

TUDOMÁNY ÉS TÁRSADALOM

A TUDOMÁNY SZOCIOLÓGIÁJA

ÍRTA

KORNIS GYULA

MÁSODIK KÖTET

PRAN KLIN-TÁESULAT B U D A P E S T

1944

1.

TUDOMÁNY ÉS TÁRSADALOM AZ ANTIK VILÁGBAN.

1. A görög társadalmi életforma és az öncélú tudomány.

A gyakorlati és az elméleti ismeret genetikai kapcsolata. — A görög vallás és a *theoria*. — A görög gazdasági élet és a tudomány fejlődése. — A görög társadalmi-politikai alkatnak a tudományra kedvező formája. — A tudós tekintélye a görög társadalomban. — A tudomány szerepe a hellén állam életében. — A görögök szociológiai kutatása.

Valamennyi tudomány eredete történeti és lélektani szempontból a gyakorlati foglalkozásokra, mint a társadalom szükségletére vezethető vissza. Minden gyakorlati tevékenység önkénytelenül kifejleszt a maga tárgyára nézve bizonyos tudást. A kiválóbb elmék ezt a tudást elválasztani kezdik a gyakorlattól és az ekként elvont ismeret magában is kezdi érdekelni őket, annál is inkább, mert a gyakorlatot ezzel tökéletesíteni tudják. A matematika gyökerei Egyiptomba nyúlnak vissza, ahol évenként a Nílus kiáradása a földeknek többszöri fölmérését tette szükségessé, így a rövidebb úton való mérés kifejlesztette a geometriát, mint elméletet is. Az 1894-ben közzétett Akhmim-papirusz egyenest arra utal, hogy a földek öntözése és az erre a célra való adóztatás is megkívánja az ismételt fölmérést. A templomok és piramisok építése is a geometria fejlődésének egyik indítéka. A Kr. e. 1700 tájáról való Ahmes-papiruszból ismerjük főképp az egyiptomiak matematikai tudásának fokát: feladataik mind a gyakorlati életre vonatkoznak (közönséges törtszámok, egy ismeretlenű elsőfokú egyenletek, a sík- és térgeometria elemei). A görögök PYTHAGORASSzal emelik a gyakorlati célú egyiptomi matematikát az öncélú elméleti ismeret fokára.

A csillagászat körülbelül a Kr. e. IV. évezredben jelentkezik a kaldeusoknál és a babilóniaiaknál. A babilóniai papok meghatározzák az évszakok változását, a Napnak pályáját, a bolygók mozgását, megfigyelik már az üstökösöket és a meteorokat. Először osztják fel

az évet 12 hónapra, a hónapot négy hétre s a napot 24 órára, a kört 360 fokra. Főindítékuk az idő mérésének gyakorlati szükséglete: a kalendáriumkészítés a vallásos kultusszal kapcsolatban, másrészt az események előre való megmondásának, a jóslásnak titokzatos művészete. A csillagászat kezdettől fogva szorosan összeforr nemcsak a hajósok és a pásztorok éjtszakai tájékozódásával, hanem a mitológiával és a jóslás gyakorlatával is. Kaldeából jutottak el a csillagászati ismeretek Egyiptomba, ahol továbbfejlődtek. Ezt a fejlődést ismét gyakorlati cél mozdította elő: a Nilus-áradás mindig pontosan bekövetkező idejének kiszámítása. Az első botanikusok a földművelők, az első zoológusok a vadászok, halászok és állattenyésztők voltak. Az alkímia, mint a haszon szempontjából nagyfontosságú aranycsinálás művészete, volt a kémia forrása. A földrajzot a kereskedelmi hajózás és idegen országok meghódítása s kormányzása indította útjára. A történet eseményeit először a papoktól vezetett évkönyvek, másrészt a politikai célú feliratok örökítették meg; a genealógia gyakorlati célja irányítja a logografusok munkáját is, akik a történeti kutatás kezdetleges őseinek tekinthetők. Az indus grammatika és filológia úgy keletkezett, hogy a szentiratok klasszikus szanszkrit nyelvétől mindjobban eltávolodott a nép nyelve, tehát a Védának helyes szövegmagyarázata szükségessé tette egy nyelvtani kánon szerkesztését. Az indus algebra is a Veda gyakorlati magyarázatából fakadt, amikor megállapították, hogy miképpen és hányszor váltakozhatnak egy meghatározott szótagszámú metrumban a hosszú és rövid szótagok. A tízes számrendszert is, amelyet minden nép átvett, az indus papok fedezték fel.

Mindenütt valamely gyakorlati foglalkozás talajából nőttek ki a mind elvontabb ismeretek. Ezeknek birtokosai és ápolói a babilóniaiaknál, indusoknál, egyiptomiaknál s a legtöbb népnél egy *külön társadalmi osztálynak*, a *papságnak* tagjai. Mindenütt ők a kezdetleges tudományos gondolkodásnak majdnem minden téren az egyedüli képviselői. Tudományuk természetesen a legszorosabban összeforr a mitológiával, teológiával és a varázsló szertartásokkal. Az indus szentírás, a «Véda» egyenest tudományt jelent. A papi tudomány a vallás szolgálatában áll ugyan, de bizonyos fokig a papi iskolák útján szétterjed az egész népre, sőt a többi népekre is, úgy hogy a tudománynak ebben a primitív formájában is jelentős *szociális hatása* van. A hitnek rendszerbefoglalása spekulatív gondolkodást, elvonó elmetevékenységet kíván meg, ami már az észnek formális szempontból tudományszerű munkája. A csillagos égnek, az idő-

járásnak, a betegségeknek megfigyelése fokozatosan arra a belátásra is juttat, hogy a mitikus lények, különféle szellemek közbelépése nélkül is a természet jelenségei egyforma s kiszámítható törvényszerűséggel lépnek fel. Így lép a démonokkal okoskodó mágikus természetmagyarázat helyébe lassankint az állandóan és egyformán működő természeti erőkkel, mint okokkal való magyarázat, a mítosz helyébe az okság elvén épülő tudomány. Még hosszú ideig ezt is a papság képviseli külsőleg vallásos színezettel.

Csodálatos és egyedülálló világtöiténeti jelenség az a mód, ahogyan a kis görög nép a kaldeusok és az egyiptomiak, a babilóniaiak és az asszírok, a fenikiaiak és a krétaiak szellemi és technikai eredményeit magáévá tette, szellemébe beolvasztotta s teremtő erejével önállóan továbbfejlesztette. A hellének oly magas fokon teremtették meg páratlan szellemi mozgékonyágukkal és problémaérzékükkel a filozófiát és a retorikát, a történetírást és a földrajzot, a matematikát és a fizikát, a költészetet s a képzőművészet minden ágát, hogy alkotásaik a kultúrának valamennyi területén minden további kutatás és szellemi munka számára alapvetők és több tekintetben ma is utolérhetetlen minták. Nekik köszönheti az emberiség mind az általános műveltségnek, mind a szakműveltségnek, mind a filozófiai, mind a szaktudományi kutatásnak fogalmát. A görög városállamok társadalmának rugalmas fejlődése sorban megvalósította az állami élet valamennyi tipikus formáját a monarchiától a szélső demokráciáig s minden lehető államalakulatot elméletileg is végig gondolt. Történeti fejlődése folyamán a gazdasági élet legtöbb formáját a patriarchális földműveléstől az ipari kapitalizmusig megvalósította.

A görög faj géniuszának örök dicsősége, hogy Kelettel szemben megteremtette a mágikus és hasznossági érdektől mentes, tisztán elméleti célú tudományt. Természetesen ez nem következett be hirtelen, ennek is megvolt a maga lassú töiténeti-társadalmi előkészülete és fejlődése. Az indításokat a görögök a keleti népektől kapták s a tudomány eredete náluk is összeforr a mitológiával és a varázslattal, de szervezett papi testület híján már korán laikus, független szellemű, emberek kezdik a tudomány ápolását, a gondolatok észszerű, fogalmi igazolását (λογον δίδοναι). A Kr. előtti VII. századtól kezdve a természetet már okszerűen is magyarázzák, a saját eszükre merik bízni magukat, s a következő rövid három század alatt úgyszólván valamennyi tudomány alapját maradandó módon lerakják. Ennek a csodálatos fejlődésnek kiindulópontja THALES s fényes záróköve ARISTOTELES. A görögség büszke arra, hogy ő alapította meg az ön-

célú, nem a gyakorlati haszonért, hanem magának az igazságnak megismeréséért folytatott elméleti-tudományos bűvárkodást. PLATON az egyiptomiaknak és fenekiaiaknak a gyakorlati haszonra irányuló, pénzsóvár (φιλοχρήατος), a helléneknek azonban önzetlenül tudni-vágyó (φιλομαθές) lelki természetet tulajdonít.

Milyen társadalmi alkat és életforma tette lehetővé a görög faj eredeti készségeinek csodálatos kivirágzását, a tudománynak viszonylag gyors-ütemű s minden későbbi korra alapvető fejlődését?

A görög társadalom és tudomány kapcsolatos fejlődésének szociológiai nyomoazása során főképek három tény szökik szemünkbe: a *vallásnak* a racionális tudomány iránt tanúsított türelmessége; a tudománynak a *gyarmatok* virágzó gazdasági élete közepett való keletkezése; s végül a *politikai-társadalmi* szervezetnek a tudományos gondolkodásra kedvező volta.

Kelettel szemben a görög tudományosság kialakulására nézve rendkívül jelentős mozzanat, hogy a *görög vallás* lényege inkább a kultusz, mint a lezárt hittételek körül forog: a görögöknek nincsen általánosan elismert, egyetemesen kötelező dogmatikájuk, hanem csak olyan mitológiájuk, amely igen sokféle formában hagyományozódott át s amelyet a költők s a nép plasztikus képzelete állandóan és változatosan formált. Kelet és Hellas szelleme között az a különbség, hogy amaz a humánumnak egy-egy oldalát túlzásba vitte és groteszken emberfölöttivé nagyította, míg a görögség az ember mivoltát minden irányban szélsőség nélkül harmonikusan fejlesztette ki. Innen van, hogy papjaik a misztika és varázslat mellett okot kereső gondolkodókká is formálódnak, a kultuszt kultúrává is fejlesztik, az eksztázist ismeretté is higgasztják. A görög vallásnak nincsen olyan személyes alapítója, mint KONFUCE, ZOROASZTER, BUDDHA, legfeljebb a már kialakult mítoszok rendszerezője, mint HESIODOS. A görögöknek nincsen szentkönyvük: Zend-Avestájuk, mint a perzsáknak, Védájuk, mint az indusoknak, vagy Kingjük, mint a kínaiaknak, hanem nagyon is emberi Hiásuk és Odysseiajuk. Nem lebeg lelkük felett olyan személyes szellemi tekintély, aki valamely érinthetetlen szent ortodox hagyományt képviselne, s amely nem túrné a kritikát, legfeljebb a kommentálást, interpretációt és idézést. Ilyennek hiányában tudták csak elfogulatlanul megalapítani az európai tudományt és filozófiát. Ezért támadhattak oly nagy számban szellemi kiválóságaik, akik nyers megkööttség nélkül gondolkodhattak s szabadon terjeszthették gondolataikat, bírálhatták egymást, meggyözödéseik nevében hévvel harcolhattak, eszüket egymással szemben élesíthették.

Régbben nagy része van annak is, hogy a görögségnek nem volt szilárdan szervezett s külső hatalommal is rendelkező papsága, amely mint Keleten, monopolizálta s féltékenyen őrizte volna a tudományt, mint valami kasztszerű kiváltságot s így elnyomta volna a gondolkodás szabadabb mozgását és haladását. A keleti ember a lét és élet nagy kérdéseire a papságtól készen kapta a feleletet, a görög ember maga törte fejét rajtuk. Igaz ugyan, hogy ANANAGORAST, PROTOGORAST, SOKRATEST és ARISTOTELEST a vallás nevében is üldözték és istentelenségről (ασέβεια) vádolták. Ez a néhány eset azonban általában nem hasonlítható azokhoz az akadályokhoz, melyekkel a tudományos gondolkodásnak más népeknél és korokban meg kellett küzdenie. Az üldözés oka inkább pártpolitikai jellegű volt: ANANAGORAS a bukott PERIKLES barátja volt; ANYTOS konzervatív felfogása SOKRATESben az államot felforgató forradalmárt látott; ARISTOTELESre, HAGY SÁNDOR nevelőjére pedig az ennek halála után felülkerekedő makedónellenes párt akart lesújtani.

Kern szabad azonban azt hinnünk, mintha a görög filozófia és tudomány valaha is egészen elszakadt volna a vallástól s általában egyoldalú és merő racionalizmussá laposodott volna. A fejlődés legfeljebb egyes szofistáknál, majd később EPIKUROST kertjében vett ilyen irányt. A felvilágosodás korának s a XIX. század pozitivistafilozófiatörténéseinek lelkében tükröződik csak a görögség szellemi és tudományos kultúrája úgy, mintha a vallástól merőben elszakadt volna és csupán az ész kopár lapályait szállta volna meg. A görög, társadalom lelke mélyén mindig, még a felvilágosodás V. századi korában is, meghúzódott a vallás istenfélelme és irányította az ész szárnyalását, többé-kevésbé formálta a tudományos meggyőződést is éppúgy, ahogy a homerosi eposzokat, a nagy tragédiákat, a pindarosi ódákat, a szobrászatot és építészetet sugallta. Ennek a társadalomnak éppen legnagyobb gondolkodói: SOKRATES, PLATON és ARISTOTELES lelkük mélyéig vallásos emberek.

A társadalom vallásos érzésének s a tudománynak benső viszonyára legjellemzőbb az a tény, hogy az elméleti gondolkodást, a tudományt jelentő θεωρία (theoria) szó eredetileg vallásos eredetű. A θεωρία nemcsak annyit jelent, mint nézek, szemlélek, vizsgálódom, elmélkedem, hanem azt is, hogy vallásos ünnepélyt vagy nyilvános játékot nézek; a θεωρημα eredetileg látvány, a vallásos színjáték szemlélete s csak aztán észlelet, tudományos tétel, elmélet; a θεωρός az államtól- valamely vallásos ünnepre kiküldött egyén, aki ott mint néző jelen van, esetleg áldozik; maga az ünnepély a θεωρία (theoria), amely

később általában szellemi nézést, vizsgálódást, elméleti ismeretet, tudományt jelent. A vallásos ünnepély nézése misztikus élménnyel jár, az istenséghez emel: ilyen ünnepélyes pillanat részese a filozófus, a tudós is, amikor a világ összefüggéseibe bepillantást nyer. Így olvad össze a vallásos szemlélet s a tudományos megértés. A vallásos kultusznak s a görög filozófiának (tudománynak) közös nevük van: *theoria*, később a keresztény világlátásában: *contemplatio*. KERÉNYI KÁROLY fölveti a kérdést (Die antike Religion. 1940. 117. 1.), vajjon a görög kultusz s a görög filozófia a *theoria* szóval valóban olyasmit jelzett-e, ami mindkettőben közös és lényeges? Rámutat arra, hogy a vallásos szemlélet ünnepélyes élménye és a filozófiai élmény között rokonság van: mindkettő «szemléletet» zár magába, amely a közönséges nézés felett álló, *ünnepi* jellegű. A népetimológia valószínűleg a θεωρία szóra beleértette a θεός-t, az istent is, úgy hogy a szó jelentésével együttrezgett egy halk vallásos felhang is, amely a panhellén vallásos játékok ünnepi szemléletére emlékeztetett. PLATON θεωρία-ν az ideáknak, a dolgok örök isteni típusainak szemléletét érti. ARISTOTELES pedig a tudományos szemléletnek szentelt életet, a βίος θεωρητικός-í a legmagasabbrendű életformának minősíti, amely «legközelebb áll az istenhez». ARISTOTELES ha a *theoria* szót nem közvetlenül veszi is át a kultusz nyelvéből, de érzi benne a vallásos mozzanatot, az istenit. Mert a tudományos élmény szerve az ész, *λ yobcizez* pedig az isteni az emberben. A theorétikus élet dicsőítésével azt az utat mutatja meg, amely elvezet az istenséghez: a tudomány nem a: hasznosságnak, a pénzszerzésnek, a gyakorlatiságnak (πράξις) útja, hanem az örökkévalónak, az isteninek ünnepélyes szemlélete (θεωρία). Az istenség lényege az ész, a szellem (νοῦς), a tiszta gondolkodás, önmagának szemlélete (νόησις νοήσεως), amely a legjobb és a legboldergabb élet, mivel az istenség, mint a legjobbnak szemlélete (θεωρία), változatlan tevékenység (ἐνέργεια ἀκινήσιας). Az ember is eszét használva, tudományosan gondolkodva a θεωρία-n keresztül válik már e földön az isteni, boldog és ünnepélyes élet részesévé. KERÉNYI KÁROLY joggal nevezi a görög vallást «a szemlélet vallásának» (i. m. 120. 1.): mi a görög tudományt joggal nevezzük «a szemlélet tudományának». *A görög társadalom népi vallásos szelleme és tudománya így left-párhuzamba s kölcsönösen áthatja egymást.* A θεωρός eredetileg a vallásos ünnepi játéknak együttműködője, tehát *szociális mozzanat* is rejlik benne: ugyanez megmarad a világ tudományos szemléletjénél, a theorétikus élet részesénél is, mert a gondolatok, jelentéstartalmak egyénfeletti igazságát másokkal együtt nézi, együtt kutatja, együtt

szemléli. Így támad a gondolatok közös belső logikai látványa: a *theoria*, a tudomány. Az nem véletlen, hogy a görögségnél jelentkeznek először a tudományos gondolkodásnak szociális formái: az agorán való vitatkozás, a platóni Akadémia, az aristotelesi tudományos kutató munkaközösség s az alexandriai egyetem. *Mindezek célja a gondolatok társas szemügyrevétele, az igazságok közös vizsgálata, a problémák együttes szemlélete: θεωρία.*

A görög néplélek szavai a tudást és a szemléletet a legszorosabban egybeforrasztják. A görög lélek előtt a ‚tudok’ (οἶδα) és a ‚látok’ (εἶδω, ἴδω) eg}^tőről fakad: azt tudom, amit látok, szemlélek, amiről belső látványom van, ez feltárja előttem a dolog ‚alakját’ (εἶδος, ἴδεα). PLATON szerint a gondolkodás a szellem szemeivel a dolgok örök időfeletti ideáját (ιδέα), lényegét ragadja meg, az idea tehát közvetítő tag a megismerés és az igazi lét között. Szemléletére az embert esze (νοῦς), mint a tudomány orgánuma, képesíti. A tudás és a látás a görög lélekben egybeolvad: tudni (εἰδέναι) és alakot (εἶδος, ἴδεα) látni egyet jelent, a kettő kölcsönösen egymást meghatározza. A tudás ‚látó tudás», ‚szemlélő tudás», azaz olyan látás, amely a látottat mindjárt kategória alá fogja, szellemileg szemléli. A görög tudományos gondolkodó a szellemi látás, az alak- (idea) nézés emberének érzi magát. S ha gondolkodását, megismerő tevékenységét egy másik szóval: νοεῖν jelzi, akkor ez is eredeti értelme szerint látást, észrevevést jelent számára: a νοεῖν az észnek (νοῦς) a világra irányuló szellemi nézése, szemlélete, gondolkodása, amellyel a létet megragadja. A léi (εἶναι) a gondolkodásban (νοεῖν) táruul fel. Az eleaiak a kettőt már azonosítják: «Gondolkodni és létezni ugyanaz». «A nemlétező nem is gondolható, meg sem ismerhető, meg sem nevezhető.» PARMENIDES ezekben a szavaiban a gondoltság és a lét azonosságát úgy érti, hogy a gondolt, vagyis az ész tárgya a létező, mert gondolkodás lét nélkül, amelyet gondolunk, nem gondolkodás.

Ámde a létnek gondolkodással való megragadása a legnehezebb feladat. A görög mondák világában PROMETHEUS az első filozófus, az első tudós. Mondája igen jellemző a görög népiélekeknek és társadalomnak a tudásról való közzelfogására. AISCHYLOS PROMETHEUSnak olyan gondolatot ad ajkára, amely a tudásnak a görög vallásos világképéhez való viszonyát jellegzetes módon fejezi ki: τέχνη δ’ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακροφ: «a tudás sokkal erőtlenebb, mint a sztikségképesség». (Promeih. 514.) Azaz: a dolgokról való minden tudás előbb ki van szolgáltatva a sors, az istenek hatalmának és csődöt mond a sorssal szemben. Azonban az ember esze, a tudós kutatás folyton

tovább támadja a létezőket, hogy ezek feltárják előtte változatlan lényegüket: az igazságot. De ez nem sikerül az embernek: a tudás erőtlensége hangzik ki PROMETHEUS főnnebbi szavaiból. Mire való a dolgok kutató szemlélete: a *theoria*? Arra, hogy a létezőhöz, mint ilyenhez közelebb jussunk. Ebben a szemlélődő társas kérdésben látták a görögök az *év-έργεια*-nak, a megértést szolgáló «munkában-létnék» legmagasabbrendű módját. A tudomány a kérdező álláspont a magát folyton elrejtő léttel szemben, de a sors miatt sokszor erőtlen. Mi görögül az igazság? *A-λήθησια*: az, ami már nincsen elrejtve, ami már feltárult a szemlélő gondolkodás előtt. Azért emelem ki ezt s a többi említett etymológiát, mert legjobban derítenek fényt a görög népléleknek ezek a nyelvi alkotásai a hellén társadalom gondolkodásának struktúrájára, a tudás természetére vonatkozó fel-fogására, a megismerés és a lét viszonyának metafizikájáról táplált közgondolkodására.

A görög tudomány vallásosán szemlélő, sokszor misztikus jellege, mint a néplélek alapvonása, újra nagy hangsúllyal tör elő a késői görög gondolkodás neoplatonikus korszakában. PLOTINOS misztikus istenszemlélete és az ekstasisról szóló tanítása nemcsak a társadalomnak a keleti misztika iránt fokozódó fogékonysága miatt keltett széles körökben visszhangot, hanem azért is, mert a görög gondolkodás eredeti vallásos-szemléleti struktúrájával összhangban volt.

A görög tudománynak és vallásnak viszonyát a hellenisztikus korban Kelet szelleme erősen befolyásolja s a filozófusoknak társadalmi helyzetét újjá formálja. Amikor a görögség politikailag lehányatlik s az antropocentrikus virágzó filozófiai korszakot a Kr. e. IV. századtól kezdve a hellenizmus teocentrikus szellemű korszaka váltja fel, a filozófusok, mint a világnézet tanítói, azt hiszik, hogy Kelet papi rendjét helyettesítik: külön sajátzerű ruhát kezdenek hordani, mint valaha a homerosi rhapsodosok. Iskolákat, baráti szövetségeket alkotnak. Egyforma öltözetük, egyformán viselt csapzott hajuk, bozontos, mellüket verő szakálluk egyforma tanaiq stereotip dogmatizmusát takarják. A görög filozófia később a kereszténység vallásos szellemével egybeolvadva, az egyházatyák útján ismét főképp a papi rend tudományává válik Kelet ősi mintájára.

A görög tudomány gyors fejlődésének egyik fő, társadalmi oka a *gyarmatokon* alapított városok gazdasági; élete, jóléte és világlátottsága. A mozgékony szellemű ión törzs erős, merész és kíváncsi fiai az első gyarmatosok a szigetekeri és Kis-Ázsia partvidékén. Ez a

törzs lép mint kereskedő a feníciaiak helyébe s bonyolítja le a világkereskedelmet. A kisázsiai és szicíliai ión gyarmatvárosokban rendkívül gazdag és fényűző kultúra támad. A sovány európai szárazföldön még műveletlen és durva a görögség, amikor már a kereskedő gyarmatvárosokban erősen fejlődik az érzék nemcsak az élet szépsége, hanem mélyebb gondolati tartalma, a tudomány iránt is. A kisázsiai Miletosban, amely az ión műveltség és gazdagság középpontja, kezdi THALESben a Kr. e. VII. században bontogatni szárnyát a görög tudományos szellem. Itt van már szabad idő a létminimum fölött a szellem tudományos kifejlesztésére, a világkép folytonos tágitására, olyan elméleti kérdések felvetésére, amelyeket már magának a tudásnak kedvéért intéznek a természethez. Az elméleti gondolkodásnak ez a szelleme Athénbe is csak akkor vonul be, amikor ennek társadalma a perzsa háborúk után meggazdagodik s jóléte megengedi a szellem szabad kibontakozását. A tudomány sohasem a földművelő falvakban, hanem *a mozgékony, lüktető életű városokban* keletkezik. Kz a szociológiai tény jelentkezik a görög kultúrában is. A görög városok vezető társadalmi rétege, a szabad polgárság, a rab-szolgák munkájából s a kereskedeleméből élve, átengedhette magát nemcsak az élet élvezetének, hanem a nyugodt szemlélődésnek is, amely az értékek rangsorának csúcsára a szellemi értékeket, a tudományt és művészetet állítja. A városi szabad görög polgárságnak így formálódik ki emberi eszményévé a σοφος, a bölcs, aki ismeretekre vágyik s ezek nyomán alakítja a maga s a környező társadalom életét. A hét görög bölcs legtöbbje egyúttal városának törvényhozója is: gnómáik a görög társadalomban a bölcseségnek ki nem apadó szellemi kincsei.

Nagyon kedveznek a görög tudományos gondolkodás szabad kibontakozásának a *politikai és társadalmi* viszonyok. A királyságot fölvaltja a görög kantonszerű kis államokban az arisztokraták oligarchikus uralma. Azonban a kereskedelem kifejleszti a vagyonos és öntudatos polgárságot, amely az oligarchák hatalmát korlátozza. A demokratikus törekvések élére rendszerint merész, becsvágyó és tehetséges ember áll, aki az oligarchiát megdöntve, mint tyrannos uralkodik. Joidéig a demokratikus alap látszatát megőrző tyrannos a görög városok tipikus államformája. S ez igen előnyös a tudomány es a művészet fölvirágoztatására, mert a diktátor kényurak, mint THRASYBULOS Miletosban, POLYKRATES Samosban, PITTAKOS I^esbosban, PERIANDER Korinthosban, PEISISTKATOS Athénben, HIERON Syrakusaiban, udvarukat a szellemi élet középpontjává iparkodnak

avatni, könyvtárakat alapítanak, tudósokat, költőket s művészeket gyűjtenek maguk köré, úgy ahogy később a renaissance idején a Mediciek és Sforzák, vagy a XVIII. században a német kis fejedelmek. A görög szellemi individualizmusnak az államélet terén olyan tipikus alakja a tyrannos, mint a költő és a filozófus a maga területén: szabadon ki akarja bontakoztatni politikai-gazdasági erejét mint ahogy a költő és a filozófus a benne szunnyadó szellemi energiákat. Az arisztokraták közül számosan, akik elvesztik hatalmukat s kénytelenek a magánéletbe visszavonulni, a tudománynak az életről s a világról való elmélkedésnek szentelik életüket mint HERAKLEITOS Ephesosban. A liberális szellemű görögségnek demokráciájával egvéb-ként együttjár, hogy mindenki szabadon hirdetheti gondolatait: evvel a szabadsággal bőven élnek a hellének, főképp a felvilágosodásnak Kr. e. V. századában a szofisták. Könyveiket, amelyeket vagy maguk vagy a könyvkereskedők útján sokszorosíttatnak, szabadon terjesztik. Az állam, az uralkodó párt, nagy ritkán él az elkobzás jogával. Athen hatósága pl. 411-ben a szofista PROTAGORAS egyik iratát az agóran elégetteti s és egy kéri, a hatóság altisztje, a megmaradt példányokat ezek birtokosaitól sorban elkobozza.

A görög tudomány szabad kifejlődését nagyban előmozdította, hogy a tudományos kutatás képviselői nem egy hivatalos társadalmi csoportnak tagja, hanem *független személyiségek* voltak, akik a görög társadalom hagyományaival s mitikus világnézetével szemben a maguk eszén mertek járni s olyan kérdések megoldásán törni fejüket, amelyekre való feleletet Keleten mindenki készen és ésszel meg nem fellebbezhető módon kapta a papságtól. Tudásuk jóidőig nemkülönül szét mindenfajta ismeretre törekszenek. Innen a nevük is: filozófus («tudasszerető»). Ugyanaz a gondolkodó matematikus, természetbúvár, államfilozófus, moralista, metafizikus is. De a sokféle tudásban egyseget iparkodik teremteni, ismereteit egy-egy elv (*αρχή*: kezdet alap) alá törekszik rendelni, a világot és az életet egészben taitai. Az észnek ez a vállalkozása feltételezi az ész erejébe vetett bizalmat és hitet, az szellem hatalmának és felsőbbségének érzését.

A görög szellem tipikus racionalizmusának jele, hogy Odysseus, a nagy eposz hőse, nem a legerősebb vagy hatalmasabb, hanem a legeszesebb a leglelemenyesebb ember: tetteit nem a vak bátorság, hanem mindig az esz sugallja. Ez a racionalista hérosz már előre jelképez, a majdan kialakuló görög filozófia szellemi alkatát, már csak azért is, mert viszonyokat hirtelen egybelátó, synoptikus gondolkodó,

aki sokat vándorolva, hatalmas világ- és emberismeretre tesz szert, úgy ahogy THALES-től PYTHAGORASON és DEMOKRITOSON keresztül PLATONIG és ARISTOTELESIG a görög gondolkodók, akik sokat utaznak és ezért széles látókörük van. SOLONT, az első görög filozófusok, a hét bölcs egyikét a tipikusan keleti szellemi alkatú KROISO.S király — amint erről HERODOTOS tudósít (I. 30.) — megcsodálja, mert «filozófálva» *magának az elméletnek kedvéért* (θ-εωπιῆς εἴνεκεν), a haszon célzata nélkül, vándorolja be a világot.

A keleti abszolút kormányzatú nagy és egységes birodalmakban nem teremhettek meg a szabad gondolkodás virágai. Hellas azért emelkedett a gondolkodók nagy nemzetévé, mert polgárai szabadok voltak: az elfogulatlan és semmitől meg nem kötött gondolkodás a szabadságnak igazi gyakorlótere. Gondolkodni annyi, mint a valósággal szemben önállóan viselkedni és ésszel fölébe kerekedni. A gondolkodás a szellem emancipáló aktusa minden kötöttséggel szemben.

A görög szellem és társadalom történetében az a csodálatos és fölemelő, hogy Hellasnak, bár sok egymással folyton harcban álló, egymástól független kis városállamból állott, amelyeket egységes politikai kötelék egyetlen birodalomba sohasem fűzött egybe, mégis egységes, zárt kultúrája volt, amelyet közös szellemi jelentésalkat kapcsolt össze: ez a politikailag szétszórt tagokat mintegy szellemileg beboltozta. A görögség maga is erősen tudatában volt szellemi-kulturális egységének s ezt kötelező erejűnek is érezte. Ennek tanúságai az *olympiai játékok*. Már a Kr. e. IX. században IPHITOS elisi király szerződést köt LYKURGOS spártai királlyal: a görög törzsek között dúló folytonos viszálynak véget akarnak vetni azzal, hogy a delphi jóshely tanácsára minden negyedik évben versenyjátékokat rendeznek, amelyen az *egész* görögség résztvesz. A játékok idején szent béke van: a semleges Elis határát senki sem lépheti át fegyveresen. Egyhamar az egész görög föld valamennyi állama és gyarmata, még a messzi Szicília is, részt vesz az olympiai játékokban, mert a nemzeti érzés és közös kultúra ereje itt egybekapcsolja őket. Az egységes nemzeti kultúrának ez a nagy ünnepe oly jelentős lett a görög lélekben, hogy az olympiasokat tették meg időszámításuk alapjává. A versenyek győzteseinek jutalma egy vad olajfa ágából font koszorú volt. A görög társadalom ezt az egyszerű koszorút tartotta a legnagyobb dicsőségnek, amelyet görög ember el tudott érni. Az anyagi érdekeknek a versenytől való távoltartása a görög társadalom idealizmusának szép bizonyossága.

Az olympiasok nemcsak a görög testi kultúrának bemutató ünnepei voltak, hanem hovatovább *a görög szellemi kultúrának egységesítő tényezőivé is emelkedtek*. Írók és költők, rétorok és filozófusok itt mutatták be a görög föld minden tájáról egybegyűlt társadalomnak műveiket. Itt olvasta fel HERODOTOS történeti munkájának egyes részeit; itt tartott GORGIAS és ITSIAS művészi szónoklatot; az olympiasokon a művészek kiállításokat rendeztek szobraikból és festményeikből. A különböző görög törzsek társadalmá itt vehetett kölcsönösen tudomást a hellén szellemi kultúra alkotásairól és haladásáról. A szellemi élet kiválóságai: államférfiak, hadvezérek és tudósok kötelességüknek tartották a kultúrának ezeken a társadalmi ünnepein való megjelenést. Az egykorú források szerint ott volt THEMISTOKLES, KIMON, PYTHAGORAS, ANANAGORAS, SOKRATES, PLATON, DEMOSTHENES és LUKIANOS, még a cinikus DIOGENES is. Az olympiasokon kultúra és élet szorosan egybeforrott.

Átpillantva a görög társadalom és szellem történetét, a politikai forma és a tudásforma között meglepő párhuzam szökik szemünkbe. A VI. században a görög államéleten még erős keleti befolyás érvényesül a gyarmatokon: Kelet politikai abszolutizmusa mintájára a hellén államokban is a diktatori-tirannikus kormányzati forma uralkodik. S ugyanekkor miről elmélkednek a görög filozófusok? A kozmosznak abszolút egységéről, a mindenségnek valamely végső egyetlen elvből (vízből, tűzből, létből, levésből stb.) való levezetéséről. Az V. században a görögség felszabadítja 'magát a tirannusok uralmától s többnyire köztársasági kormányformát ölt. Ennek a politikai-társadalmi átalakulásnak párhuzama a tudományos szellem síkján: nem keresik a régebbi természetfilozófusokkal a világmindenségnek abszolút módon uralkodó egységes elvét, hanem a világot egyes részekre bontják (atomizmus), de ugyanígy a társadalmat is egyedek mechanikus összességének nézik. A szofisták individualizmusa az embert, mint önálló egyedet ki akarja szakítani a társadalom hagyományos kötelékeiből: a görög felvilágosodás kora a társadalmi atomizmus álláspontjára helyezkedik. A szélső népuralom politikai formája fölkelti SOKRATESben, majd PLATONban a vágyat, hogy a szétépett görög élet egységét a szellem erejével helyreállítsák, az egyetemes objektív értékrendbe vetett meggyőződést a görög társadalom lelkében újra megteremtsék. Amikor NAGY SÁNDOR világbirodalmat alapít, ARISTOTELES univerzális elméje az ismereteknek szellemi világbirodalmát építi ki. De amikor a görög politikai élet egysége megint szétesik, a tudomány is mindjobbán

elspecializálódik. A világnézet pedig az individualista stoikusok epikureusok és szkeptikusok partikularizmusába hull szét.

Hogyan tükröződik a régi görög társadalom lelkében a tudósnak, a filozófusnak alakja és szellemi alkata? tulajdonít-e neki értékes társadalmi funkciót? a tudósokon keresztül becsüli-e az öncélú tudományt?

A görög társadalom szemében a tudós kezdettől fogva mint tiszteletet gerjesztő, a maga érdekeit nem néző, hanem csak megismerése tárgyába felejtkező, az élet igényeiről lemondó, gyakorlati érzék nélkül szűkölködő embernek tűnik fel, aki a társadalom elől elvonulva magányban szeret élni, hogy annál zavartalanabban elmélkedhessek a világ mivoltáról s az emberi élet értelméről. Ezeknek a különös, külső megjelenésükben sokszor ügyefogyott és szórakozott, de mélylelkű, az igazságot önzetlenül kereső tudósoknak tipikus szellemi alkátát PLATON igen szemléletesen elemzi, úgy, ahogy a görög társadalom látja: «A filozófusok gyerekkoruk óta egyáltalában nem tudják, melyik út vezet az agorára, sem azt, hogy hol van a bíróság, hol a tanácsház vagy más közös gyűléshely a polgárok számára. Törvényeket és határozatokat, akár szóban, akár írásban, sem nem láttak, sem nem hallottak. A pajtáskodók hivatalkereső sürgölődésére, gyűlésekre, lakomákra, fuvolásnőkkel fűszerezett tobzódásokra még álmukban sem gondolnak. Arról meg, hogy valaki magas vagy alacsony származású-e a városban, s hogy kin tapad őseiről apai vagy anyai ágon valami szennyfolt, még kevesebbet tudnak, mint arról, hogy — mint mondani szokás — hány csepp víz van a tengerben. Sőt azt se tudják, hogy ők ezt nem tudják. S nem a jó hírük kedvéért nem érdeklődnek ez iránt, hanem azért, mert nekik valósággal csakis a testük van jelen és időzik a városban, a lelkük azonban mindezt csekélységnek és semmiségnek tartja, épp ezért megveti és szanaszét röpös — mint PINDAROS mondja — égen és földön, megméri a föld mélységét és az ég magasságát, átvizsgálja minden létezőnek a természetét részleteiben és egészében, de le nem ereszkedik ahhoz, ami éppen az orra előtt fekszik. A szóbeszéd szerint egy okos és tréfás trák szolgáló a csillagok járására figyelő THALEST, mikor egy gödörbe bukott, míg az eget nézte, ezzel tette nevetségessé: az égen történő dolgokat szeretné tudni, de azt se veszi észre, ami az orra előtt, a lábainál van. Ez a gúnyolódás mindazokra ráillik, akik a filozófiával töltik életüket. Az ilyen ugyanis valóban semmit sem tud arról, ami közel van hozzá és a keze ügyébe esik. S nemcsak azt nem tudja,

mit cselekszik, de talán még azt sem, hogy fiú-e vagy leány? De hogy micsoda az ember *általában*, s hogy az emberi természetű lénynek mit kell másképpen cselekednie vagy szenvednie, mint másnak, azt igenis kutatja s nem ismer fáradságot ennek a kifürkészésében.» (Theaitetos. 173d, 174a. Halasy-Nagy József ford.).

De egész sereg, ehhez hasonló, széltében-hosszában elterjedt anekdota volt járatos a görög hagyományban. PYTHAGORAS a monda szerint, amikor kérdezték, vajjon mi életének célja, ezt felelte: az ég és a csillagok szemlélete. Amidőn ANANAGORASnak szemére hányták, hogy nem törődik családjával és hazájával, az égre mutatott: ott a hazám! Amíg DEMOKRITOS szelleme az égi magasságokban bolyongott, marhái, melyeket őrzött, vetését lelegelték (HORATIUS, Epist. I. 12.). Van azonban olyan monda is, amely már a tudományos vizsgálódás gyakorlati hasznát is igazolni akarja. «Midőn THALESnek — beszéli ARISTOTELES (Politika. 1259a. SZABÓ M. ford.) — szegénysége miatt folyton azt hányták szemére, hogy bölcsesége semmi hasznot sem hajt neki, kiszámította, mint mondják, csillagászati úton, hogy bő olajtermés lesz, s bár kevés pénzzel rendelkezett, még a télen valamennyi miletosi és chiosi olajsajtóra foglalót adott, s olcsón kibérelte őket, mivel senki sem ígért többet; mikor aztán elérkezett az olajsajtolás ideje, egyszerre és hirtelen nagy kereslet támadt, s ekkor ő olyan áron adta az övéit bérbe, ahogy akarta, s így sok pénzt harácsolva össze, bebizonyította, hogy könnyű megvagyonosodniok a bölcselőknek, ha éppen akarnak; csak hogy nem ez ám az ő céljuk!» ARISTOTELES szerint THALES nem tett egyebet, mint egy általános érvényű gazdasági elvet alkalmazott a gazdaságtörténet első monopolizálási kísérletében. De ezzel *a tudománynak társadalmi-gazdasági értékesíthetőségét is igazolta*. Ezeket a mondákat persze csak a későbbi korok társadalma aggatta rá a régi tudósok alakjára.

A tudománynak, a szellemi műveltségnek a fizikai atléta-erővel szemben való fölényét s a társadalomban játszott jelentős szerepét és értékét először a Kr. e. VI. században az eleai XENOPHANES fedezi fel. A tudásnak valóban klasszikus védelmére kelnek ezek a sorai, amelyeket az atléta-eszményért egyoldalúan lelkesedő korunk is szívére vehet: «Az állam telehalmozza a versenyek győztesét tisztelettel és ajándékokkal, és mégis a győztes nem oly méltó erre, mint én, mert többet ér a mi bölcseségünk, mint az emberek és a lovak ereje. Helytelen törvény az, amely bennünket ily módon ítélni készlet. *Nem jogos a pusztá testi erőt a bölcseségnek elébe tenni* (οὐδὲ δίκαιον προκρίναι βίωμης τῆς ἀγαθῆς σοφίης). Mert valamely városnak lehet

kiváló ökölvívója polgárai között s győzedelmes fia a pentathlonon agy a vívóversenyen, de azért még távolról sincsen ezért helyes állapotban, s bármily örömet is érez a város a pisai versenyen nyert győzelem miatt, azért még sem tölti meg kamaráit.» (DIELS H.: Die fragmente der Vorsokratiker. 2 I. 45.1.). NENOPHANES tehát új erényt követel: a szellemi műveltséget, az ész kicsiszoltságát, tudományt, σοφία-. Ez hovatovább sarkalatos görög erénnyé emelkedik: ezzel az *areté*-vel dí zíti majd PLATON Államában az uralkodó osztályt, a a filozófusokat. NENOPHANES már nyíltan, szinte támadó erővel, hirdeti *a tudásnak, mint ember- és társadalomformáló erőnek hatalmát. i&z az új embertípus egy század multán a görög társadalomban uralkodóvá emelkedik.*

A világlátott, Egyiptomot is megjárt DEMOKRITOS, a nagy természetbúvár, az atomizmus megalapítója is a tudománytól várja a társadalom megjavulását: «A természet kiválóságát — mondja — megrontja a könnyelműség, a hitványságot megjavítja a tudomány». Bgy másik töredéke szerint «a tudomány a szerencséseknek díszé, a szerencsétleneknek menekülése». Meglepő az a gondolata, amellyel a lélekformálás szempontjából a természetet és a tudományt egy jelentésszintre emeli: «A természet és a tudomány rokonok; mert a tudomány átalakítja az embert, és átalakítván, más természetet ad neki».

NENOPHANES már tudatosan bekapcsolja a tudás szerepét és értékét az *állam életébe*. De ezt még csak egy messze ión gyarmatvárosban cselekszi. De *hogyan forr szorosabban össze a tudás és az élet Athén társadalmában?*

Athén pezsgő politikai világa a szemlélődésnek szentelt, elvonuló tudós életet, a βίος θεωρητικός-t sokáig aszociálisnak érezte a piacon való sürgéssel-forgással, a politizáló életformával, a βίος πολιτικός-zal szemben. A tiszta tudomány eszméje iránt nem volt eleinte érzéke. A két életforma, a polgári kötelesség és a kutató elvonult szellem között igazában csak SOKRATES, még inkább PLATON teremt összhangot. Hogyan? Ügy, hogy *a tudomány és a filozófia tárgyává első-sorban a társadalmat, ennek hatalmi szervezeti formáját, az államot teszi Weg, a polgári cselekvés szabályait a legmagasabb és legfőbb problémává avatja, amelynek megoldásától függ az államnak üdve és virágzása: a tudományos gondolkodás alapján kell az állam életét formálni, A filozófiai gondolkodást a társadalomban alkotó tetté kell átalakítani.*

Hellas virágzása idején az állam, a polis, a görög ember szemé-

ben az emberi lét legátfogóbb és legmagasabb formája, amelynek az egyes ember fölött sajátos szellemi jelentése és méltósága van. Az ember állami közösségben (κοινωνία πολιτική) élő lény s az állami" közösségforma előbbre való, mint az egyes ember: az egyes csak az állam által válik igazán emberré, mert az állam azoknak a felsőbbrendű életértékeknek letéteményese és kisugárzása, amelyekben részesedve különbözik az ember az állattól. Már a VIII. században HESIODOS így énekel: «Zeus azt akarta, hogy a hal, a madár és a sok fenevad egymást felfalja: az embereket azonban igazságossággal ajándékozta meg (ἀνθρώποισι δο ἔδωκε δίκην).» A görög gondolkodók később az államot egyenest a hellén nép olyan jellegzetes életformájának minősítik, amely a barbár törzsektől megkülönbözteti: emberhez méltó magasabbrendű élet csakis a helléneknél kifejlődött állami közösségformában lehetséges, enélkül az élet csak barbár tenyészés lehet. Az állam, mint legfőbb társadalmi jelentéskategória, határozza meg görög felfogás szerint a kormányzatot, a gazdálkodást, a polgárok életrendjét, jogait és kötelességeit, biztosítja szabadságukat s ezért az államhoz mindenkinek alkalmazkodnia kell, a költőnek és a művésznek is alkotásaiban, sőt még a filozófusnak is gondolataiban; az állam isteneit az utóbbinak is tiszteletben kell tartania, amint ezt SOKRATES is magára kötelezőnek ismerte. A nevelés is állami feladat Spártában; ilyené szeretné tenni PLATON és ARISTOTELES Athénben is éppen az állam erkölce érdekében, mert az államtól tervszerűen nevelt polgár a közösséget jobban szolgálja.

Ebből a mély államérzésből fakad, hogy a görög társadalom oly sokat és behatóan vizsgálja az állam fogalmát, alapvető szellemi problémává emeli, végül sokoldalú *tudományt* szerkeszt róla, amelynek fogalmi és műszó-készlete mindmáig minden államtudomány alapja. Az élénk szellemű görög társadalom nem elégszik meg a *megelevő* állam fogalmával, hanem állandóan töri a fejét a jobb, a kellő, a *tökéletes* állam gondolatán, az állam igazi eszméjén. Az államnak, mint elméleti problémának, a görög társadalom lelkében élő középponti szerepe és jelentősége kétségkívül egyik oka — a társadalmi rétegek valóságos erőhálózatán kívül — annak, hogy a görög államfejlődés rendkívül nyugtalan, folyton új formákra törekszik, *íöl-* és lekanyarodik történeti menetében, a politikai változások túlgyors ritmusban hullámszerűen. *Az államnak elméleti-tudomány o s ideája is a valóságos államélet formálásának, a mindig újításokra sóvárgó politikai szellemnek erjesztő kovásza.* A görög társas lelket nemcsak az érdekli, milyen a megelevő jogrendszer s hogyan keletkezett a kormányzat uralkodó

formája, hanem az a tudományos-elméleti kérdés is, hogy a társas közösségben mi *általában* a jogos, mi «nagában véve» az igazságos. Ezért éli meg a görög társadalom, viszonylag gyors történeti ütemben, az összes lehető államformákat: mintegy kísérletezik ezek sarkos ellentéteivel. Szimbolikusan jellemző erre a reformvágyra s politikai kíváncsiságra, hogy mind LYKURGOS, a spártai alkotmány megalapítója, mind SOLON, az athéni állam törvényhozója, a monda szerint sokat utazik, hogy idegen országok alkotmányát tanulmányozza. Amaz Krétába és Delphoiba, emez Egyiptomba, Kyprosba és Indiába megy tanulmányútra. Azonban mindkettő kénytelen megesketni a tanács tagjait s az ephorosokat, hogy távolléttük alatt nem változtatják majd meg az állam törvényeit. A görög társadalom politikai szilárdságába vetett bizalom hiányát az események igazolják. LYKURGOS Pythia jóslatát megfogadva éhen hal, hogy nyugtalan honfitársait eskütjökhöz kösse; Solonnak pedig nagy fájdalomra meg kellett élnie, hogy távollétében Athén PEISISTRATOS kényuralmát vállalja.

Ugyanakkor azonban, amikor a görög társadalom ily gyakran és hirtelen sarkon fordul az államélet formálásában, ezekről az alkotmányváltozásokról tudatosan elmélkedik is, *elmélet ileg-hidomány o san* igazolni is próbálja őket: elsőnek szerkeszti meg az államrilozórlát. Hz az államfejlődésnek hajtóereje is, meg folyton megújuló eredménye is. *Élet és tudomány így folyton ölelkeznek egymással.* S ebben a kapcsolatban a politika és az erkölcs viszonyát sokáig nem az egyén, hanem a közösség, az állani érdeke határozza meg: a mi újkori individualisztikus etikánkkal szemben a görög erkölcsi felfogás velejében állami vagy szociális etika, amelyben elméletileg minden viselkedésmódnak az állami érdek a legfőbb jelentéstartalma és szabályozója. A görög társadalom virágzásának idején az állam eszméje határozza meg az ember életének célját és értékét.

Jellemző, hogy már az első görög gondolkodók egyikének, ANANIMANDROSNAK elmélete az állam alapelvének, az igazságosságnak, a jogokban való egyenlőségnek nemcsak emberi-társadalmi, hanem egyenest kozmikus jelentőséget tulajdonít, amikor az állam Jogrendjét kivetíti az egész világmindenségbe. SLMPLIKIOS gorog kommentátor szerint (Comm. in Arist. Phys. 6 a. Ilias H. i. m. 13. 1.) ANANIMANDROS azt tanította, hogy «amiben a lényeknek keletkezése rejlik, szükségkép ugyanabban kell romlásuknak is lennie; költői jvakkal ezt úgy fejezte ki, hogy meg kell bűnhődniök és jogtalanságukért (αδικία) lakolniok az időnek rendjében». K szerint ahogy

az emberek viszálykodó társadalmába az állam visz rendet, akkép az igazságos törvény alakítja ki az egymással küzdő természeti erők káoszát is a természet rendezett kozmoszává: a normatív rend, az igazságosság elve az emberi társadalomban és a természetben ugyanaz. A törvény előtti egyenlőség, a polisnak ez a legfőbb elve, nemcsak a földi-társadalmi, hanem a kozmikus-isteni törvényeknek is alapja.

A *polis* (πόλις) először a város erődített részét, a várat jelentette, majd a várost, az államot, a polgárságot, tehát a *társadalmat* is. A görögök mint igen élénk, változatos és sokrétű társadalmi életet élő nép már korán gyakori elmélkedés tárgyává tette a társadalom mivoltát. Fejlett szociológiai tudományos kutatásuk volt, amely a társadalom valamennyi alapvető problémáját fölvetette, de ennek a kutatásnak nem adtak külön nevet (amint a XIX. század elejéig nem is volt neve), hanem főképp a politikában, az etikában és a történelemben vizsgálták az idevágó kérdéseket. Az imént csak az állami élet és a tudomány kapcsolatára vonatkozó tipikus felfogásuk fejlődését vázoltam. De későbbi fejtegetéseink háttérébe mélyebben bevilágítunk, ha megismerjük a görögök egyéb sokoldalú szociológiai vizsgálódásait.

A szofisták már élénken vitatkoznak a Kr. e. V. században az állam keletkezéséről, a társadalom kormányzatának mivoltáról, a természet és a megállapodás, a pozitív törvény szerepéről a társadalom formálásában. Történéseik, mint HERODOTOS és THUKYDIDES gyakran mélyednek bele a társadalom alkatának elemzésébe. PLATON művei nemcsak a társadalom eszményi céljait tűzik ki, hanem a társadalmi valóságot is behatóan elemzik és leírják. Vajjon nem vérbeli szociológus-e PLATON, amikor a társadalom egyes rétegeit, munkafelosztásukat, a kormányzati formákat s ezek előnyeit és hátrányait, a társadalmi élet ösztönös alapjait és őstörténetét, a tömegek lelki alkatát és tipikus tulajdonságait, az alkotmányok változásainak a társadalomban rejlő okait, az emberi természet és a kormányzati forma belső összefüggését, sőt a társadalom patológiáját is vizsgálja? ARISTOTELES Politikája és két Etikája tele van a társadalom mivoltára vonatkozó beható elemzéssel. A Nikomachosi Etika VIII. és IX. könyvében, elsőnek írja meg a társadalom tüzetes morfológiáját, amikor «közösségi érzés» (φιλία) A men az emberek társas viszonyainak sokféle formáját jellemzi, mert ezeknek döntő jelentőséget tulajdonít az emberi közösségeknek — a családtól az államig — kialakulásában

fennmaradásában. Itt találjuk meg a mai formális szociológiának eredeti típusát.

De a görögök, mint MENZEL A. kimutatja (Griechische Soziologie. 1936. 14-21. lk.) a szociológiának későbbi módszereit is már mind alkalmazzák. Az atomista DEMOKRITOS már úgy használja a természettudomány *mechanisztikus módszerét* a társadalom felfogásában mint egy XVIII. századbeli CONDORCET: az élőlények társulása és az élettelen dolgok együvé hullása között nem lát különbséget, egyforma törvény szabályozza őket. A szofisták is szeretik az általános természeti törvényeket a társadalom életében is fölfedezni. ARISTOTELES már a természettudományi kategóriáknak a társadalom vizsgálatában való alkalmazását helyteleníti. A szofisták ugyanis fölvetik a kérdést, vajjon az emberi társulások az egyenlőségen alapulnak-e úgy, ahogyan a természetben? A kérdésre természeti analógiákkal felelnek. ARISTOTELES elutasítja ezeket: «Ámde hagyjuk e kérdések természettudományi vonatkozásait (φυσικά), úgy sincs semmi közük a szóban forgó fejtegetéshez; ellenben vegyük szemügyre azt, aminek emberi vonatkozása (ἀνθρώπινα) van, s ami az erkölcsi és érzelmi étellel függ össze». (Nik. Kthika. 1155 b. Szabó M. ford.). Viszont mind PLATON, mind ARISTOTELES szeretik a biológia törzsfogalmait a társadalomra, mint «élőlényre» alkalmazni. Először jelentkezik náluk az *organikus társadalomelmélet* összehasonlító módszere. ARISTOTELES, az antik világ legnagyobb biológusa, az állâmes a társadalmi rétegek viszonyát abból vezeti le, hogy minő szerveknek kell az élőlényekben meglenniök életük folytatására. Az érzékszerveknek, a táplálékot befogadó és feldolgozó szerveknek (száj és gyomor) stb. meg kell lenniök az állam szervezetében is: az élelem megszerzésével foglalkozó földműves osztálynak, az anyagokat feldolgozó iparos osztálynak, a szétosztó kereskedő osztálynak, az ellenséget távoltartó harcos osztálynak stb. (Polit. 1290b, 1291 a). Itt van a XIX. század organicista szociológiai iskolájának ősmintája. Megvan már a «létért való küzdelem» gondolata is a görögöknél, még pedig nagyon korán HERAKLEITOSnál, aki szerint «a háború mindenek atyja». A szofisták közül többen hangoztatják az erősebbnek természeti jogát ahhoz, hogy a gyöngébbet legyűrje.

A görög gondolkodók szeretik az emberi társadalom ősi életét összehasonlítani az állatok társadalmával: már az *evolúciós módszer* alapján állnak. Az állatoknál is van család, nyájközösség és gyakran az állami szervezet bizonyos formája. A méhek államát PLATÓN csodálja és példaként állítja az emberek elé (Politikus 301 e). Kiemelte

a madarak monogámiáját és vándorlását. Az utóbbit jellemzőnek tartja az emberi ősi társadalmik, a patriarchális törzsek nomád-eletére: «nint valami madarak, egy-egy rajban élnek» (Törv. 680.). ARISTOTELES is hivatkozik a madarakra («csóka a csókához húz». Kik. Ktika. 1155 a), de már a hasonlat korlátait is látja: az állatok utódokat nemzenek, egy ideig együtt is élnek, de ezzel társaságuk mivolta ki is merül. Az emberi társadalom sokkalta több, mint az állatoké: «Hogy pedig miért inkább hivatott az ember állami életre, mint a méh vagy bármely más falkában élő állat, magától értetődik . . . Az értelmes beszéd a hasznos és a káros, az igazságos és az igazságtalan kifejezésére is szolgál, hiszen éppen ez a többi élőlényvel szemben az ember sajátos képessége, hogy egyedül ő az, aki a jó, a rossz, az igazságos, az igazságtalan stb. fogalmát föl tudja fogni; már pedig éppen az erre képes egyedek közössége alkotja a családot és az államot.» (Polit. 1253 a). Az állati raj és az emberi társadalom között teüát nem pusztán okozati, hanem elvi különbség van: az ember eszes, szellemi jelentéseket felfogó lény, s így társadalma is merőben különbözik az állati közösségektől.

A görög társadalomkutatók már a *társadalmi-pszichológiai* felfogást is gyakran képviselik, amikor vizsgálják a társas kapcsolatok ösztönös gyökereit, a népek különböző lelki alkatát, ennek a kultúrájukkal és államformájukkal való összefüggését. HIPPOKRATES már a Kr. e. V. században tüzetesen kidolgozza a milieu-elméletet. PLATON és ARISTOTELES tudatosan alkalmazzák az egyes alkotmányformák jellemzése közben az *ideális tíftusnak* modelljét, amelyet elméletileg századunk elején WEBER M. dolgozott ki. Nem hiányzik a görög gondolkodók körében a társadalmi jelenségek magyarázatának *ökonómiai módszere* sem: a társadalmi-kulturális jelenségek alapját a gazdasági életben is keresik, ha nem is a marxi történeti materializmus egyoldalúságával. THUKYDIDES, PLATON és ARISTOTELES az állam keletkezésében és kormányzati formáinak változásaiban a gazdasági állapotot, a szegények és a gazdagok küzdelmét, igen jelentősnek tartják: az osztályharc elméletét először ők munkálják ki, amikor ebben keresik a társadalmi élet nagy feszültségének és forradalmi kirobbanásának okait. PLATON annyira megy, hogy az osztályharc kikerülése végett a kommunizmustól sem riad vissza. ARISTOTELES az egészséges állam ismertetőjegyét a középosztály uralmában látja, mert ez sem a gazdagok, sem a szegények rétege, szélsőségek helyett mindig a közép-liton jár, a kultúrának is a fő fejlesztője és ápolója. «Az a pont — mondja ARISTOTELES (Polit. 1290 a) — amiben a demokrácia és az

oligarchia különbözik egymástól, nem egyéb, mint a szegénység és a gazdagság; és pedig ahol a főhatalomhoz gazdagságuk útján jutnak az emberek, az az államforma az oligarchia; ahol pedig a vagyontalanok vannak hatalmon, a demokrácia; csakhogy persze ezzel rendszeren együtt jár, hogy az előbbieket kevesen, az utóbbiak sokan szoktak lenni. Mert ugyebár jómódban kevesen vannak, a szabadságjogokban azonban mindenki részesül. Pedig ez a két ok az, ami miatt a két párt állandó alkotmányjogi harcban áll.»

PLATON már igen fejlett *fajelméletnek* képviselője. *Államában* nagy súlyt vet az eugenikára. A *Törvényekben* fölveti a kérdést, vajjon milyen befolyása van az állam életére a társadalom fajbeli, nemzetiségi egyneműségének vagy különeműségének? Ma, amikor a faj, a nemzetiség kérdése világpolitikai mozzatőerő s a mostani világháború alatt egész néptömbök áttelepítése ment végbe, lehetetlen nem idéznem PLATONT, aki markét és félezer évvel ezelőtt ennek a súlyos problémának alkatába és megoldási típusaiba sokkal mélyebben hatolt, mint számos mai nemzetiségi szociológus és embertömegeket, mint valami nyájakat áttelepítő államférfiú: «Ha egy törzsről van szó, amelynek közös a nyelve és szokása, ebben van bizonyos testvériség, minthogy vallása közös; ellenben más szokásokat és állami berendezést, mint amilyen az otthoni volt, nem egykönnyen fogad el; az a nép pedig, amely esetleg törvényei gyarlósága folytán szakadt ellenpártokra, megszokásból ívj hazájában is arra fog törekedni, hogy ugyanazon szokások szerint éljen, amelyeknek pedig romlását köszönheti, s így kemény dió a gyarmatosító számára, és nem fogad szót a törvényhozónak; végül, ha mindenféle népség verődött össze egy helyre, könnyen hajlandó ugyan új törvényeknek engedelmeskedni, ellenben, hogy együtt érezzen és mint valami egy kocsiba fogott lópár, egy cél felé törekedjék, az bizony sok időbe kerül és nehéz dolog.» (Törv. 708. Kövendi D. ford.).

2. A tudomány a piacon és a színpadon.

A hagyományos görög világnézet lazulása. — A tudomány az agorún: a dialógus filozófiai dráma. — Szellem és élet: *Logos* és *Bios* szoros kapcsolata a görög társadalomban. — A társadalom erkölcsi sülyedésének meggátlása Sokrates és Platon filozófiájának fő indítéka. — A tudomány a színpadon; a nagy görög tragikusok társadalomformáló világnézete. — A vígjáték konzervatív társadalmi felfogása.

A perzsákon aratott győzelem nagy fordulat az athéni társadalom anyagi és szellemi életében. Athén hajóhadát kereskedelmi flot-

tává alakítja át: a földközi-tengeri kereskedelem egyik gócpontjává emelkedik. Kikötőjében sokféle emberfaj, idegen vallás és szokás gyűl egybe. Ezek összehasonlításra adnak alkalmat: a hagyományos vallás és jogélet jelentésébe vetett abszolút hit megrendül, a görög, társadalmi-állami normákat viszonylagosaknak ismerik fel, a szkepszis mindjobban behatol a társadalom lelkébe. A görög mítosz kizárólagossága megszűnik. A jólét most már nemcsak a gazdag gyarmatokon, hanem az anyaországban is a szellemi érdeklődés talaja s fölrendíti a tudományt. A szigorú államerkölcsei felfogás és érzület is erősen meglazul, amikor a görög társadalom az ipar és a kereskedelem fellendülése nyomán meggazdagszik s nagy tökékek halmozódnak fel: a társadalom a kapitalizmusnak tipikus gazdasági és szellemi képét ölti fel. A kritikai gondolkodás racionalizmusa s az egyéni hatalomvágy mindjobban erősödik, a hagyománynak és a törvénynek az életet szabályozó szigora és tekintélye tűnőben van, a közösségi gondolattal és érzéssel szemben az *individualizmus* hódít teret. E mozgalmas korban a demokrácia a népgyűléseken a törvényeket a pillanatnyi többség akaratától teszi függővé és gyorsan változtatja, hogy az élet igényeit s elsősorban a tömegek vágyait kielégítse. Ennek eredménye a törvény fogalmának laza relativisztikus felfogása. A hosszú peloponnésosi háború a törvények tiszteletét az egyéni önzéssel szemben végzetesen megcsökkenti, a heves politikai pártküzdelem s a gazdasági mohóság az individualizmust károsan megnöveszti s az erkölcsi fogalmakat, mint e háború nagy történésze, THYKIDYDES sötét színekkel megrajzolja, merőben átértékeli. Az erkölcsök ilyen lazulása láttára jegyzi meg PLATON: «A kultúra győzelmet is hoz a harctéren, a győzelem azonban néha kultúrátlanságot». (παιδεία μὲν οὖν φέρει καὶ νίκην, νίκη δ' ἐνίοτε ἀπαιδεοσίαν).

A társadalom mind szélesebb rétege a régi mitológiai világképet, HOMEROSnak, az addig legnagyobb görög nemzetnevelőnek, és a nagy tragikusoknak életfilozófiai gondolatait kritika alá vonja, s fesztelen ül, a kegyelet minden érzése nélkül vitatkozik róluk. Athén népe önmaga értékének tudatára ébred s ennek az öntudatnak az ész nevében főkép a *szofisták* a képviselői. A szofisták magát az eszt, a gondolkodás eszközt, egyúttal szankcióját is vizsgálni kezdik, a megismerés természetét rekesztik éles bírálat alá: *a tudomány a magaknhkai öntudatára ébred a társadalom lelkében*. Ez az ébredés a szofistáknak, mint a demokratikus szabadság légkörében élő *libre penseur*öknek elméjében megy végbe, akik a hagyományos felfogás dogmatizmusával szemben mindjárt az ellenkező szélsőségre, a *szkepticizmusból*

csapnak át: minden igazság és erkölcsi-jogi értékjelentés merőben szubjektív és relatív, magában vett igaz, jó és szép nincsen, minden érték csak az emberek megállapodásától függ. A szofisták a görög tömegnek a szellem, az ész hatalmát hirdetik, s ugyanakkor ezt lényegében tagadják is: A szellemnek logikai szuverenitását s az objektív értékrend tekintélyét SOKRATES, PLATON és ARISTOTELES módszeres gondolkodása iparkodik helyreállítani. A valóság a szofisták szemében nem abszolút dolog, amelyet szemlélni kell, hanem gyúrható *anyag*, amelyet tetszésünk szerint formálni tudunk. Ezért a szofisták a gondolkodó szemlélettel (*theoria*) szembeszegeznek a gyakorlati cselekvést (*praxis*), az utóbbinak rendelik alá a tudományt,

A görög társadalom alsóbb rétege, a köznép is az agorán a szofista szónokokat hallgatja, gondolataik jelentéstartalmát befogadja, rajta otthon is továbbvitatkozik, az állam vezetőit bírálja. A társadalom lelkében szkeptikus elmejárás kap lábra. Ahogyan valamikor az athéneiek a rapszodoszt, majd a drámaköltőket hallgatták, most ugyanolyan hévvel a szónokló-vitatkozó szofisták ajkán csüngnek. Ezek a tömeget tudatosan a tudás, az új műveltség (*παιδεία*) jelentésalkotásának terjesztésével politikai cselekvésre nevelik. Ez az egyik oka a demokrácia gyors felvirágzásának, egyúttal az örök politikai problémák elméleti fölvetésének s a szélesebb körök politikai önzelméletre ébresztésének. A szofisták talpraesett, meggyőző beszédre oktatják a leendő politikust, de nemcsak formális, logikai-retorikai, hanem tartalmi tudással is iparkodnak fölszerelni. A tudást elsősorban a politikai vezérképzés szolgálatába állítják: indítékuk nem tudományos-elméleti, hanem gyakorlati. PROTAGORAS, a legkiválóbb szofista szemében, mint PLATONnak a róla nevezett dialógusából kitűnik, a szakemberek tudásával szemben az igazi általános műveltség csak a politikai műveltség: *az igazi tudomány csak az állam életére vonatkozó tudomány*. S ezzel mélyen ragadja meg az egyoldalú politizmusra hajló görög szellemet: a *παιδεία*-nak, az általános műveltségnek, ez a mélyebb jelentése SOKRATESnél is, PLATONnál is. *Ide fut össze, az állam eszméjébe, minden emberformálás, amelynek útja a tudományos gondolkodás.*

A filozofálás a szofisták elmegerjesztő munkája nyomán az athéni társadalom lelkének napi szükségletévé emelkedik. Valamikor a tudóst, a filozófust a világtól elvonuló, az élettől idegen, magába mélyedő embertípusnak nézték. Most mindenki a *pia cor, év φανερόν*, a nagy nyilvánosság előtt, bölcselkedik. A mítosz heteronómiája helyébe az ész autonómiája lép: 'mindenki a maga eszével akar

megbizonyosodni s nem a mítoszra hivatkozni: ez legfeljebb a költői metafora leple. Az emberi viselkedésmódok, erkölcsi és jogi normák az athéni társadalom tagjainak lelkében fogalmi jelentésformát öltenek: mi az erény? mi a bátorság? mi az igazságosság? ki a jó állampolgár? milyen a helyes alkotmányú állam? Nem az istenek és a hagyomány, az íratlan és az írott törvények jelentésalkata dönti el a helyes magatartás, a jó élet formáit, hanem az észnek vita közben kicsiszolt fogalmi. Ezek jelentése azonban nem szakad el az élettől, nem szárad merev absztrakcióvá, hanem elevenen, élményszerűen él a görög társadalom, a nép lelkében. A szofisták a tömeget a görög felvilágosodásnak ebben a korszakában kétségkívül művelik, nemcsak a vitakozás formai ügyességében, az okoskodás logikai fegyvereinek köszörlülésében, hanem a műveltség tartalmi szempontjából is, amikor sorban felgörgetik az egyéni és a társadalmi élet kérdéseit. A régi istenek napfényes világának bealkonyul s az athéni társadalom — nemcsak művelt rétege, hanem a tömeg is — az ész fáklyáját gyújtogatja. A demokrácia politikai magabizásával és nyugtalanságával párhuzamosan a tömeg gondolkodása általában is nyugtalan és izgatottá válik: az életre való tudatos reflexió, a filozófai hajlam egyetemessé szélesedik. A régebbi filozófia a társadalomból magukat kiszakító emberek műve: most a filozófia a piacon, az agorán, születik meg, sok ember vitakozásának, az eszmék társas sűrűlődésének felületén pattan ki, az érdekek személyes összeütközése táplálja, valóban minden ízében élményjellegű. Élet és gondolkodás egybeforr: nézet nézet ellen, *doxa doxa-val* szemben támad, abban a hitben, hogy ebből a harcból, az együttes, mintegy szociális gondolkodásból megszületik a helyes tudás, az *eftistémé*. Az agorán folyó filozófiai vitákban benne rejtekezik a görög szellem egyik alapvonása: a *verseny* (*ἀγών*). A gymnasium a testi mérkőzésnek helye: most az agora a gondolatok szellemi küzdőtere. A verseny az egyéni erők megfeszítésére sugall: erősen individualizál. A verseny, mint szellemi tudós vita, az ész mind nagyobb leleményességére, logikai eszközeinek teljes igénybevételére is sarkall: racionalizál.

Azt a nagy lélekformáló társadalmi erőt, amely a klasszikus tragédiákban a közös hagyomány plasztikus szemléletes erejéből művésziileg táplálkozott, most a piac filozófiai drámájának, a vitakozásnak, izgalma váltja föl. Ezt a nem költött, de valóságos filozófiai drámát az athéni társadalom szellemes kara kíséri, magának a néptömegnek nyugtalan hangú, sokszor rekedt kórusa. S e dráma színészei a szofisták s a velük évtizedeken át mérkőző SOKRATES. S ki

ennek a logikai színjátéknak nagy dramaturgja? PLATÓN. A dráma egyes jeleneteit a gondolkodás feszítő erejével ő fűzi logikai fonálra, rendszerezi s foglalja egybe művészi dialógusaiban. Gondolat-drámái a valóságos társadalmi élet talajából közvetlenül virágnak ki: a λόγος καὶ βίος, a gondolat és az élet, az elmélet és a valóság, a tudomány és a problémáktól lüktető lélek, a jelentés és a társadalom csodálatos egységben fonódnak bennük össze. PLATÓN egy-egy műve a tudománynak, a társadalomnak, az életnek egy ritmusban növekvő szellemi sybiosisa.

