön is figyelmünk tárgyává tehetjük. Így szár-maznak azon elvont fogalmaink, a melyek már nem a tárgyaknak hanem azok tulajdonságainak felelnek meg. Ily elvont fogalmaink a tér, az idő, a mozgás, a sebesség, a súly, az erő, a szép, a jó, az igaz



s több efféle, a melyek, mivel semmi idegen alkotó rész nem foglaltatik bennök, hanem azonos elemekből alakulnak, természetesen mind tökéletesek. Vannak mintafogalmaink között olyanok is, a melyek azt a vágyat költik bennünk, hogy a valóság bárcsak minél inkább megfelelné nekik. Ezek aztán akaratumknak mozgó elemeivé válnak s arra ösztönöznek bennünket, hogy a valóságot, a mennyire csak tőlünk függ hozzájuk idomítsuk. Ilyenek a fentebb említett szép, jó és igaz fogalmi. Az eszményi embert példának okáért szintén akként alkotjuk meg, hogy a különböző embereknél észrevett kiváló jellemvonások lassankint egészen kidomborodnak elménkben, míg az egyeseknél észlelt tökéletlenségek teljesen eltörlik egymást. A ki csak az egyeseknél észlelhető tökéletességeket figyeli meg, a tökéletlenségeket ellenben mellőzi: annál ez a folyamat hamarabb végbe megy, mint a ki mind a kettőre egyaránt figyel. Ilyen a művész: a kinek agyában az emberi tökéletesség eszménye ha kidomborodott, ösztönözve érzi magát arra, hogy azt anyagba, márványba, szinbe vagy szóba öltöztesse. Így születik meg a műredek. Vagy ha az emberi cselekedetek különböző indító okait vesszük szemügyre, azt találjuk, hogy némelyek önhaszonlesésből, mások egyesek iránt érzett szeretettől, ismét mások minden önző érdek nélkül, egyedül az emberiség jóllétének előmozdítása céljából cselekesznek. Ha most már e különböző cselekvési indító okokat mérlegeljük, azt találjuk, hogy ez az utóbbi nyeri meg leginkább tetszésünket s azt óhajtjuk, hogy bárcsak mindenki ezt tenné cselekvése indító okává. Ennélfogva ezt a cselekvés módot a többiektől elkülönítjük s oly eszményünké tesszük, a melyet nemcsak magunk igyekszünk megközelíteni, hanem minden tehetségünkkel azon leszünk, hogy másokat is ennek a részére megnyerjünk.

Az eszmék, illetőleg eszmények fentebb vázolt keletkezésének előadásával azt hiszem, megfeleltém bírálóm azon követelésére, hogy mutassam ki, miként az erkölcsi eszmék s eszmények, valamint a lelkiismeret is, *kezdetben* honnan származtak s plántálódtak be azon emberi társaságba, melynek helyét egykor a gorillák, vagy valami kihalt ősmajmok csoportjai töltötték be. A ki elfogadja a fejlődés elméletét s nem ragaszkodik a tények által szemmel láthatólag megczáfolt azon nézethez, hogy Isten kezdetben mindent tökéletesnek teremtett, vagy legalább olyannak, a milyen ma, az megfoghatónak találja, hogy igenis a társadalom tanított meg bennünket beszélni s az önzést emberszere-tetre változtatni által. Minél messzebb megyünk ugyanis vissza



nemünk történetében, annál tökéletlenebbnek találjuk az embert mind egyénileg, mind társadalmi tekintetben. Az az ősember, a ki kőfejszével, könyíllal harczolt a kihalt őszállatok óriásaival, a mely saját fajrokonait jóízűen csemegézte fel, bizonyára nem állt se testileg, se lelkiileg a Newtonok magaslatán; valamint nem állanak még maig sem azon őszállapotban tengődő emberfajok, a kiket az újabb kori művelődés szellője nem érintett. A barlangsirokban felfedezett ősemberek koponyája azt mutatja, hogy az akkori emberek agya mind súlyra, mind terjedelemre nézve jóval alatta állhatott a mostaniakénak, ennél fogva ha eszközeik tökéletlensége nem mutatná is, meg lehetnénk róla győződve, hogy ismereteik, szellemi képességeik is messze mögötte maradtak a miénknek. Bizony a nyelvet sem kapta készen teremtésekor az ember, hanem a jelbeszédből indulat és hangutánzó szók-ból lassanként fejlesztette ki mai általános eszméket kifejező szavaink tökéletességére. E fejlődés folyamatát a beszédnél sokkal újabb írás mesterség majdnem történelmileg kimutatható tökéletesedése világosíthatja meg. Az ősrás képirás volt, e képirásból fejlődött a jelírás (a zsidó betűk alakja és neve nyilván mutatja, hogy képből keletkeztek, *a* aleph = bika, *b* beth = ház, *g* gimmel = teve) s a jelírásból a mai hangírás; míg a matematikában, chemiában már egyes betűkkel általános eszméket is ki tudunk fejezni. Az az ősrás, a ki még öt ujjával számolt, bizonyára nem lett volna képes egy másodrendű algebrai egyenlet megfejtésére, annál kevésbé érthetett a sublimior mathesishez.

Egyébiránt ez igazság bebizonyítása végett még az ősrégészethez sem kell folyamodnunk, elég ha jelen társadalmunkban körülszűrünk, s ha vakok nem vagyunk, vagy elfogultak, láthatjuk, hogy egyik ember ég s föld távolságnyira áll a másiktól szellemi s erkölcsi tekintetben. Hányan fejlődtek ki közülünk annyira, hogy általános eszméket felfogni képesek, hányan jutottak azon magaslatra, mely szerint cselekedeteik rugója az önzéstelen felebaráti szeretet legyen, annál inkább, hogy az egész emberiség közjavát tartanak minden tetteikben szemeik előtt. Hiszen az ilyenek maig is elenyésző csekély számmal vannak közöttünk, minden műveltségünk, tudományunk és intézményeink daczára. A nagy többség, ha valamivel felebb emelkedett is a gorillák, vagy ősvilági majmok színvonalán, de bizony kitör belőlök minduntalan az állat, sőt koronkint a társadalom is visszasüllyed az ily elvadulás állapotába, mint ezt a művelt népek közt dúló háborúk alkalmával tapasztalhatjuk.



Szerintem sokkal helyesebb az egyesek fejlődését a társadalom állapotából magyarázni, mint megfordítva a társadalom fejlődését az egyéni fejlődés következményeül tüntetni fel. Az ember természetes állapota ugyanis a társas együtt élés, mint sok más állaté is. Az egyén tehát nem elszigetelten fejlődik, hanem társainak ráhatása következtében. Hogy aztán a fejlett egyén viszont a társadalomra hat vissza, az nagyon természetes. Itt tehát valóságos kölcsönhatást kell feltételeznünk, ennél fogva meddő lenne az a vita, melyik adja meg a fejlődésre az első lökést: az egyén-e a társadalomé, vagy a társadalom az egyénének. Az egyik úgy, mint a másik. De ha elsőről lehet a szó: akkor csakis a társadalmat tekinthetjük ilyennek, mert el sem képzelhetjük, hogy valaha lett volna az emberiségnek olyan állapota, a midőn egyenkint s nem társadalomban élt volna. Még mikor gorilla volt is őünk, akkor is társadalomban élt; mert ha valaha egyenkint élhetett volna az ember: soha társas lény nem fejlődött volna belőle.

Azt is rám fogja bírálóm, hogy én az *Ént* és az *Akaratot* nem tekintem létezőnek, hanem csak elvont névnek s gúnyosan azt a kérdést veti fel, hogy *«ha az Én nincs, hogyan létezhetik az egységes éntudat s ha az akarat csak elvont név: ki vagy mi függeszi fel akaratelhatározásunkat, hogy a méltatlan vagy méltó, avagy éppen legméltóbb indító okok között választhassunk az emberi akarat által létre hozott cselekedetek számára?»* Nagyon csattanós volna bírálóm ezen megjegyzése, ha csakugyan úgy állana a dolog, hogy én az *Ént* s *Akaratot* nem létezőnek tekinteném, hanem ezt a vágást csak úgy sikerült megcselekednie, hogy idézetét meglehetősen önkényűleg szerkesztette össze, megcsontítva azt a szöveget, a hol az *Énről* s az *Akaratról* szólok. Könyvem 74. és 75. lapjain ugyanis, midőn kifejtettem volna, hogy az akarat sajátképen nem egyéb, mint gondolatainknak megvalósulásra való törekvése, ezt mondom: *«Gondolat támadhat bennünk, a nélkül, hogy akaratunk is támadna annak megvalósítására, de akarás gondolat nélkül nem keletkezik, mert hogy akarhassunk, előbb tudnunk kell, hogy mit akarjunk. Minden indító ok azonnal akarást idéz elő bennünk, mert az oly gondolatot, a mi megfelelő törekvést nem idéz elő, indító oknak nem nevezhetjük. Sajátképen tehát annyiféle akaratunk van, a hány indító ok elménkben csak jelentkezik. Az akarat tehát nem valami egységes lelki tehetség, a mely egyszer eszünk, máskor érzéki indulataink szolgálatába szegődnek, hanem csak elvont*



*név, a melyet azért alkottunk, hogy száma nélküli megvalósulásra igyekező s tartalmuknál fogva valahány, annyiféleképen különböző törekvéseinket kényelmesen egy névvel nevezhessük el.* Ez talán még sem úgy hangzik, mintha én az akaratot egyszerűen nem létezőnek tekinteném. Létezik az, igenis, megvalósulásra törekvő gondolatainkban s ezek teszik annak tartalmát, miségét, csak ezeken kívül önállólag nem létezik, mint oly erő, a mely azok nélkül is működhetnék, vagy azok felett valami rendelkezési képességgel bírna. S ez értelemben elfogodom Szász Béla akaratmeghatározását is, a ki szintén csak ezt mondja, midőn az akaratot reális erőnek nevezi. Ha van valami jelentése az erő s méginkább a reális erő szónak, ugy csak az általam használt értelemben lehet.

A milyen értelemben tekintetem az akaratot elvont nemi fogalomnak, ugyanabban tekintem az *Ént* is annak. Ennek létezését sem tagadom, hanem csak összes szellemi tartalmunktól külön vált, önálló létezését tekintem képtelenségnek. Könyvem 75-ik lapján ezt mondom: «Az *Én* vagy ön szintén csak elvont fogalom, a melyet kényelem kedvéért használunk összes szellemi tartalmunk eljelölésére. Az én fogalmát az az érzés, gondolat és akarásmód alkotja, a melyet bizonyos egyén a magáénak ismer el, a mely őt jellemzi, megkülönböztetve azon érzés, gondolat és akarásmódtól, a mely reá nem, hanem valamely más egyénre illik. Az *Én*, gondolat, érzés és akarati tartalma nélkül *üres fogalom* és csak ezzel van értelme, jelentősége. Minden egyénnek van bizonyos állandó érzés, gondolkodás és akarásmódja, a melyet szorosabban magához tartozónak vél, a melyet ennél fogva röpke, változó s majd meglevő, majd eltűnő érzése, gondolatai és akarataitól megkülönböztet. Ez állandó akarás, gondolás és érzésmódot tekintjük sajátképeni énünknek, e nélkül az én csak üres hang, puszta szó, mint az Aristoteles nemi fogalma.»

Olvassa el bárki elfogulatlanul a fentebb mondottakat, s akkor kérdem: állíthatja-e, hogy én az Akaratot s az *Ént* nem létezőnek, és így semminek tekintem. De ugyanekkor azt is kérdem, hogy komoly bírálóhoz illik-e az olyan eljárás, hogy tetszése szerint kikapva a mondatszerkezetből bizonyos szavakat s azokat a valódi értelmet megadó magyarázó részek mellőzésével állítva össze, olyakat mondat a szerzővel, a mik annak esze ágában sem fordultak meg. Mert egészen mást jelent, ha valaki azt mondja, hogy az én érzés, akarás és gondolat tartalma nélkül nem létezik, semmi, üres fogalom, mint ha azt



mondadják vele egyszerűen, hogy az én nem létezik, semmi, üres fogalom. Egészen más, ha azt mondja, hogy az akarat megvalósulásra törekvő gondolatok nélkül nem létezik, semmi, üres fogalom, mintha rá fogják, hogy az akaratot egyszerűen nem létezőnek semminek tekintí. Ha bírálóm nem restelt ellenemben e szokott, de nem méltányos eljáráshoz folyamodni, lelke rajta, izlését nem irigylem, csak azt mondom neki, hogy ez esetben nincs joga a diadalmas gúny hangján azt kérdezni tőlem, hogy ha Én nincs, hogyan létezhesék az egységes éntudat s ha az akarat csak elvont fogalom s nem realis erő vagy tényező, ki, vagy mi függeszti fel akaratelhatározásunkat, midőn indító okaink között választunk?

Ámde nem nézem a kérdés modorát, megfelelek rá, nehogy az mondassék, hogy azért bújtam ki alóla, mert nem tudtam rá mit mondani. Az egységes éntudatot, vagyis azon meggyőződést, hogy mi életünknek bármily hosszúra terjedő időszakán keresztül, minden változásaink daczára is folyton ugyanazok maradtunk, egyszerűen az emlékezet szüli bennünk. Jelen érzéseim, gondolataim, cselekvéseimről közvetlen tudással rendelkezem, hogy tegnap vagy azelőtt vagy még régebben mit éreztem, gondoltam vagy cselekedtem: azt csak emlékezetem őrzi meg s juttatja eszembe.

Az emlékezet szerkezetét felesleges ismertetnem, köztudomású, hogy a mily rendben érzékeltük a tárgyakat, olyan rendbe sorakoznak s újulnak fel azok emlékezetei is. Továbbá ha valamely tárgynak vagy eseménynek részképzete felújul elmében: az a vele összeköttetésben levő többit is föleleveníti. Így újulnak fel elménkben minduntalan elmúlt életünk eseményei s nincs az a nap, a melyen annak egyik vagy másik szakaszát vagy jelentékenyebb eseményét fel se elevenítenők.

E felelevenítésnek s életpályánk rég lefolyt tüneményei elgondolásának munkáját nagyban megkönnyíti az a körülmény, hogy a multban ránk történt benyomásoknak jó része nem elevenül fel többé, hanem azokból, mintegy képviselő gyanánt egyik vagy másik jelentékenyebb benyomás marad fenn. Tegnap például a vasútra mentem. Útközben számtalan házat láttam, kocsival, közúti vasúttal, emberrel találkoztam, egyikkel-másikkal beszéltem is, de ez az egész benyomás ma már csak egy két jelene által tünetkezik elmében, a melyeket gondolatban egy másodperc alatt végig futhatok. Ha a vasúthoz menetelem emlékezetben fölelevenítésére mind azon részletes benyomás-



nak felújulása kívántatnék, a melyben fél órai útam alatt részesültem, akkor ez emlékezés befolyásával újból fél órát kellene eltöltenem, egy negyven éves életpálya végig gondolására szintén negyven év kívántatnék. Mig így a jelentéktelenebb benyomások elenyészése és csak a kimagaslók fenmaradása folytán a fél órai útat egy percz alatt feleleveníthetjük, a negyven évi életpályát ugyananyi másodperczben végig futhatjuk.

Minél gyakrabban újítottunk fel valamit emlékezetünkben, annál inkább megmarad az eszünkben. Mivel életeseményeink fölelevenítésében soha ki nem fáradunk, hanem ha egyéb dolgunk nincs, azokon futunk mind untalan végig; innét van, hogy azok oly elevenen fenmaradnak, s oly szilárd lánczolatot képeznek, a melyből mindegyik szem a másikat maga után vonja. Az emlékezetnek ez a gépezete okozza, hogy magunkat életünk végén is ugyanannak tudjuk, a kik annak kezdetén s derekán voltunk. De viszont ha az emlékezet gépezetében hiba esik: azonnal oda van egységes éntudatunk, s vége annak a hires fixpontnak, az énnék, a melyet Szász Béla csak a halál vagy az örültség által mond elmozdíthatónak.

Az orvosi tudomány számtalan oly esetet hoz fel, a midőn az egyén örültség vagy halál nélkül is elveszti egységes Éntudatát. Taine «De l'Intelligence» című munkájában egy olyan ifjú, nő esetét említi fel, a ki hosszas alvás után mindazt teljesen elfeledte, a mit valaha csak tanult. Emlékezete üres táblává változott. Újból kellett megtanulnia a betűket, az olvasást, írást, számolást, a környezetében levő személyek és tárgyak neveit. Nehány hónap mulva újból mély álmot lepte meg s midőn abból felébredt, első álma előtti állapotába esett vissza s felelevenült minden régebbi emlékezete, ellenben mind azt elfeledte, a mi vele a két álma közt eső időben történt. Négy évig váltakozott nála a két állapot s mindig hosszas álmot előzte meg az egyikből a másikba való átmenetelt. De kettős személyiségéről ép úgy nem volt tudomása, mint a hogy két külön személy nem ismeri közvetlen egymás természetét. Régi állapotában például minden előbbeni ismereteivel rendelkezett, az újban ellenben csak azokkal, a melyeket betegsége óta megszerzett. Régi állapotában szép volt az írása, az újban csúnya, mert az idő rövidege miatt nem gyakorolhatta benne magát eléggé. Ha valakit egyik állapotában bemutattak neki: a másik állapotában nem ismerte. Hogy ismerje mind a kettőben, be kellett mutatkoznia. Itt tehát egy egyénben valóságos két személyi-



séggel van dolgunk. Hol itt az a fix pont, a mely csak az őrültségben vagy halálban enyészhetne el? Elenyészik bizony ezeken túl még betegség következtében is, mint ezt ugyancsak Taine, egy magyar születésű párisi orvos, Krieshaber nyomán, könyve 460—470. lapján elbeszéli. Krieshaber szerint azon betegséget, a melyben az én megkettőződik, vérerek összehuzódása okozza, a melyek az agynak az érzéketeket létre hozó részeit táplálják, holott az agy-félteketeket ellátó vérerek rendes, ép állapotjukban maradnak. Ezt azon jelenségből következtetni, hogy csakis a pusztá érzéketek forgatódnak fel, ellenben az ész műveletei, mint a minők az emlékezet, ítélés, következtetés, épségben maradnak. A beteg sem őrült, mert maga igazítja helyre a hibás érzéketei nyomán keletkezett bal véleményét, nem esik miattok csalódásba; csak érzékei betegek, elméje ellenben ép marad. Az ily beteg, a midőn beszélt, úgy tetszett neki, mintha a saját hangja másé volna, nem ismerte, nem hitte a magáénak. Az ételeket sem szagokról, sem ízükről nem ismerte fel, valamint a tárgyakat sem tapintás útján, ha szemeit bezárta. Izomérzetei is zavarba jöttek: nem érezte maga alatt a földet, lábai úgy mozogtak, mintha valami akaratan kívül eső rugó mozgatta volna őket; úgy tetszett neki, hogy nem is az övéi. Látása is megváltozott, mert a mit látott: annyira idegenszerűnek tetszett neki, hogy azt hitte, hogy valami más bolygóra vitték által. Később, a mint ez újabb fajta érzéketekéhez hozzá szokott, nem érezte magát oly idegenszerűen, beletörődött, s egy újabb énje dolgozódott ki. Érezte, hogy létezik, de úgy érezte, hogy most más, mint az előtt volt. S ez az állapot s ez a tudat, nagyon természetes, mivel ha az érzések, az énnel ez alkotó elemei másokká lesznek, ennek következtében az izlések, vágyak tehetségek, lelki indulatoknak is másokká kell lenniök. A személyiség csak úgy és akkor nyeri vissza eredeti állapotát, ha az érzések szintén eredeti sajátságukat nyerik vissza.

Az éntudatnak ily elváltozása észlelhető a hypnoticus állapotban is, a mely pedig hasonlóképen nem nevezhető őrültségnek. A hypnotisált személy, míg ez az állapota tart, elveszti úgyszólván énjét s teljesen a hypnotisáló énjét, vagy az általa sugallt ént, eszméket, indulatokat ölti magára. Egy ily hypnotisált egyéntől nevét kérdezték, a mire megmondta azt. Majd a hypnotisáló néhány percz mulva azt sugalmazta neki, hogy nem annak, hanem Cobden Richárdnak hívják; mire az új kérdés folytán azt felelte, hogy ő Cobden Richard. Ugyanezt



a kísérletet különböző nevekkel ismételték, mindig az előbbeni eredménnyel. Sőt ha a hypnotisáltak azt sugalmazták, hogy király, nemcsak királynak mondja magát, hanem úgy érez és cselekszik, mintha valósággal meg volna róla győződve, hogy igazán király.

Néha mi magunk csúsztatunk valótlanságot életeseményeink közé s jóllehet eleintén tudjuk, hogy nem való az, hanem csak képzeletünk teremtménye, utóljára annyira hozzászokunk, hogy valónak hiszszük. Garay obsitosát idézhetjük e nemű például, a ki ámbár jól tudta, hogy bakancsos volt, de úgy bele élte magát képzelt huszárságába, hogy utóbb szentül huszárnak hitte magát.

Mivel az örültekről bírálóm is bevallja, hogy éntudatukat elvezíthetik s magokat királynak, megváltónak, Istennek stb. képzelik, erről nincs mit szólnom, hanem viszont azt kérdezem tőle, hogy ő az ént, vagy a mint maga meghatározza, az *egyéni személyiség lényét* az idegrendszerből külön álló valaminek tartja-e? s ha igen, hogy képzele, hogy az idegrendszernek, e tőle különböző valaminek, zavara arra is zavarólag hasson? Ámde hogy ezt megfejtse, az Ént nemcsak öntudatunkban jelentkező, hanem érzékileg szemlélhető oldaláról is tekintetbe kellene vennie. Az éntnek az a szűk értelemben vett felfogása, melynél fogva csak azt a részét tekintjük sajátképen önmagunknak, a mely öntudatunkban jelentkezik, még az öntudati jelenségek egybefüggéséről s szakadatlan lánczolatot képező tüneményének lehetőségéről sem ad kellő felvilágosítást. Öntudatunk csak annyit mond, hogy érzelmeink, gondolataink, a mint azok elménkben jelentkeznek, szakadatlan lánczolatot képeznek, de arról, hogy ez egymástól különböző érzelmeket s gondolatokat mi fűzi úgy össze, hogy ily folytonos lánczolatot képezzenek, nem szólt egy hangot sem. A közönséges felfogás tehát, hogy e feltűnő jelenséget kimagyarázza, azt állítja, hogy ezen gondolat- és érzelmetömegeken kívül, vagy e mögött kell valami olyan habár ismeretlen és megismerhetetlen lényiségnek lenni, a mely azoknak létalapja, hordozója, s ez ismeretlen valamit tartja valódi éntünknek s azt állítja róla, hogy az érzelmek s gondolatok ennek csak nyilvánulásai. És midőn valamely érzelem és gondolattömeg hatására valami cselekvést hajt végre, azt hiszi, hogy ez a titkos ént döntötte el a cselekvést, nem pedig az öntudatában jejen levő érzelmek és gondolatok tömege.

Ha valaki ily titkos lényiséghez folyamodik az öntudatos jelenségek kimagyarázására, természetesen meg nem czáfolhatjuk, mert nem



tudjuk, hogy annak az ismeretlen valaminek mi a hatása, de ha az öntudatból akar valamit kimagyarázni: megkövetelhetnők tőle, hogy ne tegyen magyarázata alapjául olyas valamit, a miről öntudatunk nincs és nem is lehet. Öntudatunk csak érzelmeink és gondolatainkról van és így sajátképen ezeknek összegét nevezhetnők öntudatos énünknek. Ez esetben aztán mondhatnók, hogy az *Én*, vagy mi, önmagunk határozzuk magunkat a cselekvésre, mert elhatározásunk percében, valamint életünk minden pillanatában is, érzelmeinknek s gondolatainknak tömege képezte egész tudatos énünket, vagyis önmagunkat.

Mikor énünket az azt alkotó gondolatok és érzelmek tömegén kívül létező, önálló valaminek tekintjük, sajátképen az a csalódás vezet bennünket félre, hogy a hol önálló név van, ott annak megfelelő önálló lénynek is kell lenni. A közfelfogás a királyt is ily önálló lénynek hiszi, halott az semmi nem egyéb, mint a legfőbb hatalom tényleges birtokosa, a kit most XIV. Lajosnak, majd Lajos Fülöpnek neveztek, a szerint, a mint ez vagy amaz a személy jutott trónra. Ámde hogy a közfelfogás csalódik, a midőn a legfőbb hatalom birtokosának állandó nevét — király — úgy érti, mintha az egy olyan lény létezését feltételezné, a mely különböző volna attól a lénytől, a mely a hatalom időleges birtoklójának nevében benne foglaltatik, azonnal kitünnék mihelyt valaki ezt mondaná, hogy mivel VIII. Henrik daczolt a pápával, tehát az angol király is daczolt a pápával. Itt nyomban belátjuk, hogy az a király, a ki a pápával daczolt, nem külön lényiség, hanem egy és ugyanaz azzal a lényiséggel, a kit VIII. Henrik neve alatt ismer a történelem.

A közfelfogás az akaratról is úgy beszél, mintha az különálló és még hozzá adandó valami volna azon érzelmekhez és gondolatokhoz, a melyek bizonyos percben a többi meglevő érzelmeink és gondolataink felett diadalt aratnak, holott az semmi nem egyéb, mint csupán azon érzelemre s gondolatra adott külön név, a mely bizonyos percben uralomra jut s a cselekvést eldönti, a mely érzelem most efféle, majd meg másféle. Távolits el minden érzést, érzelmet, vágyat s az akarathoz, a melynek híre hamva sem marad. Jőjjön munkásságba ezek egynehánya, az akarat lehetővé válik, de valósággá csak akkor lesz, ha közülök valamelyik diadalt arat a többiek felett. Mig csak indító ok nincs, a mi mindig ez vagy amaz az érzelem és gondolat: addig akarat sincs. Vagyis az akarat ép úgy nem létezik, mint önálló valami, az uralkodóvá lett érzelmeken s gondolatokon kívül, mint a hogy a



király nem külön létező valóság azon személytől, a ki a trónt birtokolja.

Hogy az Én valamivel több, mint egyszer jelentkező, másszor eitünő érzelmeink és gondolataink csoportja, ez az állítás csak akkor igaz, ha az Én szót tágabb értelemben vesszük s testünket is bele értjük annak minden szervével s működésével egyetemben. Testünk szervei közül az öntudat jelenségeire nézve főleg az idegrendszer a fő fontosságu. De hogy a vérrendszer, az emésztési s lélekezési stb. szervek szintén tényezőként hatnak közre: az már onnét is kitünik, hogy mihelyt a vér nem tódul agyunkba, öntudatunkat azonnal elveszítjük, a vérnek bővebb tódulása — izgató szerek hatása alkalmával — gondolat-bőséget, szűkebb mértékben ömlése gondolat-szegénységet idéz elő.

Idegrendszerünket nagy részben készen kapjuk s az előző nemzedéktől örököljük, de saját működéseink által is növesztjük, módosítjuk. A történelem előtti ember, az elmaradt fajok s a gyenge elméjük agya kisebb, annak sejtrendszere fejletlenebb, mint a mostani művelt fajoké, vagy azoknak legkiválóbb képviselőié. Herbert Spencer az agyat úgy tekinti, mint oly leltárt, a melyben a kultapasztalat időről időre feljegyződik. Az agysejtek s azoknak összeköttetései mind meganyi kültényeknek felelnek meg.

A tehetség semmi nem egyéb, mint ezen agysejteknek működési képessége. E működési képesség két dologtól függ: tudniillik egy részről az idegsejtek minősége és mennyiségétől, másrészről azon anyagoktól, a melyekkel az idegeknek munkaközben elhasználódott részeit pótoljuk. Arra, hogy valaki zenészi vagy festési tehetséggel birjon, azaz kiváló képességgel a zenére vagy festészetre, idegrendszerében, úgy mint fülében, szemében és agyában kell a hangok és színek felfogására szolgáló idegsejteknek finomabbaknak, nagyobb számúaknak lenniök, mint a milyenek azon egyének idegsejtjei, a kik zenére vagy festészetre nem képesek. A kinél az idegrendszer ily kiváló alakulása megvan: annál az annak megfelelő működés elébb-utóbb jelentkezik. A tehetség, képesség tehát, a mint láttuk, semmi nem egyéb, mint bizonyos körülményeknek — illetőleg az idegrendszer alkotó részeinek sajátságos alakulása.

Ámde meg lehetne az idegrendszernek a sajátos alakulása, azért a tehetség, örökre lappangva maradhatna, ha csak a körülmények ki nem pattantanák s fejlődését elő nem segítenék. Munkácsy örökösen



tulipános ládákat festegető asztalos maradt volna, ha mestere nem akad, a ki tehetségét kifejleszse. Meglehet, szebb tulipános ládákat fest, mint más közönséges asztalos, de a Krisztus Pilatus előtt czimű kép alkotója sohasem lesz belőle. Viszont ha szeme világát elveszti, vagy agyában a színek felfogására való sejtek megromlanak: festési tehetségét azonnal elveszti.

Ámde akkor sem fest Munkácsy képet, ha szeme, agyszerkezete megmaradna is, de idegrendszere betegség, vagy élelemhiány miatt annyira elgyengülne, hogy az ecset vezetésére szolgáló karizmainak összehúzódását nem eszközölhetné, vagyis nem lenni ereje az ecset forgatására. Ezzel azt is látjuk, mi az az erő, a melynek, mint Szász Béla gúnyosan kérdi, elmúlásának, megsemmisülésének tételét hirdetem. Az erő nem valami titkos lényiség, hanem bizonyos körülményesoport, a melyre bizonyos más tüneményesoport szokott következni. Ez állandó egymásra következés viszonyát nevezzük erőnek és semmi mást. Vajjon mikor azt mondjuk: ez a teherhordó oly erős, hogy két méter gabnával terhelt zsákot elbir, értünk-e mást e kifejezés alatt, mint hogy izmainak oly összehúzódási és ellenállási képessége van, hogy két mázsányi teher alatt nem roskad le? Ámde semmisítsük meg hosszas koplalás vagy betegség által a teherhordó izmainak összehúzódási és ellenállási képességét: azonnal képtelen lesz a két méter mázsa gabona elvitelére. Hová lett az ereje? No hát egyszerűen megsemmisült. Viszont ha a teherhordó meggyógyul: vagy kellő eledelek által izmainak előbbeni összehúzódási képességét visszaállítottuk, azonnak visszatér ereje is, tehetsége is, képessége is a teher elhordozására.

Ámde a tehetség nemcsak ilyen módon semmisül meg, hanem gyakorlathiány miatt is. Én például fiatal koromban jól tudtam zsidóul, és mostanra már az olvasást is elfelejtettem. Egy-két szón kívül mit sem tudok belőle. Miért? mert nem gyakoroltam magamat a zsidó nyelvben. Mig gyakoroltam, tehetségemben állott a zsidó biblia olvasása s ha újból elővinném a tanulást, újból lenne tehetségem reá. Most, bár mint erőltetném a dolgot, nem volnék képes, hogy csak néhány szót is olvassak.

Az elmondottak nyomán kérdem, van-e abban valami képtelenség, hogy én azt állítom, hogy a nevelés által a bennünk rejlő tehetségek, velünk született erők, egészen vagy úgy szólván megsemmisíthetők? Az olyan erő, a mi megfelelő eredményt nem tud létrehozni, szerintem



semmi, s az oly tehetség, a mi meg nem valósulhat, szintén semmi, akár teherhordás, akár nyelvtudás, vagy akármi szellemi működés legyen is az. A hol én zsidóul tanultam, ugyanott tanulta Szász Béla is ezt a nyelvet. Ugyan tud-e még belőle valamit? S ha, mint hiszem, velem együtt ő is elfeledte, azt kérdezem tőle, hová lett az ő képessége, hogy a zsidó nyelvet megértse? Csak az enyém semmisült volna meg, az övé, habár nem is tud róla, lappangó állapotban ma is megvolna? A ki ilyet állít, az a szavakkal játszik, a mi Szász Bélának, minden tiltakozása daczára, úgy látszik kedvencz foglalatossága.

Az idegrendszer életünk minden percében meglevő valami és habár a felvett anyagok folytán szakadatlanul átalakulóban van: de ez az átalakulás oly folytonos egymásutánban történik, hogy egészen észrevehetetlen s úgy tetszik, mintha szüntelenül ugyanaz maradt volna. Ha tehát a gondolat és érzelem-sorozat képében tekintett Én mögött rejlik egy alapállományszerű (substantialis) Én, a mely a sorozatban előálló gondolat és érzelem változásokra határozólag befoly s egyúttal az azok közt fennálló összekötő kapesot is képezi, úgy ez az alapállományszerű. Én nem lehet egyéb, mint testszervezetünknek az a része, a melyet idegrendszernek nevezünk.

A kinek ez a nézet nem tetszik, azt Wundt felfogása talán jobban kielégíti, a ki a lelket nem egyszerű, hanem egységes lénynek tartja. Szerinte lehet valami egységes lény, a nélkül, hogy azért egyszerű lény is volna. Mert egységes öntudatunkból még nem következik, hogy alapjának egyszerű lénynek is kellene lennie. A testi szervezet is egységes, de azért többféle szervezetből áll. Itt a részek összefüggése alkotja az egységet. Az öntudatban is úgy egyidejűleg, mint egymásután sokféleséget találunk, a mely bennünket alapjának sokféleségére utal.

A lélek tehát egység. De ez az egység nem alapállományának egyszerűségén alapszik, hanem hihetőleg több egyszerű lény összefüggésén. Ez a lélek, benső mivolta szerint, hasonló egység ahhoz, a minő a külső felfogás szerint a testi szervezet, s a test és lélek folytonos kölcsönhatása szükségképen azon nézethez vezet bennünket, hogy *a lélek ugyanazon egységnek benső mivolta, a melyet külsőleg a hozzája tartozó testnek szemlélünk.* Ilyen felfogással a test és lélek kölcsönhatása megérthető, habár úgy a test, mint a lélek benső mivolta előttünk örökre rejtély marad is. Ámde, ha mind a materialista, mind a spiritualista semmit sem tud úgy az anyagnak, mint a léleknek benső



mivoltáról, nagyon különösnek találom, hogy az egyik a maga tudatlanságát nemesebbnek, igazabbnak tartja a másikénál.

Azt hiszem, hogy az elmondottak után most már mindenki tisztába jött azzal, hogy én mit értek az *Én* fogalom alatt, azt sem tartja képtelenségnek, hogy egyik-másik gondolatunk s érzelmünk függeszti fel a másikat, mignem valamelyik oly erőt vesz a többiek felett, hogy cselekvésbe megy által, a mikor azt mondjuk, hogy határoztunk. De bírálóm nincs az ilyen magyarázattal megelégedve, hanem azt mondja, hogy magyarázatom nem egyéb mint a szavakkal való játékozás. Ő tehát, hogy bizonyítsa, mennyire ellensége a szójátéknak, megmutatja, mit kellene az *Én* fogalom alatt magyarul értenem, tudniillik az *egyéni személyiség lényét*; akarat alatt pedig az *Én cselekvő működésének mozgató elvét*.

Dicsekedés nélkül legyen mondva, s ezt tán Szász Béla sem tagadja, én is értek egy kissé magyarul, de szégyenszemre kell megvallanom, hogy e magyarul mondani akart kifejezéseit én egy cseppet sem találom érthetőbbnek, mint az *Énnek* s akaratnak általam tett meghatározását. A lény szó általános és így elvont kifejezés, a mely valami létezőt jelent, de azt nem mondja meg, mi az, a mi létezik. Létezik vagy van, az magyarul mindegy. Szász Béla tehát csak annyit mond fentebbi meghatározásával, hogy az én, mint személyiség van, vagy létezik. Tagadtam-e én ezt csak egy szóval is? Mondtam-e, hogy az én nem személyiség? Midőn tehát bírálóm nagy garral helyre igazítani vél egy általam szerinte helytelenül használt kifejezést: más szavakkal ugyanazt mondja csak, a mit én. De ha ez nem a szavakkal való játszás: akkor én nem tudom, mi a szójáték. Hát a cselekvő működés mozgató elve micsoda? Szóhalmaz, gallimathias. Cselekvés = működés; működés = mozgás. Az elv oly gondolat vagy fogalom, melyet valaki cselekvésének irányzójául állít fel. A mozgató elv tehát semmi nem egyéb, mint oly gondolat vagy eszme, a mely a mozgást előidézi. Ámde ezzel megint nem mondtam újat, hanem csak azt fejezte ki más szavakkal, a mit én az eszmék megvalósulási törekvése alatt értettem. Hogy a gondolat idézhet elő cselekvést: én sem tagadtam, sőt az akaratot egyenesen úgy határoztam meg, hogy az a gondolatoknak megvalósulására való törekvésük. S ha ezt a Szász Béla meghatározásával egybevetjük, azt találjuk, hogy mind a két kifejezés sajátképen egyet jelent. A különbség csak annyi közöttük, hogy az enyém tán magyarul s érthetőbben van mondva. Hja, tisztelt



biráló úr, még abból, hogy valamit más szavakkal mondtunk, nem következik, hogy mást is mondtunk. Az ily eljárással port hinthetünk a közönség szemébe, de vannak ám a dologhoz értők is a világon.

A legfőbb erkölcsi elv kitűzésében s megválasztásában is eltérünk bírálómmal egymástól. Ez nagyon természetes és ismerettani nézetünknek egyenes következménye. Mert míg én az egész embert, annak összes tehetségeivel tartom szem előtt s nem feledem el, hogy az nem pusztán szellemi, hanem érzék szellemi lény: vagyis nem kizárólag okos valóság, hanem érzéki okos valóság: addig Szász Béla pusztán okos valóságnak tartja. Én tehát beelégedtem oly erkölcsi törvény felállításával, a mely kizárólag az emberhez illő, az által megvalósítható, elérhető, s ezt a hasznosság, vagy helyesebben mondva a legnagyobb boldogság elvében találtam meg. Ő azonban nem éri be az olyan fő erkölcsi elvvel, a mi csupán csak az embernek való, hanem mesterével, Kanttal, olyan fő erkölcsi elvet keres, a mely *«ne csak az emberekre szorítkozzék, hanem kiterjedjen minden észszel és akarattal bíró lényre, sőt maga alá foglalja még a végtelen lényt is, mint legfőbb ést»*.\*

Igy lévén a dolog, nagyon természetes, hogy fő erkölcsi elvünkben eltérünk egymástól. Nekem elég az olyan fő erkölcsi elv, a melylyel az ember, tehát az érzéki eszes, akaró valóság számára beérhetem; neki azonban ez kevés, hanem olyat akar az emberre rá erőszakolni, a mely az érzékiség kizárásával, egyedül csak az eszes, akaró valóságok számára való. Ámde mivel az embertől, míg ember marad, érzéki természetét el nem vehetjük, érzéseit meg nem semmisíthetjük s így nem tehetjük, hogy akaratelhatározásaira érzései ne folyjanak be, hanem csakis esze, okossága: ha oly fő erkölcsi elvet állítunk fel számára, a melyet csakis úgy valósíthatna meg, ha pusztán esze döntene akaratelhatározása felett, ezzel természetesen azt érvük el, hogy e nem neki való erkölcsi elvet meg nem valósíthatja.

Kant erkölcsstanának legfőbb hibája éppen abban rejlik, hogy az emberi természetet így megcsönkítja, belőle az érzékiséget kizárja, holott a nélkül az ember nem ember, vagy legalább nem tökéletes ember; ebből származik erkölcsstanának zordonsága, a mely ellen már kortársai is kikeltek, ebből fő erkölcsi elvének elvontsága, melynél fogva nem azt mondja meg benne, hogy mit cselekedjünk, hanem csak azt, hogy miként cselekedjünk. Már pedig, azt hiszen, fontosabb tud-

\* Kant Krit. d. Prakt. Vern. 37 lap. Kirchm. kiad. 2-ik.



nunk azt, hogy mit, mint azt, hogy miként cselekedjünk. S ime Kant az okossággal nem birt más legfőbb erkölesi törvényt kimondatni, mint oly száraz formulát, a mely kijelöli ugyan az utat arra, hogy miképen cselekedjünk, de azt elfeledi megmondani, hogy mit cselekedjünk akképen.

És kérdem, miért nem mondta meg azt Kant, hogy mit cselekedjünk? Azért mert egyfelől oly formulát akart, a melyet mindenki könnyen megérthet s cselekedeteinél alkalmazhat, másfelől pedig olyat, a mi általános érvényű legyen, vagyis minden emberre egyaránt rá illjék. Nos, a mi a könnyen megérthetőséget illeti, azt hiszem, e tekintetben a hasznossági elvnek adhatjuk az elsőséget; a mely a legnagyobb boldogság munkálását követeli mindenki számára; mennyivel homályosabb, nehezebben megérthető a Kanti formula, a mely így hangzik: «Ugy cselekedj, hogy akaratod maximája mindenkor beváljék egyúttal általános törvényhozás alapelvül is».\* E formula megértéséhez philosophiai képzettség kívántatik, de még inkább alkalmazásához. Nem könnyű feladat minden cselekvés alkalmával azt megállapítani, hogy cselekvésem alapelve elfogadható volna-e általános törvény gyanánt. Sőt tegyük fel, hogy találok olyat, a mi elfogadhatónak: kérdés vajjon nem akadna-e egynél több is ilyen. Egy ismerősöm, midőn barátja váltót akart vele aláíratni, ezzel tagadta meg a kívánt szivességet: én nem szorulok senkire, én rám se szoruljon senki. Lám, ez az alapelv szintén beválnék általános cselekvési törvényül, mihelyest elismerjük, hogy az emberek meglehetnek egymás

\* Ezt a nehézkes és a philosophiailag nem képzett elmék által meg sem érthető tételt én ekként adtam magyarul vissza: «Ugy cselekedj, hogy cselekedeted alapelvét minden ember cselekvési alapelvül választhassa», — még pedig azért, hogy mindenki által, akár philosophus, akár nem, megérthető legyen. Ezért aztán bírálóm nekem ront, hogy rosszul fordítok, mintha Kantnak a maxima és az elv, meg a törvény közt tett megkülönböztetéséről nem is hallottam volna. Ámde, maga Kant is csak addig mondja maximának cselekvési elveinket, míg csupán a saját akaratunkra vonatkozólag ismerjük el érvényesnek, törvénynyé válnak ellenben rögtön, ha minden eszes lény akaratára nézve érvényesnek ismertetnek el. Praktische Grundsätze sind . . . subjectiv oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjects gültig von ihm angesehen wird; objectiv aber, oder praktische Gesetze, wenn jene als objectiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkant wird. (Kant Krit. d. pr. Vern. 19 lap.) Van-e tehát lényegében véve a Maxima és Gesetz közt különbség? Nincs. Addig Maxima, míg egy ember elve: Gesetz mihelyt minden ember elve. Látnivaló, hogy a különbség nem nembeli, hanem csak fokozati. Ugyanaz a dolog két szempontból nézve.



nélkül — a mi elképzelhető állapot — jóllehet erkölcsi alapelvnek valóban nem válnék be. Hát vajjon az utilitarismus legnagyobb boldogsági elvét nem fogadhatnók-e el általános fő erkölcsi elvül? Kell e ennél magasztosabb elv? Vajjon képzelhető-e tökéletesebb erkölcsi állapot a földön, mint az, a melyben mindenki azon működnék, hogy felebarátjának minél nagyobb boldogságot juttasson osztályrészüül? Kant maga is elismeri, hogy embertársaink boldogságának munkálását tehetnők legfőbb erkölcsi elvünkül: csak az a kifogása ellene, hogy a részvét, a mely e cselekvés indító oka, minden eszes lénynél (Istennél egyáltalán) nem található. (Kr. d. pr. V. 40 lap.)