A filozófiát s a tudományt eszerint magának az athéni társadalomnak élete és szellemi feszültsége dramatizálja. A nép eleven piaci vitatkozása sugallja önkénytelenül a filozófia *dialogikus formáját*. Ezt Platon nem maga találja ki, lianem csak a valóság nyomán művészi formába önti. Mesterét, »SOKRATESÍ, teszi meg ezeknek a filozófiai drámáknak protagonistésévé s mellé állít egy-két személyt, aki az ellenkező nézeteket jellegzetes módon képviseli. A filozófia így nem elvont fogalmi levezetés, mint ARISTOTELESnél vagy a későbbi korokban, hanem személyes gondolatlása. az eszmék élményszerű erjedése, a gondolatok szemléletes genetikája. PLATÓN nem hiába írja műveit párbeszédés formában: ez nem kész, lezárt filozófiai tanrendszert takar, hanem a gondolatok születését, az elmék továbbterjesztését. Drámai módon és művészi formában veti bele magát a mozgalmas szellemi küzdelembe, úgy, ahogy mint ifjú SOKRATES környezetében a gondolatok harcát megélte. A filozófia benne is, mint mesterében, nemcsak gondolkodás, hanem egyben élet is, tudomány, de egyszersmind meleg odaadás. A mester az igazság belátásáért feláldozta életét is, mert szemében a kettő: igazság és élet egy. A dialogikus forma, ha sokszor nincs is a társas okoskodásnak eredménye, önkénytelenül érezteti, hogy a filozófia problémái örök természetűek, a tudomány végtelen feladat. Ezek a problémák PLATÓN lelkében a saját görög társadalmi környezet talaján sarjadtak ki, a konkrét életből kinőtt kérdések voltak, a görög szellemi fejlődés ütemével együtt lüktettek. Jelentésalkatukat, céljukat és formájukat pozitív vagy negatív módon az akkori görög társadalmi élet határozta meg, de ugyancsak a görög kultuában való jelentőségüket és szellemi méltóságukat is.

JÄGER WERNER meggyőzően mutatja ki (Humanistische Reden und Vorträge. 1937. 153. l.), hogy a φιλοσοφία szó a görögöknél a IV. században még nemcsak tárgyi megismerő törekvést jelent, hanem általában művelődést. PLATÓNnál a szónak már szorosabb

értelemben «tudomány» értelme is van, amikor az ideák szemléletét jelenti. De megvan nála továbbra is gyakran a szó régebbi «művelődés» értelme is, mert számos esetben ikerszóként használja; φιλοσοφία-t és πα'.δεία-t. A kettőt egységbe olvasztja. Mire való PLATO szellemi otkonómiájában a filozófia, mint tudomány? Arra, hogy *az életei formálja, a társadalmat szebbé és jobbbá munkálja ki*. Egész életművének ez a középpontja és éltető ereje, mondhatnók: biodicaeája. A tudománynak magáért a tudományért való művelése, a pusztá θ-εωρίης εΓνεκεν, igazában mégis csak látszólagos: a tudomány, a filozófia PLATON minden magasan szárnyaló idealizmusa ellenére, amely magának a szépnak és a jónak (αυτό το καλόν, αδτό το αγαθόν) vizsgálatát tűzi ki, a társadalom *életét* akarta szolgálni: λόγος βίος szorosan egybetartozik. Idealista, mert az életet, a társadalmat, az államot a Jónak a tudománytól szemlélt eszméje értelmében akarja formálni: a tudást eszközértéknek tartja a Jó, az erkölcs önértékével szemben.

De miért iparkodik oly lángoló hévvel, szent Erős-szal a tudományútján az életet, a társadalmi valóságot alakítani? Mert erre sugallja *à görög társadalom történeti helyzete: erkölcsi-politikai meglazulása*. Elsősorban nem az előző görög filozófusok problémáinak immanens logikai ereje üzi hegeli értelemben, mint valami nyugodt szisztematikus gondolkodót, hanem a körülötte hullámozó görög társadalmi élet ostromolja elméjét. PLATONT, az idealista gondolkodót, az élet reális hatalmai, a görög társadalom válságos viszonyai serkentik a tudományos elmélkedésre: hite szerint megrendült a görög értékrendszer hagyományos legfőbb letéteményese, *a hellén állam*, mint a felsőbbrendű kultúrjavak foglalata, törvényhozója s nevelés útján gyarapítója.

A görög gondolkodás étosza SOKRATESben és PLATONban a szofistákkal szemben magasra emelkedik. Ezekben még önző mellék-célok munkálkodnak, amit SOKRATES KALLIKLESnek szemére is hány: «Ha felszólalsz a népgyűlésen s az athéni nép erre azt mondja: nem úgy van, te akkor rögtön megfordítod köpönyegedet s a nép szája íze szerint beszéls;» SOKRATES és PLATON lelkét azonban már az igazi filozófiai Erős, az igazság önzetlen kutatási vágya, feszíti. Testestül-lekestül benne élnek ugyan a körülöttük örvénylő nyugtalan görög, társadalom életében, de lelkük már az eszmei világba sóvárog, az ideák, az igazságok hónába. Így kezd megindulni a Logos és a Bios elszakadása, így kezd legyűrni a fogalmi világ, a tiszta tudomány, az élet tarka valóságát. De ez a dualizmus még PLATONnál nem válik

merevvé: hisz az életet és a társadalmat formálni akarja a tudomány ideái szerint, örökösen a társadalmi valóság és az eszmény között lebegő híd konstrukcióján töri a fejét. Harmóniát keres a tudomány és az élet, az eszmék világa s az emberi társadalom valósága között. Végső eredményében azonban inkább az előbbi diadalmaskodik: az ész hideg eszméi szerint erőszakosan logifikálja a társadalom meleg életét, ösztönös biológiáját.

A történet folyamán örökös küzdelem folyik az ideológus és a reális politikusok között. Többnyire az utóbbiak győznek, legalább is egy időre, mert az adottal, a meglévővel számolni tudnak. Az ideológus meg akarja javítani a társadalmat s közben nem veszi figyelembe «nnek történetileg kifejlődött szervezetét, alkatát s lelki hajlamait. A reálpolitikus az utóbbiakat finoman érzi, törekvéseiben hozzájuk alkalmazkodik s ezeket úgy formulázza meg, hogy céljai a társadalom számára is jól hozzáférhetők s nagyobb gátlásba nem ütköznek. Hisz azt mondja, amit a társadalom objektív szelleme úgyis akar, ami a történet természetes menetében úgyis bennlakozik. A nagy valóság-érzékű politikus ezt aknázza ki, építi bele a maga akaratába és célrendszerébe. Az ideológus politikus hosszú lejáratra dolgozik: messze-íénylő eszményeket tűz ki, amelyeket esetleg századok múlva ültet a társadalom a valóságba.

PLATON voltaképp azt a nemzetnevelő munkát folytatja a tudomány eszközével, amelyet a nagy tragikus költők, a görög társadalom szellemének aggasztó jelenségei láttára, a művészet sugalmazó hatalmával megkezdtek. AISCHYLOS és SOPHOKLES nemcsak nagy költőművészek, hanem mély etikai gondolkodók, hatalmas sugalmazó erejű, társadalmi lelket formáló életfilozófusok is. A győzelemittas AISCHYLOS még harcolt Marathonról és Salamisnál, tanúja volt a barbár góg megalázásának. *Perzsák* c. darabja a salamisi tengeri győzelem dramatizált diadal-ódája, a görög nemzeti öntudat és erő büszke himnusza. De a vallás fennkölt erkölcsének konzervatív érzületű költőjét, a szent hagyományok rendületlen s buzgó hívét, később már a perzsa háborúk után az anyagi fellendülés és a mind szélsőbb demokratikus társadalmi átalakulás aggasztani kezdi. Az új erkölcsi és politikai eszmékkal szembeszegezi az isteni igazságosság gondolatát, amely drámái páratlan tragikai fenségének forrása: a bűnös Mnhódjék, mert Zaisnak, az erkölcsi világ örének, hatalmával szembeszáll. Az, aki a Museo Capitolino-ban megpillantja komor, összeráncolt homlokú, befelé néző szoborfejét, azonnal érzi, hogy

szilárd akaratú mély gondolkodóval áll szemben. Ieláncolt Prometheus-a voltaképp már Faust-dráma: a kultúra nagy emberi harca a mítosz tükrében, az emberiség sorsának tragikus jelképe.

Fiatalabb kortársa, SOPHOKLES, aki még mint az ifjak karának vezetője a salamisi ütközet győzelmi paeanját énekl, drámáiban az ifjabb, már a szofisták hatása alatt álló nemzedék politikai fegyelmezetlenségét és vallási kételkedését ugyancsak aggodalommal és tájadalommal szemléli (Oidipos Kolonosban 1534). Rajong az ősi görög vallási kultuszért, ebben látja a görög társadalom és állam egészségének és erejének biztosítékát. Mégis milyen büszke az ember nagyságára, amelynek kútfeje a jövőt előre kiszámító ész és a technikai ügyesség. *Antigone-jában* a kar énekéből az emberi ész, tudás és erő kevély himrusza tör elő, a görög kultúra büszke önérzete:

Sok nagyszerű van e földön,
Köztük az ember a legnagyobb.
 Átkel a komor tengereken,
 Haragos habok között
 Előre törve merészen,
 A déli szél alatt.
 Az örök istenáldta Gaea
 Öneki termi gyümölcsseit éven át,
 Ménéi vonnak ekével a föld színén
 Körül és körül barázdát.
 Igába hajtja.

A repülő vidám madárt,
 A vad állatok ezreit,
 És a vizek szülötteit
 Úgyesen bekeríti
 Háló fodraival az ember,
 S *eszével* fogja meg.
 Csalárd fogásival legyőzi
 A sivatag vadjait;
 S a sörény borított nyakú paripát.
 Meg a szörnyű bérci bikát

A beszédet, a gondolatot
 Neki adta a sors egyedül,
 Törvényeket ő hoz a földön;
 Elűzi fejről a zord fagyot és záport,
 S Zeus menny köveit.
Esze mindent kitud,
S készen éri mindig a jövő.
 Egy van, ami leveri őt: a halál,
 De gyógyító kezével a kórt elűzi.

Csiky G. ford»

A harmadik nagy görög tragikus, EURIPIDES, az ész dicsőítésének ezen az útján halad tovább: drámáit még mélyebben áthatja tudománnyal és filozófiával. Nem ihleti őt már a szent hagyományok kultusza: a görög felvilágosodás korának, az V. század második felének a fia. Ennek a kornak hitét már kikezdi a kételkedés, a szofista szkepszis, a közvetlen hagyományos érzéseket legyőri az ész okoskodása. Ha nem is híve az átfogó tudományos műveltségű EURIPIDES a szofisták erkölcsi-politikai anarchiájának, mégis sokban hatásuk

alatt áll. Az ő felfogása szerint is, mint ahogy PROTAGORAS tanította, minder dolognak az ember a mértéke. Minden ben észszerűség után kutat s racionalizmusa *a gondolkodásnak szentelt életet, az ész kultuszát tartja az emberhez legméltóbb életfönnának*. A hagyomány jelentésalkatának kötelező erejét csak akkor ismeri el, ha ehhez az ész belátása is hozzájárul. Viszont nem tudja elfogadni a görög intellektualisztikus-erköles-tan alaptételét: az erény tudásban áll; csak tudni kell, mi a jó s lehetetlen másképp cselekedni. EURIPIDES, a szenvedélyek drámai küzdelmének lélekbűvára s színrehozója, jól látja, hogy az erény megismerése nem elég az erény gyakorlására. Közbelépnek az indulatok, amelyekkel számolni kell. A költő abban érzi a tragikumot, hogy az egyénben az ész és a szenvedély egymással harcba száll s az utóbbi diadalmaskodik. SOPHOKLESben élénken él a hagyományos erkölcs jelentésalkatának normatív tudata: olyanoknak rajzolja az embereket, amilyeneknek lenniök *kell*. EURIPIDES realizmusa már olyanoknak ábrázolja őket, *amilyenek a valóságban*. EURIPIDES nem hisz a hitrege antropomorf isteneiben, már csak az olymposi istenek világának romjai meredeznek rá: mégis szerepelteti az isteneket, csakhogy mutogassa emberszabású voltukat. Mintegy kézzelfoghatóan érezteti a felvilágosodás korának hitevesztett görögjeivel, hogy nem az istenek sújtó karja taszítja őket romlásba, hanem a maguk szenvedélye és esztelensége. Nagy újtó: hőseit már nem nagyítja meg azzal, hogy kothornosban járattja őket a színpadon: az isteneket leszállítja az Olymposról s emberi alakban viszi az élet természetes színpadára. A drámát kiemeli a mítoszból és kultuszból fakadt dionysosi játék formájából: korának felvilágosodott szelleméhez, tudományához, simuló racionalizmusa megöli a görög tragédia vállásos-dionysosi lényegét. Az attikai társadalom már kirtott a hitregék jelentésvilágából: az ember, mint ember, a maga élet valóságában érdekl. EURIPIDES tragédia-sorozata már az új, felvilágosodott görög társadalom lelkének tükré.

Ezért ádáz ellenfele ARISTOPHANES: találó ötleteivel, szellemes szójátékaival, hatásos ellentéteivel támadja az új szellemet, amelytől félti a görög államot. Végső célja: a szofisták hagyománybomlasztó filozofálásával, istentelen korszellemével s a szélső demokráciával szemben a *régi* idők szellemének felújítása. A hagyomány és az új eszmék jelentésalkata csap össze benne. Vígjátékaiban, mint az arisztokrata párt híve, a nép vállán felkapaszkodott s a nép nevében garázdálkodó demagógokat a szatíra legcsípőbb ostorával csapkodja: ezzel a színházat politikai-társadalmi hatalommá emeli. Csodálatos

szellemességgel figurázza ki az állam hagyományos életére veszedelmes politikai félszégeket és törekvéseket.

A szofisták arról akarják meggyőzni az athéni társadalmat, hogy az igazság merőben szubjektív s csak a gondoló alany felfogási módjától függ s ezért «magában vett» érvénnyel sohasem állapítható meg. Ezt az új gondolatot, mint a veszedelmes korszellem alaptételét, az Igaz Beszéd és a Hamis Beszéd tusakodásával így dramatizálja és teszi nevetségessé: «Meggyőzlek, — így szól a *Hamis B.* — ki magad nálam igazabbnak mondod. — *Igaz B.*: Ugyan mi okossal? — *Hamis B.*: Új eszméket kitalálva. — *Igaz B.*: No hiszen, mert annak ma divatja van az esztelenek közt. — *Hamis B.*: Sőt okosak. — *Igaz B.*: Agyonütlek. — *Hamis B.*: Ugyan mivel aztán? — *Igaz B.*: Az igaz szóval. — *Hamis B.*: De ha visszaverem! *Sőt nincs is igazság, azt jelelem.* — *Igaz B.*: Állítani mered, nincs? — *Hamis B.*: Hol van hát? — *Igaz B.*: Van az isteneknél». (*Félhők*, 862-873. *Arany J.* ford.). Ez a gyorsan pergő párbeszéd általában jelképezi a mindig új után sóvárgó gondolkodás és a hagyományhoz ragaszkodó társadalom viszonyát: azt a harcot, amelyet a régi és az új eszmék, a tradíció és a szabad kutatás, a vallásos hit és a könnyen túlzásba csapó független szellemű kritika, az értékeket elrelativizáló felfogás és az isteni szankcióval "bíró abszolút értékekbe vetett hit egymással mindenkor vív. A *Félhők* a veszedelmes új tudományosságnak s a nevelés szofista irányának ostromozása. SOKRATES a piacon vitatkozva s az ifjakat tanítva, látszatra egyik szofista volt a többi között. ARISTOPHANES SOKRATES tanításainak tartalmát nem vizsgálva, mint fő-szofistát pellengérez ki. Pedig éppen vele van egy szellemi táborban: SOKRATES éppúgy félti a görög államot az új korszellem jelentésalkatától, az értékek szofista átértékelésétől és a csöcselékuralomtól, mint maga ARISTOPHANES. A költő a filozófusra haragszik, mert SoKRATESt természetbúvárnak nézi, aki a természeti okokat kutatja s a jelenségeket ilyenekkel iparkodik az istenek ereje helyett magyarázni: ezzel az istentelenséget terjeszti.

Ha most figyelmen kívül hagyjuk a költő tévedését, mert SOKRATES nem a természetkutatók típusába tartozott, meglep bennünket, milyen hévvel küzd ARISTOPHANES a hagyomány nevében a természeti okokkal való magyarázat ellen. Még szemetsztróbb, hogy ilyen problémák iránt a görög társadalom a színházban érdeklődik. Ez nyilván a görög szellemi műveltség színvonalának s széles néprétegekre való kiterjedésének biztos jele: a tömeg már belegőgösödött a filozófiába.

A következő szatirikus jelenet örök történeti jelképe annak, liogy a természeti okokat kutató tudós fausti tudásvágya a maradi társadalom szemében milyen könnyen esik az ateizmus gyanújába. «*Strepsiades*: Hát már minekünk az olymposi Zeusz, mondd, kérlek a égre, nem isten? — *Sokrates*: Mit Zeusz! ne beszélj nekem ilyen vada- kat. Nincs is Zeusz. — *Str.*: Micsoda szó ez? Ki esőzik hát? mert ezt bizonyítsd és erre felelj meg először. — *Sokr.*: Magok a Kelhők, vala- hogy; be fogom bizonyítani győztes okokkal: Mert hol láttad, felhő nélkül, hogy esett vón' bármikor esső? Mért nem esőzik hát derűs égből Zeusz, és ezeket ki nem űzi? — *Str.*: De ki mennydörög? azt még most sem tudom; pedig attól reszketek egyszer! — *Sokr.*: Kzek a Felhők hengeröznek. — *Str.*: Hogyan, oh mindent te merészlő? — *Sokr.*: Ha tele szívták magukat vízzel, s a lejtőn súlyos erővel ter- mészeti kényszerből tova kell gördülniök, ön nehezüktől egymáshoz ütődve, kipukkannak, s támad dörgő-ropogó hang. — *Str.*: S e kény- szerűség okozója ki? Hát nem Zeusz hengergeti öket? — *Sokr.*: De nem ám! hanem az aetheri tölcsér. — *Str.*: Tölcsér? no biz' ezt se gyanítani, hogy Zeusz nincs, hanem egy tölcsér lett a mindenség ura immár.» (*Felhők* 361-378. *Arany J.* ford.). A tölcsér-magyarázat kétségkívül narr, a maga korában is elégtelen. A költő méltán önti rá a komikum savát. De az új tudomány alapgondolata elvileg mégis helyes: a természeti tüneményeket természeti okokkal kell magya- rázni. Bz volt mindenkoron a természettudományok fejlődésének alapja. A görög tudomány ezt már THALESben felismeri, de a vallásos hagyomány jelentéstartalmához e téren is ragaszkodó konzervatív társadalom nevében a költő kigúnyolja.

A társadalom arisztokratikus érzületű rétege így szembeszegez- kedik a szabad tudományos vizsgálattal, amely kétségkívül a szofisták kezében sokszor a népet megrontó szabadossággá fajult. De ugyan- csak ellene támad a szélső népi kormányzatnak is, amely a teljes egyenlőséget és szabadságot hirdeti, de voltakép mindig néhány nép- hízelgő szónok hatalmában görnyed. Ahogyan SOKRATES és PLATON a tömeguralomban legjobban azt fájlalja, hogy ez a hatalmat a kor- mányzathoz nem értő, műveletlen és durva emberek kezére játssza, ugyanígy ARISTOPHANES is a demokráciának ezt a visszataszító, az állami közösség érdekeit merőben tudatlan emberekre bízó vonására önti szatirikus vénájának legmaróbb lúgját. K téren elismeri és köve- teli a *tudás értékét és szükségét*. Iyehet-e élénkebben szemléltetni min- den korszak, a jelen számára is az államkormányzat és a műveltség, a politika és a tudomány, a társadalom érdeke és a kultúra szoros

viszonyát, mint ahogy ARISTOPHANES ezt plasztikusan megjeleníti a *Lovagoknak* abban a nagyszerű párbeszédében, amely a tanulatlan mesterember, a Hurkás, és a Démos lázító szolgája, Demosthenes között pereg le? «*Demosthenes*: 14tód-é a nép tömött sorait? — *Hurkás*: Igen. — *Dem.*: Te mindezek főkormányzója léssz, meg a vásáré, Pnyxé, kikötőé. Tanácsot lábbal tiprasz, hadvezért lehordasz, láncra és börtönre vetsz; a prytaneionban — latorkodol. — *Hurkás*: De,, hogy lehetnék, hurkás létemre, oly nagy ember én? — *Dem.*: Hisz épp azért lehetsz nagy, mert olyan alávaló, vásári, s vakmerő vagy. — *Hurkás*: Ily polcra én nem méltatom magam. — *Dem.*: Mi a mennyköre hát! talán bizony furdal a lelked valami — nemessel? Talán előkelő vagy? — *Hurkás*: Nem biz én! Alólkelő vagyok. — *Dem.*: Ezer szerencséd! Hogy' rászülettél a közügyre hát! — *Hurkás*: De, jóember, hisz' én nem is tanultam, csak a betűket, még azt is rosszul. — *Dem.*: *A népvezérllet nem tanult, nevelt emberhez és mívelt erkölcsűhöz hanem tudatlanhoz, -pimaszhoz illik.*» (*Lovagok*. 165—299. Arany / . ford.).

A tömeg nyugtalan lelkében megteremnek a *társadalmi utópiák*: így a vagyon- és nőközösség, a kommunizmus eszméje. Bnnek örök-érvényű szatírája a *Nőuralom*. A költő a nőekkel, Praxagorával élükön,, kézbe kerítetteti az állam kormányrúdját, férfiruhában szakállasan gyűlésezteteti őket, kimondatja velük a vagyon- és nőközösséget s aztán csúfos kudarcot vallat velük. ARISTOPHANES a kommunizmus utópiáját, mint a tömeg szertelen fantáziájának és rablási vágyának természetét teszi csúffá. S nemsokára éppen a tömeguralmat megvető PLATON az, aki a vagyonnak és a nőknek közösségét — igaz, hogy csak a filozófusok uralkodó osztályára korlátozva — teszi meg eszményi államának alappillérvé. Azonban egészen más okból, mint a tömeg. Miért? Mert az állam csak úgy lehet az erkölcsnek, az igazságosságnak megtestesülése, ha kiiktatjuk belőle a tiszta közérdek érvényesülésének biztosítására az önző magánérdek két fő forrását: a magántulajdont és a családot. PLATON a kommunizmus rendszerét a *tudomány* kegyetlen logikájának nevében követeli, hogy az államvezetők cselekvésének csakis eszményi indítéka legyen; az ARISTOPHANESTÓL megmart vagyon- és nőközösség azonban a tömeg szenvedélyének, mohóságának és ostobaságának szüleménye. Azonban akár erkölcsi-eszményi, akár alacsony ösztön is a kommunizmus elméletének lelki forrása, ezt a társadalmi utópiát a költő minden korra, a mai társadalomra is érvényes módon a legszemléletesebb erővel rombolja szét. Művében a szatíra tövisei alatt olyan mély társadalom-

filozófiai jelentés rejlik, amely a köztulajdon-rendszer minden későbbi tudományos kritikájával érdemben felveszi a versenyt. Ime, néhány jelenet belőle, amely a történet valóságában azóta többször, a mi nemzetünk életében is, megújírta magát:

«*Praxagora*: Akarom hát, hogy mindenki egész vagyónát közjóra bocsássa s éljen kiki a közalpból, és ne legyen dús ez nyomorult az; s ne szántson *amaz* sok földet, amíg *ennek* sírhelye sincsen; s ne tartson egyik nagy szolgálhadat, míg más egy inasgyereket sem* hanem *egy* legyen a közös életmód, s mindenkire nézve hasonló... Legelőbb is közrebocsátok földbirtokot és pénzt, és azután mindent, miye bárkinék is van: s miután ez mind közvagyon, ebből táplálunk benneteket. — *Élepyros* (*Praxagora* férje): Hát majd, akinek földbirtoka nincs, csak ezüstje. — *Prax*: Azt is beadja közösbe. De hiába is eldugnia, mert nem veszi hasznát semmire. Senki szorultságból nem ad és nem vesz, bírván maga mindent. — *Élep*: Hát ma nem azok lopnak, kiknek van mindene bőven. — *Prax*: Ezelőtt igen, édes uram, míg még fennállt az előbbeni törvény: de *ma* már, miután közös a vagyonunk, mit nyerne az eltagadással? — *Élep*: Hát aki lányra vetette szemét, szabad-é a közösből vennie? — *Prax*: Azt is közre bocsátom, hogy akármely férfi akármely nőt kiszemel kényére, magának nemzeni gyermekeket. — *Élep*: Hátha bizony mind a legszépíre tódul? — *Prax*: A csúnyábbak s pisze orruak ott hálnak együtt ama szebbekkel; s ha ki a szépet megóhajtja, nem szabad ehhez jutnia, míg a csúnyával elébb köze nem volt.» (*Nőuralom*. 592-620. ARANY J. ford.).

A forradalom kitör, a vagyon- és nőközösséget az új törvény életbelépteti. Egy nőhírnök ezt kiáltja: «Polgárok! Jertek sietve, mert a sok asztal immár rakva és föl van szerelve minden drága jóval. Ágyak terítve szőnyeggel puhán... a hal sistereg, nyúl nyársra vonva, sül lángos, lepény, koszorúk fonatnak, mézbabák pirulnak, pépet fazékkal sok menyecske főz.» Mindenki odatolakszik, persze az is, aki vagyónát eldugja: «*2-ik Polgár*: Es én ne menjek? mit ácsorgók itt, ha már a város így határozá! — *i-ső Polgár*: Hova? mikor nem adsz be semmitet. — *2-ik Polgár*: Ebédre. — *i-ső Polg.*: Nem te, míg be nem viszed. — *2-ik Polg.*: Beviszem! Más, azt hiszem, később adja be... Elkapdosom az ételt a hozóiul... Zeusz uccse, kell pedig találni cselet, hogy megmaradjon, amim van, de a köz-kotyvalékból mégis részt veszek.» (855-876).

Az aristophanesi vígjátékok pompásan szemléltetik Athén pezsgő társadalmi életét, a szofisták és a kisemberek észjárását és életformá-

ját, de egyben az általános eszmék küzdelmét is: hogyan sarjadnak ki a tömegből a társadalmi elméletek, a politikai tudomány jelentésszuggesztói. Élepyros főnnebbi szavaiból már PRUDHOMME elmélete hangzik ki, amely a magántulajdont lopásnak minősíti. SOKRATES és PLATON elvont elveit, tudományos okoskodását sokkal alaposabban értjük, ha ARISTOPHANESSZCI belekeveredünk abba a társadalmi környezetbe, amelynek talaján az államelmélet fogalmi megszülettek. Ezek a nép sugalmazott nézeteinek spekulatív formái és fogalmi kritikái. ARISTOPHANES vígjátékai filozófiai drámák, amelyek végső célként nem egyes emberek, jelentéktelen polgárok küzdelmét és sorsát akarják megmutatni, hanem ezek örök politikai típusait, állandó és változatlan lényegét, ideá-ját. Főhőse a megromlott társadalom, a züllő állam. Ennek égboltjára a költő újra oda szeretné tűzdelni a régi görög erkölcsi eszmények csillagait, amelyek jelentésalkatának fényét egyelőre a vak tömeg nem látja. A költő műve kacagató komédia, a mélyben azonban a görög nép tragédiája. ARISTOPHANES a komikumon át akarja nevelni nemzetét, mert a szofisták szellemes felvilágosodott világában gyermekesnek és fonáknak tartja az AISCHYLOS komoly drámáinak mítoszaihoz való visszatérést, pedig szíve mélyén ezek jelentéshonába vágyódik vissza. Egy főlényes eszköze maradt: az új korszellem csúffátevése s kikacagtatása. «Minden nagy élcelő azonban egy kicsit szofista: azaz a gondolat játékos. Nem véletlen, hogy a szofisztikus szellem virágkorában egy ARISTOPHANES született. A nyíl itt ugyanabból az anyagból való, mint a céltábla.» (BABITS M.: Az európai irodalom története. I. 61).

3. A tudomány társadalomformáló ereje.

Platon a tudománytól várja a görög társadalom megjavulását. — Egész filozófiájának középpontja a helyes állam eszméje. — Az igazi államférfi szellemi alkatának főjegye a tudományos képzettség. — Az etikai-politikai megismerésnek is mintája a matematikai megismerés. — A társadalom alakításában a vallás helyébe a tudomány lép. — A tudományos elit társadalmi szerepe. — A tudomány politikai diktatúrája. — A demokrácia Platon szemében tudományellenes. — A tudomány az egész életet és társadalmat formálja. — A platóni *paideia* és a mai *kultúra*. — Platon a tudományt a kultúra jelentésalkatának egészébe illeszti. — Platon a jóléti állam és a jogállam fölött az igazi államot a kultúrállambau látja, amelynek elveit a tudomány tűzi ki. — Az igazságos, vagyis jogállamból természetesen következik a kultúrállam. — Platon politikájának gerince a kultúrpolitika. — A kultúra jelentésalkata mai világképünknek is hellenocentrikus öröksége. — Platon a tudomány jelentéskörét jogos határain túl kiterjeszti a társadalom alakításában: rendszere utópia.

Ugyanaz a régi görög állameszmény sugallja SOKRATES, PLATON és ARISTOTELES társadalomfilozófiáját, mint ARISTOPHANES költészetét: filozófia és irodalom minden társadalom kultúrájában szerves strukturális kapcsolatban él egymással. Negyedszázaddal később a SOKRATES ellen tornyosított *Felhők* a látóhatárról régen eltűntek: PLATON a *Symposionban* már SOKRATESszel békében szerepelteti a költőt. Mind a ketten látva látják, hogy a szofisták szélső individualizmusa: és a tömeguralom a társadalom feloszlásához vezet: az egyén életének értelmét a társadalom és kultúra egészéhez való tartozás szempontjából kell nézni. Az állani virágzásához tisztább erkölcs kell, ennek egyénfeletti jelentése pedig az emberi akarat céljait az egyeden kívül és túl túzi ki. Ezért mind a ketten a társadalomnak immár szétvált és ellenséges elemeit eleven jelentésközösségbe szeretnék foglalni. Már VSOKRATES a polgári kötelességtudatot és egyetértést, az érzület egységét, a *ομόνοια*-t, minősíti a legfőbb jónak. S PLATON is hirdeti, hogy csak a közösségi érzés, amely az állam jelentésalkatára irányul, tarthatja fenn az államot s biztosíthatja ennek belső egységét.

A politika királyi művészetének ezt kell ápolnia. Ha a kozmoszban összhang, rend, egymáshoz kötöttség uralkodik, nem természetellenes-e, ha a társadalmat zűrzavar és bomlottság, *ἀκομία*, tépi szét? (*Gorgias* 508 a). PLATON meggyőződése szerint a társadalom élő szervezet, «mintha ember lenne nagyban». S ha ezt a hasonlatot sokszor szertelenül túlhajtja is, jól látja, hogy a társadalom nem egyforma elemeknek mechanikus halmaza, hanem szerves egység, amelyben az egyes életét az egésznek élete határozza meg: a közösségnek, az államnak az egyedeket és a nemzedékeket túlélő, magasabbrendű élettartama és belső jelentésalkata van. PLATON Politeiája a görög *társadalom* lelkiismeretét akarja felrázni és önzését szemléletesen, bemutatni, a *tudomány* nevében a társadalmat örök eszmények értelmében megjavítani és megújítani. Társadalomelméletének megszerkesztésére kora társadalmi helyzete és életformája ingerli.

S hogyan jut PLATON erre a legérdekfeszítőbb kísérletre a társadalomelméletek történetében? SOKRATES megvetette a tömeget: inkább meghalt, semhogy a tömegtől kegyelmet kért volna. PLATONnak, a tanítványnak, erről örök benyomása maradt: a szélső demokratikus államformát le kell rombolni s *a legbölcsebbeknek kell kormányozni*. A demokrácia a csöcselék uralmába fut ki, mert tanulatlan emberek közül választja a vezetőit, ábécérendben vagy sors húzással jelöli ki a kormányhatalom és a bíróság tagjait: «Mily

bolond gondolat! Egy babszem döntse el, ki álljon az állam élén, amikor sorshúzásra nem biztosíthatjuk az építőmester vagy a fuvalás megválasztását sem.» (*Apologia*). A tudás irányítása nélkül a nép csak rendetlen sokaság, olyan, mint a szabadon csapongó vágó vagy szenvedély. Ahogy szüksége van a vágynak a tudás világosságára, éppúgy a népnek is a tudósok, a filozófusok vezetésére. A tömeg nem tud objektív lenni, a tárgyba elmerülni, nincs ítélőképessége: a közvélemény ingatag, sugalmazható és vak, és mégis mindenről szuverén módon ítélkezik. Az állam vezetőinek függetlennek kell lenniök a közvéleménytől: ilyenek azonban csak a tudósok lehetnek. Ezek tárgyszerűek, a dolgokat léiryegbeli alkatuk, ideáik szerint nézik. Mintha csak PLATON a mai filozófia nyelvén ezt mondaná: a tudósok pótolják az objektív szellem személyes tudatának, én-jének hiányát.

PLATON *egész tudományos gondolkodása, filozófiai elmélkedése, valamennyi műve, közvetlenül vagy közvetve, a görög társadalom és államélet megjavítására törekszik.* Tudományos munkásságának igazi középpontja az állam: a gondolkodás történetében egy elmélkedőnek sem csúg a lelke annyira a társadalom és a tudomány viszonyán mindmáig, mint PLATONÉ. Ide fut össze valamennyi művének gondolat-szála. Egyes dialógusai csak részhangoknak tekinthetők a *Politeia* (Állam) és a *Nomoi* (Törvények) hatalmas polifóniájához. PLATON az első rendszeres gondolkodó, aki legfőbb feladatának tartja, hogy filozófiai rendszerének centrumába helyezze a társadalmi élet és az állam egyetemes elvi vizsgálatát, s a társadalom egész alkatát, egyes rétegeinek sajátos funkcióit, a kultúra egyes ágainak igazolását az állam célrendszeréből vezesse le. A családtól a közösségig, a földművesektől a kormányzati vezetőig, a Vallástól a művészetig, a jogtól a gazdasági életig mindent az ideális állami értékrendszerének vet alá. Ezt pedig a tudomány állapítja meg, tehát *a tudomány, a filozófia, mint mindennek apriorija, éltezi az államot.* A tudomány ugyanis az érzéki világon túli világra függeszti szemét, ahol igazi mintája lakozik. Az igazságot nem a tapasztalatban, hanem abban az örök észszerű rendben keresi, amely az, érzéki: tapasztalaton túl irányítja a világ látszólagos folyását. A görög társadalom tipikus gondolkodása szerint az emberi ész győzedelmeskedik a világ fölött. A racionális tudomány van hivatva arra, hogy felülkerekedjék az érzéki világon s megtalálja az örök igazi valóságot: ez a görög társadalom alapvető idealizmusa, amelynek jelentésalkata gondolkodóiból minduntalan előtör. Ez az idealizmus közel emeli az embert a demiurgoshoz, istenhez, mert

esze tudománya segítségével megtudja látni az őstípusokat, mintákat, formákat, amelyek szerint isten a világot alkotta. Ezért áll PLATON szerint a tudós élete legközelebb az isteni élethez. A tudós egyszerre látja a világ ősmintáit és érzéki utánezait: azt, ami örök és változatlan s azt, ami időbeli és változó. Ezért a legalkalmasabb a tudós az emberek vezetésére, az állami közösségben való uralkodó szerepre. Csak ő tudja az államot helyes títira irányítani, a társadalmat kormányozni.

Az állam törvényeinek tisztelete hangzik ki már PLATON első műveiből, az *Apologió-hól* és a *Kriton*-ból: «Nem maga az élet értékes, hanem csak az igazságos élet»; »az állami közösségben élő egyén mindenét az állam törvényeinek köszönheti, ezeket éppúgy nem szabad megsértenünk, mint szüleinket»; «ha a törvényeken torolnám meg — mondja SOKRATES — a rajtam ért igazságtalanságot (t. i. ha a börtönből megszökném), néni számíthatnék az alvilági törvények jóakarátára sem». PLATON kis kezdő erkölcsi dialógusainak tárgya mindig valamely, a közösségre vonatkozó erény. A bátorságot az erkölcsi ismeretben látja, vagyis abban, hogy ahol kötelességről, a lélek tisztántartásáról s ápolásáról van szó, a bátor nem fél semmitől, ami visszatartatható (*Laches*). Ugyanígy vizsgálja a mértékletességet (*Charmides*) s a jámborságot (*Euthyphron*), amelyek nélkül a társas közösség nem lehet egészséges. S mindezt PLATON a tudóstól várja: a *lóyos*, az eszes vizsgálódás, a cselekvés legfőbb szabálya. A sarkalatos erényeknek ezek a külön elemzéseik csak előkészítés, bevezetés a *Politeia*hoz: az ebben megiajzolt államszerkezetben a polis ezeken az erényeken, mint valami oszlopokon, nyugszik.

A *Gorgiasban* már a drámai feszültség fokán tárul elénk PLATONnak az az idealizmusa, amely a *társadalmat a tudomány által akarja átalakítani*. A szofisták a történelmi kultúrával szembeszegezték a természetet: az utóbbi szerint minden ember egyenlőnek születik s ezt az eredeti természetes egyenlőséget csak az erősebbek társadalmi osztályba tömörülve szüntették meg; azért hoztak törvényeket, hogy a gyengébbek fölött uralkodhassanak. Az alsóbb széles rétegeknek tehát le kell rázniok az erőseknek a természeti egyenlőséget megcsúfoló hatalmát. Ez egészen ROUSSEAU tanításának ókori formája: a kvantitatív népuralom eszménye. A *Gorgiasban* az arisztokrata KALLIKLES a másik szélső álláspont híve: a természet az embereket eleve különbözőknek alkotta, de a nagyobb számú gyengébbek kitalálták az erkölcsi és a jogi törvényeket, hogy ne verhessék őket láncra a kevesebbek, de minőségben erősek. Pedig sokkal helyesebb, ha az

erősek, az értékesek uralkodnak. Mintha csak NIETZSCHE *Wille zur Macht*-jának s emberfeletti emberének arisztokratikus szava har-sanna föl két és félezer esztendő szakadékan keresztül KALLIKLES ajkáról: «A gyöngé embereket s a tömeget tartom a törvények szer-zőinek. A maguk javára, a saját hasznukra hoznak törvényeket s határozzák meg, mit kell dicsérni, mit gáncsolni. KI akarják ijeszteni" az erősebb s mindenben tehetősebb embereket, hogy ne törjenek többre, mint mások. Ezért mondják, hogy a túlkapó hatalmi vágy rút és jogtalan; sőt, hogy a jogtalanság épp abban áll, ha valaki hatalomból, vagyonból nagyobb részt kíván. Íme, miért rút a tör-vény szerint, ha valaki a törvéynél többre tör, s ez miért jogtalan-kodás. A természet ellenben azt mutatja jogosnak, hogy a derekabb-nak többje legyen, mint a hitványabbnak, a hatalmasnak többje, mint a gyöngébbnek. S ezt mutatja mindenfelé: az állatoknál s a embereknek is sok államban s nemzetségeiben azt ismerik el igazság-nak, hogy a hatalmasabb uralkodjék a gyöngébben, s hogy ővé legyen mindenből a nagyobb rész... Mi azonban az erősebbeket és a jobbakat már gyermekkoruktól nevelés alá fogjuk, mint az oroszlán-kölyköket, s rájuk olvasunk s megbabonázzuk őket, untalan azt hirdetve nekik, hogy tisztelni kell az egyenlőséget, mert így van ez szépen és igazságosan. De ha aztán előlép egy nagyra termett férfiú s lerázza magáról tanításainkat; szétszakítja, elkerüli vagy lábbal tapossa rendeleteinket, ráolvasásainkat, varázsíginket, természet ellen való törvényeinket mind, s szolgálkából, aki volt, urunkká lázad föl: ekkor lobban elő fénnel a természet joga... Herakles elhajtotta Geryon marháit, pedig nem vásárolta meg s ajándékba sem kapta. Mert a természet joga az, hogy a gyöngébbnek s hitvá-nyabbnak marhája s egyéb vagyona a jobbé és erősebbé.» (*Gorgias*. 483-484. PÉTERFY J. ford.)

Íme, két szögesen ellenkező jelentésű társadalomelmélethez jut-tatja a görög lelket az erkölcs és a jog *naturalisztikus* felfogása: a szofisták az emberek eredeti természeti egyenlőségéből mint «tényből» a tömeg jogos uralmát vezetik le, KALLIKLES pedig ugyancsak a természet «tenyéré» való hivatkozással, az erős uralmát, a genie, az *Übermensch* jogos nihilizmusát igazolja. Talán a tudomány, mint nem a hatalomra törő akarat nyers ösztöne, hanem az igazságra törő akarat logikája tudja eldönteni a kérdést? KALLIKLES, mint az előbbi kép-viselője, mélyen lenézi a tudományt, a filozófiát. PLATON úgy látszik azért fejteti ki vele tüzetesen az antiintellektualista irányzat érveit, mert ebben *a görög társadalom egy részének tipikus tudományellenes*

álláspontját látja. Megcáfolása szívének meleg ügye: a tudomány társadalomformáló erejének bizonyítása.

KALLIKLES a tudományt csak szellemi fényűzésnek, kedves, de terméketlen játéknak, feesegésnek vagy bohóskodásnak nézi. «A bölcselkedőkkel úgy vagyok —, mondja hetyke fölénnyel — mint a dadogókkal s azokkal, kik játszva töltik a napot. Ha kisgyermek dadog, akinek még illik az ilyes beszéd s játszik: ez kedves, tetsző, a gyermeki természetnek megfelelő dolog. Mint ahogy van abban valami bántó, fülsértő s kényszeített, ha ilyen kis fickó tisztán, értelmesen ejt minden szótagot. Ha ellenben férfit hallunk dadogni s látunk gyermeki módra játszani: nevetségesnek, férfiatlannak fogjuk ítélni s meg szeretnők verni. Így vagyok a filozófákkal is. Serdületlen ifjában szeretem a filozófiát; itt helyén van. De ha érettebb ember űzi a filozófiát s nem tudja abban hagyni, azt, SOKRATES, meg kellene botozni. Mert ha még annyi tehetsége van is az ilyennek, férfiaságából kivetkőzik, kerüli a nyilvános élet zaját s a piacot, lemerül egy rejtett zugba s három-négy ifjú társaságában ciripelve tölti hátralévő napjait és soha nagy, szabad s megmentő gondolatot nem hangoztat.» (Gorgias 485 a-d). Nem a valóságtól idegen, az élet gyakorlatában félszeg és ügyetlen ember legyen hát eszményünk, aki csekélységeken vitatkozik, hanem olyan, «akihírt, vagyont és sok más javakat szerez magának». PLATÓN SOKRATESszel csakhamar megvédi a tudománynak, a gondolkodásnak szentelt élet jogát és felsőbbségét, sőt egyenest a társadalmi élet, az állam kormányzására való egyedüli képességét és alkalmasságát. Mert kik a jobbak, erősebbek, hatalmasabbak? nemde azok, akik belátóbbak, a dolgok lényegét mélyebben látják? «Egy belátó ember tízezer eszteleennél hatalmasabb; tehát őt illeti meg az uralkodás, ezeket pedig csak az uralás.»

PLATÓN az arisztokratikus társadalmi felfogás híve, de nem az előkelő történeti származásnak vagy a nyers erőnek, hanem a szellemi-erkölcsi értékekben való részesedésnek jogcímén: az hivatott uralkodni, aki eszesebb, a dolgok lényegét jobban látja, tudósabb s ebből folyólag erkölcsösebb. *A filozófus tehát az igazi államférfi:* az: erények mivoltának ismeretében csak ő tudja jobbá tenni polgártársait, mint amilyenek eddig voltak. Jobbá tette-e PERIKLES az athéneiket? Egyáltalán nem: mióta bevezette a zsoldfizetést, a város lakói ltvr tábbak, gyávábbak, fecsegőbbek és kapzsibbak, mint azelőtt; annyira megromlottak, hogy magát PERIKLEST is lopásról vádolták s kevésbe múlt, hogy mint rossz polgárt halálra nem ítélték. PERIKLES nem volt jeles államférfi, mert kormányzata alatt az athéneiek

igazságtalanok lettek s elvadultak. De a többi kiválónak hitt politikus sem tette jobbá polgárait: nem számúzték-e KIMONT, hogy tíz évig még a hangját se hallják, s örökre THEMISTOKLEST? nem akarták-e MILTIADEST, a marathoni győzőt a sziklaüregbe dobni? Mindez csak azért volt lehetséges, mert ezek az államférfiak nem tudták igazságosabbá tenni a társadalmat. Az állam derék szolgálói voltak, de nem teljesítették a jó politikus kötelességét: «A nép vágyainak nem adtak más irányt s ezeket nem korlátozták». Nem formálták az igazságosság eszménye szerint a nép lelkét, nem emelték magasabb szintre a társadalom erkölcsét: erre csak a filozófus vállalkozhatik sikerrel. «Azokat a férfiakat dicséred — mondja SOKRATES KALLIKLESnek — akik mindent feltálatk az athéneieknek, amit csak kívántak s torkig tömték őket. Mondják, hogy nagyvá tették az államot; de nem veszik észre, hogy ez a növekvés csak puffadás és genyedés; mert e régi politikusok józan mérték s igazságosság nélkül csak kikötőkkel, hajógyárakkal, falakkal, vámokkal s más ily haszontalansággal töltötték meg az államot és ha majd beáll a gyöngülés rohama: az éppen kéznél lévő kormányzókat fogják érte okolni; a bajok valódi szerzőit fedi?, THEMLSTOKLEST, KIMONT, PERIKLEST dicsérni. Különben a vádaskodásoknál sok esztelen dolog történik s történt a régieknél is.» (U. o. 514-515.)

PLATON az igazi államférfi eszményét az embereket jobbá és igazságosabbá alakító filozófusnak olyan magaslatára emeli, hogy SOKRATESSEL ehhez az eszményhez mérve joggal mondatja: «Nem ismerem embert, aki városunkban jeles államférfi lett volna. Viszont azonban ebben a filozófus államférfi-ideálban *a politikát egészen kimeríti az erkölcsben, az erkölcsöt pedig az észben*. Merőben az ész-erkölcs elvont és egyoldalú jelentésalkatát alkalmazza az állam életére s figyelmen kívül hagyja a gyarló emberi társadalom valóságos lelki és anyagi szükségleteit, vágyait és javait, pedig ezek is, mint a valóságos államfejlődés tényezői, nyilván és szükségképen a politikus érdekkörének és munkájának elsőleges tárgyai. PLATON intellektualizmusa csak az ész tiszteletét, ezt az emberi lélek természetes és szerves egységét szét-tépvé, elkülöníti; az érzelmet és a vágyat mint valami alacsony – rendű lelki mozzanatot az egyén és az állam életéből ki akarja iktatni. Az ész egyoldalú kultusza azonosítja vele már a *Gorgiasban* a filozófust és az államférfit. Ezt a lélektani alapot iparkodik összhangba hozni értékrendszerével: a társadalmat az ész örök eszményei értelmében a filozófus, mint államférfi, formálja.

PLATON szilárd meggyőződése, hogy *mindenfajta, még az etikai-*

politikai megismerés is a matematikai megismerés mintájára megy végbe. Jlz a racionalizmus, amelynek útját járja az újkori metafizika és ismeretelmélet is (DESCARTES, HOBBS, SPINOZA, LEIBNIZ), sugallja arra, hogy *more geometrico* szerkessze meg az államélet eszményi formáját, amelynek élére a filozófust állítja kormányzónak. Ezért még látszólag ismeretelméleti dialógusai is (*Menön, Theaitetos*) végső elemzésben a gyakorlati-politikai célt szolgálják. Kiinduló pontjuk: tanítható-e az erény? honnan vesszük a legfőbb értékek, a Jó és a Szép, eszméit és normáit? Nem a tapasztalatból, hanem eszünkéből, amely «visszaemlékszik» hajdani szebb létéből a Jóra és a vSzépre magára, amikor színről-színre szemlélte őket, éppúgy, ahogy az ész ilyen *apriori* módon, a gondolkodás funkciója közben, jut rá a matematika igazságaira. Az államférfi is, ha filozófus, így ragadja meg a helyes állam eszméjét, amely egyben sugallja számára a társadalom kormányzatának helyes normáit. A matematikai megismerés természetének vizsgálata azért is foglal el jelentékeny helyet PLATON műveiben, mert ennek hasonlóságára gondolja az erkölcsi és politikai értékmegismerést is s hite szerint a matematikai megismerés logikai evidenciája a tudományos biztosíték az erkölcsi és a politikai eszmék igazsága számára is. Ezért van a filozófusok, vagyis az államférfiak nevelésében oly nagy szerepe a matematika szellemi tréningjének: ennek evidenciája átsugárzik a dialektikára s a helyes kormányzatra is. S ha a gondolkodó evidensen látja («visszaemlékezve») a dolgok léiryeget, azaz ideáit, akkor föltámad benne a filozófiai Erős, a szellemi alkotás vágya, hogy a tudományban, a művészetben, az állam kormányzatában az eszményi jelentéseket megvalósítsa. Minden magasabbrendű társadalmi-állami életnek, minden kultúrának lelki alapja és indítéka ez az igazi égi szerelem (Αφοδίτη οδραμία), -az eszmények szeretete és megvalósítási vágya (*Symposion*).

Hogyan valósítja meg a tudomány a társadalomban az igazságosság-nak, az erkölcsnek, vagyis a Jónak eszményét (ρίψν του άγαθ-ού Ιδεαν), amely a legnagyobb feladat (μέγιστον μάθημα) az ember földi életében? Ennek nagyszabású kifejtése a *Politeia* (Állam), amelyhez az addigi dialógusok csak bevezetésnek tekinthetők.

A hagyományos görög vallásos formákat PLATON, mint a nagy tragikusok, tiszteli, de nem tartja őket már elég sugalmazó erejűnek arra, hogy a görög társadalomban lábrakapott önzést háttérbe szorítsák, a polgárok érzületét gyökeresen megjavítsák, a felburjánzó individualizmussal szemben az államot szociális érzülettel megtöltésék.

A népvallás világnézetének értékmérői ugyanis az érzéki s nem a szellemi világban gyökereznek, pedig csak a szellem tudja eszmei jelentéseivel az egyéni ösztönöket legyűrni s a lelket a múltó földi élet fölé emelni. A platóni idealizmus az erkölcs, az erény útján akarja az embert az égbe vezetni. S minthogy az erkölcs lényegét a tudásban ismeri fel, előtte a *tudomány*, a *filozófia* a társadalom megjavulásának s az ideális jelentésszféra magasságába való fölemelkedésnek királyi útja. Megkapó a gondolatfejlesztésnek az a művészi módja, ahogy PLATON a *tudomány társadalom-re formáló mindenhatóságába vetett hitét* először félénken, majd mind bátrabban — csak az V. könyv vége felé (473 cd) — ki meri mondani: «Hát kimondom végre, még ha tetőtől-talpig gúí[^]kaejjal és megvetéssel, akárcsak zúgó hullámmal fognak is elárasztani. Amíg vagy nem a filozófusok lesznek a királyok az államokban, vagy a manapság úgynevezett királyok és fejedelmek nem igazán és megfelelően bölcselkednek s amíg az államhatalom és a filozófia nem forr össze egy és ugyanazon dologgá, mindaddig nem lesz vége a bajoknak az államokban, sőt azt hiszem az emberi nemből sem s ez a mostani fejtegetésünkben felvázolt állam sem fog előbb megszületni s napvilágot látni. De hát ez az, ami már rég elyette a bátorságomat attól, hogy kimondjam s mert látom, hogy nagyon is ellene mond az uralkodó meggyőződésnek». PLATON tisztában van azzal, hogy az eszményi állam reformtervezete a görög társadalomban majd nagy megütközést kelt. «Aki csodálkozik azon, hogy a filozófusokat nem tisztelik az államokban, lássa be, hogy még sokkal csodálatosabb lenne, ha tisztelnék őket.» (489 b) «lehetetlen, hogy a tömeg filozófus legyen. Így hát neki a filozófusokat szükségképpen gyaláznia kell. Azután meg azoknak is, akik sülvé-főve a tömeggel hrvén, ennek kedvében törekszenek járn:» (494a).

Pedig csakis azok hivatottak az uralkodásra, akik lapos tudományos képzésben részesültek s a fogalmi megismerés fokára emelkedtek, lelküket csakis az *igazság kutatása* és szemlélete elégíti ki, ezért bennük minden magánérdek háttérbe szorul s egészen feloldódik a közérdekben, A tudós, hogy az igazságot nyugodtan fürkészhesse és szemlélhesse, szeret a *magányba félrevonulni*, az élet zajától távolmaradni: «Csakis a maga dolgával törődik s mint a zivatar alkalmával, amikor a szélvész viharos porfelleget kavar, félre áll egy fa alá s csak mosolyog azon, hogy a többiek nyakig úsznak a zúrzavarban; így eli majd félrevomilva életét s búcsút majd jó reménységgel és vidáman vesz» (Pol. 496e). A tudományos ismeret «oly édes és bol-

dogító birtok» (Politeia, 496c), hogy az előtt, aki erre a magaslatra emelkedik, a külső lét jelentéktelenné törpül s a halál is elveszti félelmetességét «Lehetségesnek tartod-e — kérdi SOKRATES — hogy az olyan lélek előtt, amelynek a nagyszerűség s minden időnek és minden létnek szemlélete rendelkezésére áll, valami nagy dolognak látszik az emberi élet?» (486 a). A tudós *fölötte áll a puszta érzéki élvezetnek*, mindennek, ami a nagy tömeget az aranyért való hajszára üzi. legalkalmasabb az uralkodásra, mert lelkében a hatalom birtoka nem egyoldalú önzés tárgya. Ismeri a jobb élet kimondhatatlan báját, amely már e földön «a boldogok szigetére» juttatja (519. c). Nem a hatalom vágya, hanem az eszméiryek tisztelete hevíti a tudósok lelkét, ezért ébren s nem álmosan kormányozzák az államot, nem úgy, mint «azok, akik csak árnyakért harcolnak egymással s fellázadnak az uralomért, mintha bizony ez valami nagyon jó dolog volna: amely államban az uralkodásra szánt férfiaknak a legkevésbé van kedvük az uralkodásra, kétségtelenül ezt fogják a legjobban s a legkevésbé lázadással kormányozni» (520 cd). Csakis az eszmék Ilonában jártas s ezért nem hatalomvágyó tudósok kezében alakulhat ki a jól kormányzott állam, «mert csakis ilyen államban fognak a valóban gazdagok uralkodni, persze nem aranyban gazdagok, hanem abban, amiben egy boldog embernek kell gazdagnak lennie: jó és okos életben; ha azonban koldusok és magánvagyonra éhezők adják magukat az állam vezetésére, mert azt gondolják, hogy innen kell majd vagyont harácsolniok, akkor nem lehetséges a jól kormányzott állam» (521a).

A legfelsőbb vezető hatalom az igazi államban a tudósok kezében összpontosul, akik a hatalom gyakorlásában csak erkölcsi kötelességük teljesítését érzik (521. ab). A tudomány, amely az igaz s változatlan létet vizsgálja, nem szállhatja meg PLATON hite szerint az ember lelkét a nélkül, hogy az *erénveket* is bele ne plántálná. A legtöbb embernek a tudományról helytelen felfogása van: azt gondolja, hogy nincs a tudásban cselekvési erő s hogy az uralkodás nem a tudós hivatása. Pedig éppen a tudománynak természetében rejlik az emberek társadalmá fölött való uralom. Mert afölött, aki a jót és a rósz-ezat képes megkülönböztetni, nem tud semmi diadalt aratni, és sohasem cselekszik másképp, mint ahogy a tudomány megköveteli (*Protagoras.* 352). A tudós természete az *őszinteség* és *bátorság*: mert az, akinek eszeiolyton az igazságot kutatja, hogyan szeretné az igazságot s hogyan vetné meg a hazugságot és gyávaságot? «A gyáva és a szolgálkú természetnek nem lehet része az igazi tudományban» (Politeia

486 b), a tudós elveihez félelem nélkül ragaszkodik. A tudós *mértékletes* is: mert az, aki mindig a gondolkodás, a szellemi élet örömeit élvezi, hogyan vetné meg a mértéktelen testi gyönyöröket? A tudós eleve *igazságos* is: mert az, aki folyton azon töri a fejét, mikép lehet az emberek életének összhangját biztosítani, hogyan lenne igazságos s hogyan vetné meg a polgártársait elnyomó jogtalanságot? «Vajjon található-e valamit, ami jobban hozzátartozik a bölcsességhez, mint az igazságosság?» (485c). Így a tudósok lelkén keresztül az állam igazi eszméje olyan képviselőre tesz szert, amely magasan minden önérdek felett áll. Az ilyen államban sohasem üti fel fejét a vezetők közt a hatalomért való versengés, amely a legtöbb állam életét megmérgezi. Itt a társadalomellenesek (δοσκοινώνητοι) helyett az igazán társas érzületűek (φιλοπόλιδες), a szellemileg és erkölcsileg éretlenek helyett a tudományos nevelés útján és az életkor által kiteljesedettek uralkodnak. A vakok helyét, akik nem képesek a dolgok ösképét, lényegét látni, a tudósok foglalják el, akik értenek ahhoz, hogy az államot isteni mintaformája szerint alakítsák, az adott valóságot az ideák szerint formálják. Miért? Mert a legmagasztosabbat, az erkölcsi eszmét, a Jó ideáját szemlélik, amely minden társadalmi-politikai gondolkodás és cselekvés legfőbb normája. Kbből fakad a «jó állam ősmintája» (παράδειγμα ἀγαθῆς πόλεως 472 e).

Csak kevesen alkalmasak ennek szemléletére s jutnak a tudományok és érzületnek arra a magaslatára, melyet az állam legfőbb vezetése megkövetel: «Az olyan lelki alkat, amelyikben minden megvan, amit megkívánunk tőle, ha tökéletes filozófus akar lenni, csak nagy ritkán terem az emberek között... A legtöbbet tönkreteszik és elvonják a társadalomban a tudománytól a szerencse ú. n. javai is: a szépség, a vagyon, a testi erő, a befolyásos rokonság» (491 ac). Ezért az állam legfőbb gondja legyen olyan ifjak kiválasztása, akikben benne lakozik az igazi tudományos hajlam, az erkölcsös jellem, a gyönyörökről való lemondás. Ezeket kell eszményi tudóssá nevelni, akik már a kormányzásra alkalmasak.

Folytonos vizsgálatnak kell alávetni őket s ez a vizsgálat ne csak szellemi képességeikre és tudományos előmenetelükre terjedjen ki, hanem jellemük fejlődésére is. Szigorú tudományos, főképp aritmetikai, geometriai és csillagászati képzésen kell keresztülmenniök, hogy eljussanak a filozófiáig, vagyis a dolgok egyetemes és összhangzó szemléletéig, az ismeretek általános összefüggéseinek belátásáig. Próbára kell tenni jellemük erősségét és az állam számára való áldozatkészseget, hogy egész életükben csak az egésznek java legyen cselekvésük

legfőbb szabálya (412 d). Úgy kell nevelni őket, mint a méhkasokban a vezérméheket meg a királynékat az egész állam érdekében (520 b). Ahogy PLATON egész államrendszerét a szocializmus szelleme, a közösség érdeke hatja át, éppúgy lelkesedik az *elit-képzésnek, az erősegyéniségek nevelésének individualizmusaért*, de ezért is csak az állam érdekében. Az olyan ifjakat, akik idegenkednek a tudománytól, eleve kiiktatja a magasabbrendű nevelésből. «Ellenben már azt, aki szíves-örömezt kóstol bele minden tanulnivaló dologba, jó kedvvel fog a tanulásba s nehezen lakik jól vele, ezt már joggal mondjuk filozófusnak» (475 c). Ezekben vágy él az igazság látására: ezekből lesznek a jó államférfiak is.

PLATON szemében azonban nem elég az eszmei jelentésekre irányuló elméleti képzettség, a tudományos szemlélődés: a jó államférfinak a társadalom igazságos vezetésének céljából *az élet eleven gyakorlatát* is kell ismernie, az élet könyvéből is kell tanulnia. Ezért azok, akik tudományos nevelésben részesültek, harmincöt éves korukban a közigazgatás és a hadsereg magasabb hivatalaiba jutnak, hogy átfogó gyakorlati tapasztalatra és jártasságra tegyenek szert, a valóságos társadalmat megismerjék (484 d). Ezért «de kell szállniok a többi polgárok közös lakásába s velük együtt megszokniuk a sötétség szemlélését, mert ha ezt megszokták, akkor ezerszer jobban fognak látni az ottaniaknál s megismernek minden egyes árnyképet, hogy micsoda és honnan van, mert ők már látták a szép, az igazságos, a jó dolgok igazi képeit» (520 c). A filozófia tehát PLATON előtt nem csupán szemlélődő, hanem cselekvő tudomány is, amelyben a gondolkodás egybeolvad az élet konkrét tevékenységével, mert csak így tudja az eszmék jelentése értelmében az életet alakítani. PLATONnak tehát, aki a βίος θεωρητικός életformáját elméletileg először igazolta, nem a félszeg, merőben elméleti, gyakorlatiatlan metafizikus az eszménye. PLATONnak minden idealizmusa ellenére fejlett valóságérzéke van: kitűnően ismeri a legapróbb részletekig és ráncokig a társadalom valóságos életét. Erről művei lépten-nyomon tanúságot tesznek. Ugyanaz a filozófus, aki matematikai és fogalmi elvontságai közepett a szemléleti valóságról teljesen megfelelkezni s a tapasztalatnak a tudomány számára való jelentőségét egészen lebecsülni látszik, az emberi életet és társadalmat éppúgy, mint az egyes lelket pontosan es valószerűen ismeri. Ezt követeli meg az államot kormányozni hivatott hivatalnok-filozófusaitól is. PLATON, mint önéletrajz számba menő VII. levelében vallja, azért utazott negyvenöt éves korában Sziciliába államterve megvalósítása céljából, mert önmaga előtt szé-

gyelte volna magát, hogy merőben elméleti embernek bizonyul s nem tud cselekedni, amikor alkalma lenne rá: ez elárulása lenne a filozófiának.

Azok, akik a valóság gyakorlatában, az élet «sötét barlangjában» is legjobban beválnak, ötvenedik évükben «a végső célhoz» jutnak: biztosítva van szabad idejük arra, hogy az eszmék világába önfelédten elmélyüljenek s megismerjék azt, ami az egyes dolgok változásai közepett a dolgoknak mindig örök, általános, az egyestől elszakadt lényege. Idejük legnagyobb részét a tudománynak, a dialektikának szentelik. Azonban kötelességük időszakonként az állam legfőbb vezetését átvenni, ha sor kerül rájuk. Az állam e «tökéletes őreinek» hatalma abszolút: nem a törvények ellen, hanem a törvények szerint kormányoznak, de a törvényeket ők hozzák. A többi polgár az uralkodó filozófusoknak csak végrehajtó szerve, akaratuk megvalósítója, az állam eszméjének eszköze (540.). Mi egyéb ez, mint *a tudománynak szellemi diktatúrája, a szofokrácia egyeduralma a társadalomban?* PLATON" csakis a tudósok kormányzatában látja az egész állami közösség erkölcsének és boldogságának biztosítékát: «A mostani államformák közül egyik sem méltó a filozófus természetéhez» (497 b).

PLATONnak egész gondolkodása *a társadalom és a tudomány viszonyába* irányul, amelyet igazi tartalommal a *nevelés* tölt ki. A nevelésben látja az állam sajátos lényegét és értelmét, Rendszerének egész jelentésalkata: erénytana, ismeretelmélete, társadalomtudományi elmélkedése mind az államnak normáló feladatát szolgálja. Az állami tekintélyének és szellemének kell meghatároznia az egyes ember létének célját és étoszát. Vissza akarja téríteni a népet a polis régi hagyományos jelentéséhez, amellyel szakított. Abban a biztos hitben él, hogy ezt a belső szellemi átalakítást a tudomány, a filozófia tudja csak végrehajtani. A filozófusok idea-szemlélete tudja csak megmutatni az állam helyes újjászervezésének útját: *a tudomány lesz az az életerő, amely újra fölemeli a görögséget.* Az észnek ismeretéből helyes cselekvés fog fölserkenni. Ez a *szellemi arisztokráciának, a tudósoknak*, munkája lesz, akik önzetlenül kutatják az igazságot; az igazság ismeretéből pedig az igazságosságon alapuló termékeny állami etika támad.

Vajjon megvalósíthatónak tartotta-e PLATON a társadalomnak merőben a tudomány, az ész logikája szerint való formálását, vagy pedig csak szép, de kivihetetlen racionális eszménynek, pusztán utópiának gondolta-e? Amikor a *Politeiát* írta, nem gondolta ideális

államtervezetét megvalósíthatatlannak. Mondja ugyan, hogy ez a költői képzelet alkotása is (μοθ-ολογοδμεν λόγω), a jó állam mintaképének szerkesztése (παράδειγμα αγαθής πόλεως, 472 e.), nem a valóról, hanem a kellőről szóló elméleti tan, amelynek feladata, a végső cél kitűzése a cselekvés elé. Azt is tudja, hogy az elmélet és a valóságra váltás között nagy szakadék tátong s már az is szép, ha megközelítjük az eszményt: «Szakasztott olyannak kell minden ízében lennie az államnak a valóságban is, amint fejtegetéseinkben előadtuk; hanem ha már meg tudtuk találni, hogy miképen kell az államot fejtegetésünkhöz lehetőleg híven berendezni, akkor csak hirdesd most már, hogy meglettük a *lehetőségét* annak, mint valósulhat meg mindaz, amit te kívánsz» (473 a). Később, amikor már a részletekbe belemelegszik, a lehetőségnek lefokozott tudata helyett mindinkább a valóság bizonyosságának érzése hatja át lelkét, s bízik abban, hogy nem pusztán vágyálmokat rajzol a tudomány és a társadalom viszonyáról, hanem hogy javaslatai végre is hajthatók a tőle kijelölt úton: «Megengeditek-e azt is, hogy egyáltalán nemcsak jámbor óhajítás az, amit az államról és az alkotmányról mondunk, hanem ha nagynehezen is, de *valahogy mégis csak megvalósítható dolog?*» (540 d). Miért? Mert javaslatai a természet és az ész követelményei, ellenben a meglévő TOSSZ állam többé-kevésbé természet- és észellenes. Van-e annál természetesebb és észszerűbb, hogy ne a tudatlanság és vak ösztön, hanem a tudomány az ész fényében döntsön korlátlan hatalommal, az állam ügyeiben? s hogy a mostani államban tétlenségre kárhóztatott, «hasznavehetetlenség hírében álló filozófusok ragadják meg a kormány rúdját?» (499 b).

Sok csalódása sem veti ki ebből az ábrándjából. Öregkori dialógusaiban is minduntalan új meg új igazolást keres hozzá. A *Politikusban*, amelynek célja az államférfi fogalmának meghatározása, a tudományok és művészetek tüzetes felosztásából iparkodik levezetni az államférfinak, mint «királyi embernek *királyi tudományát*». Most is a tudás az, ami az államférfit mindenki mástól megkülönbözteti, aki az uralkodásra vágyik (292 e). A tudomány birtoka mellett minden egyéb ismertetőjegy jelentéktelen. Merőben közömbös, vajjon egynek, kevésnek vagy soknak, gazdagnak vagy szegénynek kezében van-e a kormány rúdja; nem számít, vajjon a közösség akaratával vagy ez ellen, írott törvények vagy ezek nélkül folyik a kormányzat. A fődolog, hogy az, aki uralkodik, tudós is legyen. *Az igazi tudományban nem lehel sok ember részes, ezért a demokrácia eleve kiiktatódik a helyes államformák közül.*

Egyik utolsó művében, a *Nomoiban* (Törvények) PLATON még egyszer hatalmas szintézisbe foglalja államfelfogását. De most már nem a tisztán eszményi, hanem csak a másodszorban legjobb állam gyakorlati problémáit fejtegeti a legapróbb részletekig. Hosszú életének csalódásai megtörték az emberek iránt való bizalmát, de nem tudták megtörni az eszmék ideális jelentésébe vetett hitét. legfeljebb fantáziájának sebes szárnyalását lassították. Mert most is a tudomány eszméi útján akarja kormányozni az államot. Agg korára annyi engedményt tesz, hogy a filozófusok egyeduralkodó, a vagyonszerzés és a növekedés, a családi élet megszüntetése csak az eszményileg legjobb államban, az istenek társadalmában, lehetséges, de nem a gyarló emberek körében. Állameszményének lefokozására az élet is kényszeríti: második és harmadik szicíliai útjának kudarca. Bz az óriási terjedelmű mű is igazolja, hogy PLATON szellemi birodalmában a politikai nevelés gondolata filozófiájának középpontja *usqm ad mortem*. Ebben a már kevésbé eszményi államban a köznevelésügynek országos felügyelője a kormány legfontosabb tagja, akit a törvény harminchét óre közül a leggondosabban választanak ki, mert neki kell gondoskodnia arról, hogy mindig kellő számban legyenek olyanok, akik minden tudományban, de főképp a legfontosabban, a dialektikában, jártasak legyenek s így ismerjék a politikának valódi végső célját, az erényt s mindazokat az eszközöket, amelyekkel ez a cél elérhető. Ebből az intézkedésből is előcsillan PLATON fáradhatatlan törekvése és örökös ábrándja: *a tudomány uralkodjék a társadalom fölött*.

Ha a tudomány uralma a valóságban nem következhetett is be PLATON értelmében, már azért sem, mert a görög állam nem sok idő múlán feloszlott, de PLATON alapgondolata: *a tudományos ismereteknek a nevelésien s az állam életéin való jelentősége termékeny és hatékony eszme maradt mindmáig a történet folyamán*. Konkrét politikai célzata, hogy a tudományos fők közvetlenül uralkodjanak, a társadalomban nem valósult meg, de eszméjének magva, hogy a vezetéshez elméleti-tudományos műveltség is szükséges, Akadémiájából át sugárzott a későbbi időkbe. Jól látta, hogy *a tudomány az életnek és a kultúrának nem elszigetelt megnyilvánulása, hanem az életet a maga egészében áthatja s irányítja. Van egy objektív szellemi világ, az értékek ideális rendje, amelynek megvalósítása az emberiség életének célja, ratio vitae-je*. Ez lényegében a kereszténységnek, a renaissance humanizmusának s a mai kultúrának is alapvető értékfelfogása. PLATON

görög racionalizmusa ezt az értékeszmét elsősorban a tudományban, a filozófiában, látja megtestesülve, vagyis az elvek vizsgálatában. A tudomány az ő szemében a legfelsőbb szellemi irányítója az államnak is, a művészetnek, az erkölcsnek s az ezzel egybeforrott vallásnak is. Az objektív értékek táblája: az Igaz, a Jó és a Szép s ezek foglalata, az Istenség, *formális* szempontból mindmáig ugyanaz maradt, mint ahogy PLATON dialógusaiból tárul elénk, ha történeti konkrét tartalmuk közben módosult és gazdagodott is.