Egyébiránt nagyon különösnek találom, hogy a legnagyobb boldogság elvének fő erkölcsi szabálylyá tevését ellenezni tudja valaki, akkor, a midőn még a zordon Kant sem zárt el az ember elől minden kilátást a boldogságra, mert hiszen az erény jutalmául követeli a boldogságot, ennek alapján követeli a létek halhatatlanságát, Isten lételet, jövőendő életet. Mert fölteszem róla, hogy nem osztozik abban a felfogásban, hogy a ki e földön boldog volt, annak a másvilágon kell szenvednie, s csak a ki itt szenvedett, az érdemli meg amott a boldogságot.

Hogy a kereszténység legfőbb erkölcsi elve a boldogsági elv, senki sem tagadhatja, ha csak e parancsolatot: Szeresd felebarátodat, mint önnön magadat, hamis értelemre nem magyarázza. A felebaráti szeretet azt hozza magával, hogy embertársam javát, boldogságát előmozdítsam. Az önszeretet csak feltételezi, hogy a magunk boldogságán rajta legyenek, azt minden erőnkől előmozdítsuk, s ime, midőn az önszeretet van a felebaráti szeretet mértékéül felállítva, csodálkozom azon, hogy Szász Béla kétségbe vonja azon állításomat, hogy a kereszténység fő erkölcsi elve a boldogsági elv. Egyébiránt a szentírásból akárhány olyan helyet idézhetnék, a melyben a felebaráti szeretet jutalmául a mennyei boldogság ígértetik. (Ha csak azokat szeretitek, a kik titeket szeretnek, micsoda jutalmatok leszen? Máté 5. 46. Jutalmatok bőséges leszen mennyben. Luk. 6. 23. Jól vagyon jó és hiv szolgán — menj be a te uradnak örömébe. Mát. 25. 23.)

A legnagyobb boldogsági elvet, másod sorban azért nem fogadja el Kant s vele együtt Szász Béla, mert szerintök egyetemes vagyis minden emberre egyaránt ráillő törvényt nem alkothatunk belőle. Nem ám, ha úgy értelmezzük a dolgot, hogy a legnagyobb boldogság elvében magának a boldogság anyagának is benn kell foglaltatnia.



Mert csakugyan olyan boldogsági anyagot, a melyben minden ember egyaránt megnyugodnék, még csak el sem képzelhetünk. Egyik egyben, másik másban leli a boldogságát, mert az izlés sokféle. «A hasznosság elvének uralma alatt ezen a földön ily egyetemes törvényszerűség egyhamar még csak el sem gondolható, mert a természet ma ösmert erő és érték összege ugy látszik *nem igen juttathat mindnyájunk számára egyenlő boldogsági anyagot*». Így okoskodik Szász Béla. A biz' igaz, hogy a természet ma ösmert erő összege nem juttathat, sőt még a jövőben megismerendő sem juttat majd egyenlő boldogsági anyagot mindnyájunk számára; de biz arra nincs is szükség, — hogy mindnyájan egyben leljük boldogságunkat. Ha így volna a dolog, ha minden ember egy ugyanazon dolgot kívánna a maga számára: akkor következnek be a bellum omnium contra omnes. A hol az egyik egyben, a másik másban leli boldogságát, ott szépen megférnek az emberek egymás mellett, de a hol, mint Kant tréfás mondása szerint I. Ferencz is ugyanazt akarja, a mit V-ik Károly, (tudnillik Majlandot) ott tör ki a romboló háború. Nemhogy czélszerű, de kívánatos sem volna mindenkire egy és ugyanazon boldogságot rá erőszakolni akarunk. A hányféle az ember, annyiféle a boldogsága. A gyermeket boldoggá teszi egy egyszerű játékszer; a férfit tágas cselekvési kör hírnév stb. Egy vadat boldoggá tesz egy darab szövettel, csecsebecsével, míg ha nemessé tétellel akarnád boldogítani, ugyan megjárna. A műveltek közül pedig hányan érzik magokat boldognak, ha e kitüntetéset elnyerhetik. Száz vég legfinomabb posztó, száz muranói tükör sem tenné rájuk ugyanezt a hatást. A szegény éhezőt egy darab kenyér, a gazdagot valamely művének élvezete teszi boldoggá és így tovább, mindegyik szükségletének kielégítésében leli boldogságát.

A boldogsági elv tehát korántsem követel mindenki számára egyenlő boldogságot, habár el is ismeri, hogy van alacsonyabb s magasabb rendű boldogság, a mint van tökéletlenebb s tökéletesebb ember. Valamint az emberiség eszményéül nem tekintjük az érzékiség állapotán felül nem emelkedő vadembert, hanem a testi és szellemi fejlettség legmagasb fokára fejlett európaít: úgy a boldogság és boldogság közt is teszünk különbséget s az érzéki boldogságot sokkal hitványabbnak, alacsonyabbnak tekintjük a szelleminél. Ámde a szellemi boldogságot csak az élvezheti, a ki szellemi magaslatra fejlődött. Az ilyen, szellemi élvezetei birtokában le tud mondani az anyagiakról s szellemi képességei árán meg nem vásárolná az alacsonyabb sorsban való



elégedettséget. A boldogsági elv tehát nem követeli, hogy életünk minden percében a gyönyörök, annál kevésbé, hogy az érzéki gyönyörök tengerében úszunk, sőt kimondja, hogy a fájdalomtól való mentesség is már valódi boldogság; mindazonáltal a boldogsági elv ellenzői minden áron úgy tüntetik fel azt, mintha a boldogság alatt nem is lehetne mást, mint egyéni boldogságot, a gyönyör alatt mást, mint érzéki gyönyört érteni.

Lám az én bírálóm is így kezdi legfőbb erkölcsi elveim ismeretetését: «A hasznosság, a boldogulás vágyának e theoriája szerint, az erkölcsiségnek természetesen az az alaptétele, hogy a *gyönyörteljes érzést*, mivel az nekünk jól esik, tetszik, annak föntartását óhajtjuk: *jónak*, a *fájdalmas érzést*, mivel nekünk rosszul esik, kellemetlen s tőle mihamarabb menekülni szeretnénk: *rossznak nevezzük*». Az még csak hagyján volna, ha így kezdi, de az a baj, hogy itt meg is állapodik s azt akarja a közönséggel elhitetni, hogy a hasznosság elve mellett csakis az érzéki jók s rosszak jönnek számításba,\* ennél fogva ismét az önzés teréről nincs átmenetel az erkölcsiség, az önmegtagadás terére. Hogy tehát valamiképp megszerezsem az általmenetelt, bírálóm szerint ilyenszerű axiomákat csempészek elveim közé: «Szükség, hogy akadjanak mindig egyesek, a kik egyéni boldogságukról le tudnak mondani»; a «kik magasabb szellemi képességeik árán meg nem váltanak boldogságukat». Ámde a ki könyvemet elolvassa, rögtön átlátja, hogy én nem az érzéki gyönyört tartom a legfőbb boldogságnak, hanem nézetem szerint a magasabb szellemi képzettség már maga is oly boldogság, a melyet alacsony érzéki gyönyörökért nem szívesen cserélne fel az ember. Azt is észre veheti, hogy én az emberi cselekedetek indító okai közé nemesak az érzéki gyönyöröket, fájdalmat,

\* Mivel módszerem követelménye szerint vonásról vonásra rakom össze a fogalmakat, Szász Béla ravasz fondorlattal ebből azt süti ki rám, hogy ellenmondásba jövök önnön magammal. Hogy az érzéki jó s az erkölcsi jó közt különbség van, az természetes, és arra talán még sem szorultam, hogy erre Szász Béla tanítson meg. De ellenmondást úgy az erkölcsi jó, mint az akarat meghatározásánál csak úgy foghat rám, hogy megállapodik a legkezdetlegesebb meghatározásnál s azzal előveszi a teljést, s a kettőt szembe állítja. A ki az érzéki jót tekinti általában jónak, annak csakugyan nincs módjában az általmenetel az erkölcsi jóra. A ki az akarat indító okául csakis az érzéki gyönyört s fájdalmat tekinti, az csakugyan ellenmondásba jönne önmagával, ha később azt mondja, hogy gondolat is hathat az akaratra. De midőn az ellenmondást csakis bírálóm fogja rám, fondor eljárását lehetetlen rossz néven nem vennem!



hanem a szellemieket is számítom, s ezek között kiváló súlyt helyezek a részvétre, a felebaráti szeretetre, a büszkeségre, önérzetre. Sőt lehetnek tartom a lemondást is, még pedig úgy az egyéni boldogságról, mint az életről, ha általa másoknak, számosaknak nagyobb boldogságát mozdítjuk elő. Én, ki az embert a maga egészében, tehát nem csupán eszes, akaró lénynek, hanem érzéki, eszes, akaró lénynek fogom fel, nem tehettem azt, hogy az akaratindító okai közül bármit is kihagyjak. Ámde Szász Béla, mivel ő csakis az észnek enged befolyást az akaratra, hogy ez elvének magasztosságát az enyém mellett annál inkább kitüntesse: szeretné a világgal elhitetni, hogy én meg csakis az érzékiségnek engedek befolyást az akaratra, ha tehát részvétről, erkölcsiségről, megtéréstről beszélek: ezeket csak úgy csempézem be alattomosan rendszerembe, de azok oda valósággal nem illenek.

Azt igenis kimondom, hogy én az önmegtagadást, az önfeláldozást nem tartom az erkölcsiség lényegének. Ha csak az volna az erényes ember, a ki vagyonát, életét feláldozza embertársaiért: nagyon hamar kiveszne az erkölcsiség magva a világról. Mihelyt minden erényes ember teljesíti kötelességét s feláldozza magát az emberiségért: kivész az erényes emberek faja s maradnak a gazemberek, hogy amazok ostobaságának hasznát vegyék. Vajjon érdemes volna-e ily célért akkora áldozat? Az egyéni boldogságukról, sőt életükről lemondani tudók, csakis az erénynek túlságba vivői, a minők minden téren találkoznak. Azok a forradalmárok az erkölcsiség terén, a kik túlzásaik által kényszerítik az ősihez ragaszkodókat, a mérsékelt haladásra. Habár a tespedés ellen szükség van is ily túlzókra, de azért semmi sem volna veszedelmesebb, mint ha az egész közönség ily túlzókból állana. A túlzók mozdítják elő a fejlődést, de a maradni akarók biztosítják a rendszeres fejlődést. A maradók és túlzók tehát a rendszeres fejlődés érdekében egyaránt szükségesek. Merő önfeláldozók ép úgy megsemmisítői volnának az erkölcsiségnek, mint a merő önzók.

Az erkölcsiségben való haladást, a nyers természeti ösztönök, élvekre vágyó érzéki hajlamok minél inkább háttérbe szorítását s az ember eszményével inkább megegyező szellemi érzelmek, vágyak, törekvések uralomra jutását tehát nemcsak megtűri, hanem egyenesen követeli a hasznossági elv hirdetője. De midőn ezt teszi, nem feledkezik meg Aristoteles azon tanításáról, hogy a két túlság közt levő középben esik az erény. Önzés és feláldozás, mind a kettő túlság s a kettő közt eső, emberiségért való élés, a valódi erény. És midőn a



hasznossági elv hirdetője ezt követeli, kérdem, miféle logikával vádolható azzal, hogy az emberi nyomorok és bűnök előidézésében czinkostárs? A Millével, hogy Szász Béla szavaival éljek, bizonyára nem. A miből viszont az derül ki, hogy még abból, ha valaki egy logikát lefordít, legyen bár az a Stuart Millé is, nem következik, hogy egyúttal logikailag gondolkodni is tud. Vagy különben azt kell hinnünk, hogy az erkölcsi ítélet hozatalánál nem a kizárólag szereplőnek állított eszesség, mint inkább az onnét kizártnak tartott szenvedély játszott a fő szerepet.

No nekem ugyan megesett, a miért Kantnak az érzéki és értelmi világról szóló sok vitára okot szolgáltatató homályos tanát egy kissé világosabbá tenni s az elvontságoktól irtózó közönséges elmék számára is felfoghatóvá tenni akartam. Azt mondom ugyanis Kantról, hogy ő az érzéki és értelmi világot külön-külön létezőnek s egymással ellentett minőségűnek képzei. Ez állításomat Szász Béla ráfogásnak mondja. E szerint az volna Kant tana, hogy az érzéki és szellemi világ nem létezik külön s nem ellentett minőségű.

Ám legyen, hogy én a Kant tanát nem helyesen értettem, hogy nem híven és mélyen hatoltam be annak rejtélyeibe, abban semmi csoda sincs, hisz én nem vagyok sem született német, sem Kantnak egyenes tanítványa. De hogy nem valami sokan hatolhattak be, még a németek, még saját tanítványai közül is a mester tanaiba, azt már a haldokló Kant szájába adott következő adomából is következtethetjük: «Egy tanítványom volt, a ki megértett s az is félre értett». No de ez csak «aszongyák», tehát ráfogás is lehet. De már az csakugyan nem ráfogás, hogy Schopenhauer is úgy értelmezte Kant kettős világát, mint én, sőt kimondhatom, ha hibáztam e tekintetben, ő utána hibáztam. Schopenhauer abból a tapasztalati tényből indul ki, hogy minden embernek van bizonyos vele született egyéni jelleme, a melyből s a reá ható indító okokból folynak, még pedig szükségképeniséggel, cselekedetei. Ámde nem tagadhatjuk, hogy tetteinkért felelőseknek érezzük magunkat: jellemünket tehát szabadon, öntetszésünk-ből kellett valaha választanunk, mert a mivé nem magunk tettük magunkat, azért nem terhelhet bennünket a felelősség. Az ember érzi, hogy egészen másként cselekedhetett volna, ha ő is egészen más lett volna. Más azonban csak úgy lehetett volna, ha más értelmi jellemet választ magának. Ez értelmi jellem választását tartja Schopenhauer az ember szabadságának. Mivel az embernek földi életében nincs helye



a szabadságnak, azt hiszi Schopenhauer, hogy az ember értelmi jellemét, földi életét megelőző állapotában, vagyis mint az értelmi világ polgára, választotta. Az értelmi jellem választása ugyanis értelmi tény, tehát a tér és idő határozmányán kívül esik; de mivel földi életünkben a tér és idő határozmányára alá tartozunk, világos, hogy értelmi jellemünket csakis e földi életünket megelőző állapotunkban választhattuk.

Schopenhauer ezen tanát nemcsak maga tartja a Kant nézetével teljesen megegyezőnek, hanem a német tudósok közül is igen sokan. És csakugyan, ha az időnkivüliséget komolyan vesszük, nem is értelmezhetjük másként a dolgot, mert földi életünk tartalma alatt, mindig az idő fogalma alá tartozunk, időnkivüli tett végrehajtására tehát képtelenek vagyunk. Ezért mondá Schopenhauer, hogy az ember egyszer felvett értelmi jellemét soha többé meg nem változtathatja. Mivel azonban ez a tan ellenkezik a tapasztalattal, a mely azt mutatja, hogy a tapasztalati jellem több ízben is változtatható: ennél fogva vagy azt kell mondanunk, hogy habár az ember értelmi jelleme teljes életében ugyanaz marad, de tapasztalati jelleme azért több ízben is megváltozhatik; vagy ha e tant képtelennek tartjuk, a minthogy az is, az értelmi jellemnek időnkivüli választásának tanát is képtelennek kell tartanunk.

Hogy Kant az értelmi világot, vagyis a magokban vett dolgok világát a tünemények világától eltérőnek, sőt azzal egyenesen ellenkezőnek képzelte, kitetszik az «Erkölc metaphysikájának megalapítása» című munkájának következő mondatából: «A jelenségek mögött . . . a magokban vett dolgoknak kell az alapot tenniök, a melyeknek hatási törvényeitől nem lehet kivánni, hogy ugyanaz a fajtájuk legyenek, mint a melyek alatt jelenségeik állanak». (84 lap Sz. B. fordítása.) Ezért mondja, hogy ha tehát a tünemények világában a szükségképeniség uralkodik, a magán valók világában helye van a szabadságnak. Mert «ha a tünemények a magokban vett dolgok volnának, akkor a szabadságnak menthetetlenül vége, mivel a természet minden eseménynek teljes és kielégítő határozó okául szolgál s annak törvényei szükségképeniek. De ha a tünemények nem a magokban vett dolgok, hanem csak oly képzetek, a melyek tapasztalati törvények szerint függnék össze, akkor azoknak meg olyan okáiknak kell lenniök, a melyek nem tünemények. De az ilyen értelmi okra, ha okságát tekintjük, nem folyhatnak be határozólag a tünemények, jöllehet okozatai



tüneményként mutatkoznak és így más tünemények által határozthatnak. Az értelmi ok tehát kívül áll az okok során, eredményei azonban a tünemények sorában feltalálhatók. Ennélfogva az okozat értelmi okára nézve szabadnak tekinthető, de mint eredmény, a tüneményekre nézve úgy tekinthető, mint a mely a természet szükségképenisége alá van vettelve.» (Kant Krit. d. r. V. 438 lap.)

Azt maga Kant is elismeri, hogy ez a különbségtétel, ha így egész általánosságában és elvontságában adatik elő, nagyon szörszálhasogatónak és homályosnak tetszhetik, de azt állítja, hogy alkalmazásában majd megvilágosítja. Miként világosítja meg: azzal nincs mit törődnöm; ezúttal azt hiszem kötelességemnek eleget tettem, a midőn kimutattam, hogy csakugyan ellentett minőségűeknek képzeli a tünemények és magán valók, az érzékiek és értelmiek világát, mert míg amabban e szükségképeniséget, ebben a szabadságot mondja uralkodónak. Szabadság és szükségképeniség pedig, hogy teljesen ellentett fogalom, azt nem kell bővebben bizonyítgatnom.

Az sem áll, hogy Kant nem az akarat szabadságát, hanem csak az akarat szabadságának okossági postulatumát akarta volna bebizonyítani. A tiszta ész bírálatában az igaz, hogy ezt akarta, ámde a mit ebben még csak követelménynek mond: azt a gyakorlati ész bírálatában már ténynek, valóságnak hirdeti. Midőn tudniillik azt a kérdést kívánja megoldani, hogy minő lehet az az akarat, a melyet csupán alapelveinek törvényhozó alakja indít cselekvésre; így okoskodik: «Mivel a törvénynek pusztá alakját egyedül az ész foghatja fel, ennélfogva az nem képezi az érzékek tárgyát és így nem is tartozik a tünemények közé, tehát annak a képzete, mint az akarat határozó oka, a természet eseményeinek minden határozó okaitól különbözik az oksági törvény tekintetében, mivel ennél a határozó okoknak magoknak is tüneményeknek kell lenniök. De ha az akaratra nézve csakis az általános törvényhozó alak szolgálhat törvényül: akkor az akaratnak teljesen függetlennek kell lennie a tüneménynek természeti törvényétől. Az ilyen függetlenség azonban szoros értelemben véve *szabadságnak* neveztetik. Tehát az olyan akarat, a melynek az alapelvek törvényhozó alakja szolgál csupán törvényül, *szabad akarat.*» (Kant Krit. d. p. V. 32 lap.)

Míg tehát a tiszta ész bírálatában csak azt kereste Kant, hogy lehetséges-e a szabadakarat, addig a gyakorlati ész bírálatában már tényleges valóságnak kívánja tekintetni s mint ilyenre alapítja az



erkölcsi törvényt, a lélek létét, a jövendő életet, a jövő jutalmazást és büntetést, ugy szintén Istennek lételet is. Ha mindezeket csak következményeknek, nem pedig valóságnak tekintené, ugyan mi alapja lenne az erkölcsiségnek s mi lenne az a nagy érdeme, a melyre követői, az erkölcsiség megalapítása körül oly nagy garral hivatkoznak?

Ámde, ha a szabadságot tényleges valóságnak tekinti Kant, szükséges tudnunk, hogy ő miként érti ezt a szabadságot. Erre vonatkozólag azonban csakis a tiszta ész bírálata ad felvilágosítást. Ott akként határozza meg a szabadságot, hogy az «olyan képesség, a mely által valami állapotot s azzal együtt annak egész következményi sorozatát is, minden előzmény nélkül, elkezdünk». — E szerint a szabadság olyan «okiség, a mely által valami történik, a nélkül, hogy annak az oka továbbat, valami más megelőző s szükségképi törvényekhez kötött ok által határozhatnék, vagyis az okoknak oly teljes önkéntessége, melynél fogva valamely, a természet törvényei szerint lefolyó tüneménysort, magunktól elkezdünk».\*

A szabadságnak ezt a Kanti meghatározását vettem fel könyvembe s mivel a meghatározás, a Kant antinomiáinak thesise s antithesiséből van összevéve, azt mondja bírálóm, hogy nem az eredeti műből idéztem, hanem valamely másod, vagy harmadkézből dolgozó forrásnak ültem fel. Nos tehát, ha ezzel valami nagy örömet szerezhetek neki, bevallom, igaza van; ezt a mondatot nem Kant eredeti művéből vettem, hanem egy általam nagyrabecsült hajdani tanárom Oproomer De Godsdist ezimű munkája 74. lapján találtam. De midőn Kant eredeti művében utána néztem, úgy találtam, hogy az idézet szószerint onnan van véve. E szerint forrásom, ha nem eredeti volt is, nem ültetett fel, mert felültetésről csak akkor lehetne szó, ha tévútra vezetett volna, ha olyat adat Kant szájába, a mit az nem mondott.

\* Hogy nemcsak én fogom így fel Kant szabadság elméletét, kitünik a következőkből: «Man glaubt, der Wille müsse sich selbst bestimmen können, ohne alle Determination von aussen oder innen her um einen ethischen Werth zu haben. Solle er selbst einen Werth haben . . . so müsse er, wie sich Kant ausdrückt, *eine Reihe absolut anfangen*, also ohne Kausalität zu stande kommen. Dr. Tuiskon Ziller: Allgemeine philos. Ethik 155 lap. Továbbá: Der Wille soll darin bestehen, dass wir in jedem Augenblick, unter den verschiedenen Handlungen, die sich als möglich darbieten, jede beliebige ausführen können . . . Dies führt auf jenen Begriff des freien Willens, wie Kant ihn gefasst hat: *jeder Willensact wird zum absoluten Anfang eines Geschehens*. Wundt: Grundzüge der physiol. Psychologie. 831 lap.



Vagy talán nem szabad mást is megkérdeznünk, mikor valami dolog felől tisztába akarunk jönni, hanem csak az eredeti szerzőt? Hiszen téves nézetünket leggyakrabban csak úgy oszlatjuk el, ha megnézzük, hogy más hogyan fogta fel a szóban forgó kérdést. Azt hiszem, hogy Szász Béla is követi ezt a nálam elítélt eljárást, vagy ha követné, művei bizonyára nem vallanák kárát.

Sőt hogy egyáltalán nem ültetett fel forrásom, azt még bírálóm is kénytelen elismerni, hiszen bevallja, hogy *«e meghatározás hangja és tartalma megfelel a Kant szabadságelméletének»*, s ha mégis azt állítja, hogy *Kant a szabadság gondolhatóságán egy nyommal sem akart túllépni*, akkor vagy azt kell hinnem, hogy Kant gyakorlati észbirálatáról megfélekedezett, vagy pedig azt hiszi, hogy a Kant erkölestana nem az ember, hanem csak az ember gondolatvilágában meglévő észlények és Isten számára akar szabályokat felállítani. De mivel én a Kant erkölestánát olyannak fogom fel, hogy az az ember számára is szolgáló erkölcsszabályok tárháza, szabadságelméletét is valóságnak, nem pedig elgondolható lehetőségnek veszem s czáfolatomat is mint ilyenre alapítom.

Tény tehát, hogy Kant a szabadságot oly független oknak tekinti, a mely előző okoktól menten kezdhet bármely perczen egészen új cselekvési sort. Ámde, ha a dolog így áll, akkor minő arczszal vádolhat engem Szász Béla azzal, hogy önkényesen állítottam fel a szabadakaratnak illetén teoriáját, csakhogy minél kényelmesebben harcolhassak e magam csinálta szalmavár ellen s ennek megdöntése után vonhassam le tetszésem szerinti mennyiségben végkövetkeztetéseimet. Én a Kant szabadakarati szalmavár elméletét nem teremtettem, hanem készen találtam s ha diadalmas megdöntése olcsó dicsőséggel jár, nem az én hibám, hanem felállítójáé.

Mivel azonban az olcsó dicsőség hajhászása nem kenyerem s Szász Béla is elősmeri, hogy a szabadakarat Kant féle felfogását diadalmasan megdönthetem, foglalkozzunk inkább a szabadakaratnak azzal az elméletével, a melyet Zeller után ő is, úgy látszik, magáénak tart, a mely szerint az *indító okok választásában* lennének szabadok. Ez volna amaz új elmélet, a melyet a szabadakarat hívei ma a magokénak vallanak. *«A szabad akarat működését sem a külső körülmények, sem belső minéműsége s korábbi műveletei általában és így föltétlenül semmi egyéb nem határozza, magán a mindenkori akaratelhatározáson kívül, úgy hogy egyetlenegy akarati művelet sem minden tekintetben szükségképi eredménye valamely belső vagy külső tényezőnek.»*



Az akarat szabadságának ez az elmélete tehát azt állítja, hogy az akarat minden újabb cselekvés alkalmával, öntudatunkban jelentkező indító okaink közül a nélkül választ; hogy akár az indító okok ereje, akár régebbi akaratelhatározásaink alkalmával megtett választásaink (és így az ezek nyomán bennünk keletkezett választási szokásaink, vagy jellemünk által is) bármi tekintetben is megkötetnének. Különösen hangsúlyozza, hogy Zeller s vele együtt ő is az indító okok választását következetesen szabadnak követeli. De ha a dolog így áll, ha a választás a minden pillanatban megújuló kísértésekkel szemben, egyedül csak tőlünk (vagyis minden egyes alkalommal valószínű akaratelhatározásunktól) függ: akkor nem értem, hogyan szilárdíthatjuk ez akaratelhatározásunkat, nemcsak néha és a véletlenség szerint érvényesülhetővé, hanem állandó irányzatúvá, jellemmé is, mint Szász Béla követeli. Vagy ha jellemmé, azaz állandó irányzatúvá vált akaratelhatározásunk, ha a minden perczen megújuló kísértésekkel szemben mindig az okosság eszmevilágának egyes vagy összes eszméit állítjuk hatókul, miként nevezhetjük az ilyenek megrendszabályozott s az okosság eszmevilágának egyes, vagy összes eszméi által megkötött akaratot szabadnak s miként követelhetjük, hogy az minden perczen úgy választhasson, mintha reá előbbi akaratelhatározása, vagy jelleme megkötőleg nem hatna? Ugyan mit mondana Szász Béla az ilyen okoskodáshoz: akaratod indító okai között minden perczen szabadon választhatsz, de azt előre is kikötöm, hogy csakis az olyan választásodat ismerem el szabadnak, a melyet az okosság eszméi alapján tettél. Nem szakasztott mása lenne ez azon parasztnak, a ki az örökbe kapott lovak közül szabadon engedett testvérének választani, de azt előre kikötötte, hogy a szürkét nem adja.

A szabadakarat elméletének, szerintem, csak úgy van értelme, ha valaki megmarad a Zeller nézete mellett, a ki az indító okok választását minden perczen szabadnak s az előző akaratelhatározásoktól teljesen függetlennek követeli. De ha valaki azt állítja, hogy akaratelhatározásaink ható okaiul az egyéni és földi lét érdekképzetei helyett az okosság eszmevilágának egyes vagy összes eszméit tartozunk hatókul alkalmazni, s ez elhatározásaink nemcsak néha és a véletlenség szerint érvényesülhetnek, hanem azokat állandó irányzatúvá, jellemmé is szilárdíthatjuk, még pedig nem annyira a mások, mint a *magunk nevelése* útján: miféle logikával lehet az állandó akaratirányt, a jellemet szabadnak, azaz indító okaitól függetlennek nevezni?



A Millével bizonyára nem. Nemesebbnek, szebbnek, jobbnak mondhatjuk az okosság eszmevilágának megállapítására állandó akaratiránynyá szilárdult jellemet, de szabadnak, nemhogy *méltón* és a *valóságnak megfelelően*, — mint Szász Béla követeli, — de egyáltalán nem nevezhetjük. Vagy szabad az akarat és akkor nem függ sem a méltó, de még a legméltóbb indító okoktól sem, vagy ha függ: akkor meg semmiféle logika sem jogosít fel bennünket arra, hogy szabadnak nevezzük. A ki a szabad akaratot s a jellemet egyesíthetőnek véli, az nem tudja, mi a következetes okoskodás. No de megmondta már Kant «Konsequent zu sein ist die grösste Obliegenheit eines Philosophen, und wird doch am seltensten angetroffen». (Krit. d. pr. V. 26 lap.) Ez azonban nem hiba, mert ubi omnes peccant, nemo peccat. Már pedig alig található olyan gondolkodó, a ki egyszer vagy másszor a következetlenség hibájába nem esett volna.

Szász Béla e következetlenségét nyilván az idézte elő, hogy a jellem tagadhatatlanul meg van az emberben. Erre számítunk s ha ismerjük valakinek jellemét s tudjuk, minő okok minő hatást idéznek elő benne: előre megmondjuk, hogy adott esetekben mint fog határozni. Sőt ha valaki felteszi rólunk, hogy bizonyos adott körülmények között, másként is határozhatnánk, mint szoktunk, ezt a kételkedését egyenesen rossz néven vesszük, s annak a körülménynek rójuk fel, hogy jellemünket nem ismerte teljesen. Ámde másfelől meg ott van a felelősség érzete s tudata. Már pedig hogy tétethessék valaki felelőssé tetteiért, hogy számíttathassék jó tette érdemnek, rossz tette vétéknek, ha csak szabadon nem választotta cselekvésének indító okait. Itt tehát a következményről következtetünk az előzőre. Mivel felelősség van, tehát szabadakaratnak is kell lenni.

Ámde a felelősség, a jutalmazás és büntetés, az erény és bűn fogalmi a szabadakarat nélkül is fentarthatók. A Kant kategorikus imperativusa, vagy a Szász Béla *jója*, vagy határozottabban beszélve, az általános emberszeretet nemcsak akkor érdem, ha ok nélkül tettük cselekvésünk céljává (sőt ekkor egyáltalán nem az), hanem akkor is (sőt csak egyenesen akkor) ha jól megfontolt okokból tettük. Ha valaki az önzetlen indító okokat, az önzők helyett, a nélkül választja, hogy tartalmukra nézett volna, vagy az általuk valósítható cél irányát meleg érdeklődéssel viseltetett volna: merő véletlenségből, esetlegességből esett a jóra választása. Ugyan ki követelhetné, hogy az ilyen vaktában történt választást, a melynek éppen ellenkezője is bekövetkezhetett volna,



ugyanakkor az illetőnek érdemül róvjuk fel? De hiszen nem is úgy áll a dolog, mert az érdem megállapításánál mindig tekintetbe veszünk az indító okokat is, és nem elégszünk be csupán a hozott határozat mérlegelésével. Ugyanazon határozat nem mindig eredményez egyenlő érdemet, vagy vétkességet. A ki öngyilkosságon törte az eszét s e közben valami nagy veszedelemből mentette ki embertársát, nem érdemli annyira becsülésünket, mintha ugyanezt a tettet valamely boldog vőlegény hajtotta volna végre. A jó családból származott ember aljas büntette szigorúbb beszámítás alá esik, mint ha ugyanezt valamely bűnnel fertőzött család kebelében felnőtt egyén cselekedte volna. A bűnbe való gyakori visszaesés is súlyosító körülmény a büntető jogban. Mind ez azt mutatja, hogy az erény és bűn, az érdem és hiba fogalmainak fennállása végett a szabadakaratra egyáltalán nincs semmi szükség. S ha mégis követelik, még pedig egyenesen következtelenségek árán is, némely bölcselek, ezt a jelentéset másként nem érthetjük, mintha azt teszszük fel rólok, hogy az akarat kötöttségének általunk vallott tanát vagy nem helyesen értik, vagy egyenesen félremagyarázzák.

Ezt kell legalább hinnem Szász Bélára vonatkozólag, a ki elismeri hogy az akaratnak mindig az okosság eszméit kell ható okokul elfogadnia, elismeri, hogy az ilyen akaratelhatározás állandó irányzatuvá, vagyis jellemmé szilárdulhat bennünk, — tehát szerinte is kötött, habár aranylánczczal, vagy selyemszalaggal, — nemes indító okokkal — az akarat, hanem aztán erre azt mondja, hogy «nem méltán és a valóságnak megfelelőbben nevezhetjük-e a választás szabadságára (válassz egyfelől, az okosság eszméjéből) alkalmassá fejleszthető akaratot szabadnak, a természet kényszerűen ható és egyetlen kivételt nem engedő erőinek törvényeivel szemben, mint kötöttnék és pedig párhuzamba téve, a külső természetnek a magok külső okaiból megmásíthatatlan következetességgel folyó eseményei kötöttségével?»

Azt erősen hangsúlyozza Szász Béla, hogy mi az akaratnak kötöttségét oly szorosnak, oly kényszerítettnek tekintjük, mint a minő a természetben az egymással ok és okozati viszonyban álló tünemények közt fennállana. Ezt az ellentétet állítja ugyanis fel a kötött és szabadakarat jellemzésére: «Vagy mindenestől s elejétől fogva végig kivételt nem ismerő szükségképeniséggel foly az emberi élet s minden benne foglalt mozzanat folyamata, a gondolkodás, az érzés és akarás ennek alapján az egyéni és társasági élet, minden művelete és alkotása is,



a mikor rajtok sem az elmélet, sem semmi egyéb nem változtathat, vagy pedig lehetséges a társas életfolyamat egyes tényezőinek új gondolatokat, új érzelmeket, új elhatározásokat létrehozni, s ekkor az ezekről szóló elmélet nemcsak a jelenség világtényeit tüntetheti föl, hanem a meglevő állapotok megváltoztatásához is hozzá járulhat).

Ám mutassa meg Szász Béla, hol tanítom én azt, hogy elejétől végig oly kivételt nem ismerő szükségképeniséggel folynának az emberi élet eseményei, mint a kültermészet jelenetei, hol tanítom, hogy új eszmék, új érzelmei, új elhatározásokat nem szülhetnének bennünk? Én rá, a ki a szükségképeniség szót kerülöm s helyette a kötöttet alkalmazom, a ki az eszmék megvalósulásra való törekvését hangsúlyozom, még azt fogja, hogy nem merészkedtem lenyomatni fő mesteremnek, Millnek, azt a kijelentését, a mely szerint «az öntudattal ellenkezésben épen az áll, hogy az emberi cselekvésre és akarati elhatározásra, a szükségképi szó közönséges értelmében rejlő képzeteket alkalmazák, a minék Mill is ellene mond». Dehogy nem nyomtatam volna, ha meg lett volna Mill «Utilitarianism» című munkájában, a honnét — s nem Logikájából — idéztem, hiszen ez épen mellettem szól. Szász Béla, a ki a szükségképeniség közönséges értelemben vett jelentését akarja minden áron a kötött akarat tanítójára ráerőszakolni, azt akarja elhitetni a világgal, hogy nem fogadná el Millnek azt az állítását, hogy az akaratnak általa hirdetett mivoltára a szükségképeniség szó közönséges értelmében rejlő képzet egyáltalán nem illik.

Dehogy nem, nagyon is elfogadom, sőt egyenesen tiltakozom ellene, hogy ilyet akar reám erőszakolni. No de ha ő utal engem Mill logikájának 2-ik kötete egy szerény jegyzetkéjére, én meg azt ajánlom neki, olvassa el a 3-ik kötet «Szabadság és kényszerűség» című fejezetét — mert erről úgy látszik czáfolata írásakor megfeledezett — s ebből megtudhatja, hogy «az okozatiság semmi egyéb, mint változatlan, bizonyos és föltétlen törekvés. Ámde kevesen vannak, a kiknek számára az egymásra következő állandósága — — elég erős köteléknek tűnnék fel. Még ha az értelem tiltakozik is ellene, a *képzeldés* csüggve csügg valamely fensőbb összefüggés, valamely titkos kényszer érzetén, a mely a megelőző és következő közt léteznék... Csakhogy ilyen titokzatos kényszerűséget ma már a legnagyobb philosophiai tekintélyek sem hisznek nemcsak az akarat, hanem semmi más ok és okozat között sem. Azoknak, a kik azt gon-



dolják, hogy az okok okozataikat valamely mystikus lánczolat útján vonják maguk után, igazuk van, midőn azt hiszik, hogy akaratni elhatározásaink és megelőzőik közt más természetű a viszonylat. Csakhogy tovább kellene egy lépéssel menniök, s el kellene azt is ismerniök, hogy ugyanez áll minden más okozatról és megelőzőiről is. *Ha a kényszerűség szó alatt ilyen összeköttetést akarunk érteni, ez a tan nem igaz az emberi cselekedetekre nézve — csakhogy akkor a lelketlen tárgyakra nézve sem igaz, és sokkal igazabb volna azt mondani, hogy az anyag nincs a kényszerűség által kötve, mint azt, hogy a lélek van.* «Részemről hajlandó vagyok azt hinni, hogy e tévedés veszélyei el volnának háríthatók, ha az okozatiság tényének kifejezésére nem használnánk azt a fölöttébb alkalmatlan szót, mint a minő a kényszerűség». (Mill Logika III. köt. 328—9 lap.) Azért tartja pedig e szót az okozatiságnak, kivált pedig az akaret terén való alkalmazására helytelennek, mert könnyen a meggátolhatatlanság fogalmát költi az ember elméjében, holott a természet körében ható okok sem mind meggátolhatatlanok. A táplálék hián bekövetkezni szokott halál például meggátolhatatlan. Az ellen semmi más okkal nem lehet küzdeni, hanem csak a táplálék megadásával. Ámde már a mérgezés következtében beálló halál meggátolható, — más okok felléptetésével. Ellenméreg, vagy a gyomorszivattyú alkalmazása például megmentheti a beteget.

Az emberi akaratnál szintén így van a dolog. Bizonyos indító okok ilyen, vagy amolyan irányban minden bizonynyal működésbe hozzák az akaratot, ha csak velök egyidejűleg más indító okok is fel nem lépnek s amazok hatását le nem rontják vagy nem módosítják. És már épen azért, mert a mi megtörtént, másként is történhetett volna, ha valami olyan lép közbe, a mi előidéző okának működését meggátolhatja, nem mondhatjuk, hogy az emberi akarat okisága kényszer, vagy szükségképeniség alakjában jelentkezik; de azt sem mondhatjuk, hogy szabad, mert csakugyan indító okainak valamelyike (ha ez nem, akkor a másik) hozta működésbe.

Az is áll, hogy az emberi akarat működése nem számítható ki oly biztossággal, mint a természeti események, például a nap- és holdfogyatkozás. Ennek azonban csak az az oka, hogy az akaratnál fellépő tényezők száma oly sok, azoknak egymásra hatása oly különböző, hogy a számítást épen e viszony bonyolultsága teszi lehetetlenné. A ki az akaratra ható tényezők befolyását ép oly pontosan tudná, mint a napfogyatkozás kiszámításánál tekintetbe vett tényezőket, ép



úgy megmondhatná, mi lesz eredményök, mint a hogy a csillagász a napfogyatkozást előre megmondja. Lám az égitestek pályáját sem bírjuk kiszámítani, mihelyt nem két, hanem három, négy, öt égi testnek egymásra hatásáról van szó: ekkor azok is úgy tetszenek előttünk, mintha szabadon mozognának az űrben. Az akarat szabadságának tanát szinte az elhatározás pontos kiszámíthatatlanságának ténye szülte.

De ha így akaratunk egyes elhatározása újabb indító okok felélése és hatása folytán változtatható: akkor akaratunk állandó iránya, jellemünk is változtatható. Ki vagy mi által? A körülmények, embertársaink, vagy magunk által-e? e felett hosszasan vitázhatnánk. Szász Béla határozottan az önnevelés mellett kardoskodik. Ki tagadná, hogy azzá, a mik vagyunk, részben saját akaratunk által is lettünk. Azt, hogy ezzé, vagy azzá legyünk, valóban akarnunk kellett. Hogy megjavuljunk például: akarnunk kellett a megjavulást. De hogy ez akaratelhatározásra ösztönző vágy feltámad-e valaha bennünk, holott ez a fő dolog, vagy lesz-e olyan ereje, hogy a jóban való állhatatosságra bírjon, azt mint Mill mondja, nem magunk, hanem más valami alakítja számunkra. «Nem általában szervezetünk, nem is egészen neveltetésünk, hanem tapasztalásunk; már megvolt jellemünk fájdalmas következményeinek tapasztalása, vagy a csodálat, avagy a kívánság valamely alkalmilag fölkeltett hatalmas érzelme». (Mill Logika III. k. 332 lap.) «A nevelés minden reménye s a történelem minden munkája azon meggyőződésen alapszik, mint Lotze mondja, hogy az akarat a belátás növekedése, az érzelmek nemesülése és a külső körülmények javulása által irányítható.» Maga a belátás az értelmi előhaladás, az érzelmek nemesülése s befolyása nélkül, hogy nem hathat kellőleg az akaratra, azt nemcsak a köztapasztalat igazolja, mely az ést és szívet összhangzatosan kívánja fejleszteni, hanem hallgatagon Kant is kénytelen elismerni, a ki az erkölcsi törvény követelését szintén az az iránt táplált tisztelet érzelméből magyarázza. Hiába igyekszik tehát Kant az érzelmeket az akarat indító okai közül kizárni, midőn az erkölcsi törvény eránt való engedelmességet, az erkölcsi törvény iránt való tiszteletből követeli, az érzelmeknek az akaratra való tartását és így általok való megkööttséget szintén kénytelen elismerni. (Kant Krit. d. pr. V. 90 lap.)

Azt hiszem, hogy az eddigiekben teljesen megfeleltem Szász Béla fontosabb ellenvetéseire. A közönségre bizom annak megítélését, hogy



kettőnk közül melyiknek van igaza. A mi apróbb szurásait s a moralstatistikára tett ellenvetését illeti, ezeket bátran mellőzhetem, annál is inkább mert, a moralstatisztikát én sem tekintem még tökéletes tudománynak. Mostani, kezdetleges állapotában még sem várhatjuk tőle, hogy az akarat kötöttségét teljesen bebizonyítsa: elég ha valószínűvé teszi. Ezt azonban meg is cselekszi.

Azt mindenesetre különösnek tartom, hogy művemet sokféle fából faragott alkotmánynak meri nevezni, a midőn más oldalról bevallja, hogy ismeretelméletem a tapasztalati iskoláéból merített és így egységes erkölcsi elvem pedig következetesen folyik ismeretelméletemből. De még különösebbnek találom, hogy idegen konyhán főtt kotyvaléknak mondja s mégis úgy félti tőle az egészséges magyar ember gyomrát. A magyar gyomor csak az olyan kotyvalékot veszi be, a mi szája ízének megfelel s nem törődik azzal, hogy minő konyhából került ki. Fájdalom, még ez ideig magyar konyhán kotyvasztott philosophiával, legjobb akaratunk mellett sem szolgálhatunk, mert ezzel még Szász Béla, a tudós egyetemi tanár (a kinek módjában s kötelességében is állana, hogy nemzetét ilyenekkel boldogítsa), sem látott el bennünket. Ha ő előnyös helyzetében beéri azzal, hogy egy-két fordított philosophiai munkával böleselkedjék, ne követeljen szerény gymnasialis tanártól eredeti bölceleti irányt. De tán nem is annyira az a baja, hogy munkám idegen konyhán főtt kotyvalék, mint inkább az, hogy egy kissé tán a magyar ember szája ize szerint készült. Az okos, az értelmes magyar még a philosophiából is csak az olyat kedveli, a mit megérthet; de rebusokon nem örömet törí a fejét. Ám vitassa el művemnek minden érdemét, de azt kénytelen elismerni, hogy megérthető. Talán éppen ezért haragszik reá oly szerfelett, mert azt hiszi, hogy népszerűvé talál válni, s nagy veszedelmet idézhet elő, ha az embereket kölcsönösen egymás boldogságának munkálására megtanítja. Megvallom, ez volt munkámmal célom. Ha ez bűn, ha az ilyen elvek az emberi nyomorok s bűnök előidézésében czinkostárssá teszik az embert: akkor én csakugyan nagy vétket követtem el, s méltó vagyok rá, hogy Szász Béla rám dobta a botránkozás követ. Ámde józan okossággal senki engem ilyen bűnnel, erkölcsi elvem s az annak alapjául szolgáló ismerettani nézetei nyomán nem vádolhat: ennél fogva a botránkozás követének az alaptalanul vádaskodóra kell a természet törvénye szerint visszahullania.

Egyébiránt még ha hibás volna is úgy ismerettani, mint erkölcsi



elvem, ha helytelen elméletek terjesztésére vállalkoztam volna is, akkor sem érdemelném azt a kiméletlen hangot s durva támadást, a melyben Szász Béla részeltetett. Az elméletek, legkivált a bölceleti elméletek nem hatolnak le a nagy tömeg közé: azok mindig a társadalom legkiválóbb és így kevesekből álló, tagjainak tulajdonai maradnak. Ezek pedig megtudják bírálni az elméleteket s le tudják vonni belőlök a következtést. Ha a bölceleti elméletek megrontói lehetnének az erkölcsiségnek, akkor a Szász Béla által annyira lenézett statistika nem azt bizonyítaná, hogy a bűnre való hajlandóság a műveltség fokozatai szerint arányosan hanyatlik. Arra, hogy a bölcelet a világ folyását irányozhassa, az kellene, hogy Plato azon követelése megvalósíttassék, hogy vagy a bölcek legyenek uralkodókká, vagy az uralkodók bölcekké. Addig pedig, míg ez megtörténhetnék, bele kell nyugodnunk Schiller következő nyilatkozatába:

«Doch weil was ein *Professor* spricht,  
Nicht gleich zu allen dringet,  
So übt Natur die Mutterpflicht,  
Und sorget dass nie die Kette bricht  
Und dass der Reif nicht springet.  
*Einstweilen, bis den Bau der Welt  
Philosophie zusammenhält:*  
*Erhält sie das Getriebe,*  
*Durch Hunger und durch Liebe».*

Dr. Öreg János.



## GIORDANO BRUNO ÉLETE ÉS BÖLCSELETE.

Giordano Bruno hirneves olasz bölcselelő emlékszobrának, Rómában a Campo dei Fiori-n felállítása és leleplezése nagyban foglalkoztatá nemcsak az olasz közvéleményt, hanem, lehet mondani, egész Európában, a művelt köröket és mindazokat, kik érdeklődnek az emberi szellem, az emberi gondolkodásmód fokozatos haladása, a felvilágosodás küzdelmei iránt.

Ez emlékszobor ügye míg egy részről egész kis irodalmat teremtett, mely G. B. életével és világnézetével foglalkozik, másrészt élesíté különösen Olaszországban, hol politikai vonatkozások is közbe játszanak ez ügyben, azon ellentétet, mely az ügynevezett clericalismus iránya és az atyáskodó tekintélyt nem tűró szabadelvű szellem közt századok óta megvan és mely ellentétek közt folyton tartó küzdelemnek egykoron áldozata lett G. B.

Az olaszok nem annyira a szabad gondolkozónak emlékét ülék meg, mint inkább a pápaság és az ez által képviselt elvek hatalmas ellenfelét tisztelik benne. Brunóban nem annyira a rajongásig fokozódott meggyőződés azon embereinek egyikét ünneplik, kik — jelszavuk levén: *vitam impendere vero* — összeforrasztják személyöket a kérdéssel, melynek képviselői; kik a börtönből és a bilincsek közül is tiltakoznak a szerintök téves irányok ellen; kik Galileivel, ha maga a szent könyv hozatik is föl ellenök, ismétlik: «Mind a mellett mozog a föld»; kik — mint Kemény Zs. br. mondja — ha a hatalom által leveretnek s a fegyver mellökre van szegezve, büszkén mondják: ti vagytok a győztesek, mi a becsületesek s kiket az utolsó szabad római költő, ki ifjú életét a hóhérbárd alatt végezte, az istenekkel állított párhúzámba, midőn az uticai hősrre alkalmazva mondá:

«*Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni!*»

Az olaszok Brunóban nem annyira az érzelmeknek egész melegségétől áthatott ilyen szabad gondolkozót tisztelnek, hanem benne



inkább a papi uralomtól vezérelt kor egyik áldozatát és halálában a papi szellem, az inquisitio egyik sötét bűnét, szörnytetét látják. Annyi bizonyos, hogy Bruno szobrának leleplezésénél alkalmasabb eszközt a clericalismus bosszantására és ellene való tiltakozásra, demonstratiora keresve sem találhattak volna, valamint azok, kik egykor tűzhalálra ítélték, rosszabb módot nem választhattak volna eszméinek és az általa képviselt világnézetnek elnyomására. G. B. ünnepeltetése ismét, újlag bebizonyítja, hogy veszélyes dolog a hatalomra nézve martyrokat csinálni; az eszmék a vértanúk véréből kelnek ki és G. B. szelleme keresztül törte magát a máglya lángjains máglyájának sziporkái csak az új felfogás fényét, tüzét terjesztették szerteszté.

G. Bruno máglyája az utolsók közé tartozik, melyek Európában fölállítottak. — A legutolsó, melyről tudomásunk van. 19 évvel később, Toulouse-ban állítottatott föl az atheismussal vádolt, de B.-nál kevésbé jelentékeny philosophus, Lucilio Vanini megégetésére. Később megelégedtek az egyházellenes tanokat hirdetőkből bebörtönöztetésével is; majd csak az iratokat égették el és most már ezzel is tölhagytak és az ily iratokat csak a tiltott könyvek jegyzékébe, az indexbe helyezik. De sokba került, míg a Campo dei Fiori-n arra jutottak, hogy az emberi szellem gondolatait külső eszközökkel lebékózni nem lehet. — Most már nem kell féltetni a gondolatszabadságot és ha majdnem 300 év után a pártok küzdelmének jelszava ismét G. Bruno lett: úgy ezt csak politikai tendenciák szempontjából lehet megérteni. — Az ünnepeltetéssel B. alakja nagyobb nem lesz, valamint nem lesz kisebb azon anathemákkal, miket emlékére szórnak, Azon rajongás, melylyel körülbelül 30,000 ember pünkösöd napján szobrát körülvette, nem a Kopernikus-féle rendszer terjesztőjének, mint inkább az egyházellenes barátoknak szól, és az az elkeseredés, melyet a vatikán érez e szobor felállítása ellen, nem a szabad gondolkozóra irányul, hanem inkább arra, ki a clericalismus és a pápaság tekintélyét lerontani igyekezett és ki az egyház elleni gyűlöletét Európában keresztül-kacsúl hirdeté. G. B. szobra körül jelenleg tehát nem annyira az emberiség szellemi történetében egymással küzködő eszmék harcolnak Olaszországban, mint inkább politikai pártok. Egyik részről a pápa világi hatalmának visszaszerzéséről, más részről a kivívott olasz egység megszilárdításáról van szó. — Azért bukkant föl mindjárt Olaszország egységének megszerzése után G. B. szobrának terve. Depretis azonban inkább a nemzeti egységért küzdő és meghalt vértanúk felé terelé



a közvéleményt. Alig vette azonban kezébe a kormányt Crispi, azonnal személyesen megjelent a B. szobrának felállítását megbeszélő értekezleten. Ettől kezdve a nolai barát szobra nem tűnt le a napirendről. A szobor felállításában tehát az olasz kormány által hivatalosan bár nem támogatott, de jóakarátú semlegességgel elnézett kihívás foglaltatik a fiatal Olaszországot még mindig fenyegető, nyűgöző clericalismus ellen. De ha az olaszok inkább pártzélokra, politikai küzdelmekre használják is fel B. nevét, az európai közvélemény benne a modern eszmék úttörőjét, az emberiség fölött lebegő szabadság és haladás geniusát, az ész fölszabadulásának egyik bajnokát látja és szobrára, mint ilyen férfinak emlékére tekint.

Nem akarjuk e helyen ismételni azon híreket, melyek a napilapok hasábjain is megjelentek azon nehézségekről, miket a clericalismus a szobor felállítását illetőleg támasztott és mikkel a szoborbizottságnak megküzdnie kellett; csak azt akarjuk általánosságban megemlíteni, hogy a papság, élükön a pápával teljes erejével küzdött az ünnepély ellen. Már-már hinni kezdték, hogy vagy nem fog a szobor felállítatni, vagy pedig nem azon helyen állítják fel, hol B. elevenen elégettetett, t. i. a Campo dei Fiori-n, a virágok mezején. — Midőn pedig a szobor felállítatott, a clericalisok igen el voltak keseredve és valóságos rémhírek keringtek az örök városban, mert minél inkább közeledett a leleplezés napja, a kedélyek annál izgatottabbak lettek. Híre járt, hogy a pápa interdictummal fogja sújtani a várost és legalább 3 napra a templomokat bezáratja. Vérengzésektől is tartottak, mert a Campo dei Fiorin igen sok papi ház van, miért is a hatóság szorgos intézkedéseket tett annál inkább, mert tartani lehetett, hogy ez ünnepélyt az irredentisták politikai tüntetésekre is felhasználják. A pápához egymás után érkeztek a világ minden tájékáról részvéti-iratok és a szoborleleplezés ellen tiltakozó sürgönyök. — A kedélyek izgatottságáról tanúskodik a következő pásztorlevél is, melyet honunkban Schopper György rozsnyói püspök adott ki és melyet, mint érdekes történeti emléket szóról-szóra ide iktatunk:

«Az a gonosz botrány, mely épen pünkösöd napján, a megígért vigasztaló szentlélek ünnepén készül Rómában, minden igaz katolikust lelke mélyében megrendít s mély szomorúságba ejti a hívek egész valóját. A hitetlenség erős phalanxa a sátán hadi jelvényeivel fut össze a szent városba, a hol a kereszténység szíve-vére lüktet. A gonosz lélek sarkalja őket, hogy átkozódással és káromlással ellenünk üd-



vözöljék a sötétlelkű Giordano Bruno felállított emlékszobrát, mely Rómában mindig Istent fogja gúnyolni, és egyszülött fiát, valamint ennek földi helytartóját. Ily istentelenséget szemlélve, fellázad minden nemesen érző kebel. Kétségtelen, hogy a kath. névre méltó ember szívét a legmélyebb fájdalom járja át. És mit mondjunk szent atyánkról, ki mindnyájunk atyja s kinek amúgy is sebzett szívét — hogy még jobban vérezzen, a lelketlenek minden nemesebb érzületből kivetkőzve — újlag megsebezni készek. Enyhítsük fájdalmát a szent atyának: és épen azért elrendelem, hogy a tiszt. testvérek — eleve értesítvén a híveket — pünkösöd vasárnapján a szeplőtelen áldozatot a sz. atyáért, XIII. Leo pápáért mutassák be és a híveket az ő szándékára végzendő sz. áldozásra buzdítsák; elvégezvén velük ugyanaznap a sz. rózsafüzért, hogy a bűnösök megtérjenek. Így lesz csak eszközölhető, ha a kiengesztelés és jóvátevés áldozatját mutatják be az igaz hívek, a kereszténység atyja szándéka szerint, akkor, mikor a pokoli vakságban szenvedők kajánúl gúnyolására törnek, — az: hogy némileg jóvá teszszük az istentelen merényletet. De kérjük az irgalmas-ság királynéját, anyját is, könyörögvén vele együtt: Uram kegyelmezz, kegyelmezz a te népednek és ne legyen a te haragod örökre felettünk. Szent rózsafüzér királynéja, könyörögj érettünk, hogy a tévelygők megtérjenek. Esedezzünk szent atyánkért, Leo pápánkért. Isten tartsa őt, erősítse és tegye boldoggá már a földön s ne engedje őt ellenségeinek kezébe!»

Mindennek daczára a szobor azon helyen, hol Bruno az 1600. év febr. 17-én máglyahalált szenvedett, f. é. június 9-én, pünkösöd vasárnapján, a szentlélek mennyből leszállásának napján, ünnepélyesen lepleztetett.

Az ünnepély lefolyásáról a lapok a következő értesítést hozták Rómából:

Olaszország ünnepe Giordano Brunonak, a szabadgondolkodás bátor harczosának és vértanújának tiszteletére fényes, minden vára-kozást felülhaladó sikerrel folyt le. A vatikáni párt ama reménye hogy kihágások zavarják meg az ünnep összhangját, teljesen meg-hiusult. Az ünnep a legszebb rendben ment végbe. Az ünnepen részt-vettek a szocialisták s az úgynevezett nihilisták Romagnoból vörös-fekete zászlóval. Az ünnepi menet nagszerű volt, öt kilométer hosszú-vonalon húzódott át a tömeg, melyben háromezer egylet kép-viselője 1970 zászlóval vett részt. A zászlókat meghajtották az



emlék előtt. Az elvonulás két és fél óráig tartott. Az utcák tömve voltak emberekkel. A házakat zászlók s Giordano Bruno irataiból vett mondatok díszítették. A menetet az egyenruhás garibaldisták nyitották meg, erre a diákok következtek, majd a szabadkőművesek s a községi hatóság képviselői, s a nolai asszonyok. Képviselve volt majd minden község, kivéve Carpinettet, a pápa szülőfaluját. Zászló alatt vonultak fel az egykori egyházi állam politikai elitéltjei. A vatikánnak az a szárnya, mely előtt a menet zeneszóval elvonult, teljesen üres volt. Szombaton 17 bíboros távozott el Rómából. Az ünnepi szónokok böles mérséklettel beszéltek; ünnepelték az emléket, mint a békülékeny korszellem jelét. Az egyik szónok, Bovio képviselő, így szólt: Szegény vatikáni öreg, a fénytől ragyogó órában nem akarunk téged sérteni; áldozata vagy a dogmának, a mely összeszorítja kebledet, honnan talán Italiát üdvözlő szózat fakadna.

Ezután Garibaldi-emlékünnap volt a Capitoliumban. Az ünnep alatt a király a Quirinálban elnökölt a minisztertanácsban. A közoktatásügyi miniszterium 100 lírát ajándékozott a szoborra. A pápa, a leleplezéssel elkövetett szentségtörés engeszteléseül triduumot rendelt el. — A clericalis városi tanácsosok tiltakoztak az ellen, hogy a szobrot a város átvegye.

A clericalis lapok hangsúlyozzák, hogy a római lakosság nem nagy entuziasmust tanúsított, de azt minden oldalról elismerik, hogy ez alkalommal példás magaviseletet tanúsított. A kormány s a senatus nem vett részt az ünnepélyen, az olasz parlament azonban küldöttségileg képviseltette magát.

A clericalisok elhatározták, hogy ellentüntetésképpen 1895. évre narai szent Fülöpnek a Piazza Rómán emlékszobrot állítanak föl. — A szoborleleplezés után is egymást érték a pápához küldött tiltakozó feliratok. Ily feliratot küldött a löweni egyetem 1800 növendéke és állítólag a zágrábi egyetem is.

De bármily fényes volt is a szoborleleplezés, még sem közelíthette meg azon külső, borzasztó látványosságokat, melyek között, mint a német Schoppe Gáspár szemtanú, Brunót gúnyolva mondja — «lassanként megsüttetett». — 1600. év febr. 17-én, pénteki napon lépett ugyanis B. a Campo dei Fiorin, Pompejus régi színháza mellett felállított máglyára. A pápa jubileumát ülte s ez alkalommal Róma utcái tele voltak a világ minden részéből ide özönlött mindenféle nemzetiségű zarándokok megszámlálhatlan tömegével, kik eljöttek,



hogy bűnbocsánatért esedezzenek. Nem kevesebb, mint 50 bibornok volt jelen és a katolikus kereszténység legfőbb méltóságai, fejedelmi küldöttek, egyháznagyok sorakoztak az egyház feje körül és ezek — az eretnekegetés szokásos szertartásai szerint — bizonyára tanúi valának B. halálának és az, mit Goethe az «általános emberi aljasság»-nak nevez, bizonyára több kíváncsit csalt a borzasztó látványra, mint a szoborleplezés.

Az álló szobor a mély gondolatokba merülő, egyik lábával előre lépő és összekulcsolt kezeinek egyikében könyvet tartó Brunot, mint dömés szerzetest ábrázolja. A szobrot az olasz képviselőház egyik tagja, Ettore Ferrari nevű művész készítette és a műértők classikus szépségűnek mondják.

A történeti érdek szempontjából megjegyezzük még, hogy azokat a koszorúkat, melyeket a Giordano Bruno-emlék lelepezésekor a szoborra helyeztek, valamint az összes üdvözlő táviratokat, a szoborra vonatkozó okmányokat s egyéb emléktárgyakat az egyetemen őrzik s alapját fogják képezni egy felállítandó Giordano Bruno-muzeumnak, melyet nemzeti adakozásból fognak építeni. E muzeumban fognak összegyűjteni mindent, a mi a nagy szabad gondolkozóra, életére, vértanúságára, műveire s az emlékszobor felállítására vonatkozik. — A szobor talapzatán csak hat bronzkoszorút hagytak meg. Még most is, július 1-én, éjjel-nappal két rendőr áll a szobor mellett.

Simor János hercegprimás, esztergomi bibornok-érsek, a Giordano Bruno emlékünnepe alkalmából részvétiratot intézett a pápához. A latin szövegű irat magyar szövegben a következő: Legszenstégsébb atya! Június hónap kilencedikét, melyet a történetből kitörölni nem lehet: úgy itélem, sötétnek és gyászosnak kell örökké tantani. Mert ugyanis azon a napon történt meg, a mi a keresztény korszak századaiban soha: dicsőítése az apostasianak, az atheismusnak, az erkölestelenségnek és az istenkáromlásnak Róma város szélében, s emeltetett emlék mintegy Krisztusnak szeme előtt Isten helytartójának, az egyház látható fejének hajlékában, mely feléleszti emlékét a pokolból, mint egy újra születő szánandó szerencsétlen embernek, Isten és Krisztus káromlójának, az apostoli szentszék engesztelhetlen ellenségének, a kicsapongó életében beestelen erkölcsű embernek. Nem titok előttünk, hogy az emlék emelésének terve azokban az emberekben fogamzott meg s azok hajtották végre, a kik az isteni megváltó, annak földi helytartója iránt gyűlölettől lángolnak, a kik ezt főképp tettel országvilágszerte



be is akarták bizonyítani s így oda jutott Róma, hogy ott az apostasiat és a hitetlenséget ünnepelni lehet. Ama gyötrő lelki fájdalmakat, melyek e miatt Szentségedet érték, érezzük mi is, mint érzik velünk együtt a föld kerekiségének minden katolikusai. És miként a Szentségedre mért annyi sérelem az apostoli szentszék és Szentséged iránt való hűséget, szeretetet, ha ugyan ez lehetséges, mindenütt fokozza, úgy ez érzelmeknek ápolásában, s a belőle eredő tetteknek kimutatásában mi mások mögött nem maradunk. Egyébiránt pedig szorgalmasan kérjük a mindenható Istent Szentséged jólétéért s hosszú, boldog kormányzásáért. A ki legszentségesebb lábaidhoz örökké legalázatosabb csókkal járul Esztergomban, Magyarországon 1889 junius 9-ik napján Szentségednek legengedelmesebb fia és szolgálója *Simor* János, bibornok.

Ily körülmények között, midőn a figyelem különösen fel van keltve B. iránt: nem éreketlen, ha e sokat zaklatott philosophus életével és tanaival mi is foglalkozunk, annyival inkább, mert B. gondolatainak nemcsak nyomaira, hanem világnézetének egészére és részeire egy a 30-as években élt magyar ember műveiben is ráakadhatunk. — Dr. Petőcz Mihály orvos ugyanis német nyelven irt philosophiai munkáiban és különösen «Die Welt aus Seelen» cz. művében G. B. tanaival igen sok tekintetben megegyező nézeteket adott elő.\*

Életéről és világnézetéről igen sok téves adat került forgalomba, miknek forrása legtöbbször a pártok közt uralkodó szenvedélyes gyűlöletben található föl. Így p. o. megkísérlették eltagadni még B. martyrhalálát is. — *Desduits* Théophile, a philosophiának Párisban tanára, még 1885-ben is «La legende tragique de G. Bruno» cz. dolgozatában kétségbe akarja vonni a martyromságot. — A velencei inquisitio levéltárában és más, p. o. a genuai, levéltárakban újabban föl talált s napfényre hozott okmányok, a nem rég óta ismeretes «Avvisi di Roma», melyek, mint a mai újságok kezdetleges csirái, a napi események följegyzéseit tartalmazzák azon időből, midőn B.-t kivégezték; a szemtanúknak a kivégzésről szóló leveleik — sok homályt, téves nézetet oszlattak el és most már élete meglehetősen tisztán áll előttünk.

Ez okmányokat, adatokat *Brunnhoffer* (G. Brunos Weltanschauung und Verhängnis, Leipzig, 1882), *Berti* (Documenti intorno a G. Bruno, Firenze, 1880), *Theophil Dufour* (G. Bruno, Documents inédits, publiés

\* L. «Dr. Petőcz Mihály bölcseleti rendszere.» 3 közlemény dr. Buday Józseftől a «Magy. Philosophiai Szemle» 1884. évf. 4. 6. és az 1885. évf. 4. füzetében.



par T. Dufour, directeur des Archives de Genève. Genève, 1884.) munkáiban találjuk legjobban összegyűjtve. — Egyéb, Brunora vonatkozó iratok közül kiemeljük a következőket: *Jacobi* «Spinoza». (Werke, IV. Abt. 1.), *Steffens*, Nachgelassene Schriften, (Berlin, 1816), *Mor. Carrière*, Die philosoph. Weltanschauung der Reformationszeit. (Stuttgart, 1849), *D. Berti*, Vita di G. Bruno da Nola (Torina, Firenze, 1868), *Schelling*, Bruno oder über das natürl. u. göttl. Princip der Dinge (Berlin, 1802), *Falkson*, G. Bruno (Hamburg, 1846), *Chr. Bartholmæss*, Jordano Bruno (Paris, 1846—47: 2 k.), *F. J. Clemens*, G. B. u. Nicolaus von Cusa (Bonn, 1847), *Sigwart*, Die Lebensgeschichte G. Brunos, (Tübingen, 1880), *Plumptree*, Life and works of G. B., (London, 1884. 2 kötet), *Fiorentino*, La fanciullezza di G. B. (Giornale Napoletano della Domenica 29. 1. 1882), dr. *Stein*, Über die Bedeutung des dichterischen Elements bei G. B. (Halle, 1883) és ugyanattól «Wahn eines Helden» (Internationale Monatsschrift, 1882. 1. Bd.), *Lasswitz*, G. Bruno's Atomistik (Gotha), *Levi David*, G. B. o la religione del pensiero. L'uomo, l'apostolo, il martire (1887. Torino, Triverio. 8°. VIII. 458 lap, 8,00 lira) melyben szerző B.-t Socrates és Kristus mellé helyezve dicsőíti; *Previti S. J. (Luigi)*, G. B. e i suoi tempi (Prato, Giachetti, 1887. 8°. 487 lap, 4,50 lira), mely munka 3 részre oszlik: az 1-ső történeti részt, a 2-ik a pört, a 3-ik az okmányokat tartalmazza; dr. *Ludwig Kuhlenbeck*, G. B., sein Leben und seine Weltanschauung (Vorträge, gehalten in der Psychologischen Gesellschaft zu München. Mit G. Brunos Brustbild, sowie einem facsimile seiner Handschrift und der Abbildung seines Denkmals in Rom. München, Theod. Ackerman, 1888), mely utóbbi munka röviden összegyűjti az újabban igazolt életrajzi adatokat és melynek nyomán haladtunk mi is itt-ott.

A philosophia történetéről irt jelesebb munkák bőven foglalkoznak Brunoval. Különösen dr. *Erdmann* Eduard Jánosnak, a hallei egyetem rendes tanárának, «Grundriss der Geschichte der Philosophie» cz. műve (Berlin, 1869. Wilhelm Hertz. I. r. 247. §. 541—552. l.) alaposan fejtegeti B. philosophiai nézeteit, míg dr. *E. Dühring* bölcsélet-története, «Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart», (III. Aufl. Leipzig. Fue's Verlag, 1878. 219—229 lap) B.-val, mint a nemes érzület philosophusával és atomistikájának Leibniz monadológiájához való viszonyával foglalkozik. Életrajzára vonatkozólag sok érdekes adatot találunk *Lewes H. György*



«A philosophia története» cz. magyarra is lefordított művében (A magy. tudom. Akadémia könyvkiadó vállalata. Budapest, 1877. II. kötet, 320–350 lap), mely a korra és B. bölcséletére nézve találó megjegyzésekben is gazdag. — A szoborleleplezés alkalmával a napi lapok is hosszabb-rövidebb közleményeket hoztak B. életéről és philosophiájáról. A magyarhoni lapokban dr. *Bokor József* (Egyetértés, jun. 9-iki) dr. *Alexander Bernát* («Neues Pester Journal», jun. 8-iki) és dr. *Silberstein Adolf* («Pester Lloyd», jun. 9-iki számában) foglalkoztak bővebben B.-val.

A tisztába hozott adatok szerint G. B. 8 évvel Kopernikus halála után és nyolcz évvel verulami Bacon születése előtt, az 1548. évben néhány mértföldnyire Nápolytól, a Cicala hegy tövében született egyaránt közel a Vezuvhoz és a Középtengerhez. Bruno igazi nápolyi vér volt. Keblében a Vezuv tüze lángolt; heves volt, mint szülőföldének izzó légköre és tűzhányó talaja; tüzes, mint Nápoly sötét és nehéz bora, változó kedvű, mint hazájának égálja. Harczra készsége, kalandos élete, rendíthetlen bátorsága, gőgös dacza a tekintélylyel szemben, gazdag képzelő ereje, költői hajlama, sokoldalú humora, míg egyrésről a nápolyit juttatja eszünkbe, másrészt e tulajdonságok, fáradhatlan, bár nyers, energiával párosulva, kiválóan képesíték őt arra, hogy egy-egy keresztes hadjáratnak legyen hirdetője, különösen ha meggondoljuk, hogy az új eszmék hirdetője még azonfelül világi költő s igen szép férfiú vala, finom arcvonásokkal, mikről az ábrándozó melancholikus kedélynek mintegy hamú alatt izzó vágya sugárzott elő. Fekete szemei elbűvölték a hallgatóságot; majd ironikus, majd játszian tréfálódzó szabad előadása, melyet mindig állva adott elő, nagy befolyást gyakorolt a hallgatóságra.

Születése helyéről nolai barátinak (Nolaner) szokták őt nevezni.

A keresztségben Filippo nevet nyert. — Szegény családja nem volt előkelő származású. — Atyja, Giovanni Bruno katona volt, anyja Fraulissa Savolina, Brunnhofer szerint, valószínűleg a Nolában levő német coloniából eredt. — Kik Brunot a szellem Herculesének szeretik nevezgetni, a «bestia trionfante»-re célozva B. csecsemő korából fel-  
említik azon, némileg Herculesre emlékeztető eseményt, miszerint egy izben egy nagy kigyó a falrepedésen keresztül a szobába lopódzott és a magányosan levő, bepólyázott gyermek felé kúszott. A gyermek nem fojtotta ugyan meg, mint Hercules a bölcsőben, a kigyót, hanem oly rémesen sikoltott föl, hogy a szomszéd szobában alvó atyja még



jókor érkezhett segélyére. Ez esemény oly élénk benyomást gyakorolt a csecsemő lelkére, hogy évek multával, a szülők legnagyobb ámulatára, eltudta mondani az eseménynek nemcsak egész lefolyását, hanem egyes részleteit, sőt még a segélyre siető atyának szavait is szóserint.

Atyjának műveltségéről tanúskodik azon körülmény, hogy barátai közé tartozott Tansillo költő, kivel B. gyermekkorában gyakran érintkezett s ki — mint B. is elismeri — a gyermekben korán kifejtette a költészethez való vonzalmat. A gyermekkorban jó korán felkeltett ezen költői hajlam érvényesíté magát B. egész életében s világnézetében ennek szakadatlanul nyomaira akadunk. — E költői irány folytán agyának gondolatai szívének érzelmein szűrődnek át; tanait nemcsak átérti, hanem átérzi is és gondolataira reáveti a költői képzelem szívárványát. Rendszerében nemcsak az értelmi, hanem az érzületi, a költői elem is nagy szerepet játszik és nem egy, most már a tapasztalás és az inductio által igazolt tételének megszülemzése e költői erőnek köszönhető. Ez utóbbi igazságok egy költői lélek sugallatának, egy vatesnek, mint a régiek a költőt és jóslót egy névvel nevezték, jóslatai, divinatioi, kinyilatkoztatásai gyanánt hangzanak le ajakáról.

Éppen azért, mert tanaiban és egész életében a költői lélektől áthatott érület oly nagy szerepet játszik: némelyek, így a többek között Renan is, Brunot a rajongók közé sorolják. — Csak a hívés vagy tévely, — mondja Renan, — de nem az igazság és tudomány teremt martyrokat. Mert — úgymond — a hatalommal, az erőszakkal szemben miért né tagadhatná meg egy böles ember a bebizonyítható igazságot azon biztos tudatban, hogy az, daczára a nyilvános megtagadásnak, mégis előbb-utóbb ugyis el fog bizonyosan terjedni, mint valamely ragályos betegség. Emlékeztet Galileire, ki az igazságra háromolható minden hátrány nélkül a földnek a napkörüli mozgását megtagadhatta, bár egyidejűleg ajkai között elmormolá az «*e pur si muove*» szavakat is; és ellentétben ezen józan értelemről vezetett physikussal, szembeállítja a meggondolatlan rajongót, B.-ot, ki «*be nem bizonyítható*» philosophiájáért, mint eretnek megégettett.

Renannak és másoknak e nézete, mint Kuhlenbeck helyesen mondja, azon előítéletből származik, hogy a philosophus életének csendesnek és békésnek kell lennie, mert országa nem e világból való. Működéstere nem a forrongó érzetek küzdtere, hanem az értelemnek tiszta, hideg aethere. — Ezen előítéletet némileg jogosulttá tenni



látszik azon zavartalan remete élet, melyet néhány nagy gondolkodó, Spinoza, Kant, Schopenhauer folytatott. De mégis ez előítélet a philosophia félszeg, hamis fogalmából sarjadzik elő. — Mert a philosophia nem pusztán tudást jelent, hanem *szeretetet a tudás, szeretetet az igazság, szeretetet a bölcsesség iránt*. S ha igaz az, mit Byron oly szépen mond, hogy volt igen sok költő, ki soha verset nem irt: úgy annál igazabb az, hogy volt igen sok philosophus, ki kevésbé hirdette a bölcséséget, de annál inkább átélte. Hol az igazság, mint «intellectualis szeretet» nemcsak az agyat, hanem a szívet is hatalmába keríti, — ott csakhamar megszűnik azon kényelmes, tudós élet, milyent az amsterdami, a königsbergi és frankfurti bölcsek remetéi a szoba négy fala között folytattak. Ily esetben a lüktető, tenni vágyó, hajtó életerő hőstét a tévely és hazugság hatalmi embereivel szemben a küzdőterre, a harcra sodorja, mely harc rendszeren a hősré nézve tragikus lefolyású, de az általa képviselt jogos elvre dicsfényt hozó leend. Ilyen philosophus B. is; nyugtalan élete és lázongó forradalmi tana nem hasonlít a szobatudós csendesen égő, nyugodt lámpafényéhez; olyan az, mint a Vezuv forrongó, lángoló tüze.

A nélkül, hogy kevésre becsülnők Bruno azon előnyét, mely szerint világfelfogását nem a homályos traditioknak adta át, hanem irataiban juttatta az utókorra: mégis Giordano Bruno modern alakját azon antik philosophusokhoz kell számitanunk, kik mint Buddha és Socrates, nem pusztán tudásukkal, tanaikkal, hanem inkább életfolyásukkal hatottak a későbbi nemzedékekre és ezt a gyermekkorában már ápolt és később teljes erejében kifejlett érzületének s költői lelkületének kell tulajdonítanunk. — Dühring idézett művében éppen azon körülmény miatt tartja őt valódi philosophusnak, hogy az érzületi oldal is szerepet játszik világnézetében. A valódi philosophia, mondja Dühring, nem pusztán tudomány, mint p. o. a matematika vagy grammatika; nem pusztán bizonyos ismeretanyagok összehalmozásában áll. Mivé törpülne Socrates azok előtt, kik a philosophiában csak bizonyos ismeretek tömegét látják? — Az érzület egyik jelentékeny alkatrésze a valódi philosophiának; ezt nemcsak az értelem, hanem az érzület is szövi. A valódi philosophia nemcsak néhány tantétel szervezésében, hanem a világról, életről alkotott legmagasabb, legnemesebb és legtevékenyebb tudat előhozásában is áll. — Az érzületnek nemességétől vezérlett philosophus tanai lehetnek tévesek, de maga az érzület, a bölcselő egész élete termé-



kenyítő forrása lesz a későbbi nemzedék helyes eszméinek, mert nemcsak az ismeretet lehet átplántálni, hanem az érzületet is és ennek nemzedékről-nemzedékre való átszarmaztatása, történeti traditioja rendszeren az, mi az emberiség fejlődésében jelentékeny szerepet játszik. — Az elméleti ismeretek folytán előállott érzületnek az utódokkal való közlése a leghatalmasabb eszköz a nagy tömegre vagyis azokra hatni, kik a tiszta tudomány tantételeihez nem férhetnek könnyen és Kopernikus tanaival átalakult új világnézet koránt sem folytathatta volna diadalmas útját oly könnyen, ha B. érzületében termékeny talajra nem talál.

De térjünk vissza B. életének vázolására. — 10 vagy 11 éves korában Nápolyba ment, valaszínüleg nagybátyjához, ki itt bársonykészítő vala. E városban kezdte meg tanulmányait és a többek között a logikában és a dialektikában egy Teofilo nevű augusztinus barát oktatta.

Amit felőle először hallunk, mint nevezetes életmozzanatot, az, hogy igen korán, mint 15 éves ifju, a nápolyi Domokos-szerzet csuháját ölti magára nem annyira a vallásos érzelmektől ösztönöztetve, mint inkább azon czélból, hogy szegénysége daczára is folytathassa tanulmányait és a tudománynak szentelhesse továbbra is életét. — A kolostorban 13 évet töltött (1563—1576). Ellenségei azt írják róla, hogy már erkölcsileg megromolva lépett a szerzetbe és főleg ebből magyarázzák szakítását a szerzettel és az egyházi renddel. («Lehrbuch der Geschichte der Philosophie» von Dr. Albert Stöckl, Domcapitular u. Prof. an der bishöfl. Akademie in Eichstätt. 2 Aufl. Mainz, Fr. Kirchheim, 1875. 603 l. — E munka egyébként B. phisilophiáját igen érthetően s igen tárgyilagosan adja elő és azért értekezésünkben néhol segélyét is igénybe vettük). Valószínűleg a kolostorban írta meg az ő pajkos, a fősvénységet, a babonát és a pedantismust nevetőségessé tevő, később Párisban kinyomatott vigjátékát («Il candelajo», a gyertyamártó). Ugyancsak mint szerzetes írta meg satirikus és V. Pius pápának ajánlott munkáját «Dell'arca Noë» cz. alatt. E cím emlekeztet ugyan a scholasticismus egyik mély vallásosságú, mystikus bölcseleljének, Hugo de St.-Victor-nak (1096—1141) munkájára («De arca Noë mystica» és »De arca Noë morali»), de B. műve tartalmilag nagyon különbözött Hugoétól. E munka ugyan, mint B. több más műve, reánk nem maradt, elveszett, de annyit tudunk róla, hogy e műben az állatok versengenek a fölött, vajjon mily rangfokozatban telepedjenek le a bárkában, míg végre a száárnak jut a legjobb hely.



Annyi valószínű, hogy oly költői szárnyalású, heves vérmérsékletű, duzzadó életerejű s oly szabadságszerető lélek, milyen G. Brunoval a kolostorba zárkózott, csakhamar meghasonlik a kolostori élet szellemi kényszerével és a föltétlen engedelmességet kívánó tekintély merevségével. «Bruno számára egy kolostorban — mondja Lewes, — csak két lehetőség volt: vagy rideg fanatizmussá lesz benne csapongó energiája és mint Loyola is, az önmaga elleni küzdelemben és abban talál táplálékot, hogy mások akaratát a saját céljainak veti alá; — vagy pedig kutató, nyugtalan elméje, hirtávgytól ösztönözöttetve, főlebbvalóit fogja megfélemlíteni és bosszantani.»

Az eldöntés az utóbbi irányban megtörtént.

Jelzett tulajdonságait nem is említve, lelkesültsége, rajongó szeretete a természet iránt, mely, egyébként is B. lángoló érzékiségében, pezsgő vérében, mint fölötte uralkodó hatalom jelentkezett, — csakhamar conflictusba bonyolítja őt egy oly életpályával, hivatással, mely az égi kegy nevében szakadatlan küzdelmet kívánt a természettel szemben. — Hogy mikor jutott a benső meghasonlás tudatára és vajjon megelőzte-e ezt egy hosszabb-rövidebb ideig tartó rajongó buzgóság, jámborság, — az biztosan el nem dönthető. A költészet könnyebb fajaival való foglalkozás és azon enthusiasmus, melylyel a naprendszerrel e korban divó felfogásokban forradalmat előidéző *Kopernikus* felfedezései és a természet tanulmányozását célul tűző, a természettudományok művelésére társaságot is alapított *Telesio* tanai iránt viseltetett, korántsem volt alkalmas arra, hogy kibékítse őt a szerzetesi ruhával. — E körülmények valószínűvé teszik, hogy korán ellentétbe jutott a szerzetes étellel. Először nem annyira gondolkodó, mint inkább költői, az érzelmektől megrezegtetett lelke volt az, mely meghasonlott a zárdai légkörrel. Maga írja egyik művében, hogy ezen időben majd a tragikai, majd a komikai muzsa ragadta meg lelkét, de a censorok szigorúsága szellemének szabad röptét meggátolák és azt a képmutatás utálatos igája alá kényszeríték, miért is keserű érzelmekkel szívében, csak hébe-korba adhatott titkon kifejezést versekben érzelmeinek. Költői erejének ezen erőszakos visszfojtása keserítette őt el legelőször. Majd hova-tovább növekvő gyűlölettel telt el mindaz iránt, mi szerzetében tudománynak neveztetett, t. i. a scolastikus Aristotelismus ellen és az egyházas színezetű tudósokat, mint p. o. Raymundus Lullust és Cusai Miklóst főleg azért tanulja oly szorgalmasan, hogy új fegyvereket kovácsolhasson Aris-



toteles és az egyházi theologia ellen. Ily belső küzdelmek s előljáróival folytatott külső conflictusok között irhatta, vagy legalább vázlatosan elkészíthette azon szenvedélyes műveinek egyikét vagy másikat, miket később kinyomatott. Képzeltük, mily fogadtatásra talált tagtársai között ellenszenve Aristoteles iránt, ki ez időben úgyszólván lelánczolva tartotta fogva a szellemeket, s a hitnek oszlopát, támaszát képezte. Általán az egyes s a jövő irányt jelző gondolkodókat kivéve, a tudósok nagy tömege előtt a legnagyobb tekintély Aristoteles vala; e körül forgott a kor gondolkodása; a theologusok és philosophusok agyában, e körül, mint valami aczél ár körül keringtek a gondolatok. Őt megtámadni úgyszólván nagyobb bűn vala a jámbor szerzetesek előtt, mint kételkedni a hit dogmaiban. B. mindkettőt megtette: kételkedni kezdett az egyház dogmaiban, mint p. o. a transubstantiatio mysteriumában és oly vakmerő volt, hogy Aristotelest is megtámadni merészelt. Az eredmény az volt, hogy gyanús szemmel nézték rendtársai, félni kezdtek tőle és üldözték.

A Bertitől napfényre hozott okmányok szerint már mint novitiust az inquisitio fenyegette és be is nyújtották ellene a vádiratot, mely szerint a szentek tiszteletét megveti s szobájából, az egy keresztet kivéve, minden szent képet eltávolított. Azzal is vádolták, hogy Mária hét öröméről szóló vallásos iratot olvasó szerzetbeli testvérének egy izben azt mondotta volna: olvasson inkább okosabb dolgokat. — A vádiratot Ambrogio Pasqua prior azonban széttépte, de 1575-ben rendjének tartományfőnöke, eretnokség miatt, több pontból álló, de részleteiben eddig nem ismert súlyos váddal lépett föl ellene. Bruno, ki időközben fölszenteltetett és meg is tartotta első miséjét a nápolyi Campagna városban, belátta, hogy e vád igen veszélyes lehet rá nézve annál inkább, mert szerzetbeli társai személyes ellenségeskedésekkel és rosszakarattal viseltettek iránta. — Félvén a bebörtönöztetéstől, elhagyta Nápolyt és Rómába ment azon szándékkal, hogy itt majd a rend főfelügyelőjénél személyesen védeni fogja magát. — Időközben értesült azonban, hogy ellene a vádak mindinkább összehalmozódtak és megtalálták Erasmus azon egyik tiltott könyvét is, melyet B. menekülése előtt a kolostor egy félreeső helyére eldobott.

E hírek következtében sietett Rómát is elhagyni és megkezdé nyugtalan életét. Ledobta a barát-csuhát, mely nézete szerint hazugságba zárta és bár száműzve lett, de szabadnak és boldognak érezte magát. Hogy mily boldogsággal töltötte el fölszabadulása, azt mun-



káiban több helyen, de leginkább Del infinito cz. munkája elé tett sonettejében fejezi ki: «Kiszabadultam a szűk és sötét börtönből, melyben annyi éven keresztül a tévedés lebilincselve őrzött; hol hagyjam a lánczot, melyet irigy és vad ellenségem keze rám fűzött?»

Vándorbottal kezében, szerencsétlen versenytársai: Campanella és Vanini módjára, mintegy új világnézet fáradhatatlan harczosa, bebarangolta Olasz-, Francia-, Angol- és Németországot, miért is ellenségei a philosophia kóbor lovagjának nevezik.

Harminczadik évéhez közel volt, midőn megkezdette kalandos vándorlásait és a kor felfogása elleni küzdelmét. Ez időtől fogva élete folytonos harc volt győzelem nélkül. Nyugta sehol sem volt, mert sehol sem talált, vagy legalább hosszabb időre nem, oly hallgatóságra, mely érzékkel birt volna tanai iránt és még kevésbé talált oly nyomdászokra, kik hajlandók lettek volna tanait az utódok számára megörökíteni.

Ha az egyik országban üldözöbe vették, egy másikba menekült, elhintvén mindenütt a forradalom, a lázadás csiráit, megingatván mindenütt az uralkodó vélemény hatalmát. — Különös egy idő volt ez, — írja Lewes H. György e korszak jellemzésében — a komoly emberre nézve szomorú, majdnem reménytelen. Az egyház belsőleg roskadozott, külsőleg meg volt támadva. Az alrendű papságot általán tönkretette a tudatlanság, közömbösség és érzékiség. Az egyház nagyjai, ha ugyan felvilágosodottabbak voltak, akkor is csak epikureusok és lelketlen philologisálók voltak.