Azt az átfogó célgondolatot, amelyben rejlő értékeszme megvalósítását végső elemzésben az államnak szolgálnia kell, PLATON a *paideia*-ban találta meg, mai nyelven: a *kultúrában*. B fogalom rendszeres tudományos kifejtése az ő érdeme. A paideia-t, vagyis a kultúrát az objektív értékek rendszerében pillantja meg: a *Jónak*, az *Igaznak* a *S*^nek és az *Isteninek* értékeiben, amelyeknek megvalósító formái: az *erkölcs*, a *jog*, a *tudomány*, a *művészet* és a *vallás*. PLATON ezeket az értékeket «magában vett», abszolút értékeknek fogja fel (αδο το αγαθόν stb.) s valamennyinek lehető megvalósítását az ember kötelességének ismeri. Mégis úgy tűnik fel, mintha megbontaná az értékeknek ezt a rendszerét a társadalomban végbemenő megvalósítás szempontjából, amikor az Igaznak éftékformáját, a tudományt teszi meg uralkodónak az államban. Ez a racionalizmus erősen enyhül, ha arra gondolunk, hogy a tudomány, a filozófia, éppen a *Jó*, a *Szép*, és az *Isteni* megismerésének is szerve és eszköze. Azért játszik a kultúra fogalmában s ezen keresztül az állami életről való felfogásában is a tudomány oly nagy szerepet, mert ennek képviselői, a filozófusok, vannak hivatva az abszolút értékeszméket összefüggő egészükben szemlélni és megismerni, hogy ezek értelmében formálják az állam életét. A tudományos megismerés tehát nála nem csupán fogalmi-logikai megismerést jelent (noha a sokszor hangsúlyozott matematika mintája erre utal), hanem intuitív szemlélődő *érték-megismerést* is. PLATON *az első, aki a tudományt nem elszigetelten vizsgálja, hanem a kultúra jelentésalkatának egészébe állítja be, egyúttal a társadalmi valósághoz való viszonyát is kutatja.*

PLATON gondolatmenetét modern formába öntve, alapkérdése és felelete így hangzik: Mi az állam, a társadalom végső rendeltetése? Az abszolút értékek rendszerének, a kultúrának megvalósítása, objektiválása. Vagy platóni nyelven: az embernek isteni minták, örök értékek, ideák szerint való átszellemítése. Az állam fejlettségi fokának az a mértéke, vajjon a társadalom szellemi erőinek kibontakoztatásával mennyire tudja megközelíteni ezeket az értékeket, mint örök

mintákat. A kultúra értékrendszere az emberi haladás célja, egyszerűsmind mértéke. E végre van a földön az *egyén*, a nagyobb lelki közösséget alkotó *nemzet* s végül a nemzeteket átfogó *emberiség* (PLATON már többször emlegeti az «emberi nem»-et).

Az élénk görög társadalom lelkéből az állam célját meghatározó elméletek valamennyi formája fölfakadt s határozott fogalmi formát öltött. Így a *jóléti állam* eszméje: az állam célja az egyes java, az egyén boldogsága, vagy a közösség java, a közboldogság. Fejlett formában virágzik már a helléneknél a *jogállam* gondolata is: az állam célja a jogrend fenntartása, amely biztosítja az egyén s a társadalom szabadságát s megvédelmezi az önkénnyel szemben. Az állam *etikai célelméletének* PLATON az atyja: ez az elmélet az állam végső rendeltetését nem a jogrend pusztá fenntartásában látja, hanem az erkölcs megvalósításában: az egyén és az állam e végső etikai célban fedi egymást. A XIX. század elején ez a gondolat a nagy német idealizmusban renaissance-át éli: FICHTE, majd SCHLEIERMACHER és HEGEL ebből az eszméből igazolják az állani létjogát, jelentőségét és történeti hivatását; az általános erkölcsi végcélből vezetik le az állam konkrét céljait, mint eszközöket. HEGEL szerint az állam «maga a szubsztancializáit erkölcs». Az erkölcs itt is, mint PLATONnál, tágabb értelemben a szellemnek egész értékrendszerét, a kultúrát jelenti. A kultúra megvalósítása végső fokon az állam célja, PLATON nyelven: a *paideia*. A jóléti és a jogállam mellé és fölé így emeli először PLATON az igazi állani eszményévé a *kultúrállam fogalmát*. Ennek első s mindjárt legszélsőbb és legélesebb tüzetes kifejtését az emberiség PLATONnak köszönheti.

Az állam *végső* céljának kitűzése kétségkívül nem tapasztalati ténymegállapítás, hanem ideálszerkesztés, ami eleve bizonyos értékkelő állásponton lehetséges: ezt a gondolatot PLATÓN egész mélységében megragadta és kifejtette. A tapasztalat mindig csak azt mutatja, milyen történetileg az állam, de nem azt, hogy milyennek kell lennie. Érthető tehát, hogy amikor a XIX. század második felében a pozitívizmus szelleme lép előtérbe, amelynektudományprogramja csak a tényeknek és törvényszerűségüknek megállapítása, akkor ennek az irányznak tényfetisizmusa s kizárólagos tapasztalati módszere mélyen lenézte az állam céljának értékelméleti vizsgálatát, ebben csak afféle henyé metafizikai problémát látott, amelynek spekulatív kutatását-eleve kirekesztette a tudomány birodalmából. A pozitív tények világa úgysem deríthet fényt az állam végső rendeltetésére, mintegy történetmetafizikai lényegére. Ez a felfogás uralkodik egészen a XX. szá-

zad elejéig, amikor a német idealizmus alap gondolatai úgy, ahogy a filozófia egész területén, az államfilozófiában is új erőre kapnak: PLATON állambölcséségének magja újra föltámad.

PLATON fejti ki minden korra uralkodó érvénnyel, hogy *az állam elsősorban szellemi kategória*. Nem pusztán vak természeti folyamat, hanem az emberi belátásnak, akaratnak s céloktól vezetett cselekvésnek is az eredője. Nem mechanikus valami, hanem élő dinamikus egység. Nem valami szubsztanciának merev állapotszerűsége, hanem mindjárt századok óta *status-nak* hívjuk is, hanem funkció, egy szellemi szervezet folyton ható tevékenysége. Céljelentések tartják össze, amelyeket autonóm akarata, souverain hatalomkifejtése hajt végre. Nem pusztán természeti folyamatoknak az okság fonalán lepergő története, hanem céloktól, jelentésektől mint rációktól irányított szellemi tevékenység is. Van az állatoknak is társadalmuk, a méhek és hangyák is «államot» alkotnak. De ezek együttélését a reflexszerű ösztönök változatlan természeti törvényei irányítják; nincsenek tudatosan kitűzött céljaik s ezeket tervszerűen megvalósító cselekvésük: társadalmukban a természetnek pusztán oksági rendje, de nem az akaratot hajlító normatív értékrend uralkodik. Nincs náluk jog és jogtalanság, igazságosság és igazságtalanság, nem hoznak törvényeket és szolgáltatnak igazságot, nincs jogtudatuk és államtudatuk, nincs a kormányzóknak és a kormányzottaknak felelősségérzése, mert nincs tudatos akarata és cselekvése.

Mi tűzi ki a politikai akarat és cselekvés elé a végső célokat és elveket az emberi társadalomban? PLATON szerint merőben az *ész tudománya*. Nem veszi észre — csak bizonyos fokig agg korában (*Nomoi*) — hogy a valóságos gyakorlati politika az elvekkkel, mint a filozófiától kitűzött eszményi célkitűzésekkel szemben kénytelen az adott hatalmi s egyéb helyzettel, a társadalmat alkotó hús-vér emberek természetével is számolni s ehhez többé-kevésbé alkalmazkodni. Annál is inkább, mert a végső és állandó cél megvalósításának ezerféle eszköze, azaz részlet célja lehet. A gyakorlati politika, mint már nem tudomány, hanem a tudományos ismereteket felhasználó művészet, a spektrum sokféle színében játszhatik. Ezek összege azonban a végső céljelentés, szellemi tárta lom fehér fényében egyesülhet. A végső államcél — PLATON örökérvényű gondolata szerint az erkölcs, tágabban a kultúra értékrendszere — mindig messzefénylő eszmény, amelynek normái többé-kevésbé a valóságban eltorzulnak, mihelyt ennek ráncaihoz simulnak. A mindenkori valóságos állam — ezt nem vette az idealista PLATON tudománya figyelembe s ezért megrója őt a

realista ARISTOTELES — mindig egy bizonyos történeti helyzet egyszeri eredménye: bizonyos társadalom, bizonyos korban, bizonyos lelki-séggel s bizonyos természeti-gazdasági feltételek között. Az eszményi államcélból folyó normatív s az adott helyzetből folyó történeti kategória nem fődik egymást. A kettő között a fázis-eltolódás örökös. Teljesen észszerű, logikai síkon megszerkesztett örökérvényű abszolút politika lehetetlen. Ilyennel tartalmi szempontból a tudomány sem ajándékozhat meg bennünket. Sőt maguk a végső elvek fogalmazványai is, a világnézet tartalmi alapmeggyőződése is, többé-kevésbé változnak, mert gyökereik irracionális értékérzésekből táplálkoznak anélkül, hogy észrevennők. Melyek az igazi elvek, a végső célok? — ez éppen a tudománynak, a filozófiának örök problémája, amelynek igazságtartalmához csak folytonos kutatással mindjobban közeledik, ha nem éri is el a maga boldogító teljességében. Az állam valóságát többé-kevésbé átsugározzák bizonyos ideálok, amelyeknek halványabb vagy élénkebb nyomait kifürkészhetjük benne. S viszont a valóságos államélet szemlélete meg folytonos alkalom arra, hogy felcsillanjon az elmében az ideál, amely megvalósítást követel s törekvésre serkent. Az eszmény részt vesz a valóságban s a valóság részt vesz az eszményben. Kern haladnak egy lépésben, de kísérik egymást. Bz az államélet fejlődésének mélyebb dinamikája, amelynek csak *egyik* főhajtóereje a tudomány. Ennek eszmény-szerkesztése nélkül, amint az állam egész fejlődéstörténete mindmáig igazolja, az ókorban és újkorban egyaránt, nem haladt volna előre a társadalom. Utópia országa előbb-utóbb fokozatosan vagy forradalmi úton a valóságos élet birodalmából nagy területeket hódított meg. PLATON utópiája is.

PLATON az állimban az *igazságosság* értékének megtestülését látja. Ennek fogalmát elemezve, veti fel SOKRATES a *Politeia*-ban a gondolatot, hogy amint valamely feliratot, ha a betűk kicsinysége miatt nem tudjuk elolvasni, ott keresünk fel, ahol már közelebről öreg betűsen látjuk, hasonlóképp az igazságosság fogalmához is nem az egyes ember életében férünk jól hozzá, hanem ott, ahol nagy vonásokkal van fölírva, t. i. az államban, amely nem egyéb, mint az igazságosság eszméjének megvalósítása (368 d). PLATON tehát az államot és az igazságosságot, azaz a jogot lényegében azonosnak tartja. Szemében állam és jog válhatatlan egység. Ha az állam jogrend, a jogrendnek célja pedig az igazságosságnak megvalósítása az emberi közösségben, viszont az igazságosság az objektív értékek rendszerének, azaz a kultúrának egyik lényeges eleme, akkor eszmeileg az állam

már az egyik kultúrértéknek, mint eszménynek: az igazságosságnak sajátzerű megvalósítója. A jog mélyén rejlő erkölcsi önérték az igazságosság tehát az első híd, amely a kultúra és az állam fogalmát összeköti. Az állam képviseli a kultúra értékrendszerének objektív-Isáában sajátzerűen a jogi értékeket s ezek erkölcsi, tnetajuns^tikus forrását, az igazságosságot.

Ámde az igazságosság, mint a jog legmélyebb lényege, megköveteli, hogy az állam, ez a normáló rend, mind a gazdasági, mind a szellemi javak fejlesztésének és szétosztásának feltételeit is biztosítsa ezek között pedig különösen gondoskodik arról, hogy az egyént szellemi erőinek szabad kifejtésében, azaz a művelődésben a kölcsönös igazságosság védje és segítse. Az igazságosság erkölcsi értékén keresztül tehát már a puszta jogállam fogalmában virtuálisan benne rejlik a *kultúrállam* fogalma. Az állami jogrend védi és segíti az egyent szellemi erőinek kibontakoztatásában, ami egyszersmind előfeltétele annak, hogy a kultúra többi értékei is megvalósuljanak. Ily értelemben az *igazságos, vagyis jogállamból természetszerűen következik a kultúrállam*. Ha az állam, mint jogrend védi s ezzel lehetővé teszi a kultúra fejlődését, akkor viszont a kultúra meg mindjobban etizálja, szellemmel, belső értékjelentésekkel telíti meg az államot. Minél fejlettebb ugyanis a kultúra, azaz minél több valósul meg az érték jelentések rendszeréből, annál jobban közelíti meg az igazságos állam eszményét a helyes jogrendszert. (L. Az államcélok elmélete és a kultúrpolitika című értekezésemet. M. Tud. Akadémia. 1931.)

PLATON értelmében a Jó, Szép és Igaz értékeinek, mai nyelven: a kultúrának megvalósítása az állam végső eszményi célja, amelyet csak mint eszköz szolgál a jogtól szabályozott állami hatalom. Noha az államnak valamennyi (jogalkotó, végrehajtó, gazdasági stb.) tevékenysége végső elemzésben ebbe az eszményi célba fut össze, mégis van egy külön kiemelkedő tevékenységi köre, amely a kultúra értékrendszerének megvalósítására *sajátképen* törekszik, az idevágó konkrét célokat kitűzni s ezekhez a legalkalmasabb eszközöket alkalmazni iparkodik: a *kultúrpolitika*. PLATON nemcsak a *paideia*-nak, a *kultúrán&k* értékfogalmát alapozza meg először az emberi gondolkodás történetében, hanem mivel a kultúra értékrendszerét mint legfőbb célt állítja az állam életének középpontjába, s megvalósításának eszközeit keresi, a tudatos *kultúrpolitikának* is atyja. PLATON munkálja ki rendszeresen először azt a gondolatot, hogy az állam nemcsak arra való, hogy polgárainak biztonságáról és jólétéről gondoskodik, hanem arra is, hogy polgárai a fizikai önfenntartáson felül az

emberhez mint eszes lényhez méltó módon a szellem világába is föl-emelkedhessenek, a közösségben rejlő szellemi értékeket kifejthessék nemcsak a maguk, hanem éppen elsősorban a társadalom javára. Az állam nemcsak adót behajtó, kényszerrel alkalmazó közhatalom, hanem a szellemi-erkölcsi értékek és célok legfőbb képviselője is. Amit az egyes nem tud magától a szellemi javak fokozására megtenni, főképp anyagi erők és szervezet híján, azt pótolja, kiegészíti s szervezi az állam a kultúra terén is.

Ezért avatja PLATON a nevelést s ennek keretében a tudomány ápolását, legfőbb állami feladattá, *ezért teszi meg a kultúrpolitikát politikájának gerincévé*. A *Politeia* és a *Nomoi* jelentékeny része kultúrpolitikai, főképp a tudomány, művészet és erkölcs állami ápolására és szervezésére vonatkozó fejtegetés. PLATON kultúrpolitikájában a tömeguralommal szemben a szellemi arisztokrácia híve, de egyben a tehetségek demokráciájának is képviselője: minden szabad görög ifjú számára a művelődési lehetőségek egyenlősége áll fenn, ha az ifjú a vizsgálatokon beválik. Az egyenlő feltételű szellemi versenyben tudományos tehetsége és jelleme, kiválósága alapján automatikusan az állam kormányzója lehet. Ez a származás szempontjából demokrácia, a szellem ereje szempontjából arisztokrácia. Az uralkodók rendje nem született kaszt, mint Keleten: az államnak vezető állásait nem lehet örökölni, hanem csak szellemmel, tehetséggel és munkával meghódítani. Ez nem a választási lajstromoknak vagy a sorshúzásnak, hanem a *műveltségnek demokráciája*, a szó szoros értelmében *kultúr-demokrácia*. PLATONnak ez az ábrándja a történet folyamán legjobban a keresztény papságban valósult meg, még a rabszolgákra és később a jobbágyokra is kiterjesztve, akiknek tehetséges fiai az egyház életében és kormányzatában kezdettől fogva, a legmagasabb hivatásokat tölthették be.

A görög szellemnek s legszebb kivirágzásának, PLATONnak, ránk szállott nemes öröksége a kultúrának és a céltudatos kultúrpolitikának fogalma. A görög *παιδεία* értékrendszer s ennek megvalósítására, való törekvés, a művelődés, amelynek eredménye a műveltség. Mindennek fejlesztése pedig az állam legjelentősebb célja és kötelessége: a *paideia* elsősorban az állami kultúrpolitika tárgya, mint életformálás, a cselekvésnek magasabb szellemi jelentésű alakítása. Ezt a tudatos eszmét Nyugat a görögöktől kapta: Keleten merőben hiányzott. A *paideia* eszméje átsugárzott a római *humanitas*-ba s rajta keresztül az egész európai művelődési körbe, amely máig hellenocentrikus maradt. A nyugati emberiségnek szilárd meggyőződése.

amelynek először PLATON adott tudatos hangot, hogy vannak az egyén fölött álló objektív értékek, amelyek megvalósítására a közösség szervező erejével is a tudomány, az erkölcs, a művészet és a vallás útján törekedni kötelességünk. Az európai népeknek a történet folyamán közös szellemi alkatuk és művelődési életformájuk alakult ki. Ennek alapja a görögségtől megélt és megfogalmazott kultúra eszméje: az objektív értékek táblája és ferma rendszere. Ennek kialakításához a görög társadalom alkata, élete és szelleme volt szükséges. Akeresztény világkultúra az antik görög-római világkultúrán épült fel, amelyhez az európai nemzetek folyton megújuló renaissance-okban hozzáadták a maguk sajátzerű teremtő erejét: az antik kultúrának jelentésalkata így mindig új szellemi teremtő alkotás forrása. A görög kultúra a maga sajátzerű nemzeti jellegéből kioldódott s a többi nemzet számára legfőbb közös szellemi formává elvév kristályosodott.

PLATON az értékek rendszerében, azaz a kultúrában, s ennek megvalósítási eszközeiben aránytalanul nagy szerepet juttat a belátásnak, a tudománynak, a filozófiának. Ennek lelki forrása az az egyoldalúnak látszó intellektualisztikus meggyőződése, hogy az, aki tudja, mi a helyes, cselekszi is. Tehát tudásra kell nevelni főképp azokat, akik az államot vezetik. Nála azonban a tudás több, mint pusztán belátás, észbeli evidencia: az átlátott igazságnak való teljes odaadás, átélés, erkölcsi érzület, tárgyszerelem, Erosis. Az igazi tudás, amelynek nincs ilyen erkölcsi együtthatója. Az igazi tudás mindig erény, *areté*, is: a helyes fogalom mindig erkölcsi természetű.

A tudománynak ilyen etikai természete alapján érzi magát PLATON jogosítotttnak arra, hogy az államban egyoldalúan minden hatalmat a tudósok, a filozófusok kezében összpontosítson. Ezek kormánya mindenható, mert PLATON azt hiszi, hogy az államtól tervszerűen nevelt filozófusok tudásának mélysége és egyetemessége s érzületük eszményi nemessége feltétlen biztosíték az állami feladatok leghelyesebb megvalósítására: ezért akaratuk alkotmányos korlátozása csak az állam hatolnának és teljesítőképességérek megbénítását vonná maga után. *Eszménye tehát a tudomány diktatúrája.* Ez a gondolat minden racionalista korban kísért: a rera:ssarce-ban (MORUS TAMÁS, CAMPANELLA), a felvilágosodás XVIII. századában, vagy a természettudományok és társadalomtudományok fellendülése idején, a XIX. században sokan várják «a tudom ár y kormányzatától», az ész megtestesülésétől a társadalom üdvösségét (COMTE, RENAN, MARXstb.)

Azonban nyilván csak álom az a platóni eszmény, hogy lehetséges olyan társadalmi réteg, amely mind szellemi-tudományos, mind pedig politikai-kormányzati és katonai téren megszakítatlan folytonosságban a legfelsőbbrendű és legeszményibb teljesítményeket vigye végbe. Hogyan tudja PLATON az ilyen elit-osztály folytonos történeti nemzedékrendjét és genetikáját biztosítani? Eugenetikai eszközei elégtelenek és naivak: a lángelmék szellemi arisztokráciája mesterségesen ki nem tenyészthető. S akármeckorára becsüljük is az észszerű nevelés, a tudományos képzés erejét, az ehhez fűződő remény sokszor csalódásba foszlik szét. PLATON *a tudomány jelentésalkatát és hatókörét túlmessze terjeszti ki: olyasmit vár tőle, amire a tudomány nem képes*. Nevelési rendszere olyan lángelméket tételez fel, akiket a természet szinte emberfeletti képességekkel ruház fel, a tucatembereket pedig olyanoknak hiszi, akik amazoknak mindig önként engedelmeskednek. PLATON eszményi jelentésű tudománya nem halad együtt az élet lüktető ritmusával: a társadalomnak statikusan merev, mozdulatlan képét szerkeszti meg, amelynek uralkodó kategóriája az állandó rend a változásnak, a fejlődésnek dinamikája nélkül. A tudomány mindig szereti az osztályozást, az ész világos rendjét: a matematikus PLATON a társadalom eleven rétegeit matematikai szkémákba gyömöszöli. Eszményi tudományos rajongásának a rideg valóságon való megtörését jónagán is tapasztalhatta: DIONYSIOS tyrannosnak Syrakusaiban PLATON terve szerint filozófussá kellett volna átlényegülnie, vagy az uralkodásról lemondania: azonban a teoretikus eszmékkal kacérkodó fejedelem egyiket sem akarta, hanem a javaslat szerzőjét, PLATONT, rabszolgaként eladatta. Ez a platóni tudomány szélső idealizmusának csődje, melyet híres VII. levelének melancholikus hangjával maga is bevall. A belátás, az elméleti tudás még nem biztosítéka az erkölcsi érzületnek és helyes cselekvés ír ódnak. Az olyan *társadalmi rendszer, amely csakis a tudomány logikai követelményein épül fel, mégis csak utópisztikus körvonalakat ölt*: a társadalom eleven gyarló emberei sohasem tolhatók át az eszmények sztratoszférájába. A *Törvények* c. munkájában öreg korában maga PLATON is vallja, hogy a *Politeia* állameszménye csak akkor valósítható meg, ha majd kifá jzik hosszú fejlődés után az az esz méryi ember, aki végtelenül magasabb értelmi és erkölcsi színvonalon áll, mint a saját korabeli (739 d). A politika mégsem zsugorítható össze pusztán a nevelés művészetévé, állami pedagógiává, másfelől a társadalom kormányzása sem szorítható bele a tudomány merev logikai szkémáiba.

4. A szaktudományok megszületése a görög társadalomban.

Aristoteles metafizikája alapján vezeti le a tudós életforma (bios theoretikos) legmagasabbrendű értékét. — A tudománynak szentelt élet és a társadalom. — A tudománynak erkölcsi nevelő hatása. — A realista Aristoteles is a társadalom felfogásában az értékelméleti idealizmus alapján áll. — A politika nem egyéb, mint állami társadalomnevelés. — Ezért legfőbb ága a kultúrpolitika. — Aristoteles is a kultúrállamot a puszta jóléti és jogállam fölé emeli. — Az önzetlen művelődés eszménye. — Aristoteles a tudományt az utópiával szemben észszerű korlátok közé szorítja a társadalomban. — Aristoteles és Nagy Sándor: a szellem máig tartó uralma és a politikai-katonai hatalom mulandó uralma. — Aristoteles a rendszeres szaktudományi kutatás megalapítója. — Az első tudományos munkaközösség: a tudományos munka tervszerű szervezése. — A tudomány állami támogatása. — A kutató szaktudósok képzése és az általános műveltségre való nevelés különvállik a görög társadalomban. — A tudomány a vallás, művészet és jog mellett a kultúrának a társadalomtól is elismert külön ágává emelkedik. — Platon és Aristoteles a tudomány terjesztését szociáletikai kötelességnek, sőt egyenest állami feladatnak tartja. — Az elméleti tudomány fejlődésével a görög technika nem halad párhuzamosan: oka a görög társadalom alkata, a rabszolga-réteg fizikai munkája. — A szaktudományok megszületésével a tudomány művészi formája megszűnik: a száraz értekező stílus is már kielégíti a görög társadalom lelkét. — Alexandriában is a tudomány fejlesztése állami feladat.

PLATON igazi tudós, a *theoria*, a *vita contemplativa* ősalakja, de a tudományos, észszerű indítékok mellett tudományon kívüli ateoretikus hajtóerők, erős érzelmi-művészi vonások is uralkodnak benne: Eros, misztika, *θεία μανία*, isteni ihletettség. Nemcsak a világ megismerésének, hanem a rajta való uralkodásnak akarata is irányítja *ι* nemcsak szemlélődő, de heroikus gondolkodó is, mert az athéni társadalmat föl akarja emelni erkölcsi-politikai süűyedségéből, a sötét jelenből a szebb jövőbe. ARISTOTELES óriási pozitív tudományos anyag páratlan gyűjtője és rendezője: ő az őstípusa a merőben tudós-nak, akiről DANTE azt mondja, hogy «vezére mindazoknak, akik tudnak». PLATON a nagy emberformáló, *ἀνθρωποπλάστης*, ARISTOTELES pedig a nagy rendszerező tudós, *αναγνώστης*, kinek háza előtt elmenve PLATON ezt mondta: «A sokat olvasó házi » (*οἰκος ἀναγνώστω*). I/emonde a világot alakítani vágó heroikus életről, bár NAGY SÁNDOR mellett hatalmas államférfi lehetne. De erre a belső indíték hiányzik lelkéből. Hazája ugyanis nem Athén, hanem a messzefekvő Stageira. Makedón társadalmi környezetben nő fel, mint az udvari orvos fia, tehát már eleve belenyugszik a makedón igába. Athén sorsa nem szorongatja annyira lelkét, mint PLATONét, akit minden ideg-

szála PERIKLES városához kötöz. Ezért ARISTOTELES érdektelenebbe, a tudós hidegebb elfogulatlanságával és tárgyilagosságával szemlélheti az athéni társadalom életét. PLATON inkább cselekvésre, reformokra ágaskodó szellem, aki folyton eszményeket, feladatokat tűz ki; ARISTOTELES a valóságnak inkább szemléelője és okokkal mag³arázója: ha eszményeket szerkeszt, ezek virágait is a valóság talajából sarjasztja ki. Tudós aszkézise méltán talál visszhangra a középkori filozófus lelkekben a lovagok cselekvő heroikus életformájával szemben.

Hogyan fogja fel ARISTOTELES, PLATON nagy tanítványa, a *tudomány* és a *társadalom viszonyát*? Bár mint a társadalmi valóságos élet éles megfigyelője és tapasztalati-történeti elemzője látszólag nem olyan idealista, mint PLATON, s jobban megveti lábát a valóság szilárd talaján, lényegében ugyancsak a legjelentősebb szerepet juttatja a tudománynak a társadalom életének formálásában. Társadalom- és államelméletének céljelentése is ugyanaz: biztosítani az erkölcs uralmát. Idevágó számos politikai és etikai műve az uralkodó társadalmi és gazdasági rend beható kritikája, a társadalom figyelmeztetése azokra a veszedelmekre, amelyeket a társadalmi-gazdasági egoizmus a görög államéletben előidézett. Műveinek egy-egy része valóságos vádirat a pénz uralma és a tömegszenvedély garázdálkodása, a plutokrácia és az ochlokrácia ellen. Magas szociáletikai világnézet őrtonnyából sötét társadalompolitikai képet rajzol kora kapitalista gazdálkodásának túlhajfásairól. S mi emelheti ki a görögséget a társadalmi süllyedésnek ebből a völgyéből? Csakis az erkölcs uralma. Ennek előkészítésében ha nem is PLATON módjára kizárólagos, de rendkívül jelentős szerepet juttat ARISTOTELES is a tudománynak.

Metafizikai alapfelfogása lényegében ARISTOTELEST is a politikai elméletnek ugyanarra az útjára tereli a maga módján, mint amelyen PLATON járt, bármennyire bírálja is ennek túlzó idealizmusát. Az egész világot ugyanis hatalmas műhelynek nézi, amelyben minden létező azon murkálkodik, hogy a bene rejülő lehetőséget a maga saját-szerű formájává kidolgozza és kiteljesítse, a δὲναμις-*t* ἐντελέχεια-vé bontakoztassa ki, azaz lerontsa azt, ami benne tökéletlen és kiformalja azt, ami tökéletes. Már most mi az embernek legnagyobb tökéletessége? Vajjon talán az élet? Ez nem saját-szerű tulajdonsága az embernek, mert megvan a növényekben s az állatokban is. Mi az, ami az embert azzá teszi, ami? «Csak egy van hátra — mondja a Stageirja — rz eszes lény tevékeny élete, más szóval: az *eszes tevékenység* (ἐνέργεια κατὰ λόγον Nikom. Ethika. 1098 a). Ez az ember

specifikuma az állattal szemben. S miben éli ki ezt az ember hozzá méltó módon? *A tudományos gondolkodásban.* Van ARISTOTELESnek még a PLATON halála előtti időből egy műve, *Proireptikos*, amelyet mestere módjára még dialógusban ír, bár már ebben az időben PLATON dialogikus művészete is elhalványul, SOKRATES alakja háttérbe szorul, az értekező hang, a folyó előadás válik uralkodóvá (*Timaios, Nomoi*). A *Protreptikos*-ban, mint fiatalkori művében, amely CICERO Hortensius-an keresztül SZENT ÁGOSTONra is legmélyebben hatott (Confess. III.) ARISTOTELES már fölveti a kérdést: *vajjon erkölcsi szempontból melyik életforma a legértékesebb?* vajjon a gyönyör és a vagyonszerzés életformája-e, vagy a kutató tudósé, a filozófusé? A megismerésnek szentelt élet — feleli — fölötte áll minden egyéb életformának. A βίος θ-εωρητικός, a tudományos gondolkodás komoly és szent kultusza, a legmagasabb életforma: ebben rejlik az embernek, mint egyes lénynek, sajátos tökéletessége és boldogsága. Egyéb javai az életnek: egészség, szépség, gazdagság, barátság, csak bevezetők ehhez, mint az inszcenírozás a tragédiához. Hogy az észnek tevékenysége, az igazság kutatása, ne ütközzék akadályba, hanem minél szabadabban bontakozzassék ki: ez az élet legfőbb feladata. A csupán érzéki-állati étellel szemben a különben szárazan fejtegető ARISTOTELES egész himnusza zeng a βίος θεωρητικός-ról, a tisztán szemlélődésnek, az igazság kutatásának szentelt életről, mely «legközelebb áll az isteni élethez».

ARISTOTELES a tudományt és az erkölcsöt a lelki élet szerves egysége alapján egybeforrva szemléli: «Egész ismerőképességünk az igazság szolgálatában áll, viszont az akarat s az erkölcsi belátás is szolgálatában áll az igazságnak, amely szerint az igazi akarás magát meghatározza. Így nézve a dolgot, az igazság mindkét szellemi erőnk célja s mindkettő erőssége abban rejlik, ami által az igazságot eléli» γάληθεύσει). Ezért nem lát ARISTOTELES ellentétet a közéleti (πολιτικός και πρακτικός βίος) és a szemlélődő életforma (φιλόσοφος βίος) között. «Körülbelül ez a két életforma, amelyet az erényért legnemesebben küzdő férfiak választani szoktak, régente éppúgy, mint ma.» (*Politika* 1324a.) «Egyesek szerint férfhoz csupán a tevékeny és a közügyekkel foglalkozó életforma illik; semmiféle erény gyakorlására sincs annyi alkalmá a magánembernek, mint éppen azoknak, akik a közügyeket intézik s az állam ügyeivel foglalkoznak.» (U. o.) Ámde ARISTOTELES, aki a cselekvést tekinti a legfőbb erkölcsi kategóriának, igazi cselekvésnek tartja a gondolkodást is, «különösen azt, amely célját önmagában hordja, azaz az önmagáért való elmélkedést

és okoskodást» (τάς αυτοτελείς και τὰς αὐτῶν ἵνεκεν θεωρίας και διανοήσεις.) 325 l.) vagyis az önzetlen *tudományos tevékenységet*.

ARISTOTELES lelkében is diadalmaskodik a platóni teoretikus életeszmény, csakhogy ezt a matematikán és a dialektikán túl kiterjeszti a tapasztalati jellegű, a konkrét létezőkre vonatkozó tudományokra is. A platóni Akadémia tudományos étosza ARISTOTELES lykeionjában kiszélesedik: minden tudománynak általában erkölcsi nevelő hivatása van az emberi lelkek formálásában. ARISTOTELES szerint is az erkölcsi személyiség kialakításában az értelmi törekvés, a tudomány szeretete a leglényegesebb tényező. A teoretikus életnek az államban és az erkölcsi világ értékrendszerében szerinte is a legmagasabb rangja van. Kanti nyelven szólva: a teoretikus észnek nála primátusa van a gyakorlati ész fölött.

A filozófus elmélkedő életformája azért is a legmagasabbrendű ARISTOTELES előtt, mert tárgya a legfelsőbbnek: az Istennek szemlélete (ή τοῦ θεοῦ Ὁ-εωρία). Az *Eudemos-i Ethiká*-ban kifejti, hogy az élet természetes javai (ἄλλα ἀγαθ-α) az ember számára csak annyiban értékesek, amennyiben «az Istent megismerni és szolgálni segítik» (το θ-εον θεραπεύειν και θ-εωρεῖν 1249b.). Az emberi értékek csak az isteni értékektől kapják becsüket, ezek visszfényei. Kutatásuk a filozófus magasztos feladata. Brthető, hogy a szemlélődésre hajló keresztény középkor társadalma mennyire vele egynemű szellemet fedezett fel ARISTOTELESben, amikor ennek iratai a XII. század végétől kezdve mind ismertebbé váltak.

ARISTOTELES erénytana is a tudomány kultuszát szolgálja. Az értelmi, dianoétikus erényeket messze fölébe helyezi az erkölcsi, etikai erényeknek. Az utóbbiaknak, mint állandó akarat irányoknak lelki forrása a lélek nem-eszes, nem-rationális része. Az erkölcsi erényeket tehát az értelemnek kell irányítania. Így a bölcsesség, vagy tudás ARISTOTELESnél is az első erénnyé emelkedik, akárcsak PLATONnál. Az erkölcsi erényeknek (bátorság, mértékletesség, igazságosság) fölötte állanak az értelmi erények (eszes belátás, bölcsesség, tudomány); hasonlóképp a politikai élet értékét messze túlhaladja az a felsőbbrendű élet, amelyben legtökéletesebb részünk, eszünk, fejti ki imagát: a teoretikus élet. Mivel az ész parancsol a léleknek és a testiek, a szenvedélyeknek és a készségeknek, azért *a legjobb élet, a legjobb Cselekvés, a legtökéletesebb erény és boldogság a gondolkodásban, a tudományos életben rejlik*. A közélet embere, a politikus, lehet bátor, piértékltes, igazságos, azonban élete tele van izgalommal és kellemtelenséggel; ezeket a magát a tudományos kutatásnak szentelő

ember nem ismeri (Nik. Ethika. 1177.). A közélet embere sohasem találja meg az erényt vagy a boldogságot önmagában: önmagával sohasem lehet megelégedve. Pedig az önmagával való megelégedés, az *αὐταρκεία*, a legfőbb jónak egyik ismertetőjegye: az Isten is, az állam is beéri önmagával, s a teoretikus élet is elég önmagának. Ez persze nem semmittevés vagy tespedő nyugalom, hanem cselekvő állapot: *a gondolkodás a legerősebb cselekvés* (U. o. 1177 a.). Az emberben az ész isteni eredetű. Ezért az ember csak esze által közelítheti meg az istenséget, amelynek lényege az örökös gondolkodás. Éppen a gondolkodás által isteni természetű és halhatatlan az emberi szellem. Meglepő, hogy ARISTOTELES, aki különös hangsúllyal emeli ki többször is a politikának, mint a legfőbb jó elméletének vezértudományi jellegét, amelynél fogva az etika is csak a politikának egyik része (Nik. Ethika. 1094a.), a legfőbb jót, a legértékesebb életformát mégis a tudományos kutatásnak szentelt életben találja meg, amely messze fölötte áll a politikai-gyakorlati életalaknak. Hiába hangsúlyozza tapasztalati módszerét, hogy az élet megfigyeléséből s tényeinek elemzéséből akarja elvonni az általános politikai és erkölcsi elveket. Mert kérdezhetjük: a tények megfigyelése igazítja-e útba őt akkor, amikor a gyönyörnél többre becsüli az erényt, az etikai erények fölébe helyezi a dianoétikus erényeket, az értékek tábláján magasabbra állítja a teoretikus, mint a politikai életformát s a gyakorlati életnél többre értékeli a tudományt, amely a Jót, Szépet és Igazat önmagáért kutatja s az istenséget szemléli? ARISTOTELES tudományának, így politikájának is Janus-arca van: idealista arca, mint a platóni utópiáé, másrészt realista arca, mint a józan tapasztalati tudományé. Hirdetett empirizmusát, az értékeknek tényekből való elvonását, mégis csak legyőzi benne PLATON génusza: a realista ARISTOTELES is az értékelméleti idealizmus álláspontjára helyezkedik. Az észnek ugyancsak mély platóni tisztelete él lelkében: a puszta életérték fölött diadalmaskodik benne a szellem dianoétikus értéke, a teoretikus-tudományos élet mindenek fölött álló becse. Elhagyva a puszta tapasztalati talajt, az emberi legfőbb jót az isteni jó szerint formálja: az istenség örök gondolkodását utánozhatja az ember teoretikus életével s így erkölcsi eszményét nem a megfigyelésből, hanem a metafizikából kölcsönzi. Nem szakad el tehát PLATON eszmetanától, hanem csak ennek eszményeit az istenség fogalmába sűríti; nem szakad el a tudománynak platóni kultuszától sem, mert az istenségnek örök gondolkodását másoló filozófus élete az ő szemében is a legmagasabbrendű életforma.

ARISTOTELES is, mint PLATON, lényegében a politikát az erkölccsel azonosítja. A politika arra tanít, hogyan alakítsuk az emberek életét erényessé s ezzel boldoggá. A politika tehát, bármennyi megfigyelést s történeti tényanyagot hordoz, és rendszerez is benne ARISTOTELES, voltaképp végső célját tekintve az állami nevelés tudománya, amely eszményeket tűz a társadalom elé s vele ezeket megvalósítani igyekszik. PLATON tanítványa folytatja mestere művét s politikájának jelentékeny része szintén *kultúrpolitika*, amely a nevelést, a művelődést egyik legnagyobb politikai formáló erőnek tartja a társadalom életében. Éppen ezért a nevelés egyik legfőbb állami feladat.

Amint a mester, akképp a tanítvány is az állami kultúrpolitika jogát és rendszerét az igazságosság elemzéséből vezeti le. Az állam a kiegyenlítő igazságosság szerve, az általános jogtudat őre. Az igazságosságnak egyik főmozzanata pedig a közösségi vagy társas érzés, a *φιλία*, amely az embert az emberrel összeköti. Ezt nevelés útján fejleszteni az állam kötelessége, mert maga az állam is nem egyéb, mint érület és célok közössége. Az állam feladata ugyanis nem csupán a biztonság és jogrend külső védelme, hanem az erkölcsnek, általában a kultúrának pozitív fejlesztése is a társadalomban. ARISTOTELES örök érvényű módon emeli a jogállam fölé a *kultúrállam* épületét. Az állam történetileg az emberek szükségleteiből támadt ugyan, de fejlődésében az eszmények megvalósítása útján folyton a tökéletesedésre kell törekednie. Az állam nem pusztán védelmi szerv a jogsértés ellen, nem csupán a gazdasági élet rendezésének vagy a közlekedésnek intézménye, hanem az «erényes életnek», az emberek «szellemi boldogságának» megvalósítása: «Az állam nem a közös lakóhely, az egymást fenyegető bántalmazások elhárítása vagy az adásvétel céljából alakult közösség; s bár ezeknek a feltételeknek, ha államról van szó, szintén meg kell lenniök, másfelől, ha mindez a föltétel megvan is, még ez sem alkot államot, hanem csak a boldog életnek az a közössége, amely a családokat és a nemzetségeket egybefoglalja, a tökéletes és az önmagában ki elégülő élet megvalósítására. . . Az állami közösség az erényes cselekedetek ápolására áll fenn, nem a pusztá együttélés kedvéért» (Polit. 1280 b, 1181a, Szabó M. ford.). ARISTOTELES itt az állam jelentésalkatában a Jót, az erkölcsi értéket emeli ki, másutt azonban (1338 b) a Szép értékének megvalósítását is az állami céljául tűzi ki. Az anyagi javakat jelentősnek tartja ugyan, de csak mint eszközöket a lélek erőinek kibontakoztatására: «A kívánatos anyagi javak a lélek kedvéért vannak, nem pedig a lélek van

a földi javak kedvéért» (1323 b.). ARISTOTELESnek idevágó fejtegetéseiben egész világosan megtalálható *az önérleki szellemi kultúrának és csak eszközértékű anyagi kultúrájának megkülönböztetése, még pedig mindjárt az állami életre, ennek kultúrpolitikájára alkalmazva.*

Olyan finoman hozza már ARISTOTELES párhuzamba az értékjelentést és a lelki-társadalmi valóságot, mint valamely modern kultúrfilozófus: «Az erényről gondoskodásnak kell történnie legalább is olyan államban, amelyet nemcsak szóval, hanem a valóságban is ennek nevezhetünk.» (1280 b.). S hogyan valósítsa meg az állam az «erényeknek», vagyis az értékjelentéseknek rendszerét? Hevelés útján. Az állam egység nélkül nem állhat fenn; szükséges tehát, hogy *minden polgár azonos érületben és műveltségben neveltesék.* Ezért ARISTOTELES Politikájának egész VIII. könyvét a nevelésügynek szenteli. «Senki sem vonhatja — mondja — kétségbe, hogy a törvényhozónak főképpen az ifjak nevelése körül kell fáradoznia... s mivel az egész államnak egy a célja, világos, hogy valamennyi polgár nevelésének is tökéletesen egyformának kell lennie, s hogy az erről való gondoskodás közös állami feladat, nem pedig az egyes embereké, mint ahogy manapság mindenki maga törődik gyermekeivel, a maga módja szerint és magánúton tanítja őket arra, amire éppen jónak látja. Ámde a közös feladatokat közösen is kell elvégeznünk. S egyúttal nem szabad hinnünk, hogy a polgárok bármelyike is teljesen a maga tira; sőt ellenkezőleg, mindnyájan az államéi vagyunk, mert hiszen mindenki csak részecskéje az államnak, s *minden egyes részecske gondozásában feltétlenül az egészre is figyelemmel kell lennünk.*» (1337 a Szabó M. ford.).

ARISTOTELES a görög szellem idealizmusával PLATON nyomában jár, amikor fölveti a kérdést, vajjon melyik a helyes nevelési rendszer: az-e, amely mindent a kézzelfogható gyakorlati haszon szempontjából néz, vagy pedig az, amely nem akar egyebet, mint az erényre előkészíteni? Előtte *az önzetlen művelődés eszménye lebeg:* ellenfele az olyan nevelésnek, amely kicsi kortól kezdve az emberből egyoldalúan iparost, gazdát, katonát akar faragni. Ezért kirekeszt az oktatás anyagából mindent, ami a tudománykedvelő és erényes embernek szükségtelen, tehát a pusztá kézi ügyességeket, az anyagi munkát, amely az ember gondolatainak röptét gátolja. A nevelésnek oda kell hatnia, hogy az ifjak majd meglelt korukban szabad idejüket nemes szellemi munkával tudják betölteni. «Van a műveltségnek olyan része, amelyben nem azért kell a gyermekeket részesíteni, mert haszonnal jár, sem nem azért, mert a mindennapi étet szükségleteihez

tartozik, hanem azért, mert szabad emberhez illő és nemes» (1338a.). A szép dolgok tanulása készít elő az erényre.

PLATON és ARISTOTELES kultúrpolitikája tehát alapjában ugyanegy: az állam az erkölcs, a szellemi érték megvalósítása, az egymást felváltó nemzedékeket erre kell nevelni. Ez a nevelés azok számára, akikben hajlam van a tudományra, már előkészítés a teoretikus életre. A politikának célja az egyén számára azoknak az eszközöknek biztosítása, amelyek útján a benne szunnyadó szellemi erőket kibontakoztathatja s kiművelheti a közösség javára. Az egyén java sem a gazdagság, sem a hatalom, hanem az erény: ugyanígy az állam politikájának célja sem az, hogy az államot gazdaggá tegye kereskedelem útján, vagy hatalmassá háború által, hanem hogy erényessé tegye polgárainak erényei útján. *S mi ezen erények tetőpontja? A tudományos, szemlélődő életformámmá.* PLATON, mind ARISTOTELES szerint. De éppen ezért mindketten az erény cselekvő gyakorlatát, a teoretikus életet, elválaszthatatlannak tekintik a szabad időtől, az otiumtól. Következésképp a testi munkát összeférhetetlennek tartják a tökéletes erénnyel. Ezért zárják ki a kultúra magasabb életéből, a felsőbbrendű tudományos művelődésből, a nem szabad embereket: a munkásokat, föld- és kézműveseket.

Idealizmusuk a görög társadalom elitjének szelleméből fakadt, de ennek a társadalomnak a rabszolgák fizikai mur kaján felépülő alkata és életformája eleve lemetszette eszményhívóságuk szárnyát, amikor a magasabb kultúrát s vele a tudományt, az igazság keresését és szemléletét a szabad emberek monopóliumává korlátozták. A környező társadalom struktúrája eleve elzárta szemüket az emberi lelkek egyenjogúságának meglátása elől. Ezzel az eszmével csak majd a stoa és a kereszténység ajándékozta meg az emberiséget, amikor a társadalom is már új életformát ölt. Ez is szembeszökő példa a társadalmi alkat sa tudomány belső összefüggésére.

ARISTOTELES összhangban van a tudomány eszményi étoszára s nagy társadalmi jelentőségére vonatkozó felfogás szempontjából PLATONnal. Valóságérzéke azonban korántsem akarja kiterjeszteni a tudomány racionalizáló hatalmát oly területekre, ahol ez nem illetékes és csődöt kell mondania. Így a politika terén. PLATON kommunisztikus rendszerét a fantázia termékének nézi, a vagyon- és nöközösséget, az általános testvériséget az emberi természetbe ütközőnek s ezért kivihetetlennek tartja. PLATON államrendszerének utópisztikus jellegét élesen bírálja. láátszólag talán tetszetős és ember-

séges az ilyen törvényhozás; első hallásra szívesen el is fogadják az emberek, azon hiszembem, hogy most már aztán valami csodálatos egyetértés lesz az egész polgárságban egymás iránt, különösen, ha valaki az államokban jelenleg észlelhető bajokat hánytorgatja föl. Igen, csakhogy ezeknek a bajoknak egyike sem a vagyorközösség nem létéből, hanem az emberi természet gonoszságából fakad.» (1263 b). ARISTOTELES *mintegy sajnálja, hogy az ilyen tudományos elméleteknek a társadalomra bomlasztó, vérmes reményeket keltő s a kapzsiságot ingerlő hatásuk van. A tudomány maradjon meg mindig észszerű reális határai között.*

De azért ő is nagy fontosságot tulajdonít a tudományos gondolkodásnak az eszménykitűzés és az emberi lelkek politikai formálása terén. Ő is azt szeretné, hogy a legbölcsebb, leghiggadtabb, legműveltebb emberek kormányozzák az államot, olyanok, akiket a dianoétikus erények díszítenek, mert hisz «az emberek nagy többsége természeténél fogva ostoba és naplopó, akiket belegezésükkel vagy a nélkül engedelmességre kell szorítani.» (125 b). A helyes kormányzásnak nála is a bölcsesség a legfőbb szellemi kelléke.

PLATON csodálatos szellemi erejű tanítványának, aki húsz évig ült lábainál, alkalma nyílt arra, hogy egy királyfit filozófussá neveljen, a tudományt platóni értelemben belesugalmazza a társadalom alakítására hivatott uralkodóba s megvalósítsa ezt az elvet: «a királyok legyenek filozófusokká.» De NAGY SÁNDOR, a filozófus tanítványa, féktelen hódító lett s egy sereg birodalmat tört össze. ARISTOTELES büszke volt a görögség szellemi fölényére, kulturális hegemoniájára, a hellén műveltség hatalmas kisugárzására. Meg volt győződve arról, hogy ha PERIKLES szellemében szakítanának a hellén kisállamok a partikularizmussal s egységes államba tömörülnének, *a szellem világuralmát gyakorolhatnák.* Ezt a hitet szerette volna beleplántálni SÁNDOR lelkébe, aki néha valóban úgy látszott felfogni a maga történeti küldetését, mint a görögség ügyét. SÁNDOR görögnek is érezte magát, nem úgy mint atyja, FÜLÖP, aki csak kiaknázni akarta a maga hatalmi céljaira a görög kultúrát: tudományt és technikát, diplomáciát és retorikát, lelke mélyén azonban ravasz barbár maradt. NAGY SÁNDOR is ennek a vad törzsnek hajtása, akinek embertelen kegyetlenségét a mindig mérték szerint gondolkodó görögök sohasem tudták megérteni. Azonban ARISTOTELES nevelő befolyása alatt – mint JÄGER WERNER kifejti (Aristoteles. 1923.) — kétségkívül kifejlődött benne bizonyos történeti tudat. Kedves eszméje, hogy mint második Achilles vonuljon Ázsia ellen, jellegzetes görög gon-

dolat. Tudományos, filozófiai és irodalmi műveltsége már görög, azonban a félbarbár Achilleus-érzelem hősi romantikájának túlsúlyával. ARISTOTELES ettől az ifjútól, aki felkereste Achilleus sírját, várta Görögország politikai egységesítését és keleti világhatalmat. Csalódnia kellett SÁNDORban: ez nem a hellén kultúra jelentésalkatát és fölényét akarta kiterjeszteni Keletre, hanem itt a fajkülönbségeket kiegyenlíteni. Mesterének kultúrpolitikáját és neveléstudományát ebből a szempontból cserben hagyta: nem tudott filozófussá átlénygülni, ahogy PLATÓN syrakusaei DIONYSIOSA sem.

SÁNDOR katonai erejével rövid időre meghódítja a világot, de ARISTOTELES tudományának szellemi hatalmával évezredekre meghódítja a szellemi világot. Volt idő, a középkor, amikor tudományának jelentésalkata egyeduralkodó volt; de bármennyire fejlődik is a tudomány, a Stageirita a szellem birodalmának égboltján mindig a legerősebb fényű állócsillag marad. SÁNDOR a sok birodalom, egyesítésével a politika terén akar egységes rendet teremteni, mint a nagy szintetikus gondolkodónak szellemi fia: ez viszont szellemének veleszületett csodálatos egységesítő erejét és nagyságát abban éli ki, hogy a meglevő s a tőle megalapított tudományokat nagy elvi egységbe, rendszerbe fogja össze, a tudás birodalmát mindmáig páratlan erővel rendezze.

A görög tudomány jelentéskörének látóhatárát hihetetlen mértékben egymaga terjeszti ki. A görög társadalmi és politikai élet zavarai és züllése SOKRATES és PLATON figyelmét, a szofistákkal való szellemi küzdelem közepett, eltereli a természet vizsgálatától. PLATON tudományos gondolkodásának középpontja, éppen a társadalmi viszonyok nyomása alatt, az államfilozófia és az etika. Bár ARISTOTELES beható érdeklődésének is az idevágó kérdések igen jelentős tárgyai, de azért becsvágyának célja a *természet kutatása* is, sőt a természet-tudományok egész sereg ágának megalapítója. Tovább húzza ki a SOKRATES előtti természetkutatás fejlődési vonalát. Nem nyeli el mindeztől érdeklődését a körülötte zajló társadalom s beteg állam. PLATON Akadémiája főképp a matematikát s az államtudományt művelte; a mester csak öreg korában bonyolódik a természetfilozófiába, inkább kozmikus spekulációkba s újpythagoreus misztikába. ARISTOTELES *Lykeionja* az állami filozófia s etika mellett a természettudományokba, különösen a biológiába mélyed, mert ennek az iskolának feje nem hiába volt orvosnak fia, aki otthon az orvostudományok empirikus szellemi légkörében nőtt fel. ARISTOTELES a görög szaktudományi kutatás megalapítója. Hatalmas spekulatív-metafizikai tehetségét a pozi-

tív tények óriási anyagának felbúvárlásával párosította. A részlet-kutatás, a tudományok elspecializálása igazában vele kezdődik a tudományosság történetében. Sokszor hangoztatja, hogy a természet minden teremtményében van valami csodálnivaló és szép. Minden részletet organikus alapfelfogása, az egész szempontjából iparkodik nézni: az elemzés mellett nem hanyagolja el a tények egy belátását, a szintézist sem. A metafizika, amelynek problémáit először munkálja ki rendszeresen, a változatlan s láthatatlan világot kutatja, a tapasztalati vizsgálat azonban a tudományosság szempontjából jobb helyzetben van. Bármennyire hangoztatja is azonban ARISTOTELES a tapasztalati részlet kutatás jelentőségét s munkásságával ennek legszebb példáját mutatja is, sohasem válik merőben fénygyűjtő pozitivistává: tudományos vizsgálódásának mindig van metafizikai háttere, amelyben a tények egyetemes elvi szálaikat egybefűzi. ARISTOTELES csak tovább fejleszti PLATONT: az eszme és az anyag dualizmusa nála is éppúgy megvan, mint mesterénél. Csakhogy az utóbbi mereven szétválasztja őket, ARISTOTELES pedig szervesen összekapcsolja. Az anyag formátlan eszme nélkül, mert ettől kapja a megnyilvánulási formát: az eszme pedig csak fogalmi általánosság az anyag híján, amely alkalmat ad neki a megvalósulásra. ARISTOTELES így szorosan egybefűzi az ideát és a valóságot, a jelentést és a létet, a teoretikus és a tapasztalati szempontot. Egyformán kutatja a jelenségek végső elveit, egyetemes jelentéstartalmát, másfelől konkrét megjelenési módjait, amint ezeket a tapasztalásból ismerjük.

A társadalom és a tudomány viszonya szempontjából kiemelkedő tény, hogy ARISTOTELES iskolájában jelentkezik először a tudományok történetében a nagyobbszabású *kutató tudományos munkaközösség: «a tudomány nagyüzeme»*. Állat- és növényteni vizsgálatait együtt végzi tanítványaival, mert egymaga alig tudja feldolgozni azt a hatalmas új anyagot, amelyet NAGY SÁNDOR küld neki indiai hadjárataiból. PLINIUS szerint (Hist. Natur. VIII. 16.) NAGY SÁNDOR kertészei, vadászai és halászaik uruk parancsára minden növény- és állatfajt kötelesek voltak ARISTOTELESÉK juttatni, amiket csak a tudós kívánt. Ennek természettudományi kutatásaira és eszközeire SÁNDOR nagy összegeket utalt ki, amivel példát adott *a tudomány bőkezű állami támogatására*. Úgy látszik, a tudós nevelő a barbár sarjba mégis sikerrel oltotta be a tudomány tiszteletét és szeretetét. SÁNDORT egyesek szerint ARISTOTELES arra sugallta, hogy tudományos expedíciót küldjön ki azzal a feladattal, hogy keresse meg a Nílus forrásait s állapítsa meg az időszakos áradások okát. Állítólag a tudományos vállalkozás

tagjai ezt az okot az abesszíniai hegyekben meginduló hóolvadásban találták meg. Sok tudományos segéderő kollektív szellemi munkájára lehet következtetnünk abból is, hogy ARISTOTELES alkotmány-elméletét 158 tényleges alkotmány ismeretének alapzatára építi fel: ezeket jómaga csak feldolgozta, azonban az óriási anyagot tudományos segédzemélyzete gyűjtötte össze. Munkatársait anyagilag is jutalmazta, de a «viszontszolgáltatásban» előre megegyezett velük. De a szellemi munka értékelésében sokkal többre becsülte az egymás tiszteletét, mint a pénzt. «S ez illik — mondja (Nik. Ethika. 1164 b) — azokhoz is, akik a filozófia művelésére egyesülnek (τοις φιλοσοφίας κοινωνήσασιν): nem pénzben mérik egymás érdemét, s teljesen egyenértékű tiszteletet nem is kaphatnak szolgálataikért; elég, ha annyi tisztelet jut ki nekik, amennyi egyáltalában lehetséges.» (Szabó M. ford.) ARISTOTELES tehát a tudományos munka értékelésében is a legmagasabb etikai álláspontot foglalja el.

A tőle megszervezett tudós munkaközösséget mintegy privatisimum-előadásaiiban avatta bele a mélyebb tudományos kérdésekbe. Ilyen előadásait «figyelemkeltőknek», ἀκροατικά-, nevezte, mert a problématudatot óhajtotta velük fejleszteni. Ezekre a reggel tartott előadásaira csak kevés hallgatót bocsátott, olyanokat, akiknek előtanulmányait, szellemi képességeit és tanulási készségét előbb a gondosan megvizsgálta. Esti előadásait válogatás nélkül szélesebb körök előtt tartotta, ezért ezeket ἐξωτερικά-nak, külső előadásoknak hívta. (A. GELLIUS: Noctes Atticae. XX. könyv. V. fej.) Előadásainak ez a tagolása már a *tudomány elszakszerűsödésének* jele, a mai egyetemek «speciális és általános kollégiumainak» öse. *A kutató szak-tudósok képzése és az általános műveltségre való nevelés a társadalomban különválík.* Jele van annak is, hogy a magasabb szakműveltségei akar zárkózni, külön társadalmi kiváltsággá merevedni, misztikus ködbe burkolódzni, úgy ahogy Keleten a papság tudománya. Ennek a törekvésnek korántsem ARISTOTELES a képviselője, hanem meglepetésünkre tanítványa, NAGY SÁNDOR. Rhodosi ANDRONIKOS munkájából, aki először gyűjtötte össze s adta ki együttesen ARISTOTELES műveit, AULUS GELLIUS a nagy ázsiai hódítónak görög nyelvű levelet közli (u. o.), amelyet ez DARIUS perzsa királlyal vívott csatái közepett ír ARISTOTELESnek. Ebben helyteleníti, hogy magasabbrendű, akroatikusan előadásait, amelyekkel őt is a tudományok mélyebb kérdéseibe bevezette, könyvekben kiadta s így bárki számára hozzáférhetővé s ezzel közönségessé tette. Ide iktatom a levelet, amelynek hitelenségéhez szó férhet ugyan, de így is a kor felfogására jellemző:

«Sándor Aristotelesnek jó egészséget! Nem helyesen cselekedtél, mikor magasabb oktatásra szánt előadásaidat kiadtad. Mivel leszek én különb a többinél, ha azok a tudományok, amelyekre tanítottál, mindenkinek köztulajdonává válnak? *Legalább is jómagam inkább a legnemesebb tudományokban szeretnék kitűnni, mint a hatalomban* {περί δονάμεων διαφέρειν}. Blj boldogul!» Ha ez a levél valószínűleg költött is, mert alig tételezhető fel a nagy hódítóról a tudománynak a hatalommal szemben való ekkora egyéni és társadalmi értékelése, mégis történetileg jellemző adat arra, micsoda tiszteletben részesült akkor a tudomány. ARISTOTELES így felelt: «Aristoteles Sándor királynak jó egészséget! Írtál nekem a magasabb oktatásra szánt munkákról, abban az értelemben, hogy ezeket titokban kell tartani. Tudd meg tehát, hogy ezek ki is vannak adva, meg nem is, mert csak azok értik meg, akik engem hallgattak. Éljd boldogul Sándor király!». ARISTOTELES tehát azzal üti el SÁNDOR kifogását, hogy az igazi tudományos művek úgymint mindig csak a társadalom szellemi elitjének szólnak, a tömeg lelke számára úgyszemint hozzáférhetők, mert a szellemi jelentéseket megelevenítő megértés hiányzik belőle. Aki tudja, értse! A tudomány nem zárkozáthatik el a gőg és a társadalmi privilégium zordon fönségébe. A tudományos igazságok közlése és terjesztése a társadalomban erkölcsi kötelesség. Mirevaló lenne akkor ARISTOTELES etikája, amely az erények táblájának csúcsára a dianoétikus erényt állítja, s politikája, amely a társadalmat a tudomány igazságainak értelmében akarja formálni, akkor, ha ezeknek az igazságoknak ismerete mindenkorra csak egy kaszt kiváltsága maradna?

PLATON az Akadémiát, ARISTOTELES a Lykeiont mint főiskolát éppen azért alapítja, hogy maguk köré gyűjtve a tudásvágyó ifjúságot, tudományukat terjesszék. Ennek a ténynek a tudomány szociológiája szempontjából nagy jelentősége van: *a tudomány ekkor a vallás, művészet, irodalom és jog mellett a kultúrának önálló s a társadalomtól elismert ágává emelkedik, amelynek külön e hivatású fejlesztői és szervezői vannak.* A tudománynak előkelő szellemi méltóságát, mintegy szofokrata jellegét a görögség azzal is biztosítja, hogy a vele való foglalkozást élesen elválasztja a kenyérkeresetre irányuló munkától. A görög szabad emberhez csak a szabadon, belső hajlamból önzetlerül ápolott tudományok illenek (a μαθήματα λεόθηρα, latinul: *wies liberales*). A kenyérkereset céljából űzött ismeretszerzés a görög társadalomra az iparos bérmunka (βάνασσον), sőt szolgaság (δοολικόν) benyomását teszi. A tudománynak ez a magas idealisztikus társa-

dalmi értékelése a tudományos műveltséget «a lélek nemes díszének» tartja, amely egyben a személyiséget erkölcsileg termékenyen alakítja. A tudománynak a görögség szemében, mint PLATON és ARISTOTELES fejtegetései nyomán látható, mind az egyes, mind a társadalom számára a legnagyobb *etikai jelentősége* van, mert az erkölcsiséget fokozza. «A tudományok megtisztítják és fejlesztik *szellemi szemünket* — mondja PLATON Államában (527 e) — amelyet elpusztítanak és megvakítanak a többi foglalkozások, pedig többet ér az ő épségben maradása, mint ezer más szemé; *mert egyesegyedül vele latjuk az igazságot* (μ,όνψ γαρ αοτψ αλήθεια οραται). Az pedig, aki meglátja az igazságot, köteles ezt közölni és a társadalomban terjeszteni. PLATON és ARISTOTELES a tudomány tanításában mély *szociáletikai kötelességet* ismer fel: az igazságok szent örökségét tanítás útján át kell származtatni a következő nemzedékekre, hogy ezek a tudományt tovább fejlesszék, mert a tudomány szociális mű is. Kultúrpolitikájuk ezt egyenest *állami jeladatként* követeli. Ezt annál nagyobbra kell becsülnünk, mert nem is oly régen, Athén fénykorában, még olyan nagy művelődéspolitikai érzékű államférfiú, mint PERIKLES, sem látja meg a tudományos oktatásnak társadalmi jelentőségét és állami szervezésének kötelességét, noha a művészet állami pártolását és ápolását egyik főfeladatának tekinti. A tudomány az ő korában még csakis a társadalom ügye.

ARISTOTELES a szélesebb körök, «a kívülállók» számára is tartott előadásokat a filozófia köréből. Ezeket exoterikus előadásoknak nevezte, de így is: *ἐγκόκλια φιλοσοφήματα*, általános jellegű, enciklopédikus fejtegetések. Ezek tehát nem a szakemberek, hanem a szélesebb társadalmi réteg műveltségét szolgálták. Erre utal — amint PROHÁSZKA LAJOS finomművű tanulmányában kimutatja (A platonista Cicero. 1942. 23. 1.) — *ἐγκυκλόω*: «körben mozogni» ige is. ARISTOTELES kifejezése nyomán vált a műveltség, a *παιδεία*, jelzőjévé az *ἐγκύκλιος* szó: ez az enciklopédikus műveltség a tudományos szakműveltséggel szemben tehát az általános műveltség. «Ez arra képesíti azt, aki megszerezte, hogy a hasonló műveltségűek társadalmi körében «sikerral forogjon». Idővel azután ezt a szociális viszonylatot kifejező jelzőt (*ἐγκύκλιος*) tárgyiasították s a benne megjelölt körte a tudományoknak vagy ismereteknek bizonyos zárt körére alkalmazták.» A későbbi *artes liberales* tehát *társas eredetű* szellemi alkat, a kultúrának olyan ismeretkánona, amelyre a «művelt» embernek a társadalomban szüksége van. Ez az iménti szófejtés jól bevilágít a tudományos művelődés szociológiai hátterébe.

A görög tudomány rendszeres fejlesztésében mindenki fölött ARISTOTELESnek van legnagyobb része, még pedig nemcsak a filozófiai és szellemi tudományok, hanem a korában viszonylag elhanyagolt természettudományok terén is. Mintha csak a régi ión természetfilozófusok szelleme támadt volna fel benne, nem hiába szülőföldjének, Stageirának, lakossága chalkisi ión betelepülők ivadéka volt. Korának természetismeretét rendszerezi, hatalmas új anyaggal kiegészíti, a legkülönfélébb irányú eredeti megfigyelések óriási tömegével gyarapítja s ezeket új tudományágakba szervezi. Bámulatunkat főképp biológiai kutatása kelti fel. Fejlődéstani vizsgálatokat végez állatokon, megfigyeli a tyúk embrionális fejlődését s megállapítja, hogy ebben legelőször a pontszerű lüktető szív fejlődik. Az átöröklés problémáit is világosan látja. A madarak és a hullók alkati rokonságát fölismeri. Számos biológiai törvényszerűséget már megállapít, amelyeket a modern élettudomány később igazol. Nagyszámú állattani műveiben körülbelül 500 állatfajt ír le, azzal az igazi organikus felfogással, amely az állatot szerves egészében vizsgálja: alakját, nagyságát, belső szerveit, táplálkozását, szaporodását és földrajzi elterjedését együttesen. Az állatfajok lényeges tulajdonságait alapul véve, az állatvilágot természetes rendszerbe foglalja, amely CuvIERnek 1812-ben közölt új rendszeréig a tudománynak uralkodó állatszisztémája. Amint a jelenségeket általában, az élet tényeit sem tekinti ARISTOTELES elszigetelve, hanem a metafizika kategóriáival közeledik feléjük. Így az életet sajátos, autonóm jelenségnek nézi, amely nem magyarázható pusztán mechanikus okokból, hanem csak belső célszerűségből. Ez a vitalisztikus álláspontja, amely az életet önszabályozó jellegzetes egységben fogja fel, éppen korunk élettudományában támadt fel újra különböző formában. A fejlődés és az egyediség elve, az evolucionizmus és az individualizmus, ARISTOTELESnek a modern tudományra is átszállott nagy szellemi öröksége.

ARISTOTELES már alkalmazza ugyan a kísérleti módszert, de ehhez nem állottak rendelkezésére a megfelelő finom mérőeszközök. A görög technika viszonylag nagyon fejletlen maradt. A technikai-gépi tudomány hátramaradottságának a *társadalom alkatában rejlett az oka*: a szabad görögök (ARISTOTELES is, Polit. 1254 a) a kézimunkát lenézték, csak a rabszolgákhoz illőnek tartották, mert a kézi-ipari munkát a rabszolgák végezték mint olcsó munkaerők. Nem volt tehát indíték a társadalomban arra, hogy a géptechnikát fejlessze: az izomerő kevesebbe került, mint a gép. Így magasan szárnyalt a görög

elméleti tudomány a matematika és a filozófia terén, de nem tartott ezekkel lépést a technika, amelynek hasznossági szelleme nem tudott mélyebben behatolni a szemlélődő életet a legmagasabb életformának tartó görögség idealizmusába. Ezért nem állhattak még ARISTOTELES rendelkezésére a megfelelő kísérleti eszközök, a technikának későbbi találmányai: ezért korlátozódott tudományos munkásságában inkább csak a megfigyelésre. De lángelméjének ez is elég volt arra, hogy két-ezer évre megszabja az emberiségnek a természetre vonatkozó fel-fogását.

Ugyancsak ő munkálja ki és foglalja először rendszerbe a gondolkodás logikai formáit és törvényeit az *Organon*-ban, amely szinte öntömintája lett a középkori gondolkodásnak, építő formai pillére a nagy skolasztikus gondolatdómoknak. Szociológiai szempontból meglepő a görög logika eredete s a társadalmi feltételektől függő további sorsa. Mi volt kezdetben a logika? A mozgalmas görög társadalmi életnek közvetlen terméke: erisztika, azaz bizonyos szabályok szerint való vitatkozás és cáfolás művészete, igazában a politikának olyan gyakorlati eszköze, mint a retorika. Világosan kialakult funkciója volt olyan élénk életritmusú társadalom, kultúrájában, ahol a beszéd, a dialógus, a vitatkozás, a vádolás és a védelem, a bizonyítás és a cáfolás középponti szerepet játszott. Olyan társadalom talaján, amelynek életében többé már az agora nyilvános élete már nem döntő jelentőségű, a logika is szükségképpen más jelleget és alakot ölt. Így ARISTOTELES a logikát már tisztán elméletté, az ész formáinak rendszeres tudományává formálja, amely már nem érzi a társadalom életéből való kirovottságát és gyakorlati jellegét. Az ő logikája már kiszakad a társadalom gyakorlati szférájából: élet és logika elválik egymástól. A logika merőben tudományos formát ölt.