A reformatio rettegésbe ejtette a világot, főkép az egyházit. — Az inquisitio hanyatlatni érezvén hatalmát, annál éberebb és kegyetlenebb volt; de azért még ennek tagjai között is voltak skeptikusok. *A képmutatással színezett skepticismus volt a kor betegsége.* És ez elhatott már mindenhová — a kolostorból a bibornok palotájába. A skepticismus azonban csak átmeneti állapot; minden időben és korban ez sarkal az újításra. Újítóknak pedig nem volt hiány a 16-ik században. A Luther támasztotta mozgalomról felesleges e helyen szólnunk. A 16-ik század a történelemben mint forradalmi század válik ki; — nemcsak azon bilincseket törte szét, melyek Európát Rómához lánczolták, hanem azokat is szétépte, melyek a philosophiát a scholasticismushoz és Aristoteleshez lánczolták; fölszabadította az emberi ész; a gondolatok és a tettek szabadságát hirdeté! \*

\* Lewes i. m. 323. l.



Csodálatos színvegyületet mutat e kor, mely B.-t szülte. Hittől elhagyatottabb század alig volt, mint a XVI. és sokban igazuk van azoknak, kik azt állítják, hogy B., az istentől ittas, vallásosabb volt, mint ellenségeinek tábora és hogy tulajdonképen csak színlelt hitnek lett áldozata. Különösen kiaszott a hit a heves román népeknél, míg a german tartományokban Luther tanai úgy hatottak, mint az eltikkadt vetésre a jótékony nyári eső. — Minden erjedésben van e korszakban s mint izzó kohóban a legellentéteesebb eszmék forronganak, hogy megalakítsák a jövő új időszak alakját.

E korszak, mint minden átmeneti kor hasonlít a szürkülethez mely ép úgy tartozik az éjhez, mint a reggelhez; e korszak magában rejti egyrészt a múlt romjait, másrészt a jövő csiréit. A multhoz tartozó vonása volt e kornak az Aristotelesimádás. Aristoteles foglalkoztatta majdnem kétezer éven keresztül a pogányok, mohamedánok, keresztények és zsidók tudósait, kik előtt a logikában, dialektikában, művészetben és új gondolatok szervezésében vezérlő fáklya vala. Plato e ravasz tanítványán, és Nagy Sándor még ravaszabb mesterén alapszik minden egyházbölcsesség, a dogmának philosophiai megállapítása, a jesuitismus dialektikai ereje és a római kuriának nagy emberismerettel összekötött politikája. Aristoteles volt az egyház Goliátja és csak nagy nehezen menekült meg a szentté avatástól. Aristoteles rokonértelmű volt az észszel. Logikáját és metaphysikáját a Ptolemaios csillagászati rendszerével együtt a keresztény hit szükséges részeinek nézték.

Másrészt e korszak nem nélkülözötte az új szellem előőrseit sem s igazságtalanok lennének az egyház és a scholasticismus irányában, ha ki nem emelnék azon körülményt, hogy az újítók nagyrésze ezek kebeléből került ki. Hogy oly genialis emberek, mint Kopernikus, Luther, Bruno stb. kerülhettek ki a kolostorokból és egyházi állásokból: azt bizonyítja, hogy az egyház kolostoraiban, intézményeiben, azon kor vallásos mozgalmaiban rendkívül nagy szellemi elem lakozott s tekintsünk bár kicsinyléssel a középkori scholastikának azon törekvésére, mely az értelem előtt az aristotelesi logika segélyével a vallást igazolni akarta, de azt el kell ismernünk, hogy meseszerű gymnastikája volt a szellemnek, melynek izmait a vallás nagy problémáinak bebizonyításával csodálatosan megedzette és érthető, hogy a szent atya napjainkban a lenézett középkor ezen szellemi athletikáját újra visszaállítani akarja azzal, hogy a scholasticismus legnagyobb alakjának, Aquinói



Szt-Tamásnak tanulmányozását oly melegen ajánlja az egyház fainak. — Az újítók és ezek között B. bajosan fejthették volna ki tanait, ha előbb a kolostorok magányában s az egyház kebelében a scholasticismus athletikájával szellemöknök izmait meg nem erősítették volna. Folyton szaporodott azok száma, kik Aristotelest s ezzel együtt a scholasticismust megtámadták és az észnek hivatásául nem egyedül azt tűzték ki, hogy egyoldalúlag az egyház szolgálatában álljon, hanem, hogy a természetet vizsgálja, tanulmányozza. — Ez előrsök az emberek figyelmét, szemét az égiekről a földre, a természetre kezdtek irányítani és sejtették, hogy múlni kezd az idő, midőn az egyháziaskodás volt a mértéke a philosophia értékének. Az újítók tanai is az ókori tudományosságnak csak imént föltárt kincseiből táplálkoztak, de nem Aristotelest, hanem Pythagorast, Platot, Plotinost, Lucretiust törekedtek életre ébreszteni. Az ó kor rendszerei újra ébrednek; az elmúlt időkhöz való visszafordulás azonban a jövőre való előkészülés. Ha azon helyről ugrunk, — írja Lewes, — a hol állunk, nem jutunk messzire, hátrafelé kell előbb egy pár lépést tennünk, hogy neki lendülhessünk. Természetes, hogy a kibontakozás a régi világnézetből csak lassanként ment, de az új szellem első derengésénél is észrevehető azon törekvés a philosophiában, mely az egyházzal szemben egy elfogulatlan és szabad helyzet elfoglalására igyekszik. Az új szellem első hívei bár pogány agyúak, de katolikus szívűek valának. Meglátszik azonban náluk is, hogy a philosophiát a theologia szolgálója helyett világbölcseséggé akarják átváltoztatni, mely oly független, önálló legyen az egyháztól, mint akkor volt, midőn az egyház még nem létezett. A természetes fejlődésnek megfelelően — mondja Erdmann — e czél úgy éretett el, hogy először is lazulni kezd azon kötelék, mely a philosophiát az egyházzal összeköté; azután elszakad, végre feledésbe megy a régi viszony.

Az első stadiumnak megfelel a barátságos magatartás, viszony szemben az egyházi hívéssel; a másodiknak a gyűlölet, a harmadiknak a közöny, a nem törődés. E három fokon megy keresztül a világbölcsesség ott is, hol az érzéki, ott is, hol az erkölcsi világ tárgya vizsgálatainak. — A scholastika alatt háttérbe szorult és csak utolsó korszakában némileg ismét előtérbe jutott physika és politika ismét, mint az ó-korban, a philosophia legfőbb részeivé lettek, úgy hogy B. közvetlen előzői közül ez átmeneti korban nem egy tudóst találunk, kik majdnem kizárólag természetbölcselek vagy politikusok, ritkán s ekkor sem egyenlő mértékben, egyszerre természetbölcselek és politikusok volnának.



Az orvostudományokban korszakot alkotó *Paracelsus* orvos (1493—1541.) a philosophiában is új korszakot kezd. Aristotelessel polemizál és az összes philosophiai vizsgálatok központjául a természetet teszi. A philosophia működési téréül a természetet jelöli ki és kizár belőle minden theológiát. A philosophia egyetlen és összes tárgya: a természet; a philosophia a megismert azaz az érzékileg nem látható idealis természet, valamint a természet látható, realis philosophia. — A philosophia a világ tudománya.

Hieronymus *Cardanus* orvos szerint (1500—1576) az összes létezők összefüggő egésznek alkotnak; ezen egység alapja a világlélek, anima mundi, melynek megjelenési formája — a hó.

Bernhardinus *Telesius* (1508—1586.) egészen a természettudományokra adta magát, melyek hova-tovább Aristoteles ellenévé tevék. Kimondja, hogy csak észrevésekre támaszkodik és csak a magához mindig hű természet után halad, hogy elbeszélhesse, mint működik e természet. Nem könyvekből, hanem megfigyelésekből merített. Hangsúlyozza a változhatatlan törvényekhez kötött természetereket; ezekből és nem titokzatos phantasmagoriákból magyarázza a világot.

Ezekhez csatlakozik Francesco *Patrizzi* (1529—1593.), ki gyűlölettel van Aristoteles iránt eltelve.

Bár ezek valamennyien kijelenték, hogy az egyház itéletének alávetik magokat és nincs okunk kételkedni, hogy ragaszkodásuk a róm. kath. egyházhoz őszinte volt, de azért még sem kerülhették el az egyházi censurát, mert a folytonos polemia az ellen, ki végre is a theologia támasza volt, nem lehetett hasznára. Az egyház jobban látott, mint ők. Az új tanokat legfőlebb csak azoknál nézhette el az egyház, kik megmutatták, hogy a lényeges dogmák az új elvekből ép úgy vagy még jobban levezethetők, mint Aristoteles tanaiból, de *Cardanus*, *Telesio* és *Patrizzi* e főtanokat meg sem említék. — Tisztázni kellett tehát az ügyet; a helyzet tarthatatlan volt. Ezek álláspontját bizonytalannak, határozatlannak, kétségesnek, ingadozónak tartotta az egyház és veszélyesnek különösen oly laikusoknál, kiket a világ annyira fogva tart, hogy közülök a legjelesebbet (*Telesio*-t) a fölajánlott püspöki szék sem volt képes arra bírni, miszerint a házasságról és a családi életről lemondjon. Világosságot és határozottságot kellett e tanok és az egyház közti viszonyba behozni. Ezt tenni az önmagát védő egyház véderejének kötelékében állóknak jutott feladatul. — Derített is világosságot ezen ügyre azon rend két szerzetese, mely a



scholastika virágzó korában a vezérlő szerepet játszotta, mely azonban e korban majdnem elnémult. Haza-, jellem- és sorsban oly közel álló két dömés azonban — Campanella és Bruno — egészen ellentétes irányban haladnak. — Az elsőt (1568—1639.) az új, Telesió-tól tanított elvek enthusiasmmussal töltik el és szerzőjüket, mint Aristoteles ellenségét a legelső philosophusnak mondja és költeményben magasztalja. E tanok őt arra buzdítják, hogy az egyház szervezetét és dogmáit minden újítóval szemben megvédje és megegyezésüket az ős egyház tanaival kimutassa. Még a föld mozgásának tanát illetőleg is megkísérli a bebizonyítást, miszerint nem veszélyes a hitre. — Roppant tudományos készséggel és nagy szónoki erővel előadott fejtegetéseit azonban irigységgel vegyes bizalmatlansággal fogadták és azon ürügy alatt, hogy a spanyol uralom ellen a törökkel conspiral, bezárták. 27 évig volt fogva 50 különböző börtönben és 7 kínvallatást szenvedett. Midőn kiszabadult új üldözések fenyegették őt és kénytelen volt Rómából elmenekülni.

Szerinte Isten kinyilatkoztatását két könyvben írta meg: a világ és a biblia könyvében; az egyik a codex vivus, a másik a codex scriptus emezt a hittel, amazt az észrevevéssel sajtátítjuk el.

Az összes világi hatalmak között legtöbbször becsüli azokat, melyek leginkább oltalmazói és szirtjei valának a katholicismusnak és annyira lelkesedik a világi uralommal fölruházott pápaság iránt, hogy határozott előszeretetet mutat szemben azon renddel, a jezsuitákkal, mely kezdettől, létezésének első percétől fogva feladatának tartotta a pápaságot elleneitől megvédelmezni.

A másikat azonban az új természetnézletek iránti lelkesedése arra bírja, hogy először a rend lánczait széttöri azután az Aristoteles elleni harcot az egyházra is kiterjeszti, továbbá azon személyeket és helyeket, az angol királynőt és Wittenbergát, kik és melyek Rómát leginkább gyűlölték, enthusiasmmussal magasztalja, végre a jezsuitákat csak gyűlölni tudta és e gyűlöleteért életével lakolt.\*

Bruno az előőrök azon kis csapatához tartozott, kik, miként a középkorban a lovagok a keresztény eszmék terjesztéseért hősi kalandokra indultak hírvirágot szedni gyöngyös koszorúba, úgy ők is, mint a szellem, a gondolat és szólásszabadság lovagjai, kalandokra mentek a mult idők, az előítéletek sárkányai ellen. — Azok közé tar-

\* Erdmann idézett műve I., 530. lap.



tozik, kiknek az ó-kori bölcsek Pythagoras, Plato, Plotinus, Lucretius voltak tanítói, de kik e pogány bölseletben nem az egyház dogmáinak fölezcizomázásait keresték; kik ellenzéki állást foglaltak el Aristotelessel szemben; kik a régiiek, naiv gyermekies felfogásával szakítva hirdeték, Aristoteles tanaival ellentétben, hogy a föld forog, a világ végtelen és örökös, általános átalakulásoknak van kitéve; kik a természet mély titkaihoz vezető kulcsokat a gyöngye emberi kezekben levőknek állíták és az uralkodó tekintélynek ellenszegülve, az emberi észet magasztalák. B. az új aerának első föllelkesedett költője, profétája és vértanúja. Főleg nyílt eltérése Aristotelestől, kivel dacolni és kinek logikáját kigúnyolni merészelt: dühbe hozta az uralkodó pártot és azért mindenünnen az üldözök elől menekülnie kellett.

Száműzetésének első három éveiben (1576—1579.) szerzetesi csuhájának letevése, állásának és valódi nevének elhallgatásával betutazza Észak-Olaszországot. Rómából Civita-vechia-ba, Genuába, Nolibá, Savonaba, Paviába, Velenczébe, Paduába, Bresciába és végre Milanoba megy. Itt-ott szabadelvű szellemi rokonai támogatják és jobbára a gyermekek privat oktatásával tartja fenn magát. Velenczében, hogy egy kis pénz magra tegyen szert, egy kis könyvet nyomtatott ki «Az idők jeleiről», melyet szintén elveszettnek kell tartanunk. A hosszabb tartózkodást az egyes helyeken lehetlenné tevék az inquisitio véreibe, melyek őt mindenhol fölzaklatták és végre a határból kiüldözték.

Paduai barátainak tanácsára s valószínűleg azért, hogy mint szerzetes jobban számíthat támogatásra, Bergamoban csuhát készített és szerzetesi ruhában a calvinismus Sionjába, Genfbe megy, az olasz protestansok asylumába.

További élettörténetét Lewes, Erdmann, Kuhlenbeck adatai, de főleg Berti, Dufour okmányai és B. iratai alapján a következőkben állítjuk össze. Genfben az olasz számkivetettek gyarmata telepedett le, és ezek feje, a nápolyi Galeazzo *Caraccioli*, marchese di Vico a barát csuha levetésére bírta. Az olasz protestansok fölruházták azután karddal és kalappal és életfentartásáról gondoskodtak, a mennyiben a könyvnyomó intézetekben javító állást szereztek neki, erősen buzdítván őt a calvinista francia és olasz papok praedicationak gyakori hallgatására. Ezt ugyan megtette, de a községbe magát föl nem vétette, jóllehet tudtára adták, hogyha nem lesz protestans további támogatásra nem számíthat. Keserűen csalatkozott azon reményeiben, hogy Genfben a vallásszabadság védbástyájára talál. A római eretnek-



üldözés Charybdiséből menekültet, itt a reformatus fanatizmus Skyllája, a merevséggel határos vallásos szigor, az Aristotelest imádó mindenható Beza fenyegette. A protestansok tolakodó áttérítési törekvéseire B. azzal felelt, hogy megtámadta egyik fő emberüket, a genfi philosophia tanárának, Antoine de la Faye-nek nézeteit egy kis, azóta elveszett munkában. Az egyházköztség e miatt őt és a nyomdászt börtönbe vetette. Kikerülte ugyan Servetus spanyol orvosnak és philosophusnak sorsát, kit 23 évvel azelőtt Calvin mint eretneket és mint szentháromságtagadót Gentben megégettetett, de több napig fogva tartatott és csak miután formális visszavonást csikartak ki tőle, eresztették szabadon. — Genfbe érkezte után három hónap múlva végre lerázhatta saruiról Genf porát és eltávozott e városból, magával vivén a gyűlöletet e reformáltak vakbuzgósága és szellemi fennhéjázása ellen, kik véleménye szerint a keresztény vallást nem reformálták, hanem deformálták. Genfből Lyonba vándorol, hol hasztalan keresett az életet fentartó foglalkozást. Rövid időzés után Toulouseba, Franciaország akkori leghíresebb s 1000 növendékkel bíró egyetemének székhelyére megy. Itt talál először huzamosabb otthont száműzetésében. Az itteni egyetemen doctoratusi rangot, sőt egy rendes bölcsészeti tanszék tanári állását is megnyeri és két éven át Aristotelesnek az életről írott könyvéről és az astronomiáról tart felolvasásokat. — A francia polgárháború folytán előállott nyugtalanságok miatt, miközben Navarrai Henrik az 1580. év tavaszán csapataival a környéken keresztül vonul; másrészt vihart keltvén tanaival az aristotelikusok között és felidézvén társainak irigységét: arra határozta el magát, hogy búcsút mond Toulousenak és Párisba menekült, melynek utczái a sz. Bertalan éjben elontott vértől voltak még sikamlósak. Nem lehetett volna csodálni, ha azonnal kivégzik; azonban a tudományokat szerető III. Henrik király kegyeibe fogadta s nemcsak megengedte, hogy a Sorbonneban előadásokat tarttasson, hanem díjazott rendes tanári állással is megkínálá, ha magát mise hallgatásra kötelezi. B. e föltételt nem fogadta el, pedig a «La messe ou la mort!» (mise vagy halál) fenyegető vészkiáltás visszhangja még bizonyára az emberek fülében csengett. Különös, hogy B. e föltétel ellenére nemcsak folytatta a Sorbonneban előadásait, hanem még népszerű is lett. — Párisban e rendkívül tehetséges ember, kiről egyik tanítványa: Raphael Eglinus, Caesarra emlékeztetve mondja, hogy «oly gyors és élénk gondolkodási erővel volt megáldva, miszerint füllábon állva egyszerre gondolkodni és diktálni képes volt oly gyorsan, a mily



gyorsan csak követhette a toll:» — az akadémiai körökön kívül is sok bámulót szerzett. Felolvasásokat tartott az istenről és tributumairól, a spanyol mystikus Raymundus Lullus-tól megállapított emlékeztető művészetéről, az úgynevezett ars magna-ról. Ez utóbbi körülforognak jobbára munkái is, miket Párisban kinyomatott és melyek a következők: *Cantus Circaeus*, *Compendiosa architectura artis Lullii* és *de umbris idearum*. Ez utóbbi műve érinti ugyan metaphysikáját, de csakhamar belátta, hogy tanainak tulajdonképeni belső mivoltát Párisban ki nem fejtheti. Olyanra sem talált, ki munkáit kinyomatni merészelte volna Franciaországban. «De umbris idearum», az eszmék árnyékairól cz. művét III. Henriknek ajánlotta viszonzásul azon kegyekért, miket a király irányában tanúsított. B. hírneve Párisban oly nagy volt, hogy e király egy ízben magához is kérette B.-t megkérdezvén tőle vajjon a Lull-féle művészet nem alapszik-e magikus erőkön? B. természetesen tagadólag felelt.

Nagy hírnevét főleg szónoki tehetségeinek köszönte. Abélard óta, ki Páris deákságát elragadta ékesszólásával, nem fogadtak még tanárt oly lelkesedéssel mint B.-t. A fiatal, szép, ékesszóló és elmés férfiü modora és ügye egyaránt elragadta a hallgatókat. Szónoklatait mindig állva adta elő. Használta fölvaltva a szónoklat minden formáját, mint Lewes mondja; fölemelkedett a képzelet léges magaslataiba, majd meg a sikamlósság és bohózatosság mocsarába szállott le; — hol méltóságos, prófétai és szenvedélyes, hol éles és vitázó, hol meg képzelgő és elméskedő volt. A tanári komolyság egyhangúságát tehát mellőzték szónoklatai. A kor előítéleteit és tanait azonban nem merte még ez alkalommal nyíltan megtámadni; ez második párisi látogatására maradt, miután előbb Angolországban oly módon tanult meg beszélni, a mint komoly férfiühoz illik.

A hovatovább növekvő nyugtalanságok a politikailag erőtlen király alatt, ki később egy gyilkos szerzetes áldozata is lett, — arra birta B.-t, hogy Franciaországot elhagyja. A király és más magas állású tisztelőinek ajánló levelével 1582-ben Londonba ment, hol akkor az idegenekkel nagyra voltak. A francia követ, Maria Stuart diplomaciai megbízottja, Castelnau Mihály, Mauvissière ura, házában szabad menedéket nyújtott neki. — Nála töltötte (1583—1585.), mint B. maga mondja, életének legboldogabb idejét. Kiváló elméssel érintkezett itt; házigazdáján kívül a nemes lord Sidney, Anglia «utolsó lovagja» és ennek Pyladese, sir Fulke Gréville, Dyer, Harvey tisztelettel s barátsággal



vették őt körül. — Bacon, Shakspere társaságát is valószínűleg élvezhette. A pápa ellenes Erzsébet udvarában déltáji szíve sem maradt érzéketlen az angol nők szépsége és kelleme iránt. Ezek gyöngéd hódolata illatozó rózsát szótt a hazátlan, mert a nagy világhoz tartozó, költő és gondolkodó terhes babérkoszorújába. — Ő, ki a nők megvetésében Schopenhauerhez közeledik, az angol asszonyokat és szűzeket, mint nemük erényes kivételeit magasztalja; különösen dicsőíti Bosztel Máriát. Néhány, ez időből való sonette-je sejteni engedi, hogy a költőt más valami is áthatotta ez időben, nem pusztán philosophiai szenvedély.

Itteni tartózkodása volt talán életének legderültebb része. Magának Erzsébet királynőnek kegyeit is annyira megnyerte, hogy minden időben, bejelentés nélkül léphetett be hozzá.

E barátságos körből azonban csakhamar kiragadta őt a küzdő-térre harczolni vágyó lelke.

Nemsokára Angolországba érkezte után ugyanis Oxfordban, a kor szokásaként, nyilvános vitázásokat, szellemi harczjátékokat rendeztek, melyben az értelem lovagjai vettek részt. — Fölszólítottak mindenkit, kinek kedvére volt a vitatkozás. B. is a harcztérre lépett, Oxford pedig legkitűnőbb embereit szemelte ki Aristoteles és Ptolomaios védelmére.

A bölcseleg e harczának lefolyásáról nincs tudomásunk. B. azt mondja, hogy «15-ször fojtotta el nyomorult és csak piszkolódni tudó ellenfelének szavát», de a nápolyi ember ily dolgokban igen kérkedő volt. Annyi bizonyos, hogy föltűnést okozott tanai nagyon meglepték az összegyűlteket.

E siker alapján az oxfordi egyetemi tanácstól engedelmet kért, hogy szabadon taníthasson és az egyetem kancellárjához benyújtott egy «Explicatio triginta sigillorum», a 30 pecsét megmagyarázásáról szóló, Lull-féle iratot, melyben szokott fenhéjázásával azt mondja magáról, hogy «ő az Oxfordon előadottnál tökéletesebb theologiának doctora és tisztább bölcselegnek tanára». Az engedélyt megadták neki; valószínűleg mert Erzsébet pártfogolta. — Felolvasásokat tartott az asztronomiáról és a lélek hallhatatlanságáról. Ez utóbbi tant nem Aristoteles, hanem az új-platonismus szerint adta elő, mely az életet rövid harcznak nézi, melyen a léleknek keresztül kell mennie, mielőtt az örökkévaló élet fényében részesülhetne. Tana a halhatatlanságról a lélekvándorlás egy neme volt. Lehet, hogy e tant elragadó ékes-szólással adta elő, de bizonyára visszatetsző volt az oxfordi szaktudó-



sok körében, melyről B. azt mondja, hogy «vaskalaposok gyülekezete volt, melynek tudatlansága, fenhéjázása és parasztos durvasága egy Jóbót is kihozott volna türelméből».

Mondottuk, hogy B. még Erzsébet királynő kegyeivel is dicsekedhetett. El is halmozta őt hízlegésekkel; elnevezte őt «Dianának éjszakai nymphái között.» «Az egyetlen Diana, ki köztetek van ép úgy, mint a nap az égi testek között.» A protestans királynénak, a pápaság e nagy ellenségének ilyen dicsőítése későbbi vádlóinak szemében nem a legkisebbik bűne volt. — Azonban még Erzsébet pártfogása sem használt neki ez alkalommal, mert oly nagy volt ellene Oxfordban a theologusok és a tudósok közt a fölháborodás, hogy csakhamar véget vetettek felolvasásainak. B. azzal bosszulta meg magát, hogy kiadta «La cena delle ceneri» (Hamvazó szerdai vacsora) cz. dialogusát, melyben Oxfordot «az igazi tudományosság özvegyének» nevezte el és néhány akkori nevezetes személyiséget satirikusan megtámad. Egy más művében azonban kijelenti, hogy ezt nem önző privát érdekekből, vagy aljas haszonból tette, hanem hön szeretett anyjának, a philosophiának megsértett tekintélye miatt, mert most minden haszontalan pedans, minden tudatlan, könyvekkel terhelt szamar a családhoz tartozónak adja ki magát növesztvén hosszú szakállt és fölhevén mindenféle különös modort.

E satirikus munkájában az Erzsébet uralkodása alatti társadalmi állapotokra vonatkozó érdekes kitéréseken kívül egyébként Kopernikus tanait adja elő; hirdeti a világegyetem végtelenségét, melynek sem központja, sem körszéle nincs; állítja, hogy mozgó földünk ugyanazokból az anyagokból való, mint a többi holygók s hogy minden, mi létezik: él, úgy, hogy a világ, mint Plato Timaiosban mondja, egy roppant nagy állathoz hasonlítható. Védi tanát azok ellen, kik a szent írás tekintélyét hozzák fel ellene; szerinte a biblia nem tudományra, hanem erkölcsre akar tanítani; a kinyilatkoztatás nem a physikára, hanem az erkölcsre vonatkozik, azért használ a biblia a köznép által is megérthető kifejezéseket és azért fogadja el a közönséges nézeteket.

B. Oxfordból londoni barátai körébe vonult vissza és végre elérkezettnek látta az időt arra, hogy tanainak tulajdonképeni titkait közölje barátaival és a világgal. Franciaországból vele jött tanult nyomdász, Vautrollier segítségével kinyomatta a már említett *La cena* stb. kívül a következő olasz műveket: *Della causa, principio ed uno* = az okról, a kezdetről és az egységről [Von der Ursache, dem Anfang und dem einen, übers. von Rixner, *Siber* (Leben und Lehren einiger



berühmter Physiker V. 1824) und Lasson (Kirchmanns Bibliothek]; «Del Infinito Universo e mondi», melyben a végtelenségről, a világegyetemről és a lakott világok sokaságáról beszél; «Spaccio della bestia trionfante» = a diadalmas marha elűzetéséről; «Cabala del Cavallo Pegaseo coll'aggiunta del'asino Cillenico» = a pegazusi lónak kabbalája a cyllenai számmal együtt; «Degli Eroici Furosi» = a hősi szenvedelmekről. Ez utóbbi művét maga B. philosophiája «magas énekének» nevezi. A költészet tüze lángol ebben a philosophia mély gondolatai között. E könyv sonettei szerint B., ki Petrarca tanítványának vallja magát, egy oly hölgy szolgálatának szenteli életét, ki fölülmulja még Laurát is; imádásra méltóbb minden földi szépségnél: e hölgy az isteni tökéletesség örökké való mystikus képe. Méltatlan egy férfihoz, így szól ő, hogy egy nő után epedjen, hogy ennek áldozza föl egy nagy lélek egész teljét és tehetségét, mit jobb az istenség után való törekvésnek szentelni. A bölcsesség, mely igazság és szépség egyben — ez az igazi hős imádott idealja. Szeresd az asszonyt, ha kedved van hozzá, de ne feledd a végtelent is szeretni. Az igazság minden hősi lélek tápláléka; az igazság keresése a hős egyetlen méltó foglalkozása

A már jelzett «Explicatio triginta sigillorum», a «Sigillus sigillorum» függelékkal szintén Londonban látott napvilágot, de inkább methodusát, mint tanait érdeklik. Jellemző, hogy azon iratai, melyek leginkább lehelnek gyűlöletet az egyházi philosophia iránt, — profan nemzeti nyelven és nem a hivatalos latin nyelven írvák.

Castelnau az 1585. évben követségi helyéről elhivatott és vele együtt B. is Párisba tért vissza, hogy a Quartier Latin ragaszkodását újra kinyerje. Égvén a vágytól, hogy az időközben benne teljesen megérett világnézetét a Sorbonne-ban, a középkori scholasticismus e fellegvárában egészen és teljesen hirdethesse és megvédhesse: a Sorbonne rektorának, Jean Filesacnak egy 150 tételt tartalmazó tudományos hitvallást nyújtott be ezen classikus czím alatt: «Excubitor» (ébresztő). Engedélyt nyert, hogy Aristoteles physikája fölött nyilvános vitatkozásokat kezdhessen. E vitatkozások B. elüoklete alatt a párisi egyetem nagytermében académiái pompákkal megtörténtek és — az új és a régi korszak mérkőzött meg — 3 napig tartottak. B. tételeit (Articuli de natura et mundi), melyek Aristoteles physikája ellen fölállítottak, B. egy tehetséges fiatal francia tanítványa Hennequin János védte; szóba hozattak a természet, a világegyetem



s a föld forgásának nagy kérdései. B. félre dobta a fátyolt — tisztára kifejtette nézeteit. Az aristotelesi nézetek e heves megtámadása megszülte a természetes hatást és bebizonyult igazsága B. hasonlatának, melyet az új eszme keletkezése és a hajnalpír között von: «Midőn az aranyos kelet titanja megereszti tüzes lovait és a nyirkos est álmodzó csendét félbeszakítja, akkor a zord pásztor szarvasmarhái bogni, a mezők szamarai ordítani kezdenek; pocsolyájukban fetrengve éktelen rőfögéssel siketítő zajt csapnak az agyaras vadkanok; a tigrisek, medvék, oroszlányok, farkasok a ravasz rókákkal együtt kidugják fejüket odúikból, hogy áttekintsék zsákmányterületüket és hangoztatják állati keblükből morgásukat, ordításukat, bőgésüket és sivitásukat.»

A gyűlölettel telt fölháborodás viharja miatt, mit B. a hagyományos szellemben megdermedt tudósokban felkeltett, kényszerülve volt néhány nap múlva Párisból újra menekülni. Párisban tartózkodása alatt lett nyomatva «Figuratio Aristotelici auditus physici» cz. műve is.

Azon reményben, hogy Luther és Kopernikus hazájában, türelemre és érdekeltségre találjanak tanai: Németországba igyekezett bevinni az újítás szellemét. — Mainz nyomdáiban 12 napon át hasztalanul keresvén alkalmazást, Marburgba utazott és azon szándékkal, hogy academiái tanári tevékenységét újra megkezdi, az ottani egyetem kötelékébe jegyeztette be magát 1586. júl. 25-én, mint «a római theologia doctora».

«Mínthogy azonban — írja az akkori rector Nigidius az egyetem albumában — «nyomós okoknál fogva — arduas propter causas — «nem adatott engedély, hogy nyilvános philosophiai előadásokat tarthasson: annyira dühbe jött, hogy a saját házában legyalázott és kifejezte, hogy ezek után nincs kedve az academia tagjaként szerepelni. E kívánságnak megfelelően kitörültem tehát az egyetem albumából».

Elment tehát Wittenbergába, hol Németországnak ez időben tagadhatatlanul legelső egyeteme volt, és mely félszázaddal ezelőtt Luthernek működési tere vala, és itt meg is találta az anyira áhított szellemi szabadságot. Teljes két évig tanított itt a bámuló hallgatóság zajos népszerűsége közepette, de különben óvatosan kerülte a lutheranizmus sajátos nézeteivel való összetűzést. Felolvasásokat tartott és írt Aristoteles organonjáról, a retorika-, a matematika-, physika- és metaphysikáról, nem különben az elmaradhatatlan Lull-féle művészetéről. Mondják, hogy beszédet tartott a sátán védelmére is. Wittenbergában 1588-ig a következő munkákat nyomatta ki:



«Acrotismus»-t, mely párisi tételeit és ezeknek védelmét foglalja magában; «De lampade combinatoria Lulliana ad amplissim.»; «De progressu et lampade Logicorum.»; végre «Oratio valedictoria». Az 1612-ben megjelent «Arificium perorandi» cz. művét szintén itt mondotta 1587-ben tollba. — Az «Oratio valedictoria»-ban magasztalva említi Németországot, Cusanus, Paracelsus, Kopernikus és Luther hazáját, mint a szellemi szabadság sánczát és védbástyáját szemben a római babona uralmával és Wittenbergát Németország Athenjének nevezi.

«A wittenbergaiak vallásáról nem is kérdezték, sőt az ismeretlen, fejedelmi ajánlattal nem bírónak és Franciaországból menekülőnek nemcsak megengedték, hogy a philosophiáról előadásokat tarthat, hanem még azt is megengedték, hogy oly tanokat hirdessen, melyek a hagyományos, az egyháztanoktól szentesített világfelfoggással ellenkeztek, sőt éppen a theologia megsemmisítését czélozták. Nem tettek úgy, mint Toulouse, Páris és Oxford professorai, kik az új világnézet fölött orrukat fintorgatták, grimasseokat vágtak, hasukat fölöffesztették és az asztalon doromboltak, hanem életfelfogásuk és tudományuk fényéhez méltón viselkedtek vele szemben és teljes philosophiai szabadság élvezetében részesítették.»

Daczára e türelemnek, teljes szólás-szabadságnak és népszerűségnek, mégis elhagyja és pedig önként Wittenbergát. Tartott ugyanis attól, hogy Krell kanczellárnak az 1588. év tavaszán megkezdett calvinista uralma türelmetlen lesz; egyébként is az újítás szelleme áthatotta nyugtalan lelkét és ez hajtotta őt városról-városra. Vakmerőségét mutatja azon körülmény, hogy Wittenbergából, a lutheranizmus központjából Prágába, a katholicizmus központjába ment. Az itt tartózkodó tudós Rudolf uralkodónak átadta «a kor matematikusai ellen» kinyomtatott 160 tételét. (Articuli centum sex adversus mathematicos hujus temporis.) Rudolf 300 tallérral ajándékozta meg viszonzásul hódolatáért. Szabadabb légkörre, rokonérzésre és gyámolításra nem találván, miután kinyomatta «De specierum scrutinio» cz. művét, hat havi itt tartózkodás után Helmstaedtbe ment, hova Brunot, kit híre megelőzött, Braunschweig szellemes hercege, Gyula hívta meg az éppen akkor fölállított főiskolájához. Szerencsétlenségére odaérkezte után 3 hónap múlva meghalt fejedelmi pártfogója. B. «Oratio consolatoria» című halotti beszédben róttá le kegyeletét.

Az elhaltnak fia, Henrik Gyula herceg szintén kegyeivel halmozta el. Azonban a fejedelem kegyei sem menthették őt meg az orthodoxok



fanatismusától; egyházi átokkal nyilvánosan excommunicáltak. B. igazolta ugyan magát; az ítélet megsemmisített és egy évig ugyan még Helmstaedtben maradt, de e torzsalkodás elkeseríté itteni tartózkodását és azért 1590-ben a majnai Frankfurtra ment, hol egyelőre lemondván az académiái működésről, teljes visszavonultságban élt. Wechel nyomdásznál alkalmazást és a karmeliták kolostorában lakást talált; ez utóbbinak perjele bámulta lángeszét és tudományát, ámbar vallásbeli nézetei fölött voltak némi kétségei. — Itt Frankfurtra nyomatta ki «De imaginum signorum et idearum compositione» cz. művén kívül 3 latin, megjegyzésekkel ellátott tankölteményét, melyeket Henrik Gyula hercegnek ajánlt és melyek «Della causa és Del infinito» cz. olasz műveivel együtt tanainak alapos megismerésére nézve a legfontosabbak.

E latin nyelven írt tanköltemények a következők: «De triplici minimo et mensura» (A háromszoros kicsinyről és a mértékről); «De monade numero et figura (A valódról (monasról), a számról és az alakról); «De immenso et innumerabilibus sive de universo et mundis». (A végtelenről és megszámlálhatatlan világokról vagyis a világegyetemről és a világokról).

De Frankfurtra sem maradhatott. A frankfurti polgármesteri hivatal könyvében az 1590. esztendőből följegyezve találjuk, hogy «az idegen philosophusnak tudtára adatott, miszerini filléreit más valahol adogathatná ki».

Zürichbe ment ezután, hol tollba mondotta «Summa terminorum nataphysicorum» cz. művét, mely azonban csak 1595-ben jelent meg Zürichben és 1612-ben pedig kibővítve Marburgban. Zürichi tartózkodása alatt a hazájához való közeledés arányában növekvő honvágya végzetes lépésre bírja őt.

A frankfurti vásárról haza érkezett és Brunoval megismerkedett Ciotto nevű velencei könyvkereskedő oly nagy hírét költötte otthon bámulatos elméjének, hogy nagyban fölkelte egy hírneves nemes család sarjának, a fiatal Giovanni Mocenigonak kíváncsiságát, s mert ez azt hitte, hogy Lullus művészetével titkos és nagybecsű dolgokra fogja őt B. megtanítani, már Frankfurtból meghívta őt Velenczébe, ígervén neki palotájában gondtalan életet.

Az is a kor signaturájához tartozik, hogy az emberek ez időben erőszakkal, magikus erőkkal vagy művészi fogásokkal vélik egyszerre bevehetni, hatalmukba keríthetni az igazságot, mint valami várat.



Az 1591. év tavaszán B. engedett az ismételt meghívásnak és összes barátait elrémitő vakmerőséggel és könnyelműséggel ismét a rég elhagyott hazai földre teszi a lábát. Berohant, miként a lepke a tűzlángba! Lehet, hogy az őt többször elfogó halálsejtelem, melynek sonettejeiben nem egyszer kifejezést ad, a vértanúság utáni vágy, vagy a küzdelmeket kereső daczos, makacs jelleme s vihar-madárként a vihart áhítózó lelke: volt e lépésnek tulajdonképeni oka. Úgy látszik, eleinte nem igen bizott Mocenigoban, mert nem ment mindjárt hozzá, hanem előbb, bár rövid ideig, Velenczében és Paduában tartózkodott német tanulókat oktatva. 1592-ben azután átköltözik ifjú bámulójának palotájába, ki őt — mint maga Mocenigo bevallja — \* gyóntatótyjának unszolására mint eretneket és istentagadót a «szent hivatal» előtt denunciálta. Az 1592. év május 22-ikének éjjelén, ép akkor, midőn B. árulást sejtve, holmiját rakosgatta, hogy Németországba visszatérjen, ép ekkor álnok gazdájának házában a gondolierek segítségével megkötöztetett, az inquisitionnak átadatott és a velencei ólomkamarákba bebörtönöztetett.

A palazzo ducale-ban még most is mutogatják a helyet, hol e daczos, vasakarató, fékezhetetlen szellem nem egészen egy évig sinlődött. A Bertitől napfényre hozott oklevelek tüzetes felvilágosítást adnak az inquisitio e pöréről. B. nyiltsággal felelt az életére és tanaira vonatkozó kérdésekre. — Bevallotta, hogy több tana ellenkezik a katolikus hittel és hogy többször nem illő módon fejezte ki magát, de nem azon szándékból tette, hogy a kath. hitet megtámadja. Azt határozottan tagadta, hogy az apostolokat gúnyolta vagy Krisztusról illetlenül szolt volna, de bevallotta, hogy metaphysikai nézetei nincsenek összhangzatban a szentháromság dogmájával. Vakmerő nyiltságra mutat azon vallomása, melyben beismeri, hogy a testtlétel tana fölött kételkedett, másrészt azonban folyamodott ezen idők tudósainak azon szokásához, melyet napjainkban «kettős könyvvitel» használatának neveznek. Ez időben ugyanis, mint napjainkban is sokan, külön könyvelik el a vallás és külön a tudomány tételeit. Az egyház leghűbb szolgálói vendéglátó szívességgel fogadják elméikbe az egyház dogmaival éles ellentétben levő tanokat.

B. is fölhasználta e szokást, állítván, hogy gondolatai csak metaphysikai jelentőségűek, nincs közük a valláshoz és kész magát alávetni az egyház dogmáinak; megveti és megbánja mindazokat

\* Berti: Documenti, XI. 24. V. p. 352.



a téves nézeteket, melyeknek tán kifejezést adott, mindazokat a kétségeket, melyeket tán érezhetett.

E védekezésében B. követte tehát e kor tudósainak szokását. kik p. o. nyíltan hirdették, hogy a halhatatlanságban, mint philosophiai tanban nem hisznek, s a kik mégis ragaszkodtak a hallhatatlanság dogmájához.

E védekezése azonban nem használt. Elfogatása után a Rómában székelő nagy inquisitor, San Severino, azonnal értesítettett és ez Thomas Marsini küldötte által kiadatni kérte a velenceiektől Brunót, mint az «eretnekek fejét», mint az angol királynét és más heretikus fejedelmeket dicsérőt és mint a hittel ellenkező munkáknak íróját. — Némi habozás után a köztársaság kiszolgáltatja őt; B. maga is így akarta és 1593. évi január 16-án B. Róma tömlöczébe vettetett. — Rómában az inquisitio börtönében 7 évet töltött. Remélték, hogy eretnek tanainak, különösen az universum végtelenségéről, a lakott világrészek sokaságáról, a lélek-monas praexistentiájáról szóló tételeinek visszavonására fogják birni. Életének végéről az akkor Rómában tartózkodó német Schoppe Gáspár ad tudósítást egyik barátjához intézett levelében.

«B. gyakran kihallgattatott a szent hivataltól és a legelőkelőbb theologusoktól meggyőzve 40 napi gondolkozási időt kapott. Majd megigére a visszavonást, majd ismét tanait védte és újabb 40 napot kért, de tulajdonképen csak játszott a pápával és az inquisitioval». Miután látták, hogy sem logikájuk, sem fenyegetésük nem fog ki rajta, 1600 február 9-én a nagy inquisitornak, San Severinonak palotájában a bibornokok és a leghíresebb theologusok jelenlétében térden állva kellett az ünnepélyes kimondott ítéletet meghallgatnia. Degradálták, excommunicálták és azután átadták a világi hatalomnak azon szokásos ajánlással, hogy «minél enyhébben és vére ontása nélkül büntettetnék». «Ut quam clementissime et citra sanguinis effusionem puniretur». Ez volt a szokásos formula az elevenen megégetésre.

Az egész eljárás alatt B. magatartása nyugodt és méltóságos volt. Ezt üldözői is elismerték. A hozott ítéletre büszke fenségge emelte föl fejét s így szólott: «Maggior timore provate voi nel pronunciar la sentenza contro di me, che non io nel ri ce verla». — «Nagyobb félelemmel hozzátok ti az ítéletet, mint a milyennel én azt fogadom.» E mondása Galilei «e pur si muove»-ja mellett történeti nevezetességre emelkedett.



A február 12-re tervezett kivégzést azonban elhalasztották azon reményben, hogy a félelem tanainak visszavonására fogja birni. — B. azonban az iszonyú halál láttára is hajthatatlan maradt, sőt mint az «Avvisi di Roma» 1600 év febr. 9-iki följegyzésében találjuk, B. kifejezte, hogy «ő mint mátyr hal meg és örömmel megy a halálba, és lelke a paradicsomba emelkedik».

1600-ban febr. 17-én meggyújtották az rözse nyalábokat. A tömeg némán nézte; sokan remélték még, hogy vissza fogja vonni tanait. A rettenetes halálvívódásban B. ajkára nem jött egyetlen jajkiáltás, egyetlen sóhaj sem és midőn a halállal küzködnék, szemei elé tartották a feszületet: a megvetés néma jeleivel fordítá el fejét.

«Igy sült meg lassan» — mondja a szemtanú Schoppe — «és most már hirdetheti azon világoknak, melyeket elképzelt, hogy miként bánnak el Rómában az istenkáromlókkal és gonoszokkal.» A jelzett «Avvisi di Roma» pedig följegyzéseit B. halhatatlanságtanárára czélozva, így fejezi be: «Ma ora egli se ne avede, se diceva la verità». «Most már tehát tapasztalhatja, vajjon az igazságot mondta-e?»

Büszke feje az égő zsarátnokból merészen emelkedett ki; a zsarátnok már összeomlani kezdett, midőn a merész fő behullott.

Rövid idő mulva azonban — mondja Lewes — elszórta a szél az elhatározott elmélkedő hamvait, ki a halált még vértanúságában is nyugodtan és csendesen, mint egy fensőbb élethez való átmenetet üdvözölte.

Most, hogy az olaszok emlékét újra föllevenítik, alig lehetne jobbat és találóbbat írni szobrának talapzatára, mint azokat a szavakat, miket Brunnhofer ajánl és mik B. egyik tankölteményében (De monade, Cap. VIII. p. 99.) foglalvák:

«Azon reményben, hogy a győzelem elérhető, bátran küzködtem, bár elhagyott a tagjaimat és lelkemet éltető erő és a sors, a végzet megakadályozta törekvésemet. Belátom, hogy csak a sorstól függ, ha győzünk. De küzdeni is már valami. A mennyire tőlem függött és a mennyit tettem meg tettem. Az utókor nem fogja tőlem megtagadni ezen ítéletet: Nem ismert halálfélelmet; jellemzilárdság vala tulajdona; a lét élvei fölé emelkedett, hogy bátran folytathassa, életrehalálra, küzdelmét. A jövőnek volt szentelve törekvése».

B.-nak különben ez nem első szobra. — A megszabadított Italia a szabad meggyőződés mátyrjának már Nápolyban emelt szobrot, mely előtt a tanulók az 1864-ik évi decz. 8-iki pápai encyclikát 1865 január 7-én elégették.



B. munkái, mivel igen kis számban nyomattak, nagyon ritkák lettek és nagy ritkaságuknál fogva a könyvkedvelők fényűzésének lettek tárgyai. A Spaccioért Hollandban 300 forintot fizettek, s Angolországban 30 fontot. Jakobinak mystikus barátja, Hamann, beutazta Olasz- és Németországot a Della causa és Del infinito miatt, de nem akadt reájuk. 1830-ban azonban *Ad. Wagnernek* sikerült nagy fáradság után olasz műveiből Lipcsében egy bevezetéssel ellátott kiadást rendezni (Opere di G. B. Nolano, ora per la prima volta raccolte e pubblicate da Adolfo Wagner. Vol. I. et II.). Ennek kiegészítéséül tekinthető a «Corpus philosophorum»: «Jordani Bruni Nolani scripta quae latine confecit omnia. Ed. A. F. Gförer. Stuttg., Lond. et Paris. 1834.» című, de nem teljes munka, mert hiányzik belőle B.-nak nemcsak két academiái beszéde, hanem a Frankfurtban kinyomatott, legfontosabb 3 tankölteménye is; azonkívül a munkák megjelenésének chronologiai időrendje sem tartatik meg.

*Fiorentino*, Nápolyban 1883. évben megkezdette B. munkáinak latinul kiadását.

B. maga is idéz műveiben oly munkáiból, mikről nincs tudomásunk. Ilyen a «Liber triginta statuarum», melyről a Tross-féle párisi könyvkereskedő czég a hatvanas években azt hirdette, hogy e munka azon kéziratának birtokában van, mely Paduaban 1591-ben íratott. Ugyancsak e könyvkereskedés közhírré tévé, hogy B.-nak eddig kinyomatlanul maradt néhány autografájával is rendelkezik.

A Spacciot 1713-ban *Toland* angolul lefordította. Francziául kivonat jelent meg belőle ezen cím alatt: «Le ciel reformé», *Louis Valentin de Vaugnytól* 1750-ben. «Della causa stb.» cz. művet *Lasson* Berlinben 1873-ban fordította le.

«De umbris idearum» című Párisban, az 1582. évben nyomtatott műből még csak négy példány létezik. Újabban *S. Tugini* adta ki (Berlin, 1868).

B. munkáit úgy kell tekintenünk, mint egy nyugtalan harczos erőtől duzzadó rögtönzéseit. A komoly és fontos fejtegetésekbe nevetséges bohóságokat, illetlenségeket szó be. Sokszor kitér, előadását sonettekkel fűszerezi. Majd ékesszóló, majd pajzán, mindenütt azonban túláradó. Az olvasót elbódító szóáradat munkáinak lényeges sajátja.

B. philosophiájának, mint egésznek, mint rendszernek napjainkban nincs belbecse, hanem csak történeti értéke. A mai positiv, tényeket kutató, s szigorúan az észhez ragaszkodó, számító kor nem rokon-



szenvez a pantheistikus törekvésekkel, mik rendesen kevert átmeneti formát képeznek a theistikus felfogásból a naturalistikus világnézlethez és ekkor is csak azon esetben keletkeznek, ha az illető rendszeralkotó az érzülettől vezérelt erős phantasia uralma alatt áll, miknek segélyével a természet élő és pusztán mechanikai részei közti űrt betölti, mint p. o. állt B., kinek szellemtörténete valóságos typusa minden nemesebb pantheismus keletkezésének. — Tanainak egyes részletei azonban — minő p. o. az anyagról alkotott fogalma és atomistikája — nagyban foglalkoztatják a mai természettudósokat is. — Rendszerének történeti jelentősége abban áll, hogy erősen szembeszállt a korában uralkodó világnézlettel, és nagy lökést adott a természet tanulmányozásának. Istenítette a természetet; a világegyetemet az isten ruházatának, az isteni cselekvés megtestesülésének tekintette. Költői ösztöne által sugallt rajongó szeretete a természet iránt erősen előmozdította kora nem egy kiváló férfiatól hangsúlyozott azon irányt, mely a fogalmak szörszálhasogatása, az üres syllogismusok stb. helyett a természet nagy könyvének tanulmányozását, a természet processusainak megfigyelését tűzte ki czélul. — Nem szabad azonban felednünk, hogy ő bármily rajongó szeretettel viseltetett is a természet iránt s — bár küzdött korának physikája ellen — még mindig rabja volt a régi magyarázatásoknak, melyek a természetet *belülről*, általános eszmékből és elvekből igyekeztek megfejteni s azért, midőn elfogadja a föld kerekességéről és forgásáról szóló Kopernikus-féle elméletet, ezt nem a mai inductio alapján, hanem metaphysikai elvéből kifolyóan teszi. — Érdeme tehát e tekintetben csak abban áll, hogy azon figyelem és fölkarolás, melyben a természetet részesítette, lassankint egyengette az útat a természet igazi, tudományos felfogásához.

Philosophiáját az érzület álláspontjából kell méltányolnunk. — Az új irányok és igazságok nem csak a tantételek továbbítása, közlése, hanem a reájok irányuló érzület átöröklésével is terjeszthetők. — Az új világnézet pedig, mely B. idejében szárnyait próbálgatá, mely romboló és újra alkotó munkáját megkezdé, mely az ész fölszabadítását hirdeté a tekintélylyel szemben, mely a régi irányzattal szakítani kezd megzavarván ennek az emberről, életről, világról alkotott kezdetleges fogalmait annak hirdetésével, hogy a föld nem a legnagyobb test a világegyetemben, melynek a többi testek mind alá volnának rendelve és mely ezzel kibővité az emberek fogalmait a világról: e világnézet csirái termékeny talajra találtak a lánglelkű,



érmektől és a képzelettől duzzadó B. szívében, ki az új világnézet folytán mintegy kibővült természetet forró érzéssel, kedélybensőséggel átkarolta, az egykori szerzetes emlékezetében traditioként élő isteneszme tulajdonságaival fölruházta, phantasiájával kiszínezte. — Az új világnézet iránt táplált ezen érületének az utódokra átörökítésével jobban előmozdította annak terjedését, mint a világnézet igazságainak tantételekkel való továbbítása. Ez érületével, még inkább az érületéből folyó halálával hatott az utódokra. Máglyájánál az utódoknak méltán juthatott eszükbe Socrates méregkelyhe.

Lewes H. György méltán idézi B. életének vázolásánál Monckton Milnes szerencsés kifejezését: «Az emberek akkép szállnak át az utókorra, a mint meghalnak». — B. jobb emlékezetben maradt halála, mint bármi egyéb miatt, a mit az élete folyása alatt tett. Az ítélet, mely testét megemésztette, halhatatlanná tette nevét. Tudta, hogy így lesz. — «A kit egy korszak megölt, az élni fog minden következő korszakban.» (La morte d'un secolo fa vivo in tutti gli altri.) Az új világnézet terjesztésére jobb eszközt nem választhatott volna halálánál. — Máglyájának tüzeből az új világnézet szelleme szállt ki diadalmasan.

B. magát eklektikusnak mondja és valóban sokat kölcsönzött az előző gondolkodóktól, de a kölcsönvett dolgok rendszerében szellemétől áthasonítva vannak és philosophiai épületében kidolgozott kövek gyanánt szerepelnek. — A legnagyobb emberek sem alkothatnak teljesen újat; adnak koruknak és vesznek koruktól.

A felvilágosodás hajnalpírjának mondják B.-t, de nem ő szerezte a felvilágosodást, hanem az az idő szellemében rejlett. Nem ő alkotta korát, hanem kora szülte őt. Korának gondolatait poetikus ruhába öltöztette csak; ő csak korának óramutatója.

Nem czélunk e helyen részleteznünk, vajjon kiktől mit vett kölcsön; kikkel rokonszenvezett s kikkel nem; csak azt akarjuk megjegyezni, hogy a régi böleselők közül B., kinek gondolatvilágában a képzelet, a költői oldal nagy szerepet játszott, különösen nagyrabecsüli Pythagorast, Platót, Plotinost, a stoikusokat, Lueretiust, az újabbak közül Paracelsust, továbbá mint látni fogjuk, Raymundus Lullust és Cusai Miklóst, kihez oly hódolatteljes tisztelettel csatlakozik, hogy bátran tanítványának lehetne őt nevezni. A peripatetikusokat és az egyház Góliátját Aristotelest, különösen ennek bálványozását, s korának Aristotelessel szemben követett, a bárgyuságig menő tiszte-



letét s általán az ó-kor szolgálai utánzását keményen ostorozza Egy. helyen (Cena delle ceneri, pag. 132.) úgy nyilatkozik, hogy az aggkor iránti tisztelet azt parancsolja, miszerint korunkat a többi fölé helyezzük, mert korunk egy ezredévvél öregebb, mint az úgynevezett ó-kor s hosszabb életében szerzett tapasztalatai következtében éretebb is.

Hogy a theologusok és a papok nem nyerik meg tetszését, azt mondanunk sem kell. — A papoknak szemükre veti, hogy tudatlanok, pénzre szomjazók, képmutatók s hogy a kutatást el akarják fojtani, csakhogy a tudatlanságnak uralmát meghosszabbítsák.

Lássuk ezek után B. philosophiájának részleteit. Bruno az írótól eredetiséget kíván és e követelményéből kitetszik, hogy magát önálló, eredeti bölcselelőnek tartja, mit bizonyít azon meggyőződése is, mely szerint nem korától, hanem az utódoktól vár elismerést. S igaza is van, mert bárkitől bármennyit kölcsönzött is, tanai egészen új színezetet nyernek az által, hogy a római egyház és az egész kereszténység ellen intéztetnek. Abban áll eredetisége, hogy mindkettővel szakított. Ez ugyan még párisi iratainak tartalmából világosan nem látszik. Ha nem is vezette őt Párisban, mint később Wittenbergában bizonyos óvatosság, de maga a tárgyválasztás is kötelességévé tette, hogy magát visszatartsa a kereszténység és az anyaszentegyház ellenes tanainak vázolásától. Iratainak tárgyai nem voltak tehát alkalmasak valódi tanainak előadására. A Lull-féle «nagy művészet» taglalásánál legfőlebb csak oly mellékes megjegyzéseket tehetett, mint p. o. az, mely szerint hebehurgyaságnak mondja, hogy Lull nagy művészetével bebizonyíthatni vélte: *quae contra omne ratiocinium, philosophiam, aliam fidem et credulitatem, solis Christicolis sunt revelata.* (Mik lettek, szemben az összes okoskodással, philosophiával, szemben másféle hívés- és hiszékenységgel, egyedül a Krisztust imádók előtt kinyilatkoztatva.) Párisi irataiban ép úgy, mint wittenbergi műveiben Bruno úgy mutatja be magát, mint a ki csak a Lull-féle művészetet ismeri. Ezen iratai a scholasticismus fénykorában szereplő Don Ramon Lull művészetével foglalkoznak.

Bruno philosophiájának logikai része tulajdonképeni föllevenítése Lull nagy művészetének, melyet mint az igazság fölfedezésére, kinyomozására és az ismeretek megtartására vezető csalhatatlan módszert magasztalva említ. — Lull nagy szerepet játszik Bruno philosophiájában, miért is vele bővebben kell foglalkoznunk.

A scholasticismus Albertus Magnusnál és Aquinói sz. Tamásnál



akkor érte el tetőpontját, midőn megczáfolni hitt minden ellenvetést, melyet az egyházi tanok ellen egyesek fölhozni megkísérlettek. Sőt a scholasticismus e fokon az egyházi tanok igazságát, kivétel nélkül, a világi bölcsesség elveiből igyekezett bebizonyítani és a scholasticismus képviselőinek meggyőződése szerint ez neki sikerült is. Ezzel elérte csúcspontját; feladatát betöltötte, célját elérte. Hátra volt most már a vallást támogató ezen philosophia elsajátítását a tanítványokra nézve megkönnyíteni és ezzel e philosophiát lehetőleg terjeszteni. Módot, eszközöket kerestek, miknek segítségével megkönnyíthetnék az iskolai műveltség elsajátítását és mikkel rövid úton megszerezhető, birtokba keríthető mindaz, mit a scholastica kinyomozott és mit a philosophiával szakszerűen foglalkozók, jobbra szerzetesek és világi papok, alapítottak meg. E célból alkalmas eszköznek kínálkozott az, hogy a philosophiát mechanisálták, többé-kevésbé pusztá számtani műveletté tették, másrészt a nem iskolázott közönséget azzal igyekeztek megnyerni, hogy a közönség, a nemzet nyelvét használták. A scholasticismus terjesztésére mindkét eszközt fölhasználta Lullus, de különösen az első eszköz fölhasználása és kiaknázása folytán szerzett magának kortársai előtt kiváló nevet.

Raymundus Lullus, előkelő cataloniai nemes családból származott és Majorca szigetén 1235-ik évben született. Visióktól vezetett és gyötörtetett. Szerencsétlen kimenetelű szerelmi kalandok után lemondván a világi életről, elhatározta, hogy Krisztus harczosa lesz és míg egyrésztől fegyvert forgató kortársait a hitetlenek elleni harcra tüzelé, másrészt a maga számára sokkal nehezebb harcot jelölt ki, t. i. a szellem fegyvereivel győzni le őket, megmutatván nekik hibáik észszerűtlenségét és a keresztény igazság észszerűségét. Megtanulván az arabs nyelvet, igyekszik pótolni 10 évig tartó magányában az iskolai műveltség hiányait is, s enthusiasmmal és azon szenvedélylyel, mely általán őt jellemezte, neki áll a logika megtanulásának, de égett a türelmetlen vágytól, hogy hittérítési tevékenységét mielőbb megkezdhesse: s azért azon meggyőződésre jut, miben visiói is megerősítik, hogy az általános elveknek és egy biztos módszernek birtoklása, mely képesít az általánosból a különöst levezetni, — fölöslegessé teszi a megtanulandó tananyag özönét. Isteni kinyilatkoztatás folytán — mint hívé — új methodust talált fel «nagy művészetét», melynek, segítségével — úgy gondolá — oly helyzetbe jutott, miszerint a tanulás és utángondolkodás megerősítése nélkül a tudomány összes kérdéseiről



tájékozást adhat. Alig, hogy az illetén alaptudományát, vagy anachronismussal élve, «tudománytanát» megállapítja, megkezdi hittérítő tevékenységét és művészetének gyakorlati alkalmazását. Hazájukban keresi föl a szaraczenokat, és ezek tudósaival vitatkozásokba elegyedik, melyekben győz ugyan, de kegyetlen fogság lesz jutalma, melyből keresztény kereskedők szabadítják ki. Midőn mint agg harmadik izben is vitatkozásokba bocsátkozott a szaraczen tudósokkal: elnyerte 1315-ben a rég óhajtott martyrhalált az afrikai partokon. Nyugtalan életében, mely e tekintetben Brunoéhoz hasonlít és melynek tartalma alatt Európa több helyeit bejárta, latin, arab, cataloniai nyelven többet irt 1000 munkánál, melyek jobbra elvesztek, de több mint 400-nak czíme fönmaradt. E munkáinak alapvonása az, hogy nem elégszik meg azzal, miszerint a scholasticus philosophia képes minden ellenvetést megczáfolni, melyek az egyháztanokkal szemben fölhozhatók, hanem e philosophiának oly erőt is tulajdonít, mely szerint az egyháztanok mindenikét, kivétel nélkül, tehát azokat is, miket még Aquinoi sz. Tamás is a philosophia által be nem bizonyíthatóknak és a hit különleges tulajdonainak tartott: — még ezeket is, minden részükben a philosophiából nyert észokokkal bebizonyíthatóknak mondja. — Az összes egyháztanokat az ész által megkívánt követelmények gyanánt állítja föl. De nem ez állapította meg hírnevét; a mi számára a «doctor illuminatus» dísznevet megszerezte és a mibe helyezte ő is legnagyobb érdemét, az az ő «nagy művészete», «ars magna»-ja volt. Ennek terjesztése volt reá nézve a legfontosabb; fontosabbnak tartá ezt hittérítői tevékenységénél is, mert midőn visiója őt biztosítá, hogy hittérítői tevékenysége céljából legalkalmasabb lenne a dömés szerzetbe lépni, ő mégis a ferencziek közé állott, mert azt hitte, hogy ezzel «nagy művészete» elterjedését előnyösebben előmozdíthatja. E «nagy művészet» az időfolyamán magánál Lull-nál is többféle alakot öltött. Nem célunk az eltérő pontozatok feltüntetésével untatni az olvasó közönséget. A Lull-féle ars magna et ultima keletkezésének, módosulásainak phasisaival a böleselet történetének összes írói között talán a legbehatóbban Erdmann foglalkozik, böleselettörténete I. részének 372—382. lapjain.\* A részletekre nézve kíváncsi olvasót ide utasítjuk. E helyen csak azt akarjuk megjegyezni, hogy e nagy művészet holmi

\* R. Lullusról Perroquet-n kívül (Vie de R. Lulle, Vendoma 1667) az újabb időben Helfferich irt (Raymund Lull und die Anfänge der Catalonischen Literatur, Berlin, 1858.)



alaptudomány, vagyis tudománytan, elvtan-féle akar lenni. Az összes tudományok kiindulási alapelveivel foglalkozik és az összes tudományokban előjövő bebizonyítások fő alakjait foglalja magában. Miként a tanítvány a grammatikában az igeragozási végzeteket betanulja, hogy az igének minden alakját könnyen eltalálja: úgy Lull tudománytana szerint is az összes lét és gondolkodás bizonyos alapelvei, a miket képletesen «flores»-eknek, virágoknak is nevez, az emlékezetbe bevésendő, hogy a velök való foglalkozás megkönnyíttessék. Ez alapelveket az abc betűivel jelezi és úgy a gondolkodás folytatására, mint az új gondolatok kinyomozására és megtartására nézve nem kell egyebet tenni szerinte, mint első sorban e betűk jelentését beemlézni és azokat, mint az alapelvek képviselőit, jelvényeit, egymással kombinálni. Minthogy p. o. minden létnek elve és minden gondolkodásnak s tudásnak főtárgya az Isten, azért az Isten *A* betűvel jeleztetik. Az Istennek azon alaptulajdonságait, mikkel az összes létezők elve gyanánt szerepel az abc 16 többi betűjével jelöli meg és szemléleti módon úgy tünteti mindezt föl, hogy egy kört, melyet *A*-val jelöl és melyet *Figura A* vagyis *Figura Dei*-nek nevez, 16 részre oszt, minden részzel képviselvén a 16 isteni alaptulajdonságot. E schema, e figura tartalmazza ekként az egész istentant, a theológiát, a mennyiben az Isten fogalomnak (*A*) a 16 többi betűvel való combinatiója folytán 16 ítélet, tétel hozható ki. Így tünteti föl a többi tudománynak is alapelveit, betűk, különféle színes körök, gulák, három- és négyszögek és ezek sokféle fajai segítségével, elrendezvén ezeket úgy, hogy a körök forgásainál a körök stbiek bizonyos részei, a többi körök s alakok részeivel más és más combinatiókba jutnak.

Így p. o. Lullus «ars magna»-ja egyik változatában a kilenczes számot vevén alapul, 9 alanyt, 9 absolut, 9 relativ praedicatumot, 9 erényt, 9 bűnt, 9 kérdést stb.-t különböztet meg. Ezeket egy bizonyos sorozatban egymás alá helyezi akként, hogy 7 ugyanazon központtal bíró kört, vagyis korongot vesz föl, melyek akként mozgathatók, hogy a bennök levő fogalmak a korongok mozgása folytán más és más fogalmakkal jönnek össze. Ezzel a fogalmak legkülönfélébb combinatioi jönnek létre és e combinatiókból könnyen megoldhatók a különböző kérdések, melyek egyik vagy másik fogalmat illetőleg tételnek.

Lullus «nagy művészete» nem más tehát, mint egy logicomathematikai methodus, bizonyos osztályfogalmakat különböző módon com-



binálni és e különböző combinatiók utján minden tudományos feladatot megoldani. — Egyetemes kaláuz akar lenni annak feltalálására, a mit minden tárgyról kinyomozni, megállapítani, megkülönböztetni és bebizonyítani lehet. Egy neme ez a mnemonikai segédeszközöknek, az emlékeztetés művészetének, másrészt azt nyújtja, a mit a szónoki alakzatok, schemak, melyek Cicero intéseitől kezdve egész a szónoki beszéd dispositioját elkészíteni hivatott schablonokig nyújtani szoktak, t. i. különböző szempontokat adnak, melyekből a tárgyakat nézni, fejtegetni lehet. E tekintetben igaza van Lullusnak, midőn módszerét *ars investigandi*-nak mondja, másrészt mindennek az alapelvekre, a végső okokra való visszavezetése folytán e művészet *ars demonstrandi* lesz és végre minthogy a gondolatnak sokszor véletlen combinatioi a szellemet gyakran új irányba, és a pusztá ötletek mély igazságok belátására vezetik, azt *ars inveniendi*-nek is nevezhetjük, mint Lullus is nevezi e módszert. Ezekben azonban kitüntettük netaláni jó oldalait.

De mivel egész módszere pusztán mechanikailag van szerkesztve, azért valódi tudományos értéket nem tulajdoníthatunk neki, mert az önálló gondolkodás helyére a körök és korongok forgását helyezi. Ez okból megfejthetlen történeti ténynek kell tekintenünk, hogy nemcsak maga Lullus azt hitte, miszerint e művészetével és apparatusaival nagy hasznot hajt a gondolkodás előmozdítására és abban megtalálhatja az összes tudomány és bölcsesség kulcsát, hanem hogy e módszer még oly sok lelkes hívőre is talált, mint Giordano Bruno. Követőit Lullistáknak nevezték s számuk majdnem egyensúlyban volt Aquinói sz. Tamás követőinek nagy tömegével és még a 16., sőt a 17. században is találunk olyan gondolkodókra, kik a Lull-féle művészetben nagy titkok elrejtését látták és annak magyarázatásaival, megfejtésével foglalkoztak, mint p. o. H. Altstaedt «Clavis artis Lullianae et verae logicae» (Argent, 1609.) cz. művében. Még Leibnitz is lelkesedett érte, Lullust nagyra becsülte és tőle egyetmást kölcsönzött is.

G. B. párisi és wittenbergai irataiban, többé-kevésbé világosan a Lull-féle művészetet és ennek azon változatait ismerteti, melyek Lull «Ars compendiosa», «Tabula generalis» és «Brevis practica» cz. munkáiban foglalják. A párisi iratokban e művészetnek inkább mnemonikai hasznait emeli ki, wittenbergai iratai inkább e módszernek a szónoki beszédre és a vitatkozásra háramló előnyeit emelik ki. — A mai kor gyakorlatias érzékű embere émelység nélkül alig olvashatja el Lullus abrakadabráit és G. B. érdemét bizonyára nem abban



találják a mai olaszok, hogy B. Lullusnak e kabalistikus dolgait ismertette s fejtegette és bizonyára nem ezért tisztelték meg emlé-két szoborral. — Igaza van Erdmannak, hogy a rabszolgaság lánczai-nak összetörése még nem szabadít föl mindjárt a rabszolgaság alól. — B. is bármennyire szakítani törekszik a scholasticismus nyügével, bármennyire széttörtnek hiszi is a rablánczokat: mégis reá nehezedik szellemére a mult és nem tud szabadulni mindjárt a scholasticismus légköréből.

Egyéb irataiban, p. o. az eszmék árnyékairól szólóban függetleníti magát némileg Lullustól, de e művei is inkább a megismerés mód-szerét érintik, mint B. valódi tanainak tartalmát és e műveit is, mint általán latin iratait, a három frankfurti kivételével, azok közé kell sorol-nunk, melyek tulajdonképeni tanait nem fejtik ki és így viszonyát az egyházhoz nem árulják el. — Hogy az utóbbival szemben ápolt néze-teit nem tárhatja föl oly helyeken, hol szándéka volt az egyetemen működni: azt megmutatták neki Toulouse, Páris, Oxford és e tanulást nem feledte el később sem Wittenbergában és Helmstaedtben sem. Csak a művelt világfiak között vagy midőn az előhaladottabb utó-korhoz szól, engedhetett a kényszernek, hogy legmélyebb belsejét föl-tárja. Ezek számára írta azon műveit, melyekben nem az egyháztól sanctionált latin nyelvet, hanem profan nyelvet, anyanyelvét, mely egyszerűs mind a művelt udvarok nyelve volt, használta. Leghíresebb munkájában, a Spaccio de la Bestia Trionfante-ban, azonban már föl-robban szakítása az egyházi tanokkal és ettől kezdve B. tudományosan képzett tisztelői körében, a pápától kiátkozott királynő védelme alatt, végre fölszabadultnak érezi magát azon nyomás alól, mely alatt Olasz-országban, Genfben, Toulouseban, Párisban, Oxfordban lihegett.

A Spaccio keveréke a tudományosságnak és képzelésnek, a bohó-zatosságnak és az éles pszichologiai megfigyeléseknek, a mythosnak és az erkölestannak. — E phantastikus műben el van beszélve a diadalmaskodó nagy marhának, a bestiának elűzetése az égről. A Cabala del Cavallo Pegaseo-ban a szamarat nevezi «la bestia trionfante viva»-nak és dicsőítésére egy sarkastikus sonettet is ír, melyben ezeket mondja: «Oh, szent szamárság, szent tudatlanság, szent ostobaság és kegyes ájtatosság! Ti tehetitek egyedül a lelket oly jámborrrá, hogy az emberi ész és tudomány nem haladhat». — A Spaccio-ban a bestia uralkodása alatt azt érti, hogy az égen a régi csillagászat szokása szerint a csillagok nevei gyanánt állati képek, a mythologia szörnyei



szerepelnek. Ez állati képek a bűnöket jelentik. — Jupiter olympusi udvartartásában tanáskodik az istenekkel, hogy miként lehetne a bűnököt jelentő régi csillagászati elnevezések helyett új, az erényeket jelképező neveket fölvenni, hogy azután az emberek az előbbi uralkodók (triumphálók) helyett az újabbakat tiszteljék. Az eredmény az, hogy az égről a régi szörnyek, mint a bűn symbolumai, elűzetnek és helyükre ethikai fogalmakat, erényeket (igazság, okosság, törvényesség) jelentő új nevek tételnek. Így p. o. az északi sark csillagzata az igazság nevét veszi föl és a medvecsillagzat száműzetik az égről, s jósoldatik, hogy jövőben igazság, bölcsesség, őszinteség lépnek a tévedés, a korlátoltság és hamisság vagyis egy szóval a nagy marha s a bestia minden faja helyére. A bestia tulajdonképen az utóbb említetteket allegorisálja tehát és különböző alakjaival napjainkban is találkozunk; és B. életében szintén sokszor találkozott velük. E munkájában B.-nak sok alkalma van ép úgy gazdag phantasiája kifejtésére, mind tanainak előadására. A munkának tulajdonképeni magva az, hogy a képzelet ködében erkölstanának alapelveit adja elő és a philosophiai praedicatio egy nemének nevezhető, melyet, különösen e műnek emelkedett stylusát, Bartholomeus nagyon dicsér, de e hosszú képzelmény tagadhatatlanul kissé fárasztó olvasmány.

Némelyek, kik a czímnél egyebet nem olvastak, azon sejtelmet tápláltak és táplálják, hogy e munka a pápaság ellen intézett támadás. Ez nem volt B. szándéka, de themájának kidolgozása közben, így p. o. midőn a személyesített lelkiismeretet beszélteti, gyakran sarkastikus gúnyban részesíti a keresztény dogmákat és nem lehet azt mondani, miszerint pusztán csak ötletszerűen, véletlenül gúnyolja ki e munkájában a centaurusnál, az istenemberre czélozva, a kétféle természet egyesülését, az az ember, ki a misék látogatását megtagadta, ki később a haláltusában bosszúsan fordult el a keresztőtől, ki Jézust Pythagoras mellé helyezé, ki a «galilaei»-t nem becsülé magasabbra, mint a többi bölcselők tanítványait. Az inquisitio a saját álláspontjából méltán aknázhatta ki ellene a jelzett munkát, mely elég jeleit adja annak, mily állást foglalt el B. a kereszténységgel szemben. E helyzete a kereszténységgel szemben mindinkább kiélesedett. Cusánál, mesterénél a philosophia magvát az isten-ember dogmája alkotta; ez, quasi in nuce, az összes kereszténység lényegét is magában foglalja. — B. előtt pedig e dogma botránykő vala és így világos álláspontja a kereszténységgel szemben. — Vallástalannak, vagy atheistának nem lehet.



őt mondani. Gli eroici Furori-ja az istentől való ittasultsággal határos, vallásos mystikus lelkesültségéről, magasztosultságáról tanuskodik és jogot ad B.-nak arra, hogy sokszor használt kedvencz elnevezését: «philotheus» (istenszerető) őt is megillesse.

De B. e vallásosságának éppen nincs keresztényi jellege; lelkesültsége inkább hasonlít ahhoz, mely a stoikus assusi Kleantesnek Zeust dicsőítő és pantheismust lehellő hymnusaiból sugárik elő, mint p. o. a középkori scholasticismus fénykorában élő doctor seraphicusnak, Bonaventurának, e ferenczrendi szerzetesnek istenben való elmerüléséhez, istennel való ittasultságához és ezt B. is igen jól tudja.

Azért sokkal komolyabb jelentése van annak nála, mint p. o. Dantenál, hogy a mythologiai istenek neveit használja. A kereszténységgel szemben elfoglalt ez álláspontjából következik, hogy a kámszásokat (cucullati) kigúnyolja és ezekkel együtt a római egyházat is. De Luther vagy Calvin vallását sem becsüli többre. Pusztán a vallásból, a hívésből merített érvekkel való bizonyítást, legyen bármily alakja e vallásnak, egyenlő mértékben keserűen kigúnyolja. Arra törekszik, és e tekintetben ő az első, ki azt meg is tette, hogy t. i. teljesen a kereszténységen kívül helyezkedik és e tekintetben megerősítette, mint Erdmann mondja, annak szavait, ki azt mondá: ki nincs mellettem, ellenem van. — A megtört, megfogyatkozott szeretet — gyűlölet. Maga is tudja, hogy tanai pogányok s azért nevezi azokat ősrégieknek (Cena, 127 lap).

*Metaphysikája* egyébiránt Cusai Miklós theoriájának Kopernikus világrendszerével való összeolvasztása; a Cusabeli tanait azonban a phantastico-pantheistikus természetphilosophia egy nemévé képezte ki. Maga B. folyton elismeri, hogy Cusai Miklós tanait követi, és főbb nézeteit magáénak vallja, de nagyon természetes, hogy a kereszténységgel való szakítása folytán a Cusai tanait is lényegesen átváltatnia kellett.

Azon összefüggésnél fogva, melyben B. Cusai Miklóssal áll, szükséges ez utóbbi philosophiájáról egyetmást, B. metaphysikájának ártéte végett előre bocsátanunk. Cusai Miklós (1401—1464.) bibornok és püspök philosophiai rendszere tartalmát és lényeges jellegét illetőleg átmenetet képez a scholasticismusból a renaissance philosophiájához. E rendszer gyökereit a multban birja és ebből törekszik kifejlődni, de egyszersmind szakítani is akar a multtal; ennek vívmányait, előhozványait meghaladni törekszik és új fejlődést akar inaugurálni.



Azért egyrésztől csatlakozik azon mystikus és pantheistikus színezetű iratokhoz, melyek K. u. az 5. század utolsó tizedében az areopagita Dionysius neve alatt keletkeztek és a középkor mystikusaira, különösen Eckhardt mesterre támaszkodik és a mystika tovább haladását vezetni akarja azzal, hogy ennek új, inkább speculativ színezetet ad; másrészt a multtal szemben negative és positive viselkedik; negativ irányát azzal mutatja meg, hogy hajlandósággal nem viseltetik az aristotelesi scholastikus philosophia és theologia iránt, positive pedig ezek helyébe jobbat igyekszik helyezni. Azon korból származik e rendszer, melyet a scholasticismus hanyatlásának mondhatni, midőn már e philosophia oly elemeket vett föl, melyek közeli szétmállásának csírait rejtették magokban. C. Miklós képezi úgyszólván e philosophia vég- és a következő philosophia kiindulási pontját. Olyan, mint a reggeli szürkület első phasisa, mely ép úgy tartozik az éjhez, mint a nappalhoz. Egyrésztől csodálatos sokoldalúsággal egyesíti magában azon különböző irányokat, mik a scholasticizmuson belül kifejlődtek, s azon fény sugarakat, miket *Erigena*, a scholasticismusnak e korszakot alkotó fényforrása, a scholasticismus ifju korában szétszórt, C. Miklós mint gyűpontban egyesíti magában; másrészt bezárja a scholasticismus korszakát, és előszeretete a matematikai és kosmologiai tanulmányok iránt, a muszliman peripatetikusokra való támaszkodása, az aristotelesi bölcselkedéssel szemben elidegenedése az átmenet philosophusává avatják őt, kiben nem tudjuk, mit bámuljunk inkább: szellemének mélységét, nagy értelmének élességét, benső jámborságát vagy a világ és ismerete utáni meleg érdekeltségét-e?

Az areopagitával megegyezőleg Cusa is azon tételből indul ki, hogy az igazság magában véve az embernek ismerő erejét felülmulja. Az igazság belső magvába be nem hatolhatunk; miért is összes ismereteink csak puszta conjecturák, hozzávetőleg alkotott vélemények, melyek az igazságnak csak külső oldalát érintik. Különösen áll ez az általános igazságról, az istenről. B. szerint is (*Della causa, principio ed uno*, Lasson fordítása, 47 l.) az Isten megismerhetetlen, ki oly fényben lakozik, melyhez az emberi belátás nem férhet. Az universum ugyan az istennek teljes föltünése, de ha a gondolkodó szellem a mindenség végtelenségét áttekinteni lenne képes, még akkor is a teremtő eszméjét föl nem foghatná, mert B. szerint ki a szobrot látja, nem látja még a szobrászt. Így tehát az isteni substansról mit sem tudhatunk; legföljebb nyomait láthatjuk, mint a platonikusok, vagy csak



távoli működését, mint a peripatetikusok, leplét, takaróját, mint a kaballisták mondják, vagy csak hátulról szemlélhetjük a talmudisták szerint, vagy pedig tükörben, árnyékban, rejtélyben, mint a theosophisták kifejezése mondja.

A istennek gondolása B. szerint is nem discursiv, hanem intuitiv, tehát mystikus. Éppen abban áll C. Miklós szerint az igazi tudomány, hogy az ember belátja, miszerint az igazság magában véve, az emberi értelemmel meg nem közelíthető. Ez az emberi legnagyobb bölcsesség a *docta ignorantia*, az emberi ismeret legmagasb foka, melyhez az ember nem az érzékek (sensus), nem az értelem (ratio), hanem az ész (intellectus) által juthat el, mely az ellentéteket kiegyenlíti s ezeket mint tiszta szemlélet egyesíti. Hol az értelem bonczol, különböztet és ellenmondásokat lát, ott az ész egységesít; főtörvénye nem az ellenmondás törvénye, mely az értelmet vezeti, hanem inkább az ellenmondások összeegyeztetése a *«coincidentia contradictoriorum»*. Ez ismeret — mint már az arcopagita mondá — csak ellenmondásos tételeket tartalmaz. Ez álláspontból, mely minden ellentétet, egyoldalúságot tagad, érthető, hogy Cusa a görög és római egyházak kibékítésére törekszik. Az ellentétek összeesésének ez elvét B. is elfogadta és ez elvet alkalmazta az isten s világ, az anyag és alak, az egység s sokaság, a legnagyobb és legkisebb egységesítésének azon gondolatánál, melyet később látni fogunk. Az értelmi ismeretet meghaladó illetén észbeli ismeret Cusánál *visio intellectualis*, *visio sine comprehensione*, *speculatio*, *intuitio*, *mystica theologia*, *tertius coelus* stb. név alatt is szerepel. E mystikus *intuitio* azonban magában véve elégtelen; az észet, mint puszta képességet, az ismerés actualitására csak az isteni szózatnak azon fénye bírja, mely minden világra jövő embert áthat. E fény alatt Cusa a hívést érti. Ezen mystikus ismeretnek első és legfőbb tárgya az istenség, mely nélkül semmit sem ismerhetnénk meg. Az isten ugyanis az összes létnek összfogalma, a mennyiben mindent magában foglal, mindent magából kifejt és mindenkben korlátozott, concret módon (*contracte*) létezik. — Ez ismeret veti meg tehát a mystikus theológiának alapját és általa szemlélhetjük Istent, ki az abszolút Egység; minden ellentétek abszolút complicatioja. Isten a legnagyobb, mert mindeneket felölel; nagyobb nála mi sem lehet, de a legkisebb is, mert mindenben van. Cusa e tanainál önkéntelenül eszünkbe jut a zsol-táros szava: Nagy vagy Uram a nagyokban is, és nagy vagy a kicsinyekben is! A legnagyobb és legkisebb is és e két ellentét benne



egyesül és egy lesz. Hasonlóan a többi ellentétek is, melyek egymást kizárják, Istenben különbség és ellentét nélkül legmagasabb egységbe forrnak össze. Istenre nézve a főelv az ellentétek coincidentiaja. Így abszolút egysége az Isten a lehetőségnek és a valóságnak. Istenben az összes dolgok abszolút egységgé olvadnak föl; ő az összes ellentéteknek ép úgy, mint az összes dolgoknak complicatioja; az universum pedig nem más, mint: explicatio Dei. Az Istenben az összes dolgok egygyé lesznek: a világban azonban sokaságokká, különlegességekké válnak szét. Az universum is egység ugyan, de egység a sokaságban; a sokaságok által contrahált egység. Az Isten nem foglal magában több létet, mint a világ; a mi Istenben van, az a világban is megvan. Ennek daczára Cusa határozottan tiltakozik azon nézetek ellen, mintha tanai pantheistikusok lennének, sőt — jóllehet elismerni, hogy a «miként» megfejtethetetlen az ember előtt — azt követeli, miszerint a világot, az Istennek képmását, mely éppen azért véges Istennek nevezhető, az Istentől semmiből teremtettnek gondoljuk. A világ teremtését az Isten szabadakarására vezeti vissza és minden egyes teremtményben a teremtő mindenható akaratának egy intentioját, szándékát látja. — Még zavartabbá teszi elméletét azzal, hogy a semmiből való teremtés fogalmát úgy értelmezi, mint Erigena. «Istenben — mondja Cusa — lét és tevés azonos és azért benne a teremtés és a teremtetés (creare et creari) összeesnek. Ennélfogva azt kell mondanunk, hogy a teremtés azt jelenti, hogy az Isten mindenkben minden lesz, vagyis, hogy Isten minden dologban csak önmagát teremti.» E szerint minden teremtmény nem egyéb, mint teremtett Isten. — Hogy ily nézetek hogyan egyeztethetők össze a teremtés józan fogalmával, — azt nem akarjuk tárgyalni, csak utalni akarunk az itt nyilvánvaló ellenmondásokra, miket B. később megszüntetni akart és azon szélsőségekre, egység és sokaság, a mik között levő úr áthidalásával vesződik Cusa és miket B. később még inkább kiélesített és miket phantasiájával mégis összekötni igyekezett. Bruno methaphysikájának megérthetése céljából még egyetmást megjegyeznünk kell azon viszonyról, melyben Cusa a világot az Istenhez helyezi. Cusa szerint Istenhez, mint az abszolút legnagyobbhoz és az abszolút egységhez a világ mint concret (contracte) nagyság és egység áll viszonyban. Az Isten, mint a dolgok abszolút léte, abszolút módon az, a mik a dolgok; az universum is az, a mik az egyes dolgok, csakhogy korlátolt, concret módon. Miként Isten a világban korlátolt módon



jelenik meg, úgy az universum korlátoltan jelenik meg az egyes dolgokban és így a világ az Isten és az egyes dolgok között a közép helyet foglalja el. — Az Isten ezen korlátolt képmását, a világot tehát csak korlátolt módon illetik meg az Istennek praedikatumai. Ha az Isten a legnagyobb, kinél nagyobbat és jobbat gondolni nem lehet, úgy a világ is, bár nem olyan, hogy tökéletesebbnek nem lehetne gondolni de az adott viszonyok közt a legjobb: a világ is a relativ legtökéletesebb. Ha az Isten örök, úgy a világot a vég nélküli tartam praedicatuma illeti meg, mely az örökké valóságnak képmása. Ha Isten az abszolút végtelen, úgy a világ a határnélküli, melynek, minthogy határi nincsenek, mindenütt és sehol sincs középpontja. Az isteni szentháromság korlátolt visszatükrözője gyanánt is jelentkezik a világ, a mennyiben az anyag és forma a mozgásban egységesítve van. A világban nincs semmi, mi a mozgást nélkülözné. A föld sem mozdulatlan középpontja a mindenségnek, hanem ez is mozog, mint a többi égi testek a világ sarkai körül. Ebben tér el az aristotelesi világrendszertől és anticipálja bizonyos tekintetben a Kopernikus féle elvet.