ARISTOTELES tudományos gondolkodásának tisztán szakszerű előadásmódja, száraz stílusa *a görög társadalmi lélekben beállott változásra* utal. PLATON élte fogytán már abbahagyja a dialógus művészi, a gondolatokat dramatizáló formáját; utolsó nagy műveit már értekező stílusban írta. ARISTOTELESnek, a tudományos szakbúvárnak műveiből a filozófiának az a művészi plasztikus vonása eltűnik, amely PLATON gondolatmenetének oly felejthetetlen varázst kölcsönzött. Erre már a görög társadalmi lélek sem tart igényt: már külön tudja választani a tudományt és a művészetet, amely régebben annyira egybeforrt, hogy a SOKRATES előtti filozófiai művek túl-

nyomóan verses költői termékek. ARISTOTELES műveit már nem vonja be az irodalmi ragyogás művészi fénye. Elvont, szakszerű, pontosan lemért műszókészletű tudomány tárul belőlük elénk, amely az okokat és következményeket lehetőleg hiánytalanul részletezi, a fogalmakat mindenütt szinte kínos pontossággal osztályozza, az osztály tagjait didaktikai nyomatékosággal ellentétezi, egy-egy fejtegetés gondolat-sorát mindig gondosan összefoglalja: mindezt a gondolatokkal zsúfolt hosszú mondatok stílusának minden művészi dekorációja nélkül. Mély és széles hatása arra mutat, hogy a görög társadalom gondolkodásmódja ekkor már elérte a tiszta szaktudományi tárgyyszerűség fejlődési fokát. A tudomány és az élet kezd elszakadni egymástól: a tudomány a piacról, az agoráról, a tudós műhelyekbe költözik.

PLATON és ARISTOTELES főiskolái, majd a stoikusok és epikureusok iskolái Athént a hellén társadalom szervező és tudomány tisztelő munkája alapján a tudomány városává emelik, amely mind több ismeretszomjas külföldit, később Rómából is, magához vonz. Innen sugárik ki a tudományos törekvés a világ többi részébe is. Így a makedói származású, kiváló görög tudományos műveltségű I. PTOLEMAIOS egyiptomi király, akinek ARISTOTELES tanítványa, THEOPHRASZTOSZ volt a tanára, Kr.e. 322-ben, éppen ARISTOTELES halála évében, a NAGY SÁNDORTól alapított Alexandriát a tudományok és a művészetek székhelyévé avatja. Úgy látszik, a nagy ázsiai hódítónak ARISTOTELES tudományos törekvéseit pártoló kultúrpolitikája, amely a tudomány fejlesztését *állami feladatnak* érzi, mély benyomást tesz reá. Királyi bőkezűséggel szervezi meg Alexandriában a *Museiont*, «a múzsák otthonát». Ezt a tudósok újfajta szociális életformájának, kollégiumának szánja, ahol ezek mintegy százan együtt lsknak, étkeznek, kutatnak és vitatkoznak, a fejedelemtől fizetést húznak s így csakis a tudománynak élnek. Az alexandriai Museion az egyetemnek, a tudományos kutatóintézetnek s a tudományos könyvtárnak sajátos antik kombinációja.

Utódja, PTOLEMAIOS PHILADELPHOS, világhírűvé fejleszti az alexandriai könyvtárt, amelynek rendkívül nagy szerep jut a tudományosság felvirágoztatásában. Itt a könyveket kiváló tudósok szakszerűen és rendszeresen gyűjtik és másoltatják, még pedig őrnagy számban, hogy már 250 körül Kr. e. 470,000 papirusztekercset őriznek, s amikor két század múlva JULIUS CAESAR Alexandriát ^foglalja, a pergamenkódexek és papirusztekercsek száma 700,000-re rúg. Az alexandriai könyvtár és főiskola Kr. e. 300-tól Kr. u. 500-ig,

tehát nyolc századon át mint a világ egyik legfőbb nemzetközi tudományos középontja működik, ahol a könyveken kívül csillagászati műszerek, fizikai eszközök, orvosi intézetek, növény- és állatkertek állanak a tudósok rendelkezésére. Itt működik a három legnagyobb Homeros-magyarázó: ZENODOTOS, ARISTOPHANES BYZANTINOS, főleg ARISTARCHOS; itt szerkeszti a nagy BUKLEIDES a Kr. e. III. században évezredekre alapvető geometriáját és APOLLONIUS a kúp-szeletekről szóló könyvét, amelynek egyik fele görögül, másik fele arab fordításban maradt ránk; itt tör új utat ERATOSTHENES a csillagászati földrajz számára; itt figyelni HIPPARCHOS az ég csillagait s nagyban fejleszti a csillagászatot, mert észlelésekre s nem babonás spekulációkra alapítja. NAGY SÁNDOR indiai hadjárata azzal is előmozdítja a természettudományt, hogy rendkívüli érdeklődést kelt a művelt társadalomban a szubtropikus növények és állatok iránt. A PTOLEMAIOS-ok hatalmas állatkertet is alapítanak, amelyben az afrikai állatvilágot a struccok és kígyók, oroszlanok és antilópok többféle válfaja tekintélyes példányszámban képviseli.

A nagyrafejlett alexandriai matematika és természettudomány nem fejlesztett ki figyelemreméltóbb tudományos technikát, úgy ahogy az európai újkori természettudomány. Ehhez kísérletek lettek volna szükségesek, a kísérletek iránt való érzék azonban a túlságosan esztétikai hellén szellemi alkatból hiányzott. Ha egy-egy tudós mégis kísérletezett, az antik társadalom megcsodálta ugyan, de nem követte. A görög és római társadalom kultúrájának szorosabb kapcsolata előtt, a Kr. e. III. században, ARCHIMEDES, aki Alexandriában tanult és Syrakusaiban élt, kísérleteivel idegen maradt mindkét nemzet előtt. Elvont matematikája nem volt újság a görög tudomány és társadalom számára, de mechanikai elveinek technikai alkalmazása már új volt, de egyben idegenszerű is: nem volt szellemi toborzó ereje, folytatása nem következett.

A tudósok egyik tipikus csoportjának, a könyv- és levéltárosoknak a tudomány fejlődésébe szövődő hatása először Alexandria tudományos életében figyelhető meg. Itt a nagy könyvtár tisztviselői alapítják meg a filológiát, a szövegek összehasonlításának és magyarázatának tudományát. Az ő munkájuk fölvirágoztatja a nyelvtudományt és a történettudományt is. A szellemi tudományok művelésének alexandriai sorsa azonban arra is utal, hogy pusztán a könyvtárak szelleméből ritkán fakad föl igazi alkotó szellemi munka, hanem inkább enciklopédikus, polimatikus, ismeretgyűjtő, reprodukív tudományosság, amelyben sokkal nagyobb szerepe van az *eruditio*-nak, mint az *ingenium*-nak. A lényegét nem látó, aprólékos-

kodásba lapsodó, csak a meglevőt rendező, de vájat nem kutató tudóskodásnak neve ma is «alexandrinizmus». A tudományosság átsugárzik az alexandriai költők műveibe is: nagy súlyt vetnek a nyelv tisztaságára és finom árnyalataira, a verselés szabályosságára, de tudóskodásuk megrontja gyakran a képzelet szárnyalását, az előadás élénkségét és természetességét. *A tudomány megbontja az alexandriai kultúra egységét: a tudomány hegemóniára tett szert a kultúra többi ága fölött, a vallást, a művészetet és költészetet is magába iparkodik olvasztani.*

A főiskola egyébként rendkívül jelentős szerepet játszik a római birodalom tudományos kultúrájában: mind nyugati, mind keleti tartományaiából idesereglenek azok, akik a tanárok, orvosok, csillagászok, matematikusok és filozófusok pályáját választják. A nagy világtörténeti változások a főiskolát fokozatosan a hanyatlás útjára sodorják: a könyvtár először JULIUS CAESAR ostroma idején ég el, de ezt ANTONIUS részben pótolja, amikor KLEOPATRÁnak ajándékozza a pergamóni királyok könyvtárát; CARACALLA császár a Museion nagy alapítványait elkobozza, hogy pénzügyi zavarán segítsen. A mind jobban terjedő s hatalomra szert tevő kereszténység a főiskolában a pogány görög gondolkodás veszedelmes letéteményesét látja. Az alexandriai görög tudomány mégis mélyen hat a keresztény teológia s tudományosság kifejlődésére. Mert az egyházatyák a keresztény tanok igazolására kénytelenek felhasználni a görög filozófia fogalomkészletét és műszavait. A pogány tudósok támadják a kereszténységet, ez pedig védekezve s a maga igazát bizonyítva, vita közben önkénytelenül a görög filozófia, főképp a neoplatonizmus kategóriáit alkalmazza s ezen keresztül a teológiát tudományos irányban fejleszti, így a keresztény világban is tovább él a görög tudományos szellem Alexandriában, míg a hódító arabok a VII. század közepén fel nem dőlnek a várost. A görög tudomány romjain most az arab tudomány virágzik ki.

Már az athéni főiskolának versenytársa támad a szicíliai Syrakusaiban, ahol ARCHIMEDES tárja fel a matematika s a fizika titkait nagy felfedezéseivel; Alexandriának pedig Antiochiában, majd Pergamonban, ahol az Attalidák vetélkednek a tudomány szervezésében. A pergamóni könyvtáráépületet a XIX. század végén sikerült kiásni s tervrajzát, meg berendezését rekonstruálni. Egy nagy s három kisebb terem falain ma is láthatók a lyukak, ahová a papirusztekercsek polcainak vaskampói ékelődtek. Megmaradtak a szoboralapzatok is, amelyeken az írók fejszobrai állottak: névfelirataik ma is olvashatók. Mindezek a főiskolák és könyvtárak az antik társadalom tudománytisztele és tudomány szervező szellemének fényes tanúságai.

5. Tudomány és élet a hellenisztikus kor társadalmában.

Széteső társadalmi alkat és életfilozófia. — A társadalomnak kispolgári stoikus elmélete. — A társadalomnak nagypolgári epikureus elmélete. — A szkepticizmus a stoicizmus és az epikureizmus jelentésalkata a bomlásnak indult antik társadalom szellemi tükré.

ARISTOTELES halála után, az ú. n. hellenisztikus korban, megváltozik a görög társadalom alkata és életformája. A római hódítás nyomán megszűnik a kis közösségek, a városállamok politikai rendszere, amelynek társadalmi talaján virágzott ki a görög tudomány és művészet. Új nagybirodalom keletkezik, amelyben az egyénnek egész étoszát nem köti magához, mint hajdan, a társas közösség: az egyes mintegy magára marad. Vége a régi *polis*-nak s a polgárokat közösségbe kötő erejének, amelynek hanyatlásáról már PLATON panaszkodik. A hellenisztikus kor a társadalmi anarchia képét mutatja. Amelyik párt uralomra jut, a bukott párt vezetőit lelkiismeretfurdalás nélkül a világból kiiktatja. A törvény és erkölcs tisztelete mélyen lecsökken. A békés élet nyugalma megszűnik, örökös háborúsodás folyik, élet- és vagyónbiztonság nincs, az ifjúság közönyös hazája sorsa iránt, világpolgárnak érzi magát, a vallás kifakul a lelkekből s helyébe keleti babonák lopódnak. Mindenütt a félelem az úr. Ennek a széteső társadalmi struktúrának és anarchiának felel meg az elmélet terén a *szkepticizmus*, mint a világnézeti reménytelenség jele, továbbá az individualisztikus, egyben kozmopolita tanítások terjedése az emberi társas együttéléstől. Egyfelől mind nagyobb erőre kapnak a társadalom lelkében az először csak inkább *kispolgári stoikus természetjogi tanok*: ezek az emberek egyenlőségét s az ősszállapotban való szellemi közösségét hirdetik, amelyet az emberek alkotta pozitív jogok megrontottak. Másfelől erősen terjed az inkább *nagypolgári epikureus elmélet*: az embereknek, mint egyes önző lényeknek, természeti ősszállapota az örökös harc, amelyet csak a társadalmi szerződés szüntetett meg.

Az új, szétesésnek induló társadalom világában a filozófia régi nagy problémái elfakulnak vagy eltorzulnak. A régi társas életforma megszűntével megváltozik a filozofálás és a tudománnyal való foglalkozás benső indítéka. PLATON és ARISTOTELES azért bölcsekedik, hogy problémáinak megoldásával a társadalmat szolgálja és javítsa. Most az ember önnönmagáért filozofál: a bölcsekedéstől azt várja, hogy majd megtanítja arra az önismeretre és emberismeretre, amelyre az erjedő társadalomban szüksége van. A társadalom új életformájá-

nak és struktúrájának megfelel a filozófiának életfilozófiává történt átalakulása. Az élet közvetlen gyakorlati igényei és jelentéstartalmi nyomulnak be a társadalomból a filozófiába a régi görög tiszta elméleti szellem rovására. PLATON és ARISTOTELES még az embert, mint eszes lényt, objektív módon vizsgálja egyetemes természetében: most az ember mint külön egyed, mint sajátzerű személyiség, mint *én* a maga számára bölcsekedik. Az érdeklí a stoikus vagy epikureus tudományból, ami énjének személyes életformálására tanítja: hogyan kell élnie? Az elméletet mint ilyent lenézi, ha nincs gyakorlati következménye: a filozófia ebben a hanyatló társadalomban, ahol mindenki elsősorban önmagára gondol, összezugsorodó az etika területére, az «erény» gyakorlásának rrüvészetére: *a filozófus már nem kutató tudós, hanem elsősorban próféta*. Az első stoikusok és epikureusok még a nagy görög hagyományokhoz híven a logika és a fizika kérdéseivel is törődnek, később már az idevágó elmélkedések egészen háttérbe szorulnak, csupán az erkölcsi-vallási kérdések függvényévé válnak.

A *stoikusok* hirdetik, hogy mivel az emberekben egy és ugyanaz a világész lakozik, nincsen különbség közöttük: az emberiség egyetlen szellemi-történeti egységet alkot. Ezzel elmassák azt a görögségnek társadalmi-kulturális önérzetében és büszkeségében gyökerező különbséget, amely a hellént és a többi népet, a barbárt elválasztotta. Az *egyetemes emberiség* stoikus eszméje nyilván elméleti tükrözése annak a hatalmas társadalmi vegyülésnek, amely NAGY SÁNDOR, majd Róma hódítása s világbirodalmi egységesítése nyomán végbe ment. A nagy társadalmi-történeti formáló erők verődnek ki mint szellemi jelentések a stoikusoknak az emberi egyenlőségről és a természeti jogról szóló elméletében. De ugyancsak a hanyatló s alkatában gyorsan változó társadalom létbizonytalanságának reflexe opalizál a stoikus életeszményen: az apatheian is. A bölcs nem törődik a világ folyásával és javaival, ezek merőben közömbösek rá rézve, mert úgyis minden a világész rendelkezése szerint szükségképpen meşy végbe. A pusztuló, létformáját és rétegződését folyton változtató társadalomban, amely az egyént annyi ellenséges oldalról fenyegeti, a stoikusok vigasztalásul kitalálják a fatalizmus elméletének azt az ember méltóságát megörző fajtát, amely szerint a bölcs önkényt aláveti magát akaratával az élet szükségképi folyásának, nem lázadzik ellene, hanem megnyugszik benne, mert hisz a sorsot a világész formálja, tehát a sors észszerű. Ez a *consolatio philosophiae*. A bölcs annál könnyebben alkalmazza akaratát a világ szükségképi folyásá-

hoz, mert ennek alakítójában, a világészben, ő maga is mint eszes lény részes. Ha szenvedélye lázongásra ingerli, apathiája visszaadja eszét s megóvjá az esztelenségtől. A *szertebomlani készülő társadalom így a stoikus életeszmenyben a sok baj és bizonytalanság közepett mintegy kitermeli magának szellemi-elméleti ellenmégét*. A tragikus társadalmi viszonyok között a stoikus tanok jelentésalkata lett a lelkeknek legjobb orvossága, bátor és férfias viselkedésre sugallója. A Stoában azonban nagy belső ellenmondás lakozik, amelyet a filozófiától vigasztalást váró lelkek nem vesznek észre: a Stoa a természetjog hive, eszerint pedig a világész az emberekben egyformán és közösen testestül meg, az egyes ember az életközösségnek nem pusztá mechanikus része (*μέρος*), hanem szerves tagja (*μέλος*), tehát aki embertársától elszakad és nem szereti, az kiszakad az emberi közösségből — és mégis a stoikus embereszmeny, a *bölcs* apatheijánál fogva nem törődik a családdal és az állammal, magára akar maradni, merőben individualista. Hol marad ebből a bölcs-eszmenyből a társas szükséglet, a felebaráti szeretet, amely a stoikus tanok egyik főeleme?

A társadalomnak mélyre süllyedt állapotát lényegében hasonlókép tükrözi az *epikureus* életideál elmélete is, csak a heroizmus útját a hedonizmus váltja fel. A végső eredmény egy: a stoikus a közönyös-séget, az epikureus a lélek rendíthetetlen nyugalmit hirdeti az élet-filozófia alapelveként. Az epikureusok szerint az ész vezet a tiszta gyönyörhöz, ez pedig nem egyéb, mint a fájdalom nélküli nyugalom, amelyet még a jövőtől való félelem sem rendíthet meg. Az antik társadalom alkonyata, amikor a létnek minden feltétele bizonytalanná válik, a maga haldokló sugarait fogja nyaládba az epikurosi egyéni önzés sötét elméletének jelentésalkatába. Eszerint a sa játszerűen társas erények is, mint az igazságosság és jogtisztelet, csak azért értékesek, mert nem engedik az egyik embert belenyúlmi a másik életébe, tehát mindenkinek kölcsönösen biztosítják az egyéni önző élet lehetőségét. A jogtalan cselekvés azért véték, mert az erőszak alkalmazása, ez pedig viszonterőszakra ingerel s az emberek nyugalmit megzavarja, az élet gyönyörét megrontja. A társadalom törvényei az ész szabályai: csak arra valók, hogy meggátolják az emberek viszálykodását s biztosítsák nyugodt életüket. Tehát okos önzésből engedelmeskedünk nekik, önzésből vagyunk jók; az, aki a nyugalmit és békét megzavarja, a rossz ember: ez tehát nem látja be a maga érdekét sem. Az olyan társadalom, amelynek tagjai csak okos önzők lennének, nem ismerné a rendbontást és a háborút. A valóságban azonban csak a bölcsök ilyen okosan önzők. Ezért nem vesznek részt a közéletben,

a társadalom ügyeivel nem törődnek, hanem másokat nem bántva, maguknak élnek s így a világnak életükbe való beleavatkozását kikerülik, nyugalmukat megőrzik. Ezért jelszavuk: élj elrejtve (*lathe biosas*).

A stoikus és az epikureus életeszmeny, mint szellemi jelentés, a kornak társadalmi viszonyaiból fakadt fel: az életfilozófia, mint elmélet, nem tett egyebet, mint hogy ezekhez a viszonyokhoz alkalmazkodott, a társadalom lelke mélyén öntudatlanul élő gondolatokat és érték jelentéseket a tudat világosságába állította s tetszetősen megformálta. Különbféle ösvényen jutott ide: hol a racionalizmusnak, hol a szenzualizmusnak, hol a heroizmusnak, hol a hédonizmusnak útját járta, de mindig annak a bölcsnek eszmenyképéhez jutott el, aki függetleníti magát a világtól és a társadalomtól, a közönyösségben és nyugalomban találja meg önelégültségét (*autarkeia*). Ha a bomlásnak indult antik társadalom bölcsé mégis óhatatlanul törődött a világgal, akkor az ész nevében lázongó stoikus elégedetlen volt: a római császárok ellenfelei a Stoa heroikus életformájához vonzódtak s ebből merítették erőt. Ellenben EPIKUROK hedonista követői rendszerint a császári hatalom fényében szerettek sütkérezni s az életet zavartalanul élvezni.

6. A tudomány és a művészet a görög kultúra egészében.

A görög művészet az Egyiptomból kapott motívumokat éppúgy önállóan fejleszti tovább, mint a görög tudomány. — A görög művészet is elsősorban éppúgy a kisázsiai partvidéken és szigeteken virágzik, mint a filozófia. — Dór és ión szellem a tudományban és a művészetben. — A kettő egyesülése Athénben: a Parthenonban és Platon filozófiájában. — Pheidias és Sokrates. — Az antropocentrikus filozófia és a görög művészet realiztikus fordulata. — Sokrates kelti fel a művészek metodikai tudatát: a tudomány racionalizálni kezdi a művészetet. — Az antropocentrikus filozófia hatása az istenek genreszerű ábrázolásában és az arcképszobrászat megindulásában. — Aristoteles tudománya a művészektől az étosz ábrázolását követeli: idealizáló esztétika. A hellenisztikus kor társadalmában a filozófiának és a művészetnek eklekticizmusa párhuzamos. — A szerteúllő társadalom művészetében előtérbe lép a tragikus fájdalom ábrázolása. — Az istenek mind emberibbé válnak a Művészetben. — Az eredeti görög jelleg fokozatosan elhalványodik mind a tudományban, mind a művészetben.

A tudomány és a társadalom viszonyát vizsgálva, mindjárt művem-kiindulópontján a tudományt a kultúrának *egészébe* iparkodtam szervesen beleiktatni s nem elszigetelten vizsgálni: hogyan füg össze a tudomány jelentésalkata a vallással, joggal, erkölccsel,

költéssel, politikai formával. A görög tudománynak ezekkel összefonódott belső szellemi kapcsolatát az eddigiekben kinyomozni próbáltam. A görög szellemnek a tudomány mellett második legnagyobb, máig elevenen ható kulturális alkotása a művészet. *Hogyan függ össze a kultúra mélyén a hellén tudomány és művészet?*

A régi görög hagyomány szerint a görögök az aritmetika elemeit a feníciaiaktól, a geometria elemeit pedig az egyiptomiaktól tanulták. A miletosi THALES Egyiptomban tanulmányozza a geometriát, s az első, aki a félkörben derékszögű háromszöget rajzol, az egyenoldalú háromszög szögeinek egyenlőségét, a háromszögek egybevágóságának eltételeit stb. felismeri. PYTHAGORAS az egyiptomi papoknak nem csak bizonyos matematikai tételeit sajátítja el, hanem átveszi tőlük a számoknak vallásos és erkölcsi misztikus jelentését és a lélekvándorlás tanát is, amely még PLATONra is nagy hatással van. Azonban a tudomány bizonyos, inkább a gyakorlatból fölfakadó egyiptomi elemeit csodálatos elméleti mélységbe és magasságba fejleszti tovább a görög szellem önállósága és eredetisége. Ugyanígy a művészetnek is bizonyos elemi formáit és indítékait az ősi időkben a görögség kétségtelenül az egyiptomiaktól kölcsönözte mind az építészet, mind a szobrászat terén, azonban mozgalmasság szelleme csakhamar messze túlszárnyalta. Az ión építészet egyik jellegzetes eleme az oszlopfőnek kétoldalt csigavonalba csavarodó, volutás pálmája az újabb történeti nyomozás szerint egyiptomi eredetű: a datolyapálma levelének stilizált formája, míg az oszlop eredetileg a pálmafa törzsének ábrázolása. De micsoda könnyedséget és lendületet vitt bele az ión génusz a maga oszlopsoraiba a merev és vaskos egyiptomi oszlopokkal szemben! Egyiptomi eredetre vall az is, hogy a görögök is sokszínű, polychrom festéssel iparkodtak az építészeti és szobrászati hatást emelni. A görög szobrászat archaikus korában az emberábrázolásban is felismerhetők az egyiptomi hatások. De az egyiptomi szobrász alakjai szimbolikusak és elvontan szkématicusak, a kialakult típusokat folyton ismétlik, ellenben a görög művész meg tudja alakjaiban éreztetni a mozdulatokat, a formák játékát, a testbe zárt valóságos élet jelentését, mozgalmasságát, egyéni gazdagságát és szépségét. A görög hajdani szobrászat kiindulópontja részben egyiptomi, de ez az eredet a görög formalításban és ábrázolási módban csakhamar nyomtalanul elhalványodik, éppúgy, mint a fejtett görög tudomány jelentésalkatából a primitív egyiptomi hatások kihullanak.

Kint minden nép kultúrájának, a görögének is első jelentéscen-

truma a vallás. Ebből fakad az erkölcs, jog, tudomány és művészet is. A bélién művészet legfőbb témája sokáig a templom építészete és szobrászata: ez az alapja és mintája később a profán művészetnek is. A görög templom csak a bejárat felől kapott világosságot, ezért belül misztikus homályba borult. A kezdő görög tudomány épületében is a mítoszok titokzatos homálya uralkodik s a logika napfénye csak a fokozatosan magára eszmélő ész kapuján veti sugarait a mitikus tanokra s olvasztja meg őket.

A görög filozófia (tudomány) Kisázsia partvidékén és a szigeteken, ahol az ión társadalmi-gazdasági élet legjobban virágzott, indult el útjára a Kr. e. VII. században. Ugyanebben az időben párhuzamosan kezdi meg hódító útját az ión architektonikus művészet is diadalmas stílusával, de meg Peloponnesosban a dór templom-stílus is nagyobb arányokban. A dóroknak, ennek a kemény és harcias fajnak, nincsen eleven lüktető, gyorsan fejlődő filozófiája, mert az ősi hagyományok szigorú kultuszában él. Művészetének rendszere is a hagyományhoz ragaszkodik: ünnepélyes és komoly méltóság, tiszta formarendszer és harmónia ömlik el templomain, de ez a rendszer kötött, változatlan, tovább már nem fejlődő. Ellenben az iónok mozgékony szelleme, úgy, ahogy a filozófiában, a művészetben is könnyed, lendületes, hagyományos elvektől kevésbé kötött. Ahogy a szigetek magas kultúrájának talaján kifejlett filozófia az anyaországba, Attikába visszatérve, Athén szellemét megtermékenyíti, hasonlóképp az ión szigetek művészete is az athéni művészet stílusát és főképp technikáját új utakra téríti. Az attikai művészet anyaga a mészkő (*poros*) volt, amelyet laza szerkezete nem tett alkalmassá a finomabb árnyalatok kimunkálására. Ellenben a szigeteknek (Chios, Samos, Páros, Naxos, Kréta) pompás márványa önként ajánlkozott a nagyszerű virtuóz márványtechnika kifejlesztésére, amely a formák szépségét és a lélek gazdag életét a legfinomabb árnyalatokban könnyedén ki tudta fejezni.

A perzsák az V. század elején romba döntik az Akropolisti PERIKLES újra felépíti. A művészekre nagy feladatok várnak: szellemükben, amikor a Parthenont építik és díszítik, a dór és az ión, a nyugati és a keleti görög elmejárás és ízlés szerencsésen egyesül. A komoly dór formákat, a síkok és vonalak nyugodt összhangját kiegészíti a mindent megelevenítő, fényt és árnyékot csodálatosan keverő mozgalmas ión művészi szellem lobogása. Ugyanilyen kettős alkata van néhány évtized múlva PLATON filozófiájának: egyesül benne a kemény spártai étosz, amely eszményként lebeg előtte

erkölcs- és államfilozófiájában, meg az ión szemléletes és plasztikus, rugalmas és egyetemes, folyton fejlődő szellem. Ha a Parthenon frízeinek reliefjeit szemléljük, látuk azt a könnyedséget, amelylyel a szobrász a ruhák redőzetének változatos gazdagságát, a test idomainak szépségét, fényeinek és árnyainak váltakozását lendületesen és elevenen ki tudja fejezni; alig jut eszünkbe az az ellenállás amely fölött a szobrász vésőjének diadalmaskodnia kellett, hogy a kemény márványt a csodálatos szépségek és finomságok kifejezésében uralma alá hajtja. Ugyanez az érzésünk PLATON dialógusainak olvasása közben is: nem győzünk Csodálkozni azon a rugalmasságon, amellyel stílusát a gondolatok jelentésalkatához simítja, azon a könnyűségen, amellyel a súlyos problémák tömbjét a logika biztos vésőjével szétfeszíti, darabokra választja) egyenkint simára csiszolja, majd harmonikus egészbe illeszti össze, mintha örökké egybetartoznának. A Parthenonnak azon a százhatvan méter hosszúságú frízén, amely Athene istennő főünnepén a panathenaia-nak, ünnepi menetét ábrázolja, ott lüktet az egész athéni társadalom élete teljes gazdagságában. Művészet és társadalmi élet egyszerű képben forr össze: lovasok délceg sora, ifjak és öregek, lantosok és fuvolások, áldozati ajándékhozók, füstölőedény és korsóvívők, az istennő peplosát szövő szüzek serege, pap és papnő, akik az áldozati ajándékot fogadják, mind sorban ünnepi méltósággal lépnek elénk. De az emberi társadalmat kormányzó istenségek, istennők sem hiányzanak: fenséges nyugalommal elkülönülten állanak, alakjuk nagyobb a halandókénál, de közvetlen kapcsolatban velük nincsen; úgy ülnek az istenek szemlélődve, mintha a szobrász láthatatlanságukat szeretné jelképezni. A fríz az athéni társadalom éktét hullámzó ritmusban hömpölygő jelenetekben tárja elénk. Ezeket a British Museum Elgin-room-jában szemlélve, önkénytelenül PLATON mozgalmas filozófiai drámáira gondoltam, amelyekbe az egész athéni társadalom valamennyi rétegével s világnézetével, vallási felfogásával, művészi hajlamaival, irodalmi becsvágyával, tudományos vitatkozókedvével, politikai aspirációival, gazdasági törekvéseivel, ipari munkájával, kereskedelmi kapcsolataival, ünnepeélyes és hétköznapi életével s ennek gazdag jelentéstartalmával helyet foglal. Ott van a szegény, de az athéni államért remegő SOKRATES, a gazdag, de állambontó patrícius KALLIKLES, a szofista PROTAGORAS és GORGIAS, TRASYMACHOS és EUTHYETEMOS, az előkelő poutikus ALKIBIADES és a rabszolga MENÓN, a rétor GLAUKON és LYSIAS, a költő ARISTOPHANES és AGATHON a matematikus THEAITETOS és a grammatikus KRATYLOS. SOKRATES-

szel vitázó alakjaik Athén köz- és magánhelyein az élet legváltozatosabb helyzetében vonulnak elénk: az agorán, kikötőben, ligetekben, börtönben, lakoma közben. Mind sohasem ismétlődő, jellegzetes egyéniség, úgy ahogy a frízen ahány lovas, annyiféle mozdulatú és tartású ifjú, ahány botjára támaszkodó öreg városi előkelőség, annyiféle külön személyiség. S ahogy előttük, de elérhetetlen fenségben ülnek a voltaképp láthatatlan istenek, PLATONnak az igazságot együttes gondolkodással kereső alakjainak lelki szemei előtt lebegnek a szellemi világnak, a *τοπος νοητός*-nak ideá-i, ez árnyékvilág örök eszményei, a dolgok mintaképei.

Ahogy a panathenaia jeleneteiben a művészet tükrözi a hellén társadalom pezsgő életét és vallásos világnézetét, akkép tükrözi PLATON dialógusainak a problémákat szétbontó vitáiban a filozófia az athéni társadalom mozgalmas szellemét s ennek gazdag változatosságú érdeklődési irányát és jelentéskörét. A művészet éppúgy szorosan összefonja az életet és a szépséget, mint a filozófia az életet és a gondolatok igazságát. Vallás és erkölcs, élet és állameszme éppúgy egybeforr a művészetben, mint a tudományban: a kultúrának valamennyi ága egy összhangzó *egész* jelentésalkatába kapcsolódik össze. Egy korszak kultúrája szüli a nagy tragikus költőket, AISCHYLOSnak és SOPHOKLESnek teocentrikus drámáit, építi fel s szobrokkal díszíti az olympiai Zeus-templomot és az athéni Parthenont. Ekkor készíti el PHEIDIAS olympiai Zeus-át és egyéb istenszobrát: alakjaiból szent misztikus erő és az örökkévalóság főséges pátosza áradt, amikor a hívő megpillantotta őket a félhomályban, ahol a bejáratból beszűrődő fény felé forduló elefántesont testük fehérsége csillogott és díszük aranya sárgásán ragyogott. Az isteni hatalomnak ugyanilyen főséges jelentése szól a görög lélekhez a nagy tragikusok drámáiból, egyben SOKRATES filozófiájának istenfélelméből és PLATON ideaelméletének misztikus oldalából.

Nemcsak a kultúra ágainak jelentésalkata egynemű, de alkotóinak sorsa is hasonló. PHEIDIAS indítja meg a nagyszabású görög szobrászművészetet, SOKRATES a nagy görög filozófiát. Az egyik a művészet történetének, a másik a filozófia történetének mondaszerű, legendás alakja, mert amannak valamennyi szobra elpusztult, emez meg írásbeli művet nem alkotott, gondolatait könyvben sohasem rögzítette meg. Ezért az egyiknek művészi, a másiknak filozófiai egyénisége elmosódott és határozatlan s csak a fennmaradt hagyományokon alapul. Az egyik szellemének körvonalait és esztétikai jelentésalkatát csak a vezetése alatt készült Parthenon-frízek-

ből, a másik filozófiai gondolkörét csak néhány egykorú forrásból, főképp PLATONból szerkeszthetjük újra. A kultúra e nagy teremtő alanyainak sorsa is hasonló: PHEIDIASZT politikai okból, mert PERIKLESZ embere, arról vádolják, hogy a neki átadott elefántcsontnak és arany-nak egy részét ellopta, másrészt, hogy megsértette az isteneket mert Athene Parthenos istennő pajzsára vakmerő volt PERIKLESZnek arc-képét és a magáét rávésni. Száműzetésbe volt kénytelen menni. A jámbor SOKRATESZT ugyancsak politikai okból, de az istentelenség és ifjúságrontás vádjának ürügye alapján ítélik el és ürtetik ki vele a méregpoharat.

A Kr. e. V. század második felében az addig jobbára a világ-mindenség problémáin fejtő, kozmocentrikus filozófia az embernek erkölcsi és politikai-társadalmi kérdései s az emberi megismerésnek lelki- és logikai problémái felé fordul: antropocentrissá válik. Az egész görög társadalom a szofisták föllépése nyomán mohón veti rá magát ezekre az életet és társadalmi valóságot feszítő kérdésekre. A szofisták szubjektívizmusa és relativizmusa megrendíti a görög lélekben az Olymposzt: a mítoszok titokzatos ereje szétfoszlani kezd. Ugyanekkor a kultúra másik ágában, a művészetben is a jelentés-alkatnak hasonló átalakulása megy végbe: a hellén szobrászat elhagyja a merevebb archaikus művészet útját, hajlékonyá, egyénivé, mozgalmassá alakul át, témáját már nem csupán az istenek mitikus világából, hanem az emberi élet és társadalom köréből is meríti, mindjobban antropocentrissá válik úgy, ahogy a filozófia és a tudomány. PHEIDIASZ még nagy isteni eszméket testesített meg szobraiban, idealizáló művészetével megteremtette a későbbi kor számára is az isten-típusokat. Erre ihlette őt a környező társadalom, a PERIKLESZ korabeli Athén vallásos világnézete és az államról táplált felfogása, amely szerint az objektív értékek rendjét az államban az istenek szabják meg. A nagy tragikus költők is erre sugallták.

Azonban a szofisták szubjektívizmusa csakhamar kiütözik a művészet témaválasztásán s naturalisztikus ábrázolásmódján is: a képfaragó művészet ideális isteni jelentésszférájából mind gyakrabban száll alá az élet realisztikus tárgykörébe. MYRON *Diszkoszdobó* szobrában, amely az antik világ egyik legnépszerűbb művészeti alakja, friss lendületű ifjú atlétát ábrázol. Csupa korlátlan forma, mozgalmasság, élet: tökéletes testű ember. POLYKLEITOS *Lándzsavető*-je (Doryphoros) erőteljes pompás ifjú, eszményi formaarányú emberi test, amely a «mintapéldány» (χάων) jelzőt kapta s nagy-

szerű, anatómiája a szobrászat számára szabályszerűvé vált. Hasonló szerepet játszott a feje köré győzelmi szalagot fonó *Győztes atlétája*, a Diadumenos is. Ezeken a szobrokon azonban nemcsak az emberi test plasztikájának erős hangsúlyában, hanem a lélek gondos tükrözésében is megnyilatkozik a görög világnézetnek antropocentrikus jelentésváltozása. Jellemző már erre a korszakra, hogy a görög társadalomban a tudomány benyomulni kezd a művészet területére is. Amint a filozófusok az önismeret elvét hirdetik, sőt magát a megismerést is logikai problémává avatják, hasonlóképp a művészek is addigi ösztönös eljárásaik tudatára ébrednek, ezeket racionalizálni próbálják: POLYKLEITOS esztétikai értekezését ír az emberi test ábrázolásának művészi módjairól, az ösztönös teremtő fantáziát a tudatos művészi eljárással iparkodik egyesíteni.

S ki igyekszik a művészeket *alkotó munkájuk metodikai tudatára ébreszteni*? Egy szobrásznak filozófus fia: SOKRATES. A filozófiának a szellemet elemző kategóriáit NENOPHON tanúsága szerint (Memorab. III. könyv. X. rész.) alkalmazni iparkodik a művészet jelentéssalkatára is. Meglátogatja PARRHASIOS festőt műtermében s annak titkát fűrkészi, hogyan tud a festő szép embereket ábrázolni, amikor ilyen szép emberi lények nincsenek. Bizonyára úgy jut a kép ideális formáilíoz, hogy az egyes emberek szép vonásait egyesíti bennük. Meglepő, hogy már fölveti a modern kultúrfilozófia egyik alapproblémáját: miképp objektiválható a szellemi jelentéstartalom a tárgyokban? Azt kérdezi ugyanis a festőtől, miképp tudja a lélek erkölcsi tartalmát kifejezni? A festő mindjárt megérzi, hogy mekkora különbség van a szellemi jelentés és az érzéki valóság létmódja között, mert ezt kérdi: «Hogyan lehetne, kedves Sokratesem, a lélek étoszát ($\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \psi\omicron\chi\acute{\alpha}\varsigma\ \gamma\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$) kifejezni, amikor ennek sem színe, sem szimmetriája, sem egyéb tulajdonsága, amelyeket említettél, nincsen s általában nem is láthatók?» S SOKRATES azokra a korrelációs jelekre utal, amelyekben a szellemi tartalmak megnyilvánulnak a lélek aktusai útján: a szemek, az állás és a járás kifejezik a komorságot és a vidámságot, a jóságot és a rosszasságot, az értelmességet és a jőzanságot, a kevélységet és a balgatagságot, az alacsony és a nemes erkölcsöt. A művész ezek jelentését érzéki jelekbe belelehelheti. De SOKRATES fölkeresi műhelyében KLEITON képfaragót is, aki valószínűleg — mint nevének második fele erre utal — a nagy gondolatébresztő filozófus társaságához tartozó POLYKLEITOS. Dicséri, hogy szobrai milyen elevenek. Ennek okát abban keresi, hogy KLEITON élesen megfigyeli és utánozza a testnek azokat a változásait, amelyek feszülés és tágulás, összehúzó-

dás és kiterjedés, domborulás és lapulás által jönnek létre. Örvend, hogy a művész ura annak, mikép fejezze ki a lélek állapotát és jelentését a harcolóknak fenyegetődző szemében s a győzedelmesnek vidám arculatában. POLYKLEITOS ennek művészi módját fejt ki említett esztétikai iratában. Ez a görög antropocentrikus filozófia behatolása a művészet jelentésterületére. Ámde SOKRATESnél az ember mivoltához hozzátartozik az emberfeletti, objektív értékekre, a Szépre, Jóra, Igazra és Istenire való ráirányulás is, amire az embert daimonionja is figyelmezteti. Helyesen mondja CICERO SOKRATESről: «a filozófiát lehozta az égből és a földre telepítette». (Tusc. Disp. V. 4.10.) A művészet birodalmába is.

A hellén társadalomnak az V. században meginduló s egyre növekvő individualizmusa, amely a filozófia terén a szofista világfelfogásban, a politika terén pedig a túlzó demokráciában nyilvánul, a művészetben megteremti az arcképszobrászatot. Már nemcsak idealizált isteneket a templomok számára, hanem egyes embereket is a maguk életvalóságában ábrázolnak: PERIKLES szobra az Akropolison áll. Az isteneket is mind realiztikusabban ábrázolják, misztikus fenségükbe mind több emberi vonást szőnek, úgy ahogy EURIPIDES drámáiban vagy a szofisták az istenek emberszabású jellegének kimutatásában. A IV. században PRANITELES az isteneket nemes értelemben emberien fogja fel: arcuknak és alakjuknak közvetlen, nyugodt, önelégült kedvességet és szépséget kölcsönöz, korántsem azt a komoly, sőt zord fenséget, amely az V. században PHEIDIAS istenszobrain előmlik. *Apollon Sauroktonos* (Gyíkölő) szobra az istent fatörzsre támaszkodó serdülő ifjúként ábrázolja, aki a kezében tartott nyílvezzővel a fatörzsre futó gyíkra les. Az isten tehát profán módon szórakozik, genre-szerű emberi mozzanat lopózik ábrázolásába: a mítosz fensége helyébe az ifjúság megkapó örök varázsa lép. Hermest, az istenek futárját is, PRANITELES szintén fatörzsre támaszkodva mutatja be, amint karján tartja a kis Dionysos istent és pihen; jobb-jában valószínűleg incselkedve szőlőfürtöt tart a gyermek fölé, aki kacsóival kapkod utána. Az isten páratlan kedvességgel és gráciával játszik a kiseddel. Egy századdal azelőtt, a nagy tragikusok korában, a görög világfelfogás és esztétikai kultúra alig engedte volna meg, hogy az istenek ennyire emberi módon jelenjenek meg a halandók előtt. A világnézet antropocentrikus iránya behatol az Olymposba is.

Az antik festészet a témakörnek és látásmódnak ugyanazon a világnézeti jelentésváltozásán megy keresztül, mint a szobrászat.

POLYGNOTOS, PHEIDIAS kortársa, az V. század első felében még az istenek és hősök világából meríti tárgyát. De festményeivel már nemcsak a templomokat, hanem a profán épületeket is díszíti, így a *Stoa Poiküé-t* (Színes Csarnokot), amelyről később a stoikusok kapták nevüket. Mély komolyságát és tartózkodó előkelőségét a század végén, amikor a hellén hagyományos világnézet lazulni kezd, ZEUNIS képeinek genre-szerű könnyedsége váltja fel; az istenek idülszerű ábrázolását is kedveli, ami egészen beleillik az antropocentrikus világfelfogás jelentéskörébe.

Jól világít bele a hellén művészet világnézeti fordulatába ARISTOTELES esztétikai kritikája. A nagy Stageirita az idealizmus álláspontján van: az a legmagasabbrendű műalkotás, amely a létezők formáját, azaz örök és változatlan lényegét ábrázolja. Ami örökkévaló, az isteni: az igazi művészet Istenhez vezet. Az ember saját-szerű lényege a szellem, ez pedig az erkölcsben teljesedik ki. POLYGNOTOST a filozófus a történeti festőművészet eszményi képviselőjének tartja, mert alakjaiban nemes erkölcsi érzület s magasztos jellem lakozik. Ezért műveinek (a marathoni csatának, Trója bevételének stb.) az ifjúság jellemfejlesztése szempontjából nagy nevelő erőt tulajdonít. «Mivel — mondja — az utánozók cselekvő személyeket utánoznak, ezeknek pedig szükségkép vagy van erkölcsi komolyságuk, vagy nincsen... éppen ezért vagy jobbakat, vagy rosszabbakat, vagy hozzánk hasonlókat utánoznak, mint a festők. POLYGNOTOS például nemesebbeket, PAUSON hitványabbakat, DIONYSIOS pedig közönségeket festett.» (Poétika. II c). ARISTOTELES tehát POLYGNOTOSI az étosz festőjének tartja, aki az emberi valóság fölé tud emelkedni, amikor az erkölcsi tartalom kifejezésére veti az ábrázolás hangsúlyát. Már az V. század második felében, ALKIBIADES korában élő PAUSONT nem becsüli, mert a rútat, a nem nemest ábrázolja. DIONYSIOS festőt sem tartja sokra, mert realiztikus, a valóságot úgy «utánozza», ahogy van. Ezért nem tud az istenek alakjaiba sem komoly fenséget lehelni. A szofisták világnézetének korára jellemző nevet kapott a hellén kritikuskótlól: *anthroftografthos* (emberfestő), aki az isteneket is merőben embernek mutatja be.

NAGY SÁNDOR a görög kultúra hatósugarát messze Keletre kiterjeszti, viszont a görög műveltséget is mind jobban átítatják keleti elemek. Így jó létre a hellenisztikus kor világkultúrája. A görög filozófia új nagy gondolatokat már nem alkot, eszmetereztő ereje kiapadt, gondolkodói nagyrészt *eklektikusok*: a filozófia helyébe a szaktudományok nagyszerű fejlődése indul meg Alexandriában, a

hellenisztikus kultúra új, hatalmas gócpontjában. Ezzel párhuzamosan a művészetben is eklektizmus kap lábra: SKOPAS egyesíteni iparkodik szobrászatában a régebbi stílusok értékes elemeit. Egy vonással mégis gyarapítja a képfaragás kifejező erejét: a pátosszal, az indulatoknak, főképp a *fájdalomnak* a szemekben tükröződő s a száj körül remegő bensőséges és hatásos realiztikus ábrázolásával. Érthető, hogy a hellenisztikus kor, amelyben örökös háború folyik, a létbiztonság folytonos veszedelemben van, a társadalom alkatában nagy rétegeltolódások mennek végbe, különösen vonzódott a fájdalomnak, mint korhangulatnak, hatásos művészi kifejezéséhez. SKOPAS Niobe-csoportja az anyai fájdalom legmegrázóbb ábrázolása. A Pergamonban készült Haldokló Gallus halálra sebezve és kétségbeesve hajtja le sörényes barbár fejét, amelyet a művész etnográfiai pontossággal ábrázol: arca kimondhatatlan fájdalmat tükröz. A rhodosi szobrászoknak Iyaokoon-csoportja szerkezetének nyugtalan mozgalmasságával, hajlékony vonalformáival, fény- és árnyékjátékával, az izmok és inak megfeszülésének pontos kimunkálásával, az arcvonások eltorzulásával a legmegrendítőbb módon fejezi ki a kígyók ölelésétől való rettegést és kint, egyben az apai fájdalmat. Ugyancsak a szerte bomló, a halállal minduntalan szembenézni kényszerülő hellenisztikus társadalom talaján fejlődik magasra a siremlék-művészet.

A hellenisztikus korban a Keletről Nyugatra vándorló istenek kultusza mindjobban antropomorfizálja az ég lakóit. LYSIPPOS Farnese-Heraklese már igazában nem isteni fönségű alak, hanem a lejét fáradtan lehajtó, pihenni kívánó ember. A hagyomány IYSIPPOSiak ülő Herakles-ét is említi, aki vidáman iszik: az isten már NAGY SÁNDOR lakomáinak asztaldíszé. A klasszikus kor idealizáló irányával szemben a művészet realiztikus útra tér, úgy ahogy a filozófia is elveszti égbetörő platóni szárnyait és a stoicizmusban és epikureizmusban egészen a reális élet gyakorlati útjára tér, életbölcsesté fokozódik le. Mindjobban kifejlődik az arcképszobrászat, amely a valóságos egyedi lelki alkatot s nem a típust iparkodik kifejezni. A filozófusok, tudósok, költők arcának erős barázdái rendszerint nemcsak az átható értelmet, hanem az élet mélységes fájdalmát is tükrözik. EPIKUROSNak a Museo Capitolino-ban őrzött mellszobrát éppúgy áthatja ez a fájdalom, mint a stoikus SENECA-nak a nápolyi múzeumban látható, szinte kétségbeesetten szomorú fejét. A realiztikus szellem képviselője mind a szobrászatban, mind a festészetben a nagyszámú csendéleti és állatábrázolás is.

A hellenisztikus kor világkultúrájában a klasszikus görög kul-

túra hagyományának jelentésalkata a művészet terén is éppúgy fokozatosan elveszti *eredeti* jellegét és elhalványodik, mint ahogy a filozófia és a tudomány terén.

A görög gondolkodás a legmélyebben hatott Európa szellemének fejlődésére s megvetette ma élő nyugati kultúránk alapjait: a római gyakorlati érzéket átszellemítette; a kereszténységnek az egyházatyák korában filozófiai kategóriákat kölcsönzött; a középkort PLATON, majd ARISTOTELES profán tudományával nevelte; a renaissance-ban a belőle kisugárzó örök humanizmussal az újkort megindította; a XVII. század nagy racionalista gondolatrendszerait megihlette; a felvilágosodás szellemét SOKRATES nemes alakjára szegezte s gondolataival táplálta; a német klasszikus költészetet a neohumanizmusra inspirálta, úgyhogy HUMBOLDT V. ilyen fellengző szavakra ragadtatta magát: «Nekünk a görögök olyanok, mint nekik az isteneik voltak». Azóta a történeti valóság mélyebb rétegeit feltáró történettudomány ezt a felfogást túlzó idealizálásnak minősíti: a görögök is húsból-vérből való nép voltak. Kultúrájuk értékrendszere azonban minden idealizmusnak, a mainak is, örök mintája marad.

7. A római szellem és a tudomány.

A római világbirodalom kozmopolita társadalmi alkatának a filozófia és a tudomány jelentésalkatában is a szinkretisztikus jelleg felel meg. — A római gyakorlati érzék és a tudomány. — A rómaiak társadalompolitikai érzéke felismeri a tudomány etikai jelentőségét. — A görög *paideia*, a római *humanitás* és a mai *kultúra* fogalma lényegében azonos. — A római felvilágosodás: a tudomány az emberi haladás igazi hajtóereje. — A római társadalom sokáig védekezik a görög tudomány társadalombontó világnézete ellen. — A római nemzeti szellem s a stoicizmus elvei. — A természeti jog jelentéstartalma összhangban volt a római világbirodalom és a világkultúra kialakulásával. — A stoicizmus megrendíti a római társadalom addigi alkatát: a rabszolgaság eltörlésének eszméje. — A császárok tudománypolitikája. — A római birodalom hivatalnokképzésében szociális hatalommá emelkedik a tudomány: a hatalom gyakorlásának szellemi kelléke. — A tudomány nemzetközi jellege a római imperiumban.

A római világbirodalom a Földközi-tenger partjain élő népeket fokozatosan meghódítja, majd mind tovább terjeszti ki uralmát a legkülönbözőbb lelkiségű és társadalmi szerkezetű fajokra. Ezeket katonai fegyelmével és jogrendszerével magasabb politikai egységbe fogja össze. A római erő a görög szellemiségnek meghódolva, csodálatos nemzetközi kultúrát teremt. Herkules oszlopaitól a fekete-tengeri Tomiig, a Szahara homokbuckáitól a piktek és skótok határ-

faláig a világ latinul és görögül beszél, hellén módra gondolkodik s római tetterővel dolgozik. Ebben a birodalomban együtt él a római és a görög, a pún és az egyiptomi, a hispán és a numida, a szír és a zsidó, a gall és a germán. S ahogy ezek keverednek, hasonlóképp a régi művelt népek gondolatrendszerei is összevegyülnek. Ebben a tarka világtársadalomban Kelet és Nyugat eszméi egybeolvadnak: a *kozopolita társadalmi alkatnak a filozófia s a tudomány jelentésalkatnak szinkretisztikus jellege felel meg.* Bár a klasszikus görög filozófia élete kiapadt s új problémák nedve nem kering benne, de azért a Kelet és Nyugat filozófiai szintézisében mégis a görög tudomány jelentésalkata és terminológiája az uralkodó. Az athéni Akropolis, amelynek tövét az ázsiai eszmeáramlatok hullámai nyaldossák, bizonyos fokig megőrzi szellemi-logikai fönséget. Az uralkodó Róma individualisztikus szelleme kedvez az eszmejelentések eklekticizmusának és összeolvasztásának, kevésbé törődik eredetükkel, kitől s mitől valók. Az eredeti hellén szellem abszolutista, a római szinkretista. Amaz egy elv uralma alá rendeli a mindenséget, emez pedig a sok egyéni tendencia összebéküléséből reméli a konglomerátumegésznek mozgásirányát megszabhatni. A görögség türelmetlen: az egyik polis jelleme a másikkal, s a barbárt közös erővel lenézi s megveti. Róma ellenben türelmes: ölében minden nép helyet talál és templomot épít a világ valamennyi istenének a Pantheonban» (HALASY-NAGY JÓZSEF: Az antik filozófia. 1934. 378. 1.).

A rómainak nagy gyakorlati érzéke gondolkodásában és cselekvésében elsősorban azt nézi, hogy a valóság ráncaihoz simulva, mi hasznot várhat tőle. Az elvi kérdések kevésbé érdeklik: az elveket gondolkodásával nem éli ki a szélső következményekig, hanem a különféle filozófiai rendszerekből azt válogatja ki, ami neki tetszik, ami lelkiségével rokonságban van. Ezért a hódító és jogász római társadalom szellemét kevésbé hatja át a tudománynak az az idealisztikus, magának a tárgy alkatának önzetlen megismerésére irányuló értékelése, amely a görög kultúrának olyan fölemelő szellemi jegye. A rómainak a tudományos kutatásnak és műveltségnek elsősorban a *haszna* érdekli. Már CICERO arról panaszkodik, hogy «a rómaiak a matematikai tudományokkal csak azért foglalkoznak, mert a mérés és számolás hasznot hajthat» (Tusc. Disp. I. 2.). A csillagászatot is csak azért ápolják, mert haszonnal jár a hajózásra és a földművelésre. SENECA fölháborodva tiltakozik ama felfogás ellen, mintha a filozófia taláta volna fel a haszon kedvéért azokat a mesterségeket, amelyek termékeit a mindennapi életben használjuk, tehát a házak,

halastavak építését, a kalapácsot és a harapófogót, az épületfa négy-szögűre ácsolását és a gerendának biztos kézzel való hasítását, a kovácmesterséget, a vas- és egyéb érc bányászását, az élvezeti cikkek előállítását, a pókhálószerű szövetet, amelyből oly ruhát készítenek, amely semmit sem takar stb. A filozófia mint a dolgok lényegének szemlélete és az igazi élet művészete magasabbrendű helyet foglal el: «nem kezeket oktat, hanem a szellemet tanítja» (*nec manus tdocet, animorum magistra est*). SENECA tehát a kultúrában élesen elválasztani iparkodik az erkölcsi-szellemi javakat s a merőben anyagi-technikai javakat, amelyeket a stoicizmus szellemében nem sokra becsül. (*Epist. Moral. XIV. könyv. 2. levél*). lapszámra élesíti moralista körmeit a római kultúra technikai oldalán. Hz annak bizonyossága, hogy a római társadalom nem a tudományban és a filozófiában, hanem a hasznos műszaki találmányokban szemlélte elsősorban az emberi nem nagyságát és szellemi erejét.

A görögök meg voltak győződve arról, hogy a retorikának, mint jogi és politikai műveltségnek, mélyebb tartalmi háttérrel az elvek szerint való látással csak a filozófia kölcsönözhet. Emellett a filozófia adja meg a rétorikának szükséges logikai iskolázást is: a finom megkülönböztetésre, szabatos meghatározásra, a lényeges és lényegtelen szétválasztására, a helyes következtetésre való képesség formális begyakorlását. A rómaiak gyakorlati érzéke alávettette magát ennek a görög felfogásnak: VARRÓ «a dialektikát megtanította latinul beszélni». A görög logika s általában a görög filozófia a római jogászok műveltséget elméletileg is csiszolta. A római jogtudomány ennek köszönheti fogalmi alapvetését, logikai szabatosságát, finom meghatározásainak formális szerkezetét. Így hasonlíthatták össze egyesek a római jogtudományt, mint gondolati műremeket, a görög matematikával. A filozófia köréből egyébként a rómaiakat nem az elvont ismerettani, logikai s metafizikai elméletek, hanem elsősorban az etikai kérdések érdekelték: ez felelt meg gyakorlati jellemüknek. CICERO, SENECA, MARCUS AURELIUS csak erkölcsi problémákat fejtegetnek: mintegy modellül szolgálnak annak szemléltetésére, hogyan határozza meg a *nemzeti szellem, mint társas fejlemény*, a problémák kiválasztását és látási módját.

A rómaiak gyakorlati jelleme, ha nem érezte is át teljesen a görögök lelkével a tudományos műveltségnek, mint az igazságok önzetlen kultuszának ideális értékét, egyet elismert: *a tudománnyal való foglalkozásnak erkölcsnemesítő, civilizáló hatását, etikai jelentőségét*. Ezt a földműves és hódító katonanemzet műveltebb fiai is megérezték,

annál is inkább, mert amikor Róma már világbirodalommal szélesedett, történeti hivatásának érezte a műveltségnek a műveletlen népek körében való terjesztését: a világkultúra kialakítását a római szellem primátusával. A rómaiak fejlett társadalompolitikai érzéke észrevette a tudományos műveltség átszarmaztatásának társadalmi jelentőségét, az objektív szellemnek a birodalom összetartását fokozó erejét. A tudományos műveltségnek jellemformáló, civilizáló hatását plasztikusan fejezi ki a latin szó: *eruditio*. A *rudis* ugyanis nyerszet, durvát, faragatlant jelent az ebből az állapotból való kiemelés (*e-rudire*) a tudományos művelés útján megy végbe. A római társadalomnak természetes szükséglete követelte meg a tudomány ápolását.

Ennek világos elméleti tudatára először CICERO ébred, aki a tudományos műveltség terjesztését egyenest «az államnak tett legjobb és legnagyobb szolgálatnak» minősíti. Hogyan jutott erre a szónok CICERO? PLATON művelődésfilozófiája alapján. A retorika, mint már PLATON a Phaidros-ban kifejtette, csak úgy értékes, ha mély filozófiai-dialektikai műveltség alapozza meg. CICERO előtt is *De oratore* c. munkájában a *doctus orator* eszménye lebeg, aki a tudományt szép formában közvetíti a társadalom számára. Ezért CICERO retorikai művét *általános műveltségelméletté* szélesíti ki. Az *orator* az ő szemében nem pusztán a szó ura, hanem elsősorban tudományosan jól kiművelt ember, *homo perpolitus*. CICERO PLATON szellemében dolgozza ki — mint PROHÁSZKA I/AJOS meggyőzően kifejti (A platonista Cicero. 1942.) — a művelődés anyagát és rendjét. Az antik kultúrának tőle kimunkált rendszere már a császári korszak elején intézményszerű lett. QUINTILIANUS továbbfejlesztette, a CICERÓT legnagyobbra becsülő SZENT ÁGOSTON pedig ezt a művelődési rendszert a keresztény kultúra szellemébe beleillesztette s a középkorra átszarmaztatta. Ezzel CICERO két évezreden át mindmáig meghatározta az egymást felváltó nemzedékek szellemi arculatát. Ezért PROHÁSZKA I., «az európai kultúra megeremtői közé» számítja (i. m. 8.).

A gyakorlati szellemű római nemzet fia, a politikából kiábrándult CICERO magáévá teszi PLATON és ARISTOTELES βίος θεωρητικός eszményét, az önzetlen tudományos szemlélődés és kutatás gondolatát. Nemes hevülettel szól «azokról a tudományokról, amelyek nem a hasznot keresik, hanem a léleknek szabad gyönyörűségét» (*libera animi oblectatio*). Az ilyen, magára a tárgyi ismeretre szegződő lélek haszonérdek nélkül, minden politikai-társadalmi kötelékből kiszabadulva, élvezzi a kutatás és a művelődés örömét. Ez az *artes liberales* nagy lélekemancipáló hatása; ez a tudományosan művelt ember

szellemi kiváltsága. Meglepő a történeti-politikai hasonlóság PLATON s ARISTOTELES, másfelől CICERO kora között: az előbbieknél lelkében akkor fog meg a teoretikus életnek, mint legmagasabbrendű emberi életformának eszménye, amikor a csöcselék, az «ezerfejű szörny» tirannizmusa, ma ezt mondanók: a proletárdiktatúra fenyegeti az athéni államot, tehát az igazi szabadságot ezek a görög nagy gondolkodók a politika területe helyett a szellem birodalmában keresik; CICERO akkor támasztja fel a tudománynak szentelt életnek görög eszményét, amikor a ősi római köztársasági alkotmányforma recsegni-ropogni kezd s a caesari egyeduralom körvonalai már világosan láthatók. CICERO is a szellem szabadságával akarja pótolni a politikai szabadság hiányát. A politika elmélete helyébe az öreg államférfi lelkében a kultúra elmélete lép.

Meglepő, hogy a rómaiak milyen tudatosan alakítják ki a *humanitas* szóba sűrítve a *kultúra* fogalmát, mint művelődését és műveltségét. AULUS GELLIUS a Kr. u. II. század közepén *Nodes Atticae* c. művében (XIII. könyv, 17. fejelet) ezt írja: «Mindazok, akik latinul és pedig helyesen beszéltek, a *humanitas*-t nem úgy akarták érteni, amint közönségesen gondolják, t. i. a görög φιλανθρωπία (emberszerettség) értelmében, vagyis hogy valami odaadással vegyült jóakaratot jelent minden ember iránt, hanem körülbelül azt jelölték vele, amit a görögök παιδεία—nak (műveltségnek), mi pedig a tudományokban és művészetekben való nevelésnek és tanításnak mondunk. Akik ezekre teljes mértékben vágyódnak és törekszenek, azok a *humanissimus*-ok. A tudományra való törekvés és ezek fejlesztése (*scientiae cura et disciplina*) ugyanis az összes élőlények közül csakis az embernek (*uni homini*) adatott meg s ezért nevezték el *humanitas*-nak.» GELLIUS hivatkozik VARRÓra és CICERÓra, akik munkáikban a *humanitas* szót ilyen értelemben használták s ezt idézetekkel is próbálja igazolni.

Az így megfogalmazott *humanitas* jelentésalkata kétségkívül a műveltségnek egyoldalúan intellektuális formája, amelyben az érzelmi elem háttérbe szorul, bár a művészet is helyet foglal benne. Pedig az érzelmi emelkedettsége, a kedély kifinomultsága, a szenvedélyeket maga alá gyűrő önuralom, a társas érzés és tapintat is hozzátartozik az igazi művelt ember mivoltához, a *humanum-hoz*. Mindez a platóni paideia-ban is bennerejlik, amellyel egyébként GELLIUS a *humanitas*-t azonosítja. A görög paideia a filantropikus érzületet is magába zárja, ha római filológusunk nyelvérzéke ezt nem érzi is. CICERO *humanitas*-fogalmában benne vannak az értelmi kicsiszoltság mellett az érzelmi érték-mozzanatok is: a *virtus, honestum atque decorum* is;

az, ami a művelt ember erkölcsé s esztétikailag «Hő» magatartása. Ez PLATON paideia-örökségében a *πρέπον*.

Mi egyéb tehát, mindezt egybefogva, a római *humanitás*, mint a platóni *faideia*, a mai *kultúra* fogalma? A humanitás az ember felett álló objektív értékrendnek, az ember magasabb szellemi rendeltetésének erkölcsi tudata, amely azt követeli, hogy az ember fejlessze ki a benne szunnyadó szellemi erőket, s ezzel valósítsa meg az objektív értékeket: az Igazat, a Jót s a Szépet, aminek történeti eredménye a tudomány és a művészet (*bonae artes*), az erkölcs és a vallás. Az ókori római filológus, GELLIUS, ARISTOTELES nyomán megjegyzi, hogy ez a humanitás (modern nyelven: kultúra) az állatokkal szemben csakis az embernek, mint szellemi lénynek, sajátja: az ember a maga sajátzerű szellemi eszes voltát éppen a humanitásban, mint művelődésben és műveltségben bontakoztatja ki. A *humanitás* szó visszatükrözi már a világimperium korában a stoikusok hatása alatt a római műveltségnek egyetemes emberi, nemzetfölötti vonását, a világkultúrát, másrészt erkölcsi értéktudatát, azaz fejlesztésének és terjesztésének emberi kötelező erejét. A humanus műveltség középpontjában pedig a minden emberrel közös észnek kibontakoztatása, a tudomány ápolása, *scientiae cura et disciplina* áll, amelynek jelentősége nemcsak a görög, hanem a római felfogás szerint is mind egyéni, mind szociális.

A renaissance humanizmusa is összhangban van a *humanitás* római eredeti jelentésével. ERASMUS szerint is a *humánium* az embernek nem természeti, hanem értékállapota, «olyan viselkedés, mely az emberi természethez méltó», tehát a természet valóságával szemben eszményi jelentések és normatív tartalmak lakoznak benne. Az «mber a *humanitás* jelentése szerint nem születik, hanem *lesz*, azaz magát munkálja ki igazi emberré, mai nyelven: kultúrebberré.

A köztársaság korának vége felé mindjobban behatol a római társadalomba a görög tudomány és filozófia jelentésalkata. Szinte a műveltség kötelező ismertetőjegye, hogy az előkelő római ifjú Hellas valamely filozófiai-retorikai főiskoláján tanuljon. A tudománynak társadalmi hatása itt is ugyanaz a szellemi erjedés, a római objektív szellem megbontása, mint a görögök felvilágosodási korában: a hazai vallásos hagyomány tiszteletreméltó intézményeinek tekintélye a lelkekben itt is meginog. A tudományos felvilágosodásnak bomlasztó szkeptikus ereje van; az addig uralkodó objektív szellem, hagyomány oszolni kezd a lelkekben. LUCRETIUS, a legnagyobb római

filozófus-költő, akinek *De rerum natura* e. tankölteményét CICERO adja ki s akinek még a római ősi szellemet rehisztorizálni akaró VERGILUS is bámulója, mély költői bensőséggel és rajongással, egyben széleskörű tudományossággal ünnepli a római társadalomban EPIKUROROS világnézetét, aki a *religio*-t, ezt az embereket folyton rettegető félelmet ledobta az égből a földre. Végre a tudományos gondolkodás megszerezte a nyugalmat a túlvilágba vetett babonás hittől, halál-félelemtől és szenvedésektől hányt-vetett léleknek. A költő meg akarja győzni a római társadalmat arról, hogy a tudomány csapására összeomlik a halhatatlanság hite s a filozófiának minden idevágó platóni érve. A hagyománynak ezek a jelentései csak arra valók, hogy megzavarják a földi élet nyugalmit és élvezetét. Az epikurosi atomelmélet nyomán hirdeti, hogy csak az anyag halhatatlan, a lélek ellenben csupán az atomok múltó alakulata. Egész tudományos fizikai világképet sző költeményébe.

A tudomány, mint a vallás magasabbrendű helyettesítője és szellemi pótléka a társadalomban, LUCRETIUSBAN már tudatos eszme. Bz később az újkorban is minduntalan erőre kap. Mi emelte fel az embert makkon élő vadon állapotából? A *tudomány*: ez az emberi *haladás* igazi hajtóereje. S mi teremtette meg a törvényeket, az emberi társadalom politikai szervezetét? A kölesönös félelem s a mindenkinek mindenki ellen való küzdelme nyomán fakadt belátás, hogy jobb lemondani a teljes szabadságról és békében élni: «a kimerült emberiség önszántából rohant a törvények járma alá», hogy végét vesse az anarchiának. LUCRETIUS előtt PLATON Gorgiasában KALLIKLES, utána pedig több, mint másfél évezred múlva HOBBS tárja a maga korának társadalmára elé a politikai rendszernek ezt a genetikáját, amelyet költőnk EPIKUROSTól tanul, aki a jogban nem lát egyebet mint észszerű hasznossági szerződést. A «társadalmi szerződés-elméletnek» EPIKUROROS az atyja, LUCRETIUS a rómaiaknál a népszerűsítője, HOBBS és ROUSSEAU az újkorban a főlelevenítője és tüzetes kidolgozója, a *francia forradalom* pedig politikai következményeit a valóságba kiobbantó kísérletezője, A társadalmi fejlődésnek a történet tanúsága szerint van egy szakasza, amely különösen kedvező az ilyen elmélet megszületésére vagy főlelevenítésére: az objektív szellem ilyenkor különösen fogékony iránta.

A hagyományokhoz ragaszkodó társadalmi réteg görbe szemmel nézi kezdettől fogva a Rómában tanító görög filozófusokat, akik az egyik praetori végzés szerint «a tudománynak új nemét» (*novum*

genus disciplinae) honosítják meg, olyan új gondolatokat terjesztenek, amelyek «az ősök szokásától és akaratától» elütnek (*praeter consuetudinem ac morem maiorum fiunt*. Az öreg CATO az ősi római becsület és tiszta erkölcs nevében tiltakozik a görög filozófiai szellem beáramlása ellen. A közvélemény oly hevesen fordul a görögbarát rómaiak ellen, hogy a vezető emberek kultúrájuk görög jellegét lepellezni iparkodnak. A régiszabású politikusok veszélyeztetve látják az állam érdekeit s a cselekvésnek római szellemét a görög társadalomfelforgató és elpuhító elvektől. MAECENAS is felhívja AUGUSTUS figyelmét arra, hogy a görög filozófusok államellenes, forradalmat keltő gondolatokat terjesztenek. Több ízben ki is tiltják őket Rómából, hogy tudományukkal ne fertőzzék meg a társadalom lelkét, ne bontassák meg a történetileg kialakult objektív szellemlét. «De — így méltatlankodik a Hadrianus-korabeli GELLIUS (Noct. Attic. XV. II. Barcza J. ford.) — nemcsak ebben az egészen műveletlen s a görög tudományoktól még ki nem csiszolt korban üzték ki Róma városából a filozófusokat, hanem még DOMITIANUS uralkodása alatt is tanácsvégezéssel tiltották ki őket a városból és Itáliából jfzen időben költözött el Rómából tanácsvezetés alapján EPICETETUS filozófus is.» A későbbi császárok már megbékülnek a görög filozófusokkal mert TRAIANUSTól ALENANDER SEVERUSig maguk is a görög kultúra lelkes hívei. A tudomány képviselőit udvarukba fogadok s magas hivatalokba emelik. Így egyszerre megnövekedett a tudomány társadalmi presztízse s megbecsülése. Most már a görög filozófiai elméletek ismerete a magasabb római műveltség elengedhetetlen feltétele MARCUS AURELIUS császár stoikus tanárát, Junius Rucicust annyira becsülte, hogy előkelő hivatal élére állította, nyilvánosan megcsókolta, halála után aranyból készült fejszobrát larariumába helyezte s a senatusszal emlékére szobrot állíttatott. Ebben az időben már szokásos volt — s ez a késő hellenisztikus kor társadalmának tudomány-tiszteletére jellemző — a híresebb filozófusoknak és rétoroknak szobrokkal való megbecsülése, amelyekkel a városok tereit benépesítették.