A világról, mint egészről, az azt alkotó részekre térvén át Cusa szerinte minden véges lény a végtelen önkorlátozásából keletkezik és minden egyes lény tulajdonképeni létéhez, melynél fogva e lény az Isten egy participatioja, egy tükre lesz, hozzájárul bizonyos korlátolt-ság, miért is mindenik többé-kevésbé eltér az Istenben levő ősképetől, miként a tényleg megalkotott kör a tökélyétől. Két megegyező dolog nincs a világban. — Hogy ugyanaz többféleképp visszatükröztetik: azt eredményezi, miszerint a dolgok között abszolút harmonia van és kosmost alkotnak. Éppen a dolgok korlátoltsága, határooltsága folytán lesz a világ valóságos rendszerré, harmoniává.

Ilyetén theosophistikus színezetű nézetek előre bocsátása után igyekszik Cusa világnézetéből ész-okokkal lehozni az egyháznak az isten-emberről, a végtelen — véges — lényről szóló tanát és Cusának e törekvése képezi speculatiojának tulajdonképeni magvát, középpontját. — Ha ez utóbbi körülményhez hozzá vesszük még azt is, hogy Cusa előtt rendíthetetlen volt a római egyház és dogmáinak tekintélye, miért is míg élt, igazhitűsége kétségbe nem vonatott: nagyon természetes, hogy Cusa tanait nem mondhatjuk olyanoknak, melyek az egyház és tanai ellen intéztek volna, és éppen e tanokat használja föl mégis B. arra, hogy az egyházzal, kereszténységgel szemben állást foglaljon, mert B. nemcsak a «coincidentia oppositorum» elvét fogadja el, hanem Cusa főtanait is magáévá teszi, mi csak úgy lehetséges, hogy Cusa elveit



lényeges változtatásoknak veti alá és mindazt letörli róluk, a mi e tanoknak egyházas jelleget adhatna. Hogy az így átalakított tanokban az isten-ember dogmája — a Cusanus speculatiojának magva — első sorban áldozatul esik : azt alig kell mondanunk. Mig tehát egyrésről a Cusa-féle eszmék B. rendszerében mindenütt előfordulnak, másrészt a Cusa rendszerében titkon lappangó azon elemeket fejti kinyitlan s egyoldalúlag B., melyek e rendszerben meglehetősen erőszakos módon összeiktatva valának. Cusa ugyanis a monismus vagyis a totalismus és a pluralismus vagyis az individualismus, — az egység és a sokaság között valóságos saltomortalékkal ugrándozva igyekszik e két szélsőséget egyesíteni; B. pedig az egyik szélsőséget pantheismussá, a másikat atomismussá alakítá át.

A pantheismushoz sehol sem közeledik annyira, mint a Spaccioval egyidőben megjelent két olasz iratában, t. i. a *Del infinito* és a *Della causaban*, mely utóbbiból éppen azért F. H. Jakobi kivonatokat készíthetett annak megmutatására, hogy B. Spinosával rokon. B. a nélkül ugyan, hogy Spinosát mélységében megközelítette volna, megelőzte Spinosát az Isten benmaradóságáról (immanens), a teremtő természet (natura naturans) és a teremtett természetről (natura naturata) való híres fogalmában, valamint a fejlődésről adott pantheistikus elméletében. Ez utóbbi tekintetben Schelling előzőjének is mondható. B. Isteneszméje azonban sokkal életteljesebb, mint Spinosá merev állaga.

A mit Cusa az Istenről mondott, mindaz B. jelzett két iratában a Cusától tagadott világléleknek tulajdoníttatik és a lelkiesített universon egészen az Isten helyére tétetik. Annak tudatában, hogy tana a stoikusok pantheismusával rokon, B. szívesen idézi tanainak támogatására a stoikusoknak a mindenséget átható Zeus-át. — Az általános értelem, mely nem mint külsőleg működő ok, hanem mint az összes dolgok belülről működő, mozgató elve szerepel, — a világlélek legfőbb ereje gyanánt van föltüntetve. Ugyanaz a materiával egészen egy, úgy hogy az anyag B.-nál nem olyan, mint a peripatetikuskok probe nihilje, hanem inkább olyan, milyennek a XIII. században élt *Dinanto David* gondolta, kinek iratai egyházi átokkal lettek sujtva. *Dinanto* szerint az Isten az összes dolgoknak materialis elve, B. pedig isteninek mondja a materiát s mint végtelen aethert fogja fel, mely az összes dolgokat keblében felöleli és magából származtatja s melyben, mint a világegyetem általános életelemében, mint végtelen oceanban minden él s mozog. — Ezen lelkiesített, a végtelen ürt betöltő aether



vagy universum a legnagyobb, mert mindent magában foglal; a legkisebb, mert mindenben benn van és valamint ezen ellentéteket, úgy a többieket is egyesíti magában; nyugszik, mert végtelen gyorsasággal mozog; minthogy mindenütt centrum, mindenütt (azaz sehol sem, periphéria. Ezen végtelen universumban mozognak nem a peripatetikusoktól kitalált primus motor, hanem belső lelkiesítettségük folytán a bolygók és üstökösök napjaik körül végtelen sok világot alkotva.

A végtelen mindenség végtelen sok világot rejt magában, melyek mindenike a maga nemében tökéletes, összeségükben pedig a gondolható legnagyobb tökéletességet valósítják meg. Absolute tekintve nincs semmi tökéletlen, vagy baj a világon; csak másra viszonyítva tűnik föl valami bajnak, tökéletlennek, de magában véve nem az, és a mi az egyikre nézve baj, az a másokra jó.

Napjainkban különösen figyelem tárgyát képezi B. metaphysikájában és természet-philosophiájában az a szerep, melyet az anyagnak tulajdonít és melyet később részletezünk. Itt csak általán hangsúlyozzuk a föntebbiek után, hogy nála az anyag minden alakító erőnek megőrzője és hordnoka. Anyagot és alakot mint ugyanazon valamiben egységitetteknek fogja fel, sőt a formákat, mint másodlagosakat, úgy tekinti, mint az anyag felszínén játszó mulandóságokat, melyek az anyag kebléből erednek és oda vissza is térnek. E gondolatot B.-nál nagyban előmozdította az ellentétek egységesítésének jelzett elve, melyet Cusától kölcsönzött s melyet B. a philosophia bűvész formulájának nevez. A minden létezők egysége tehát alapja, magva B. philosophiájának és e helyen csak azt jegyezzük meg, hogy B. anyaga korántsem teszi őt Büchner s ehhez hasonló újabb materialisták szellem-rokonává. B. anyagát ezek anyagával egynek mondani annyit tenne, mint a költő anyagát, melyből p. o. tragoediáját alkotja, egyenlőnek mondani azon anyaggal, melyről p. o. a szabó beszél, midőn ruhakészítésről van szó.

De lássuk tanait részletesen. Minden létező lény, a létezni képeséget, vagyis saját magának passiv lehetőségét tételezi föl. Ez pedig az anyag, mely magában véve az alaktalan valami, s melyben mint ilyenben, mi különbség sem foglaltatik. mivel a különbségnek föltétele az alak; ez anyag egy és ugyanaz minden dologban, a testekben úgy, mint a szellemiekben. Ellenben az alak az actus substantialis, mely által az anyag valóságos létté lesz. — De miként az egyedi dolgokban feltűnő különleges anyagot egy ősmateriára kell vissza-



vezetni, akként kell tenni az alakot illetőleg is. — Az anyag formáit nem kívülről nyeri, hanem inkább az alakok az anyag belsejéből szülemlyttetnek. Ezért az első ősmateriának megfelel az első ősfurma, mely az anyagban és az anyag által tűnik elő, a mennyiben mint az anyag actus substantialisa ez anyagot belülről a legkülönbözőbb dolgokká fejleszti ki. — Ezen ősfurmához azután a különleges formák mint sajátos tüneményi és kinyilvánulási módok viszonylanak.

Ezen ősalak azonban nemcsak az összes dolgok formáló, hanem egyszersmind működő oka is. — Ez ősfurma az, mely a materiában minden különleges formát belülről hatólag kifejleszt és így a dolgoknak nemcsak alakját adja meg, hanem egyszersmind magukat a dolgokat is előhozza. — Erre csak azért képes, mert értelmes. E formát eszközölő tevékenység ugyanis, lényegét tekintve, művészi tevékenység és mint ilyen csak egy értelmes subjectumban létezhetik. — Következőleg az ősfurma: a világnak általános értelmessége, mely mindent, mi az eszmének megfelelően benne rejlik, belülről kifejt és az anyagon megvalósítja. E működés célja a világnak tökéletessé tétele vagyis az általános értelemben rejlő formák valamennyijének megvalósítása.

Ezzel adva van B. egész rendszerének alapfogalma. E fogalom pedig nem más, mint a *világlélek*. Az ősalak ugyanis a világ egészével szemben olyan szerepet játszik, mint annak *lelke*. Mert az általános, egyetemes értelem subjectuma, melynek eszméi szerint van a világ alkotva, csak mint lélek gondolható. Itt azonban azon kérdés merül föl, vajjon létét illetőleg ezen világlélek mily viszonyban van a materiához? E kérdést akként dönti el B., hogy szerinte a kettő között állagkülönbség egyáltalán nem létezik. Mert a materia a passiv, az alak pedig az activ alapja a lehetőségnek; mindkettő azonban egymást kölcsönösen implicálja, magában foglalja, a menyiben működési-képesség levési képesség nélkül és viszont nem gondolható. Ebből szükségképpen következik, hogy mindkettő, az activ és a passiv potentia, a létet tekintve, egységgé olvadnak össze. Így azután a világlélek a tevő s a szenvedő elv egyszersmind; az ok, mely mindent eszközöl és az ok, mely mindenné lesz. A világegyetem kifejlődése csak a világlélek kibontakozása a képző substratum szerint. E lélek, mely istenben tökéletes, kevésbbé az az alsóbb rendű szellemekben, még kevésbbé az emberben; fokról-fokra tökéletlenebb a teremtett lények lefelé haladó sorában. Mindezek a különbségek azonban csak fokbeliek, de



nem lényegbeliek egyszersmind. A lények alsó rendű sora nem érti meg önmagát, de van valami nyelve. Legyen bármily kicsi és piczurka a dolog, részese a szellemi állagnak, mely ha a viszonyok és körülmények kedvezők, arra törekszik, hogy magát növénynyé, állattá alakítsa és a többiek vonzása- és hatalmába kerítésével testét megalkossa, melyet lelkiesítettnek lehet mondani. A lények felsőbb rendű soraiban az értelem az öntudat fokáig emelkedik, — megértik önmagukat és az alattok levőket. Az ember, ki a teremtés hierarchiájában a középfokon áll, képes az élet minden jelenségét szemlélni. Látja az Istent maga fölött, — látja ez isteni cselekvőség nyomait maga körül. És a melyek a világ változhatatlan rendjéről tesznek tanuságot: ezek a nyomok (vestigia) alkotják meg a világ lelkét. Őket összegyűjteni az emberi elme legnemesebb foglalkozása. A természetben előjövő e nyomok nem különböznek azoktól az *eszméktől*, melyek az ember elméjében léteznek. Így érkezik B. — mint Lewes mondja — ahhoz a fogalomhoz, hogy a világ lelke azonos a saját lelkével, mindkettő pedig a Istennek visszatükröződése; ekkép vitetik arra az állításra, hogy az alany azonos a tárgygyal, a gondolat a léttel.

E szerint a világegyetem a szó valódi értelmében substantialis egység. «Csak egy ég, csak egy végtelen világtér, csak egy mindent felölelő kebel, csak egy aetherregio van. Az ebben mozgó végtelen számú csillagok, csilagzatok, égi testek, napok s földek egyike sincs a középpontban, mert az universum végtelen. Az universumnak annyi középpontja van, a hány csillag, világtest vagy atom van.» A különböző állagoknak sokasága nem létezik; az összes dolgok alapjukban véve csak egy állagot képeznek, mely a különböző formák sokaságában jelentkezik, a miből a dolgok állagi különbségének és sokaságának látszata keletkezik. A dolgok az általános mindenségnek = általánynak csak fel-fel-és el-el-tűnő mozzanatai (circumstantia). Az egyes lények nem állagok; ezzé csak az érzéki csalódás teszi; e csalódást a minden ellentétet magába ölelő Egységhez felemelkedő ész van hivatva eloszlatni. Minden keletkezés és elmulás, származás és enyészés csak a föltünési módnak egy változata, módosulata, miközben az állag mindig ugyanaz marad. Csak a külső formák keletkeznek és enyésznek el; az állag e folyamaton felül és kívül áll. A világlélek, magában véve, mindig fölötte áll a különleges jelenségeknek, melyekben föltűnik, megnyilatkozik. Az egész világegyetem, éppen úgy, mint annak minden része, élettől van áthatva. A világléleknek ugyanazon egy élete ömlik keresztül az egészen.



Misem élettelen. «Minden csillagtest magában véve individuum, gigantikus, kolossalis organismus, jóllehet a nagyobb világ-individuumokhoz képest csak szervek, részek, az összefüggésnek változó darabjai. Ezen óriási organismusok mind ugyanazon elemekből állanak és bennök ugyanazon erők működnek, természetesen az életmódjuknak megfelelő compositioban.» — «Ostobaság azt hinni, hogy a végtelen térben, ez óriási világokban nem lennének a mieinkhez hasonló, de talán jobb sorsnak örvendő organismusok. Dőreség azt képzelni, hogy nincs más életmód, más érzékek, más gondolkodási képességek, csak azok, miket érzékeinkkel észreveszünk.» (De Immenso. L. VII. c. 18. F. 622.)

Nem szabad azonban az összes élőket az emberi élethez hasonlóknak gondolnunk. Egy amoeba — mondja Kuhlenbeck — az emberi organismus vérében bizonyára tévedne, ha az embert amoebaszerű lénynek és méginkább, ha ezt lelketlen világtestnek gondolná. A föld-organismus pszichikai ösztudata pedig valószínűleg jobban felülmúlja az emberi tudatot, mint ez utóbbi az amoebáét.

B. cosmológiájára nézve érdekesnek tartjuk még megjegyezni, hogy a materiának háromféle sűrűsödési állapotát ismeri: a szilárdat (terra); a folyékonyt (aqua), a légneműt (aer) és az aetherikust (ignis). [De umbris idearum. VII. Gförer, op. lat. 303.] Az egységes öszmateria állapotváltozásai, az aether megsűrűsödése folytán álltak elő és fejlődtek ki a végtelen számú világok. Minden élet a materiának folytonos involutioja és evolutioja, megsűrűsödése és megvékonyodása. A természetben nincs körfolyam, hanem a dolgok levése által mindig valami új szülemlyttetik, hogy így minden lehetséges megvalósíttassék.

Ez értekezés elején utaltunk arra, hogy B. költői lelke sok igazságot mintegy előre megjósolt, divinált, miket a későbbi természettudomány a posteriori, megfigyelés és számítás útján igazolt. — E tételeket Kuhlenbeck B. műveiből összeállítva közli. Ilyenek a következők:

1. A földnek csak megközelítőleg van gömbalakja; a sarkoknál belapult. (De Immenso. L. IV. C. 16. p. 432.)

2. A nap is forog tengelye körül. (U. o. L. III. C. 5. p. 305.)

3. Helyesen fogta fel a praecessiot és a mutatiot. «A világtesteknek beláthatatlan különféle és egymást keresztező egymásra hatása, vonzása és taszítása folytán elkerülhetetlen, hogy a látszólag leg-szilárdabb pontok is a mindenségben hova-tovább változtatják egy-



máshoz való helyzetüket. A föld is tehát súlypontját és helyzetét a sarkhoz változtatja.» (U. o. L. III. C. 5. p. 307.)

4. Az állócsillagok napok. (Akrotismus, 87., Gförer, B. op. lat. p. 24.)

5. A napok körül, jóllehet nem tökéletes körpályán, végtelen sok, jobbára láthatatlan planeták keringenek. (De Immenso, L. I. C. 3. V. 1—6.)

6. Az üstökösök a bolygók különös fajai; s mivel az üstökösök oly bolygók, melyek igen ritkán vagy sohasem tűnnek fel előttünk, azért a nap körül mozgó bolygók száma még koránt sincs megállapítva. (U. o. L. IV. C. 8. p. 388.)

7. A világok, sőt maguk a világrendszerek is folyton változnak és mint ilyenek elmúlnak; örök marad azonban a nekik alapul szolgáló teremtő energia, örök a legkisebb atomban is benrejlő öserő; csak az összetevés változik. A természetben mi sem vesz el; «a természet megerősödvé ad vissza mindent egész teljében a materiának». (De Immenso, L. V. C. 3. V. 26—36.)

Minő álláspontot foglal el azonban B. az istenfogalommal szemben? Szerinte a világtól különböző transcendens Isten nem létezik. A hívés álláspontjáról beszélhetnek a theologusok; az értelem ilyenről mitsem tud; előtte ilyen nem létezik.

«Csak a tudatlanok hívésében van ellentét az Isten és a természet között. A religionak kötelessége az egy, világfölötti ismeretlent tisztelni; a philosophiának feladata a végtelen tünemény világában immanens Istent bebizonyítani, és az okból, a kezdetből és az Egyből (deductive) a létezési különégeket megfejteni, vagy pedig (inductive) a világ különböző létalakjaiból, az egyedekből az egészhez, az okhoz, kezdethez és az Egyhez felemelkedni. A philosophiának ezen mindkét módszere jogosult és szükséges. (Della causa stb. Wagner-féle fordítás I. 259.) A világ philosophiai szemlélete az igaznak, szépnek és jónak ismeretében áll. E három az Istenben egy és ugyanaz. A természet-philosophiának, ethikának és aesthetikának tehát az Istenből kell kiindulniók és az Istenhez kell visszatérniök. A világegyetem Isten értelmének, szellemének gondolata; értelmének végtelen cselekvősége. Az isteni gondolás ténye az összes dolgoknak állaga. De szerinte az Istent a tudat csak negatív értelemben illeti meg, annyiban t. i., hogy ő maga előtt elrejtve nem lehet, de a legfőbb elvnek, végtelen értelemnek öntudatot oly értelemben nem lehet tulajdonítani, hogy a reflex-



taló tehetség folytán magát mint ismerőt és ismertet megkülönbözteti.

A philosophiára nézve az Isten fogalma összeesik, egy a világlélek fogalmával, a mennyiben az utóbbit magában véve tekintjük. Az Istenek a világfölötti transcendentiaja tehát csak relativ; állagukat tekintve Isten és a világ egy.

Hogy ezen Egy, nem ugyanaz a theologusok istenével, azt B. igen jól tudja és azért a theológiától egészen elkülöníti a philosophiát és az utóbbi tevékenységi köreül teljesen a természetvizsgálatot határolja ki állítván, hogy a valódi philosophusnak és a hívő theologusnak egymáshoz semmi köze és Cusai Miklósnak szemére veti, hogy a papi köntös nagyon feszélyezte.

Az Isten az ok, mely mindent eszközöl és az ok, mely mindenné lesz.

E pantheistikus tan további kifejtésére szolgálnak B.-nak a Cusa-féle formulák. Az Isten mint világlélek magában véve egysége az összes ellentéteknek: az összes dolgok complicatioja. Alak, anyag, lehetőség és valóság benne absolut Egygyé lesznek. A világ azonban explicatioja, kibontása annak, mi az isteni Egységben complicalva, lekötve van. A mi Isten, az a mindenség is; csak a létezési módokban különböznek. Isten = minden implicite; az universum = minden explicite, egymásutániségben. Az universum = Isten, a mint megjelenik. Az universum nem Egy és egyszerű, hanem végtelen különféleségben jelentkező Egységes. Szemléltetően úgy közelíthetjük meg B. gondolatát, ha az Isten és a világ viszonyát a folyó víztömege és azon alakulatok viszonyához hasonlítjuk, melyekben a víztömeg, hullámokat, buborékokat stb. alkotva, szakadatlan feltűnik és jelentkezik.

A világ előállítását nem gondolhatjuk úgy, hogy azt Isten egyszerűen szeszélyes önkényből hozta létre. Egy önkényes akarati elhatározás az Istenben változást idézne elő. A világnak teremtése nem önkényes, hanem szükségképeni és éppen azért szabad tett kifolyása. Szabadság és szükségesség az Istenben egy, mivel mindkettő kizárja a kényszert, azért a világ előhozása oly tett, mely szabad, egyszerismind szükségképeni is. Éppen azért van alávetve a szükségesség uralmának a világfolyás egészében és részeiben is. Más világ nem is lehetséges, mint a mi tényleg létezik. A világegyetem továbbá végtelen, mivel az Isten is az; az Istenben a képesség és a ténylegesség, a valóság összeesik, azért végtelen képességének oly világ-valóság felel



meg, mely végtelen tér- s időben és mely mégis egységes. A világ kiterjedésében meg nem határolt; folyamlásának és kifejlődésének tartalma pedig sem kezdetet, sem véget nem ismer. Az isten lényegével összeegyezhetlen lenne az, ha mindenséget nem hozna létre, valamint az is ellenkeznék lényegével, ha e mindenség véges lenne.

Hasonló gondolatokat fejez ki Goethe is (Gott u. Welt):

«Was wär ein Gott, der nur von Aussen stiesse,  
Im Kreis das All am Finger laufen liesse.  
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,  
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen».

Mig londoni iratai azt mutatják, mennyire közel hozta B. Cusa tanait a stoikusok természetpantheismusához, addig frankfurti három tankölteményéből igen sokat lehet idézni Democrit- és Lucretiussal való rokonságának bebizonyítására. Azonban ezekben kevésbé következetesen fejti ki a pluralismust, mint kifejté a másik ellentétes mozzanatot, a monismust. — A della causa és a de triplici minimo közt hét év telt le; úgy látszik ez idő alatt lángoló gyűlölete a theologia iránt azon nyugodt közönynyé vált, melyet jellemeznek a többiek közt azon szavai, midőn p. o. feleletre sem érdemes ostobaságnak mondja, ha valaki a physikát bibliai helyekkel támadja meg. Annyi bizonyos, hogy B. utolsó irataiban a theológiával szemben kevésbé nyilatkozik élesen és ismét jobban közeledik Cusa eredeti tanaihoz. Istent s a mindenséget most sem akarja ugyan különválasztani. Nem akarja Istent most sem supra et extra omnia helyezni, hanem olyanak tekinti, ki in omnibus praesentissimus est, — épen úgy, mint az «entitas in entibus est», de mégis mindkettőt egymástól jobban megkülönbözteti, mint olasz irataiban. A pantheismustól való ezen eltávolodással karöltve halad a másik mozzanathoz, a pluralismusnak, atomismusnak, előtérbe jutása, úgy, hogy mig a della causa-ban a spinosismus gyökereit láthatjuk jogosan, addig a legkisebről és a monasokról írott művében hasonló, vagy még nagyobb joggal azon forrást szemlélhetjük, melyből Leibniz monadológiáját merítette.

Cusanak azon alaptételéből, hogy a testek oszthatóságát a végtelenségig vinni nem lehet, B. azt következteti, miszerint mindenütt a végső alap a minimum, mely úgy viszonylik a dolgokhoz, mint az egység a számokhoz, az atom a testekhez. E tekintetben a matematikai fogalmak, a vonalak, síkok stb. sem tesznek kivételt. A pont, a minimum pars, ha mozgattatik a vonalat, a mozgó vonal a síkot



hozza létre. Így tehát a pont magában foglalja az összes dimensiókat; ezek az ő tevései, előhozványai éppen úgy, mint a mag, a csira magában foglalja a testet, mely minima pars-ának, a csirának kiterjedése. Valamint a matematikai minimák által lesznek csak megoldhatók a matematikai nehézségek, úgy lehet megfejteni a physikalís minimák által a physikai nehézségek egész tömegét. Így lehet megoldani a testek érintkezését, növekvését és azon tényt, hogy két teljesen hasonló dolog nem létezik. Általán be kell látnunk, hogy a minimum caloris, luminis stb. nélkül sem a növekvésről, sem az összemérhetőségről, összehasonlításról szó sem lehet, mert a minimum mindenütt mértékegységül szolgál. Így kell harmadszor is és pedig metaphysikai minimákat gondolnunk, (innen a «de triplici minimo» elnevezés).

Az össz-materia tehát öröktől fogva végtelen egységekre különül. Ez egységek azonban nem olyanok, mint a materiálisták anyagi functiokkal ellátott vak atomjai, melyek esetleges constellatiojuk csodálatos összehatása folytán idézik elő a magasabb szellemi tüneményeket, hanem B. valódjai szellemi centrumok és csak a belső állapotokban levő fokozatos különbség az, mely a lelki monasokat a vak, mert még szunnyadó anyagatomoktól elválasztja. A végtelen mindenütt középpont; a végtelen tér minden pontján lényének egész telje jelen van, azért a legnagyobb a legkisebb is egyszersemind és itt tűnik föl egész erejében Cusanus azon gondolata, hogy a véges lény a végtelen önkorlátozása, jobban mondva összpontosulása. A monas ép úgy elenyészhetetlen, mint az egész; elmulók csak a külső constellatiók és az egyes monasoknak ezektől függő belső állapotai. Ez állapotok pedig oly sajátosságot alkotnak, mely a többiben sehol nem fordul elő és ezen alapszik az, hogy két egyazonos dolog nem létezik. (De triplici minimo, I. c. 2. és 9.). B. egységei mathematice atomok, physice kiterjedt testeskék és psychice ösztönökkel fölruházott, tehát bizonyos tekintetben lelkesített existentiák. A monasok, miket magyarul *valódoknak* lehetne nevezni, az összes valóság csirái; és az összes elvek elve, a *monas monadum* az Isten, ki minthogy benne minden van — a maximum és mivel belőle minden van — egyszersemind a minimum is. E gondolatait tovább fűzi a De Monade és az ehhez sorakozó, a Del Infinito olasz művel sokban egyező De Immenso munkáiban, melyek az öregségnek a relativ egységekben való explicatioját fejtegetik bővebben.

B. valódoktanában, monadológiájában a matematikai és a phy-



sikai tanulmányok egymásra hatását láthatjuk azon törekvéssel kapcsolatban, mely a létezőket és a lét részeit azon élet hasonlósága szerint akarja elgondolni és felfogni, melyet belső észrevevésünk folytán ismerünk és melylyel a tisztán tárgyias és bizonyos tekintetben élettelen létet összehasonlítani kell, ha ez utóbbit úgyszólván belülről, mint valami subjectivet akarjuk megfejteni. Nyilvánvaló, mondja Dühring, hogy már azzal, miszerint az összes élők és nem élők belsejébe, középpontjába akarunk behatolni, — adva van a monadologiához vezető út. B. az emberi subjectivitás keretében rejlő életet, bár a legalacsonyabb fokban, átvitte a dolgok rendjének minden elemére. A belső világ szerint szervezte a külsőt; a belső észrevevés nélkülözhetetlen alapföltételét, az érzést, az egészre és mindenekre reáöntötte. Nem akarta elismerni a subjectiv és objectiv között levő űrt és a megoldás azon látszatával törekedett az űrt betölteni, hogy az egyiket határán kívül messzre kiterjesztette. Így azután mindent élő egységek gyanánt fogott fel, melyek ismét az élő egységek egységei és valamennyin érzés lüktet keresztül.

Az emberi szellem — B. szerint — nem halhatatlan oly értelemben, mely szerint a testen kívüli egyéni fenmaradása lenne; de igenis halhatatlan oly értelemben, hogy más alakban, más testben újra feltűnik.

Dóreség szerinte azt képzelni, hogy a lélek elenyészik, mikor az anyag és részei, az atomok is megsemmisülhetetlenek. «Dóreség azon bolondok felfogása is, kik philosophusoknak adják ki magukat és kik a lelket entelechiának, harmoniának mondják.» Az entelechia, harmonia az összetettnek szétbomlásával együtt megszűnik és ezért ezekből a lélek halhatatlanságát fölfogni nem lehet. De igen is megértheti az a lélek halhatatlanságát, aki a lelket valóban oszthatatlannak gondolja, mely a halálban legfőlebb összevonja magát, valamint a születésnél expansióba lép.

«A végtelen lénynek, a végtelen értelemnek, melytől s melyben a legkülönbözőbb organismusok és testek alakulnak, — a legkülönbözőbb létté, a legkülönbözőbb nevű és sorsu létalakokká kell változnia. E lények, a kiterjedtek ép úgy, mint az intellectualisok, mert állagra nem különböznek, átfutják szakadatlanul a Mindenségben rejlő lehetőségeket; a növény lélekek állatokká az állati lelkek emberi lelkekké válnak; az emberi lélek pedig akkor éri el kifejlődésének tetőfokát midőn a mindenséggel magát egynek érezi és így midőn Istennel egyesül.»



A legnagyobb igazságosság, mely minden dolog fölött uralkodik, azt hozza magával, hogy a rendetlen életű vagy bűnös vágyaktól vezérelt lélek vagy hasonló, vagy kinosabb és nemtelenebb testbe degradáltassék, mint milyent elhagyott és addig egy jobb lakásnak kormányzását nem is reményelheti, míg a mostanit rosszul vezeti. Így azután hova-tovább fokról-fokra a szakadatlan változás sorait kell végig futnia és a szerint, a mint legutóbbi életét jól vagy rosszul töltötte el, jut jobb vagy rosszabb létezési módba.» (Spaccio, II. p. 112.)

Az emberi lény magvával, a monással szemben a halál ép oly kevéssé átmenet a semmibe, mint a születés nem a semmiből való keletkezés. «A születés, a monasnak önkiterjeszkedése; az élet az így keletkezett sphaerának fentartása; a halál az önösszevonása, koncentrálása a monasnak.» (De triplici Minimo. p. 13.) Születés és halál csak átmeneti jelentőséggel birnak újabb létviszonyok közé. A mit halálnak mondunk, az születés új életre és a jövő életre nézve a mostani élet gyakran halálnak mondható.» A nemzés azon Letheital, mely az előéletet a feledés tengerébe meríti, de lehet, hogy a halál utáni emlékezés ismét felújítja.

B. tehát a helyről-helyre való lélekvándorlást összeköti a lényeg-változással is. A lélekvándorlás szerinte nem esetleges lakásváltoztatás, hanem önkészítette, főlemelő vagy büntetőleg lealacsonyító eredménye a mostani életnek. Ha jelenleg sok embernek arca a lóra, kutyára vagy disznóra emlékeztet, úgy ez csak visszhangja előbbi életüknek vagy pedig előjelzése jövő állapotuknak. Mások ismét emberi testbe vándoroltak vagy magasabb csillagokba emelkedtek föl.

B. e tanát, mely szerint a lélek örök, és hogy präexistenciája van és ismét testet ölt, — szóval, hogy vándorol és vándorolt, az emberiség egyik ősrégi hívésének mondhatjuk és sokan — Lessing, Schopenhauer — épen ezen ősrégiségében vélik rejleni igazságát. Nem akarjuk Brunonak e tanát és vele együtt a lélek vándorlásáról, a metempsychosisról szóló nézeteket bíráló alá venni és a bennök rejő philosophiai tartalmat, igazságokat kiböngészni, csak azt akarjuk megjegyezni, hogy e tant még mai napság is az emberiségnek háromnegyedrészre, t. i. Brahma és Buddha követői még most is uralják és Lessing, Herder, Schiller, Goethe és Schopenhauer többé-kevésbé rokonszenveztek e tannal. Egyébként a lélekvándorlás tanának különböző alakulatai iránt érdeklődőket «Az egyéni halhatatlanságról» írott



munkámra (Ujvidék, 1877.) és különösen *Jürgen Bona Meyer* «Die Idee der Seelenwanderung. Vortrag, gehalten im wissenschaftlichen Verein zu Berlin» (Hamburg, Otto Meissner, 1861.) cz. munkájára utalom.

E lélekvándorlás alapja B. etikájának. Az egyén, vagyis lényegének magva, a monas, önmaga felelős léteért, tetteért és szenvedéseiért; míg az intenség a választóképessegen felül emelkedett, mert nála szabadság s szükségesség egy és nem olyan, mint Leibniz tanítja, ki szerint Isten a végtelenül sok világeszmék között tetszése szerint szabadon választva valósította meg a jelenlegit. Az egyedtől azonban a választóképes szabadságot megtagadni nem lehet. (De Immenso, III. C. 1.) — Minden egyed saját magának kifejlődési productuma; nem tetteiért, hanem tetteivel jutalmaztatik vagy büntetetik.

Az immanens, benmaradó igazságosságnak nincs szüksége külső mennyországra és pokolra; minden egyed jelenlegi létviszonyai is előző életének folyományai, jutalmi vagy büntetései. Örök pokolbeli büntetés, az elkárhozás jó fenyték lehet a rosszakaratú csöcselékre nézve, de összeegyeztetetlen az Isten jóságával és az összes állapotok változékonyságával.

Van azonban egy örök lelkiismeret, egy széttéphetetlen kötelék, mely minden monast az ő isteni eredetével és végczéljával összeköti és mely azt fájdalmasan emlékezteti erre, ha ettől eltérni akar. E fájdalom a *megbánásban*, B. szerint e nagy erényben nyilatkozik, mely az embert eredeti lényéhez visszavezeti. Spaccio-jában (II. p. 189.) ez erényt, melynek atyja a tévedés és anyja a bűn, tövisek közt fakadó rózsának, s kemény kovából kiugró szikrafénynek nevezi, mely meggyújtja bennünk az istenség iránti szeretetet. Ez vezeti az egyedet főczéljához vissza, ha eltévedt ettől.

A szellemnek a főczélja az értelemre nézve az, hogy a legmagasabb lényt megközelítse; az akaratra nevezve pedig az, hogy legfőbb jót elérje.

Az embernek tehát arra kell törekednie, hogy a legmagasabb egységet, mely mindent magában ölel, megismerje és szeresse. E szeretetnek heroicus szeretetté kell magasulnia. A heroicus szeretet a legfőbb erény. Befolyása alatt nem érezzük sem a fájdalmakat, sem a vágyakat, jöllehet a munka tevékenységében leledzünk. Meghalunk a közönséges élet számára és az istenek életét éljük. Minél inkább emelkedik föl az ember az egésznek szemléletére, annál inkább megszűnik számára a baj, fájdalom, csapás fogalma, és legkevésbé fogja



csapásnak tekinteni a halált. (Az Olaszországba való visszatérte közvetlen küszöbén egy helyen azt írja B., hogy — a bölcs nem fél a haláltól, sőt vannak esetek, midőn azt keresi vagy legalább is nyugodtan lép elébe.

A lélek, mely erkölcsi kifejlődésének legmagasabb fokát e planetán elérte, tovább folytatja tökéletesedését más jobb világokon. E gondolatot fejezi ki sokszor sonetteiben.

Az egyed tökélyesedési képessége végtelen. Célja olyanná lenni, mint az Isten. Az Istenhez vezető útra fényt vet B. az «ethika magas énekében, a Degli furori heroici-ben, a szabad szellemek ez üdvtanában». Itt a szépség, mint az anyag és alak látható egysége, tehát mint isteni lény van föltüntetve; a szépet látó és érző szellem, a szemlélt széptől, mely az egészben való részvevés folytán csak véges szép, az igazi széphez emelkedik folyton, melynek nincsenek határai.

Ez eszmét a szépnek nevelő hatásáról, a Kant-féle kritikában iskolázott Schiller «Briefen über die aesthetische Erziehung des Menschen» cz. művében fejté ki, jöllehet B. munkáit nem ismerte. Egyébként Schiller philosophiai leveleiben (Julius an Raphael) igen sok szellemrokonságot találhatni Brunoval és mint Kuhlenbeck megjegyzi helyesen, alig van Schiller e munkájában gondolat, melynek megfelelőt ne találunk B.-nál.

Ime, ezek azok a tanok, melyek miatt B. vértanúságot szenvedett! Ezzel a philosophiával — mondja B. magáról — nagyobbra nőtt a lelkem s elmém magasra emelkedett. «Con questa filosofia l'anima mi s'aggrandisce, e mi si magnifica l'intelletto».

Hegel B.-ot egykoron kométának nevezte, ki az iskolai bölcsélet pályautjáról messzire letért, de a ki talán 300 év mulva visszatérni fog. B. már is visszatért annyiban, hogy irányának egyik vagy másik vonása az utána következő gondolkodók némelyikében visszhangra talált.

Hogy Spinosát mennyiben előzte meg: arról már szólottunk.

Megelőzte Descartes hires elvét az igazságról, mely szerint mit az elme világosnak, nyilván valónak és ellenmondást meg nem tűrőnek tart, annak igaznak kell lennie. A Cartesius-féle kétkedést is kiinduló pontul találjuk nála: «Ki helyesen akar itélni, annak lemondania kell tudni a hivés szokásáról; annak az ellentétek között az egyiket ép oly lehetségesnek kell tartania, mint a másikat, annak ki kell magát vonnia a születés óta belécsepegtetett érzelmek alól.» (Del Infinito Universo e Mondí, II. 84.)



Leibniz monadológiáját Leibniz eredeti conceptiojának tartják, pedig nem egyéb, mint B. monadológiájának B. szellemével ellenkező, theologiai színezetű kidolgozása; nem productiv, hanem gyengéden szólva csak reproductiv. Leibniz ugyanis, e nagy, mindent összeolvasó polyhistor, e diplomata, matematikus, természetbölcselelő stb. 1676-ban Hannoverben könyvtárnok és királyi tanácsos lett és a braunschweig-lüneburgi ház történetének megírásával foglalkozott. 1691-től kezdve a wolfenbütteli könyvtár is alája rendeltetett. Mint ilyennek kezébe került B.-nak 1591-ben Frankfurtban kinyomatott és Henrik Gyula braunschweigi hercegnek ajánlott ritka munkái. (De triplici minimo, De monade stb.) Dühring kimutatja (Krit. Geschichte d. Philosophie, 336. ; 341—362. l.), hogy Leibniz nem csak B. munkájának címét vette át, hanem egész monadológiáját is kiaknázza és annak daczára, hogy B. munkájával ellenkező szelleművé alakította Leibniz monadológiáját, mégis Dühring egész felháborodással plagiatornak nevezi, valamint ebben, úgy sok más matematikai és természettudományi elveket illetőleg is, miket Leibniznek szoktak tulajdonítani, kimutatván az elvek valódi gazdáját.

Bruno azon gondolatát, mely szerint a világegyetem összes létezői élnek és mely szerint a világtestek is lélekkel bíró egyedek: megtaláljuk bővebben kifejtve és a mai természettudományi vívmányok fegyvereivel is támogatva a psycho-physikai állásponton levő Fechner rendszerében, továbbá a mysticismus modern képviselőjének Perty-nek munkáiban is.

Ez értekezés elején jelzett dr. Petőcz Mihály bölcseleti rendszerének két fő jellemvonása és általán igen sok gondolata meg egyezik B. rendszerével. Petőcz rendszere is alig egyéb, mint B. rendszerének némi, az újabb kornak megfelelő, átalakítása.\*

Dr. Petőcz M. bölcseleti rendszerének egyik fő jellemvonása szerint a világmindenség összes tüneményeinek végső alapjait, elveit a lelkek képezik. A másik fő vonás szerint a lelkek lényegileg mind egyenlők, öntudatra képes lények s folyton fejlődésben vannak és lesznek mindaddig, míg az utolsó élettelen lélek is megnyeri azon föltételeket, melyek szükségesnek az élet tökéletes kinyilvánítására. E tételek tulajdonképen B. tételei.

\* L. «Dr. Petőcz Mihály bölcseleti rendszere» cz. értekezést dr. Buday Józseftől (M. Phil. Szemle, 1884. 4. 6. ; 1885. IV. füzet.)



A lélekvándorlás tana B. szellemében; a világtestek mint élő lények, az Isten, mint az egységek-egysége, a fő monas: — mindezek a gondolatok dr. Petőcznél is előfordulnak, a nélkül azonban, hogy megemlítve lenne tulajdonképeni szerzőjük.

Ha végig tekintünk B. tanain, azt kell mondanunk, hogy azok általán egy költői léleknek visioi és korántsem exact igazságok. — Nehány, a természettudománytól azóta igazolt és most már általán elfogadott tételét kivéve, rendszere egészen olyan, hogy napjainkban alig írja alá azt gondolkodó, s a mostani tudomány szintjén álló ember. — B. nem tartozik azon bevégzett tökélyű, világos szellemekhez, kik biztosan kijelölik az emberiség haladásának útját. Tüzes phantasiája sok igazságot sejtetett vele, de ezeket képzelménye szövevényeivel vonta be. Szelleme szikrázik, villámlik, és korántsem hasonlít azon csendes, tiszta fényhez, mely az emberiség milliónak útját mutatni van hivatva. Szóval ő egy hirtelen, zajosan erjedő korszaknak szülötte, melynek alakulatai harmonice nem fejlődhettek ki. — Ha objective pusztán tanait nézzük: sem az olaszoknak nincs okuk a rendkívüli nagy ünnepeltetésre, sem a clerikalisoknak a gyűlölködésekre. A ő tanai az egyházat korántsem fenyegetik; a pantheismus sokkal erősebb, nagyobb alakjainak tanai törtek meg már sz. Péter kőszikláján és különösen mi a tömeget illeti: erre a pantheistikus elvek hevítő hatással soha sem voltak és nem is lesznek. Igaz ugyan, hogy tiszteletlensége a kereszt iránt műveiben gyakran előfordulnak, de ezek tanának tulajdonképen nem lényeges folyományai. Egészen más, ha nem annyira tanait, mint inkább személyét, életét és viszonyait a pápához tekintjük. Ekkor egyrésztől ünnepeltetése jó politikai eszköz a pápával ujjat húzó olaszok szempontjából, másrészt B. szobra a Vatikán ablakai előtt sértő lehet az egyház fejére. Mi B. tanait el nem fogadjuk, hanem eltekintve személyiségétől és jellemének nem egy, korántsem rokonszenves vonásától, csak azzal tekintünk fel szobrára, hogy egyike volt azoknak, kik az új szellemet, az új világnézetet útjaiban egyengették és kik e törekvésükben vértanni halált szenvedtek. Azok, legyen bár jellemük sokban kifogásolható, kik meggyőződésükért meg tudnak halni: az emberiség előtt mindig bizonyos nymbussal övezve jelennek meg.

A multakra nem szabad fátyolt vetnünk, hanem tanulnunk kell azokból. B. életküzdelseiből pedig tanuljuk meg gyakorolni az egymás véleménye iránti türelmet. Épen B. korabeli időszak emlékének kellene a világot, az egyházi és világi hatalmat, arra oktatnia, hogy



egymás iránt türelemmel viseltessenek. B. életéből sem az egyház az állam, sem az állam az egyház ellenében nem kovácsolhatja most már a gyűlölet fegyverét.

B. kora az üldözés százada volt; minden eszme születését a máglya fénye világította meg. Nem az észszel akarták az ész okait meggyőzni, hanem rabbilincsekkel, máglyák tüzével. Üldözésre találunk a különböző, a katolikus és a protestáns egyházak részéről ép úgy, mint vérengzésekre akadunk az államhatalom életében is. Egymásnak az üldözések tekintetében, a multat illetőleg, mitsem vethetnek szemükre.

Ismételjük, hogy B. személyiségét, jogosan vagy jogtalanul, tapintatosan vagy ildomtalanul-e, azt nem kutatjuk, föl lehet használni párt-czélokra, gyűlölködésekre, de rendszerétől a vallásosságot korunkban félténi nem lehet. Korunkban mindinkább erősödik a középszerű tehetségekben épen úgy, mint a nagy tudósoknál az a törekvés, hogy a vallás érzései a legszebb harmoniába hozassanak a tudománynyal. E törekvés hatja át Európa minden számbavehető gondolkodójának lelkét.

Mai korunk — daczára a szórványos kivételeknek — vallásosabb, mint az, mely Brunot máglyára ítélte. Nemcsak a tudósok, de az emberiség nagy tömege is érzi Huxley szavainak igazságát napjainkban: «Az igaz tudomány és az igazi vallás oly ikertestvérek, a melyeknek egymástól való elválasztása okvetlenül mindkettő halálát vonja maga után. Mentől vallásosabb a tudomány, annál inkább gyarapszik az; s a vallás is azon arányban díszik, a mely arányban mélyül s szilárdul tudományos alapja».