Az ősi római józan és történetileg kiegyensúlyozott hagyományos szellemet megbolygatja s forrongó ellenmondásokba hajtja a tudomány. T^UCRETIUS tudománnyal akarja pótolni epikurosi alapon a vallást, viszont ugyanekkor VARRÓ, a rómaiak legnagyobb polihistora, *Antiquitates* c. művét azért írja, hogy az ősi római isteneket igazolja, a *dii certi-t* és *incerti-t* a stoikus tudomány alapján különválassa: lelkében tehát a vallás menekül a tudományhoz segít-

ségért. Érzi, hogy a vallás és a társadalom (állam) viszonya meglazult, sőt felbomlóban van. A régi római vallásos hagyomány összegyűjtésével a római szellemet a maga történeti tudatára akarja ébreszteni s erre a stoikus teológia elméleti segítségét veszi igénybe. Támogatásra talál a hasonló érzélem CLCERÓban, aki meg a régi római vallásnak az állami életben játszott szerepét és jelentőségét fejt ki páratlan politikai érzékkel. Mindez azonban már nem tudja a régi isteneket s a vallás igazi renaissance-át föltámasztani a lelkekben, restaurálni Róma régi objektív szellemét. Külsőleg folytatják ugyan az ünnepi kultuszcselekményeket, az isteneknek új nagyszerű templomokat is építenek, de mindezek inkább csak történeti presztízskellékek s a műveletlen tömegekre való politikai hatásnak pszichotechnikai eszközei. Az istenek meghaltak, mert a lelkek nem hisznek bennük: tiszteletük már csak hívő hitetlenség. A tudomány megölte őket.

A hagyományos vallás szerte-foszlásában, másfelől a társadalmi alkatt meglazításában nagy része volt a *stoikus filozófiának*. Ez a férfias és szigorú erkölcsfilozófia egyébként összhangban volt a római szellemmel és nemzeti szellemmel, ezért rendkívül mély hatást gyakorolt rá s ezzel a társadalom átalakulásának útját egyengette. A stoikus tudomány szerint az ész, λόγος, a *ratio*, avatja az embert emberré s ez az ész minden emberben közös kozmikus erő. Kzért minden eszes lény, isten és ember, a nagy szellemi világegész tagja» Ennélfogva a nemzeti-történeti különbségek eltűnnek az ész előtt, amely minden embernek és népnek, a *humánus genusnak*, egyforma törvényt szab s egyforma jogot ad. Minden ember, mint ember, világpolgár. A stoikus bölcs eszménye: minden ember testvérisége, minden társadalmi osztálykülönbségnek erkölcsi és jogi kiegyenlítése. Még PLATON és ARISTOTELES erkölcsi és politikai érdeklődésének középpontjában az *állampolgár* áll, a stoikusoknál már az *ember* mint ilyen: amott a politizmus vagy civizmus, emitt a kozmopolitizmus. Minthogy a szellem, a tiszta ész egyesít minden embert, ezért az ész minden jog forrása. Így jelenik meg a stoikusoknál a *természeti vagy észjog gondolata*, amely a római elméleti jogrendszer alapjává szilárdul. S ez a stoikus észjogi gondolat különösen összhangban van a történeti-nemzeti és társadalmi különbségeknek azzal az eltűnésével, amely Krisztus születése körül a római világbirodalom kialakulása közepett végbement. *A természeti jog is egyetemes emberi jelentés-alkatával elősegíti az antik világkultúra kialakulását.*

A stoikus jogelmélet a rómaiaknál nagy befolyású képviselőjé-

talál: CICERÓra. *De legibus* művében, amely az ókorból ránk maradt első rendszeres természetjogi munka, a görög stoikus gondolkodók nyomán olyan tudományt szerkeszt, amelynek eszméi nemsokára fokozatosan átalakítják a birodalom társadalmi rétegződését és alkotását. Az addigi tételes jogtudománnyal szemben azt hirdeti, hogy a jog nem a praetorok végzéséből vagy a tizenkét táblás törvényből támad, hanem a filozófia méhéből: *ex intima philosophia*. A filozófia tanítása pedig az, hogy valamennyi emberben egy közös ész lakozik, s ez az ész éppen a törvény, amely minden emberre egyformán kötelező. Ez a törvény jelentésének érvényét nem a külső kodifikálástól kölcsönzi, hanem velünk születik, az isten oltja belénk. A természeti törvényt nem tanuljuk, nem mások parancsától heteronom módon kapjuk, hanem az ész autonóm útján magából a természetből merítjük. Itt a jognak forrása: a jog nem egyéb, mint az ész, ezért jelentésalkatában isteni, változatlan; gyökerei nem a különböző korok és népek tarka vélekedéséből, hanem a természetből, a mindig egyforma és egyetemes észből táplálkozik. Vajjon, ha Athén egész polgársága szavazatával szentesítette volna a tyrannusok törvényeit, ezek igazságossá váltak volna? A jog, az igazság csakis a változatlan természetben gyökerezhetik, amelyet az egyetemes ész tár föl; ellenben a pillanatnyi érdektől létrehozott jogot egy másik érdek bármikor megsemmisítheti. Ha csupán az állam fejének parancsa, a bíró ítékezése vagy a tömeg szavazata döntené el a cselekvések igazságos vagy igazságtalan voltát, akkor a jogszerűség igényével léphetne fel a rablás, a házasságtörés, a pénzhamisítás is. Ha ezekre meglenne a hatalom parancsa, vagy a nép szavazata, akkor egész jogosan követhetnők el a legsúlyosabb gaztetteket. Az embernek az egyetemes világészben való részeségéből következik a nagy római szónok szerint az egyetemes emberszeretet is. A stoicizmus hatása alatt filozófussá átalakult, különben érzületében nacionalista római államférfi nem átallja már hangoztatni, hogy «embertársunkat szeretnünk kell pusztán azért, mert ember» (*ob eam ipsam causam quid homo sit*. De officiis. III. könyv. 6.).

A stoikus tudomány rendkívül nagy társadalomalakító erőnek, objektív szellemi hatalomnak bizonyult azzal, hogy az ember egyformaságának, veleszületett természeti jogainak, sajátos méltóságának eszményét, az egyetemes emberiség gondolatát a nemzeti és helyi érdekektől annyira széttépett antik világ lelkébe beleültette. Erre az eszmére annál könnyebben hangzott rá a hanyatló antik társadalom lelke, mert voltaképp belőle csírázott ki: csak világos formu-

lába öntötte azt, ami már a közszellemben a kor viszonyainak nyomása alatt úgyis benne szunnyadt. Ez a gondolat a római világbirodalom egyetemes természetének is megfelelt, egyúttal a keresztény felebaráti szeretet s az Isten országa eszméjével is benső összhangban állott. Egyes császárok egyenest hivatásuknak érezték, hogy a stoikus filozófiának elveit a kormányzatban gyakorlatilag is érvényesítsék. Az első császár, aki filozófus-szakállt visel, HADRIANUS, már hirdeti, hogy küldetése az állam és a nép szolgálata, ő a birodalomnak első szolgálója. Mivel minden embert lényegében egyformának tart, ő maga is minden fáradságot közkatonai módjára vállal a táborban s példát akar mutatni az emberi egyenlőségre és mértékletességre. Hite szerint nincsen egyéb feladata, mint alattvalói jólétének és boldogságának előmozdítása. Ezért legkedvesebb kormányzati területe a stoikus emberszeretet elvének megfelelően a szociálpolitika. HADRIANUS alatt a stoikus tudomány nyomán már annyira beleszívódik az általános emberi jogok eszméje a társadalom objektív szellemébe, hogy mind több hang emelkedik a törvényhozásban is a rabszolgaság eltörlése mellett. A stoikus császár nagy közigazgatási és igazságügyi reformjait a társadalom javára a filozófiai abszolútizmus nevében és jogán viszi végbe.

HADRIANUS a stoikus filozófia eszmekörében nevelt MARCUS Aureliust gyermekévé fogadja. Ez később mint utódja, a stoicizmus tudományos elveit nemcsak a népei jólétének fokozására tett társadalompolitikai intézkedéseiben s a törvényszékek szaporításában, a tékozlást és fényűzést megvető, takarékos életében iparkodott megvalósítani, hanem elméleti művében is, amely a stoicizmus szellemében írt erkölcsi gondolatok gyűjteménye. Szerinte az egyes lények természetüknél fogva társasak, ezért az emberi természetben már benne rejlik az általános emberszeretet követelménye: «az emberek egymásért születtek». Szinte már keresztény hévvel hirdeti a felebaráti szeretetet: «Azokat is szeressük, akik gyűlölnék és üldöznek bennünket». Mélyen át van hatva a társadalmi szolidaritásnak, az egyén és a társadalom kölcsönös összeszövődöttségének tudatától: ami a méhnek — mondja — hasznos, az az egész rajnak is hasznos, s viszont «ami a rajnak nem hasznos, a méhnek sem hasznos». (Elmélkedései VI. könyv 54. *Huszt J.* ford.). Nem *elég* azt mondanunk: én az egésznek része vagyok, hanem ezt kell mondanunk: én az emberi társadalom testének s általában a természetnek vagyok egyik része. Ha az egész kozmosz egyetlen nagy család, mennyivel inkább az emberi nem. (U. o. VIII. 34. s köv.)

A stoikus tudományak legnagyobb társadalómátalakító hatása a rabszolgaság kérdésében tör elő. A lélek igazi természetes szabadságát nem korlátozhatja semmi külső törvény vagy társadalmi rangkülönbség: EPIKTETOS, a rabszolga szabadabb lehet, mint az ura, mert csak egyetlen szolgaság van: a szenvedélyek szolgasága. A rabszolgatartás az emberek jogtalan elnyomása, az erősebb hatalmával való visszaélés, inkább arra szégyen, aki embertársát rabszolgaságban tartja. Minden ember egyforma jogokkal születik, ugyanannak az észnek részese: de akkor honnan van egyeseknek természetes joga arra, hogy másokat szolgaságba hajtson? SENECA nemes hévvel kérdi: «Rabszolgák? monddad, hogy emberek. Rabszolgák? Annyira, mint te vagy! Azt, akit rabszolgának hívsz, ugyanúgy nemzették, mint téged, ugyanannak az égnek örvend, ugyanazt a levegőt szívja, ugyanolyan módon él és hal, mint te». (Ad I^uucil. 47.) EPIKTETOS, a rabszolga-filozófus kifejti, hogy «természet szerint nem lehet rabszolga más, mint az, akinek esze nincsen, ilyen pedig csak az állat s nem az ember». (Epikt. Diatr. II. 8.). Az emberi egyenlőség tanát éppúgy hirdeti a stoikus rabszolga, EPIKTETOS, mint a filozófus császár, MARCUS AURELIUS. Amaz a mester, emez a tanítvány abban a tudományban, amely hivatva van az antik társadalom rendjét és szellemét felforgatni. Az emberi testvériség a pogány stoikusok s a keresztények közös alapvető hite, csakhogy amazoknál az észnek, a tudományak követelménye, emezeknél Krisztus kinyilatkoztatott parancsa, a szív vallásos ügye.

A császárok kultúrpolitikája belenyúl a tudomány szervezetébe, Róma főiskola-ügyébe is. Ezek az abszolút uralkodók általában görbe szemmel néznek a túlságosan szabadszellemeű és az emberi egyenlőséget hirdető filozófusokra és rétorokra, mert gyakran olyan problémákat, fejtegetnek, amelyek a társadalom érdeklődését felkeltve, veszedelmesek az abszolút uralomra, mint például: erkölcsileg jogos-e a zsarnok megölése? Ezéjrt a tanítás szabadságát felügyelettel korlátozzák, a gyanús tanárokat száműzik, a hagyományos szellemet védik. VESPASIANUS viszont lekenyerezi őket: egyes filozófusok és rétorok rendszeres állami fizetést húznak. Ezek a hajlékony szellemek buzgón szolgálják a császári diktatúra politikai szellemét, tudományukat eszközzé alacsonyítják le. A politikai tudományok művelése, amely a köztársaság idején CICERÓban tetőpontra állott, a császárság alatt, amikor az ősi római szabadság utolsó nyomai is eltűntek, egészen lehanyatlak. A stoicizmus filozófiája politikai szem-

pontból mintegy a császári romlottság és abszolutizmus ellenzékévé válik, a halált megvető s a hajdani szabadsághősök példáján buzduló konzervatív rómaiak világnézetévé zsugorodik; később újra fellendül a II. században, amikor a két stoikus császár uralkodik.

A birodalomnak nagy jogászai támadnak: PAULUS, PAPIANUS és ULPIANUS, akik a filozófiának természetjogi elvét a jogtudomány egész területén tüzetesen kimunkálják. Hirdetik az egyenlőség, szabadság, igazságosság, méltányosság, emberiség nagy elveit a stoicizmus természetjogi szellemében. Ugyanekkor ezekkel az elvekkel ellentétben, észrevehető tudományuk jelentésalkatán a császári abszolutizmus légköri nyomása is. Így a tudomány tekintélyével szentesíteni iparkodnak a fejedelemnek a társadalom felett való korlátlan hatalmát. ULPIANUS, az élet gyakorlatában részrehajlatlanul igazságos *praefectus praetorio*, akinek művei az elmélet terén a római jogtudomány örök értékű kincsesházai, nem áttolja a III. század elején kimondani, hogy az uralkodó önkényének törvényereje van; *quidquid principi placuit, legis habet vigorem*. Mit szolt volna e kemény ige hallatára PLATON és ARISTOTELES, CHRYSIPPOS és KLEANTHES, CATO és CICERO? ARISTOTELES a nagy ázsiai hódító udvarában élt, de sohasem kísérelte meg az abszolutizmus tudományos igazolását, sőt ellenkezőleg: amikor az alkotmányosság értékéről szolt, különben száraz stílusa szinte költői himnuszba csap át. A politikai tudományt sohasem alacsonyítja le az udvari ember hízelgő játékvá. A keleti perzsa és egyiptomi abszolút uralkodók szelleme most a polgári szabadság ősi földjén, Rómában, út tanyát s meghódol előtte a tudomány is. Nem meri egyenest és őszintén kimondani, hogy a korlátlan fejedelmi hatalomnak nincsen egyéb alapja, mint a nyers erőszaki a hajdani népszabadság elvéből vezeti le kerülő úton az uralkodó abszolutizmusának jogcímét. «A nép — mondja ULPIANUS — a *lex regia* által a fejedelemre ruházta a hatalmat» (*populus ei et in eum omne suum impérium et potestatem concessit*. Inst. I., II. 6.). A nagy jogtudós lelkiismerete megnyugszik: legalább a *nép* említésével az ősi szabadság emléket megvédi. A tudomány szociológusa annak példáját pillantja meg benne, hogyan hat a politikai alkat, a társadalom alkotmányformája a tudomány szellemére, hogyan nyúl bele az abszolutizmus a tudományos tételek jelentésébe.

A tudományos műveltség társadalomformáló és civilizáló erejének belátása arra sugallja a tudányszerető HADRIANUS császárt, hogy megalapítsa Rómában az első állami főiskolát, amelyen a közpénzből javadalmazott tanárok retorikát, jogot és filozófiát taní-

tanak, bár már előbb is volt rá példa, hogy egyes híres tanárok fizetésüket az állampénztárból húzták. Ennek az egyik athéni tudományos intézet mintájára épített s nagy fényvel berendezett *Athenaeum*-nak egész belső élete, tanterve és rendszere az állam felügyelete alatt állott. Más császári főiskolák is voltak s ezekbe nyúlnak a mai egyetemek történeti gyökerei: tanítási módszerük, eszközüik és szellemük átszivárgott a középkorba s a renaissance-ba is. A XV. és XVI. század egyetemi humanistáinak didaktikája QUINTILIANUS Institutiója nyomán haladt, az antik világnak ez a nagy pedagógiai elmélkedő je pedig VESPASIANUS és DOMITIANUS alatt római császári professzor volt.

A világbirodalom igazgatása, mint társadalmi szükséglet is, teremti meg Rómában a császári főiskolát, hogy itt alapos műveltségű tisztviselőket képezzen ki, akik az Athenaeumban állami vizsgálatokat állanak ki s diplomát kapnak. Így *nyúl bele a társadalmi élet szükséglete és érdeke az államon keresztül a tudomány életébe*. A római világ a tudományos kultúrát főképp politikai-gazdasági szempontból értékeli: szemében *a tudomány szociális hatalom*, sőt még több: *a nyilvános hatalomnak szellemi kelléke*. Annak, aki a római imperiumot magasabb fokon gyakorolja, tudományos képzettséget kell szereznie. Mi egyéb ez, mint PLATON eszményének bizonyos fokú megközelítése?

Egyes római császárok a tudományok művelését és terjesztését már nem pusztán a társadalom önkénytes szervező erejére bízzák, hanem hivatalos művelődéspolitikai feladatnak is érzik. Ez nemcsak a főiskolaügy imént jellemzett ápolásában nyilvánul, hanem nyilvános könyvtárak alapításában is. Rómában a IV. században 28 ilyen állami könyvtár volt, de a többi nagyvárosok fejlett szellemi élete is létesített könyvtárakat. Nagy fejlődésnek indul a könyveknek tizemszerű másoló előállítására: sok rabszolga diktálás után egyszerre ír. A könyvkereskedelem rendkívül fellendül, mert a gyárszerű könyvkészítés olcsóvá teszi a könyveket, ezek gyors terjedése pedig emeli a műveltség színvonalát.

A tudományos műveltség azonban a római birodalomban, amely úgyszólván az egész akkor ismert világot felöleli, *kozmpolita* vagy *nemzetfölötti természet*. A görög tudomány, bár először a legszorosabban összeforr a görög nemzeti jelleggel, a hellenisztikus korban Keletre és Nyugatra egyformán kisugározva, *nemzetközi jelleget* ölt, *világkultúrává* emelkedik. A tudománynak ez a nemzetközisége a római birodalomban még csak fokozódik, mert Nyugat és Bszak meghódított országaira is kiterjed. A műveltség terjedésének eszköze a közös birodalmi latin nyelv, amely a nyugati népek kultúráját nem-

csak a birodalom fennállása idején, hanem azután is, a középkorban, sőt a tudomány szempontjából mindmáig, hatalmas szellemi-társadalmi egységbe zárja.

8. A tudomány és a művészet a római kultúra egészében.

A római tudományos és művészeti kultúrájuk utilista értékjelentése. — A római birodalom társadalmi alkata és a monumentális építészet. — A római hódító katonai szellem megteremti a diadalívet és a monumentális történeti reliefet. — A görög társadalom elsősorban nagy költőinek és filozófusainak, a római társadalom politikusainak arcképét örökíti meg. — Róma veti meg Az antik tudomány, művészet és jog elterjesztésével az európai kultúra alapját.

Milyen belső összefüggés fűrészhető ki a római kultúrában *a tudomány és a művészet jelentésalkata között?* A rómaiak a görög filozófiát és tudományt a maguk sajátos nemzeti szellemük szerint formálták át. Ez a szellem pedig erősen utilista értékjelentésű: a görög tudományos kultúrájukból azt szívja magába, ami az életet lehetőleg közvetlenül szolgálja, ami a társadalomra hasznos. A görög művészet formakincsét is a maga szellemének megfelelően alakítja át. Viszonylag önálló elemeket visz bele az építészetbe, nem ugyan a formák terén, hanem inkább a szerkezetben és a technikai megvalósításban. A tudományból az érdeklődik, ami hasznos; a művészetben is az utilizmus képviselője: az építészetben a drága kőboltozatokat nagyrafejlett technikája az olcsó, könnyű és gyors téglaboltozattal helyettesíti. A boltozatszerkezetben a római, mint a téglaeépítészet nagymestere, letér a hellén architektúra hagyományos útjáról s páratlanul monumentális műveket alkot, amelyenkről a görög szellem ne is álmodott. A római építészet sajátos ereje a technika fejlesztésében áll, aminek történeti tanúsága már a III. század elején készült számos hídja és vízvezetéke. Elsősorban a hasznossági érték szemében a döntő: útjai a Via Appiától kezdve, hídjai és aquaeductusai, amelyekkel később teleszórta a nagyraérett birodalom provinciáit, mind az állam érdekét szolgáló építkezések, s csodálatot keltenek ma is. A császárok korában a művészi templomok és középületek emelése nagy lendületnek indul. AUGUSTUS császár Rómát a földkerekség legszebb márvány-városává akarja emelni. Új templomokat, palotákat, forumokat épít. A korintusi oszlop igazában a római építészetben válik népszerűvé. A többi császár folytatja AUGUSTUS építő munkáját: óriási színházakat, amfiteátrumokat, fürdőket teremtenek a birodalom minden gócpontján.

A római társadalom büszke ezekre a hatalmas technikai-művészeti alkotásokra s lelkesen gyarapítja őket, mint a nemzeti nagyság jeleit. A stoikus SENECA azonban mindezt csak etikai szempontból szemléli és ítéli meg: a technikai művészet kényelmesebbé és szebbé * teszi külsőleg az életet, de meg nem jobbítja, sőt a fényűzéssel az erkölcsöket csak megrontja. S már fölveti a rousseau-i kultúrpeszimizmusnak tragikus problémáját: «Kit tartasz — kérdi — bölcsőbbnek 1 azt-e, aki föltaálta, miképpen lehet elrejtett csövekből sáfrányszagos vizet megmérhetetlen magasra szökeltetni, aki csatornákat egyetlen hirtelen víznyomással megtölt és ismét kiszáraszt és az étterem fölött mozgó mennyezetet úgy illeszt össze, hogy folyton más-más képet mutat s maga annyiszor változik, ahányszor a tálak; vagy azt, akit mind másoknak, mind magának azt mutatja meg, hogy nem szabott ránk a természet semmi kemény és nehéz dolgot, hogy mi márványmunkás és asztalos segítségével nélkül is találhatunk lakást, ruházkodhatunk a selyemkereskedők nélkül is, meglehet mindenünk, amire szükségünk van, ha megelégszünk azokkal, amiket a föld pusztá felületén helyezett el?... A fényűzés azonban hadat üzent a természetnek, napról napra ingerli önmagát, a századok előhaladtával nő s találékonyaságával tápot ad a bűnöknek. Kienyészett az a természetes határ, amely a vágyakat a szükségesre korlátozta: most parasztság és együgyűség számba megy csak annyit akarni, amennyi elég... Egyik-másik találmányról tudjuk, hogy csak a mi korunkban kerültek felszínre, mint az ablakok használata, amelyek az átlátszó táblákon (csillámlemezeken) a ragyogó napfényt bebocsátják, vagy mint a fürdők boltozatívei s a falakba szorított csövek, amelyeken át a meleg mindenfelé szétárad, s a legalsó réteg egyforma hőfokú lesz a legfelsővel. Miért beszéljek a márványról, amelytől a templomok és házak ragyognak? Miért azokról a gömbölyűre és simára csiszolt oszlopokról, amelyekből oly csarnokokat és termekeket építünk, hogy egész városok népei beléjük férnek. Miért említsem a gyorsírást, amellyel a még oly gyors beszédet is lejegyezzük? A kéz követi a nyelv gyorsaságát. Mindezek a leghitványabb rabszolgák találmányai.» (Bpist. Moral. XIV. könyv. 2. levél. Barcza József ford.). Ez a támadás már a római hiperkultúra jajszava: jele annak, hogy a római társadalomnak a kultúrától megcsömörlött rétege visszavágyik a természet idillikus ölébe. A külsőszerűvé vált technikai-művészeti kultúra érték jelentése helyébe a lelkekben a naturalisztikus világfelfogás jelentésalkata kezd benyomulni.

A római *hódító katonai szellem* sajátságos szimbóluma a diadalív,

az *aveus triumphalis*, amelynek első monumentális példáját TITUS építi. A diadalívek később az impériumnak valóságos határkövei Lybiától Dalmáciáig, Hispániától Kis-Ázsiáig. A római építőművészet hatalmas alkotóerejének a sok között a római Colosseum és a Pantheon a legimponálóbb tanúsága. Mindezekben a görög művészet formanyelve az uralkodó, de ehhez a rómaiak hozzátették nagyarányú műszaki tudományukat. Görög művészeti hagyományjelentés és új római tudományos technika egyesül benne.

A római képfaragó művészet is görög nyomon halad. A saját szerű római nemzeti szellem új stílusárnyalatot csak az arcképfaragásban s a dekoratív történeti reliefben teremt. A római arcképszobrászat fejlődésének fő lelki indítéka fejlett politikai életükre viheto vissza: nagy halottjaik tisztelete és emléke élénken élt bennük. A portrait különben is megfelelt individualista szellemüknek. Jellemző a görög és a római szellem és kultúra különbségére: a görögök elsősorban a szellemi élet kiválóságait, a nagy költöket és filozófusokat örökítik meg márványban vagy bronzban, a rómaiak a politikusokat. A római arckép-mellszobrok inkább realiztikus, mint idealizáló ábrázolások. A portrait-szobrok, főképp az uralkodóké, nagy számmal díszítik a ker- teket, fürdőket, könyvtárákat, színházakat. A római katonai szellem kiváló embereit nem meztelenül ábrázolja, mint a görög, hanem gaz- dag művű páncélba öltözteti; az, aki nem volt katona, az böredőzetű tógában jelenik meg. A birodalom veszedelmének komoly tudata, de meg a világnézeti egyetemes válság, a stoikus apatheia kiütökzik a római szobor-arcképeken is. A túlrett hiperkultúra ideges és tragi- kus fáradtsága tükrözik rajtuk. MARCUS AURELIUSnak, a filozófus császárnak a Museo Capitolino-ban látható szobra még fölényes nyugalmat és komoly méltóságtudatot fejez ki, de már későbbi arcképeinek vizsgálói ezeken fáradt csalódottságot és a keserű belső megrendülés nyomait fedezik fel. Ez a fájdalmas vonás a II. szá- zadtól kezdve a filozófusok és tudósok arcképein valami vigasztalan mogorvasággá, a lét tragikus tudatává sötétlik. A filozófia és a tudo- mány tehetetlensége sir ki belőlük: helyüket mindinkább a csoda- tevők, próféták, vallásalapítók foglalják el. Tudás helyett a kor hitet keres, de mégsem tud igazán hinni. jó ideig a régi mitológia, a keleti misztériumok s a keresztény eszmevilág együtt kavargó lelkében. «Alexander Severus császár Kr. után 230 körül laráriumában Krisztus, Ábrahám és Oipheus szobrai mellé a tyanoi Apollonios mellképét is felállította.» (HEKLER A.: Filozófus és tudós arcképek a régi Rómában, Bpesti Szemle. 1940. 42. 1.) A társadalomnak a filozófiától remény,

vigaszt és megváltást váró szellemét jól jellemzi az az adat, hogy a szarkofágok domborművein a III. századtól kezdve a régebbi mitológiai, harci- és vadászjelenetek helyett a filozófusok tipikus képei jelennek meg, s hogy «az elhunyt önmagát legszívesebben könyvekbe mélyedve, a hét bölcs és a múzsák társaságában, vagy papirostekercsel kezében ábrázoltatta». (U. o. 43. 1.)

A rómaiak katonai szellemével együttjár a hadi dicsőség megörökítésének vágya. Ebből fakad a római képfaragó művészetnek egyik sajátos műfaja, a monumentális történelmi relief, erősen realiztikus ábrázolással, amely a római génusz valóságérzékével van összhangban. A történelmi dombormű főképp a diadalívket és diadaloszlopokat díszítette. TITUS diadalkapuján a jeruzsálemi templomban szerzett zsákmány bemutatását, CONSTANTINUS római diadalívén TRAIANUS császár dáciai hadjáratának egyik jelenetét szemléljük. Ugyancsak a császárnak a dákok ellen viselt háborúja jeleneteit ábrázolja Rómában a Traianus-oszlopon harminc méter magasságig huszonháromszor csavarodó fríz, amelynek minden fordulatan a császár alakja bukkan elő s így az egész domborművet egységbe kapcsolja. A görög szellem fejlesztette ki a dombormű-stílust nagy művészi magasságba. De a Traianus-dialoszlop reliefjének megalkotásához a római hódító szellem ihlete és egy világbirodalom fejének a maga dicsőségét megörökíteni akaró becsvágya volt szükséges. A kis görög városállamok demokratikus politikájának szellemi alkata ilyenre nem gondolhatott volna. Ehhez a művészethez a császári Róma hatalmi tudata kellett. Ez a hatalom vitte el dárdája hegyén a görög nyomon monumentálissá fejlesztett római világkultúrát Európa újonnan feltűnt északi és nyugati törzseihez, amelyek befogadták, majd később jelentésalkatának új meg új renaissance-át élték meg.

II.

TUDOMÁNY ÉS TÁRSADALOM A KÖZÉPKORBAN.

1. Az antik és a keresztény társadalom.

A kereszténység diadala az antik társadalom fölött. — A kereszténység nem tudományos mozgalomnak, hanem vallásos életfelfogásnak indul. — A keresztény hit védelme azonban rászorul az antik tudomány fogalomkészletére. — Az apologeták a keresztény hitrendszert a hellén filozófia nyelvére fordítják. — A krisztusi hit, a görög tudomány és a római kormányzó erő egyesül a keresztény kultúrában. — A tudomány új fogalma. — A legfőbb tudomány a Szentírás magyarázata. — A tudomány a keresztény társadalomban a papirend hivatása.

Róma a Kr. előtti II. és I. században, éppen a világbirodalom kialakulása idején, kifelé diadalmas állam, de társadalmi alkatának belső eresztékei már lazulnak. Itália heves osztályharcok, polgárháborúk, forradalmak, örökös politikai válság színhelye. Az élet- és vagyonbiztonság megcsökken, a parasztság a városba költözik, kenyeret és cirkuszt követelő hatalmas proletariátus támad. A császárság alatt a régi *probitas* elhalványul, a lelkekből a hagyományos vallás és erkölcs kihull, helyét Keletről kevert jellegű misztikus vallási irányok foglalják el. A gazdasági élet csak méreteiben gyarapodik, a vagyon- és jövedelemeloszlás mind kedvezőtlenebbé válik, a tömegek nyomora egyre növekszik. Milyen szellemi jelentésalkat alakul ki ennek a társadalomnak lelkében? Egyfelől szkepticizmus és hedonizmus, de másfelől fokozott fogékonyság a magasabbrendű élet eszméire is: a stoicizmus, majd a kereszténység eszmevilágára, amelyben a lelkek a kétségbeesésből való menekülést s vigasztalást keresnek. Ennek az apokalyptikus hangulatnak okait TACITUS így jellemzi a Kr. u. II. század elején: «Négy császár pusztult el fegyvertől; három polgárháború folyt le. Illyria lázadásban, Gallia tétovázó helyzetben, Britannia alighogy alávetve, már mindjárt magára hagyott. Ránk támadtak a sarmaták és a svévek népei; a dák kölcsönbe adott és vett csapásokkal tette híressé nevét; majdhogy a parthusok is fegyvert nem fogtak. Végül pedig Itáliát újból ismétlődő csapá-

sok sújtották. Campania legtermékenyebb vidéke elpusztult vagy eltemetődött (a Vezúv kitörése következtében); a fővárost tűzvészek dúlták s megemésztették a legrégebb templomokat; magát a capituliumot polgárok kezei gyújtották fel. Megfertőzték a szent dolgokat is; nagyszabású paráznaságok. A tenger tele száműzöttel, a sziklaszigetek vérrrel festve. Még kegyetlenebb dühöngés folyik a fővárosban; előkelő származás, gazdagság, visszautasított vagy viselt hivatal üldözésre szolgált okul és az érdemek legbiztosabb bére a végromlás. Az árulkodóknak gazságuknál nem kevésbé utálatos jutalma, midőn némelyik papi hivatalt és consulságot kapott hadi zsákmány gyanánt. Mindent a gyűlölet és a rettegés örvénye sodort magával. Gazdáik ellen a rabszolgák, véduraikkal szemben a szabadosok agyarkodtak, s akinek nem volt ellensége, azt barátai buktatták meg.» (Hist. I. 2.). Érthető tehát, hogy a világ végét egyformán várják a római stoikusok, a zsidók, a keresztények, az újplatonikusok és újpythagoreusok.

Ilyen tragikus társadalmi feltételek között a szellemi élet mind csendesebb ritmusban lüktet: a tudomány nem kutat s nem lázadozik, hanem a meglévő ismeretanyagon és eszméken kérődzik; az irodalom elhallgat, JUVENALIS óta alig van új költészet, TACITUS óta nincs nagyobbszabású történész; a művészi alkotóerő elapad, a monumentális építészetben elszkematizálódik: a klasszikus világ napja leáldozik.

A fáradt társadalom önkéntelenül misztikus hitre, felsőbbrendű túlvilági eszményre vágyik. S ekkor megy végbe a nyugati kultúra legnagyobb és legmélyebb szellemi-erkölcsi forradalma: *a kereszténység diadala a görög-római kultúra romjain*. Új világkép támad: új hit, új erkölcs és törvény, új művészet, új tudomány. Az evangélium isteni kinyilatkoztatása lép az ész és a tapasztalás ismeretforrása helyébe. A hit legyőzi a görög szellemi arisztokratának nacionalizmusát és a *civis Romanus* gyakorlati empirizmusát. SZENT PÁL már diadalmasan érzi az új hit harcoss fölényét az antik tudás fölött: «Mert e világ bölcsesége bolondság az Isten előtt. Mert írva vagyon: Megfogom a bölcselkedőket álnokságukban. És ismét: Az Úr ismeri a bölcssek gondolatait, hogy hiábavalók.» (Korint. I. lev. 3. rész. 18-20.). DIOGNETUSHOZ, az előkelő pogányhoz címzett levél, a keresztény ókornak egyik legkedvesebb hitvédő műve, a Kr. u. II. század közepén a keresztény hitnek az antik tudás fölött uralkodó erejét és isteni eredetét már így fogalmazza meg: «A keresztények tudását nem a kutató ember gondolkodása és erőfeszítése fedezte fel... Az

Isten maga plántálta el az emberek között s helyezte szívükbe az Igazságot s a szent tanítást, amely felülmúlja az ember esztét.» Valamennyi egyházatya ugyanezt tanítja. A heves TERTULLIANUS a III. század elején a rajongó lélek szélső stílusában így fejezi ki a hitnek felsőbbségét az észbeli tudás fölött: «Crucifixus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est. Bt mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile est. *Credo, quia absurdum.*») Ez az új világ szava a régivel szemben.

SZENT Ágostonnál senkinek sincs nagyobb jelentősége és érdeme az antik tudománynak a középkorra való átszarmaztatásában és értékének igazolásában. Mégis, amikor megtér, először nem győzi a görög-római kultúrának értékét kétségbevonni, a tudósokat, rétorokat és filozófusokat «a grammatikai szabályok kereskedőinek», «csalóknak és nagyképűeknek» bélyegezni, «akik azt vélik, hogy olyan magasan vannak, mint a csillagok és olyan fényesek, de íme, lezuhan-tak a földre s balgatag szívük elsötétedik.» (Confess. V. k. III. 5. Balogh J. ford.). A hit fölényét a tudománnyal szemben ilyen hasonlattal világítja meg: «Mert valamikép az, aki tudja, mit kell tenni egy fa birtokában s hasznáért köszönetet mond néked, noha nem tudja, hány öl magas s mi az átmérője, jobb annál, aki megméri a fát és megszámlolja összes ágait, de sem a fa birtokában nincs, sem teremtőjét nem tudja s nem szereti: ugyanígy a hívő ember, akié az egész kincsekkel dús világ, s akinek bár semmije sincsen, azért, hogy hozzád tapad (akinek szolgál minden), megvan mindene, bár még a Göncöl köreit sem ismeri, — jobb az ilyen hívő ember, — balgaság kétkedni benne — mint az, aki fölméri az eget, megszámlálja a csillagokat, mérlegeli az elemeket s — elhanyagol téged, aki mindent mérték, szám és súly szerint rendeztél'» (U. o. V. k. IV. 7.). A hívő ember tehát a tudós embernek magasan fölötte áll. *A tudománynak szentelt élet teoretikus embereszménye helyébe a kereszténység a hívő-ember vallásos ideálját lépteti*, aki előtt az igazság ismertetőjegye nem az ész belátása, hanem az egyház tekintélye. SZENT ÁGOSTON, aki pogány korában valaha a szkeptikus iskolához csatlakozott, hangos szóval vallja: «Nem hinnék az evangéliumnak, ha nem indítana erre az egyház tekintélye: evangelio non crederem, nisi me commoveret ecclesiae auctoritas».

A kereszténység nem mint valami tudományos mozgalom, vagy mint elméleti metafizikai rendszer indul világtörténeti útjára, hanem mint vallásos életfelfogás, amelynek a vallásos tartalom kívül

gyakorlati-erkölcsi tökéletesítő célja van. Isten a világfelfogás középpontja, a kereszténység rávonatkoztatja a kultúra minden tartalmát: az erkölcsöt, a jogot, a művészetet, a társadalom szervezetét sa tudományt is. Ez a világfelfogás az immanens antik gondolkodással szemben *transzcendens*: nem ez a föld igazi hazánk, hanem a túlvilág. Ez az életfelfogás elsősorban nem az értelemnek fejlesztését veszi célba, mint a hellén világ, hanem az erkölcsi érzületet és akaratot, amely megtöri az ösztönök uralmát s az Isten parancsa szerint formálja az életet. Ezért eleinte távol áll a tudománytól. Azonban a vallás is a világnézeti kérdéseknek részben ugyanarra a körére felel, mint a tudomány és főképp a filozófia, csakhogy a maga módján. Ezért a kereszténység csakhamar kapcsolatba lép az antik tudomány-nyal és filozófiával. Ennek a kapcsolatnak közvetítői főképp a tudományosan is művelt városlakó keresztények, akik keresztény hitüket a pogány tudomány logikai fegyverzetével is támogatni iparkodnak, másrészt a pogány gondolatrendszerekkel szemben, amelyek alkalmazásából eretnokségek támadnak, a keresztény tanításokat eredeti formájukban védelmezni törekednek, hogy az egyházi dogmarendszer és kormányzat egységet megőrizhessék. A tudományos érdeklődés elsősorban a hittételek védelmére korlátozódik az apologeták és egyházatyák gondolkodásában, s ezért először csak ott jut érvényre, ahol az ellentétes, különösen eretnek nézetekkel szemben való küzdelem szükségessé teszi.

Az ókeresztény tudomány éppen ezért nem szisztematikus, hanem elsősorban alkalmi jellegű, apologetikus tudomány. Mi ennek a mélyebb *társadalmi-kulturális* oka? Az új vallásos felfogás olyan társadalom keblében terjed és hódít, amelynek szellemi légköre, kultúrájának addigi jelentésalkata ellentétes vele: a keresztény vallásos hitrendszer tehát folyton védelemre szorul. Az egyházatyáknak örökösen küzdenie kell a kereszténységet hitük szerint megfertőző pogány gondolatáramlatokkal: a gnoszticizmussal, a neoplatonizmussal, a stoicizmussal s az ezek hatása alatt kialakult herezisekkel. A küzdelem közepett maguk az egyházatyák is a görög filozófiának gondolatkincsét, bizonyos átalakításokkal, átveszik. ORIGENES már a III. század elején a keresztény hitrendszert részben a hellenisztikus filozófia nyelvére fordítja. Meglepő tény, hogy az egyházatyák mint hatalmas személyiségek gondolat munkája úgy kidolgozza az V. század közepéig a keresztény teológiát, hogy ennek mai szellemi birtokállománya sem tartalmaz lényegében többet, mint az ókeresztény hit-tudomány.

A római birodalomban összefogott sok nép társadalmának saját-szerű nemzeti jelleme is minduntalan kiütözik a keresztény vallásrendszer felfogásán: a különféle nemzetek lelkisége különféle szel-lemben sajátítja el és teszi magáévá a kereszténységet. Az eretneksé-gek rendszerint egy-egy nemzet kebelében támadnak s terjednek el.

A keresztény tudomány és filozófia mint a hitrendszer szolgálá-tában álló, ezt az ész fegyvereivel megvédeni törekvő gondolkodás alakul ki. A hitrendszer alapja az isteni kinyilatkoztatás, ez pedig bizo-nyosabb s mérhetetlenül értékesebb, mint a tudományt felépítő ész. A tudománynak eleinte csak az a feladata, hogy a hitrendszer igazságát bizonyítsa és védelmezze. Az észnek, mint *lumen naturale*-nak, nincsen magában becse, hanem csak eszközértéke. Az igazi benső lelki élet nem függ az észnek kiművelésétől, az utóbbi leg-feljebb csak segíti az érzületet és az akaratot.

A kereszténység tehát az antikkal szemben az *értékek új tábláját* állítja fel. A tudásnál a hitet, az ész okoskodásánál a szív szeretetét sokkalta többre becsüli. Embereszménye nem az antik «bölcs», hanem a hitét halálával megpecsételő vértanú, a világ hívságát megvető aszkéta, a *szent*. A kereszténységtől távol áll a becsvágy valami új tudománynak, új filozófiának mint ilyennek szerkesztésére: ha mégis tudományra van szüksége, ezt az egyházatyák korában és a közép-korban főképp PLATONTÓL, később ARISTOTELESTŐL kölcsönzi s olvasztja magába. Tudomány helyett a világ kultúráját a kereszténység az emberi személy méltóságának, a lélek végtelen értékűségének, az ember Istenhez való benső viszonyának érzésével és gondolatával ajándékozza meg. Később ezt fogalmilag is rendszerezi: kialakul a keresztény teológia és metafizika szorosan egybefonódott tanrendszere, A keresztény kultúrában mint objektív szellemen a *krisztusi hit*, a *görög tudomány* s a *római szervező és kormányzó képesség* hatalmas történet-formáló erővé egyesül. Ennek a világtörténeti hatalomnak szellemi ökonómiaja így tagolódik: a keresztény hit az Isten és az ember új viszonyát tanítja, a görög tudomány a maga finom metafizikai fogalomkészletével a hit új világvétét bizonyítja, s a római szervező s uralkodó akarat a hitet megvédelmezi, terjeszti s a népeket a keresztény kultúra egyetemes közösségében egyesíti. Így ötvöződik finoman össze a keresztény kultúra az antik görög és római társadalom szel-lemi alkotásaiból és az új hitből.

A görög tudomány és filozófia jelentésalkatának a keresztény hitrendszerbe való átömlesztése azonban nem megy végbe minden zavar és vajúadás nélkül. Ennek a szellemi endozmózisnak nehéz-

segeit csak JUSTINUS martiniak, a kereszténység első jelentős apologetájának, példáján szemléltetem a II. század első feléből. Pogány filozófus, s amikor megtér, továbbra is a filozófusok jellegzetes köpenyét viseli s így hirdeti vándorapostol módjára új hitét. Ennek a pogány világnézettel szemben való felsőbbrendűségét filozófiai érvekkel elsőnek igazolja. Irataiban a kereszténységet már bölcséleti rendszernek fogja fel, még pedig az egyetlen igaz filozófiának, mint amelyben az isteni *logos* nyilatkoztatta ki magát. A stoikus hellén gondolat alapján történetfilozófiát szerkeszt: a *logos spermatikos*-ok, az észmagok, a *logos* hatékony részei minden népben, minden lélekben elvannak szórva. Átvesszi tehát a stoikus filozófiából az egyetemes világnézetet, amelyben az egyes emberek participálnak. Ez nyilván ellentétben áll a kereszténység tanaival. Ezt a diszharmóniát hamar észreveszi CLEMENS ALENANDRINUS, aki már így folytatja a filozófiai konstrukciót: KRISZTUS, mint *logos*, a pogányok, a zsidók és a keresztények tanítója. A *logos*-t, az észet ezért ennek jelentéstartalmaira vonatkoztatja: KRISZTUS tehát erkölcsi-vallási «eszmémagokat», gondolatkot szór szét minden nép fia, minden lélek számára?. Így már a pogány filozófiai eszme egyszerre összhangzó módon illeszkedik bele a kereszténység jelentésalkatába.

Az egyházatyák nem riadnak vissza az antik tudománytól: el szabad, sőt el kell a keresztény embernek sajátítania a pogány tudományos műveltségnek azokat az elemeit, amelyek összhangban vannak a krisztusi hitelvekkel. Ennek legfelemelőbb példája SZENT ÁGOSTON, akinek benső igazságszeretetében és tudományos gondolkodásában páratlanul egyesül az antik értelmi nagyság és a keresztény erkölcsi fenség. Igazságelmélete, amelyben tovább fejleszti PLATON ismerettanát, legjobban tükrözi a kereszténységnek a tudományról való új felfogását. SZENT ÁGOSTON szerint az igazság objektív valami, ami független az emberi gondolkodástól. Ha egy igazságot — mondja — ketten felismerünk, akkor az ismeretet «sem én benned, sem te bennem, hanem mindketten abban a *változatlan igazságban* látjuk, amely elménk fölött vai » (*nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ista, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate*). Így ismerheti meg valamennyi ember ugyanazt az igazságot, amely magában érvényes, függetlenül minden emberi megismerő lelki aktustól. Ha például valamely matematikai igazság, mint $7+3=10$, csak az; emberi elmében lenne meg, akkor változó lenne, elmúló, mint az emberi elme (Confes.. 12. könyv, 25. fej.).

A megismerés által lelkünk csodálatos összeköttetésben áll az

örök, változatlan igazsággal, Istennel, aki megvilágosítja elménket. S most megismétli SZENT ÁGOSTON PLATON államának híres Nap-hasonlatát: Isten olyan a lelkünkre nézve, mint a Nap: az ő világitása nyomán ismerjük föl az igazságokat, fejlesztjük a tudományt. Érzéki szemünkkel semmit sem láthatunk, amit a Nap meg nem világít: hasonlókép az igazságokat is csak akkor látjuk, ha Isten értelmi világossága rájuk önti fényét. Az ember *in quadam luce sui generis omnia, quae cognoscit, intuat* (Detrit. XII.). A Nap mindenkire árasztja fényét, Isten is minden lélekkel közli az értelmi világosságot, hogy fölismerje az igazságot, de persze egyikkel jobban, a másikkal kevésbé, aszerint, amint erkölcsi állapotuk megérdemli. A logikai evidencia tehát minden embernél egy, az igazság is egy: de az egyik ember hamarabb és jobban, a másik később és kevésbé fogja fel. Íme, a *kereszténységnek új tudomány fogalma*: az antik felfogás szerint a tudományos kutatás, az értelem tevékenysége általában nem függ az erkölcstől, sőt fordítva: az értelmi belátástól függ az erkölcs; SZENT ÁGOSTON viszont az ember erkölcsi állapotától teszi függővé az igazság meglátásának fokát, a tudományos kutatás eredményét. Annak, hogy az igazságot meglássuk, nélkülözhetetlen feltétele a szív tisztasága, melyhez *akarat* útján jutunk. Annak, aki az igazság kutatásában a tudomány terén sikert akar elérni, előbb meg kell szívét tisztítania a bűntől: minél tisztább a lelke, annál jobban, fényesebben látja meg az igazságot. SZENT ÁGOSTON tehát a tudományos gondolkodás elemzésében az *antik intellektualizmus-sal szembeszegezi a maga voluntarizmusát*: az értelem felett elsősége van az akaratnak, az akarat tisztasága az igazságlátás feltétele; az igazság oly javunk, amelyet csak akkor értünk, ha szeretjük és akarjuk.

Már az antik világ alkonyulatán, a hellenisztikus korban, egymástól el kezd válni a csak teoretikus igazságkutatás, mint a tudós életeszménye és az erkölcsi-vallási bölcseségtan, amely a megismert igazság szerint iparkodik az életet alakítani. Az első egyházatyák, alexandriai SZENT KELEMEN és ORIGENES a kereszténységet, mint bölcseségtant fogták fel a késői görögség értelmében. SZENT ÁGOSTON ezt a bölcseségfogalmat velejében krisztianizálja, amikor a gyakorlati vallásosságot, a *pietas*-t és a *sapientia*-t egybekapcsolja s a keresztény világfelfogásban a hit, a szeretet, az élet, a szemlélődés, a boldogság és a tökéletesség együttesét szemléli. A *de doctrina christiana*-ban, ebben az első keresztény tudomány-elméletben, az egyháznak, mint KRISZTUS testének feladatát abban látja, hogy az emberiséget

megtanítsa az *ordo dilectionis*-ra, az Isten- és felebaráti szeretetre. Ez a keresztény élet célja.

De mi a keresztény tudomány célja? A Szentírás helyes értelmezése. A Szentírás szimbólumainak (*signa*) igazi megértéséhez a lelket elsősorban a tiszta erkölcsi állapot tudja eljuttatni: az Úr félelme, a jámborság, a lelki erősség, a szív tisztasága, a bölcsesség. De a helyes exegesishez szükségesek a világi tudományok is: a héber és görög nyelvtudomány, történelem, a természettudomány, de meg a dialektika is: az örök igazságok (*rationes aeternae*) új platonikus-augustinusi értelemben vett ontológiája. Ezeket az örök igazságokat az ember csak introspektív módon fedezheti fel, mert nem maga teremti, hanem csak a dolgoknak Istentől elrendelt örök természetében megtalálhatja. SZENT ÁGOSTON CICERO nyomán a *septem artes liberales*-t is beletagolja a keresztény tudományok rendszerébe s ezzel az antik műveltséget európai történelmi útjára indítja, átszarmaztatja a középkorra. Ezt a tudománykört veszi át tőle CASSIODORUS az V. században, a spanyol ISIDORUS HISPALENSIS nagy enciklopédiájában a VI. században, az angol BEDA VENERABILIS, a *Doctor ecclesiae*, hatalmas gyűjtőmunkáiban a VIII. században és a német HRABANUS MAURUS, a *praeceptor Germaniae*, a IX. században, aki az első klastromi iskolát alapítja és de Universo című könyvében kora egész tudását összegyűjti. A skolasztika későbbi egész tudományos munkájának alapját ezek a munkák vetik meg, amelyeknek gyökerei SZENT ÁGOSTON tudományrendszerébe nyúlnak. Így a hippói püspök nemcsak az ókeresztény világ szellemének személyes summája, hanem a későbbi európai tudományos kultúrának is egy évezreden át hatalmas formálója. A középkor a *de doctrina christiana* tudományprogramját valósította meg. Da SZENT ÁGOSTON Európának a középkorban a fő történelmi tudatra ébresztője is a *De civitate Dei*-vel. A történet értékének tudatára s történettudományi munkásságra az ő szelleme serkenti OROSIUST, TIRO PROSPERÉ, GENNADIUSI, DIONYSIUS EXIGUUST, CASSIODORUST, TOURSI GERGELYT, ISIDORUST és BEDÁT.

Ezeknek történelmi művei a nyugateurópai kultúra kezdő korszakaira felbecsülhetetlen értékűek, mert a világtörténet folytonosságát s ennek tudatát megőrizték. Az egyháztörténetnek, irodalomtörténetnek, liturgiátörténetnek, a bibliai régiségtannak művelése mind SZENT ÁGOSTON művének szelleméből emanálódott. Ez fényes példa a tudomány szociológiájában arra, hogy a nagy lángelme, a társadalom változó alkatától függetlenül, miképp sugározza be jelentés-tartalmait évszázadokon át az elmékbe.

Az antik világ és a kereszténység szellemének nagy jelentőséget béli különbsége tárul fel előttünk, ha szemügyre vesszük, hogyan fogják fel a tudomány értékét? Az antik ember, egy PLATON vagy ARISTOTELES, a tudományban azt az utat látta, amelyen Önerejéből fel tud emelkedni az ember ebből a folyton változó, érzéki világból az «örök ideák», vagy az «istenség» világába. Az, ami ebben a világban tökéletlen és múlandó, ott a szellem birodalmában tökéletes és változatlan formában tárul elébe. Az, aki a tudományos szemlélődésnek ezt az útját járja, több és jobb ember, mint az, akit nem serkent a vagy a tudás által való tökéletesedésre. Innen érthető, hogy a klasszikus világ milyen nagy szerepet juttat a «bölcseknek», annak az eszményi embernek, aki a változóval szemben a dolgok örök formáit keresve tölti múlandó életet: a tudományos gondolkodásnak szentelt ilyen élet, βίος *d-εωρητικός*, ARISTOTELES szerint «legközelebb áll az isteni élethez». Ez jelenti egyben az ember számára a legnagyobb boldogságot, mert így a halandó ember megszabadul a földi élet mulandó bajaitól, már itt részesedik az istenek boldog életében: *a tudományos szemlélődés a lélek számára a megváltás aktusa*. S ki viszi ezt végbe? Saját maga, öneje, az ő eszének autonóm munkája, mert az orok ideák vagy formák nem nyújtják le a τόπος νοητός-ból hozzá transzcendens kezüket. A tudományos gondolkodás tehát az *önmegváltás* immanens ténye.

A keresztény felfogás még szélesebbre és mélyebbre tágítja a változó és tökéletlen, másfelől az örök és tökéletes világ szakadékát. Az ember és az istenség közt tatonzó úrt az ember a maga erejéből nem tudja áthidalni: ehhez az Isten kegyelme is szükséges. Az antik immanens önmegváltás helyébe a kereszténységben *transzcendens isteni megváltás*, az «üdvözülés» lép, amelyet nem a saját esze, hanem az *isteni kegyelem* munkál. Ez segíti bele az örök és tökéletes életbe, amelyet az antik ember eszének öneje, tudományos gondolkodással akar elérni. A keresztény ember előtt azonban nem az autonóm tudományos szemlélődés tárja fel az örök igazságok honának kapuját, mint ÍPLATON és ARISTOTELES gondolta, hanem magának *Istennek ki nyilatkoztatása*, amelyet a Szentírás foglal össze. Ebben minden igazság benne van, amelyet az embernek tökéletesedésére és üdvözülésére tudnia kell. Ezért a legfőbb tudomány a *teológia*, amelynek minden egyéb tudás csak szolgálatában áll. ARISTOTELES is a teológiát (εολογική) már mint a végső életnek tudományát az «első tudománynak» tartja s a stoikusoknál is a -θεολογία a filozófia legnemesebb ága. Ez azonban az ő szemükben tisztán az emberi ész immanens

munkája: az Istenre vonatkozó igazságokat a saját elménkel nyomozhatjuk ki. A kereszténység ellenben az isteni örök igazságok edényét az Istentől kinyilatkoztatott Szentírásban találja meg: első sorban ennek magyarázata a teológia. Ha a kinyilatkoztatáson kívüli az ész munkájára is szüksége volt a keresztény teológiának, akkor a görög metafizikának egész fogalmi apparátusát felhasználta, kezdetben az egyházatyák főképp PLATONnak rendszerét, amely a keresztény tanokkal úgyis összhangban áll a múlandó és örök világ merev dualizmusáról szóló tanával, a XII. század végétől kezdve pedig a nagy skolasztikus rendszeralkotók ARISTOTELES metafizikáját építik ki a teológia észszerűen igazoló alapjává. Az újkori tudomány viszont levette a kinyilatkoztatás transzcendens igazság-köntösét, újra csupán az ész autonóm gondolkodásának immanens alapjára helyezkedik. PLATON és ARISTOTELES azért voltak összhangba hozhatók a keresztény élet- és világfelfogással s azért kölcsönözhettek tudományos formát a kereszténységnek, mert hittek objektív értékekben, amelyeknek biztosítékát az istenségben látták: az emberi élet végső célja voltakép már náluk is kívül van magán az életen.

A keresztény igazságelméletnek, amelyet tudományosan először SZENT ÁGOSTON formulázott meg, *a tudomány szociológiája* szempontjából is jelentős következménye van. Már az antik világban sem volt *a tudomány társadalmi ranghoz, kiváltságos réteghez kötve, legfeljebb a szabad emberekéhez. De most sikerrel csak az művelheti a tudományt, a ki a tudást Isten szolgálatába állítja, amikor ez elméjét megvilágosítja (illuminatio).* A szentágostoni felfogás a tudományos gondolkodás útján elért eredményt nem az ész erejétől, hanem az isteni kegyelemtől s az akarat tisztaságától teszi függővé. A magasabb szellemi élethez vezető út a keresztény társadalomban *mindenki* előtt nyitva áll, nem pusztán az antik szabad ember *νοδς-τ, mens-e* alapján, hanem a keresztény ember kegyelmi élete folytán. Az isteni megvilágosodás szentágostoni elméletének pogány nyomára is akadunk a misztikus lelkű PLATONnál. Híres VII. levelében azt fejtegeti, hogy a lélek csak akkor tud igazán megismerni, ha fenséges tárgyával: a Jóval, Széppel és Igazsággal mind jelleme, mind értelme szerint bensőleg rokon s így egybeolvadhat vele. Ilyenkor a lelket isteni fény tölti be s világosítja meg. Egyébként a Jónak, mint a Napnak, az elmét megvilágító szerepét már Állam-ában is kifejti. Ezt a megvilágosító isteni misztikus tüzet hozza összhangba SZENT ÁGOSTON a keresztény kegyelem tanával s teszi meg az illuminatio-elméletben a megismerés lényeges mozzanatává.

A megvilágosító kegyelemben azonban már hivatásánál fogva leginkább a *papság* részesül, amely mintegy tezaurálja a kegyelmet; ezért az antik görög és római világgal szemben, egyéb történeti okokon kívül, *a tudománynak úgyszólván egyedüli képviselői a papok*, még pedig nemcsak a tárgyánál fogva vezértudománynak, a teológiának, hanem a világi tudománynak is, mert ezek is lehetőleg a hitrendszer szolgálatában állanak. Viszont a papirend tagjává az egyház demokratikus szervezeténél fogva bárki lehet, ami *a tudomány .szociális szervezete* szempontjából igen lényeges történeti mozzanat. Az egyház mindjobban megszervezett papsága útján őrzi meg s használja fel az antik pogány világnak egész szellemi örökségét is.

2. A tudomány a román-germán népek kultúrájában.

Az *urbs mundi* művelődési fölénye az új Európában. — A nyugati művelődésbeli közösség kialakulása. — A görög-római tudomány megőrzése. — A keresztény eszmerendszer jelentéskalkata és a társadalom szervezete. — A karoling renaissance. — A tudomány reproductív és enciklopédikus jellege a XII. századig megfelelt a társadalom szellemi alkatának. — A középkori társadalom deduktív-szisztematizáló szelleme a XIII. században. — A tekintély elve és az individualizmus a középkori társadalomban és tudományban.

A korhadt római birodalomba betörnek Észak germánjai és Kelet szlávjai, hullámaik fokozatosan elmossák az *Imperium Romanum*-nak már régen kivájt védelmi gátjait. Rómába rabolva nyomulnak be a barbárok, a régi világ romjain a diadalmas hódítók új birodalmi támadnak. A hatalmat politikailag magukhoz ragadják, de a szellem terén Róma előtt meghódnak. Hogyan maradt fenn az antik tudomány a népvándorlás mindent elpusztító viharaiban? mikép szívódott fel az új népek életébe és objektív szellemébe? Az egyház útján. Ez ugyanis papságával szervezetében és szellemében akkor is fennmaradt, amikor az óriási római birodalom a germán törzsek csapása alatt összeomlott. Az egyház őrizte meg a hatalmas Róma, az *urbs mundi*, művelődési fölényének hagyományát. Az egyház a görög-római tudományos kultúrát a maga értékrendszerébe szellemi szűkségelei szerint beolvasztva, ezzel a keresztény műveltséggel közeledik a germán népekhez, amelyektől, mint műveletlenektől, a kultúrának nagy fölényt jelentő távolsága és célszerű jogi-politikai világ-szervezete választja el. Ezért emelkedik az egyház Nyugat leghatalmasabb civilizáló-szervező történeti erejévé. Engedményt tesz a germán törzsek feudális társadalmi rendszerének, bár nincsen erre

antik mintája: ezt is beolvasztja magába s így összhangba kerül vele. Amikor az egyházatyák korában a kereszténység megizmosodik, akkor a kész görög-római kultúrával áll szemben s ezzel megegyezik, a vele egybehangzó tudományos, művészeti és jogi jelentéseket szervesen magába szívja: befogadó és adó. Most a germán-román népeknek műveletlen lelke szűzies társadalmi talaj, amelyet az egyház a kereszt ekéjével fölszánthat, töből átformálhat, lelkükben új világ-felfogás alapjait vetheti meg. Itt a középkori nyugati kultúra csodálatos egységének, az európai keresztény szellemi közösségnek gyökere. Az egyház s feje, a pápa, a szellem erejével igazi egyetemes hatalommá emelkedik, nem úgy, mint a világi fejedelmek, később a német-római császár, a maguk hűbéruraival, akiknek ellenállási joga folytán sohasem tudnak valóságos központi hatalomra szert tenni. Az egyháznak egységes törvényhozása és közigazgatása, s így feltétlen tekintélye van, a királyoknak, később a császárnak, nincsen.

Az egyház külső szervezete is olyan, mint a letűnt római birodalomé: a jelentősebb városokban, az utak fontosabb gócpontjain működnek az egyház magasabbrendű papjai, a püspökök, Rómában pedig az egyház feje, SZENT PÉTER utódja, úgy mint valaha világi szempontból a császár. Az egyházi közigazgatás a római világi adminisztráció mintájára alakul ki s hálózza be Nyugat országait. A római impérium nyelve, a latin, az egyházi hatóságok, az istentisztelet, a hivatalos érintkezés, de meg a tudomány és az iskolák nyelve is. Hz a nyelv is az egyház nemzetfeletti egységét biztosítja. A gótok, vandálok, longobárdok, burgundok, frankok, alemannok, bajorok, frízek, kelták és angolszászok fiai előtt csak úgy nyílik meg a magasabb, tudományos jellegű szellemi műveltség útja, ha a latin nyelvet megtanulják s a latin klasszikus irodalmat olvassák.

Micsoda történeti látvány: elárasztják a barbárok a birodalmat r a rómaiak kénytelenek előttük meghódolni, de ott a római Egyház, amelynek papsága az antik műveltséget és tudományt átszármasztja a germánokra s így megmenti az utókor számára és a máig nyúló szellemi fejlődés termékeny alapját veti meg. Az egyház papsága majdnem másfélezer esztendeig a magasabb tudományos jellegű kultúra egyedüli közvetítője: ez biztosítja *a szellemi életnek azt az egy-neműségét*, amely a középkorban Európa román és germán népeit jellemzi. A nemzeti különbségeket a kereszténységnek univerzális humanizmusa, amely már kezdetben sem ismer SZENT PÁL szerint görögöt, rómain, zsidót, szkítát vagy szíriait, háttérbe szorítja s az európai kultúra szellemi jelentőségét biztosítja. A középkor-

ban a kultúra először nem nemzeti s csak aztán emelkedik nemzetföltre, hanem *először nemzetföltti s csak később különül szét főképp a renaissance óta fokozatosan nemzetivé.*

A germán törzsek uralkodóit megkapja a római kultúra s ennek keretében az antik tudomány. A klasszikus római műveltséget átveszik s törzsi műveltségükkel egybeolvasztják. Jellemző például, hogy a keleti gótok királyai, THEODORICH és ATHALARICH a VI. században gondoskodnak arról, hogy a retorikai, jogtudományi és filozófiai iskolák továbbra is fennálljanak, a tanárok fizetése meg ne csonkíttassék s így nyugodtan élhessenek a tudománynak. Azt a római hagyományt is magukévá teszik, hogy olyan tisztviselőket kell alkalmazni, akiknek tudományos képzettségük van. Olyan tudós rómaiak élnek s játszanak fontos tanácsosi szerepet udvarukban, mint BOETHIUS és CASSIODORUS.

A nyugati kereszténység tudományosságának jelentésalkatában ARISTOTELESnek a XII. századig viszonylag nem sok szerepe van,. SZENT ÁGOSTON szellemében PLATON mellett egészen háttérbe szorul. Annál meglepőbb, hogy a VI. század elején BOETHIUSban az a terv fogamzik meg, hogy ARISTOTELESnek valamennyi művét latinra fordítja s a nyugati kultúra szellemi közkincsévé teszi. Merész tervének végrehajtását kora zavaros állapota s tragikus személyes sorsa meggátolta. Csak ARISTOTELESnek a kategóriákról szóló és a περί ἐπιχειρήσεως című munkáit fordította le s látta el magyarázatokkal. Ugyancsak latinra ültette PORPHYRIOSnak, PLOTINOS legkiválóbb tanítványának, a III. századból való logikai bevezetését, az *Eisagogét*, amelyben már fölveti azt a kérdést, vajjon az általános fogalmak (universalia) valóban léteznek-e, vagy csak pusztán elménk gondolatai, ami a középkor egyik alapkérdésévé, a realizmus és a nominalizmus küzdelmének forrásává lett. PORPHYRIOSnak ez a Boethiustól fordított műve, amelyet később *logica vetus*-nak neveznek, volt a középkornak kizárólagos logikai nevelője egészen a XII. század közepéig, amikor JACOBUS DE VENEZIA ARISTOTELES logikai iratait lefordítja. Ezek a *logica nova* nevet kapták s a dialektikát új lendületbe hozták. BoETHIUSnak nagy érdeme, hogy sok századra beiktatta az aristotelesi logikát a keresztény tudományos kultúra jelentéskörébe s ellátta az alapfogalmaknak és legfontosabb terminusoknak nélkülözhetetlen fegyverzetével.

BOETHIUS az első középkori tudós: a tudomány feladatát a meglévő ismeretek gyűjtésében és rendszerezésében látja. A tudománynak ez az enciklopédikus felfogása, amely sok századon át ural-

codik, jól érthető a kor társadalmi-történeti feltételeiből: a fényes görög-római tudományos kultúra romjai veszik körül, ennek imponáló értékeit akarja átmenteni.

Ugyanilyen szellemben fogja fel a tudomány célját THEODORICH udvarának másik kiváló államférfia, CASSIODORUS is, aki történeti és grammatikai munkákon kívül egy kétkötetes enciklopédikus munkát ír (*Institutiones divinarum et humanarum literarum*), amely a középkorban tankönyvül szolgál. Először az alexandriai, akkor már nem annyira kutató, mint inkább csak ismeretgyűjtő egyetem példája ihleti meg s ennek mintájára főiskolát akar alapítani, hogy a Szentírás igazságait az antik tudománnyal egyesítse. Majd öreg korában kolostort alapít, a *Vivarium*-ot, a keresztény tudomány felvirágoztatására, itt értékes könyvtárt szervez, könyvmásoló műhelyt rendez be, nagy számmal kódexeket vásárol s rendszeres tudósképző tanítást indít meg. A világi tanulmányok Sz. ÁGOSTON szellemében csak mind előkészítők a Szentírás magyarázatára, amely a tanítás középpontjában áll. A szerzetességet CASSIODORUS a vallásos célzat mellett nagy tudományos munkaközösségnek tekinti, a kolostort pedig az antik tudomány megőrzőjének. Nem a tudományos kutatás lebeg szeme előtt, hanem csak a régi klasszikus szerzők gyűjtése és másolása, meg a tudomány elemeit közvetítő iskolakönyvek szerkesztése. Becsvágya nem önálló gondolatok termelése, hanem csak, mint maga mondja, «az elődök nézeteinek követésre ajánlása». Ez már korai renaissance: az elmúlóban levő antik tudomány föltámasztási kísérlete, nem újnak alkotása, de a réginek újjászületése. CASSIODORUS lelkéből annak az előkelő római társadalmi rétegnek nosztalgiája áramlik ki, amelynek szinte szeme láttára süllyed el az antik műveltség az új népek özönvizében.

Amíg nem alakulnak meg a középkorban az egyetemek, a tudományos műveltség középpontjai főképp a bencés kolostorok. A keresztény *contemptus mundi*, *fuga saeculi* szelleme, amely szerint a lélek üdvössége csak úgy ápolható, ha szökünk a világi élettől, a maga egyoldalúságában nem kedvező a tudományos szellem számára. Nyugaton azonban a csak szemlélődő keleti anachoréták életformáját kizorítja a kolostorokban való társas együttélés és cselekvő munka. A «világ» bizonyos fokig benyomul a kolostorokba, mert a teológia mellett, de ennek szolgálatában világi tudományokat is ápolnak. Keleten a szerzetesi élet csupán kontemplatív: célja a vallásos szemlélődés, imádság, önsanyargatás, hogy megvalósítsa a keresztény életeszmenyt. Ennek oka társadalomlélektani szempontból a keleti

embernek tipikus szemlélődő természete. Nyugat cselekvő társas szellemének az anachoréta életeszmény kevésbé felel meg: itt a kolostori élet aktív formája fejlődik ki. Nurziai SZENT BENEDEK a VI. század elején Nápoly mellett Monte Cassinón alapítja az első kolostort, amelynek szabályzata mindenütt a nyugati szerzetesi élet mintájává emelkedik. Eszerint a szerzetes életének célja az, hogy Krisztus katonája legyen, kolostora pedig Isten háza. (Regula XXXI.). A tökéletesedésnek az imádság mellett a főszköze a kézimunka (földművelés, kertészet-, iparosmunka). SZENT BENEDEK fiai a munka elvével civilizálják Európát. A munka egyik ága szellemi: tanulás és tanítás. SZENT BENEDEK regulái nem említik a tudománnyal való foglalkozást, mint külön célt, sem az iskolák alapítását. Azonban a Szentírásnak és egyházatyáknak alapos megismerése természetesen feltételezi a magasabb tudományos műveltséget. Az alapító a könyvek olvasását is ajánlja, ami viszont megköveteli a kéziratok másolását. «A könyv —írja SZENT BENEDEK Rusticus nevű szerzetesének — mindig szemed előtt és kezed ügyében legyen.» A Rómában a klasszikuson nevelődött rendalapító büszke arra, hogy egy kikeresztelkedett zsidótól megtanulta a héber nyelvet: «QUINTILIANUS finomságai, CICERO áradozásai, FRONTO méltóságos komolysága, PLINIUS egyszerűsége után tanultam meg a zsidó ábécét, rágódtam a sziszegő és heheztes zsidó szavakon.»SZENT BENEDEK azonban korántsem tűzi ki az antik tudomány megőrzését és ápolását kolostorai feladatául. Ilyen célzattal CASSIODORUS, a hatalmas gót miniszter, aki szívében megmaradt római polgárnak, a Vivariumot alapítja, noha a kolostori gondolatra BENEDEK montecassinói intézményétől kapja a sugallatot.