Dr. Buday József.



## ÉRTESITŐ.

*A normatív elvek jelentősége az etikában. (Székfoglaló.) Medveczky Frigyes*  
lev. tagtól. Budapest, 1889. 8-r. 52 lap.

Az akadémia II. osztályában a philosophiai csoport tevékenysége nem szolgáltat sok alkalmat a megbeszélésre. És a mit nyújt, nem igen van aki szóba vegye. Azaz, hogy volna biz' a, csakhogy nálunk az alanyiasság hatalmasabban országol, mint a tárgyiasság. Itt ha bevégzi valaki a mondókáját vagy írókáját, abban jár, hogy egy szerkesztő a folyóiratába vagy egy tudományos intézet a munkálatai sorába elfogadja, mi meglevén, a szerző *«exegit monumentum»*; nevét nyomtatva látja, dicsvágya ki van elégítve. Ha művéről kedvező bírálat jelenik meg, azon nem örvend annyira, mint bosszankodik egy netalán ellenkezőn. Mert ha dícséri a kritikus, legfeljebb csak «igazságot szolgáltatott neki, kutyakötelességét teljesítette»; ha hibát lél vagy ócsárol, csak «kötekedésből vagy tán ellenséges indulatból teszi»!

És a vita tárgya? Óh, az a legkisebb! Az esik meg gyakran rajta a vitatkozás hevében, a mi az induló dallamán, a török muzsikában, hogy elfojtja a dob és réztányér zaja. Pedig ha igazán érdekelné tárgya az író, átlátná, hogy az ellenmondás szintoly hatályos, ha nem foganatosabb eszköze a kérdéses tan iránti figyelem gerjesztésnek, a vitatott vélemény elterjesztésének, mint a pártolás és dícséria. Herder meg Schulze nagyobb szolgálatot tettek a critica philosophiának, mint Bendavid vagy Mellia s általában a mester *autos epha-jára* esküvő kantianerek.

Akármben keressük az okát, akárhogy fejtegensük következményeit, a tény áll és az, hogy 1881 óta ez idén jelenik meg a m. tud. akadémia kiadványai közt az első «értekezés a bölceleti tudományok köréből». Mint Aulisnál a szélesendben veszteglő hajóhadat a



valahára megindult szél, úgy örvendeztette meg a philosophia iránt érdeklődő kis közönséget a fenczímzett értekezés megjelenése. Engem pedig a mint egyfelől örömmre gerjesztett, úgy másfelől hozzászólásra is készítetett a fontos tárgy és azt a feladatot tűztem magam elé, hogy az indult szél erejéről, irányáról és tartósságáról előjóslatot kockáztassak. A képtől a valóságra térve vissza, azt látom első kérdésnek, mit várhatni nálunk méltán egy korlátolt tárgyú philosophiai értekezéstől, különösen attól, a mely akadémiánk kiadványaiban foglal helyet? Országos intézetünk kitűzött czélját: a tudomány honosítását tekintve, főképpen azt, hogy a philosophiának itt talán kevésbé ismert vidékén tájékoztasson, a mi nem zárja ki továbbat azt, hogy valamely függőben levő kérdés megoldását segítse s a tudományban egy előhaladó lépést tegyen és tétessen.

Hogy a «normatív elvek jelentősége» a philosophiának kevésbé ismert fejezete, azt készségesen elismerem, még pedig abból az alanyias okból, mivel az értekezés czíme olvastára azon kaptam rajta magamat, hogy nem értem. Nemcsak, hanem meg is ütköztem azon a kifejezésen: «*normatív elvek*»; mert a törzsszónak, a *normá*-nak akár-melyik értelmét vegyem fel a sok közzül, ama két szóval jelölendő két fogalmat egybekapcsolni nem bírom. Norma és származékai fajias (*specificus*) eszmék, az elü (*principium*, *Grundsatz*) pedig nem csak nemies (*genericus*), de általános fogalom, s az marad. és fajias dolgokra alkalmazva csakis a keletkező szülemény lesz megint fajias. A delectu lényeges szolgálatot tesz a hajó útja irányzásában, de azért a boussolet és a hajónak szerinte való kormányzását nem szabad egy fogalommá kapcsolni. Azért azt sem helyeselhetem kikötés nélkül, hogy az *elü* szó többes alakjában: «*elvek*» van használva. Az ethikának, mint mindenik tudománynak, csak egy elve van, a melyet, valljuk meg az igazat, maig is keres általán szólva a *philosophia*.

Nem egy philosophus hitte és hiszi, hogy meglelte azt az egy elvet s ebben az értelemben vannak ethikai «*elvek*», de az nem azt teszi, hogy vannak «*elvek*» az ethikában. Cartesiusnak az *örvény* volt a csillagászat elve, Newtonnak a *vonzalom*; de azért nem mondhatni, hogy két *elü* van az astronomiában. Hogy mi az az egy az ethikában, *adhuc sub iudice lis est*, ha csak szerzőnk el nem dönti értekezésében. De míg ez történnék, mi kételkedők nem párosíthatunk vele határozott jelzöt, annál kevésbé a határozatlan «*normatív*»-ot, melyet nem is tartok igaz kamarán keltnek, mert a *norma* származékai közt a *normalis*-t ismerem,



de «*normativ*»-ot a philosophia bevett műnyelvében nem lelek. Meglehet, hogy hiba tőlem, de mentsen ki járatlanságom és a helyreigazítás elfogadására való készségem.

Az iránt is szeretnék felvilágosodni, miképp értsem a címzetben egybefoglalt szócsoportot; különösen az utolsó tagját? Mert, de ha németre fordítom is:

{ *Die Bedeutung*  
*Die Bedeutsamkeit* { der normativen Grundsätzen,  
*Die Gültigkeit*

egyik combináció sem elégít ki s nem oszlatja gyenge szemem elől a homályt. Félvilággal is meg kelle hát az értekezés olvasására indulnom abban a véleményben, hogy a philosophiának azon a vidékén, melynek kitűzését, mint főlebb írárom, vártam, fog majd tájékoztatni a szerző. Nem is csalódtam merőben, csak annyiban, hogy nem egy vidék, hanem egy egész tartomány — az ethika — terült el szemem előtt, melyet kevéssé ismertnek bizony nem lehet mondani. No, de hiszen jól bejárt országban is lehetnek ismeretlen zugok, vagy lehet, másfelől, kényelmesebb, biztosabb, több eredményt ígérő módjait ajánlani az útnak. Értekezőnk a második feltevést látszik valósítani akarni, mint e szavaiból következtetem: «egy e században egyideig némileg elhanyagolt philosophiai szak körében, t. i. az ethika terén is érezték és mindinkább érzik» (kik?) «a czélok és utak alapos revíziójának szükségét, a rendszeres munka új lendületet vett s az erre» (mire?) «vállalkozó elmék itt is» (hol?) «kiváló gondot fordítanak a methodikai\* kérdések tisztázására». Egyenesen is megmondja a szerző, hogy e dolgozatban «néhány methodikai szempont megvizsgálását s a szempontok jelentőségét teszi feladatává». (A jelentőséget feladattá!!)

Lássuk a megoldását.

«Az első kérdés» — írja — «az ethikai elmélet sajátlagos (specialis tárgyainak természete által meghatározott) feladatára. az ethikai elveknek specificus jellemére vonatkozik.» Jó! de hát mi az a «vonatkozó» első kérdés? Azt bizony sem itt, sem az egész értekezésben nem leljük meg és csak hozzávetésből gondolhatni, hogy ez: «Mi az ethicus elveknek specificus jelleme?»

Úgyde így is csak «kérdés, mely feleletet vár, hanem biz' azt

\* Vajon nem «ethikai»-t akart-e írni értekező?



ő is mi is hiában várjuk. A helyett szót változtat a szerző s «vitapont»-nak nevezi s azt állítja róla, hogy «alapvető jelensége van». Hogy e miben áll, megint nem tudjuk meg tőle, sőt abban is kételkedik, hogy vitapont-e? Úgy is látszik, hogy maga sem hiszi annak; mert úgymond, «értené, ha sokan megütköznenek azon, hogy még a tulajdonképi cél felfogásában is mutatkozhatnak elvi eltérések». Ki is mondja egyenesen, hogy «elvi eltérések és ellentétek nem léteznek... az ethikai vizsgálódás tárgyai körében». — Ki mondja, hogy «a kérdéses tények közelebbi meghatározásában sem mutatkozik eltérés vagy ellentét,» és hogy «az erkölcsi törekvés vezérlő elveinek vagy törvényeinek megállapítása általán elfogadott célnak tekinthető».

A vitapont hát elenyészett, gondolja az olvasó. A világért sem, mert lám, értekezőnk egyet fordul a sarkán s visszavonja előbbi engedményeit: «Csak látszik, mintha az alap és a tulajdonképi cél nem állanának vita alatt. Mind a mellett» (jobb volna e helyett «sőt») «az elvi ellentétek már a tudomány alapjának, céljainak s útjainak közelebbi meghatározásánál is mutatkoznak».

Az ellenmondás világos, de inkább szeretném a rossz stylusban, mind netalán gondolkodási tétovázásban keresni a hibát. A mint kivehetem, azt akarta kifejezni, hogy miben egyeznek és miben különböznek az ethikusok egymástól. Erre nem volt szükséges az a tekervényes «methodologiai vizsgálat», hanem tisztán és egyenesen el lehetett volna mondani, hogy az ethikai elvek a cselekvényekre vonatkoznak, még pedig jóság és rosszasság tekintetéből és hogy ebben mindnyájan megegyeznek; holott arra nézve, hogy miben áll a cselekvények jó vagy rossz volta, — egész az ellentétekig, — különböznek a vélemények. Ez ugyan kevésbé tudósan, de annál értelmesebben hangzott és természetesebben vezetett volna értekezőnk eme kérdéseire: «Milyen alakban jelentkeznek a dolog» (micsoda dolog?) «természete szerint (a vizsgált jelenségek sajátosságának megfelelőleg) a kérdéses elvek?»

«Mit fejeznek ki ez (olv. azok az) «elvek, vagy mit akarnak általánosságban kifejezni? Mire céloz az ethikai ítélet? Mily alapmotívum határozza meg annak» (olv. az) «irányát? Miben nyer ez» (mi?) «adaequat kifejezést, vagy mely alak felel meg annak a vezető motívumnak?» (Vonzó vagy hajtó «motívum»-ot tudok képzelni, de «vezetőt» sehogy sem, valamint azt sem értem, miképp «felelhet meg» *alak, motívumnak?*)

Mindezen kérdések ellen, eltekintve a stylaris hibáktól, jelesen a



verbosítástól,\* nincs kifogásom; hanem meglep az, hogy jóllehet «methodikai tekintetből alapvető jelentőséget tulajdonít» nekik értekezők s azt mondja, hogy elintézésük módja határozza meg a tudományos munkásság álláspontját», még sem felel rájok, hanem a fennebb idézett «Első kérdés»-re tér vissza s azt is másképp «formulázza», t. i. imígy: «A tudományoknak melyik osztályához tartozik az ethika?»

A kérdést elhamarkodottnak látom. Szerzőnk aligha nem azt a német közmondást: «*Ungekehrt ist auch gefahren*», kereste ki «vezető» motivumúl. Az eddigi methodisták azt tartották, hogy tudománynak elsőben is elveit és állítmányait kell szemlére fogni, belőlök következtetni a jellemére és itélni meg, melyik «osztályhoz tartozik», az új methodologia ellenben hegyére akarja állítani a gúlát, s a nemiesből hozza ki a fajtiast. Csakhogy ezt az eljárást *deductio*-nak és nem *inductio*-nak nevezik, holott írónk az utóbbi hívének vallja magát. «Hisz' az is vagyok,» veti talán ellenem, «olvassa csak tovább: Mily helyet *jelölnek* ki számára *tárgyainak* természete s az ethikai ítéletnek sajátnemű tendenciája...? Lám, hogy tárgyaiból következtetek a tudományra.» — A Rebekától ámitott Izsákként: «a szó a Jákob szava» az igaz, — «de a kezek az Ezsau kezei!» Az igazi *inductio* a tárgyaknak egyenkénti vizsgálata nyomán átalánosít, Sz. pedig — ismét német szójárással élve — *in Bausch und Bogen* markolja fel, összeségekből jellemez és ítélete csak annyit mond, hogy «a tudományt a tartalma jellemzi», a mire nem sokat építhetni, valamint az adott osztályozás ellen is, t. i. hogy «a tudományszakok kétfélék: egy részök *descriptiv* és *explicativ*, más részök *normativ*», nem egy kifogást lehetne tenni.

De mielőtt ezekre mennénk, hadd számoljak, mit tanultam ki melleleg abból az osztályozásból? — *Elsőben* azt, hogy értekező nagyon szereti az idegenszerű szókat, a milyenekre minden lépten bukkanunk a könyvében. Purista éppen nem vagyok, de azt tartom, hogy magyar olvasó megértené magukra is ezeket: «*leíró*» és «*magyarázó*». A mi a *normativ*-ot illeti, maga a sz. is szükségesnek látja lefordítani itt és másutt így: «bizonyos szabályzó elveket állapító.» — «parancsoló,» — «kötelezettséget, tartozást kifejező» stb. Ezekből

\* Vonatkozással az ismeretes adagiumra, mondhatni: *Verba praefer necessitatem non sunt multiplicanda.*



aztán megtanultam másodszer azt is, hogy mit akar érteni sz. a *normativ* állítólagos műszó alatt.

A dologra szólva, ki kell jelentenem, hogy a tudományoknak idézett osztályozásában nem érthetek egyet az íróval. A tudományok egyetemi négy karán végig tekintve, édes keveset lelek, a mely csupán és kirekesztőleg «*descriptiv*» és «*explicativ*», akár csupán és kirekesztőleg «*normativ*», vagy más szavakkal: vagy csak *theoricai* vagy csak *practicai* lenne. Következésképpen még kevésbé írhatok alá annak a merész — az angol «*sweeping*» jobban kifejezné, ha le tudnám fordítani — állításnak, hogy «az egész kérdés jogosultsága, komoly tudományos discussionnak a lehetősége épen az érintett megkülönböztetésen alapul». Ezt pedig oly fontosnak, lényegesnek véli, hogy azokkal a szerencsétlenekkel, kik «azt a megkülönböztetést nem ismerik vagy el nem ismerik», jórendin szóba sem áll, és csak annyit vet oda nekik, hogy «alapos vizsgálat nélkül — (esetleg néhány gúnyos észrevétellel) — napirendre térhetnek», meg, hogy «vagy nem látják, vagy *brevi manu* kizárják a feladatoknak egész osztályát, a mely szorosabb kapcsolatba hozza az elméletet a gyakorlattal, a tudományt az étellel», és azzal végzi, hogy ama «különböztetés elejtése a szorosabb értelemben vett gyakorlati disciplinának kizárását involválná!»

Remek következtetés! Ha valaki csalogány csattogását hallva, nem aggódik azon, hogy *Lusciola Luscinia* vagy *L. Philomela* szavát hallja-e, vajon kirekeszti-e azzal valamelyik fajt a természetrajzból vagy magából a természetből?

Rosszul mondtam, hogy «végzi», mert még nincs vége a megpirításnak. Szerzőnk, hogy még jobban kiténtesse a meg nem különböztetőknek vagy tudatlanságát, vagy hanyagságát, példáit tartja szemök eleibe az érintett «gyakorlati disciplinának» és (tőle) «ügynevezett *mítanoknak*, melyek bizonyos elméleti vagy gyakorlati működések helyes keresztülvitelének elveit állapítják meg és megadják a mértéket, mely különböző eljárás módoknak objectiv megítéléséhez kívántatik». Definitio-e ez? kérdezhetni. Ha az, bajos volna megmondani, melyiket jelenti, a theoriát-e vagy a praxist? Én azt gyanítom, egyiket sem, hanem a *normativ*-ot, melyet példázolnak Sz. szerint a «*logika*» és a «*paedagogia*». Itt megint óvást kell jelentenem, mert én ezekben is csak annyi parancsolót vagy szabályzót lelek, a mennyinél többet más tudományokban értekező maga sem követel, t. i. hogy «a tudományos munkásságnak mintegy zárkövét képezi



egy a *műtan* fogalma alá vonható 'alkalmazott' rész» (tehát nem az egész), «mely . . . gyakorlati feladatokat old meg és az elméleti munkásság *normatív* határozatokban culminál». (Annyi, mintha azt mondaná, hogy a *theoria* a *praxisban*, a *pathologia* a *therapiában*, a növényélettan a kertészkedésben *culminál*.) — Úgy a «társadalmi tudományokról» sem meri kimondani, hogy egészben véve ebbe vagy amabba a rovatba tartoznának, hanem csak azt, hogy «egyes ágaikban olyan problémák merülnek fel, melyek szükségképen *normatív* elvek kifejtéséhez vezetnek». Nem csoda hát, ha még mind hiába várjuk a feleletet a régóta kitűzött kérdésre, hogy a megkülönböztetett tudományos tályok melyikébe tartozik az *ethica*?»

Úgy képzelem írónkat, mint egy mosakodni készülő valakit, a ki mielőtt a mosdáshoz kezdene, azon tünődne jó darabig, vajon a vize kemény-e vagy lágy? megvan-e kellő mérséklete? szappana fagygyuval, zsiradékkal, pálma-mandola- vagy faolajjal készült-e s szilárd állományú sziksó-e vagy hamusó? A feleletet az hátráltatja, hogy még előbb a német szomszédhoz kell tanácskérdeni menni. És kihez fordulhatna a «*normatív* elvek» sürgetője méltóbban, mint a *categoricus imperativus* oszlopa felállítójához? Úgy is tesz, de nem egyenesen, hanem a «methodologiai vizsgálat» némi előttem ismeretlen fogása szerint *Schopenhauer* tárgyfordító látócsövén által nézet bé a *Kant*-féle *philosophia* ege mélységeibe. — «*Schopenhauer*» -- olvassuk — «*Kant* azon állításában, hogy az *ethikában* tárgyalandó törvények tartozást vagy kötelezettséget fejeznek ki, hogy erkölcsi szabályok az emberi törekvésnek bizonyos irányokat szabnak s ennél fogva a *normatív* elvek osztályába tartoznak, *petitio principii*t lát.» . . . «Igazolatlanak nyilvánítja . . . hogy szoros értelemben *erkölcsi* törvények léteznek s azt a meggyőződést fejezi ki, hogy az *ethikában* is bé kell érnü az adott viszonyoknak, a tényleg létezőnek, a tapasztalt eseményeknek magyarázatával.» — De vissza van a támadás vágva elsőben azzal, hogy «*Schopenhauer* érvei a tudományos bizonyítás terén nem kielégítőek.» (Punctum!) Másodszor azzal, hogy *Schleiermacher* és *Herbart* is elemezték *Kant* tanait, de nem mentek olyan messze benne, mint *Schopenhauer*; jelesen, hogy «a kötelezettség fogalmának feltétlen kizárására nem gondoltak». (Csak azt szeretném tudni, honnan tudja ezt, hogy mit «gondoltak» vagy «nem gondoltak» *Herbart* és *Schleiermacher*?)

A neves tekintélyekről meg nem nevezettekre térve át írónk, imígy folytatja: «A tudományos *philosophia*» (lehet-e *tudománytalan*



philosophiát csak gondolni is?) «nevezeteseb képviselői . . . jobbára oly eredményekhez jutottak, melyek a *Schopenhauer* apodicticus nyilatkozataitól lényegileg eltérnek vagy azokkal merőben ellenkeznek». Ennyiből áll a czáfolat, melynek ereje talán az «*apodicticus*» szóban rejlik! Csahogy mondotta volna meg értekező: mit ért alatta?

És ezek után, *quasi re bene gesta*, megkapjuk a régen várt feleletet következőképpen:

«A tapasztalati tényállás sokoldalú, részletszerű, lehetőleg exact vizsgálatából kiinduló (nem szellemes ötletek után induló) philosophiai kutatók; az óvatosan haladó kritikai empirismus és az u. n. positivismus kiváló képviselői; oly gondolkodók, kik a specialis kutatások anyagát synthetice feldolgozták és philosophiai szakokban a tudományos vizsgálódásnak itt» (hol?) «előbb nem méltatott módszereit nagy sikerrel alkalmazták, határozottan elismerték a *normativ* elvek jelentőségét az ethikában. A pontos tudományos kutatás képviselői oly feladatokat tűztek ki e téren, melyek az ethikát *normativ* tudományyá teszik.»

Bármennyire restelltem, egyetlenegy szót sem hagytam ki idézetemből, mert jellemző mutatóványa ért. stylusának. Azon egy dolog — empirica philosophia — háromszor és háromképpen van körülírva benne, a mi a szóbőségről főlebb mondott ítéletemet igazolja, valamint az idegen szavak hajhászása is szembetünő, mert a 11 sorból álló helyben foglalt mindennemű szavaknak 10%-át teszik. Ahoz járul a zármondatok tulságos szeretete, melyeknek itt csak egy példáját látja a k. olvasó, de az 52 lapra terjedő értekezésben 180-ra megy a számuk. Igaz, hogy két jeles író példájával lehetne menteni, de közülök az egyiknél az eszmék torlódása, a másiknál tulságos óvatosság okozza a közbevetések pazarlását s azokért az előnyökért ezen értekezés írójának is örömet elengedném a zárjelek bőségét; de negyedik gyengéjét u. m. a szórend elleni vétségeit, mit helykimélésből nem részletezek, megbocsáthatatlanoknak tartom.

E kis kitérés után, felveszem újra ismertetésem fonalát. — Ki levén mondva, hogy nemcsak léteznek *normativ* elvek az ethikában, hanem hogy maga a tudomány egészen *normativ*, azzal, gondolom ki van mondva a szóban forgó elvek jelentősége is. Ha elbészéli valaki, hogy a vasúton a waggonok lánczolatát locomotiv húzza s hogy ezt gőz hajtja, nemde elmoudta azzal a gőz jelentőségét a vasútszerkezetben? Itt hát bé is lehetne rekesztve az értekezés; ama hatalmasan



megállapított igazságot támogató érveket, azt vélnők, többel szaporítani alig lehet. Jaj, de még csak a 12-dik (illetőleg a 10-dik) lapnál vagyunk s ennyivel székfoglalóul eléállani nem illenék. Se baj! A gondolatszaporításnak, érzem magamon jól, van határa, de a szószaporításnak nincs s nekem ezentúl a lesz feladatom, hogy a szaporítás utóbbi neméről értesítsem olvasómat lehető rövidséggel.

Az idézett passusban, mely a *normativ* elvek diadalát hirdeti, meg van már szerényen pendítve az az eszme, mely hovatovább hangosabban szól s utoljára elárulja, hogy az a bizonyos «methodologiai vizsgálat», mely az etikát tespedéséből lábra állítja, nem más, mint a positiv philosophia rendszere és valóban *Comte* is az, a kit mindjárt az eddigiek után tanúnak hív ért. a *normativ* elvek ügyében; jóllehet azon kezdi, hogy «nem akar hivatkozni» reá, mert igen messze ment, azt mondja, a mennyiben «a kötelesség fogalma erkölcsi jelentőségének hangsúlyozásánál épenséggel a jog fogalmát és a jogok alapját támadja meg». Ezért a félig-meddig positivista *Herbert Spencer*hez fordul, mint a ki «a helyes cselekvés szabályainak tudományos alapon való felállítását sürgeti az etikában». *H. Sp.* ez idő szerint hirneves bölcselő, de tanusága nem bizonyít erősen ért. mellett, mert csak felteszi természetesen, hogy vannak szabályok az etikában, de sürgető állításában az a fő, hogy «tudományos alapra» legyenek fektetve. Az utána következő tanu, *Herr Loas* vallomását csak németül idézem abban a reményben, hogy olvasóm jobban érti, mint én, a ki lefordítani nem bírnám: «*Und so bleiben wir dem Pflichtbegriff und dem Du sollst verhaftet. (?)*»

Eddigelé alkalmasint egyetértett bölcselőnk a tanuival, de most meghasonlás kezd mutatkozni köztök. Elmondatván *Stuart Mill*-el, hogy «a cél, melyhez az etikának vezetnie kell, a kötelességek alapos megismerése és megértése»; fennakad azon, hogy ugyancsak *Mill* más helyen «a gyakorlati működésre vonatkozó szabályokat és követelményeket, nem a tudomány, hanem a művészet területéhez vagy fórumához utasítja». Igazságtalan és háládatlan az angol philosophus irányában, mint kitetszik a jegyzetben közlött eredeti szövegből, melyben egyenesen, ha más szavakkal is, az mondatik, hogy az ethika *normativ* tan, és így indokoltatik: «az erkölcsismerettan (*moral knowledge*) műszó (*terme*) alá szokás befoglalni oly vizsgálódást, melynek eredményeit nem jelentő (*indicativ*), hanem parancsoló (*imperativ*) módban fejezik ki; az, a mit *kötelességismeretnek*, meg *practicus* erkölestannak



hívnak. No már a parancsoló mód mesterséget (azt) \* mint a tudománytól megkülönböztetett valamit jellemez. A mi szabályokban, parancsolatokban, nem pedig tényeket illető állításokban beszél, az mesterség és az ethika tulajdonképpen az emberi természet és társaság tudományának megfelelő mesterség része. Annálfogva az ethika módszere nem lehet más, mint a mesterségé általában.» — Akárminek hívják az etikát, a fődolog éppen ért. «szempontjából» az, hogy *normatív* legyen, és minthogy azt *St. Mill* világosan elismeri, a tudomány és mesterség nevezetek felett csak *de lana caprina*-féle vitatkozás. Midőn pedig ért. a «praxis» t «elméleti munkásság»-nak értelmezi, maga mond magának ellent, mert minden elmélet lényegesen *explicativ* s annálfogva az ethica *explicativ* és nem *normatív* tudomány!

Szintügy bánik el két más pártolója, *Sigwart* és *Wundt*, tanúságaival is. De osztozik ám velök abban a bámulatos állításban, hogy a *normatív* elvek «az akaratnak szabnak törvényt». E szerint hát ennek: «Ne lopj!» csak az az értelme volna, hogy «Ne akarj lopni!» mire az ökörlopáson ért rumun azt mondá, hogy «nem akartam uram, dá m'ó pinsz dráku (az ördög hajtott rá!)» *Schopenhauer* meg azt, hogy irányozhatjuk biz akármennyit az akaratot, de a világrendet csak az akasztófa tartja fenn, különben felfalnók egymást. Ha a methodologiai vizsgálattal megférne az elemzés, kikutatta és átlátta volna ért., hogy az «akaratot irányzó törvény» oly három szó, a mely «csodálkozik azon, hogy miképp került egymás társaságába» \*\* és hogy *norma*, *szabály*, *parancs*, *törvény* különböző négy fogalom; de neki, mint látszik, nem kenyerere az elemzés, sem a fogalomnevek gondos válogatása, szabatos, következetes használata, és egész bátorsággal kimondja az imént nevezett bölcselő után, hogy «az ethica nemcsak *normatív* tudomány, hanem épenséggel az eredeti *normatív* tudomány» s azt is hozzá toldja, hogy «a *normatív* tudományok typusa».

Az imént érintett «eredetiség»-et meg kell magyaráznom, mert az ügynek egy új oldalát tárja fel. — *Wundt*, a ki logikát is, etikát is irt, amazt *normatív* tudománynak állítja, éppen úgy, mint emezt; csakhogy a tartozásnak (*Sollen*) szerinte nem az a jelentése van az egyikben a mi a másikban. A különbséget így adja elé: «Az etiká-

\* Ért. «művészet»-nek nevezi, nem gondolva meg, hogy «art» angolban úgy mint francziában, «Kunst» németben két értelemben használtatik s a *művészet* csak *aesthetikai* jelentésöket: *fine art*, *beaux-arts*, *Schöne Kunst*, tolmácsolja.

\*\* Des mots étonnés de se trouver ensemble.



ban a tartozás indokai a rólok való elmélkedés tárgyaiban honolnak közetlenül; a logikában csak akkor keletkezik a tartozás fogalma, midőn az eljárás, melyet (a logika) a tárgyak vizsgálatakor alkalmaz, értékebecslés alá esik, tehát erkölcsi szempontból tekintetik. Tehát a norma fogalma utolsó forrása az erkölcsiség (*das Sittliche*) és az *ethika az eredeti norma tudomány*» (Wundt. Ethik. pag. 619). Tessék ott megolvasni, talán jobban megértik, mint az én gyarló fordításomból, melyet az is nehezített, hogy vagy a leíró, vagy a szedő hibát ejtett az eredeti szöveg idézetében, mit nem volt módom kiigazítani. Elég a hozzá, hogy néhány lapnyi szószaporítás után megkapjuk a végeredményt: «A logika szintoly *normativ* tudomány, mint az *ethika*».

Nem alkalmazom reá a Horatiusi «*sed nunc non erat his locus*» intést, de nem is bírok lelni egy mozzanatot is, mely a «*normativ* elvek» ügyét elébb segítné s az *ethikabeli* jelentőségöket nem hogy kimagyarázná, de csak világosítná is. Sőt az, a mi következik, visszalépés színét viseli, midőn itt veszi elé, a mit «*methodologiai* vizsgálatai»-nak mindjárt elején kell vala tárgyalnia, de még most is csaknem «*fölösleges*»-nek tart, t. i. azt a kérdést: «Első rendben mit értünk általában a *moral* név alatt?» — Meg is felel reá, lássuk mi módon?

Előbb azonban igazságot kell kiszolgáltatom a részben, hogy itt egy pár lapon át szünetel egy keveset az *eclectica chrestomathia*, a minek mondhatni legnagyobb részét a szóba vett értekezésnek, melyet olvasva alig menekülhetünk a tekintélyekre való örökös hivatkozás elől. Itt értek. legtöbbsnyire maga nevében, maga gondolkodását tolmácsolja és maga *stylusában* beszél. Mi eredménynyel? majd a végén fog eldőlni.

A tárgyalás kirekesztéssel, mondjuk *mellőzéssel* kezdődik. — «Az *ethikai* fogalmak és a megfelelő kifejezések eredetének vagy fejlődésének tüzetes vizsgálata nem tartozik jelen feladatunk keretébe,» olvasom megütközéssel, mert itt módszeri ellentétben leledzem értekezönkkel. Kétségtelen és tudvalevő igazság, melyet maga értek. is sok keringő szóval elismer, hogy minden felsőbb fogalom más alsóbbakon épül. Éppen azért hát bármely fogalom teljes ismertetésére nélkülözhetetlen eszköz, a körébe (*sphaerájába*) tartozó alapfogalmakból való «eredetének» és «fejlődésének» kimutatása. Az első mellőzést tenát nem helyeselhetem. Az «elsőt» mondom, mert nyomba jön utána a második (A kérdéses fogalom a *moral* neve alá vett jelenségek tárgyalásában): «a tudományos elmélet nem szorítkozhatik egy távol



mult» (kor) «fejletlenebb nyelvének eszközeire, hanem a magasabb fejlettségű gondolkodásnak fogalmi anyagát s a meggazdagodott nyelv eszközeit használja fel».

E szerint a fogalom tárgyalásából a történelme ki van — méltatlanul — rekesztve!

Harmadik mellőzés: «... itt nem szabatos definitio, nem metaphysikai nézetből induló értelmezés forog szóban, hanem a szellemi élet azon tényeinek felmutatása, melyeket az a név általánosabb (a gyakorlati élet általán elfogadott) értelmében jelöl». Ha a zárjel közti szavakat az iménti mellőzésben mondottakkal összevetjük, azt kell kihoznunk, hogy a mi «magasabb fejlettségű korunk»-beli munkásnak érvényesebb szava van a *moral* fogalma meghatározásában, mint a «fejletlenebb» időszakbeli Aristotelesnek. Továbbá, hogy a «munkaszüntetést» (strike) is egész terjedelmében be kell vennünk az erkölcsi fogalmak, a *normativ* elvek sorába. Még azt is jegyezzük meg, hogy a fogalom tárgyalásából a *definitiója* is ki van rekesztve és így épületesen megérkezünk a negyedik, mindeniknél bámulatosabb mellőzéshez, melylyel végre megvásároljuk a régen várt feleletet: «Nem az itt a kérdés *mit* vagy *kit* nevezünk *moralis*-nak, erkölcsösnek, erényesnek... Nem az ilyen értelemben használt abstract kifejezések, pl. erkölcsösség, *moralitás*, erényesség jelentése forog szóban, hanem» — itt jön a medve — «arról van itt szó, a *mire vonatkozólag bizonyos (erkölcsi) tulajdonságokat elismerünk vagy megtagadunk.*» (A dőlt betűvel kiemelés az enyim.)

Tekintsünk vissza: Értekező a felvetett kérdésre feleletül elsőben «a szellemi élet jelenségeit» ígérte, — melyek azok? nem tudjuk. Azután egy magasabb fejlettségű kor szülte nevet, — nem hallottuk. Továbbat, tények kimutatását, — nem láttuk. A mit végül ad, összeállítom a kérdéssel, hogy lássuk, mit kaptunk kárpótlásul: K. «Mit értünk a *moral* név alatt?» F. «Azt, a *mire vonatkozólag bizonyos erkölcsi tulajdonságokat elismerünk vagy megtagadunk.*» Lehet-e egyebet mondani rá, mint ezt: «Nesze semmi, fogd meg jól!»?

Értekező azt mondja, hogy *lehet* és a következő módon ad, mint Shakespeare szerint a költő, helyiséget és alakot a levegői semminek:\*

\*

... as imagination bodies forth

The forms of things unknowm, the poet's pen

Turns them to shapes, and gives to airy nothing

A local habitation and a shape (Shaksp. Midsum. V. 1)



«Mikor azt mondjuk, hogy a moral ezt vagy amazt megkívánja . . . ítélünk».

«Az erkölcs-ítélet helyeslést vagy rosszalást fejez ki . . . emberi törekvések, jellemi tulajdonságok vagy gyakorlati elvek *becsére vonatkozó határozatot* tartalmaz, és így bizonyos *követelményeknek* a teljesítését vagy nem teljesítését *méltatja*. A határozatok általában valamely követelmény vagy szabály elfogadásával, illetőleg egy *eszmény* elismerésével vannak kapcsolatban.»

«Midőn helyeslünk és rosszalunk, az emberi törekvések becsére, illetőleg egy valósítandó célra való tekintettel teszszük. Midőn pedig ilyen mértéket vagy célt ismerünk el, már *normát* fogadunk el.»

«A *moral* az erkölcsi életben sinórmértékül szolgáló, az erkölcsi ítélésben, tényleg érvényesített elvek öszlete . . . Szóval bizonyos gyakorlati elvek vagy *követelmények* rendszere.» Ezt különféle szóvaltozatokban fülünkbe rágván, végre megkapjuk az óhajtott értelmezést (mert csak az akar biz' a lenni, ha tiltakozott is ellene ért.), hogy «a moral lényegileg bizonyos *normák* rendszere». És egy néhány sorral odébb: «Az ethika, mint a moral elmélete, bizonyos *normák* elméletének és így *normatív tudománynak* tekintendő!»

Hogy ötleteknek karikában forgó ilyen sora, melynek minden íze megint csak oda kerül vissza, a honnan elindult, a fölebb állítottam *semmit valamivé* birja tenni, nem hiszem, sőt merem reményleni, hogy a k. olvasó sem. Ezt a zavart *sorítést* egy pár példa jobban illusztrálja, mint tüzetes elemzésem birná. Meg akarom mutatni, hogy a *vörös* fő- és uralkodó szín a fényspectrumban és így érvelek: «A *sárga* a *narancs* színen át a *vörösbe* megy; másfelől a *kék* a *violaszínen* át megint a *vörösbe*; aztán a *sárga* és *kék* szín vegyülete *zöldet* ad, e pedig *pót* (complémentaire) színe a *vörösnek*; tehát stb.» — A másik példával hamarabb végzünk: «a *sódarevés* ivást okoz; az ivás eloltja a *szomjuságot*; tehát a *sódar* eloltja a *szomjuságot*». Tudnék még harmadikkal is szolgálni, de parodiának elég. Csak annyit jegyzek meg, hogy a «visszalépés» kifejezést igazolja az a tény, hogy a 31. lapon szórul szóra az áll a már ismeretes kérdésre hosszasan és sok tanu vallatásával készített felelet gyanánt, a mi már a 16. lapon ki volt mondva: t. i. «az ethika *normatív tudomány*». *Normatív tudománynak normatív*, azaz ért. szerint kötelező, parancsoló állítmányokból kell állani. Ezt írónk helyesen következteti, s hogy kimutassa, hajtóvadászatot tart mind a philosophiai rendszerek, mind a theologiai moral



erdejében a nemes vad, a *normativ* elemek felverése végett. Azt is helyeslem, csak azt sajnálom, hogy a fogalmak történelmét itt is mellőzi és támogató tekintélyeit csupán magas fejlettségű korunkban keresi és leli, holott az a «távol mult, fejletlenebb kor is bőv anyagot szolgáltatott volna érvei gyámolítására». Magam is hozzájárulok bizony-ságtételemmel, a mennyiben megvallom, ethikai összeményről (*systema*) csupán csak háromról van tudomásom, hogy a «*normativ*» elem, a kötelezés és kötelezettség eszméje ki volna belőlük küszöbölve. Kevés, az igaz, annyi ellenébe, de miután az illető művektől nincs megtagadva az *ethika* név, világosan következik, hogy a «*normativ*» elvek, mint olyanok, nem lényeges alkatrészei annak a tudománynak. Lényeges ellenben a *descriptiv* és *explicativ*» elem. Az *ethika* ugyanis az emberi élet czélját, az egykori nevezet szerint a *summum bonumot* az emberi cselekvények becsértékét — ért. elismerése szerint is — keresi, kutatja, vizsgálja; az erkölcsi ítélet «helyesel vagy rosszal», — ismét ért. szerint, — az erényes tett vonz, lelkesít tüzel; a gonoszság undorít, borzaszt: mindezekbe csak erőltetve, sophismával, paralogis-mussal lehet a kötelezés, a parancsolás, a kényszer eszméjét belétuk-málni. Mindnyájan felteszik ellenben a szabad *akaratot*, melytől az «átkozott köteletség» (*verfluchte Schuldigkeit*) létjogát is megtagadja mely alatt azonban nem a «*liberum arbitrium*»-ot, a Buridán *symbolicus* meséjével nevetségessé tett «szabad választás»-t értem, hanem cselekedeteink benső, első és végső *okát*, az igazán eredeti, őt okot, az okok típusát, melynek minden empiricus ok csak *projectioja*, éppen mint látásunk tárgyai az ürben szemidegeink mozgása *projectioi*. Az *ethika* műnyelve maga elutasítja a kötelezés és kötelezettség kényszer színezetét, midőn «*perfecta*» és «*imperfecta obligatior*» különböztetvén meg, a kényszerítő köteletség fogalmát a jog területére szorítja s a tulajdonképpi erkölcsstanban csak az utóbbit ismeri.

Legtetemesebb bökkenő az erkölcsi elvek parancsoló jellemére nézve az, hogy cselekvő alanyról a tudománynak csupán csak egy szerkezetében a *theologiai zsidó, pogány vagy keresztény moralban* lehet szó. A *philosophiai legnormativabb* elvű *ethikákban* nincs sehol, a *ki* vagy a *mi* parancsolja vagy csak kötelezzen rá, hogy ezt vagy amazt *kell* cselekedni. Sem a törvény betüit, sem *Kant* «*Vernunft*»-ja vagy *Comte* «*Humanité*»-ja személytelen fogalmait parancsolóknak nem nézhetni, nem tarthatni. Ért. úgy akar segíteni ezen a nehézségen, hogy a parancsoló valakit vagy valamit «*norma agendi*»-vé módosítja



és csak irányt szabad vele az akaratnak, a mi persze, hogy egyezik a *norma* eredeti értelmével, de hajba van ám az értekezés más nyilatkozataival, melyek a «*normatív* elvek»-nek lényegesen *kötelező*, *követelő*, csaknem mindig *imperatív* alakban kifejezett jellemet tulajdonítanak. A «*norma agendi* fogalmának a *kötelezés*, *kötelezettség*, *tartozás* fogalmai — corollariumai», a mit ha úgy ért, hogy szoros és elválhatatlan kapcsolatban vannak vele, egyenesen tagadnom kell, mert az «irányszabás» fogalma számtalanszor a csupa *utasítás* eszméjével jár együtt. A válaszütra állított pózna útmutató karja nem *parancsolja* az útsznak, hogy erre vagy arra menjen, hanem csak *érteti* az irányról. Az országgyűlési képviselőt sem *kötelezi* a mandatum a hogy így vagy amúgy szavazzon, mint kötelezte korábban a megyei utasítás, sőt a pártfegyelem sem kibontakozhatatlan nyűg s ha egy s más képviselő meggyőződése, lelkiismerete sugallatára olykor leveti, tettét csak pártja kárhóztatja, holott az elfogulatlan közvélemény nem rosszalja. A párbaj igazolására is elég gyarló érü az, hogy «a becsület parancsolja!» Szószármaztatás rendén nem különben ki lehet mutatni, hogy a «*normatív*» szónak nincs parancsoló jelentése, mint ért. véli, midőn a *normatív* elveket «követelést kifejezők»-nek állítja. *Norma* eredetileg sinórmértéket, aztán szegletmérőt jelent, mind a kettő *eszköz*, az *eszköz* pedig *szolgál*, nem *parancsol*. Mindezeknél fogva sem megbizonyítva nem látom, sem meg nem engedhetem, hogy a «*moral* lényegében . . . *követelmények* rendszere, és ha a követelés szokásos kifejezése (az *imperatív* alak) történetesen elmarad, . . . eszmények rendszere, melyek *célokat* vagy (!) *feladatokat* tűznek ki . . . és így *implicite* követelményt vagy *normát* állítanak fel.» Ért. pedig itt is és egész cikkében szilárdul ragaszkodik ahoz és véget nem érő változatokban ismétli, hogy «*norma* = *követelmény*.» Érveléseit folytán újra visszatér arra az állítására, hogy a *logika* is *normatív*, azaz, szerinte, *követelő* és *parancsoló* tudomány és ezúttal az *aesthetikát* is belévonja a párhuzamba. Amarra már megtettem a jegyzésemet s az utóbbira nézve hasonlóképp tiltakozom. Apollót, mint Parnassus őrét, tisztelem, de valamint Kisfaludy S. «a rokkát pörgető Herculest nevette» s «a fegyvert zörgető Minervát nem szerette», én sem óhajtom s méltóságán alul valónak tartom, hogy Apolló iskola-, akár munkamesternek (*Werkmeister*) álljon. Az *aesthetika* *retrospectiv* és *elméleti*, vagy hogy ért. szavával éljek: «*descriptiv* és *explicativ*» tudomány és ne akarja *reá* *parancsolni* a költőre, hogy miképp írjon *epost*, *regényt* vagy *tragoédiát*,



se a képiróra, hogy miképp fessen, a szobrászra, hogy miképp faragjon, a zenészre, hogy miképp componáljon. Jól tudom én, hogy mindezeket széltiben megkisértették és kisértik, de tudom azt is, hogy eredményei több hasonlók közt a szépirodalomban az irány(*Tendenz*)-regény, a naturalismus, decadentismus, impressionismus; a képzőművészetben az «academicus» jelzőszónak csaknem gúnynévvé aljasodása; a zenészetben a Wagnerismus.