Az antik tudomány ápolása a barbár pusztítások közepett az V. századtól gyorsan hanyatlik. Az egyházban is háttérbe szorítja a humanista irányt a vallásos és erkölcsös élet elmélyítésére való törekvés, amelynek NAGY SZENT GERGELY pápa a főképviselője. A *Gens Anitidből* származó előkelő és gazdag római úrban, aki klasszikus nevelésben részesül s egy ideig Róma praefectusa, majd mint bencés apát újjászervezi a benediktinus rendet, a jámbor keresztény élet legyőzi az antik római tudományos műveltség szeretetét. A keresztény lélek belső erkölcsé szempontjából nem látja a világi tudomány hasznát. Az egyik püspököt mint pápa szigorúan megdorgálja, hogy az ifjúságot grammatikára tanítja, holott «a fül Krisztus dicséretét Jupiter dicséretével együtt nem fogadhatja magába». GERGELY a tudománynak csak erkölcsi oldalát veszi figyelembe: akkor értékes,

ha erényre nevel, *scientia enim virtus est*. Amikor Sz. BENEDEK életrajzát megírja, azt dicséri hőisében, hogy mint *scienter nescius et sapienter indoctus*, «tudva tudatlan és bölcsen tanulatlan» futott el Rómából, a világi hiúságok fészkeiből, hogy lelke a magányban megnyugodjék. Szemében a tudásnak csak annyi az értéke, amennyire a benső ember, az erkölcsi személyiség kimunkálására szolgál. Nagy erkölcsani művében (*Liber Moraliūm*), amely a keresztény etikának az egész középkoron át főforrása, ezt mondja: «Az értelem kevélysége akadály a igazságnak. Ha ilyenek esetleg birtokába jutnak is valamelyes tudománynak, akkor is csak a kéregből táplálkoznak és nem az elrejtett édesség velejéből; tündöklő elmével is csak a külsőt érintik, de az igazság benső ízét nem ismerik: külsőleg élesesűiek, de belsőleg vakok». Jómaga nagy műveltségre valló s gondolatokban gazdag homilákat ír, amelyek máig élő olvasmányai a breviáriumnak, de az antik világi tudománytól idegenkedik. A lelkeket nem tudománnyal, hanem az erkölcsön kívül a szépség varázsát sugárzó művészettel akarja emelni: az egyházi éneknek, a *cantus firmus*-nak atyja; nem az értelmén, hanem a szíven keresztül akarja fokozni a keresztény lélek bensőségét. Ezért nem a római klasszikusok szövegeit gyűjti és másolatja, amint CASSIODORUS római renaissance-lelke sugallja, hanem a keresztény egyházi énekeket gyűjti össze s ezek dallamkincsét egy-egy mintaként az *Antiphonarium*-ban foglalja egybe. Mindez egyelőre a tudomány szociális tekintélyének mélyreható negatív átértékelése.

A bencés kolostorok eleinte SZENT BENEDEK és NAGY GERGELY pápa szándékai szerint a világi tudományt nem ápolják, mégis a népvándorlás viharai közepett, amelyek minden kultúrának útját szegik, a bencések hordják össze és őrzik meg a pusztuló antik világ szellemi kincseit. Ők mentik meg a tudományos munka szociális emberformáló értékének gondolatát s az értelmi tevékenység után való vágyat akkor, amikor a szellemi kultúra iránt való érdeklődés a laikus társadalmi rétegekből majdnem eltűnik. Szorgalmasan másolják a kéziratokat. A könyvmásoló műhely, a *scriptorium*, minden kolostornak elengedhetetlen kelléke. Magyarazzák a latin írókat, az ír bencések a görögöket is; iskolai használatra tankönyveket szerkesztenek. A teológia, a filozófia, a mennyiségtan, a történetírás, a költészet képviselői ebben a korai középkorban, mint Európa országainak történeti forrásgyűjteményei tanúsítják, elsősorban a bencés kolostorok tagjai. Az orvostudományokat is ők fejlesztik: kolostorokban kórházat és gyógyszertárt rendeznek be, gyógyfűveket ter-

melnek. A kolostorok voltaképp az első orvostudományi iskolák. A salernói orvosi kar alapítása is bencések műve. Ők közvetítik az arab orvostudományt a nyugati kereszténységnek. Mindez nem volt eredetileg a nagy rendalapító szándékában: a léleknek tudományt szomjazó ereje azonban a fizikai munka gondolatát kiterjesztette a szellemi munka területére is: a bencés kolostorok nemsokára a tudományos tevékenység székhelyeivé is emelkedtek a középkori társadalomban.

A magasabb műveltségnek önként imponáló fölénye és tudományos szelleme is részes abban, hogy Európa germánjai a kereszténység előtt viszonylag rövid idő alatt meghódolnak. Ezt más okok is kedvezően befolyásolják. Így a kereszténységnek és a germánságnak közös vonása *a társadalomnak demokratikus felfogása*. A kereszténység előtt minden ember, mint lélek, egyforma értékű, Isten gyermeke; a germánoknál is minden szabad ember egyforma jogú. Vallási szempontból is van köztük egynemű vonás: a germán politeizmusnak van valamelyes monoteisztikus színezete. De ellentét is feszül köztük: a friss germán életöröm s a keresztény aszkézis, az ösztönök elnyomása szemben áll egymással. Ellentét van az egyház római centralizmusa s a germánok individualizmusa, törzsi partikularizmusa között: a kereszténységnek egyetemes emberi elve, általános humanizmusa és a germán törzsek nemzeti-vérségi öntudata között. A kereszténység továbbá a görög filozófia hatása alatt tanrendszerében mélyen elintellektualizálódott, logikai-fogalmi formákat öltött: a germánság lelke erősen érzelmi visszahatású, misztikus hajlandóságú volt. Ezt a hajlamát, mint többen rámutattak, ki is élte az európai kereszténység fejlődése folyamán a középkori misztikában, később a protestáns pietizmusban. Az ősgermánokban is megvolt már a mai német szellemi alkat tipikus vonása: erős hajlam arra, hogy idegen művelődési javakat lelkükbe beolvasszanak, ezeket feldolgozzák s továbbfejlesszék. Ez a germán hajlam jól érvényesült már a keresztény kultúra javainak áthasonításában is.

A középkori tudományosság szociológiai vizsgálatának kettős jelentősége van. Először is a középkor tipikusan mutatja, hogy egy kötött társadalmi rendszer és életforma miképpen hat a gondolkodásmódra és a tudomány szellemére. De másodsorú különösen megkapó történeti példája annak, hogy a szellemi erők, az eszmei tartalmak milyen mély befolyást gyakorolnak a társadalom alkatára, jórészt

függetlenül az anyagi-gazdasági viszonyoktól. A középkorban ugyanis a keresztény eszmerendszer jelentésalkata formálta ki a társadalmi rendet és életformákat. Erre persze maga a keresztény értékrendszer, mint szellem, nem lett volna elég, ha a lelkekben nem talál vele kongruens valóságos erőkre, amelyek mint lelki hajlamok amaz eszmék hatásának és sugalmazó hatalmának mintegy elébe nem mentek volna. Ez a feltétel megvolt a középkorban: az eszmék értékjelentése és a társadalmi valóság találkozott s kölcsönösen támogatta egymást, Ezért oly páratlanul egységes a középkor kultúrája. Az egyház számára természetfölötti vallásos missziója, amely hatalmának és uralmának alapja, lehetővé tette a világi társadalomnak is az ő szellemével való megtöltését. A román-germán népeknek nem volt saját fejlettebb kultúrájuk, tehát az egyházra szorultak, szellemét önkénytelenül magukba szívták, az egyházzal együttesen építették fel kultúrájukat.

A középkori kultúra egységének társadalmi háttere *az egyház és az állam szoros kapcsolata*. Századokon keresztül az egyházi jog és az állami jog egybeolvad. Erre a legjobb példa a kapitulárék karolingi törvényhozása. Minthogy az egyházfejedelmek a nemességgel és főhivatalnokokkal teljesen egyenrangú tényezők, ez a birodalom igazgatásában az egyházi és a császári rendelkezéseket feloldhatatlan együttesbe forrasztotta össze. Az állam törvényei biztosították az egyházi rendelkezések érvényét s az egyház vallásilag szentesítette a császári határozatokat. Ez a középkori kultúra egységének és belső összhangjának egyik fő társadalmi forrása. Mihelyt az egyház és az állam közötti harmónia a XIII. századtól kezdve bomlóban van s a világi hatalom jogrendszere az egyházétól fokozatosan elválik és szekularizálódik, a kultúra egysége is meglazul. Szellemtörténeti szempontból nem véletlen, hogy amikor a XIV. század elején a világi hatalom az egyházi hatalom fölé kerekedik, ugyanakkor bontja meg a nominalizmus a skolasztika egységét, ugyanakkor támadnak új elméletek az individualizmus szellemében a társadalomról, ugyanekkor feszíti szét a német misztika a régebbi Bonaventúra-féle misztika kereteit. Mindenütt új mozgás és lendület mutatkozik párhuzamosan a politikának és a szellemnek birodalmában. A nominalizmus elméletének terjedésével párhuzamos a római szentbirodalomnak és az univerzális egyháznak bomlása: amaz nemzeti államokra, emez nemzeti egyházakra kezd oszolni az individualizmus szellemében. A reformáció fejezi be a folyamatot.

NAGY KÁROLY a román-germán népek lelkét átformáló egyház

kultúrájának antik elemeit kezdi hangsúlyozni s mint a birodalom feje, maga is részt vesz a kultúra építésében az egyház mellett, amely ezt a munkát eladdig egyedül végezte. Itáliában megismerkedik az antik világ tudományával és művészetével s lelkesedik értük. Udvarában föllendíti a latin beszédet és költészetet, a kolostorokban a hét szabad művészet tanítását sürgeti, Ravenna templomaiból aacheni új kápolnájába antik oszlopokat hozat: mindez a klasszikus világ megbecsülésének és föltámasztási kísérletének, egy korai renaissance-nak jele. Az a szerep, amelyet a tudományos műveltségnek a római császárok tarka népszellemű birodalmuk egységesítésében szántak, ihleti meg most a VIII. század végén a német-római birodalom császárat. Történeti hivatásának érzi, hogy frank hegemonia alatt Európa germán-román népeit nagy egységes birodalomba olvassza össze. Ennek alapja az *európai művelődésbeli közösség*, amelyet csakis a latin-keresztény műveltség és ennek oktatásrendszere fejleszthet ki és biztosíthat. NAGY KÁROLY kultúrpolitikája céltudatosan iparkodik az eredetileg csak vallási célt szolgáló kolostori és székesegyházi iskolákat az állam politikai céljára felhasználni. Abban is a római császári hagyományt követi, hogy óriási birodalmát *tudományosanképzett tisztviselőkkel* akarja kormányozni. Ezért Palatiumában, amelyben könyvtárt és levéltárt is szerveztet, iskolát állít fel a fiatal-ság számára a jövő művelt tisztviselői kar kiképzésére. Aachenben egy magasabbrendű iskolát emel, mintegy akadémiát, ahol a felnöött előkelők, udvari emberek, de meg maga a császár is, elsajátítják a tudományos műveltséget. EINHARD krónikája szerint NAGY KÁROLY a bencés ALCUINUS vezetése alatt «igen sok időt és fáradságot szentelt a retorikának és a dialektikának, meg a csillagászatnak; megtanulta az aritmetikát s figyelte a csillagok járását». Jellemző ALCUINUSnak és NAGY KÁROLYnak levelezése. Micsoda tárgyakról vált levelet a VIII. század végén a mindenható frank király és a toursi apát? Grammatikai és helyesírási kérdésekről, csillagászati megfigyelésekről, a Holdról, a Marsról, a kalendáriumról. Valóban meglepő e korban a tudománynak ez a tisztelete, társadalmi tekintélye, egyben a tudásnak az iskolaügy fejlesztése útján való *szocializálásáról* irányuló fejedelmi törekvés.

A nagyszerű Karoling-renaissance, bár felülről s nem a társadalom belső erőiből, újra felfrissíti a keresztény műveltség antik tudományos elemeit. Ezek újra jogaikhoz jutnak, amelyeket a VI. századnak az értelemmel szemben a keresztény szív erkölce nevében meginduló antihumanista irányzata megtagadott töltik s az ókor

szellemével végleg leszámolni akart. NAGY KÁROLY Itáliából éppúgy, mint Angliából udvarába gyűjti kora legkiválóbb tudós szellemeit, akik mind lelkes humanisták, az ókori irodalom bámulói és magyarázói. Magukat már úgy díszítik fel antik nevekkal, akárcsak öt század múlva a nagy-renaissanceklasszicizáló emberei: NAGY KÁROLY tudóstársaságának tagjai közt van Homeros, P. ndaros, Flaccus, Naso, Maró, magának a királynak díszneve Dávid ugyan, de Pippiné már Julius. A klasszikus iratokat már olyan gonddal és lelkesedéssel gyűjtik és másolják, filológiaiilag bírálják és magyarázzák, mint később a XV. század humanistái. Így az *impérium christianum* középpontjából, Aachenből, mint valami *Roma Nova*-ból egy új világi tudományosság és műveltség kezd szétsugározni. Azonban viszonylag csak kis belső szellemi körre, amely távol áll a társadalom mélyebb rétegeitől. Az antik kultúra nem engedi magát kényszerrel, a császár parancsára föltámasztani, ha a társadalmi léleknek belső feltételei hiányzanak: csak hosszú, fáradtságos szellemi munka útján lehet az antik szellemet állandó tulajdonba venni. Ehhez jobban értettek a barátok csendes kolostori celláikban, mint a mégis csak külsőszerű császári renaissance, amely egyébként ALCUIN közvetítésével az ír és angolszász kolostorokból indult ki. A clunyi reform később az askétikus szerzeteseszmenyt annyira sugalmazza és érvényre juttatja, hogy ezzel az antik klasszikusok tanulmányozása a legtöbb kolostorban egy időre háttérbe szorul. A kolostori iskolákban tilos VERGIUS olvasása is. Számos vezető egyéniség nem talál elég éles szavakat a profán tudományok tanulmányozása ellen. (ENDRES J. A.: *Forschungen der frühmittelalterlichen Philosophie*. 1915.) CLAIRVAUN-i BERNÁT is keveset akar tudni az antik tudományokból. De már a XII. században mind több kolostor szakít ezzel a barátságatlan magatartással az antik klasszikusok iránt s ezeket buzgón tanulmányozza, még pedig Sz. ÁGOSTON *de doctrina christiana*-jának e szavaira hivatkozva (I. 2, 40.): «Ha a pogányok valamit helyesen mondtak, a mi javunkra kell fordítanunk... Ha a filozófusok igazat és a mi hitünknek megfelelőt mondtak, főképp a platonikusok, akkor nemcsak nem kell tőlük félnünk, hanem tőlük is, mint valami jogtalan tulajdonosoktól az igazságot a mi hasznunkra kell alkalmazni». ABAILARD és GILBERT DE LA PORRÉE már bőven felhasználja az antik írókat és a dialektikát teológiai tételek bizonyítására. ST. VICTOR-t HUGO pedig egyenest lelkesedik a profán tudományokért: «Nullám scientiam vitem teneas, quia omnis scientia bona est». (GRABMANN: *Die Geschichte der seh. Methode*. II. 233.) A XII. században már való-

ságos humanisztikus mozgalom támad, amelyről HASKINS CH. H. nagy könyvet írt (The Renaissance of the twelfth Century. 1927). A mozgalom középpontja a chartres-i iskola, amelyben a latint a klasszikus szövegeken tanítják s PLATONT is tanulmányozzák, Timaiosához kommentárt írnak. A párizsi egyetem 1220-ban külön tanárt alkalmaz az antik klasszikusok magyarázatára. Az ókori költőket bőven idézi NAGY ALBERT, BONAVENTURA, AQU. TAMÁS, ROGER BACON s a többi kiváló gondolkodó (1. GRABMANN M.: Mittelalterliches Geistesleben. II. 1936. 15—16.)

A magasabb műveltségnek, a tudománynak Európaszerte legfőbb eszköze a közös *latin nyelv*. Bármennyire fejlődött is a modern kor tudományossága, a középkornak az újkorral szemben egy hatalmas előnye nem tagadható: a tudományos munkának az a nemzeteken felülálló páratlan egysége, amelyet a latin nyelv egyetemessége biztosít számára. A tudomány megértésének társas eszköze ugyanaz volt a középkorban Angliában, Franciaországban, Németországban, Itáliában vagy Magyarországon. Ugyanazt a tudományos munkát bármely tudós Európa bármely országában megérthette s bármely tudós bármely nemzet fiát taníthatta. SCOTUS ERIUGENA Írországból való s Párizsban tanít. Sz. ANZELM piemonti olasz, sokáig Normandiában tanít s mint canterbury-i érsek Angliában hal meg; a német ALBERTUS MAGNUS Párizsban úgy ad elő, mint Kölnben; az olasz AQU. SZ. TAMÁS mint professzor Kölnben, Párizsban, Bolognában, Rómában és Nápolyban működik; Párizs, mint egyeteme büszkeségét egészen magáénak érzi és sürgeti, hogy holttestét Párizsban temessék el. A tudománynak nemzetfölötti jellege e korban nem kevésbé volt biztosítva, mint manapság.

A fiatal európai népek társadalmi és politikai élete a VI. századtól kezdve a XII. század elejéig a maga primitívségében nem lehetett az a szellemi talaj, amelyből önálló sajátzerű tudományosság kifejlődhetett volna. A tudományos műveltségnek két forrása volt: az egyházatyák és a görög-római kultúra maradványai. A tudományos munka a régi ismeretanyagok gyűjtésében, csoportosításában és megőrzésében áll, eredeti kutatásra való törekvés nélkül. ISIDORUSnak a tudományos hagyományt összefoglaló számos enciklopédikus műve a középkornak sokat olvasott klasszikus reállexikona. ALCUINUS munkái Sz. ÁGOSTON és BOETHIUS műveinek kompilációja. HRABANUS MAURUS enciklopédiája ISIDORUS műveinek kivonata, a papok neveléséről szóló könyv Sz. ÁGOSTON művének változatlan visszhangja.

HINKMAR dogmatikai munkája a IX. században nagyrészt idézetek gyűjteménye. SCOTUS ERIUGÉNA, KOPASZ KÁROLY udvari filozófusa', már az észet a tekintély fölé emeli és újplatonai nyomon haladó filozófiája sok önálló vonást is mutat, de az elfárasztásig tele van tekintélyekre hivatkozó idézetekkel s igazi hatása a tudomány fejlődésére nincsen, mert elszigetelve marad.

A középkori tudósok receptív munkája fokozatosan megteremti azt a tudományos légkört, amelyben a XI. század végétől már jelentékeny gondolkodók egész sora felnőhet, akik az addig áthagyományozott tudásanyagot már önállóan feldolgozzák, reá a dialektika módszereit alkalmazzák s ezzel új életet lehelnek a középkor tudományosságába, így a régi skolasztika egyik megalapítója Canterbury-i ANZELM, aki a hit és a tudós viszonyát vizsgálja. A másik ABAILARD, aki nagy hévvel hirdeti az ész és a kételkedés jogát a pusztá tekintéllyel szemben: a hit ugyan az első, de az észnek a hit okait is fel kell tárnia s döntenie afölött, vajjon melyik tekintélyt kövessük. A *sic et non* módszere a tekintélyeknek egymással ellenmondó gondolatait szembeszegezi, majd az ellemondást feloldani törekszik. GILBERT DE LA PORRÉE a kategóriák felfogásában nagy önállóságot mutat. Ezeknek és másoknak eleven tudásszomja és dialektikája a tanítványok nagy seregét sugallja, együttes szervezkedésük alapítja meg a középkori egyetemeket, mint a tudomány gócpontjait. Így keletkezik IRNERIUS tanítványaiból a bolognai jogi fakultás, GRATIANUSnak és a kanonistáknak követőiből a bolognai kánonjogi kar, ABAILARD és mások tanítványainak tömörülése folytán a párizsi teológiai fakultás-Fokozatosán kialakul a skolasztikus módszer, amelynek három mozzanata van: az *auctoritas*, *concordantia* és a *ratio*. A Szentírás, az egyházatyák s más tekintélyeknek a tárgyra vonatkozó tételeit (sententiae) felsorolják, majd egybevetik s az ész alapján feldolgozzák. A XII. századtól kezdve mind erősebb a tudás egészének rendszeres kimunkálására, a Summák alkotására való törekvés. A Summa a középkori tudományos világnézet főformája, a XIII. század legnagyobb tudományos rendszeralkotó teljesítménye. Ez a század a skolasztika virágkora. Éppen a szisztematizáló törekvés külör bözteni meg a fejlett skolasztikát a patrisztikától. Az ókeresztény tudomány főkép apologetikus célzatú, a rendszerező munka háttérbe szorul: egy-egy egyházatya főkép az akkor felbukkanó eretnenség ellen küzd, tehát inkább alkalmi művet ír. A skolasztika ellenben elsősorban szisztematikus célú s csak alkalmilag hitvédő jellegű. Ezt már a középkör is észreveszi s rendszeralkotó munkájának tudatában van. ROBERT DE MELUNEzt mondja: Sancti patres, quod non impugna-

batur, non deferidebait: a szentatyák azt, ami nem volt támadás tárgya, nem is védelmezték, azaz problémává nem emelték, az egész világgép *rendszeres* kidolgozására nem törekedtek (GRABMANN M.: Geschichte der scholastischen Methode. II. 353. 1.).

A középkori szellem erős szisztematizáló hajlamának alapoka abban rejlik, hogy a középkori tudománynak élő centruma a vallási kinyilatkoztatás. A tudománynak célja tehát elsősorban nem valami újnak felfedezése, hanem a kinyilatkoztatott tételeknek bizonyítása, feldolgozása, kifejtése, tagolása és rendezése. Mivel a tudomány anyaga a megváltoztathatatlan hitrendszer, természetes, hogy a tudományos munka csakis erre a keretre korlátozódhatik. A középkori világnézet a változatlan hitelvek alapján lényegében megbont-hatatlan, lezárt, kész *statikus képet* alkot a mindenségről. Ez a kép személytelen, objektív, az embertől szubjektíve ki nem kezdhető és fejleszhető. A létezők és értékek rendjében éppúgy, mint a társadalom rétegződésében, mindennek és mindenkinek megvan a maga végleges metafizikai helye, amelyet az ész okoskodása vagy a szív zabolátlan gerjedelme nem módosíthat. Ez az alapvonásaiban merev és egységes világgép alig enged helyet a fejlődés dinamikájának a természet és a társadalom létrendjében, amelyet Isten örök időkre állapított meg. A tudomány tárgya tehát voltaképpen nem is az emberi, hanem az isteni világ, amelyen az emberi ész és akarat úgy sem tud változtatni.

Ennek az a következménye, hogy a középkori tudomány legfőbb logikai kategóriája a *rendszer*. Ezért a legnagyobb mesteri tökéletességgel kimunkált fogalmi *szisztematika* a középkori tudomány legirkább csodálnivaló műve. A középkornak tudományos rendszerező szelleme a XIII. század hatalmas Summáiban tiszteletet parancsoló módon bontakozik ki. A vallási hitelvek megszabta jelentéskeretben nem tárhat fel egészen új igazságokat, de a meglévő anyagba annál bensőbbben mélyed el, ezt lehetőleg minden oldalról logizálja, átlátható egységbe, rendszerbe foglalja. Ezért a középkor tudományában java-részt a tudományos gondolkodásnak szisztematikus formái ural-kodnak, nem az *ars inveniendi*, hanem az *ars demonstrandi* logikai eszközei: a *definitio*, *divisio*, *distinctio*, *Syllogismus*, *deductio*. E gondolati munka aristotelesi mottója: *sapientis est ordinare*. Az analitikus módszernek, a szillogisztikus deduktív logikának szelleme hatja át a középkori gondolkodást, mert szemében csak az általánosról lehet-séges tudomány. A középkor a matematikát is főképp azért szereti, mert a benne rejülő logikai-formai értéket kiaknázhatja, a logika elő-

iskolájának tekinti. Amikor ARISTOTELES logikai műveit a középkor nem csupán BOETHIUSBÓL, hanem teljes fordításokból ismeri meg a XII. század végén, egyszerre még jobban nekilendül a szisztematizáló kedv és rendező gondolkodó munka. A szillogizmus az az egyetemes varázskulcs, amely bármely ismeret kincstárának ajtaját megnyitja. Az induktív gondolkodás jelentőségét csak néhány olyan kutató érzi, aki a természetet vizsgálja, mint GROSSETESTE, ALBERTUS MAGNUS, PETRUS PREGRINUS, BACON ROGER, BURIDAN.

A nagy rendszeralkotókban éppen erős szisztematikus érzékük miatt nincsen érdeklődés a *történeti fejlődés* iránt: csak a gondolatok örökké érvényes tartalma, nem pedig az emberi lelkekben való történeti fejlődése érdekli őket. SZENT ÁGOSTONnak *De civitate Dei* társadalomfilozófiai műve tele van nagy történeti kitérésekkel: ellenben AQU. SZENT TAMÁS, amikor *Summa Theologicá*-jában társadalomelméletét kifejti, minden történeti exkurziót mellőz. A mások nézeteit felsorolja ugyan, de ezek keletkezését és fejlődését, mint mulandót, nem méltatja: a gondolatoknak csak szisztematikailag értékesíthető reliefjére függeszti szemét. ARISTOTELES *De coelo* c. művéhez írt kommentárjában külön elvileg hangsúlyozza, hogy az idevágó eddigi magyarázatokat mellőzi, mert a filozófiának nem lehet feladata annak tudakolása, mit gondolt ez vagy az a filozófus, hanem mi igaz és helyes gondolat található műveikben. Az igazságtartalom fontosabb, mint a rávonatkozó gondolkodás keletkezése és alakulása. AQU. SZ. TAMÁS aeternalista, s nem temporalista: mindig a dolgok örökkévaló lényegére függeszti szemét s nem esetleges időbeli-pillanatnyi megjelenésére. Ezért nincs fogékonyága a történelem iránt: szinte érzi a hisztorizmusnak mindent elrelativizáló természetét.

A deduktív logikából következik a középkor tudományos szellemének társas formájú megnyilvánulása is: a vitatkozás, a rendszeres *disputatio*. Ez a vitatkozási kedv, a deduktív okoskodásnak, a *ratiocinatio*-nak, éleselméjű megkülönböztetéseknek logikai gyönyöre annyira megy, hogy az egyetemen karácsonykor és húsvétkor mintegy ünnepi ajándékkul bárki bármely tételt vitára kitűzhet. A vitatkozás szóharca és logikai mérkőzése a lovagkor párbajainak szellemi hason képe.

Már ezek a disputatiók, amelyekben a gondolkodók egyénisége tör elő, arra utalnak, hogy a középkori gondolkodás távolról sem oly egynemű, a társadalmi külső tényezőktől annyira mereven uniformizált és meghatározott, mint első pillanatra felületesen látszik. Az egyes gondolkodókat ekkor is jelentékeny különbség választja el egymástól: számos tudósnak akkor is igen határozott és eredeti

egyénisége van, amely letudja magáról hántani a környezet szabta gondolkodási uniformist. Az utóbbi évtizedek történeti kutatásaiból, amelyek sok új középkori forrásanyagot tártak fel, kitűnik, hogy ebben a korszakban is sokféle gondolatrendszer támadt, amelyek közül számosan rokonok voltak ugyan, de többen ellenfélként állottak szemben, mert különböző elveken épültek fel s így viszályuk kikerülhetetlen volt. Bármennyire hajlamosak vagyunk mi, egyéniségünkre büszke modernnek, mint ARISTOTELES mondaná: *oí vōy* (mostaniak), merőben egyneműnek, sőt egyformának, egyéni *sajátságaitól* megfosztottnak nézni a középkori embert, mégis tagadhatatlan, hogy ő is individualitás volt, nem pusztán a középkori társadalomnak egyformára esztergályozott atomja, elemi mennyisége. A sok nagy harcos középkori egyéniség közül csak ABAILARD-ot emelem ki a XII. századból, akiről FREISINGENI OTTÓ írja, hogy «nagyon fölényes és csak a saját tehetségében bízik»: *tam arrogans, suoque tantum ingenio confidens*; akinek élete örökös hánykódás, a belső lelki tépelődések és a külső harcok folytonos sorozata; akinek önálló tehetsége és kritikai szelleme élete őszinte vallomásában, a *História Calamitatum-ban*, azzal magyarázza a környezetével való örökös harcát, hogy a gyűlölet csak a valódi nagyságot támadja, «a vihar igazában a magas csúcsokat verdesi» (OVIDIUS). A középkorban sem volt lehetséges, hogy egyetlen gondolatrendszer jelentésalkata minden gondolkodó egyéniséget teljesen egyformán és tartósan ki tudott volna elégíteni. A skolasztikus rendszerek elvi alappilléreikben, szerkezetükben és főproblémáikban megegyeztek ugyan, de egyébként már az árnyalatokban, a kifejtés menetében és formáiban visszatükröződött a rendszeralkotó saját-szerű egyénisége és gondolkodásmódja. Vajjon AQU. SZ. TAMÁS rendszere nem különbözik-e mesterének, NAGY ALBERTnek gondolat-épületétől és OCKHAMÉ DUNS SCOTUSÉtól? A gót stílus is lényegében egy s mégis különbözik a párizsi Notre-Dame az amiens-i székesegyháztól, ettől meg a kölni dóm. A hatalmas skolasztikus gondolatrendszerek is megegyeznek a hitelvektől megszabott elvi szellemi törzsvagyonban, az alapstílusban, de a kimunkálás részleteiben már egyénileg elütnek egymástól. Még jobban elütnek azok a nem-skolasztikus rendszerek, amelyek más alapelveken épülnek fel: a neoplatonizmuson, a panteizmuson, az averroizmuson emelkedő gondolat-épületek. Ezekben az egyéniség önálló és eredeti energiája meg az általános hitelvi kereteket is áttöri: fellázad a társadalmi környezet általános szelleme ellen.

A középkorban a hitelvektől kötött világnézet és a merev társadalmi rend tehát korántsem szünteti meg a gondolkodók egyéni-

ségét. Erre jellemző példa DANTE Divina Commediája. Ebben a filozófus költő személyisége oly hatalmasan és tisztán jut kifejezésre, hogy egyéniségét sokkal pontosabban és mélyebben tudjuk ebből a műből megállapítani, mint az életéről szóló egyéb iratokból — és mégis a középkor egész szelleme szól belőle hozzánk. DANTE műveiben az egyéni erők és fantázia tarka színei játszanak, de megértéséhez az út csak a középkor szellemének megismerésén keresztül vezet. Sőt nemcsak történeti megértése, hanem a műnek, mint egésznek közvetlen élvezete is csak úgy lehetséges, ha a középkor szellemi világának jelentésalkatába minél mélyebben beleéljük magunkat.

A skolasztikus rendszereknek azért van egy közös szellemi törzsvagyonuk és jelentésalkatuk, amelyben mind megegyeznek, mert a skolasztika eredetileg nem egy-egy egyénnek személyes alkotása, hanem egy hosszú korszaké. A középkori dómok sem egy-egy ember alkotásai, hanem egy sor nemzedéké, amelyek évszázadokon át ugyanazon stílus szellemében munkáltak rajtuk. Így évszázadok kellettek ahhoz is, hogy az a közös szellemi jelentésalkat, mint taritásalkotmány kialakulhatott, amelyet «skolasztikának» nevezünk. A IX-XII. század lassan összehordta az anyagot, míg aztán a XIII. század nagy rendszerezői megszülettek. Közben ezt a közös szellemi szerzeményt állandóan védelmezték az ellentétesen gondolkodók tanaival szemben. S bár AQU. SZ. TAMÁS, BONAVENTURA, DUNS SCOTUS S tanítványaik több tekintetben éles vitákat folytattak a részletekben egymásnak egyes gondolatai ellen, azért vállvetve küzdöttek bizonyos közös alaptanokért a támadók, pl. az averroisták ellen. (L. DE WULF M.: Histoire de la philosophie médiévale. 4 1912. 106. §.).

S mi volt ezért a közös szellemi birtokért való küzdelemnek alapja? A középkori társadalomnak az *igazságról* való felfogása, amelyet már SZENT ÁGOSTON fejtett ki: *az igazság nem valami egyéni, személyes, szubjektív szerzemény, hanem személy fölötti, superindividuílis, objektív kincs.* Ezt csak sok nemzedék gondoletmunkája ismeri meg s hagyományozza tovább: *a tudomány társas kollektív szellemi munka eredménye.* S e ponton szökik szemünkbe az ókori és a középkori gondolkodás szellemének egyik újabb különbsége. Az antik világban PLATON és ARISTOTELES a szofistákkal szemben elvszerűen tanítja ugyan az igazságnak magában megálló, objektív érvényét, de ez az észnek evidensen belátható igazságaira vonatkozik. A keresztény középkor «igazságon» elsősorban a vallásnak hitigazságait érti, amelyek nem az egyéni gondolkodásnak, az emberi elme személyes erőfeszítéseinek eredményei, hanem Isten abszolút érvényű kinyilatkoztatásai, amelyeket nem gondolhat ki maga a szubjektum, hanem csak

főlemelkedhetik hozzájuk. A görög tudományos kultúrában eléggé uralkodó volt az a szubjektivista protagorasi elmélet, hogy az ember mértéke mindennek, hiába küzdött ellene PLATON és ARISTOTELES. A középkori keresztény gondolkodásmódban ez fel sem merülhet, mert a hit igazsága minden igazság objektív mintája, az Isten abszolút szava.

A középkori léleknek az igazságra, mint magában megálló, objektív értékre vonatkozó felfogása az egyházi és profán *tekintélyekre* való támaszkodásnak alapja a tudományban, ami természetesen nincs összhangban a modern tudomány észszerű autonóm igazolásának elvével. A középkor szemében Istennek, mint az igazságok letéteményesének abszolút tekintélye bizonyos fokig átsugároz az igazságok egyházi és világi hirdetőire is, az utóbbiak közül főképp a pogány AMSTOTELESre, akit *a* filozófusnak tekintenek (*Philosophus dicit*), mint ahogy Rómát *a* városnak (*Urbs loquitur*); akit ALBERTUS MAGNUS egyenest *archidoctor philosophiae*-nek nevez, noha még csak néhány évtizeddel azelőtt az 1210-ben tartott párizsi tartományi zsinat megtiltja ARISTOTELES természetfilozófiai műveinek olvasását és magyar rázatát (*nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis publice vei secreto*), s az egyetem első szabályzatát jóváhagyó pápai legátus 1215-ben, majd IX. GERGELY pápa 1231-ben ugyancsak eltiltja ARISTOTELES metafizikájának tanítását. 1245-ben NAGY ALBERT Aristoteles műveiből enciklopédiát szerkeszt, amely a nagy antik gondolkodó tudományos kincseit bárki számára vallásos aggodalom nélkül hozzáférhetővé teszi. Bnnek alapján rec:p:álja a középkor ARISTOTELES NAGY ALBERT tanítványa, AQU. TAMÁS már ARISTOTELES filozófiájának falaira emeli rendszerének hatalmas kupoláját. Nem KRISZTUST hozta összhangba ARISTOTELESSel, hanem ARISTOTELEST KRISZTUSSal: «megkeresztelte ARISTOTELES!» úgy, hogy ennek tisztelete nem jelentette egyben APOLLON kultuszát. Bnnek az aristotelesi filozófiának tekintélyét módfelett emelte, hogy szilárdabb, rendszeresebb, taníthatóbb, megfoghatóbb, mint az addig platonizáló, többé-kevésbé szétfolyó keresztény filozófiai irányok. PLATONnál a filozófia különös egyéni intuitív művészi képességet követel az ideák látására, míg ARISTOTELES rendszere fogalmi, egyetemesen felfogható tudomány, nemcsak a szellemi elit, hanem a tömeg értelme számára is hozzáférhető. Az aristotelesi alapon álló tudománynak ez a közölhető, tanítható, szocializálható jellege jobban biztosította a társadalom számára értékét és tekintélyét. ARISTOTELES mindig józan, okos és egyszerű: PLATONnál és SZENT AGOSTONnal mindig együtt rezeg a misztikának tompított fénye, költői

homálya, egyéni élményszerűsége és profetizmusa. A Summák nagy szintéziseinek századában ARLSTOTELESnek, a legnagyobb szintetikus gondolkodónak, szelleme uralkodik.

A tekintélyek tételeit a középkor könyvekbe foglalja: *Sententiae auctorium*. Ezek a sententiák a kétséggel nem is érinthető axiómák és de finíciók a deduktív rendszeralkotás számára, ezek adják meg a *praemissa*-t a szillogizmusokhoz. A középkori gondolkodók azért, hogy az igazságot megragadhassák, úgy érezték, hogy meg kell hajolniuk a tekintélyek előtt, mint érinthetetlen igazságnormák előtt. Ez tehát mélyen összefügg a kor teológiai tekintély-szellemével, amely átszivárog a laikus tudományba is, annál is inkább, mert az egész középkori társadalom életformái a tekintély élményéből fakadnak. Ez a középkori tudomány szellemének fontos szociológiai háttere.

3. A középkori tudomány társas szervezete.

A középkori tudomány legfőbb társas szervezete az egyetem: ezt a középkori társadalom testületi szelleme teremti meg. — A középkori társadalom szervezete és az egyetem szellemi alkata. — Az egyetemek s a tudomány nemzetközisége. — Az egyetemi tanulmány rendje a középkori társadalom, vallásos szellemének és gondolkodásmódjának tükré. — A társadalom jogi szervezetének és a tudománynak tekintélyi elve párhuzamos. — A népbarát kolduló rendek szerepe a középkori tudományban. — A párizsi egyetem világi paptanárainak és a kolduló rendek tanárainak szociális küzdelme. — A vagyonos, világi papság szociális immanentizmusa és a barátok szegénységi ideológiája. — A tudomány nem marad sokáig egy kasztszerű társadalmi réteg kiváltsága. — A középkori tudomány nem merőben az ész tevékenysége: a szeretet misztikajai és a tudomány. — A tudomány megbecsülése a középkori társadalomban. — Az egyháznak hatalma nemcsak a hitre, hanem a tudásra is kiterjed: a gondolkodás szabadsága a középkori társadalomban. — Az arab tudomány hatása a nyugati keresztény társadalom tudományosságára. — II. Frigyes császár arabizmusa. — Averroes hódító ereje: a középkori felvilágosodás, naturalizmusa.

A tudomány és a társadalom kapcsolatának benső formájára igen jellemző a középkori egyetemnek keletkezése, szervezete és szelleme. A középkori egyetemet a megismerésnek, a tudásnak üdvözülésre vezető jellege alakítja ki. Mivégre vagyunk a földön? Azért, hogy üdvözlünk. Az üdvözülés vágya éleszti a középkori társadalom lelkében a megismerésnek vágyát, a hit ereje fokozza fel a megismerésre való törekvést: ez az egyetemek keletkezésének társadalomlélektani forrása. Az üdvösség útja a *Summa Veritas*, az Isten, megismerésének útja. Isten szeretete megismerésének szeretete is: *amor Dei intellectualis*. Keresztény formában és vallásos érzelmi indítékból

PLATON Erosa támad fel: megismerés és szeretet egy. Az Isten megismerésének vágya nélkül érthetetlen a középkori társadalomnak szenvedélyes lelkesedése a tudásért s ennek őrző és ápoló intézményéért, az egyetemért, amelynek *cathedra-jában* az isteni bölcseség trónusát látja. Az elméleti spekuláció, hihetetlen nagy tekintélyre emelkedik. PLATON Akadémiája és ARISTOTELES lükeionja támad föl újra vallásos formában az egyetemen,, csakhogy a keresztény Egyház egyetemes épületének hatalmas szellemi kupolája alatt.

A középkori egyetem eredetileg nem valami kormányzati hatalom hivatali aktusa következtében jön létre, hanem mintegy magától természetszerűen fejlődik ki a *társadalom* szellemi talajából: a párizsi egyetemet, amely a többi mintája, nem alapítják, hanem keletkezik. A társadalom szemében a tudásnak egészen különös értéke van. Híres tanítók körül az ifjak ezerszám gyűlnek össze a tudás égő szomjúságával. Egyik barátja ezt írja Párizs híres magisterének, ABAILARD-nak: «Sem a nagy távolságok, sem a hegyek magas csúcsai, sem a völgyek mélységei, sem a rablók miatt veszedelmes utak nem tudták az ifjakat visszatartani, hogy hozzád ne siessenek». (Patrologia Iyatina. 178. köt. 371. 1. Gabriel Asztrik: Abélard. 1942. 8. 1.). S amikor a lángeszű mester élte szerencsétlensége miatt az Ardusson patak regényes tájára vonul vissza a magányba, tanítványai egyszerre csak itt teremnek, kunyhókat építenek, hogy a pusztában is mesterük tudós ajkán csünghessenek s vele szellemi közösségben élhessenek. Micsoda idillikus képe és tanúsága ez a középkori diákok olthatatlan tudásvágyának és tanárukhöz való benső ragaszkodásának! Majd még nagyobb számban sereglenek mesterük köré, amikor ez újra a párizsi Sainte Geneviève hegyén tanít, s alig tudnak megvigasztalódni, amikor ABAILARD ismeretlen helyre távozik s nem élvezhetik szikrázó szellemét és éles logikáját.

A párizsi egyetem a magisterek és a tanulók ilyen csoportjainak egyesüléséből alakul meg a XIII. század elején. A kor két nagy egyetemes hatalma: a pápa és a császár utólag veszi csak pártfogásába, ad neki kiváltságokat és ismeri el szellemi tekintélyét. Az egyetem tehát a társadalomból *alulról* s nem *felülről* szerezte hatalmát. A tanárok és a tanulók között uralkodó benső viszony, közvetlen szociális együttérzés és bizalom a középkori egyetem keletkezésének es társadalmi struktúrájának forrása. A társas együvértartozás érzése nélkül nem jött volna létre az egyetem, mint szociális csoport. S mihelyt ez az érzés a *scholares* és a *magistri* között megcsökken, sőt halódóban van, az egyetem a XIV. századtól kezdve erejében és szellemi hatalmában lehanyatlík. Nem volt az egyetemnek eredetileg vagyona, birtoka:

ereje a kor társadalmának a tudásért való lelkesedése, az az optimizmus, hogy mindent lehet tudni, ami az égen és a földön tudásra érdemes. A pápa erkölcsi s a császár politikai hatalma mellett a középkorban a harmadik hatalommá az egyetem emelkedik: a társadalom önerején, lelki szükségletén s a tudás eszményi értékelésén alapuló *szellemi nagyhatalommá*.

A középkor lelke előtt mindig az egyetemes, az *universalis* lebeg. Ez az egyetemességre való törekvés maga is egyetemes, azaz minden téren megnyilvánul: vallási téren a keresztény egyház egyetemes (*catholica*), minden népre és korra kiterjedő; politikai téren a német-római birodalom a népeket összefogó egyetemes impérium; a tudás terén az *universitas* egyetemes, mert a tanárokat és tanulókat egybefogja, másfelől a tudomány birodalma az összes ismereteket fogja össze s egyforma megismerési módszereivel az egész emberiséget racionálisan egyesíti. A középkori egyetem szellemének szervező és egységesítő elve az *egységes igazságeszmény*: az Isten, mint legfőbb igazság, *summa Veritas*. Az antik világbölcsesség istenbölcsességgé alakul át. Azért van a középkori társadalom előtt a megismerésnek, a tudománynak oly nagy értéke, mert az Abszolútumból indul ki s mindent, a létezőket és az értékeket, az Abszolútumon mér. Az Isten megismerésébe vetett remény kölcsöröz a tudománynak s az egyetemnek tekintélyt és hatalmat. Az *universitas* az egyetemes tudást s ennek embereit képviseli, ahogy a pápa az egyetemes egyházat, a császár az egyetemes imperiumot. A később hivatalosan alapított egyetemek már az utóbbiak egyetemes hatalmára támaszkodnak. Az egyetem társadalmi helyzete és tekintélye mindjárt hanyatlani kezd, mihelyt már nem az Abszolútumot iparkodik kizárólag megismerni, mihelyt az eredeti alakuláskor a társadalom lelke előtt lebegő tudományos eszmény ereje megcsökken. De ugyanez, a XIV. században, a pápaság és császárság hatalmi ereje és egyetemessége is fogyatkozóban van.

Az egyetemet a középkornak társas, *testületi szelleme* teremtette meg. Ahogy a papi, a lovagi és a kézművesi rend külön jogú szervezet volt, akkép a tudomány képviselői, a tanárok és a tanulók is külön testületbe tömörültek, az egyetembe: *universitas magistrorum et scholarium*, hogy külön jogaikat védelmezzék. A tanulni vágyó egyén védtelen maradt volna, ha nem tagolódik bele egy testületbe. Így fakadt föl a *középkori társadalom* kollektív szellemi talajából és alkotásából a tudománynak egyetemi szervezete, amelynek fokozatosan sajátos jogi élete és szabályzata, nagyfokú önkormányzata alakult ki. A tudomány szervezetének autonómiája van, amelynek korlátja azonban a tanítás helyessége szempontjából az egyházi hatalom,

ennek feje pedig a pápa. A lovagsággal szemben az egyetem, mintegy a tudományos, a szellemi nemesség képviselője, promoveált tagjait a *nobiles*-szel hasonló elbánás illeti meg, nem ugyan a harci erények, de a szellemi felsőbbrendűség jogán. A kézműves céhek rendjével is párhuzamba hozza a középkori társadalom rendszerező, szisztematikus érzéke egyetemi rangfokozatuk szerint a tudomány képviselőit: az inasoknak megfelelnek az egyetemi hallgatók (*scholares*), a segédeknek a borostyánkoszorúsok (*baccalaureati*) s a mestereknek a tanárok (*magistri*). S úgy, ahogy a céheknek, az egyetemeknek is messzeemelő önkormányzatuk és saját bíróságuk van.

Nincsen a középkori társadalom szellemének magasfokú idealizmusát jellemzőbb intézmény, mint az egyetem. A XIII. század elejétől kezdve ezerszámra tódulnak égető tudásszomjjal nemcsak minden rendű és rangú ifjak, hanem a meglett emberek is az egyetemre, a nélkül, hogy ez az életben bármire is hivatalosan minősítene, hisz a vizsgálatok alapján szerzett felsőbb fokozatai csak azt a jogot adják meg, hogy valaki az egyetemen előadhasson (*venia legendi*). A társadalom apraját-nagyját az igazság, az Isten megismerésének vágya hajtja az egyetemre: önzetlenül szentelik magukat a tudomány ápolására, nem azért, hogy vizsgálatok alapján oklevelet, a hivatali állásokra képesítést szerezzenek, mint ahogy a későbbi korokban vagy manapság is. A saját érdekű önzés legfeljebb a nem-nemeseket vonzza az egyetemre, mert a teológiai tanulmányok elvégzése a papi pályát megnyitja előttük, tehát a kézműves vagy jobbágy-sorsból magasabb társadalmi rétegbe, a papi rendbe juthatnak, amely a merev rendi társadalomban a társadalmi emelkedésnek egyedüli útja.

A középkori egyetem a tanárok és tanulók *társas* együttesét, társadalmi szervezetét jelenti a tudomány ápolására (*universitas magistrorum et scholarium*). De másik neve is társas egyetemességet fejez ki: *studium generale*. E szerint az egyetem olyan tudományos intézmény, amely az európai keresztény kultúra egyetemességének megfelelően *nemzetközi*, minden nemzetet felölel: bármely nemzet fia tanulhat benne, tanárának pedig képesítése van arra, hogy Európa bármely egyetemén tanítson. Az egyetemen az egész világra vonatkozó egyetemes tudást az egész világ valamennyi nemzetének fia taníthatja és tanulhatja. Az, akit *magisterré* avat valamely egyetem, *tus hic et ubique docendi-t* kap, vagyis a keresztény világ összes egyetemén előadhat.

Ez az intézkedés rendkívüli módon kifejlesztette a nemzetközi tudományos érintkezést s nagy része volt abban, hogy a tudományos és egyéb szellemi-társadalmi mozgalmak viszonylag elég gyorsan

Európa valamennyi országában elterjedtek. Ezt előmozdította az egyetemi tanulóknak egyik ország egyeteméről a másikéra való vándorlása, bármilyen nemzetiségűek voltak is. Az egyetemek nemzetköziségére jellemző, hogy a párizsi egyetemen már a XIII. században a tanulók négy *natio*-ba csoportosulnak: a franciába (ide tartoztak az olaszok, spanyolok és portugálok is), picardra, normannra és angolra. Az utóbbi magában foglalja a németeket is, akik csak 1442-től alkotnak külön *natio germanica*-t. Mivel az egyetemi városokban az odazúduló óriási tanuló-tömeg miatt lakáshiány van, *collegium*-ok (convictusok, burzák) alakulnak, főképp a külföldiek számára. Itt lakást, ellátást és tanulmányi felügyeletet kapnak a tanulók. Párizsban 1200-1500 közt 50 *collegium* működik, amelyek közül a SORBON ROBERT kanonoktól (1257) alapított *Collegium sorbonicum*-ból alakult a mai Sorbonne. Ezekben lassankint előadásokat is kezdenek tartani: az angoloknál Oxfordban és Cambridgeben az egyetem súlypontja a *collegium*-okban van. A tudományos gondolkodás és tanítás *társas jellege* itt jobban kidomborodik.

A párizsi egyetemet időben megelőző két középkori főiskola, a salernói orvosi és a bolognai jogi kar gyakorlati célból keletkezik: eredetileg orvosok és jogászok képzése a feladatuk. A *civitas Hippocratica*-ban már a XI. században híres orvosi kar az arab orvostudományt tanítja HIPPOKRATES és GALENOS művei mellett. Bolognában már a XII. század elején azért alakul a jogi kar, mert elevenen él Itáliában a római jognak hagyománya, amelynek történeti folytonosságáról akarnak az olaszok gondoskodni. Európa államaiban egymástól elütő jogrendszerek, partikuláris jogok alakulnak. Az egyetemességnek középkori lelki szükséglete tehát arra serkent, hogy legyen egyetemes európai jog. Ez pedig csakis a római klasszikus jog lehet, amelynek formái Itáliában sohasem veszítették el egészen érvényüket és hagyományerejüket. A római antik jogot eleveníti fel a XII. század elején a nagy bolognai jogprofesszor, IRNERIUS, aki nemcsak az *Institutiókat*, hanem a *Digestákat* is rendszerezi. Itt tanít GRATIANUS is, akinek *Decretum*-a a kánonjog első összefoglalása. A bolognai egyetemnek, ahová Európa minden részéből, Alpokon innen és túlról tódulnak a tanulók, *Citramontani et Ultramontani*, jelentős része van abban, hogy a tudomány segítségével Európa jogfelfogása és szelleme egységesült. A tudomány itt is társas életformáló hatalomnak bizonyul.

Hogyan tagolódik az egyetem tanulmányi szervezete a többi egyetem mintájául szolgáló párizsi egyetemen? A középkornak mindent az egyetemesből, az elvekből levezető, deduktív gondolkodás-

módja szerint. Ezért minden egyetemi tanuló először az elvek tudományát, a *filozófiát*, mint a tudományok egyetemes fundamentumát köteles tanulmányozni ARISTOTELES művei alapján a *facultas artium-on*. A középkor természetszerűen érzi, hogy a különféle karok ismeretágait elvileg meg kell alapozni, közöttük elvi egységet létesíteni. S milyen úton? Annak az egyetemes tudománynak útján, amely valamennyi tudomány legfőbb kategóriáival, a világ és élet legegységesebb szempontjaival foglalkozik: a *filozófia* útján. Az artisztikus bevezető karnak sajtószzerű tanítási anyaga a grammatikai (filológiai) és retorikai tanulmányokon kívül a filozófia: etika, politika, metafizika, különösen pedig a logika. Minden scholaris, mielőtt megkezdte volna a többi kar valamelyikén szaktanulmányait, több évig a filozófiai karon tanult, amely így középponti szerepet játszott. Ez adta meg azt az elméleti készültséget, amelyre a szaktudományi képzés támaszkodhatott; itt tanult a hallgató dialektikát, azaz fegyelmezte gondolkodását. Csak az lehetett teológus-, jogász- vagy orvosjelölt a párizsi s a többi egyetemen, aki végigjárta a *facultas artium-ot*. A dialektikai, vagyis filozófiai érdek a hallgatót később is, szaktanulmányai közepett, még hozzáfűzte az anyafakultáshoz, a filozófiai karhoz, amelynek legfontosabb tanulmánya az elméleti munkára előkészítő logika volt. «Ha elveszed — mondja már a XII. században JOHANNES SARISBERIENSIS — az elvonó gondolkodást, tönkre megy a tudományok műhelye.» A *facultas artium* a filozófia kötelékével kapcsolta egybe a többi karnak, az egész egyetemnek, valamennyi tanulmányát szerves egységbe: *universitäs in artibus fundata*. Később ez az elvi kötelék meglazult s a gyakorlati érdekeket is szolgáló «felsőbb»: teológiai, orvosi és jogi karok tekintélyesebb és hatalmasabb testületekké emelkedtek.

Milyen a középkori egyetem tanítási módszere? A középkor társadalmi kötöttségének és tekintélyelvének megfelelően ez is kötött, változatlan formákhoz ragaszkodó. A megszabott tankönyv felolvasása (*lectio*) s pontról pontra való magyarázata, aminek a középkori társadalom tekintélytisztelete egyik lelki forrása. A teológus tanárok a Szentírást és az egyházatyákat magyarázzák, az orvosprofesszorok HIPPOKRATES, GALENOS műveinek és az arab AVICENNA orvosi enciklopédiájának szövegét interpretálják, a jogászok a JUSTINIANUS-fele *Corpus Juris*nak, a pápai dekrétumoknak és zsinati határozatoknak szövegét kommentálják. Nem az önálló tudományos kutatásra való nevelés, a problémaérzék fejlesztése a cél, hanem a tanulók bevezetése a meglévő ismeretekbe, a tudomány hagyományos anyagába. A sok szövegdiktálás és aprólékos magyarázat (*glossarum glossas glossare*),

a folyton tekintélyekre hivatkozó vitatkozás ma kétségkívül terméketlenek és unalmasnak tűnik fel.

A helyes történeti érzékű embernek azonban nem ezen az alapon szabad a középkori gondolkodást és egyetemi tudományos munkát megítélnie, hanem a nagy skolasztikus rendszerek bámulatos gondolatdómjainak szemléletéből. Az antik világ értékeit felújító renaissance-nak új életérzése a középkornak valóban eredeti s a vallásos szellem fölfelé törő áhítatát annyira tökéletesen kifejező csúcsíves művészetét *barbaries medii aevi*-nak bélyegzi: éppúgy a megvetés bizonyos árnyalatával tekint a skolasztikának finoman kiépített gondolatrendszereire is: nem lát bennük egyebet, mint elrontott latinnyelvű, *quidditasoktól* és *haecceitas-tól* hemzsegő, szillogisztikus formalizmussal szerkesztett meddő okoskodáshalmazt. A henye és üres részletekből nem látja meg egy AQU. SZ. TAMÁS vagy BONAVENTURA királyi gondolatépületének hatalmas művészi arányait s tartalmi mélységét. *A tudományok történetének tanúsága szerint egy korban sem tükrözte vissza annyira azonos és összevágó módon a társadalom lelkét és gondolkodásmódját a tudomány, mint a középkorban.*

Mi ennek az oka? Miért virágozhatnak ki a középkor szellemi talajából a XIII. században az egyetemeken tanító tanárok nagy skolasztikus gondolatrendszerei? Azért, mert az egyetemek megtalálták a maguk kiváló tudósait a XIII. század elején alakult koldulórendek tagjai között: a dominikánusokban és a franciskánusokban, akik legmélyebben élték meg a középkori társadalomnak theocentrikus szellemét. A dominikánus rend azért alakul, hogy igehirdetéssel munkálkodjék az emberek lelki üdvösségén. Innen a neve is: *Ordo fratrum Praedicatorum*. Az apostolkodást azonban kezdetől fogva megtermékenyíteni iparkodik a tudományok művelésébe], amelyekben a keresztény tökéletességre vezető eszközt lát. Az assisi SZENT FERENC rendje azonban egyenest népszerűtetésnek indul: tagjai főképp az egyszerű emberekkel érintkeznek, az evangéliumot ezeknek hirdetik, a világban járnak-kelnek, hogy az életet közvetlenül formálják a vallásosság irányában. Azonban mindjárt az első évtizedben nagyszámban jelentkeznek a rendbe való belépésre már tanult papok s így a tanulatlan laikus testvérekkel a tudósok csakhamar szembekerülnek. A rend eredeti tagjai fizikai munkából élnek, most mindjobban rászorulnak a koldulásra, mert a szellemi, tudós munkával foglalkozó tagok elszaporodnak, ezeknek könyvekre s több szabad időre van szükségük. SZENT FERENC aggódni kezd: bár elismeri a tudományak az Isten megismerésében való jelentőségét, mégis félti rendjének társadalmi-vallásos munkatervét és szellemét

a tudós tagoktól. Attól tart — éppúgy, mint a VI. században SZENT BENEDEK és NAGY GERGELY a bencés kolostorok alapításánál—bogy a tudományból előbb-utóbb gög fakad fel a lélekben s odavesz az alázatosság és szegénység szelleme. A tudósnak könyvekre van szüksége, ezeket jobban szereti, ha a saját birtokában vannak s ekkor már a szegénység fogadalmát könnyen megtöri. Nem a tudománynak, a tudástól csillogó prédikációnak, hanem a cselekvésnek, a példát mutató életnek van csak jelentősége. Lelkében fölelevenedik mintegy a VT. századi nagy pápa szava: a *scienter nescius et sapienter indoctus* dicsérete. «Sokan vannak,—mondogatja fájdalmasan — akik minden törekvésüket és odaadásukat éjjel és nappal a tudományra irányítják, igazi szent hivatásukat és ájtatosságukat elhanyagolják.» Súlyos szavakkal ítéli el «a gögre hajlamosító tudomány» hiábavalóságát. A bolognai kolostor előljáróját ezekkel a szavakkal fosztja meg méltóságától, mert iskolát rendezett be: «Az élet legyen a testvérek tudománya s a jámborság ékesszólásuk!»

S ennek dacára mi történik? A tudomány és az aszkézis összhangját nehezen elképzelő *Poverello di Dio*-nak tudós fia halála után három esztendőre bevonulnak a világhírű párizsi egyetem tanszékére,, ahol az első franciskánus *magister régens* HALESI SÁNDOR, aki már mint neves egyetemi tanár lép be a ferences rendbe, őt nemsokára követi SZENT BONAVENTURA, a legkiválóbb hittudósok és filozófusok egyike, rendjének egyik legnagyobb fia, «második alapítója»: az ő misztikus lelkét SZENT FERENC már nem félthette volna a tudománytól.

Miért buzgólkodnak a kolduló barátok a tudomány ápolásán annyira, hogy a középkori egyetem nekik köszönheti elsősorban szellemi hatalmát és társadalomformáló erejét? Ennek eredetileg *társadalmi* oka is van. A XIII. században nemcsak a városi polgárság kezd vagyonosodni s a feudális rendek, papság és nemesség, ellenében szabadságjogokat kivívni, hanem megmozdul már a negyedek rend, a parasztság is. Papellenes eretnekmozgalmak támadnak, amilyenek az albiek (albigenses) és a valdiak (valdenses), a gnosztikusok és manicheusok ivadékai, kik a szentségeket, szenteket, istentiszteletet, papságot, egyházi fegyelmet elvetik, az egyházat és az államot a sátán alkotásának bélyegzik s a hatóságoknak való engedelmességet megtagadják. Az albi eretnesség voltaképp a manicheizmus egyik formája, Kelet misztikájának nyugati sarjadéka, amelynek szellemi tartalma ellen már SZENT ÁGOSTON hatalmas géniusza forgatta csatabárdját. Az albiaknak a társadalomra és a birtokkérdésre vonatkozó tanai a szociális rendet felbomlással fenyegették. SZENT DOMOKOS

részben azért alapította a prédikátorok rendjét, hogy tagjai az albai eretnekek között hirdessék az igazi katolikus hitet. Az apostolkodásból logikusan folyik a hittudomány művelése, ebből pedig a filozófia ápolása. De SZENT FERENC életművéből is természetszerűen következik, hogy rendjének tagjai műveljék a tudományt. «Aki a halaknak és madaraknak prédikál — mondja SCHÜTZ ANTAL (A klasszikus ferences hittudomány. Titkok Tudománya. 1940. 200. 1.) — nem maradhat néma a kutatók és kétkedők, a világi bölcsesség lidércétől elcsábítottak előtt. Akit a szeretet sürget, az adása nemcsak az együgyűeknek, hanem a tanultaknak is.» Egyébként a szerzetesi aszkézis, amelyet Ass. Sz. FERENC követelt, lelkileg egynemű a tudományos élet aszkézisével is.

Mihelyt a két kolduló rend tagjai letelepednek Párizsban, arra töreksenek, hogy az egyetemen tanszékekhez jussanak, ami azonban heves küzdelmek megindítója lett. Erre azért térek ki tüzetesebben, mert *szociális szempontból* is rendkívül jellemző: a világi papság a tudományt monopóliumának, valami hierarchikus kiváltságának érzi s mélyen lenézi a kolduló szerzeteseket, mint akik a tudomány művelésére méltatlanok és alkalmatlanok. Ezért nagy harcot vívnak az egyetemre «betolakodó» barátok ellen. Ennek mélyebb társadalmi oka is van. A koldulóbarát-mozgalom népi mozgalom volt, a megélt keresztény testvériség szociális lendülete feszítette s fölkaparta a megkövesedett társadalmi rend alkatát. A vagyonos világi papság görbe szemmel nézte a szegénységnek, mint az evangéliumi tökéletességnek eszményét hirdető barátokat. Megrémült, hogy nyers népszónokok szabadultak rá a tömegekre s most rászabadulni iparkodnak az egyetem katedráira. Ezek a barátok a társadalom lelki egyensúlyát a tökéletes evangéliumi élet ajánlásával megzavarják, mert ez nem mindenkinek való. A papság általános ellenszenve tör ki tehát a párizsi egyetem világi pap-tanárainak a barát-magisterek ellen folytatott küzdelmében. Többre becsülik az egyház kapcsolatát a világi javak birtokával, «a világon belül gyakorolt aszkézist», mintsem az evangéliumi tanácsok követésének «a világtól menekülő aszkézisét».

A kolduló barátoknak először csak akkor sikerül tanszékre szert tenni, amikor 1229-ben a párizsi világi pap-tanárok sztrájkot rendeznek a párizsi püspökkel s a Notre-Dame kancellárjával való összetűzésük miatt. Pár esztendő alatt tehát mind több franciskánus és dominikánus kap tanszéket. A harcot a világi papok továbbfolytatják s ellenszenvüknek sokszor a katedrán is hangot adnak. ST. AMOUR-i VILMOS heves röpiratot ír a szerzetes-tanárok ellen «A legújabb kor veszedelméről» (*De periculis novissimorum temporum*) címen. (Szö-

vegét kiadta BIERBAUM: Franziskanische Studien. II. 1920.). Ez a röpirat a XIII. század nagy belső társadalmi és szellemi feszültségére utal. A kolduló rendek tagjait álapostoloknak és álprófétáknak bélyegezi, akik az embereket önszeretetről, bűnös vágyakról, gögről, háládatlanságról, engedetlenségről vádolják, de jómagukban is csak a jámborság külső látszata van meg. Krisztus apostolainak mutogatják magukat, pedig csak báránybőrbe bújt farkasok. A kolduló barátok a püspökök hatalmát el akarják törölni. Ezzel ST. AMOUR-I VILMOS izgatni akarta a magas egyházi köröket a barátok ellen, de siker nélkül. A kolduló barátoknak — mondja — nincsenek saját híveik, egyházközségük (plebs subjecta) s csak megkárosítják a világi papságot jövedelmükben. Ha nem lenne szabad koldulniuk, hamar abba hagynák a prédikálást. Munkaképes embereknek nem kell megengedni a koldulást. A szegénység evangéliumi eszménye magában véve nem magasabb tökéletesség, mint a munka. A röpirat világipap szerzője társaival tehát a munka evilági aszkézisét a világmegvetésnek régi aszketikus eszménye fölé helyezi. Ez nyilván a világi klérus birtoklási és jövedelemszerzési jogának az eszmék ideális burkába való elrejtése. A röpiraton kívül a népi prédikátorokat mások is támadják, mert ezek megzavarják a lelki pásztorkodásnak eddigi rendjét. Párizsban gúnydalokat énekelnek az új erényhirdetőkről. Egy hírheft írat, a *Roman de la Rose* a kolduló barátokat szerelmi történetek keretében mint rút képmutatókat jeleníti meg. Szerzői előtt a szerencsétlen szerelmű ABAILARD Héloïse lebeg, mint a szépség női eszménye. Ez a mű egyébként az első kísérlet arra, hogy a tudományt a nép nyelvén népszerűsítse, mintegy a renaissance előfutára (Lásd DEMPFF A.: Sacrum Imperium. 1929. 337. 1.)

A szegénységi ideológia körül folyó harc, amelynek megvannak a maga szociális gyökerei, mélyen érintik a tudományt is. A világi paptanárok már a szociális immanentizmus álláspontjára helyezkednek a barátok szociális transzcendentizmusával szemben. Ebből a tökéletesség monopóliumáért folytatott küzdelemből már kihangzik a világi paptanárok ajkáról az újkori immanens világnézet szava.

ST. AMOUR-i VILMOS röpiratára a dominikánus AQU. TAMÁS, a *Doctor Angelicus*, aki «a tudósok közt a legszentebb s a szentek közt a legtudósabb» és a franciskánus BONAVENTURA válaszol, kifejtve a szerzetesi hivatás és a tudománnyal való foglalkozás teljes összhangját: a kolduló rendek tagjai nem foszthatok meg a tanulás és a tanítás lehetőségétől s nem kötelezhetők kézimunkára. A világi papoknak a tudományt monopolizálni akaró mozgalma ellen TAMÁS annál is inkább síkra száll s megvédi a kolduló rendek tudományosan tanító

jogát, mert hisz jómagának is, aki grófnak született, hosszú harcot kellett vívnia családjával azért, hogy domokos-barát lehessen. TAMÁS a teológiai tanári állást a legnagyobbra becsülte. Egyik iratában (Quaest. Quodlib. I. 14.) fölveti a kérdést, vajjon az egyházi életben a lelkészeknek vagy a teológiai tanároknak van-e nagyobb jelentőségük? Az utóbbiak fontossága szerinte szembeszökő. Egy épület emelésénél az építőmesternek, aki a tervet kigondolja s az építést vezeti, nagyobb jelentősége van, mint a munkásoknak, akik az épületet valóban megalkotják. Az Isten templomának fölépítésében is nagyobb a szerepe a teológiai tanároknak, akik azt vizsgálják és tanítják, ami a lelkipásztorkodás alapja. A kolduló barátok és a világi paptanárok egyetemi küzdelme, úgy látszik, a társadalom figyelmét erősen magára vonta, mert két század rr.ulva is FRA ANGELICO tanítványa és segédje, Gozzoli BENOZZO, egyik festményén TAMÁSnak a vitában aratott győzelmét erősen hangsúlyozza. A firenzei székesegyházban található képen a középben SZENT TAMÁS trónol, jobbárbalján PLATON és ARISTOTELES állnak s szavaira figyelnek. ST. AMOURS-I VILMOS legyőzve lábainál fekszik. Ott van IV. SÁNDOR pápa Sz. BONAVENTURÁVAL, NAGY ALBERTTEL s a bíborosokkal és ünnepelesen elítéli a mendikáns rendek nagy ellenségét, VILHELMUST.

Az említett röpirattól fölkevert vitának valóban IV. SÁNDOR pápa vetett véget azzal, hogy a *De periculis*-t kárhóztatta, VILMOST három világi-pap tanártársával megfosztotta professzori hivatalától és egyházi javaitól, Párizsból száműzte őket, hasonló röpiratok kiadását megtiltotta s a szerzeteseknek az egyetemen való incorporációját megerősítette. Egy évtized múlva ABBEVILLE-Í GELLÉRT mégis kiad egy újabb pamfletet a barátok tanítási joga ellen. Erre a válasznak egész pergőtüze következik. BERTRAND franciskánus irata (BIERBAUM: Franziskanische Studien. II. 1920.) nagy párosszal kifejti, hogy a szegénység a tökéletesség tetőpontja, Krisztus igazi követése. Miért támadják a világi paptanárok a kolduló barátokat s miért akarják a kézimunkát rájuk kényszeríteni? Azért, hogy ne legyen idejük a tudománnyal való foglalkozásra s így ez is az ő monopóliumuk maradjon. A baráttanároknak azért nem kell testi munkát végezniök, mert a könyvek tömegének tanulmányozása és az új tudományok sok nehéz kérdése idejüket egészen igénybe veszi. Ebből az iratból is kitűnik, hogy a ferencesek egy része egészen a tudománynak szentelte életét, tehát lemondott ASSISI Sz. FERENCnek eredeti tiszta spiritualitásáról: *theologi philosophantes*-szé váltak.

A domokosoknak és a ferenceseknek kétségtelenül a legnagyobb

jelentőségük van a skolasztikus tudomány kifejlesztésében. Közülök kerülnek ki a XIII. század legnagyobb tudományos rendszeralkotói. Később a dominikánusok *studium generale*-kat, filozófiai-teológiai főiskolákat állítanak fel, hasonlóképp a ferencesek is Oxfordban, Toulouse-ban s egyebütt. Ezek a főiskolák rendszerint egyetemi székhelyeken vannak, nem önálló egyetemek ugyan, de az egyetemi szervezet tagjai. A domokosokat és a ferenceseket egyébként nagy versenygés sarkallja: a thomisták és a scottisták heves harcokat vívnak. A világi papok pedig a tudomány művelésében fokozatosan egészen háttérbe szorulnak: 1271-ben már azt mondja róluk BACON ROGER, hogy négy évtized óta egyetlen jelentékeny filozófiai vagy teológiai művet sem írtak.

A jellemzett küzdelemnek megvan a maga tudomány-szociológiai jelentősége: annak tanúsága, hogy *a tudomány nem lehet sokáig egy kasztszerű társadalmi réteg kiváltsága*. A szellem világa demokratikus társadalmi berendezésű, amely maradandó íródon csak egy hierarchiát ismer: *az igazságkutató szellem kiválóságát és hatóerejét*. A kolduló barátok lángelméje egyhamar áttörte a kevésbé tehetséges párizsi kanonokok gögös frontját.

A világi papság — s ez társadalompszichológiai szempontból érdekes történeti adat — később is megkísérti a kolduló barátok tudományának ártalmát. A pápa megbizzza TEMPIER, az öreg konzervatív párizsi püspököt az egyetemen elharapódzott averroista tévedések megvizsgálásával. A püspök 1277-ben, néhány évvel AQU. TAMÁS halála után, megbízatásával visszaélve, nemcsak az averroistáknak, hanem legnagyobb ellenfelüknek, AQU. TAMÁSnak is számos tanát hivatalosan elítéli. Ez a cenzúra nyilván a világi papság boszúja volt a kolduló rendek ellen. A thomizmus elítélése csakhamar visszhangra talál Oxfordban, ahol KILWARDBY R. érsek és utódja, PECKHAM J. hasonló álláspontot foglal el. TAMÁS tanainak hivatalos egyházi kárhóztatását a párizsi és oxfordi egyetemek évkönyveinek legmozgalmasabb lapjai tartalmazzák, bizonyosságul annak, milyen élénk szellemi élet volt a sötétnek és az egyéni véleményt gúzsba kötőnek csúfolt középkorban. A párizsi püspök ítéletét az egyetem nem vette komolyan, a thomisztikus tanokat továbbra is szabadon tárgyalta.

SZENT FERENC úgy jár a XIII. században, mint SZENT BENEDEK a VI. században: misztikus lelkük félti rendjük tagjait a tudománytól, mint a kevélység és felfuvalkodottság forrásától. S szándékuk ellenére kolostoraik a tudományos munka gócpontjaivá fejlődnek. A középkorban ugyanis a tudomány és a lélek misztikus bensősége-

egészen jól összefér egymással. *A tudomány, a megismerés ebben a korban nem jelent tisztán értelmi tevékenységet, az elmének pusztán racionális munkáját, mert tárgya az Isten s az 6 igazságai: ezek pedig pusztán ésszel úgy sem érhetők fel, megismerésükhöz, mint már SZENT ÁGOSTON tanította, szeretet is kell: res tantum cognoscitur, quantum diligitur, a tárgyat csak akkor ismerjük meg, ha szeretjük. Az ész tevékenysége (intelligere, cognoscere) összeolvad a szeretettel (diligere, amare). Az ész fogalmi-diszkurzív munkája a szeretet érzelmének hídján átmegy a közvetlen szemléletbe, az intuitióha. A megismerésnek ezt a misztikus mozzanatát már PLATON Eros-tan ában hirdeti. ARISTOTELES pedig azt tanítja, hogy Isten mindennek az oka, aki felé minden úgy törekszik, hogy ő a dolgokat magához vonzza mint a szeretett lény (κινεί ως έρωμενον), tehát az emberi lélek is a szeretet útján ismeri meg Istent. Már a pogány ARISTOTELESnél Isten mozgató szeretet: s ugyanez Sz. ÁGOSTON elméje előtt is. Ezért nevezi a filozófust *amatőr Dei*-nek, Istent, azaz a legfőbb igazságot szeretőnek. A középkori gondolkodásban Isten megismerése a legmagasabbrendűközvetlen megismerési mód, a melyben ész és szeretet misztikusan egyesül. SZENT BONAVENTURA nem válik hűtlenné rendjének alapítója, *Francesco* művészien misztikus szelleméhez: a tudományt a misztikával bensőleg egybekapcsolja. A *Doctor Seraphicus* az aristotelesi ismeretelméletet összeolvasztja SZENT ÁGOSTON illuminatio-tanáival, amely szerint a változhatatlan igazságokat, a *rationes aeternae*-t közvetlenül Istenben szemléljük. Miután Istent fogalmi úton a tudomány segítségével, műveiből megismertük, magasabb *közvetlen* ismeretére emelkedünk fel. A megismerésnek ez az utolsó foka, az elragadtatás, az *ekstasis*, leírhatatlan nyugalma. A misztikus átélés tetőpontján (*apex mentis*) a lélek kikél önmagából, szakít minden érzéki és értelmi megismerő tevékenységgel, felülemelkedik minden érzéki létezőn, a szent tudatlanság, a *docta ignorantia* állapotába jut, belemerül az istenség szemléletébe, amely minden lét és tudás felett áll. Kigyullad benne a *szeretet* lángja, amely mintegy szétrobbantja saját mivoltát s a lelket egybeolvasztja az isteni akarattal. Ez a természetfeletti állapot, az igazságnak színről-színre való közvetlen szemlélete, csak átélhető, de le nem írható. Előfeltétele: a tiszta, aszketikus élet.*

A középkori nagy gondolkodók rendszerének melegsége a tudománynak abból a felfogásából fakad, hogy az igazi megismerést áthatja a szeretet misztikus érzése. A középkor végén, a skolasztika hanyatlása és ellapodása idején, ez a melegség eltűnik, a szélső

nominalisztikus rendszerek már a pusztán ész apiori okoskodásainak hideg kárpit munkái. Kettéválik az ész és a hit, a megismerésnek racionális és a szeretetnek irracionális útja. A misztika elkülönül a tudománytól.

Miért szövődik bele a tudomány középkori fogalmába a szeretet érzelmi, irracionális mozzanata is? A tudomány igazi legfelsőbb tárgya Isten, Ő pedig nemcsak a legfőbb igazság, (*summum verum*), hanem a *legfőbb jóság* is (*summum bonum*), akit éppen ezért szeretni kell. Az érzéki múlandó világ fölé emelkedve kutató elménknak mindig őreá kell szegződnie, mert ő a legfőbb érték és tökéletesség. A középkori szisztematizáló gondolkodás az érték szempontjából a világ létezőit nagy örök metafizikai hierarchiában fogja fel, amelyben az egyes létformák általános fogalmai, az *universale*-k, mint valami piramis lépcsőfokai egymás fölé emelkednek az anyag és lehetőség legalsó fokától növényeken, állatokon, embereken s angyalokon át a legtökéletesebb létezőig, az *ens realissimum*-ig, az Istenig, a legmagasabb csúcsig. A létezés hierarchiájával párhuzamos értékük hierarchiája: *omne, inquantum est, bonum est*. A magasabb fokon álló létező egyszerűsége nagyobb értékű, tökéletesebb, *jobb* is. S fordítva: ha a létező értéke gyarapodik, azaz a létező jobb lesz, magasabb létformát is nyer. A lélek is így tökéletesedik, léteiben feljebb szárnyal, míg a legjobb, a legtökéletesebb lény, Isten elé nem jut. Minél erkölcsösebb a lélek, annál közvetlenebbül látja meg az Istent. Az Isten az igazságnak és a jóságnak örök forrása: ezért a középkori gondolkodásban tudomány, metafizika és etika egységbe olvad. Az igazság megismerése az erkölcsnek függvénye, az erkölcs pedig a szeretetben áll, ezért a tudománynak is lényeges jegye a szeretet, így hatol be a kereszténység szeretet-tana a középkori tudomány jelentésalkatába.

A középkori társadalom lelkében mély és benső tisztelet él a tudomány iránt, mert benne az Isten megismeréséhez való utat látja. Innen a tudósok s az egyetem szellemi hatalma és tekintélye. A világi fejedelmek és főurak közül inkább csak azok becülik meg a tudományt és képviselőit, akikben magukban is fogékonyak lakoznak a megismerés iránt. B kevesek közül messze kiemelkedik a XIII. században AQU. SZENT TAMÁS kortársa, Kasztília királya, X. ALFONZ, *el Sabio*, a bölcs, aki a cordovai tudománypártoló arab kalifák példájára maga is behatóan foglalkozik a csillagászat, kémiai és filozófiai munkát ír, megírta Spanyolország történetét és a világ történetét és összeállította egy törvénygyűjteményt (*Les Siete Partidas*). Ennek

egyik szakaszában (II., XXXI, 8. törvény) úgy rendelkezik, hogy az egyetem tanárai lovagoknak s a törvények urainak címeztessenek. A tar ár előtt a bírónak föl kell emelkednie üléséből s ünnepélyesen kell őt fogadnia. A fejedelem ajtónállói nem várakoztathatják a tanárt, hanem azonnal bebocsátják. Azok a tanárok, akik legalább hús, éven át tanították a jogtudományt, megkapják a grófi rangot, így akarta emelni a tudomány embereinek társadalmi tekintélyét. De vajjon érzi-e a társadalom szélesebb köre a tudománynak az egyént fölemelő, a személyiséget kimunkáló erejét s ebből a társadalomra is visszaható szellemi energiaforrását? Erre a kérdésre a legszebb felelet az a sok alapítvány, amelyet a társadalomnak minden rendű vagyonos elemei tesznek a szegény diákoknak az egyetemen való taníttatására. Az egyetemi tanulmányozás így a keresztény társadalmi karitás műve is. Ugyancsak a tudomány mélységes tisztelőtére vall azoknak a szegény diákoknak nagy száma, akik magánleckék útján tartják fenn magukat, hogy önzetlen tanulmányaikat minden áron folytathassák. Hasonlókép a tudomány tekintélyét tanúsítja az a szokás, hogy a diákok egyik egyetemről arra a másikra vándorolnak, ahol híresebb tanár van, akitől többet tanulhatnak. Vándolás közben is ellátásra szorulnak, s erre is vannak a kolostorokban külön alapítványok. A *vagantes* diákoknak saját poézisük termett: a dalok, melyekben a himnuszok vallásos versformáit utánozva, az emberi sors múlandóságáról, az emberek gonoszságáról, a társadalom szeretethiányáról, a pénz hatalmáról énekelnek. Eleinte még a tudásszomj s a tudomány átértzett jelentősége és szeretete hangzik ki humoros dalaikból:

O ars dialectica
nunquam esses cognita,
quae tot facis clericos
exules et miseros!¹

Később azonban, amikor a XIV. században a skolasztika le hanyatlik s a formális szörszálhasogatás, üres szillogizáló mesterkedés terméketlenségébe süllyed, a tudománynak társadalmi presztízsvesztése kiütöközik a diákok dalaiból is olyan hangon, amely GOETHE Faustjára emlékeztet:

¹ Ha nem ismertünk volna meg, ó dialektika, nem tennél száműzötté és nyomorulttá annyi diákot!

Nonne circa logicam, si quis laborabit
 Spinas atque tribulos, illi germinabit?
 In sudore nimio, panem manducabit,
 Vix tamen hos illi, garrula lingua dabit.¹

Hogyan függ össze a skolasztikus tudomány gondolkodásmódja a középkori társadalmat mozgató erőkkal? Milyen társadalmi tényezők hatnak erre a gondolkodásmódra, s viszont a skolasztikus tudomány hogyan hat vissza a társadalomra?

A középkori társadalom a VIII. századtól kezdve a fejlődésnek abba a történeti szakaszába lép, amikor elsősorban a társas közösség objektív szelleme szabja meg a szellemi életnek, gondolkodásmódnak és viselkedésnek valamennyi formáját. Az egyes ember a közösség meglévő rendjét és keretét magára nézve mindenben kötelezőnek érzi, mert az uralkodó társadalmi alkatot és tagoltságot felsőbbrendűnek, természetfeletti eredetűnek, Isten akaratából folyónak fogja fel: lelkében az érvényben lévő társadalmi alkatnak vallási szankciója van. A társadalom alkatát, az élő szervezettel való összehasonlítás alapján, SZENT PÁL (Korint. I. 12.) határozza meg a keresztény világ-felfogásban a középkor számára is. Eszerint a társadalmi test tagjai egymással és egymásért vannak. Isten minden tagnak a természeti testben, de éppígy a társadalmi testben is külön helyet és szerepet adott: meghatározta az apostolok, próféták, tanítók, csodatevők, hivatalnokok szerepét, de korántsem az egyesek dicsőségére és jómaguk emelkedésére. Valamennyit a szeretetnek kell közvetlenül egybekapcsolnia: SZENT PÁL himnusza a szeretetről mintegy a társadalom rendi tagoltságának és munkafelosztásának szentesítése. Az együttműködés és együttörülés a társadalmi szervezet természetes célja, a szeretet valamennyi társadalmi rétegnek közös törvénye. Így fejt ki mindegyik a maga sajátos tehetségét. «És ha az egyik tag valamit szenved, együtt szenvednek minden tagok, vagy ha az egyik tag megdicsőítetik, együttörülnek minden tagok.» (Korint. I. 12., 26.). A keresztény társadalmi felfogásnak ebben a szellemében a középkor fia a társadalmi egész egyik tagjának érzi magát, még pedig a szilárd társadalmi rendnek azon a megszabott lépcsőfokán, ahol született: a pap, a lovag, az iparos, a jobbágy szerepét kell betöltenie, ez a rendeltetése. lelkében objektív társadalmi helyzete és ennek

¹ Nemde, ha valaki a logikával foglalkozik, ez csak tövist és bojtortjánt terem számára? Kenyerét a legnagyobb izzadtsággal eszi, de még azt is nagyon kimérve, fecsegő nyelvével.

szubjektív értékelő tudata fedik egymást. Sőt azt hiszi, hogy a létre való jogát is éppen abba a társadalmi rétegbe való beletagoltsága adja meg, amelyben született. Szemében az emberek társadalmi rendje az egész világrendnek egyik része: a társadalmi rend az ember s a mindenség, a mikrokozmosz és a makrokozmosz hídja. A földi lét ugyanis csak a mennyei lét reflexe: a pápai egyházi monarchia s a császári földi monarchia csak Isten transzcendens égi monarchiájának, a mindenség felett való abszolút egyeduralmának tükörképe; a papság hierarchiája az angyalok mennyei karainak földi ellenképe; a patriarchális társadalmi rend ezen a földön olyanféle, mint Istennek szeretettől sugárzó uralma az égben. Így olvad bele a középkori ember a Föld és az Ég analógiáival és jelképeivel az egész univerzum, hatalmas és egységes szociális rendjébe, s ez azért tűnik fel előtte oly szilárdnak, mert titokzatos vallási-égi biztosítéka van Isten akaratában. A mindenségnek ez a szociális felfogása és jelentésalkata magában is jelentős társadalomalkotó és összetartó erő: szilárd hitet kelt, hogy a földi társadalomnak papi és rendi hierarchiája egészen magától értetődő szervezet, amelyet maga a mindenség Ura rendelt el.

Ezt igazolja előtte, hogy éppen a legmagasabbrendű és legegységesebb társas szervezet maga az egyház, amely a keresztény hit letéteményese és tanítója, az életnek legfőbb, az embert a bölcsőtől a sírig kísérő szervezője s a vallási-erkölcsi törvények hivatott öre. A keresztény eszme a középkor felfogása szerint *in concreto* az egyházban, mint társas formában (*societas perfecta*) testesül meg. Az egyház útján tehát a vallás a központi társadalmi erő, amelyből folyik egyszermind az egyháznak tényleges hatalma, egyben tudatos hatalmi akarata. Ez a hatalom a valóságban addig érvényesül, ameddig a hit és a vallásos érzés bensősége és ereje megvan: ennek hanyatlásával a hatalom is csökken. A hitben rejlő társadalomszervező és fenntartó erőt az egyház kezdetől fogva felhasználja, tervszerű formában mind célszerűbben és tudatosabban racionalizálja. S ebben* isteni küldetésének hangsúlyya mellett, segítségül veszi *a tudományt, a filozófiát is. Csak az egyház vezetheti az emberi társadalmat az üdvösségre: tehát hatalma van nemcsak a hit, hanem a tudás felett is, mint az igazság Istentől kijelölt abszolút letéteményesének.* Mint ilyen uralomra tart igényt: nemcsak a lelkek társadalmi kormányzásában, hanem a tudomány terén is. Ő állapítja meg, vajjon mi a helyes, a keresztény hitelvekkel megegyező tanítás a profán tudományban s mi a helytelen gondolat, amelyet üldözni kell.

Ezt a középkori társadalom az egyház isteni tanító hivatalából folyó természetes feladatának és jogának tartja: az, aki mást gondol és tanít, téves tanával megbontja a társadalomnak Istentől megszabott rendjét s így ellensége a társas közösségnek. A középkori egyház és társadalom felfogásának ez az összhangja az egyház szellemi hatalmának és a világnézet egységének legfőbb biztosítója. Ezért a skolasztikus tudományban is, bár többféle irányzat munkálkodik benne, van egy érinthetetlen elvi, teoretikus minimum, amelyben minden skolasztikus gondolkodó megegyezik. Ha akadt a tudománynak olyan képviselője, akinek tanítása a hitelvek rendszerébe ütközött, tanítását az egyház elítélte, kárhoztatta, s ha szerzője hozzá makacsul ragaszkodott, mint eretneket üldözte. «Sokkal súlyosabb dolog — mondja a különben szelíd és megértő AQU. SZ. TAMÁS (Summ. Theol. 2, 2, q. XI. a. 3.) — a hitet meghamisítani, amely a léleknek élete, mint hamis pénzt verni, amely csak a test szükségleteire vonatkozik. Ha a pénzhamisítót s egyéb gonosztevőt joggal büntetik a fejedelmek, annál méltóbban éri a megátalkodott eretneket nemcsak a kiközösítés, hanem a halálbüntetés is (*iuste occidi*).»- Ezzel a *Prince of Scholasticorum* nemcsak az egyház, hanem a középkori társadalom meggyőződésének is ad hangot.

A középkor a szillogizmus logikáját túlzó finomsággal kifejlesztette. A szillogisztikus-logikai gondolkodás pedig automatikus: az ember, amikor az előzményekből a zárótételt levonja, csakis olyan szellemi tartalmakra juthat, amelyeket hite szerint logikusan gondol. A jelentések logikai ereje nem engedi meg a gondolat «szabadságát»: azt kell gondolni, ami az előzményekből logikusan következik, s nem lehet akármit gondolni. Ha a gondolkodó téved, akkor is azt hiszi, hogy az igazat gondolja, amely «logikusan» áll előtte. HARTMANN NICOLAI (Das Problem des geistigen Seins. 1933. 160. 1.) arra utal, hogy a középkor megbüntette az eretneket, mert a bűnöst látta benne, akinek gondolkodása téves. A középkor társadalma tehát éppen a gondolkodás szabadságának álláspontján van: ezért felelősségre vonja az egyént erkölcsi és jogi szempontból, mert szabadságában áll az egyházi tant vagy a saját meggyőződését gondolni. Viszont a felvilágosodás társadalma azt hiszi, hogy a gondolkodás szabadságáért küzd, holott a racionalizmus éppen a logika automatikus erejére támaszkodik: követelménye a személyes meggyőződés belső szükségképisége, tehát a szabadság gondolkodásbeli hiányának elismerése. Azonban HARTMANN-nal szemben ki kell emelnem, hogy a szellem szabadsága nem magára a gondolkodóra vonatkozik, mert

ezt a tudományban nyilván a logika megköti, hanem az akaratra, érzületre és cselekvésre: engedelmeskedik-e az egyén az egyház tanainak és tekintélyének, a saját logikusnak hitt meggyőződése ellenére vagy pedig ragaszkodik-e a maga logikusnak hitt nézetéhez? A felvilágosodás gondolatszabadsága az utóbbira vonatkozik: büntetlenül szabad gondolni és tanítani azt, amit valaki logikusan gondol, ha mindjárt ellenkezik is az uralkodó objektív szellem jelentésalkatával.

A XIII. század végén, még inkább a XIV. században a skolasztikus tudomány bomlásának jele, amikor eltűnőben van az a felfogásbeli összhang, amelyben az uralkodó egyházi gondolkodás felülről s a társadalom egy részének felfogása alulról egyesült. A tekintély vallásából folyik a tekintély középkori tudománya, művészete, jogrendszere, egész kultúrája: amikor az egyház tekintélye a társadalomban meginog, a skolasztikus tudományban is mind nagyobb számmal kapnak lábra olyan gondolatok, amelyek már a hitelvekkel, másfelől az addig öröklnek gondolt társadalmi renddel ellentétben állnak. Az utóbbiba vetett hit oly mértékben lazul, amint az uralkodó társadalmi rendeknek, a lovagságnak és papságnak hivatásteljesítésében és működésében a XIV. századtól kezdve zavar áll be. A renaissanceban már a világnézet nincs összhangban a rendi társadalom valóságos helyzetével, tagoltságával és funkciójával: ez a szakadék a régi eszme és a valóság között széles tömegekben szerteszélesíti a régi világrézetet. *A rendi kollektív gondolkodásmód helyébe az individualizmus gondolkodásmódja lép, a vallási felfogás helyét világi, a patriarchális szemlélet helyét gazdasági gondolkodásmód foglalja el.* A társadalmi struktúra tényleges megváltozásával párhuzamosan a társadalomról való új, a középkortól elütő felfogás tör fokozatosan utat a társadalmi alkat módosulásával a társadalom tudományos teóriája is módosul.

Ingyen se gondoljuk, mintha ez a változás máról holnapra következett volna ba a társadalomban s a tudománynak róla való elméletében. Már a XIII. században a városoknak mindenütt individualizmusra hajló iparos és kereskedő polgársága társadalmi jelentőségében egyre nő az agrárlakossággal szemben, bár a városok is ekkor részben még agrár jellegűek. A városi polgárság gondolkodásmódjának mintegy elméleti vetülete jelentkezni kezd a skolasztikus tudományban, ennek az életet realisztikusabban felfogó tanításaiban: például a kegyelem (*gratia*) mellett egyre nő a természet (*natura*) elméleti jelentősége; az etikában az erkölcsi értékek rendszerében erősebb reliefet kapnak az olyan polgári-földi erények, mint amilyen a szorgalom, a

serénység; a munka étosza mind nagyobb elméleti elismerést arat. A közgazdasági fogalmaknak, a *societas oeconomica*-nak és a *societas politica*-nak tárgyalása is kezd bódítani az aristotelesi politika magyarázatának keretében, sőt ezen túl is. Az északitáliai, dél- és északfranciaországi és a rajnamenti városok ugyanis élénk ipart és nemzetközi kereskedelmet folytatnak. Firenze például, amelynek polgársága a nemességet elűzve, demokrata szellemben alakítja át alkotmányát, 1252-ben aranyforintosokat veret, kereskedelmével egész Európát behálózza, posztószövőinek Velencében, Párizsban, Brüggeben, Londonban vannak ügynökei, váltóházai bonyolítják le a különféle nemzetek üzleteit és pénzforgalmát. Ennek az új gazdasági életnek hatása már bele kezd szűrődni a XIII. századi skolasztika fogalmi körébe is. Gazdasági gondolatok nyomultak be a középkori tudomány jelentésalkatába a kereszteshadjáratok nyomán is, amelyek Nyugatot benső kapcsolatba hozták Kelettel s a kereskedelemnek kozmopolita irányt adtak, amely feszíteni kezdte a céhrendszer kereteit, a világlátottság szélesebb horizontját nyitotta meg, a társadalom gazdasággal-kereskedéssel foglalkozó rétegében a szabadságvágyat ébresztgette s a polgárság hatalmát és befolyását növelte.

A középkori tudományosság a XII. század végétől nem érthető ARISTOTELES nélkül, viszont a középkor ARISTOTELES nem érthető az arab kultúra nélkül, amely a nagy hellén gondolkodó műveit Nyugattal megismertette. Az emberi szellem történetének egyik legcsodálatosabb látványa: mikép közvetíti ARISTOTELES gondolatait az arabság a keresztény tudományos kultúra számára, s hogyan formálja át viszonylag rövid idő alatt a középkori nyugati tudomány jelentésalkatát. Észak-Afrika sivatagi népe átveszi és megőrzi a hellén tudományt s az a világtörténeti szerep jut neki, hogy ezzel a tudománnyal új szellemet vigyen be Európa társadalmába és kultúrájába. Hellas eddig az európai keresztény kultúrát az egyházatyákon keresztül a platóni metafizikával ajándékozta meg: most az arabokon keresztül az aristotelesi filozófiával és természettudománnyal.

Az arabok először ellenséges érzülettel viseltetnek a görög kultúrával szemben: vallási rajongásuk az alexandriai könyvtárt is porrá égeti. De nemsokára a hellén kultúra barátaivá alakulnak át. Óriási birodalmuk ugyanis szilárd és jól átgondolt szervezetet kívánt, ha fenn akart maradni. Ennek a politikai feladatnak a maguk erejéből nem tudtak volna eleget tenni, ha át nem veszik azokat a szervezeti formákat, amelyeket az antik, késői hellenisztikus kultúrában készen

találtak. A nomád arab törzsek alig rázták le magukról a sivatagporát, máris kalifáik vezérlete alatt a hellén tudománynak buzgó tanítványai lettek. Már a VII. század végén Damaszkuszban, még inkább a VIII. században Bagdadban, a szír nyelvre ültetett görög tudományos műveket udvarukban lefordíttatják arabra s mind buzgóbban tanulmányozzák és magyarázzák. Ennek a szellemi kultúrának forrása a kalifák politikai hatalma volt. Mihelyt ez megszűnt, vele veszett az arab tudomány is.

Ez az arab szellemi műveltség, amely a fordítások nyomán hirtelen támadt, lényegében nem volt önálló, hanem mindig csak a tanítvány színvonalán maradt: a tudományos szellem a görög szövegek kommentálásán túl alig haladt. De ezzel is a kultúra történetében hatalmas hivatást töltött be: a görög tudományt mindaddig megőrizte, amíg a nyugati keresztény kultúrának át nem adhatta, hogy ez továbbfejlessze. Ez a szellemi átruházás Hispániában ment végbe: Cordovából sugárzott ki az arab tudományos kultúra Spanyolországba, Franciaországba s innen egész Európa társadalmába. Az arabok közvetítésével ismerte meg Nyugat ARISTOTELESnek és számos más görög gondolkodónak műveit, amelyeknek nyomán itt új tudomány fakadt. S mihelyt az arabság ezt a jelentős történeti feladatát teljesítette, világhatalma véget is ért. A görög tudományt megőrző hivatását betöltötte: Hispániából nemsokára távozott.

Az arab filozófia nem volt Nyugat számára a hellén tudományosság tiszta forrása. A görög szövegeket nem az eredetiből, hanem szír fordításokból ültették át arabra, viszont az arab szöveg gyakran héber fordítás útján jutott latinra átültetve a nyugati tudomány rendelkezésére. Emellett az arabok az aristotelesi szövegeket gyakran idegen, neoplatonikus szellemben magyarázták. Az arab tudományosság ugyanazon az enciklopédikus, egyoldalúan receptív fejlődési fokon megy át, mint a nyugateurópai szellemi kultúra a VI-XI. meglévő tudást akarja nagy gyűjteményes munkába összefoglalni és magyarázni, ahogy Európában CASSIODORUS, ISIDORUS, ALCUINUS,, HRABANUS MAURUS stb. A cordovai filozófusok, főképp AVERROES, a XII. században, bár elsősorban az aristotelesi műveket kommentálják, már számos ponton nagyobb önállóságot mutatnak. Enciklopédikus-szisztematikus szellemük egynemű volt az akkori európai tudomány szellemével: ezért a gondolatok átömlése és befogadása könnyebb szerrel ment végbe.

Az arab tudományos kultúrának a XIII. század európai társadal-

mára való mély szellemi hatását és hódító erejét két példán mutatom be: II. FRIGYES császáren és SIGER DE BRABANT-én. Mindkettő lelkében már az újkor szelleme pirkad.

A középkor első és utolsó nagy császára: NAGY KÁROLY és II. FRIGYES, akiket már a maguk korában hősi mitikus tekintély övez, szeretik a tudományt, behatóan foglalkoznak vele s kormányzatuk javára sokat várnak tőle. Mindkettő államteremtő: az egyik megalkotja a középkor államát, a másik már anticipálja az újkorét. II. FRIGYESben hívei az új világcászárt érzik, aki az örök békét megteremti, ellenségei meg Antikrisztust látnak benne, akinek uralma a világot rombadönti. Hz már a korai renaissance hangulata: a régi világ alkonyodik s az új világ hajnalodik. Szicíliát FRIGYES már a felvilágosult abszolútizmus szellemében kormányozza: új állami, közgazdasági és katonai szervezetet ad országának, merkantil jellegű vám- és kereskedelmi politikát indít meg, a hűbéri rendszert megszünteti, az alattvalóknak a törvény előtti egyenlőségét jelenti ki, az általános hivatalképességet vezeti be, nem-nemeseket is belevon a kormányzatba, új, emberséges törvénykezést rendel el, eltörli a kánpadot és az istenitéletet (Constitutiones Regni Siciliae. 1231). S kik a tanácsadói? A tudomány két kiváló képviselője: JAKAB érsek és PIERO DELLA VIGNA kancellár, aki DANTE Poklában büszkén mondja:

Én voltam, ki Frigyes szívének kulcsát
tartottam mindakettőt, és kezembe'
a kulcs, kizárva és bezárva úgy járt,
hogy nem jutott titkába senki sem be.

(XIII. ének. 53-61. Babits M. ford.)

FRIGYES megalapítja a tehetség jogán kiemelkedő hivatali nemességet, amelynek műveltségében és minősültségében nagy szerepet játszik a tudomány. Arra, hogy a császár miképp fogja fel a tudomány és a társadalom viszonyát, jellemző, hogy a közigazgatási hivatalnokok és világi bírák kiképzésére 1227-ben megalapítja az első középkori állami egyetemet Nápolyban, akárcsak NAGY KÁROLY a maga főiskoláját Aachenben. Ez az egyetem, mint világi egyetem, rést üt az egyháznak addigi tudományos monopóliumán. Ez az egyetem az antik és az arab filozófiát és természettudományt tanítja, de a társadalom, szemében mégsem tudja felvenni a versenyt a skolasztikus egyetemek régebbi tudományos kultúrájával. De innen kerül ki, mint legnagyobb tanítvány, AQU. SZ. TAMÁS is, aki az araboktól átvett aristotelesi filozófia új irányát győzelemre juttatja. Azonban nem Nápolyban, hanem Kölnben, majd Párizsban bontakoztatja ki hatal-

mas szellemi erőit. Ennek mélyebb társadalmi oka is van: az olasz szellem a sok heves pártvillongás és politikai vajúadás közepett inkább a politikára és a jogtudományra hajlott: nemhiába Bolognában virágozott ki újra a római jog. II. FRIGYES a nápolyi egyetemen viszonylag korán taníttatja az aristotelesi arab filozófiát. Párizsban ugyanekkor az egyetemen tilos még ARISTOTELES magyarázata. Ámde olaszföldön, Nápolyban, még hiányzott az a történetileg fokozatosan kialakult, mélyebb tudományos-kulturális légkör, amely Párizsban megvolt. Az investitúra-harctól kezdve az örökös politikai küzdelem Itáliában az erős szellemeket javarészt a politika, publicisztika és jogtudomány felé vonzotta.

Honnan meríti II. FRIGYES modern politikai eszméit? ARISTOTELES buzgó tanulmányozásából. A nagy hellén gondolkodó Politikájának sugalma alatt új államelméletet szerkeszt, amely már nem ismeri a *rex Dei gratia* középkori király misztikáját: immanens világnézeti alapra helyezkedik, amely a természet belső törvényszerűségének, a *necessitas rerum*-nak alapján épül fel (I. DEMPFF A.: *Sacrum Imperium*. 1929. 321. 1). 1244-ben szicíliai törvénykönyvéhez kiegészítést csatol, amelyben magát már nem Isten kegyelméből való császárnak, hanem a rómaiak *semper augustus-ánsk*, újjászületett római imperatornak jelenti ki. Az antik tudományból fölleveníti az individualizmust, amely a monarchában az Igazságosság centrális politikai erényét iparkodik megtestesíteni.

A XIII. század első felében uralkodó császár a tudományon keresztül akarja a társadalmat megújítani. Jómaga a tudomány terén egyetemes szellem: behatol a matematika területére a középkor legnagyobb matematikusának, PISAI LIONARDO-nak vezetése alatt; tüzetesen tanulmányozza az asztronómiát és asztrológiát, az orvostudományt, a grammatikát, a retorikát, a jogtudományt, felvirágoztatja a szicíliai költészetet, maga is troubadour, egy a természettudományok körébe vágó művet ír a solymászatról (*de arte venandi cum avibui*). Az új filozófiai irány, az aristotelizmus, fejlődésére nagy hatással van, mert nápolyi egyetemére ARISTOTELESnek s az arab filozófusoknak kitűnő fordítóit és magyarázóit hívja. Udvarában tudós zsidók is arabból és héberből való fordításokkal foglalkoznak. A császár fordítói iskolája latinra ülteti át PLATON, ARISTOTELES, BUKLEIDES, PTOLEMAIOS, HERON, PROKLOS műveit. Mindez a murka nagyszabású módon egészítette ki GROSSETESTENek és MOERBEKE-nek, AQU. SZ. TAMÁS barátjának és rendtársának, görögből való ARISTOTELES- és egyéb fordításait. Nagy szerepet játszott a toledói fordító iskolából Palermóba, a

császár udvarába áttelepedett MICHAEL SCOTTUS, aki hatalmas arab csillagászati műveket fordított és AVICENNA-nak arab fordításából latinra ültette ARISTOTELES *De animalibus* c. zoológiai művét. Jelentős műve AVERROES-fordítása is, amelybe valószínűleg a császár sürgetésére fogott, aki különösen kedvelte az arab filozófusokat és természettudósokat, s akit ezért eretnek «arsbizmusról» vádoltak (1. tüzetesen HASKINS CH. H.: *History of Mediaeval Science*. 1924. 242-326 és GRABMANN M: *Mittelalterliches Geistesleben*. 1936 II. köt. 103. sk. lk.).

A császár szellemi alkatába és világnézetébe mélyen bevilágítanak azok a filozófiai kérdések, amelyeket az arab tudósokhoz 1240 táján intézett. Ezekre IBN SAB-ÍN cordovai filozófus válaszolt. *Quaestiones Siciliana*e cinen található a kérdéseket és feleleteket tartalmazó kézirat az oxfordi Bodleian Ubrary-ben (1. GRABMANN i. m. 129—131.). Először azt kérdi a császár, vajjon ARISTOTELES milyen bizonyítékok alapján tanította a világnak öröktől fogva való létezését? Válasz: a mozgás örökkévalósága alapján. Ennek az érvnek az arab gondolkodó nem apodiktikus, hanem csak dialektikus értéket tulajdonít. A második kérdés: mi a célja a metafizikának? milyen tudományoknak kell szükségképpen megelőznie? IBN SAB-ÍN feleletül a tudományok rendszerét fejti ki ARISTOTELES logikai, természetfilozófiai és metafizikai iratai alapján. A harmadik probléma: mik a kategóriák? milyen módon szolgálnak kulcsul az egyes tudományágak számára? mennyi a kategóriák száma? A válasz ARISTOTELES idevágó művének magyarázata. A negyedik kérdés a lélek halhatatlanságára vonatkozik: mivel bizonyítható? Az arab filozófus a biblia és a korán alapján hat érveléssel igazolja a lélek halhatatlanságát s ARISTOTELES nézetét kommentálja.

A fölvetett kérdésekből kétségtől a császár szkeptikus gondolkodása hangzik ki, amit megerősíteni látszik DANTE is, aki a császárt a Pokolban EPIKUROK hívei közé számítja, akik szerint a lélek együtt hal meg a testtel. Az nem igazolható, hogy az alapvető keresztény tanokat elvetette volna. Az azonban bizonyos, hogy erősen vonzódott az arab filozófiához s az averroizmusnak a keresztény világnézetbe való beszívargásának útját egyengette. *A középkori tudomány és társadalom viszonyára mindenesetre a XIII. században jellemző, hogy a tudomány már nemcsak a papság ügye, hanem jelentőségét mindjobban átérzik a világiak is, köztük az első: maga a császár. Már nemcsak a tudományok külső pártfogója, hanem maga is megéli a tudomány problémáit s az aristotelesi államfilozófia tanulságait a gyakorlati kor-*

mányzatban és törvényhozásban is alkalmazza, hogy a társadalmat megújítsa.

Az arab tudományos kultúrának a középkori keresztény társadalom világnézetére való hatása az averroizmusban a legszembeeszkőbb, amely a körülötte kitört heves vitákkal egy időre megzavarta a skolasztikának hagyományos szellemét. Siger de Brabant Aristotelest Averroes nyomán a XIII. század közepén a párizsi egyetemen naturalisztikus szellemben magyarázza. Ugyanekkor Aquinas Tamás Aristotelesnek keresztény interpretációt ad, amelyet a dominikánus tanárok is követnek, s Bonaventura továbbra is Szent Ágoston tanaira támaszkodva, platonizáló állásponton van, s erre helyezkedik a többi franciskánus is.

Siger már követeli az autonóm tudományos kutatás immanens étoszát: a végső igazságokat talán nem érjük el, de folyton vizsgálódunk kell, hogy eszünkkel megközelítsük: «Résen kell lenned — mondja — folyton tanulnod és olvasnod kell, hogy a kételkedésből, amely hátramarad számodra, újra felszólítást kapj a további vizsgálódásra, mert a tudomány nélküli élet a közönséges ember halála és sírja: *vivere sine Uteris mors est et vilis hominis sepultura*» (Ezek egyébként Seneca-ból kölcsönzött szavak.). Ez a tudományos kultúrának XIII. századi, de már az újkori Descartes ajkára is illő himnusza: a kutatás maga szinte fontosabb, mint az igazságnak birtoka. (Mandonnet P.: Siger de Brabant et Taverroisme latin au XIIIe siècle. II. 1908. 115. 1.).

Siger már a naturalizmus telivér képviselője: minden öröktől fogva létezik, csak meghatározott természeti törvényszerűség van, az örök mozgás az egész világfolyamat hajtóereje. A természeti okság determinál mindent, csakis ez a magyarázó elv: «*nil de dei miraculum cum de naturalibus naturaliter agimus*: semmit se szóljunk Isten csodáiról, amikor a természeti dolgokról természettudományilag tárgyalunk!» S mi a természet? Semmi egyéb, mint a világ örök törvényszerűsége. (Mandonnet i. m. II. 115. 1.). A természeti folyamatok örök forgásának stoikus tana, az *αποκατάσταση πάντων*, újra föléled Siger gondolkörében. Az idő csak a természeti folyamaton belül végbemenő mozgás és változás útján támad. Kivel a világ örök, nincs teremtés, nincs első ember, semmiből nem lehet valami: minden új csak a természet mozgása által látszólag jön létre. A természeti okság, az okok és a hatások kapcsolatának meghatározottsága lehetetlenné teszi a teremtés fogalmát.

Ezt a mechanikus meghatározottságot Siger átviszi a társa-

dalmi-történeti életre is: itt sincs soha új, az emberi dolgokban is örök körforgás van harminchatezer-éves periódusokban: a vallások, alkotmányok, filozófiák is szakaszosan visszatérnek. Ez következik az AVERROESTől átvett monopsychismusból is: csak egyetlen világmentelen van, az egyes emberek értelme ebben részes: *intellectus unus numero in omnibus hominibus*. Csak a test anyagi individuációja látszik megsokszorozni az egyetlen értelmet, a világszellemet. Ennek fontos következménye van a tudományos gondolkodás társadalmi vonatkozására nézve is: azért lehetséges egyetemes érvényű gondolkodás, azért azonos az emberek logikája, mert az *intellectus universalis*-ban részesek. SIGER tehát a monopsychizmusból vezeti le a tudomány szociális jellegét: az emberek milliói régtől fogva megszületnek, értelmük logikai alkata azonos, gondolkodásuk által megértik egymást, mert mindegyik lelke ugyanabban az egyetemes értelemben participál. Ezért lehetséges tudomány, amely a magasabbrendű embernek legfőbb életértéke. Mire irányul a világ tudományos szemlélete? A dolgok örök visszatérésének törvényszerűségére. A természeti törvényszerűségnek ez a gondolata már az újkor hangja.

Az averroizmusnak ebből az eszmeköréből, amelyet SIGER nagy hatással hirdet, jelentős következmények folynak, amelyeket csak titokban mernek levonni egyes kortársai: a metafizikai naturalizmus alapján a teológiának nincsen tudományos jellege, mert eleve megszabott tanokra épít; az igazi filozófusok csak a világi bölcssek, mint az antik világ társadalmában; a kereszténység hitelveivel csak akadály a tudománynak; csak ezen a földön van boldogság, mert a halállal mindennek vége, a lélek nem halhatatlan; nincs értelme az imádságnak stb. (Lásd MANDONNET: i. m. II. 212. DEMPFF A.: *Sacrum Imperium*. 1929. 347. 1.). A világ örökkévalóságáról s a természeti okságról szóló tannak SIGER gyakorlati-társadalmi következményeit is levonja: az akaratnak nincsen szabadsága, ezért nincsen felelősség sem, csak a törvényhozó rendeli el külsőszerűen a tettek beszámítását, hogy a társadalomban rendet tartson. Az embert szükségképpen csak az indulatok és a szenvedélyek hajtják. Az, aki jót cselekszik, művében nyeri el jutalmát; az, aki rosszat tesz, bűnös cselekedetében kapja meg büntetését. Jutalom és büntetés merőben immanens jellegűek, amelyeknek nincs szükségük túlvilági szankcióra.

Mindezek a tanok, amelyek az újkori felvilágosodásnak nagyrészt alap gondolatai, annyira beleütköztek a középkornak hagyományos objektív szellemébe és a skolasztika egész jelentésalkatába, hogy SIGERnek és averroista társainak tételeit a párizsi püspök

1277-ben végleg elítélte, szerzőjét Franciaország nagyinquisitora törvényszék elé idézte s a római kúria elfogatta. Az egyház minden heterodox tant elítélt, amely az egyházi kultúrának, a társadalom világnézetének egységét megbonthatta: a Siger-féle metafizikai naturalizmust éppenúgy, mint a világi paptanárok szociális immanentizmusát vagy a kolduló barátok szélső antifeudális spiritualizmusát és túlzó szegénységi ideológiáját. Hiába küzdött az «arabizmus» naturalista világfelfogása ellen már NAGY ALBERT, majd AQU. SZ. TAMÁS és Sz. BONAVENTURA, DANTE a XIV. századelején a Divina Commediá-ban. I, IPPY FILIPPINO a XV. század végén a Santa Maria sopra Minerva-ban festett freskóján úgy érzi, hogy AQU. SZ. TAMÁS végleg legyőzte az averroizmust: a festményen TAMÁS lábát egy heretikusnak, AVERROESnek vagy SIGER DE BRABANTnak nyakára teszi s szellemi győzelmét ez a mottó fejezi ki: Sapientia vincit malitiam! A naturalizmus eszméi azonban lappangva tovább éltek, a renaissance-ban megértek, az újkorban a nyilvánosság elé léptek s fokozatosan átalakították a társadalom alkatát és világnézetét, egyúttal a tudomány jelentésalkatát is.

4. A középkori tudomány társadalmi eszményei.

Aqu. Szent Tamás modern politikai eszméi. — Már a népszuverenitás híve. — A nominalizmus individualisztikus társadalomelmélete s a középkori társadalmi rend lazulása. — Az erkölcsi és a jogi törvény autonómiája. — A nominalizmusban már benne rejlik a későbbi polgári demokratikus gondolkodás stílusa. — A nominalizmus és a modern európai tudomány. — A nominalizmus a XIV. század társadalmi-politikai viszonyainak elméleti visszaverődése. — A nominalizmus demokratikus politikai elmélete a népbarát franciskánusok műve: Ockham és Marsilius de Padua. — A születési arisztokrácia helyébe fokozatosan a tudományosan képzett műveltségi-szellemi arisztokrácia lép az állami kormányzatban. — Az autonóm tudomány kialakulásával párhuzamos az autonóm nemzeti állam megszületése. — A középkori kultúra egységének bomlása. — Ebben a nominalizmusnak a társadalomban való gyors terjedése erősen részes. — A nominalizmus gyakorlati következményei a középkori és a mai társadalomban. — A skolasztikus tudománynak hanyatlásával a tudományellenes misztika vonzóereje növekszik a társadalomban. — A misztika az egyéni érzelem jogán szintén az individualizmus szellemi talaját munkálja.

AQU. SZENT TAMÁS nagyszabású gondolatrendszerében tárult fel igazán kristálytisztá logikával, szinte az örökkévalóság igényével, a középkor világnézete: mindaz, amit ez a kor a mindenségről és az emberi társadalomról tudott, gondolt s benne szeretett. Életműve a középkori gondolkodás nagy epilógusa, mert utána a középkori kul-

túra páratlan egysége lassankint feloldódik; de már az újkor prólógusa is, mert számos modern gondolat nyiladozik benne. TAMÁS a világ és az ember valóságát egységes szemléletben realizisztikusan fogja fel. Olyan egyetemes és rendszeres lényeglátó a középkorban, mint ARISTOTELES az antik világban. Kern hiába nevelkedett II. FRIGYES császárnak, vérbeli rokonának nápolyi egyetemén, ahol az antik, az arab és a keresztény kultúra találkozott: ebben a társadalmi légkörben széles világhorizontra tett szert. A császár a három kultúra eklektikusa maradt; TAMÁSnak veleszületett nagy szisztematikus szelleme a három kultúrát a kereszténység jelentésalkatában egyesítette. Keresztény maradt, sőt szent lett: FRIGYES nyugtalan szelleme az Antikrisztus jelzöt kapta. TAMÁS az első, aki a teológiát, amely szociális szempontból eladdig inkább az egyház vallási tekintélyén nyugodott, olyan észszerű metafizikával egészíti ki, amely a tudósok társadalmának logikai tekintélyére támaszkodik.

TAMÁS az igazságot csak időtlen formájában keresi, nem úgy, ahogy a lelkek fokozatosan felismerik. Ezért kevésbé érdeklődik a történet s ennek menete iránt: nincsen tört én et filozófiája. Az ő tudományos alakja az időfeletti embert képviseli, akinek nincs szüksége történetre s aki a tudományban nem keresi a «haladás» mozzanatait, hanem a *philosophia perennis*-re szegezi szemét. Nem mélyed a történetbe, nem kap ihletet az elmélkedésre a népek életének folytonos változásától, mert mint az egyetemes egyház tudós fia nem áll egy konkrét népközösség talaján, hanem már nemzetközi pozíciójánál fogva is az általános emberiség elvont fogalmi körében él.

És mégis rátapint a politikai emberre, az *animal sociale-*ro**. ARISTOTELES nyomán. Új vonást iktat be a társas lények piramisának csúcsán álló fejedelem képébe s ez a vonás független kora társadalmának tényleges alkatától: nem a feudális állam erényeire akarja a fejedelmet nevelni hanem Istennek hivatali karizmával ellátott olyan helyettesének nézi, akiben megvan a kormányzás reális művészetének képessége, amellyel az államot igazságosan vezeti, mint Isten a világot, a lélek a testet. A *de regimine principum* munkájában valószínűleg többször előtte lebegett fiatalkori benyomásai alapján rokonának, II. FRIGYESnek alakja, aki Sziciliában a kormányzás művészetét mint legfőbb emberi tevékenységet gyakorolta, s akiben TAMÁS a politikai embernek aristotelesi értelemben vett kiváló típusát becsülte.

ARISTOTELES Politikája nyomán kiváló valóságérzéssel nézi es elemzi az emberi társadalmat s ennek természetszerű alkatát. A tár-

sadalomban, mondja, az emberek hajlamai szerint kialakulnak egyes hivatások: a művésze, a tudósé, az orvosé stb. Így a társadalom a gazdasági és kulturális szétkülönülés és kiegyesülés természetes törvényei szerint alakul. Az uralkodó hivatása is a társadalmi szétkülönülés és munkafelosztás eredménye: a kormányzás szociális hivatása vár rá, amely igazában nem különbözik a tudós vagy az orvos hivatásából. De ebbe az aristotelesi gondolatba szervesen beleilleszti a középkor szolgálati eszméjét és a keresztény felebaráti szeretetet is. A konkrét hűbéri eszme már nem játszik szerepet a társadalomról alkotott képében. Társadalomelméleti, jogi és politikai felfogásában sokszor meglepően reális és modern. Igaz, hogy lényegében az idevágó aristotelesi eszméket ötvözi a kereszténység transzcendens nemes fémével. De már úgy, hogy a vegyítésben a földi szempontokat, mint már a XIII. század társadalmának fia, egyensúlyban tartja az égiekkel.

Mi a törvény TAMÁS szerint? Cselekvéseink szabálya és mértéke, amelynek értelmében valamit kötelesek vagyunk tenni vagy nem tenni. S mi állapítja meg ezt a szabályt és mértéket? *Az ész* (Summ. Theol. i., 2., q. XC). Ez objektív mérték, nem olyan szubjektív, mint a digesták elve: a fejedelem önkényes akarata és tetszése (quod placet principii). S mi a törvény célja? Nem a magánjó, hanem a közjó, a *bonum commune*, a *felicitas communis*, mert az egyed csak az állami közösség egy része. Ahhoz, hogy a fejedelem akarata törvényerejű legyen, szükséges, hogy az ész szabályozza. De hogyan szabályoz az ész? Úgy, hogy a törvényben kifejezésre jutó akarat a dolgok természetével megegyezzen. MONTESQUIEU, a modern politikai tudomány megindítója, sem tudta a törvény fogalmát jobban meghatározni: «A törvények a dolgok természetéből folyó szükséges viszonyok». S mi a jog TAMÁS szerint? lényege az igazságosság, amely az emberek egymáshoz való viszonyát szabályozza. Ez a viszony merőben objektív: nem függ a cselekvő személy szubjektív akaratától. A természeti és a tételes jognak, a nemzetközi és a magánjognak megkülönböztetése, a tulajdonjognak fogalmazása (az ember természetes uralma a dolgokon), mind ARISTOTELES nyomán az ész és a természet reális alapján nyugvó elmélet.

Még meglepőbbben modern, szinte a középkornak kötött társadalmi felfogásköréből kilépő TAMÁSnak *politikája*. A hatalmat Istentől származtatja ugyan, de nem a hatalom konkrét formáját (*forma fraelationis*): Isten nem állapítja meg, hogy milyen legyen a kormányforma, vagy hogy ennek vagy annak a családnak tagja legyen

az uralkodó. Kit illet meg a törvényhozó hatalom felségjoga? Az egész népet (*totam multitudinem*), vagy ennek képviselőjét (Summ. Theol. I., 2., q. XC, a. 1.). A hatalom eredetileg az összességé; ha pedig csak néhány vagy egy ember kezében van, ezek csak az összességet, a népet képviselik. Ennek nevében hozhat csak törvényt a fejedelem is. Az a jó kormányforma, amely megengedi, hogy mindenki részesüljön valamiképp a kormányzásban (*ut omnes aliquam partem habeant in principatu*). Az ilyen jó kormányformában a monarchikus, ez arisztokratikus és a demokratikus kormányzatnak előnyei együttesen érvényesülnek. Az ilyen állam élén áll a király, akit kiválósága és erénye alapján választanak. Utána következnek a főurak, akik hivatalukat szintén személyes érdemükért kapják; végül jön a sokaság, a nép, amely úgy vesz részt a kormányzatban, hogy választja a felette álló királyt és a nagyokat. TAMÁS tehát már a demokratikus alkotmány népjogának híve az elüljárók választásában. Ebből a választó jogból azonban a romlott népet, a *populus depravatus*-t kizárja, mert a jogra méltatlanná vált.

A szenttamási politikai elméletnek láttára ajkunkra tódul a kérdés: vajjon hogyan van összhangban a népfölségnek ez a modern elve a középkornak születési előjogokon alapuló tényleges társadalmi és állami rendjével? Vajjon csak PLATON módjára utópiát akart-e a *Doctor Angelicus*nak politikai idealizmusa szerkeszteni? Ha igen, akkor ez a társadalmi utópia óriási szellemi szivárványhíd: hatalmas történeti ívének egyik vége a XIII. századba nyúlik, másik vége pedig a XVIII. és XIX. századi demokratikus polgári alkotmányok pillérére támaszkodik. TAMÁS bizonyára nem utópiát akart írni: Valóságos államtudományi meggyőződését foglalta össze — kétségkívül ARISTOTELES görög politikai rendszere alapján — minden idők társadalma számára. Az ő tudománya a meglévő társadalmi alkattal szemben kora szellemének korlátai fölé emelkedve azt is kifejti, hogy vannak esetek, amikor az alattvalóknak nem is kötelességük engedelmeskedni, sőt joguk van a zsarnokot trónjáról ledönteni. «Ha egy népnek — mondja — joga van királyt választani, minden jogtalanság nélkül el is távolíthatja azt a királyt, akit azzá választott. Es nem kell azt gondolni, hogy a zsarnokot elűző nép hűtlenül cselekszik.» (De regimine principum. I. könyv. 6. fejj.). Valószínűleg már az 1215. évi angol Magna Charta lebegett szeme előtt.

Ezek AQU. SZ. TAMÁSnak bátor egyéni meggyőzései, amelyek alig táplálkozhattak a XIII. század közepén kora egyetemes társadalmi szelleméből, legfeljebb egyes olasz városállamok demokráciájá-

nak példájából, mint például Firenzééből, ahol a nemesség elűzése után 1250-ben a nép *Capitano del Popolo*-t s tizenkét tagú tanácsot választ a város kormányzatára. Tiszteletet parancsoló hatalmas tudományos személyiségére és tanításaira aligha erőszakolható az a sokszor túlzásba hajtott tudományozsziológiai törekvés, amely minden tudományos gondolatban vagy elméletben *csak* a valóságos társadalmi feltételeknek reflexét iparkodik látni, mintha nem is az egyén gondolkodnék, hanem a társadalom öbenne. A tudomány szociológusa inkább azon elmélkedik, hogy mikép támadhat föl másfél évezred után az eszméknek, itt ARISTOTELES politikai gondolatainak jelentés-tartalma.

Annak a mai törekvésnek, amely a tudományos gondolkodásmód s a társadalom szoros összefüggését nyomozza, hálás talaja a XIV. század. A *nominalizmus* ismeretelméletének és társadalomelméletének előtérbenyomulása, a tudomány történetének e jelentős fordulópontja mögött a háttérben szembeszökően a társadalmi rend és alkat megváltozása húzódik meg. Már a XI. század végén hirdette ROSCELLINUS, hogy az általános fogalmak, a nemek, csak szavak, a valóságban azonban csupán az egyes dolgok léteznek. De semmi komolyabb pozitív hatása nem volt; ANZELM és ABAILARD némileg vitába szálltak vele, az egyház a tritheizmus miatt elítélte. Miért nem érvényesült ROSCELLINUS tana? Mert merőben hiányzott a korlélek társadalmi visszhangja. Ellenben merőben más a fölelevenedett nominalizmusnak társadalmi háttere és probléma-visszhangja a XIV. században: ekkor már fontos a nominalizmus történeti hatóerővé emelkedhetett.

Miképen fejlődhetett a *nominalizmus*, amely első pillanatra ártatlan és szürke ismeretelméleti és metafizikai állásfoglalásnak látszik, olyan eszmeáramlattá, amely a középkori társadalmi rendnek már megindult bomlását erősen sietteti és tudatossá fokozza? A középkori szélső fogalomrealizmus az általános fogalmaknak, nemeknek (*universalia*) PLATON ideái nyomán létet tulajdonít, amely megelőzi az egyes dolgokat: *universalia ante res*. A mérsékelt realizmus szerint, amelynek AQU. SZ. TAMÁS is híve, az általános fogalmak az egyes dolgokban immanens módon léteznek: *universalia in rebus*. Mindezzel szemben a XIV. század húszas éveiben OCKHAM W., oxfordi franciskánus magister, beható kritika alá veszi a realizmusnak ezeket a formáit s ki akarja mutatni, hogy az universale valóságos létének a lelken kívüli fölvétele bármely alakban *ad absurdum* vezethető. Ha ugyanis platonizálva az általános fogalomnak önálló létet tulajdo-

nítunk, akkor egyes lényt, individuumot, csinálunk belőle. Ha pedig azt állítjuk, hogy az egyes dolgokban létezik, akkor az általánost az egyes dolgok száma szerint megsokszorozzuk, tehát megint individualizáljuk. Az általános az egyesben nyilván nem mint általános létezik, mert a mi elvonó elmémünk nem a külső egyes dolog formálja, hanem csak fogalmat alkot róla *értelmünkben*. Az általános fogalom tehát nem létezik, hanem csak pusztán elvonás eredménye, amelyet a szavak (*termini*) képviselnek: *universalis, post res*. A realizmus igazságát látszik bizonyítani — mondja OCKHAM — maga a *tudomány* ténye, vagyis az, hogy általános fogalmak útján ismerünk. Ebből azonban nem következik, hogy az általánosnak mint ilyennek realitása van. Elég, ha az egyes dolgok léteznek a valóságban, amelyeket a megfelelő fogalmak közösen jelölnek vagy képviselnek. Az universaléknak tehát *extra animam abstrahentem* az egyes dolgokban nincs realitásuk, hanem csak lelkünkben vagy szavainkban vannak képviselve. Az universale csak az egyes dolgok sokaságáról kimondható természetes jel, mint ahogy a tűznek a füst, az örömnél a nevetés a jele. Ebből egyszersmind következik, hogy a *principium individuation!*'s merőben tárgyaltalan és henyé gondolat. Minden dolog önmaga által egyes dolog: nem kell keresnünk külön individualizáló tényezőt. A dolog oka egyben individuális létének is oka. A formának aristotelesi-skolasztikus fogalma is ezért fölösleges.

Hogyan alkalmazza a nominalizmus az általánosnak ezt a felfogását a *társadalom elméletében*? Mi ennek az alkalmazásnak *gyakorlati-társadalmi jelentősége*? A középkori fogalmi realizmus ARISTOTELES elvi álláspontján van: az egész megelőzi a részeket, vagyis a társas közösség az első, mint egész, az egyes emberek csak ennek részei, úgy ahogy a realizmus az ismeretelméletben is tanítja: az általános fogalom az alája tartozó egyes dolgok előtt van. Eszerint csak a társadalmi közösségnek, az általánosnak van realitása, az egyes embereknek magukban nincsen elszigetelt létük, csak a közösségben élhetnek: így az egyház vallási közösségében, a városi, állami közösségben, mint ezeknek tagjai: *societas ante individua*. Ezzel a felfogással szemben a *nominalizmus* úgy, ahogy az ontológiában az általános fogalom létét tagadja s csak az egyes dolgok létét állítja, akkép a társadalomelméletben a társas közösségnek, mint ilyennek létét tagadja s csak az egyes emberi egyedek létét állítja: *societas post individua*. Eszerint a közösség mint egész csakis az egyedek pusztán összege: ezzel a nominalizmus a társadalomnak és rendjeinek nemcsak magas középkori metafizikai rangját fokozza le,

hanem abban, aki ezt az elméletet magáévá teszi, a meglévő társadalmi szervezet kötelező érvényének élményét is megesőkenti. A realizmus szerint pl. a keresztény egyházi közösség e földön Istennek egyetemes társadalma (*civitas Dei*), amely az egyes hívőket az üdvösségre vezérli; a nominalizmus szerint az egyház, mint ilyen, nem külön létező, hanem csak a hívő egyedek összességét jelző szó.

Eszerint a realizmus mintegy a középkori társadalom hagyományos kollektivizmusát és rendi szervezetét igazolja és támogatja (hisz a rendi társadalom szellemi légkörében is keletkezett). A nominalizmus viszont a középkori rendi társadalom felosztásának *individualisztikus ideológiája*: nem a közösségre, hanem az egyedre veti a hangsúlyt. Ez az individualizmus az újkori társadalmi átalakulásnak egyik eszmei forrása s ugyanakkor a középkori hierarchikus hatalmi szervezetek egységének, mint egésznek, történeti bomlasztó ereje mind egyházi, mind világi téren. A realizmus és nominalizmus elméleti küzdelmében szociológiai szempontból a társadalom univerzalisztikus és individualisztikus (szingularisztikus) felfogásának mérkőzésével állunk szemben.

A nominalizmus megfosztja a dolgokat szubsztanciális formáiktól, intelligibilis jellegüktől: hasonlóképp az erkölcsi-társadalmi világot szilárd normatív értéktartalmától. A nominalizmus azt hirdeti, hogy a fogalmakat csak érzéki benyomásaink alapján szerkesztjük a dolgokban rejlő tárgyi korrelatum nélkül: ennek az ismeretelméleti gondolatnak erkölcsi-társadalmi téren az az elmélet felel meg, hogy a törvényeket szükségleteink alapján megállapodásszerűen csak szubjektíve mi hozzuk, de objektív állandó alapjuk nincs. Értelmünk nincs a dolgoknak valami örök, tárgyi alapjához kötve: éppígy akaratumk elé nincsenek eleve örökérvényű törvények szabva, amelyeket el kellene fogadnunk, hanem a törvényeket mi magunk csiráljuk. A nominalisták az igazságot elszubjektiválják, de éppúgy az erkölcsi-társadalmi törvények fogalmát is. Ezek korok és népek szerint változnak: nincsen *lex aeterna*. Így a nominalizmus eredetileg fogalomelméletnek induló tana átmegy a gyakorlati társadalomfelfogásra is. OCKHAM már a társadalmi élet és rend szabályozását nem az egyház, hanem a világi hatalom feladatának tekinti, sőt az egyházi ügyekben is a világi hatalom részesedését követeli.

Ugyanaz a szellemi átalakulás ment végbe az ókorban is. A szofisták az igazság objektív érvényét tagadták, de ugyancsak az erkölcsi-jogi törvényét is: nincs magában véve, a természettől (φύσις) erkölcsös és jogos; az, hogy mit tartunk erkölcsösnek és jogosnak, csupán

az emberek megállapodásától, mesterséges konvenciójától (θεσει) elsősorban vélt hasznától függ. Ezt támadja SOKRATES, PLATON és ARISTOTELES. A keresztény középkor hozzájuk csatlakozik: a nominalisták azonban, mint valaha a szubjektivizmus és relativizmus szofista képviselői, elszakadnak az objektív és abszolút értékelmélet szilárd keresztény tanításától. Így szétfoszlik a törvény és az ész közötti összefüggés is, amelyet AQU. TAMÁS hirdetett: társadalmi téren is az *akarat* a jog és törvény forrása. Egyelőre a nominalisták az isteni akaratot emlegetik: mivel azonban a világi hatalom területét szembeállítjuk az egyházi-szellemi hatalom körével s a világi uralkodó akaratát léptetik előtérbe, az isteni-egyházi akarat és törvény helyébe a *világi autokráciát* állítják: a törvény fogalmát merőben szekularizálják. A nominalizmus nyomán fellépő individualizmus fokozatosan kidolgozza az *autonóm erkölcsi törvény* fogalmát, amely az isteni hatalom heteronómiáját kiszorítva, a törvényt és a társadalmi rendet csak az egyes akaratok megállapodásában látja. így szembekerül a teológia és a filozófia, a papi és a világi hatalom, a *sacerdotium* és az *impérium*, vagyis az egyház és az állam, amelyek küzdelme az újkor szellemi-társadalmi történetének keretét többnyire kitölti. De a későbbi *polgári-demokratikus gondolkodás stílusának* történeti előzményét is megpillanthatjuk a nominalizmusban: az egyed nemcsak mint a társadalom tagja, hanem mint egyed is magában értékes; mivel a társadalom az egyedek összessége, az egyedeket egyenlő jogok illetik meg.

Az erkölcsi és a jogi törvények nem örök isteni tekintélyen, hanem az emberi autonóm észen nyugvó elméletének háttérében a dogmákban való feltétlen hit megszűnése húzódik meg: az észnek a hittételektől való emancipációja. «A hittételek — mondja a nominalizmus legnagyobb hatású apostola, OCKHAM — nem bizonyíthatók, nem is evidensek, nem is valószínűk, mert valamennyi vagy legalább is számos bölcs előtt tévesnek tűnnek fel: bölcsseknek azokat fogadom el, akik a természetes észre támaszkodnak» (pro sapientibus mundi et praecipue innitentibus rationi naturali. Summa tot. Log. III. cap. I.)

A nominalizmus fokozatosan beszívárog a társadalomba s egyes rétegeiben lassankint átalakítja az egyház és az állam társadalmi formáinak értékelését s a velük szemben való gyakorlati magatartást. A középkori társadalom és kultúra egységét elsősorban megbontó kérdés: ha csak az egyesnek van valósága s az universalék csak nevek, mi akkor az *universalis* egyház? Az egyes hívek pusztja összege. Hová

tűnik ekkor a *civitas Dei*-nek a földön való képviselése? Mi célra való a papi hierarchia, ha minden egyes ember egyforma értékű? Mire való ekkor a külön kiváltságos papi rend a szentségek kiszolgáltatására? *Ezek a nominalizmusnak forradalmi jellegű társadalomelméleti következményei.* De az egyház fogalmának átalakítását nyomban követi a többi társadalmi rétegnek, a lovagságnak s a céheknek kritikája is. Ezzel a nominalizmus siettetni a *korai kapitalizmus* szellemének kibontakoztatását is: a hagyományos társas közösségeknek, az egész középkori társadalmi struktúrának, kegyelet nélküli szétbomlasztását, a meglévő társadalmi rétegekből való kiszakadás könnyűségének lelki hangulatát. A társadalmi stabilitást felváltja a társadalmi dinamizmus mozgékonyasága: az emberek elhagyva otthonukat, a haszon kedvéért messze távolba mernek utazni, a hagyományos kereteket túllépő egyéni vállalkozásokba fogni.

Amikor a középkorban az egyház virágzik, csak magát tartja isteni eredetűnek, szemében az állam emberi eredetű. Most a nominalizmus az egyedből kiindulva, az egyházra is átviszi az emberi jelleget, a hierarchia isteni jogát fokozatosan tagadásba veszi s a laikus elemek jogait hangsúlyozza. Ez a tanítás a fejedelmeknek s egyéb világi hatalmaknak kapóra jön, hogy az egyházat addig, főképp anyagi jogaiban, megrövidítsék. Mindenütt, ahol a nominalizmus elmélete gyökeret ver, az egyed értékének kiemelése az egyházi egységet és fegyelmet bontogatja, a püspökök a pápával szemben, a kisebb egyházfunkcionáriusok a püspökökkel szemben nagyobb önállóságot követelnek. B törekvések jogosultságának igazolására a nominalizmus elméleti érvei hasznos szellemi fegyverül szolgálnak. A XV. század elején a drámai mozgalmasságú konstanzi zsinaton éppen az ockhami nominalizmus hívei, D'Ailly és Gerson, hirdetik tudományos alapon a legnagyobb eréllyel a zsinat önállóságát és feloszthatatlanságát: *concilium supra papam.* A nominalizmusból folyó egyházpolitikai tanok jutottak érvényre a változatos sorsú bázeli zsinaton is. De a nominalizmus történeti kisugárzása a hitújítás individualizmusa is, a minden keresztény papságának elve, továbbá a későbbi gallikanizmus, febronianizmus s II. József császár ú. n. jozefinista egyházpolitikája is. Az újkor elejétől kezdve a nominalizmus elmélete nem csekély tényezője a *nemzeti államok* kialakulásának is, amely a nemzeti egységet iparkodik érvényre juttatni, hasonlóképen a reformáció korában a *nemzeti egyházak* létrejöttének.

A nominalizmus szürkének látszó ismeretelméleti tanítása fokozatosan nagy szellemi hatalommá növekedett a modern élet és

társadalom kiformalásában. Történeti hatása beleterjed jelenünkbe is. Mai kultúránk válsága is lényegében nominalizmus: az abszolút létben és abszolút értékekben való hit megfogyatkozása. De arról sem szabad megfeledkezni, hogy *a nominalizmusnak nagy része van a modern európai tudomány kialakításában is*. Keleten, Indiában és Kínában, a tudomány a legújabb időkig papi jellegű maradt, a vallásos tartalom mindig korlátozta. Európában is a XIV. századig az életnek és a kultúrának valamennyi ágát, a tudományt is, a vallás határozta meg. A nominalizmus történetileg egyik főtenyező abban, hogy az európai tudomány az ész nevében fokozatosan olyan egyetemes jelleget követel magának, mint addig a vallás. Az ember büszke kezd lenni a természeti jelenségek vizsgálatára s a belőlük levont törvényszerűségekre, azaz a természettudományra s a belőle kimunkált technikára. Nem véletlen, hogy a természet-tudomány a XVI. században főképp ott fejlődik ki, ahol a nominalizmus a legerősebb gyökeret vert: Észak-Itáliában és Angliában. Itt lép leginkább a tapasztalás, a természet egyes tüneményeinek megfigyelése a hagyományos dialektikai-fogalmi okoskodás helyébe.

Milyen társadalmi viszonyok elméleti visszaverődése a nominalizmusnak társadalomtana? A társadalomnak milyen történeti változásai csapódtak le a skolasztikában nominalista társadalomelméletté? Ez az elmélet nem fejlődhetett volna ki s nem talált volna erős visszhangra és fogékonyságra a társadalomban, ha meg nem alapozzák *a kor történeti eseményei*. Először is a pápai tekintély, amely az individualizmust, az észnek a skolasztikában való egyéni ágaskodását, mindig eleve féken tartotta, VIII. BONIFÁC és SZÉP FÜLÖP harca, majd a pápák avignoni fogsága miatt a XIV. század elején erősen lehanyatlak. Alig diadalmaskodik a francia király a pápai trón felett, nemsokára BAJOR LAJOS német-római császár rombolja tovább a pápaság tekintélyét, A pápák és a világi fejedelmek küzdelme egy sereg társadalmi és jogi problémát vet fel, amelyek elméleti megoldása a skolasztikus tudományra vár. A tudomány érzi ilyen irányú érdekeltségét. Erre jellemző, hogy az egyházi törvényszék fogságából Avignonból elszökött OCKHAM a pápával hadilábon álló BAJOR IyAjos császár müncheni udvarába menekül s a tudomány fölényes önértékeléssel ezt mondja neki: «Védj meg te engem kardoddal, én meg majd tollammal védlek meg téged» (*Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo*). S egy sereg munkát ír a pápa ellen, többek között a pápai hatalomról és méltóságról (1339), melyben kijelenti, hogy ha a pápa

teved, mindenki köteles neki ellenállni társadalmi fokozata és ereje szerint a maga módján: másképp fog ellenállni a tudós az ő elméleti fegyvereivel, másképp a püspök egyházi hatalmával s másképp a király világi hatalmával s végül a köznép. Ez már LUTHER merész hangja kétszáz esztendővel a reformáció előtt. A vallási demokrácia hangjának ezt az erejét és merészségét csak a pápai és világi hatalomnak egykorú harca teszi érthetővé: ez a harc belenyúl a társadalmi eszmék és elméletek jelentésébe is. A világi fejedelmek eddig az isteni jogra támaszkodva követelték az egyháztól való függetlenségüket: *omnis potestas a deo*. Most OCKHAM megfordítja a kérdés tartalmát: a kereszténység felszabadította a rabszolgákat, a keresztények az állam szabad polgárai, akiket a fejedelem képvisel, tehát ez másnak nem lehet alárendelve. A politikai szabadságnak alapja a keresztény erkölcsi szabadság.