Visszatérve főtárgyunkhoz, a *normativ* elvek «ethikai jelentőségéhez», azt a meggyőződésemet kell általában nyilvánítanom, hogy a ki abban a tudományban a kötelezés, parancsolás, kényszer eszméjét emeli vezér elüvé, tudtán kívül ezeket műveli: az erkölcsant az akarat, az önkéntesség magasztos eszményvilágából a föld sarába lehúzza; az erényhóst rabszolgává, az erkölcsi érdek ösztönözte munkást robotoló jobbágygyá, a honszeretettől, nemes dicsvágytól lelkesített hadserget Xerxes ostorhajtotta népcsordájává akarja tenni, a szabad állami polgárt zsarnok-iga alá téríteni igyekezik.

És miután, a mint hiszem értekező nézetei s a magaméi közti különbséget, illetőleg ellentétet meglehetősen kitisztáztam, felhatalmazhatom, sőt kérem is a k. olvasót, hogy válaszsza a jobbakat közölök.

*Brassai Sámuel.*

---

*Dante, mint politika író. Irta s a m. tud. akadémiában felolvasta Domanovszki Endre, ten. tag. Budapest 1888.*

Domanovszkyt, a jó nevű bölesészettörténeti író tanulmányai oda vezették, hogy előszeretettel foglalkozzék a renaissance korszakot megelőző nagy írókkal. Egy ily tanulmánynak eredménye az a felolvasás, melyet a fönti czimben megneveztünk, mely Dante felfogását állítja elének, miként gondolkodott a divina comedia nagy költője az állami hatalom függetlenségéről, szemben az egyházi hatalommal.

Domanovszky «Dantes Allighieri de monarchia libri III codicum manuscriptorum ope emendati per C. Vitto, Vindobonae 1874» című művet tűzte fejtegetései tárgyává, melynek, szerinte, az a magva, hogy «a világi uralkodó hatalma független a pápai hatalomtól.» E fejtegetéseknek tudnivaló megvan korszzerűségök s épen az emeli ki Domanovszky értekezésének jelentőségét.

---



se a képiróra, hogy miképp fessen, a szobrászra, hogy miképp faragjon, a zenészre, hogy miképp componáljon. Jól tudom én, hogy mindezeket széltiben megkisértették és kisértik, de tudom azt is, hogy eredményei több hasonlók közt a szépirodalomban az irány(*Tendenz*)-regény, a naturalismus, decadentismus, impressionismus; a képzőművészetben az «academicus» jelzőszónak csaknem gúnynévvé aljasodása; a zenészetben a Wagnerismus.

Visszatérve főtárgyunkhoz, a *normativ* elvek «ethikai jelentőségéhez», azt a meggyőződésemet kell általában nyilvánítanom, hogy a ki abban a tudományban a kötelezés, parancsolás, kényszer eszméjét emeli vezér elüvé, tudtán kívül ezeket műveli: az erkölccsant az akarát, az önkéntesség magasztos eszményvilágából a föld sarába lehúzza; az erényhóst rabszolgává, az erkölcsi érdek ösztönözte munkást robotoló jobbágygyá, a honszeretettől, nemes dicsvágytól lelkesített hadserget Xerxes ostorhajtotta népcsordájává akarja tenni, a szabad állami polgárt zsarnok-iga alá téríteni igyekezik.

És miután, a mint hiszem értekező nézetei s a magaméi közti különbséget, illetőleg ellentétet meglehetősen kitisztáztam, felhatalmazhatom, sőt kérem is a k. olvasót, hogy válaszsza a jobbakat közölök.

*Brassai Sámuel.*

---

*Dante, mint politika író. Irta s a m. tud. akadémiában felolvasta Domanovszki Endre, ten. tag. Budapest 1888.*

Domanovszkyt, a jó nevű bölesészettörténeti író tanulmányai oda vezették, hogy előszeretettel foglalkozzék a renaissance korszakot megelőző nagy írókkal. Egy ily tanulmánynak eredménye az a felolvasás, melyet a fönti czimben megneveztünk, mely Dante felfogását állítja elének, miként gondolkodott a divina comedia nagy költője az állami hatalom függetlenségéről, szemben az egyházi hatalommal.

Domanovszky «Dantes Allighieri de monarchia libri III codicum manuscriptorum ope emendati per C. Vitto, Vindobonae 1874» című művet tűzte fejtegetései tárgyává, melynek, szerinte, az a magva, hogy «a világi uralkodó hatalma független a pápai hatalomtól.» E fejtegetéseknek tudnivaló megvan korszzerűségök s épen az emeli ki Domanovszky értekezésének jelentőségét.

---



*Les grands écrivains français. Montesquieu, par Albert Sorel.*  
Paris, Hachette et Cie. pp. 176.

Egy derék irodalmi vállalatnak, a nagy francia írók életrajzi gyűjteményének egyik kötete fekszik előttünk: Montesquieu életrajza, Sorel előadásában. Franciaország legjelesebb írói csoportosultak e vállalat köré, hogy híres elődeik, hazájuk büszkeségei s a világirodalom bámúlt alakjainak életét, korát, irodalmi pályáját és hatását finom dolgozatokban feltüntessék. Ott látjuk Jules Simon-t: Cousin életrajzával, Boissier-t: Mad. de Sévigné életrajzával, Caro-t, az elhunyt philosophot: George Sand életrajzával, Leon Say-t: Turgot életrajzával; munkában vannak: Taine, Cherbulier, Brunetière essay-i Saint-Beuve-ről, Rousseau-ról, Voltaire-ről stb. E vállalatnak méltó darabja Sorel műve Montesquieu-ről.

Montesquieu, e nagy alkotó szellem a francia felvilágosodás annyi nagy romboló szelleme mellett, magában is mindenkor méltó tárgya az elmélkedésnek, s igazolja a vele való foglalkozást. De most még két különös ok is alkalomszerűvé teszi a róla való megemlékezést: január 18-án múlt kétszáz éve, hogy a *Törvények szellemének* szerzője megpillantotta a világot, s csak a napokban mult százéves emlékünnepé a nagy francia forradalom kitörésének, melynek előkészítésében Montesquieu is részt vett. Montesquieu egyike volt a XVIII. század merész újtóinak, a nélkül, hogy az emberi társadalom állandóságának föltételeit szem elől tévesztette volna; forradalmat idézett elő az eszmék és erkölcsök terén, a nélkül, hogy a hitet megtámadta volna vagy a szenvedélyeket felzúdította volna. Voltaire, Rousseau, Diderot nyomában több a rom, mint az alkotás, a türelem mellett gyűlöletet is prédikáltak, a testvériség igéi mellett a viszály magvait hintették; féktelen gondolatszabadságuk minden fennállóknak tagadásává fajult. Montesquieu a politikai szabadság hirdetője; e szabadság nem rabol el senkitől semmit, nem tesz egy érdeket a másik helyére, egy osztályt a másik helyére. Az emberi jogot, a bölcs előhaladást képviseli a XVIII. század annyi viharos eszméje között, s minthogy a régi biztos alapra épített, alkotásait a vihar nem sodorta el oly könnyen.

Első műve: *A persa levelek* 1721-ben jelent meg, s bámulatos fel-tűnést keltett. Nem volt könyv, mely a társadalom gyöngéit oly ki-méletlen kezekkel leplezte volna le, s mely a még rejtőző, de mind-inkább ébredező új szellemnek élénkebb kifejezést adott volna. A régi társadalmi intézmények fölbomlottak: azok elemzése csak a nagy



súlyedést mutatta minden téren. Első hajtása volt e műve a forradalmi szellemnek.

Majd a régi Róma felé fordúlt: kereste e hatalmas organismus életének és halálának titkát. Így jött létre «Elmétkedések a rómaiak nagyságának és hanyatlásának okairól» című műve 1734-ben. Itt különösen a politikai életet tanulmányozza. A politikának megvannak a maga törvényei: a tapasztalat azokat kifejti s a történelem meghatározza. A történelem csak annyiban tudomány, a mennyiben a tüneményeket összegyűjti, osztályozza, s azok kapcsolatának föltételeit meghatározza. Okok és okozatok láncolata képezi a történelem fonalát; az eszmék és emberek kölcsönös vonzása, az események egyetemes nehézkedése szabályozza a történelem menetét. Nem a sors uralkodik a világon, ezt legjobban mondhatják a rómaiak: ők állandó jólétnak örvendtek, míg egy bizonyos terv szerint kormányoztak s szakadatlan csapásoknak voltak kitéve, mikor egy másik szerint jártak el. Vannak általános okok, részint erkölesiek, részint physikaiak, a melyek minden birodalomban működnek, azt fölemelik, fentartják vagy elbuktatják: minden esetnek megvan a maga oka.

Első alkalmazása ez az újabb tudományos módszernek a történelemre: Montesquieu ezzel megalapítója a természettudományok módszerének a szellemi tudományokban. Eljárása egészen a természettudósé, mintha nem is egy századdal élt volna Darwin előtt, úgy ismeri a tünemények vizsgálati módját. S hogy a helyes inductiv módszert nemcsak hangoztatja, hanem alkalmazni is tudja, mutatja az, hogy ítéletét általánosságban a mai tudomány is elfogadja. A részletekben természetesen igen sokat másként ismertünk meg azóta: ő a forráskritikát nem művelte, az archeológiát nem ismerte, Livius előadását igaznak fogadja el. S a mi különös, ő, ki máskülönben szívesen időz és vizsgálódik az éghajlat körül, nem gondolt Róma éghajlatára, valamint a város alapítóinak jellemére. A vallás befolyását is mellőzi, valamint a gazdasági kérdéseket. Előadása igazi magaslatra a római hódítás leírásánál emelkedik; a rómaiak lángelméjének s Róma nagysága okának elemzése klasszikus mű. A vége felé nem helyez elég súlyt a keresztyénség közreműködésére; ellenben, a mint előrehalad, mind nagyobb tért nyernek a gazdasági kérdések s ezek fejtegetése egészen új szempontokat nyitott meg a történelem számára.

De életének nagy művét a *Törvények szelleme* képezte. A törvények szellemét nem annyira jogi, mint inkább történeti szempontból kereste;



nem a törvényhozás tulajdonképeni szellemét vizsgálta (ezt már előtte Domat megtette), hanem *a törvények létjogát s hatályosságának okát* kutatta. Belátta, hogy a törvények és erkölcsök végtelen különféleségének létrehozásában az embereket nemcsak szeszélyök vezette. Megtalálni ezen vezérlő eszmét: ez úgy a törvényhozó, mint az egész emberiség érdekében méltó fáradozás lesz. Meg akarja ismertetni minden országgal szokásainak és életelveinek okát, hogy így az emberek jobban szeressék hazájokat, tanulják meg, hogyan buknak el az államok s hogyan haladnak előre!

«Több tényező kormányozza — úgymond Montesquieu — az embert, az éghajlat, a vallás, a törvények, a kormányzás elvei, a múlt példái, az erkölcsök, a szokások: ezek alkotják az általános szellemet. Ezen elemek szoros összefüggésben állanak egymással, egy élő organismust képeznek. Ezen társadalmi test idegei a törvények, ezeknek hozzá kell illeniök a szervek természetéhez és funkciójához. Kell, hogy megfelelők legyenek az ország éghajlatának, a talajviszonyoknak, a nép életmódjának; vonatkozásban kell állaniok az alkotmány nyújtotta szabadsággal, a lakosok vallásával, hajlamaival, gazdagságukkal, létszámukkal, kereskedelmökkel, erkölceikkel, szokásaikkal. Végre meg kell egyezniök egymással, eredetökkel, a törvényhozóval, a dolgok rendjével. Mindezen szempontokból kell őket tekinteni: ezek együttesen alkotják *a törvények szellemét.*»

Ezen szempontból vizsgálja Montesquieu a különféle kormányformákat. Megkülönbözteti mindeniknél annak *természetét és elvét*. A kormány természete az, a minek lételet köszöni; elve, a mely cselekvését vezérli. Természetét meghatározni annyi, mint az emberi erkölcsöket és szenvedélyeket elemezni. Természetökre nézve megkülönböztet köztársasági, monarchikus és kényuralmi kormányformákat; a köztársaság ismét vagy demokratikus, vagy aristokratikus. De itt Montesquieu összezavarja az államszervezetet, a mely lehet autokratikus, oligarchikus, aristokratikus vagy demokratikus, az államkormánynyal, a mely szükségképen egyeduralmi vagy köztársasági.

Azon törvények, melyek a kormány természetéből folynak, a politikai törvények; azok pedig, melyek a kormány elvéből következnek, a polgári és társadalmi törvények. Minden kormány aláhanyatlása az elvek megromlásával kezdődik.

Montesquieu általánosító szellem. A különféle országokban tett megfigyelések eredményét összegyűjti s számos analog intézményt egy



közös típusra vezet vissza. Szereti következtetéseit általánosságban kimondani: ez fog bekövetkezni mindenütt, a hol hasonló körülmények között úgy járnak el, mint itt vagy ott. Azt akarja, hogy a felmutatott típusban ki-ki fölismerje a különböző fajokat. Egészen az inductiv módszert követi, csak hogy annak inkább csak az eredményét mutatja be; a végtelen sok adathalmaz, a nevek, tények íróasztalán maradtak, művébe az általános elv, a bebizonyított törvény jutott be. De épen ezért nem lehet abstractnak tekinteni: ő nem *à priori* okoskodik, általános tételeket a kellően megfigyelt tényekből von ki, nem pedig speculatio útján jut egyetemes eszmékhez.

A kormányokról szóló könyvben előbb a köztársaságot ismerteti, mintául Athén, Róma és Lacedémon szolgáltak neki. Lerajzolja ezen köztársaság életét; a nép akaratát szavazatával nyilvánítja, egyenlősége abban áll, hogy engedelmeskedik és parancsol polgártársainak, szabadsága pedig úgy határozható meg, hogy senki sincs, csak a törvénynek alávetve, de ez hatalmasabb, mint az ember. Nekünk ma más fogalmaink vannak a szabadságról. A mi szabadságunk mindenekelőtt polgári és egyéni, míg a régieké inkább állami. Legelső követelményünk a lelkiismeretszabadság, a régiek ezt nem ismerték, — ott az egyén minden joga szavazatában állott, minden egyébben az államnak volt alávetve. Ezen kormányformának elve az *erény*: «A köztársaság szeretete ... a törvény és a haza szeretete ... vagyis az egyenlőség szeretete». A törvényeknek tisztök ezen erényre tanítani s gyakorlatára vezetni a polgárokat. A demokratia elve megromlik, ha az egyenlőség szelleme elvész vagy túlságba vitetik.

Az aristokratikus köztársaságokat (Velence, Lengyelország) ép oly helyesen ítélte meg: éleslátását az események pár évtized múlva igazolták. «Ha egy köztársaság kicsiny, külerő dönti meg; ha nagy, benső bűne ássa alá.»

A monarchikus kormányformát, a hol «egyetlen ember kormányoz a megállapított, szilárd törvények szerint», kiváló előszeretettel fejtegeti. Hisz' ez volt korában az általánosan uralkodó kormányforma, s itt folytonosan tekintettel lehetett hazájára. Az uralkodó hatalmát közvetítők által gyakorolja, ilyen a nemesség, papság és a hivatalnokok. Ez a hierarchia a monarchikus kormánynak szükséges töltétele, e nélkül vagy zsarnoksággá fajul, vagy demokrátiára vezet. Ezen kormányformának elve a *becsület*, a mi az uralkodónak és saját kiváltságainak



szeretetében áll. Törvényei a becsület és az előjogok fentartására irányulnak. Szelleme a mérséklet.

A *politikai szabadságot* külön könyvben tárgyalja. Az nincs egyik kormányformához se kötve. A politikai szabadság azon jog, melynél fogva mindazt tehetjük, a mit a törvények megengednek, a mit szabad akarnunk, — a mi meglehetősen tág meghatározás, a törvény lehet a zsarnokság eszköze is. Hogy a hatalommal a kormány vissza ne élhessen, szükség van a hatalom megosztására: a törvényhozó hatalom különválasztandó a végrehajtó hatalomtól s mindkettőtől függetlenné kell tenni a bírói hatalmat. E rendszert senki sem fejtette ki ily világosan és tisztán; Montesquieu átvitte azt az elméletből a gyakorlatba s népszerűvé tette. Angliában látta ezeket alkalmazva s Angliát írja le, midőn azon nemzetről beszél, melynél a politikai szabadság képezi az alkotmány közvetlen tárgyát. Elemzi ezen alkotmányt, összegyűjti s általánosítja elemeit, s kimutatja, hogyan alkalmazhatók azok más államokra. Elméletének ezen általános jelleme azt roppant erővel ruhazza föl. Azután Anglia politikai erkölceit rajzolja, azt a közszellemet ismerteti, a mely valódi szerzője, magyarázója s őre az alkotmánynak.

A kormányformákról s a törvényekről adott rajzot a bűnök, büntetések, adók s államjövendelmek leírása egészíti ki. A büntető törvényekről írott tanulmányáért mindig hálás lesz iránta az emberiség. Ő hangoztatta először a büntetések szelidítését, a megjavítást; jelentékeny részt vett a kínzás eltörlésében; erős érvekkel szállt sikra a vagyonekzobzás ellen; hirdeti a gondolat- s írói szabadságot. Követeli a nantesi edictumot, nem akar ugyan teljes vallásszabadságot, de a meglevő felekezetek tűrését kívánja. Nem mondhatjuk túlmerésznek, de korában az is sok volt, hogy e kérdéseket nyilvánosan merte tárgyalni. Ép oly bátorság kellett szabadon szólani az egyház, mint a libertinusok előtt.

Művének leginkább megtámadott része az, hol a törvények és az éghajlat közt levő vonatkozást tárgyalja; de inkább azt lehet neki felróni, hogy vizsgálódásaiból kifejejtette a természet más oly fontos elemeit, mint: a talaj, az ország, a népfaj. Az éghajlat tárgyalása is még nagyon kezdetleges. Montesquieu még nem jött tudatára annak, hogy az emberi társadalom e különféle föltételei csak első, homályos, nehezen megközelíthető okok, — de oly további okoknak lesznek forrásai, a melyek, egyesült hatásukban, a társadalmi jelenségek reális



és élő elemeit alkotják, t. i. az egyének és nemzetek erkölceit, szenvedélyeit, előítéletet, ösztöneit, egyszóval nemzeti jellemét.

A polgári törvényeknél igyekszik kimutatni, hogy micsoda vonatkozásban állanak azok a dolgok ama rendjével, a melyen alapúlnak. Kifejti nézeteit a törvények szerkesztéséről; követeli a rabszolgák föl-szabadítását; hangoztatja a nemzetek jogainak kölcsönös tiszteletben tartását s a humanitást. Sokkal részletesebben kiterjeszkedett a nemzetgazdasági kérdésekre, bár itt se ment a tévedésektől, de megvan itt is az az érdeme, hogy először próbálkozott e kérdésekkel s már Smith Ádám előtt kísérletet tett az államgazdaság problémáinak tudományos alakba való öltöztetésére. A kereskedelem történetével is terjedelmesen foglalkozik; de a kereskedést inkább kisebb országok ügyletének tartja, a feudális becsület — a monarchikus államok elve — s a kereskedelem nem igen férnek össze egymással. Látja a veszélyeket, melyek az üzéri szellem túlhajtása következtében a közerkölcsöket fenyegetik. Szép eszméket ejt a társadalom feladatairól tagjai iránt, de ő nem akar a mai socialismus előfutára lenni, — ezen feladatok a monarchia természetéből folynak, mely atyailag gondoskodik alattvalóiról. Úgy hogy Montesquieu műve végeredményében a feudális intézmények történetének, vagy a monarchia történelmi létjoga előadásának tekinthető.

A Törvények szellemének óriási hatására nincs terünk kiterjeszkedni, egész Európa megérezte s visszahangozta azt s nyoma a legtöbb újkori alkotmányban föltalálható. Montesquieu művei most se avúltak el, mert a történelem s a természet megfigyelésén alapúlnak. Általános szempontjai igazak s ezekkel szemben kisebb tévedései csak olybá vehetők, mint egy nagy számműveletben a törtek. Tanainál sokkal becsesebb hagyománya *módszere*, a melynek alapján gondolatait ki lehetett fejteni s alkalmazni oly körülményekre, a melyeket ő előre nem láthatott. Eszméi az emberiség művelődésében jelentékeny lépést képviselnek.

Rácz Lajos.

*G. von Antal: Die Hollaendische Philosophie in neunzehnten Jahrhundert. Eine Studie Utrecht. 1888. 8° 112 lap. A címzett rövid munka világos áttekintést nyújt a németalföldi philosophiai törekvésekről, melyek a német idealismus s az angol empirismus közt közép helyet foglalnak el, a nélkül, hogy valami eredetiséget lehetne mind e mai napig felfedezni bennök. Igazában három olyan neve van a holland philosophiának, melyről a történet megemlékezik: Spinoza,*



és élő elemeit alkotják, t. i. az egyének és nemzetek erkölceit, szenvedélyeit, előítéletet, ösztöneit, egyszóval nemzeti jellemét.

A polgári törvényeknél igyekszik kimutatni, hogy micsoda vonatkozásban állanak azok a dolgok ama rendjével, a melyen alapúlnak. Kifejti nézeteit a törvények szerkesztéséről; követeli a rabszolgák felszabadítását; hangoztatja a nemzetek jogainak kölcsönös tiszteletben tartását s a humanitást. Sokkal részletesebben kiterjeszkedett a nemzetgazdasági kérdésekre, bár itt se ment a tévedésektől, de megvan itt is az az érdeme, hogy először próbálkozott e kérdésekkel s már Smith Ádám előtt kísérletet tett az államgazdaság problémáinak tudományos alakba való öltöztetésére. A kereskedelem történetével is terjedelmesen foglalkozik; de a kereskedést inkább kisebb országok ügyletének tartja, a feudális becsület — a monarchikus államok elve — s a kereskedelem nem igen férnek össze egymással. Látja a veszélyeket, melyek az üzéri szellem túlhajtása következtében a közerkölcsöket fenyegetik. Szép eszméket ejt a társadalom feladatairól tagjai iránt, de ő nem akar a mai socialismus előfutára lenni, — ezen feladatok a monarchia természetéből folynak, mely atyailag gondoskodik alattvalóiról. Úgy hogy Montesquieu műve végeredményében a feudális intézmények történetének, vagy a monarchia történelmi létjoga előadásának tekinthető.

A Törvények szellemének óriási hatására nincs terünk kiterjeszkedni, egész Európa megérezte s visszahangozta azt s nyoma a legtöbb újkori alkotmányban föltalálható. Montesquieu művei most se avúltak el, mert a történelem s a természet megfigyelésén alapúlnak. Általános szempontjai igazak s ezekkel szemben kisebb tévedései csak olybá vehetők, mint egy nagy számműveletben a törtek. Tanainál sokkal becsesebb hagyománya *módszere*, a melynek alapján gondolatait ki lehetett fejteni s alkalmazni oly körülményekre, a melyeket ő előre nem láthatott. Eszméi az emberiség művelődésében jelentékeny lépést képviselnek.

Rácz Lajos.

*G. von Antal: Die Hollaendische Philosophie in neunzehnten Jahrhundert. Eine Studie Utrecht. 1888. 8° 112 lap. A címzett rövid munka világos áttekintést nyújt a németalföldi philosophiai törekvésekről, melyek a német idealismus s az angol empirismus közt közép helyet foglalnak el, a nélkül, hogy valami eredetiséget lehetne mind e mai napig felfedezni bennök. Igazában három olyan neve van a holland philosophiának, melyről a történet megemlékezik: Spinoza,*



Hemsterhuis és Opzoomer. Spinoza dogmatismusát Hemsterhuis kritikai ecelecticismusa követte s ehhez csatlakozik most Opzoomernek kritikai empirimusa. Ez utóbbi iróról a M. Philos. Szemle most harmadévé terjedelmes tanulmányt közölt.

*Die Erziehung des Menschengeschlechts. Philosophische Betrachtung von August Niemann. Dresden und Leipzig 1889. 8° 345 p. ára 5 márka.*

Egy tépelődő ember küzdelme, ki meg nem elégedve a korviszonyokkal, felelőssé teszi értök a philosophiát s jobb kivezető utat nem talál, mint a philosophia ősapjának, Socratesnek philosophiájára való visszatérést. Tulajdonkép két philosophia van, mond a szerző: Socratesé, melynek feladata az erényre való törekvés s aztán az a philosophia, mely Aristoteles óta külön tudományyá, a középkortól fogva külön kenyérkeresetté képződött ki. Niemann Socratest veszi példányképének s az erényre való törekvés célzatával veszi vizsgálat alá a philosophia kérdéseit.

*Zur Begründung einer überreligiösen Weltanschauung von Dr. H. Druskowitz. Heidelberg 1889. 8° 53. p. Ara másfél márka.*

Ezt a munkát a múlt században erősen liberalisnak nevezték volna s iróját az emberiség barátjának. Ma egyszerűen tudomány nélkülinek, vagy még helyesebben ítéletnélkülinek nevezzük az efféle művet, mely a neki nem tetsző tényeket álokoskodással akarja magyarázni. A vallás bántja Druskowitzot, s az a felfogás, hogy a vallás alapja a moralnak. Szerinte a vallás, mint képzeleten nyugvó világnézet el fog múlni s helyét be fogja tölteni egy tudományos világnézet. Az egész művecske egy ki nem forrt elégedetlen léleknek a küzdelme.

*Domanovszky Endrét*, a nagyszebeni jogakadémia nyilv. rendes tanárát, a nevezett jogakadémia megszüntetése után a vallás- és közoktatási miniszter egyelőre rendelkezési állapotba helyezte, majd az idén véglegesen nyugdíjazta. A miniszter sajátkezű levélben adott ez alkalommal kifejezést a nevezett érdemes tanár iránti elismerésének. Domanovszky a nagyszebeni jogakadémia megszűnése óta a fővárosba tette át lakhelyét s élénk összeköttetésben az irodalmi s tudományos körökkel, mint értesülünk, «Bölcsészettörténete» utolsó kötetén dolgozik. Az anyag annyira fölhalmozódott azonban mindenre ügyelő keze alatt,



hogyan az újkor két külön kötetben szándékozik feldolgozni, melyek elseje a renaissance bölcsészet-történelme. E tanulmányok köréből közöljük jelen számunk első értekezését. A munka megjelenése remélhetőleg nagyobb mértékben felhívja az irodalmi körök, különösen az *Akadémia* figyelmét a sok érdemű férfiú iránt.

*Pauer Imrét*, a budapesti tud. egyetem bölcsészeti karának volt rendkívüli tanárát, folyóiratunk legutóbbi számának megjelenése óta, két kitüntetés is érte. Először a m. tud. akadémia ez évi nagy gyűlése rendes tagjainak sorába választotta, másodszor kinevezték a tud. egyetemen a bölcsészet rendes tanárává. Mi is szívvvel csatlakozunk a tudomány s az administratio intéző köreinek az érdekes tanár és író iránt nyilvánított ez elismeréséhez s joggal formálunk belőle reményt philosophiai irodalmunk föllendüléséhez.

### Ormay Lajos.

(1861—1889.)

A Magyar Philos. Szemlének gyásza van, Ormay Lajos tanár, Comte Agost: Cours de philosophie positive-ja matematikai részének feldolgozója ez évi május hó 5-én meghalt. Maga vetett véget életének. Életrajzának rövid adatait a következőkben közöljük. 1861 aug. 14-én Liptómege Kis-Palugya községében született. Miután szintén elhalt édes atyjától, Ormay Ármin főgymn. tanártól, az első oktatást nyerte, a selmeczbányai gymnasiumban 6 osztályt végzett, s innen, kivált a német nyelv elsajátítása végett, Nagy-Szebenbe ment, a hol a 7. és 8. osztályt végezte s 1879. június havában az érettségi vizsgálatot kitűnő sikerrel állotta meg. Felsőbb tanulmányokban való továbbképzése céljából a budapesti tudományos egyetemre jött 1879-ben, a hol a 4 évi tanfolyamot a legnagyobb buzgalommal végezte, tanulmányait benső odaadással folytatva. Az 1882/3 tanév májusában a mennyiség-tanból, mint főtárgyból és a physikából, mint melléktárgyból, a tanári vizsgálatot kitűnő eredménynyel tette le. Az 1883—85. éveket a kir. gyakorló iskolánál mint rendes tag tölté, a honnan őt, kitűnő bizonyítványainak s tanárai egyhangú meleg ajánlatának alapján a budapesti ev. gymn. főfelügyelősége megüresedett matematikai tanzékra hívta meg. Mint ilyen nyájas. de erélyes modora, széles terjedelmű, alapos tudománya szerencsés tanítási módszere által nem csak



hogyan az újkor két külön kötetben szándékozik feldolgozni, melyek elseje a renaissance bölcsészet-történelme. E tanulmányok köréből közöljük jelen számunk első értekezését. A munka megjelenése remélhetőleg nagyobb mértékben felhívja az irodalmi körök, különösen az *Akadémia* figyelmét a sok érdemű férfiú iránt.

*Pauer Imrét*, a budapesti tud. egyetem bölcsészeti karának volt rendkívüli tanárát, folyóiratunk legutóbbi számának megjelenése óta, két kitüntetés is érte. Először a m. tud. akadémia ez évi nagy gyűlése rendes tagjainak sorába választotta, másodsor kinevezték a tud. egyetemen a bölcsészet rendes tanárává. Mi is szívvvel csatlakozunk a tudomány s az administratio intéző köreinek az érdekes tanár és író iránt nyilvánított ez elismeréséhez s joggal formálunk belőle reményt philosophiai irodalmunk föllendüléséhez.

### Ormay Lajos.

(1861—1889.)

A Magyar Philos. Szemlének gyásza van, Ormay Lajos tanár, Comte Agost: Cours de philosophie positive-ja matematikai részének feldolgozója ez évi május hó 5-én meghalt. Maga vetett véget életének. Életrajzának rövid adatait a következőkben közöljük. 1861 aug. 14-én Liptómege Kis-Palugya községében született. Miután szintén elhalt édes atyjától, Ormay Ármin főgymn. tanártól, az első oktatást nyerte, a selmezbányai gymnasiumban 6 osztályt végzett, s innen, kivált a német nyelv elsajátítása végett, Nagy-Szebenbe ment, a hol a 7. és 8. osztályt végezte s 1879. június havában az érettségi vizsgálatot kitűnő sikerrel állotta meg. Felsőbb tanulmányokban való továbbképzése céljából a budapesti tudományos egyetemre jött 1879-ben, a hol a 4 évi tanfolyamot a legnagyobb buzgalommal végezte, tanulmányait benső odaadással folytatva. Az 1882/3 tanév májusában a mennyiség-tanból, mint főtárgyból és a physikából, mint melléktárgyból, a tanári vizsgálatot kitűnő eredménynyel tette le. Az 1883—85. éveket a kir. gyakorló iskolánál mint rendes tag tölté, a honnan őt, kitűnő bizonyítványainak s tanárai egyhangú meleg ajánlatának alapján a budapesti ev. gymn. főfelügyelősége megüresedett matematikai tanzékra hívta meg. Mint ilyen nyájas. de erélyes modora, széles terjedelmű, alapos tudománya szerencsés tanítási módszere által nem csak



a tanártársak szeretetét, becsülését és az egyházi előjáróság teljes megelégedését vívta ki magának, hanem tanítványaiban is képes volt a ragaszkodó bizalmat személye iránt felköltetni. Főntemlített czikkei: «A matematika a positiv philosophia rendszerében», és «A csillagászat a positiv philosophia rendszerében» megjelentek a M. Philosophiai Szemle 1887. évi évfolyamában az 1, 95 és 226 lapokon. Béke a korán elhunyt emlékével.

### A philosophia világirodalma

az 1887. és 1888. évben.

(Második közlemény.)

*Logika és ismerettan.*

*Alaux* I. E.: Esquisse d'une Philosophie d'Etre. Paris, 1888. Félix Alcan.

*Ardy*: Ludovici Francisci, De constructionibus causarum. Genova, 1887. A. Donath.

*Avenarius* Rh.: Kritik der reinen Erfahrung. I. Bd. Leipzig, 1888. Fues. 8° XXII, 217 lap. 6 márka.

*Barbié de Bocage*: Analyse et synthèse. 2 vol. Paris, 1888. 8° 15 m.

*Beck, Jos.*: Philos. Propädeutik. I. Theil: Grundriss der emp. Psychologie u. Logik. 17. durchgesehene Aufl. von Dr. I. P. Baltzer. Stuttgart, Metzler. 8. XVI, 197 S. 2.20 m. — A 2. részt (Encyclopädie der theoret. Philosophie) Dr. C. Braig 1886-ban adta ki.

*Benzoni R.*: Dottrina dell essere nel sistema rosminiano. Faur, 1888. 8° 602 l. 8 m.

*Böhm Károly*: Logika. Középiskolák használatára. Bpest, 1889. 8° 83 l. Kókai Lajas. 60 kr.

*Brasch* Moritz dr.: Wie studirt man die Philosophie. Leipzig, 1888. Rossberg'sche Buchhandlung.

*Braun* P. La logique de l'absolu. Une loi de l'esprit humain et sa portée philosophique. Paris, Perrin et C. 8° XIV, 206 l. 2 fr. 50 c.

*Cantoni* C.: Corso elementare di filosofia; 5 ediz. corretta. Vol. 1° Psicologia percettiva; logica. Milano, Hoepli 16° XVI, 298 l. 3.50 lira.

*Castelein* S. J.: Cours de philosophie. Vol. I.: Logique, Namur, Douxfils. 8° 524 l. 6.00 fr.



a tanártársak szeretetét, becsülését és az egyházi előjáróság teljes megelégedését vívta ki magának, hanem tanítványaiban is képes volt a ragaszkodó bizalmat személye iránt felköltetni. Főntemlített czikkei: «A matematika a positiv philosophia rendszerében», és «A csillagászat a positiv philosophia rendszerében» megjelentek a M. Philosophiai Szemle 1887. évi évfolyamában az 1, 95 és 226 lapokon. Béke a korán elhunyt emlékével.

### A philosophia világirodalma

az 1887. és 1888. évben.

(Második közlemény.)

*Logika és ismerettan.*

*Alaux I. E.*: Esquisse d'une Philosophie d'Etre. Paris, 1888. Félix Alcan.

*Ardy*: Ludovici Francisci, De constructionibus causarum. Genova, 1887. A. Donath.

*Avenarius Rh.*: Kritik der reinen Erfahrung. I. Bd. Leipzig, 1888. Fues. 8° XXII, 217 lap. 6 márka.

*Barbié de Bocage*: Analyse et synthèse. 2 vol. Paris, 1888. 8° 15 m.

*Beck, Jos.*: Philos. Propädeutik. I. Theil: Grundriss der emp. Psychologie u. Logik. 17. durchgesehene Aufl. von Dr. I. P. Baltzer. Stuttgart, Metzler. 8. XVI, 197 S. 2.20 m. — A 2. részt (Encyclopädie der theoret. Philosophie) Dr. C. Braig 1886-ban adta ki.

*Benzoni R.*: Dottrina dell'essere nel sistema rosminiano. Faur, 1888. 8° 602 l. 8 m.

*Böhm Károly*: Logika. Középiskolák használatára. Bpest, 1889. 8° 83 l. Kókai Lajas. 60 kr.

*Brasch Moritz dr.*: Wie studirt man die Philosophie. Leipzig, 1888. Rossberg'sche Buchhandlung.

*Braun P.* La logique de l'absolu. Une loi de l'esprit humain et sa portée philosophique. Paris, Perrin et C. 8° XIV, 206 l. 2 fr. 50 c.

*Cantoni C.*: Corso elementare di filosofia; 5 ediz. corretta. Vol. 1° Psicologia percettiva; logica. Milano, Hoepli 16° XVI, 298 l. 3.50 lira.

*Castelein S. J.*: Cours de philosophie. Vol. I.: Logique, Namur, Douxfils. 8° 524 l. 6.00 fr.



*Charles Em.*: Eléments de philosophie. Tom. I.: Psychologie; Tom. II.: Logique, morale, éléments de métaphysique. 8. 15.00 m.

*Classen A.*: Über den Einfluss Kant's auf die Theorie der Sinneswahrnehmung und die Sicherheit ihrer Ergebnisse. Leipzig, 1888. Grunow. 8. XI. 275 l. 5 m.

*Cellarier F.*: Études sur la raison.

*Ceretti P.*: Saggio circa la Ragione logica di tutte le cose. Vers. dal lat. dei Prof. C. Badini, E. Antonietti.

*Drobisch Mor. Wilh.*: Neue Darstell. d. Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen mit Rücksicht auf Mathematik u. Naturwissenschaften. Hamburg, Voss. 8. 5. Aufl. XXVIII, 247 l. 4.00 m.

*Debicki W. H.*: Mys'l i slowo. (A gondolat és a szó. Logika és grammatika). Varsó, W. Cithurus. 8° 25 l. —,30 r.

*Dorner A.*: Das menschliche Erkennen. Grundlinien der Erkenntnisstheorie u. Metaphysik. Berlin, Reuther. 8° IV, 512 l. 9.00 m.

*Ferri Luigi*: Della idea del vero e sua relazione colla idea dell'essere. Roma, 1887.

*Ferri Luigi*: Il fenomeno sensibile e la perazione estiore ossia i fondamenti del realismo. (I.) Roma, 1887.

*Fischer Eng. Lorenz*: Die Grundfragen der Erkenntnisstheorie. Krit. der bisherigen erkenntnisstheor. Standpunkte u. Grundlegung des Krit. Realismus. Mainz, Kirchheim. 8, XVI, 498 l. 7 m.

*Glogau Gust.*: Abriss d. philos. Grundwissenschaft. 2. Bd.: Das Wesen u. die Grundformen der bewusst. Geister (Erkenntnisstheorie u. Ideenlehre.) Breslau. Köbner. 1888. 8. XII, 477 l. 11.00 m.

*Grung F.*: Das Problem der Gewissheit Grundzüge einer Erkenntnisstheorie. 207 l. 8° Heidelberg, Georg Weiss Verlag. 4 m.

*Hagemann Georg*: Logik u. Noetik. Ein Leitfaden für acad. Vorlesungen sowie z. Selbstunterricht. 5. Aufl. Freiburg. Herder 8. X, 213 l. 2.80 m.

*Helm Joh.*: Lásd psychológiát.

*Hennequin E.*: La critique scientifique. 18. Paris, Perrin et Co. 3 fr. 50 c.

*Herzen A.*: Les conditions physiques de la conscience. 8. Genève. 1 fr. 25 c.

*Hoffmann Carl Aug. Jul.*: Abriss d. Logik. 5. Aufl. besorgt durch Ch. Fr. Alb. Schuster. Halle, Grosse 1888. X, 70 l. 1.25 m.



*L'Hôte*: Décentralisation intellectuelle ce qu'il faut savoir. XXIX, 358 l. 8. Chaunye, Nougarede.

*Johnstone* L.: A short introduction of the study of Logic. London, Longmans. 8. 250 l. 2.6 sh.

*Joss* J.: Grundriss d. Logik. 2. Aufl. St.-Gallen, Müller. 84 l. 1.50 m.

*Keynes* J. N.: Studies and exercises in formal Logic. 2nd. edit. revised and enlarged. London, Longmans. 8° 462 l. 10.6 sh.

*Lange* L.: Die geschichtliche Entwicklung des Bewegungsbegriffes und ihr voraussichtliches Endergebniss. 418 l. 8. Leipzig, Wilhem Engelmann. 3 m.

*Liard* L.: Des définitions géométriques et des définitions empiriques. Nouv. éd. 12. 2 fr. 50 c.

*Loewy* Th.: Die Vorstellung des Dinges auf Grund der Erfahr. Ein Entwurf. Leipzig, Reisner. 8. III. 275 l. 7 m.

*Maczki* Valér dr.: A böleselés elötana. A lélektan s logika elemei. Eger. Érseki lyceumi nyomda. 1887. 8° 171 l. Szolcsányi Gyula bizománya. 1 frt 20 kr.

*Masaryk* Th. G.: Versuch einer concreten Logik. XVI, 319 l. 8. Wien, Carl Konegen, Verlags-Conto. 7 m.

*Nall* G.: The natural history of thought in the practical aspects, from its origin infamy. 8. London, Trübner and Co. 12 sh. 6. d.

*Naville* Adrien: De la classification des sciences. Etude logique. (Extrait de la Critique philosophique). Genève-Bale, 1888. H. Georg.

*Poessnecker* W.: Die Welt als unsere Erscheinungswelt und unsere Gedankenwelt. Die Bewegung des Sauerstoffs. VI. 200 S. gr. 8. Berlin, Fischers medicinische Buchhandlung (H. Kornfeld). 4 m.

*Poetter* Fridr.: Crist. Logik. 2 Aufl. Gütersloh, Bertelsmann, XI, 115 l. 1.80 m.

*Poletti*: La legge dialettica dell intelligenza. Seconda edizione. Udine. Paulo Gamtbierasi. 1887.

*Ray* P. K.: A. tesetbook of deductive logic for the use of students. 5 s. 6 d.

*Richter*, Gymn. Prof. Dr. A.: Grundriss der philosophischen Wissenschaften I. Grundlegung der philos. Wissenschaften und Elemente der Logik. Halle, 1888. R. Mühlmann's Verlag.

*Rickert* Heiur. Dr.: Zur Lehre von der Definition. Freiburg i/B. 1888. J. E. Motor.



*de la Rive, L.*: Sur la composition des sensations et la formation de la notion d'espace. 4. Basel, H. Georg. baar 4 m.

*Rosinski A.*: Kritik d. Beweisgründe des Herbart'schen Realismus für die Subjectivität des Wahrnehmungsinhalts. Nebst einem Anhang: «Ueber die Aequivalenz der Action u. Reaction». Leipzig, Fock. 33 l. 8. II. 1 m.

*Rutkowski L.*: Grundtypen der Schlüsse. St.-Petersburg, 1888. 8. 161 l. 6.50 m.

*Rülf J.*: Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt. System einer neuen Metaphysik. Th. I. u. II.

*Schneid M.*: Die philosophische Lehre vom Raum und Zeit. 124 l. 8. Mainz, Franz Kirchem. 1.50 m.

*Seiffert Otto dr.*: Beiträge zu den Theorien des Syllogismus und der Induktion. Breslau, 1880. Dissertation (Gust, Fock, Leipzig).

*Sigwart C.*: Die Impersonalien. Eine logische Untersuchung. Freiburg i/B. 1887. Mohr. 8. 78 l. 2 m.

*Straub Joa.*: De objectivitate cognitionis humanae ad Leonis XIII. P. M. primae Missae commemorationem quinq̄a genariam celebradam scripsit J. Str. Freiburgi, Herder. 8. 111 l. 2 m. — Jubileum-irat az emberi ismeret objectivitasáról sz. Tamás alapelvei szerint kiterjeszkedvén az ismerettan számos kérdésére.

*Venn J.*: The logic of chance 3. ed. 8. 1 s. 6 d.

*Watt R.*: The reign of causality. 8. 6 s.

*Weber Theodor*: Metaphysik. Eine wissenschaftliche Begründung der Ontologie des positiven Christenthums. I. Band: Einleitung und Anthropologia. Gotha, 1888. Friedrich Andreas Perthes.

*Wisemann*: Essays on various Subjects. London, 1888. 8° 600 l. 14.40 m.

*De Witt Mme*: Du visible à l'invisible Rêveries consolantes d'après Mrs. Oliphant et Miss E. Phelps. Paris, 1888. 18° 226 l. 3.50 m.

*Wolff J.*: Handbuch der Logik. 2. Aufl.

*Wollny F.*: Ueber die Grenzen des menschl. Erkennens. Leipzig, Thomas, 8. 26 l. 0.50 m.

(Folytatása következik.)