De nemcsak a pápa s a császárok-királyok hatalmi küzdelme s a rendi társadalmi kötelékek lazulása a társadalmi háttére a skolasztikus fegyvelmezett gondolkodásmód bomlásának s a nominalista társadalomelméletnek, hanem az *alsó néprétegnek*, a jobbágyságnak törekvése is az elnyomottságából való kiemelkedésére. Az őskereszténység elítélte a rabszolgaságot, mert minden ember lelke Isten előtt egyforma. A keresztény germán népek jogfelfogása azonban a jobbágyság enyhített formájában mégis fenntartotta a társadalom ilyen rétegeződését. S ezt az egyház is elfogadta, bár a jobbágyrendszer igazságtalanságait iparkodott a keresztény szeretet nevében tompítani. ARISTOTELES ész jogi dedukcióval igazolta a rabszolgaságot: az emberek egy része természeténél fogva már rabszolgának születik; SZENT ÁGOSTON sem talált kivetni valót a rabszolgaság intézményében. Már pedig a középkor s a skolasztikus tudomány előtt a pogány Stageirita s a nagy hippói püspök feltétlen tekintélyek. A középkor szociális felfogása és skolasztikus tudománya természetesnek tartotta a közösségnek két rétegre bontását: a harcoló birtokos lovagokét és a dolgozó, saját tulajdon nélküli jobbágyokét. Ez ellen a skolasztika sem lépett fel, a társadalom szilárd rendjét tudományával nem zavarta. Még AQU. SZ. TAMÁS is, akinek társadalomelméleti szelleméből természetszerűen következett volna a jobbágyság eltörlésének gondolata, *részen* meghajol ARISTOTELES és Sz. ÁGOSTON tekintélye előtt s e messzekiható gyakorlati jelentőségű kérdésben félénk óvatossággal nyilatkozik. Bár nem ismeri el, hogy van természeti jog a jobbágyságra, mégis a jobbágyi intézményt a belőle úrra es jobbágyra kölcsönösen háramló haszon szempontjából próbálja

elfogadhatóvá tenni. «Általában szólva — mondja (Summ. Theol. 2.2., q. LVII. a. 3.) — nincs semmi természeti ok arra, hogy az egyik ember rabszolga legyen, a másik pedig ne; az ok azonban a hasznosságban rejlik; például a gyöngére hasznos lehet, ha az eszebb uralkodik rajta és segíti.»

Bármilyen szilárd volt is a középkor társadalmi rendje, amely «Isten akaratában» vallásos szankciót is kapott, az elnyomott jobbágság jajszava többször tört ki az igazságtalanságok miatt, sőt itt-ott Európában parasztlázadás is kísérte. Azonban a jobbágyrendszer ellen senki sem emelte föl szavát. Anachronizmus lenne a középkort olyan intézményért felelőssé tenni, amely még Közép-Európában is a XIX. század közepéig virágzott. Először egyik-másik fejedelem fogja a jobbágság pártját, hogy támogatást nyerjen a népben az oligarchia ellen. Így a nemességet és papságot erősen megadóztató SZÉP FÜLÖP 1311-ben egy rendelettel a francia királyi korona javadalmak jobbágyait felszabadítja ezzel a megokolással: «Minden emberi teremtménynek, aki Isten képe van alkotva, a természeti jog szerint szabadnak kell lennie». Gyakorlati eredménye a rendeletnek nem sok volt ugyan, de a francia király legalább az elv kimondásával nemcsak kora társadalmi rendjét ítélte el, hanem szégyenbe hozta kora skolasztikus társadalomelméletét is, amely egyéb elveinek idevágó következményeit nem merte levonni. Azonban már nem sokáig. A demokrácia elve nagy pártfogókra talált nemcsak gyakorlati, hanem elméleti szempontból is a népbarát *franciskánusokban* s egyéb kolduló rendekben, másfelől a *nominalizmusnak* az egyes emberek egyforma értékéről szóló tanában. A kettő voltaképp egybeesett. Mert kik voltak a szóvivő nominalisták? A franciskánusok.

A *világi papság* hierarchiáját a jelentékeny rangkülönbség, a vagyon, a hatalmi akarat hangsúlya s a szociális immanentizmus érzése erősen szembeállította a *kolduló barátokkal*. A papság felső rétege arisztokratikus származású, sok köztük a nemesember, aki társadalmi rendjéből magával hozza az egyházi pályára az uralkodás étoszát s a harcias lovagi erkölcsöt. A kolduló barátoktól távol áll ez a rendi szellem, rendszerint jobbágysorból vagy iparos-kereskedő rétegből származnak: a ferences rend alapítója, Assisi SZENT FERENC, maga is kereskedőnek fia. A kolduló barátoknak tehát más a társadalmi felfogása és szelleme, mint a világi papoké: tiszta vallásos szellem, a szegénység kultusza, népbarát érzés, az alacsony társadalmi osztállyal való mély rokonszenv. Az igazi barát-típus a vallásos szellemet félti a világi hívságától, viszont a világi papságnak már a kor-

mányzat és vagyon miatt is bele kell merülnie a világba: ez a lelki különbség és feszültség a mendicans barátokat és a világi papokat egymással szembeállítja. A franciskánusok a világban járnak-kelnek, nincsenek helyhez kötve, többet látnak-tapasztalnak, mint a felsőbb társadalmi rendek, a birtokukon élő főpapok és nemesek vagy a régi-típusú szerzetesek, a bencések, akik kolostoraikat valaha hegytetőre építették, mint a lovagok váraikat. A franciskánusok, mint jobbára a nép fiai, a városi szegény réteghez, a középkori «proletariátushoz» vonzódnak, ennek lelki ápolására különös gondjuk van. A franciskánus mozgalom háttéréből a szegény nép gondozásának indítéka világosan kiemelkedik.

A kolduló barátok egy századon keresztül a pápaság hatalmának igen fontos támaszai. A XIV. században ez a viszony meglazul. S mi az oka a pápa és a ferencesek közt támadt feszültségnek? A *tulajdon elmélete*, amely egyrészt egyes ferences skolasztikusok nominalizmusából, másrészt népbarát érzéséből fakadt. A küzdelmet OCKHAM és a ferencesek főnöke, CAESENSA vezeti BAJOR LAJOS császár udvarából. OCKHAM a pápa nézetével szemben, amely szerint Krisztus és az apostolok nem mondtak le a magántulajdonról, az ellenkezőt állította: Krisztus és az apostolok a tulajdonról való lemondásra adtak példát. E látszólag pusztán elméleti teológiai vita mögött azonban *nagy társadalmi kérdés* húzódik meg: a középkor skolasztikus gondolkodása szerette a gyakorlati kérdéseket is elvont teológiai formába önteni. OCKHAM voltaképp azt akarta bizonyítani, hogy ha Krisztusnak és az apostoloknak nem volt földi tulajdona, akkor helytartójának, a pápának és az apostolok utódainak, a püspököknek sem lehet földje, kincse, uradalma, világi hatalma. OCKHAM, a ferences barát s egyes rendtársai, az ú. n. spirituálisok, akik az evangéliumi szegénységi ideológiát a legszigorúbb következetességgel akarták végiggondolni, kétségkívül abban is tetszelegtek, hogy a tulajdonról való teljes evangéliumi lemondásban rejlő tökéletességnek a pápával s a világi klérussal szemben ők az igazi kiváltságos részesei. Ők hasonlóbbak Krisztushoz és az apostolokhoz, mint a pápa és a püspökök. A ferences késői skolasztikának evvel a tulajdon-elméletével kétségkívül együttrezeg a kolduló-szerzet demokratikus érzése és spirituális hatalmi ösztöne. Tanításuk ennek az érzésnek és ösztönnek az értelem közegén keresztül való elméleti visszaverődése. OCKHAM nominalizmus az egyház fogalmában sem ismeri el a *substantia* és az *accidentia* mozzanatának különbségét s így nem látja az egyház igazi lényegét és történeti járulékait, amelyek idők folyamán hozzátapadtak. Elmé-

lete a pápától és a püspököktől éppúgy követeli a világi javakról való lemondást, mint ahogyan a kolduló barátoktól, akik közé maga is tartozik: a szegénység evangéliumi tanácsát egyházi törvénnyé emeli. Ez az elmélet természetesen tetszett a világi fejedelmeknek akik szerettek belenyúlni az egyházi javadalmakba,

A XIV. század elején a ferences barátok közül olyan skolasztikus gondolkodó is akad, aki már nemcsak az egyházat és az államot akarja hatalmi körében különválasztani, hanem magát a *népet* is föl akarja szabadítani a fejedelmi abszolútizmus alól. PADUAI MARSIIUS, aki a párizsi egyetem rektora is volt, JANDUN nevű társával, *Defensor facts* c. művében (1324. Újra megjelent GOLDAST M. gyűjteményes művében: *Monarchia sacri romani imperii*. Frankfurt. 1668. II. köt. 158.) nominalisztikus filozófiája alapján a népfőlség elvét AQU. TAMÁSON messze túlmenően fogalmazza meg. A törvényhozó csakis a nép, az állam szabad polgárainak összessége lehet, mert csak ez állapíthatja meg, vajjon egy rendelkezés a közérdeknek felel-e meg, vagy pedig csak néhány ember magánérdekének? Egyébként a polgárok önmaguknak engedelmeskednek, ha a törvényeket maguk alkotják. De MARSIIUS még tovább is halad az új demokratikus államelmélet útján: a nép számára követeli a végrehajtó hatalmat is, amelynek képviselőit joga van elmozdítani, ha kötelességét nem teljesíti. A nominalista MARSIIUSban is, mint OCKHAMBEN, a társadalmi-politikai zavarok közepett a *tudomány a maga autonómiájának* tudatára ébred: MARSIIUS hirdeti az egyéni vélemény és lelkiismeret szabadságát: *nemo ev angelica scriptura comp elli praecipitur*. Az egyháznak nincs joga arra, hogy olyan nézetet kényszerítsen rá valakire, amely ellenkezik gondolkodásával. Az erőszakkal kikényszerített vélemény úgyis csak külsőszerű marad. Az egyházban a hierarchiának nincsen jogosultsága: a római püspök olyan, mint bármely egyszerű pap (*simples dictus sacerdos*). Sőt kimondja az általános papság gondolatát, amivel a protestantizmus előfutárja. Követeli az egyházi parlamentarizmust: az egyházi viszályok fölött döntsön a minden hívők egyetemes zsinata, mint szuverén emberi törvényhozó. A népszuverenitás elvét tehát átviszi az egyházba is. Politikai elveiben egyébként naturalisztikus filozófiájának szellemében az ember természeti ösztöneit különösen gondos realizmussal veszi figyelembe, ezeket a törvényhozónak kell állandóan egységbe kényszerítenie: kétszázaddal MACHIAVELLI előtt már a machiavellizmusnak telivér képviselője.

MARSILIUS BAJOR LAJOS császárt Itáliába kíséri, hogy a népfel-

ségről szőtt szélső utópiáját már saját korában megvalósulva lássa. Sikerül is neki a kedvező történeti pillanatban a valóságba ültetni elméletét: a római nép kiküldöttei koronázzák LAJOST német-római császárrá s *nem* a pápa; a császár világi hatalmával megfosztja XXII. JÁNOST a pápai tróntól s helyébe a római néptől választott kolduló-barátot nevezi ki császári dekrétummal pápává V. MIKLÓS révén. Mindez a *Defensor pacis* elvei és tanácsai szerint megy végbe (1328); igaz, hogy a mű két szerzője jelen van, mint a római forradalomnak aktív irányítója. Így formálta nominalisztikus tudományuk koruk társadalmát: tudományuk a történet alkalmas percében életalakító politikai hatalom volt, de még századoknak kellett eltelniük, amíg ezek a politikai elvek az újkori társadalom vérkeringésébe átmentek. MARSILIUS DE PADUA római népkormányzata csak rövidke álom volt; de ez a barát az újkori politika eszméit, a népszuverenitás elvét megálmodta. A nominalista politikai publicisztika, amelyben a valóságos politikai hatalom az eszmék világában lebegő filozófiával és jogtudománnyal kötött szövetséget, jelentékeny tényező a társadalmi-politikai fejlődésben, mert nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a kor a német-római szentbirodalom eszméjét lélekben eltemesse s a független nemzeti hatalmak gondolatának útját egyengesse.

Tüzetesebben szemügyre vettem azt a hatást, amelyet a XIV. század társadalmi viszonyai és ösztönös politikai törekvései a hanyatló skolasztikus tudományra gyakoroltak, s azt a módot, hogyan tükröződtek vissza ezek a társadalmi erők a nominalizmus jelentésalkatában, főképp társadalomelméletében. Felelni próbáltam erre a kérdésre: *hogyan sugallta és formálta a társadalom élete a tudományt?* Most a másokra is: *az így sugallt tudomány viszont hogyan folyt be a társadalom alakításába?*

A XIV. század elejétől a tudomány és a társadalom viszonyában jelentős változás észlelhető: *a tudomány a kultúrának mind fontosabb gyakorlati tényezője*, mert racionalizáló törekvéssel mind jobban bele tud nyúlni a társadalom életébe. Ennek tanújele, hogy a tudósok és a tudományosan képzett jogászok a közvéleményben döntő tekintéllyé emelkednek. Véleményük abban a kérdésben, vajjon mi az igazság, mindinkább irányadó. A tudósok egy részének szemében az egyház és az állam rangsora, mint láttuk, megfordul; az állam megelőzi az egyházat. Ilyesmit először a ghibellin jogászok és a nominalista filozófusok kezdenek tanítani, s eszméjük lassankint utat tör a lelkekben, annál is inkább, mert az állami hatalom a maga

érdekében hasonló állásponton van. A jogászok tudománya elvszerűen kialakítja az egyháztól független nemzeti állam eszméjét, amely az újkorban uralkodóvá válik. A fejedelmek ezeket a jogászokat és tudósokat magas hivatalokba ültetik: *a születési arisztokrácia helyébe fokozatosan a tudományosan képzett műveltségi arisztokrácia vagy hivatalnoki szofokracia lép.* Ez a kormányzó réteg hatalmát és méltóságát nem külső jogintézményeknek, hanem saját személyisége kiválóságának, műveltségének és tudományának köszöni. Ezért az individualizmus szellemében önállóan és szabadon gondolkodó, aki az egyháztól sem feszélyezteti magát, ahogyan uralkodója sem.

Meglepő szellemtörténeti párhuzam a középkor alkonyán: *amikor mindinkább autonóm lábra áll a tudomány, ugyanakkor alakul ki az autonom nemzeti állam.* A tudományos gondolkodás nyomán a társadalomban lassankint új műveltségi étosz formálódik ki. Az állam szövetségesévé válik a laikus autonóm tudománynak, ha érdeke kívánja: tanácsokat kér tőle s ezért meg is védelmezi. Viszont ennek fejében az állami hatalom primátusa igazolást kap MARSILIUS DE PADUÁtól és OCKHAMtól kezdve DANTEig és MACHIAVELLIg.

A tudós műveltségű új szellemi arisztokraták a királyoknak — egy századdal ezelőtt II. FRIGYESnek, most SZÉP FÜLÖPnek, BAJOR LAJOSnak, az olasz fejedelmeknek — fontos tanácsadói, a politikai tanácskozásokban legfőbb tekintélyei. A tudománynak ez a növekvő presztízse az oka annak is, hogy az olasz városállamok demokráciája még sem tudott teljes diadalra jutni és csőcselékuralommá sülyedni: a tudományosan képzett vezetők észbeli fölényükkel és tekintélyükkel a népszuverenítésra sokszor rá tudtak nehezédeni. «DANTÉnak megvetése — írja DEMPFF A. (Sacrum Imperium. 1929. 403. 1.) — a nép iránt, amely decemberben elveti azt, amit novemberben határozott, legjobban kifejezi az új műveltségi étoszt.» De sokszor a tudós tanácsadók sem tudtak megegyezni és döntésre jutni. Ezért az abszolút államban a végső döntés magára a fejedelemre hárult. Általában azonban az állami vezetés a jogászok és tudósok rendjére volt bízva s éppen ezért ennek a műveltségi s nem születési arisztokráciának külön rendi tudata fejlődött ki. Ennek gyökerei abba a hitbe nyúlnak, amelyet ebben a korban a társadalom a tudományos kultúrába vet, amikor tőle várja a haladást, noha ez a tudomány jórészt az antik kultúrába nyúl vissza, főképp a jog terén. QUIDORT JOHANNES De potestate regia et papali c. munkájában (1303) erősen hangsúlyozza, hogy döntő jelentőséget kell tulajdonítanunk a tudomány-

nak a társadalomban: tudomány nélkül az egyed csak húsból-vérből álló ember marad, igazi szellemi emberré csak a tudomány által válik.

A tudománynak társadalmi jelentősége különösen Franciaországban válik tudatossá. Itt ugyanis fontos szerepet játszanak a királyi jogászok, a *militēs legum*, a Montpellier-ben vagy Orleans-ban képzett királyi főtisztviselők. Sokszor névtelen iratokat is szerkesztenek, hogy a közvéleményt egy-egy eszmének megnyerjék. Ilyen pl. a *Qaaestio de potestate papae* (1302). Ebben azonban a skolasztikus módszernek oly mesteri kezelése, az aristotelesi és a thomista társadalomfilozófia finomságainak oly tüzetes ismerete rejlik, hogy DEMPFF A. (i. m. 408. l.) nem valamely királyi jogásznak, hanem a párizsi egyetem egyik filozófia-tanárának tulajdonítja. Ez a mű abból indul ki, hogy a testben először a szív képződik ki és dobog, mielőtt még a fej fejlődésnek indulna: ugyanígy a nép életének alapja és elve először, mint a szív, a fejedelem, a *dominus temporalis*. Így bizonyítja az állam időbeli elsőségét az egyházzal szemben. Az abszolút fejedelemből mint szívből indulnak ki a törvények és rendeletek erei. Itt a forrása a magántulajdonnak is az egyes tagok számára, úgy ahogy a vérnek a testben. Krisztus nem tartotta fenn magának a döntés jogát a földi dolgokban. A pápának sincs ehhez joga. Itt található meg történetileg a nemzeti állam szuverenitás-elméletének csirája, A tudomány itt már szóni kezdi immanens világnézet alapján az újkor államfilozófiáját. Egy másik iratban SZÉP FÜLÖP királyi ügyésze, DUBOIS PIERRE, már fölveti egy európai államszövetségnek és nemzetközi döntőbírósnak eszméjét, azt a gondolatot, amelynek tökéletlen megvalósulása az első világháború után a Nemzetek Szövetségében vajúdott. A tudósok azt hiszik, hogy a világ új társadalmi és politikai rendjét az ő vitájuk észszerű eredménye van hivatva megteremtteni. DANTE is a világesászár mellé, aki hivatva van az örök béke tervét megvalósítani, a filozófusok tanácsát ülteti.

Mindez már a középkori kultúra egységének oszlási jele: a tudomány már nem a transzcendens örök társadalmi rendet fogadja el, amelynek isteni szankciója van, hanem az ész autonómiáján alapuló immanens társadalmi rend eszmei kialakítására és megvalósítására törekszik. A vallás a műveletlen nép számára továbbra is ugyanaz marad, de az egyház kezdi elveszíteni közéleti és politikai hatalmát, mert ez a műveltségi arisztokrácia kezébe, mint vezető osztályéba megy át. Ezért nincs már az újkorban a középkorhoz hasonló benső egysége a kultúrának.

A nominalizmus valóban a hanyatló középkori társadalom lelki talajából fakadt s ennek szellemi szükségleteit elégítette ki. Ezt legjobban az bizonyítja, hogy a tudománynak ez a *via moderna*-ja (akkor így nevezték) milyen gyorsan terjedt a thomizmus és seottizmus *antiqua via*-val szemben. Az ockhamista nominalizmus főfészke a párizsi egyetem, ahol egy ideig OCKHAM, a *doctor subtilissimus*, tanított. Veszedelmes tanai ellen hiába hoz az egyetem többszörösen is határozatot; hiába követeli, hogy a *facultas artium* ragaszkodjék az *Antiqui*, a régi nagy skolasztikusok tudományos hagyományaihoz, mert a *Moderni*, az ockhamisták, nem filozófusok, hanem csak szofisták, akik a tudományt csupán a fogalmak és szavak vizsgálatára zsugorítják össze s nem a dolgokra vonatkoztatják, amivel a filozófiát és a teológiát csak szégyenbe ejtik. A sok hivatalos tiltás azonban csak növeli az ockhamizmusért való vágyat és lelkesedést. Egy főpap ezt írja a párizsi egyetem tanáiról: *Anglicanas subtilitates vigiliis addiscunt*. A pápa elítélő nyilatkozata ellenére is az ockhamizmust tanítják a *magistri artium* a bécsi, kölni, heidelbergi egyetemeken is, bár sokszor magukat továbbra is hivatalos körök előtt skolasztikusoknak minősítik.

Egyesek előtt úgy tűnik fel, mintha az *universalia-vita*, a realizmus és a nominalizmus kérdése valami ósdi és elavult középkori probléma lenne. Pedig a platóni *idea* és az aristotelesi *forma* problémája elevenen benne él a mai tudomány jelentésalkatában is, csak-hogy más néven és más kérdésfelvetés keretében. Ha a mai tudomány fajt, társadalmi lelket, társadalmi osztályt, államot, társadalmi individualizmust és kollektivizmust, szingularizmust és univerzalizmust emleget, tudatosan vagy tudattalanul szemben áll az *universalia*-problémával. Ennek mikénti megoldása koronkint nagyban függ a társadalom uralkodó szellemi alkatától. Olyan társadalom, amely a végső realitáson csüng, mint a középkor, elméletileg természetszerűen hajlik a fogalmi realizmusra vagy ennek valamelyik válfajára. Ekkor az *universale* örök valóság s az általános fogalom érzékfeletti természetűe miatt sokkalta jelentősebb, mint a tapasztalható egyes dolog vagy tünemény, mert ez annak a nemi lényeknek csak pusztá reflexe. Ellenben olyan társadalom szemében, amely immanens világnézetű, az egyes dolgok az elsők s csak ezekből elvontnak fogja fel az emberi elme az általános fogalmakat.

A nominalizmusnak következménye a középkorban is, ma is ez a kérdés: vajjon a társadalom magában létező valóság-e, amely több, mint a tagok összege, vagy pedig csak pusztá fogalom-e, amelynek a

világban konkrét valóság nem felel meg? Hasonlókép: az objektív szellem külön realitás-e, vagy pedig csak az egyes lelkektől felismert és elismert szellemi jelentésalkat? (Lásd ennek kifejtését I. köt. 65. sk. lk.) De ezekből az ontológiai kérdésekből társadalmi-etika értéksíkon gyakorlati-normatív kérdések is kisarjadzanak: mi értékesebb, az egyed-e vagy a társadalom? melyik köteles magát a másiknak alárendelni? mi legyen a társadalmi élet elve: a liberális individualizmus-e, vagy a szocializmus? Az universalia-probléma tehát nemcsak középkori, hanem modern életkérdés is, amelynek jelentős gyakorlati érdeke van. Az ebben elfoglalt állásponttól függ elvileg a liberális, szocialista, kommunista, korporatív, totalitárius állam eszméje, a szociálpolitikai és gazdasági törvényhozás. Sok millió ember sorsa és jóléte, élete és halála függ ezektől az elvektől, amelyek gyökerei a realizmus és a nominalizmus elméleti vitájának talajába nyúlnak. Ámde ezeket a teoretikus elveket megelőzi a tudattalan értékérzés, amely a társadalomban uralkodik, szenvedélyesen sistereg vagy halalkan a háttérben meghúzódik — s csak aztán jó a tudatos elmélet, a társadalomtudományi reflexió.

A középkori társadalmi universalizmus PLATONra, majd ARISTOTELESRE támaszkodik, akiknek elméletével a társadalom értékérzése is összhangban van: a közösség, elsősorban az egyház, a legfőbb értékű társas szervezet, amelyen kívül az egyednek nincsen helye, nélküle nincsen emberi erkölcsi személyiség, hanem csak állati lét: a közösség valósága az egyest megelőzi. Nem véletlen, hogy a társadalmi universalizmus (realizmus) a IX. század fordulóján kezd uralkodni, akkor, amikor az egyházi hatalom a legerősebb, akkor, amikor NAGY KÁROLY megalapítja a németrómai szentbirodalmat, mint univerzális világhatalmi egységet, s ez a felfogás uralkodik egészen a XIII. század végéig. Eddig az ideig az univerzalisztikus elmélet centripetális társadalmi erő. Ekkor megindul az individualista nominalizmus, amely a centrifugális társadalmi erők képviselője s mint ilyen fokozatosan széttepi a régi társadalom kötelékeit s az egyént belőlük kiszabadítani iparkodik. A XIV. századtól kezdve a nominalizmus, amely az egyes tapasztalható dolgokat, az egyedeket helyezi előtérbe, a társadalom előtt igazabbnak és tudományosabbnak tűnik fel, mint a középkori realizmus. A renaissance lelke tele van határozatlansággal, bizonytalansággal, szellemi válsággal, zavarral és szélsőséggel. A merő szillogizáló racionalizmus csődöt mond, a lélek a természeti valóság tapasztalati területére menekül: a XV. századtól megindul a modern természettudomány s a következő szá-

zadban a nagy fölfedezések gyorsan követik egymást. De megindul a társadalom lelkében a vallásnak és a tudománynak dualizmusa is, amelyek a középkori kultúrában még egységbe forrtak. A középkor «a bizonyosság kora»: hite a XIII. századig abszolút, megingathatatlan, teljes bizonyosságú. Ezért nem támad komoly diszharmonia a vallás és a tudomány között: mindkettő a társadalom szilárd hitén alapszik. S ez a hit hatalmas társadalmi-kulturális értékeket alkotott, amelyeket a mai észnek sincs joga lebecsülni.

Csak még egy mozzanatra kell a tudomány és a társadalom viszonya szempontjából figyelmünket irányítanunk: a *misztikának* a XIV. és XV. században, a skolasztika hanyatlásának korában megindult fölvirágzására s a társadalomban való erős terjedésére. Már a XIII. században a skolasztikus tudomány hatalmas *Summáinak* szerzői a misztikus lelkek szemében túlságosan nagy tért engednek az emberi ész logikájának, amikor a keresztény világfelfogás problémáit apróra szétszedik, osztályozzák, ismét felosztják s az egészet az ész logikai fonalára rendszerbe fűzik. A száraz, racionalizált dialektikai formák nem elégitik ki a vallásos lélek vágyait. A misztikus lelkek az érzelem nevében nagyobb igénnyel lépnek fel a skolasztikával szemben, semhogy ez ki tudná elégíteni őket. SZENT BONAVENTURA mutat igazi példát arra, hogyan használhatja fel a misztikus szellem is a skolasztika logikai formáit. De már a XIV. században a skolasztika és a misztika útjai ismét szétváltnak. Ennek egyik oka, hogy a mindinkább üres dialektikai vitákba fúló, szellemi érelmeszesedésben szenvedő skolasztikus tudománytól a vallásos érzésű finomabb lelkek megcsömörlenek: ezeket a skolasztika természetlensége és az egyházi hatóságtól elítélt sok tévedése elriasztja az észnek spekulációjától s hajlamossá teszi a misztikus szemlélődésre, amelynek erős érzelmi, eksztatikus állapot a lelki velejárója. Az érzékeny lelkek elfordulnak a kor tudományától, a skolasztika fogalmi formuláitól, lelkük mélyébe szállnak, hogy Istenhez közeledhessenek s vele közvetlenül egyesülhessenek. A kor e *tudományellenes misztikus lelki hajlamának* ad hangot az *Imitatio Christi* szerzője mindjárt műve elején (3. fejezet): «Sokszor unom már a sok tanulást I hisz Benned Uram megvan minden, amit óhajtok... Mennél mkabb elmerül valaki lelkének egyszerűségébe, annál több s mélyebb dolgokat ért meg fáradság nélkül, mivel felülről kap lelki világosságot. Hallgasson hát el színed előtt minden tudás: egyedül csak Te beszélsz hozzám, Uram!... *Biztosabban vezet Istenhez magunknak alázatos*

megismerése, mint a tudományok mélységes kutatása. Nem kell rossznak tartani a tudományt, de mindig többre kell tartanunk a jó lelkiismeretet s az erényes életet. Mivel pedig sokan inkább törekszenek a tudományra, mint a jó életre, azért sokszor megtevédenek s igen csekélv vagy semmi gyümölcsöt sem teremnek. Ó, ha az emberek oly buzgón törekednének a bűnök kiirtására s az erények gyakorlására, mint a tudós vitatkozásokra: nem lenne annyi baj és botrány a népben. Az ítéletnapján bizonyára nem azt kérdik majd tőlünk, megnyit tanultunk, hanem mit cselekedtünk. Mily sokan vesznek el a világon az üres tudomány miatt, mivel keveset törődtek Isten szolgálatával! Nem többet ér-e a magábaszállást, a bűnbánatot *érezni*, mint meghatározását *tudni?*»

A világnak ez az egyik legszebb, a biblia után a legbensőbb válaszos érzést fölkeltő könyve. Mélységét minden tudóskodó intellektualizmustól mentes egyszerűsége s misztikája ellenére csak világossága múlja fölül. Ez a könyv a középkor szellemének fájó panaszja a *Schola* elüresedett spekulatív tudományossága s az egyetemek peripatetikus kereszténysége ellen. A skolasztikus tudomány a társadalom egy részében elvesztette tekintélyét és hatalmát: a misztika nagyobb tömegekre is kezd áterjedni, mintegy népszerűsödni. A misztikusok eszménye nem a tudomány, hanem a benső, élő, gyakorlati kereszténység. A misztika azért is terjed, mert vezérei, elsősorban ECKEHARDT, szakítanak a latin tudós nyelvvel, s a társalgás nyelvéen kezdenek írni. Így válik ECKEHARDT a XIV. század elején a német próza egyik első mesterévé. Ha a nominalizmus a skolasztikus tudomány területén az individualizmus elméleti megindítója, akkor a misztika az egyéni érzelem jogán ugyancsak az *individualizmus talaját munkálja ki*. A misztikus lélek ugyanis közvetlenül érintkezik az elragadtatás állapotában Istennel, ami az egyházat, mint a kegyelem közvetítőjét, fölöslegessé teszi. A misztikus lélek magát azonosulva érzi az istenséggel: *«Herr, /reut euch mit mir, ich bin Gott geworden»* — szól ECKEHARDT IIOZ szellemi leánya, KATREI VON STRASSBURG. *«En vagyok a magam és a dolgok teremtője, mert egy vagyok Istennel.»* A misztika a monizmusra, a panteizmusra való hajlamával könnyen elmosza Isten s a teremtmény szubstanciális különbségét és heterodoxszá válik. Ezért sok baja van az egyháznak a misztikusokkal: kénytelen ECKEHARDT mestert, a dominikánus rend generálisát is elítélni.

A XIV. századi misztika már a fáradt középkori szellem hatyúdala, de neni a megújulás termékeny győzelmi éneke.

5. Skolasztika és gótika.

A középkori társadalom szimbolizmusa: az érzéki világnak jelentésekkel való megtöltése. — A középkori művész és tudós szellemi-metafizikai magatartása egynemű: mindent Istenre vonatkoztat. — A gót stílus és a skolasztikus tudomány névtelenül indul el történeti útjára: a közösség szellemi árnyékában érlelődik ki. — A gótika a román templomok szerkezeti tökéletesítéséből indul ki: A skolasztika az antik tudomány jelentésalkatát módosítja. — Mind a gót stílus, mind a skolasztikus rendszeralkotás a legszebben a XIII. század társadalmi talaján virágzik ki. — A gót templomok s a skolasztikus rendszerek egyéni jellege. — A gót stílus és a skolasztikus aristotelizmus egyidejű terjedése. — Az angol gótika szubtilis háló- és csillagboltozata, másfelől az oxfordi ferences filozófusok aprólékos fogalmi csipkeverése, disztinkció-túlzása rokon szellemi jelenség. — A gótikus formanyelv s a skolasztikus gondolkodási stílus egvűttes hanyatlása: a *style flamboyant* s a szillogisztikus formák elfajulása. — A merő formalizmus nyomasztó uralma amott az érzelmenek, emitt a gondolatoknak tartalmi erejét háttérbe szorítja. — A díszítés gótikus formszokása a művészetben, a dialektika okoskodási formája a tudományban öncéllá válik. — Az építészet uralnia alól a többi művészeti ág kiszabadítja magát és elvilágiasodik: a teológiától, mint vezértudománytól az egyes tudományágak önállósítják magukat és szekularizálódnak. — Az individualizálódás a művészetben és a tudományban a városi polgári gondolkodásmódnak közös kifejezése.

A középkori lélek erősen szimbolista. ív s ez természetes. A végső valóság, Isten, ugyanis érzékfeletti és anyagtalan, ezért nem tapasztalható érzékek útján, hanem csak szimbólumokkal ábrázolható, amelyek már érzékelhetők. A középkori ember az érzékelhető dolgokban a transzcendens valóság jelentéseit értelmezi bele: a művészet számára minden múlandó dolog csak a földöntúli, igazi valóságnak földi jele. Így a középkori művészet konkrét és intuitív, a dolgokba isteni jelentéseket vetítő metafizikai-szellemi magatartásból fakad. A középkor tudományos metafizikája az igazi valóságért elvont nyelven iparkodik a fogalmak és következtetések hálójába fogni: a művészetnek intuitív szimbolikája az érzéki konkrét jelben a transzcendens valóság egy-egy darabját szemléli és ábrázolja. Az érzékihez szellemi jelentést köt, mielőtt még értelmi ismeretet szerezne róla. Ez a nem-teorétikus, nem-tudományos embernek természetes magatartása: a szellemi jelentésadás már túlsúlyban van az érzéki fölött, a fogalmi gondolkodásnak minden közvetítése nélkül. Az érzéki világnak ilyen jelentésekkel való szimbolikus megtöltése főképp a Szentírás kimeríthetetlen jeleiből, jelképeiből, hasonlataiból, képes beszédéből, szimbolikus fordulataiból táplálkozik. Erre a szimbolizmusa való képességet, amely minden dolognak szent megértését, az igazi valóságnak, az isteni világrendnek jelentésalkatába való beleillesztését végzi, a középkor *intelligentiia spiritualis*-nak nevezni.

A középkori vallásos szellem áhítata sajátos stílust teremt magának a gótikában, amely függőleges vonalrendszerével, égbetörő csúcsíveinek mozgalmasságával a legmegfelelőbb szimbolizmussal fejezi ki a középkori világfelfogás transzcendens irányát és misztikus dinamikáját. A gótika olyan művészi egyetemes formává emelkedett, amely látható érzéki kifejezést kölcsönzött annak az érzésnek és eszmének, hogy az emberek az Isten országába, a *civitas Dei*-be szervesen be vannak sorozva, igazi hazájuk a túlvilágban van. A középkori művészet középpontja a székesegyházak építése: ennek főindítéka az Isten szolgálata, a templom Istennek dicsőségére adott ajándék. Ezért oly hatalmasak, aránytalanul monumentálisabbak a templomok, mint ahogy a hívők száma megkívánná: a gyakorlati, hasznossági szempontot a középkor idealizmusa nem ismeri. A gót székesegyházak a középkori Európa szellemét éppoly tisztán fejezik ki, mint ahogyan a Parthenonban egyesült a görögség vallásos és művészi eszménye.

Amint a középkori művészet, akkép a középkori tudomány is mindent Istenre vonatkoztat. A művészetek hierarchiájának csúcán a templomépítés, a tudományok rendszerének középpontjában a teológia áll: minden művészi alkotóerő és tudományos gondolatmunka Isten dicsőségét iparkodik szolgálni. Innen van a gótika és skolasztika belső szellemi rokonsága. A gótika kőbemetszett skolasztika. Mindkettőnek legmélyebb jelentése az Isten gondolata, tehát a gótikában egy forma-fölötti, a skolasztikában egy logika-fölötti misztikus eszme. Mindkettőben a misztika a racionalizmussal egyesül, amely a gótikában elevenné vált matematika, a skolasztikában szinte láthatóvá lett szillogisztikus logika.

A gót stílus olyan névtelenül indul el történeti útjára, mint a skolasztikus tudomány: először a társadalom több nemzedékének mintegy kollektív alkotása s csak később a személyes, megnevezett teremtőerő műve. Mindkettő magvai a közösség szellemi árnyékában csíráznak ki és érlelődnek: egyszercsak a XII. század közepétől itt is, ott is feltűnnek a gótika első tornyai s mint valami égbenyúló kardok és lándzsák ragyognak, de ugyanekkor megindul a skolasztikusrendszergondolatépítése is. A középkori építőmérnökök észreveszik a román boltozat szerkezeti gyengeségét s fokozatosan bordákkal próbálják a boltozatokat erősíteni; a román templomhajók pillérei sokszor engedtek a nyomásnak, most az építészek a nyomás ellenében támasztó íveket állítanak. A bordás boltozatnak s a támasztó rendszernek kitűnő architektonikus újítása gyorsan elterjed

s a névtelen objektív szellemnek ezt a termékét már ismert nevű egyéniségek személyes találmányaikkal tökéletesítik: a szerkezet így egyéni becsvágyból is mindig hatalmasabba és merészebbé, az elrendezés gazdagabbá-, finomabban tagolttá, szabályszerűbben elosztotta válik, a konstruktív és a dekoratív elemek is mind egységesebben simulnak össze az épület egészében, egymásba szorosan és szétválaszthatatlanul egybekapcsolt rendszert alkotnak.

S vajjon nem hasonló-e a skolasztikus tudomány útja? Ezen is több nemzedék anonim módon munkál, egybegyűjti az anyagot s úgy, ahogy a gót építőművészet a klasszikus stílus nyomán alakult román templomok szerkezeti tökéletesítéséből indul ki, a skolasztika is az antik tudomány alkatát módosítja a keresztény elvek új szellemi bordázatával és támasztó pilléreivel. Ahogy a gót művészi motívumok gazdagodnak, de mindinkább egységes rendszert alkotnak, a skolasztikus tudománynak alapvető konstruktív elvei s ezek dialektikai díszítő elemei is mindinkább egységesen összefüggő, erős logikai pillérekre és szerkezetre támaszkodó rendszert alkotnak, amelyek szerkesztőinek neve is már ismeretes. A gótika a XIII. században virágzik a legszebben: de a skolasztikus rendszeralkotás is ugyanekkor éri el teremtőerejének tetőpontját. A büszke gót székesegyházaknak mind megvan az alapstílus azonossága mellett a maga külön egyénisége: hasonlóképp a skolasztikus filozófiai rendszerek is, bár szellemi törzsvagyonuk és formai szerkezetük azonos, mind sajátos egyéni alkotások, amelyekben a keresztény metafizika többféle változatban tárul elénk. Talán nem véletlen, hogy a párizsi egyetem annyi sok skolasztikus tanára észak-francia, belga vagy németalföldi. Többnyire olyan városokból valók, amelyeknek már fejlett kultúrájuk van s ahol a gótika nagy művészi alkotásai jöttek létre. Ez a közös szellemi genetika is a skolasztika és a gótika egyneműségének forrása. Észak-Franciaországból és a határos országokból származik s jut Párizs szisztematizáló tudományos légkörébe BERNIEN DE NIVELLES, W. DE ST. AMOUR, SIGER DE BRABANT, ODO DE DOUAI, GERHARD DE ABBEVILLE, CHRISTIAN DE B EAU VAIS, NICOLAUS DE IJSIEUN, GOTTFRIED DE FONTAINE stb. Viszont az is igaz, hogy a legnagyobb szisztematikus, AQU. SZ. TAMÁS olasz volt s Dél-Itáliában a gótikának alig van nyoma.

Az új építészeti stílus, a *nova structura*, viszonylag gyorsan terjed el Európa valamennyi országában, ami azt tanúsítja, hogy a *keresztény társadalom* művészi ízlésének és eszményének, a kor szellemének legjobban megfelelt: hasonlóképp a skolasztikus tudomány és

módszer is a műveltség minden európai gócpontjába diadalmasan bevonul. A Franciaországban megszületett gót stílus művészi formájának Ívszak-Itália éppúgy bekódol, mint Németország és Anglia, a francia gótikát az egyes nemzetek tovább fejlesztik a maguk ízlése szerint; a Westminster-apátság s a yorki székesegyház francia minták után indul, de a boltozási módban már szinte játszik a szerkezeti mozzanatokkal s a bordák rendszerét már inkább díszként alkalmazza: háló- és csillagboltozatokat teremt. Ugyanezt az utat járja be Európa népei között a *skolasztika gondolkodásstílusa* is: ahogy a kölni székesegyház építője a gótika szerkezeti rendszerét, tagozódását s a dekoratív részletek alakítását és elosztását idegen, főképp amiens-i minták értékesítése nyomán aknáztá ki a monumentálisra törekvő hatalmas akarat erejével s szívós munkájával, akkép a kölni nagy professor ALBERTUS MAGNUS, az augusztinizmus háttérbe szorításával ARISTOTELES gondolatmotívumaiból építi fel eszmedómját, s ez az első *egységesen* átgondolt filozófiai alapvetés, amely eddig a kereszténység tudományából hiányzott. A kölni dóm, amelynek építése az ő életében indult meg, nem eredeti alkotás, hanem az átvett indítékoknak csodálatos munkaerővel való alkalmazása: a bollstädti gróf-dominiánusnak gondolati alkotása sem eredeti filozófiai rendszer teremtésében rejlik, hanem nagy energiájában, amellyel a művelt középkori világgal az aristotelizmust mint a keresztény világnézet tudományos alapját elismerteti. Durván összerakott filozófiai köveinek csiszolása tanítványára, az olasz Aou. TAMÁSra várt: ALBERT művét TAMÁS egységes logikai stílusban cizellálta. Az imént jellemzett angol gótika boltozat-kiképzésének csodálatos gazdagságával és finomságával egészen összhangban van ugyanezen szellem szubtilis megnyilvánulása az oxfordi franciskánus filozófiai rendszerekben: Duxs SCOTUS és OCKHAM mind aprólékosabbá váló distinctióiban, fogalmi csipkeverésében. Nem hiába az előbbit a hanyatló középkor a *doctor subtilis*, az utóbbit a *doctor subtilissimus* jelzővel ékesíti.

A gótikus művészet és a skolasztikus tudomány együtt virágzik, de együtt is hanyatlik, hisz a gótikus formanyelv és a skolasztikus gondolkodási módszer ugyanannak a korszaknak kétféle megnyilvánulási módja és szisztematizáló ereje: az egyik a szemléletes építőmotívumokat, a másik az elvont gondolatokat foglalja rendszerbe. A gótika a XIV. században már sokat veszít életerejéből, inkább csak a régebbi vállalkozások befejezésére szorítkozik, új irdtékai már nincsenek. Merev szabályokat követ doktriner módon dolgozik, mindent ugyanazon kaptafára von, nem fejlődik. A társadalom lelke, amennyi-

ben a vallásos áhítat ereje úgyis csökkenőben van, lassankint meg-
 unja. A XV. században még egyszer életet lehel bele a «lángoló stílus»,
 a *style flamboyant*, amely a gótikus szerkezet geometriai rendszerét
 bonyolultabbá teszi s a díszítésben az aszimmetrikus alakzatokhoz
 vonzódik. A pilléreket koronázó toronyalakú végződéses, a fülkék,
 most a tornyocskák egész rendszerévé, fantasztikus gazdagságú
 baldachinokká sokasodnak. A csillagboltozatok zárókövei meg-
 nagyobbodnak s azt a benyomást keltik, mintha önálló tagokként
 szeretnének érvényre jutni. A szerkezetnek szigorúsága, amely az
 egységet biztosította, meglazul: most már a konstruktív tagok és a
 dekorációk mintegy önálló, szabad életet kezdenek élni, az egység
 felbomlóban van. »Szakasztott ilyen stílusváltáson megy át a sko-
 lasztikus tudó már y gondolkodásmódja is. A logikai szkémák, a szil-
 logisztikus formák válnak uralkodóvá, a gondolatok tartalmi ereje
 háttérbe szorul. A régi rendszerek erős logikai szerkezetével szemben
 inkább az egyes részletek formális aprómunkája uralkodik, amely az
 egész egységét megbontja. A dialektika a maga üres okoskodásformái-
 val öncéllá válik, úgy, ahogy a művészetben a díszítés gótikus formái-
 szokásai. A túlsók apró cifrázat a művészetben, a distinctiók és al-
 distinctiók fölös dialektikai ornamentikája már a hanyatlás jele.
 A gótika művészi világába is benyomul az *individualizmus* szel-
 leme, úgy miként a skolasztikus tudományba. Az építő művészetben
 nincsen alkalom és lelki indíték a természet realizisztikus utánzására:
 ez a legszellemibb s legönállóbb művészet, a többi csak az ő szolgája
 képeivel, szobraival, üvegfestészetével. A művészetek hierarchiájá-
 ban a középkorban az építőművészet áll a tetőponton. A XIV. szá-
 zadtól kezdve azonban az egyes többi művészetek is többé-kevésbé
 felszabadítják magukat az építészet uralma alól, a templom archi-
 tektonikájának keretén kívül is kezdenek önálló jelentőségre szert
 tenni s elvilágiasodni. Az egyes művészetek a késő gótika korában
 az egyházi művészettől eltávolodva individualizálódnak. Ugyanez a
 folyamat megy végbe a tudományok hierarciájában is. A nominaliz-
 mus tagadja az általános fogalmak létét: így az egyes tudományok,
 amelyek az egyes dolgokkal, érzéki konkrétumokkal foglalkoznak,
 nagyobb hangsúlyra tesznek szert, jelentőségükben növekednek, hisz
 nemcsak az általános, hanem az egyes dolog is kutatásra melto.
 A teológiának, mint vezértudományrak, fontossága fokozatosan
 megcsökken s elhalványul olyan módon, mint ahogy a gótika, mint
 átfogó összművészet és stílusforma részeire, egyes művészetekre,
 kezd szétmállani. A tudomány is, meg a művészet is mobilizálódik.

ágaiban szétkülönül, önállósodik, egyben profanizálódik. Az egyes tudományok is, meg az egyes művészetek is egyenrangúakká kezdenek válni, az individualizmus szelleme a tudományok és a művészetek «társadalmában» lassankint elmosza a rangkülönbségeket.

Mindezek a szellemi változások már *a városi polgári társadalom lelkéből fakadnak*. A gótika az egyházi építkezés teréről átvonul a laikus világ építkezésébe is: világi célú épületek is emelkednek, város-házak, törvényházak, kastélyok, sőt a vagyonos polgári rétegnek, a patríciusoknak házai, mint a polgári önérzet kifejezései, ezeken az egyházi gótikának motívumait már szabadabban alkalmazhatják és módosíthatják, mert a vallásos hagyomány formáit az építők nem érzik kötelezőknek. A tudomány terén hasonló szekularizáció van ugyanekkor folyamatban: a megváltozott társadalmi lélek szükségletei mind több világi problémát vetnek föl, ezek megoldási formáit már nem kötelezik a régi skolasztikus gondolkodás-stílusnak hagyományos követelményei, szabadabban, formáktól nem kötötten, empirikus alapon használják a tudomány hagyomány tőkét. A szobrászatban is megindul az individualizálódás folyamata: ugyanannak az általános díszítő szobor-szkémának alkalmazása, folytonos ismétlése a modorosság és unalom érzését kelti. Az elvont idealizmus helyébe realizmus, a valóság hű ábrázolásának törekvése lép: az embert, mint egyént, úgy akarják ábrázolni, mint amilyen. A sír-emlékeken az elhunyt szobrát halotti maszkja után kezdik kifaragni hű valóságossággal: a földi lét prózája így nyúlik át a művészet eszményi szférájába. S mi megy végbe ugyanekkor, a XIV. században, a tudomány terén? A nominalizmus az általános fogalomskémákkal szemben az egyes dolgok létét hangsúlyozza: nem az általános, hanem az egyes az első. Így emeli ki az általános társas kötelékből az egyes embert is, akinek mint ilyennek értéket tulajdonít, az egyén természetes jogait elismeri, érvényesülésének szabad utat követel. A szobrászatban az egyén kibontakozik az általános alakból, a maga egyéni természete szerint jut az ábrázolásban érvényre: a nominalizmus társadalomelmélete hasonlóképp az egyént kiszabadítja az általános társas kötelékből, egyedí lényvé avatja, a maga lábán járhatja s jogokat követel számára.

Ezek az individualizáló törekvések mind a tudományban, mind a művészetben már a városi polgári gondolkodásmód és szellem párhuzamos kifejezései, csakhogy a tudományban fogalmi, a művészetben szemléletes eszközökkel.

6. Skolasztika és költészet.

A Divina Commedia a középkori társadalom szellemének hatalmas kommentárja: a középkor egész világnézetét átfogja. — Szerkezete a középkor szisztematikusan tagoló gondolkodásmódjának és a különféle kultúrákat szervesen egybeolvasztó erejének tükré. — Dante laikus teológus, ferences spiritualista s domonkos aristotelesi filozófus. — Enthuziaszta a misztikus ferencesekkel s tudós az aristotelikus domokosokkal. — A költő univerzalizmusa: látnók töltő és racionalista gondolkodó. — Isteni Színjátékával megreformálni akarja a társadalmat. — Az egyetemes és állandó békét akarja, hogy az emberiség minél jobban kifejthesse a benne szunnyadó szellemi erőket, minél magasabbrendű erkölcsi és tudományos kultúrát alkothasson. — Ennek előfeltételét, a békét csak a világszászár teremtheti meg. — Az egyházi hatalomnak ezért nincsen primátusa az állami hatalom fölött a társadalomban: a pápa és a világszászár egymás mellé vau rendelve. — Dante a világszászárság eszméjével a múlt prófétája, egy már eltűnő eszme híve. — Dante politikai elmélete nagyrészt kora társadalmi-politikai talajából fakad. — Szubjektív politikai meggyőződését a tudománynak objektív-módszeres mezébe öltözteti, mert a tudománynak kora társadalma előtt tekintélye van. — A középkor szillogisztikus logikai fegyverzete a költő kezében. — Az antik pogány és a középkori keresztény világnézet jelentésalkatának egybeolvasztása.

A középkori társadalom egységes kultúrája, tudománya és világ-felfogása, gondolkodásmódja és szellemi jelentésalkata nemcsak a nagy skolasztikus rendszerekben s a gótika csúcsíves formarendzerében, hanem a költészetben is megtalálta a maga egynemű kifejezésmódját: DANTE Divina Commediájában. AQU. SZENT TAMÁS művei száraz logikus iratok minden retorikai csillogás nélkül. S mégis költő: az Úrnap ünnepi zsolozsmája számára az oltáriszentségről írt *Fange lingua*-ja, csodálatos formai és tartalmi tökéletességű költemény. De filozófiai rendszere megihleti a költészetet is, DANTE Isteni Színjátékát: az igazi költészet mindig filozófia is, amelynek elvi tartalma nélkül a költő világ- és életfelfogása üres és lapos s nem tud magából századokra állandó szellemi energiát kisugározni. A középkor végén és a renaissance-ban a tudós és a költő egybeolvad, de az előbbi tekintélyének túlsúlyával. A maga korában DANTE, BOCCACCIO, PETRARCA a társadalom szemében inkább tudós, mint költő: inkább tudós, mint költő-voltuknak köszönik hírnevüket. A tudomány és a költészet még a XVIII. században is összeolvad: VOLTAIRE, ROUSSEAU, MESSING, GOETHE, SCHILLER költők is, meg tudások is. Számos egyetemi professzor költő. Amikor a XIX. században a tudományok mindjobban szétkülönülnek és elszakszerűsödnek, a költő gyanússá válik a tudomány terén.

A Divina Commedia a középkori társadalom szellemének hatal-

nias kommentárja: a középkor egész tudományát, filozófiáját, világ-felfogását egybefoglalja. Remekművű csillogó híd a középkori tudomány és költészet között. Nagy világnézeti gondolatépika, de végességig hatalmas líra is, amelyben DANTE önmagát tárja fel, mindazt, amit jómaga és a környező társadalom a világról és az emberi életről látott, hallott, tanult s mindennekfelett *megélt*. Ennek a hatalmas költői épületnek már pontos arányaiból a középkor *szisztematikus*, csoportosító, szervesen tagoló gondolkodása szól hozzánk: a költői dómnak mind a három hajója harminchárom éneket zeng, amelyekben a világ, az élet, a történet minden jelenségének és alakjának megvan a maga kiszabott elvi helye, sorrendje és szimmetriája. A költő útja a *Pokol* kapujától kilenc körön át vezet s a *Purgatórium* hegyére sorban hét körön keresztül kell a csúcsra jutnia a vétkek rendje szerint. A *Paradicsomban* az égbölgöknek megvan az asztronómiától pontosan kimért helyük: a tűz, a Hold, Merkur, Venus, Nap, Mars, Jupiter, Saturnus, az Álló Csillagok égének tere a Kristályépig, az Első Mozgatógig s az Empyreumig. DANTE a középkor tudományával földi lajtorjáján az égig emelkedik s azt, amit lát, nagy egységes rendszerbe öleli át. Monumentális világgképében ugyanaz a belső egységre törekvő erő munkálkodik, mint a nagy skolasztikus rendszerekben: *a világ mint egész él benne*, természet és ember, makrokozmosz és mikrokozmosz egymásban tükröződnek s egymástól el nem választhatók. ALIGHIERI benne érzi magát az egész világban s ez őbenne. Az egész mű tárgya — mint mondja — az ember: «Ha a mű képes jelentését érteni akarjuk, akkor tárgya *az ember*» (si vero accipiatur opus alegorice, *subiectum est homo*): a bűnös emberi lélek megtisztulása, a poklon és a purgatóriumon keresztül Isten trónjáiig való emelkedése. Ez a megtisztuló lélek magáé a költőé.

A hatalmas épület tektonikájának és stílusának eszmei egysége és harmóniája a középkor nagy szellemi egybeolvasztó erejének fényes tanúsága. DANTE a különféle kultúrák márványtömbjeit úgy faragja ki, hogy jelentésalkatuk a végén egységesen egy beillik: a zsidók s az arabok keleti bölcsesége, a görög *logos*, a római *civilitas* s a keresztény *Caritas*. Ájtatosan tiszteli a zsidó prófétákat, de megbecsüli az arab AVICENNÁT és AVERROEST is; a szenvedéstől mentes lebegő körbe állítja és dicsóíti PLATONT és ARISTOTELEST, meg a bölcseleő Család többi tagját: THALEST és HERAKLEITOST, DEMOKRITOST és ANAXAGORAST, EUKLEIDEST és HIPPOKRATEST, PTOLÉMAIOST és GALENOST, CICERÓT és SENEÁT, mint akiktől sokat tanulhat a keresztény ember, bár nem voltak megkeresztelve. De hasonlóképp zárja szívébe

DANTE AQU. TAMÁST, az «angyali mesteri»: a Napig emelkedve, itt találja meg az örök bölcsesség székhelyén; az ő ajkával jellemzi kora tudományát és szellemi életét s mutatja be a keresztény tudomány képviselőit: AXZELMET, BONAVENTURÁT, ST.-VICTORT HUGÓT, HRABANUS ALAURUST, sőt DONATUST is, «ki szerényen nyúlt alsóbb tudományhoz», a grammatikához.

Hogyan hangzott rá DANTE lelke kora teológiájára és filozófiájára? miképp tértilt mint világi ember ezek oly alapos tanulmányozására? A két nagy koldulórend egy-egy kiváló fia vezeti be a skolasztikába. Az egyik ferences barát, PETRUS JOHANNES OLIVI, SZENT BONAVENTURA tanítványa, akit a költő ifjúkorában a »Santa Croce-ben hallgat. Ez vezeti be a *doctor seraphicus* titokzatos világába, látnoki álmodozásába, de egyszersmind JOACHIM DE PUORIS-nak misztikus történet-filozófiájába, amely szerint a három isteni személy sorban nyilvánítja ki magát a történet menetében: az ókor az Atya kora az ószövetséggel, a megváltástól a XIII. századig a Fiú kora az újszövetséggel, ezentúl következik a Szentlélek kora, az *evangélium aeternum* hirdetésének ideje. Ilyen joachimista eszmék szívárognak DANTE Vita nuova-jába, a *renovatio evangelicae vitae*-be, az új szellemi életbe. Döntő hatással van lelkére a ferences spiritualisztikus felfogás: ez vezette ki őt a vigasztalan valóságból a paradicsomba, a kereszténység elmélyült megértésébe, amely figyelmen kívül tudja hagyni az egyháznak abban a korban erősen kifogásolható állapotát. Másik mestere dominikánus filozófus: REMIGIO GIROLAMI, a párizsi egyetemen AQU. SZ. TAMÁS tanítványa. A költő a Santa Maria Xovellában ismeri meg: REMIGIO mutatja meg neki a *doctor angelicas* Summaíba, ALBERTUS MAGNUS és ARISTOTELES műveibe vezető utat. Így formálódik ki DANTE szellemi alkata: laikus teológus, ferences spiritualista és domokos aristotelesi filozófus, aki az egész skolasztikus módszer fölényes birtokában van s mint politikus államelméletét a *monarchia temporalis* szolgálatába állítja. Ezért tudja az antik állán - elmélet idealizmusát szervesen egybekapcsolni a középkori vallásos világnézet szolgálat-eszményével: a konzulok és a királyok nem mások urai, hanem szolgálói, a fejedelem is csak mindenki szolgája, *minister omnium*. Az új ferences vallásos iránnyal párhuzamos a politikai élet renovatójára való törekvése is, amelyet a *De monarchia*-ban tudományos, a *Divina Commedia*-ban költői ruhába takar: tudós az anostelikus dominikánusokkal és enthuziaszta a misztikus ferencesekkel.

Az, amit DANTE az Istenről, az angyalokról, az emberekről s a keresztény igazságokról mond, lényegében mind megegyezik a *Summa*

Theologica-val. A dantei filozófiai gondolatok tájának háttére SZENT TAMÁS eszmevidéke. A költő egyetemes lelke azonban magába olvasztja PLATON, SZENT ÁGOSTON, SZENT BERNÁT és SZENT BONAVENTURA meleg misztikáját is. Forró szíve inkább ezekkel dobog egy ritmusban, ha hideg esze ARISTOTELEST és TAMÁST is követi. *Költői* vízióinak szemléletes és titokzatos erejét értelmének elvont fogalmi tudása hűti le. Az ész jobban ágaskodik benne, semhogy misztikus lehessen; s több a látomások iránt való misztikus hajlama, semhogy merő racionalistává szürküljön.

Korántsem szorítható DANTE páratlanul gazdag műve abba az olcsó formulába, hogy az Isteni Színjáték csak költőileg átszellemített, a művészet eszményi birodalmába fölemelt skolasztika s ennek poétái zománccal bevont fogalmi tudása. Világképének váza kétségkívül hasonló ahhoz, amelyet a középkori gondolkodók skolasztikus módszerükkel alkottak meg a világ lényegéről és alkatáról. ALIGHIERI mint költő-filozófus olyan gondolkodási eszközökkel dolgozott, mint a korabeli skolasztikus teológusok és filozófusok. A különféle források hag³ományos tanait, amelyek sokszor nem voltak összhangban, sőt egyenest egymásnak ellen monotta k, egységes jelentésalkatban kibékítette, zárt keretbe dolgozta össze: a bibliát, az egyházatyákat, a görög és a római filozófusokat s költőket a hit és a tudás rendszeres egységébe ötvözte össze. Jellemző például, hogyan olvasztja egybe AQU. TAMÁSNak racionalista és OCKHAMnek voluntarista jogmetafizikáját: a jog szerinte semmi egyéb, mint az isteni akarat reflexe, amelyet értelmünk felfog. Vagy milyen szellemesen formálja át az aristotelesi politikát az ettől egészen idegen célnak, a világcsászár szükségességének bizonyítására: a legfőbb cél a béke, amelyben az emberiség nyugodtan kiteljesítheti a benne szunnyadó erőket (ARISTOTELES), ámde állandó béke csak akkor lehet, ha ezt egy világcsászár biztosítja.

Miért költő DANTE a filozófusokkal szemben, amikor ő is ezek titáni feladatát: az egész világ rendszerbe foglalását vállalja? Joggal iratkozott be a demokratikus alkotmányú Firenze hét céhe közül a festőkébe: csodálatos képzelete plasztikus és szemléletes, rengeteg színárnyalatban játszó világképet fest a poézis nyelvén az égi, a földi s a földalatti teremtményekről úgy, hogy a hitnek és a tudásnak megfeleljen. Bámulnivaló az Isteni Színjáték egyetemesége, amely mindent felölel: az egész földet és a túlvilágot, a föld felszínét és belsejét, a kilenc eget a Szentháromság trónusáig. Itt együtt van — nem tudományos, hanem költői műben — minden: a látható és a láthatatlan,

a testi és a szellemi, a fizikai és a metafizikai, az emberi és az isteni világ *együttesen* hatalmas egységes szemléletben s a gondolatok *logikus* rendszerében. De itt van minden történeti *egymásutánban* is: a bibliai, a klasszikus és a középkori história az emberi faj minden korú, nemű és vallású fiaival, ezek világfelfogásának tarka genetikájával. Joggal hiszi az univerzális elméjű ALIGHIERI önérzete, hogy a nagy szintézisre égi ihlet is segítette: «e Szent Dalra, melynek ég s föld munkatársa» (Párad. XXV. 2. *Babits M.* ford.).

Eposzába kis értekezéseket sző bele a hittudományból, a filozófiából, a történelemből, az etikából, az esztétikából s a csillagászatból. Miért? Nem fél, hogy ezek a költői múzsza fényesen szép orcáját szürke foltokkal behomályosítja? DANTE nemcsak költő, hanem tudós és próféta is: kora társadalmát tanítani akarja, művét széles köröknek s a késő nemzedékeknek is szánja. Ő az első laikusok egyike a középkorban, aki teljes teológiai, filozófiai, klasszikus irodalmi és tudó macros műveltségre tesz szert. Ezt a hatalmas szellemi kincset a nép nyelvén akarja szétszórni a *társadalomba*, hogy ennek lelkét a maga eszményei szerint formálja. Korában a műveltség még nem általános, hanem csak kis rétegre, a papságra, szorítkozik, mintegy ennek kiváltsága. ALIGHIERI olaszul ír, hogy az *egész* társadalmat kedve szerint taníthassa. CAN GRANDEHOZ intézett levelében (Epist. XIII. 18.) az Isteni Színjátékot a benne foglalt elméleti tanok miatt «tudományos műnek» nevezi. De nemcsak a tudósnak, hanem a prófétának lelke is lakozik benne: át akarja alakítani a társadalom szellemét s megszabni a történet folyásának új medrét: *újjá akarja alkotni az emberiséget*. E nlített levelében ezt is hangsúlyozza: «Gmus verő philosophiae sub quo hie in toto et parte proceditur, est morale negotium, sive ethica; quia non ad speculandum sed ad opus inventuni est tottum et pars.» (L. Papini: Dante. 256. 1.) E sorai a középkori keresztény szellem mélyéről törnek fel: a *Praeceptor Italiae* szerint a filozófia végső célja az erkölcs, az elmélet az üdvözlésnek csak eszköze. A spekulációnak az erkölcsi gyakorlat és reform útjába kell torkolnia: *megjobbítania a társadalmat*.

Ugyanennek az eszménynek tövéről sarjad DANTE tudományos politikai műve: a *De monarchia* is. Az állam elméletét, a politikát, nem a megismerés, hanem a cselekvés tudományának minősíti, mert «minden, ami a politika körébe vág, alá van vetve hatalmunknak» (I. 2.). Politikai művében a középkori gondolkodásnak mindig egységre, szisztémára törekvő erejével a római világcászárságról álmodo-

zik, amely hivatva lenne a rendnek és igazságnak uralmát megteremteni Európában, de főképp Itáliában. Ez a dantei pacifista imperializmus a világot egységesíteni, közös kormányzat alá akarja fogni, hogy végre béke legyen. Mert mit lát maga körül? A pápa örökös harcban áll a császárral, a császár a városokkal, a hatalmas hűbérurak folyton hadba szállnak a császár ellen, a városállamok minduntalan marakodnak egymással, a guelfek a ghibellinével, a fehérek (*bianchi*) a feketékkel (*negri*). Mindenütt harc a társadalom piramisaira k alján és csúcán; mindenütt meghasonlás és megosztottság, sehöl egység. Ennek biztosítékát DANTE csak a világmonarchiában látja. Ez megint szisztematizáló középkori gondolat, amelynek hátere ARISTOTELES metafizikája. Mi az emberiség életének célja? A benne szunnyadó képességek minél hatékonyabb aktualizálása és kifejlesztése. Ma így mondjuk: a kultúra. S DANTE szerint? «A maga egyetemességében vett emberi nemnek sajátos tevékenysége abban áll, hogy értelmi tehetségének egész képességét (amely az állattal szemben az ember specifikuma) állandóan ténylegességre váltsa, és pedig elsősorban a szemlélődést s másodsorban bizonyos kitágítással a cselekvést illetőleg.» (I. 4.) S mikor teljesítheti ki az emberiség, az *universitas humana*, a maga tehetségeit, fejlesztheti a szemlélődő (tudományos) és cselekvő (erkölcsi) kultúrát? Akkor, ha állandó béke van. Mi tudja ezt biztosítani? Az, ha az emberek összessége egyetlen monarchiában s egyetlen uralkodónak, a császárnak főségé alatt eg}resül. Ez nem egyes emberek vagy embercsoportok érdeke, hanem?z egész emberiségé, mert az értelem csak így fejtheti ki a benne rejlő képességeket. Meglepő, hogy DANTE AVERROESre hivatkozik. Pedig: ennek az *intellectus universalis*-ról szóló tana ellen, amely szerint az egyetemes értelem szét van oszolva az emberi nem csoportjaiban s nem az egyénben, hanem az emberiség egészében jut kiteljesedésre és megvalósulásra, AQU. SZ. TAMÁS és a többi nagy skolasztikus mint veszedelmes arabizmus ellen sokszor síkra szállott. DANTÉnak azonban most kapóra jön az egyetemes értelem tana, mert ebből levezetheti az egyetemes kultúra gondolatát, mint az emberiség végső rendeltetését, ebből pedig a világmonarchia szükségességét. E között és az averroesi egyetemes értelem között párhuzamot érez.

A német-római császárság a régi római császárság örököse és utódja, már pedig a római nép törvényesen, jogos úton és jogos eszközökkel szerezte meg hajdan a világoralmat. Ezt az okoskodását DANTE SZENT ÁGOSTON ellen irányítja, aki nem látott egyebet a rómaiak történetében, mint végnélküli harcok és erőszakosságok

sorát. Pedig — mondja DANTE — a rómaiak birodalomalapításában magának Istennek akarata valósult meg: a római népet maga a természet is uralkodásra szánta. (II. 7.) A császárság hatalma tehát az idők rendjében előbbi, mint az egyház és a papság, az utóbbiak tehát nem lehetnek a világi hatalom forrásai. DANTE semmi nyomát sem találja annak, hogy Isten a világi hatalom körül való szorgoskodást valaha is lelkére kötötte volna akár az ó-, akár pedig az újszövetségi papságnak. A Szentírásból részletesen bizonyítani iparkodik, hogy a földi hatalom birtoklása vagy átruházása egyenest ellentétben áll az egyház természetével. Az emberiségnek, égi és földi célja kettősségéhez képest, két vezetőre van szüksége: «a pápára, hogy a kinyilatkoztatás értelmében örök boldogságra vezérelje az emberiséget; és a császárra, hogy a filozófia elvei alapján feltárja az ideigvaló boldogságra vezető ösvényt.» (III. 16.)

DANTE a világmonarchiának békét biztosító eszméjével új életre akarja támasztani a pacifizmus nevében a német-római szentbirodalmat s ezért szerkeszti meg utópiáját, amelynek tudományos jellegére különösen büszke. A tudomány szociológusa azonban erre legfeljebb negatív, de semmi pozitív sugallatot nem talál a korabeli valóságos társadalmi erők síkján. A városállamok demokráciájának kialakulása, a nemzeti függetlenségi eszmének terjedése, a kormányzati hatalomnak mindenütt jelentkező megoszlása, a politikai partikularizmus: ezek korának a valóságban morajló társadalmi erői. A környező társadalmi-politikai élet, Firenze féltékeny és kicsinyes demokráciája sugallja negatív módon a költő-államteoretikusú éppen az ellenkező eszményre: a világmonarchiára. A császárság eszméje DANTE korában igazában már meghalt s a városi köztársaságok mintája nyomán alakultak ki az újkori modern államok: DANTE monarchiája a világ térképén Utópia birodalma maradt. Sem V. KÁROLY császár, sem NAPOLEON, sem azóta senki nem tudta a valóságba emelni. DANTE a német-római világcsászárság föltámasztásának hevesen hirdetett gondolatával igazában a múlt prófétája, egy már eltűnő eszmény hőse: műve voltaképp a császári eszmének nem a jövőbe törő himnusza, hanem epitáfiuma. De akkor is, amikor a császárságért lelkesedik, nem a császárnak logothetés-e, hivatalos eszmehirdetője, hanem a kultúra arisztokratája, aki éppen a kultúra megvalósítására követeli a *caesar pacificus*-t, akkor is önértékéről tudatos tudományos fő, aki a maga személyiségében egész pártot érez, mint a pusztába kiáltó, mint a szellem birodalmában tudásánál fogva jogos bíró. S amikor tudományával nem sikerül a társadalmi-

politikai életet megreformálnia s a császárból is kiábrándul, a politika *vita activa*-jánál sokkalta nagyobb érték előtte a tudomány és a költészet *vita contemplativa*-ja.

DANTE *politikai elmélete azonban mégis bizonyos szempontból kora társadalmának terméke*. A környező társadalom demokráciája és szabad politikai szelleme tör elő belőle, amikor kíméletlenül támadja minden vallásos hűsége mellett a papságot s pápákat és püspököket gyötörtet az Infernoban. El tudja már választani — s ez csak a középkori társadalmi rend alkonyati hangulatában volt lehetséges s nem egy századdal azelőtt — az eget és a földet, az ember két célját: az égi és a földi boldogságot, a vallásos és a politikai életet, a pápai és a világi hatalmat, az üdvösséget az égben s a békességet a földön. A lelki hatalom és a politikai hatalom elkülönítésében az egyház és az állam szétválasztása, az állami függetlenség modern eszméjének csírája rejlik. A firenzei politikus elevenen érzi a társadalmi élet gyakorlati céljait és szükségszerűségeit. Ezért —s itt van a környező társadalomnak s az adott korviszonyoknak hatása — zárójelbe tudja tenni két szeretett mesterének, SZENT ÁGOSTONNAK és AQU. SZENT TAMÁSNAK tanítását, akik szerint a társadalom s az egyén földi boldogságának háttérbe kell szorulnia a másvilági üdvözüléssel, a *Civitas Dei* igényeivel szemben, s ezért a papi hatalom mindig felsőbbrendű a világi hatalommal szemben. ALIGHIERI viszont mint vérbeli politikus az égi és a földi boldogságot egyformán fontosnak tartja s ezért a politikai szimmetria művészetével egymás mellé rendeli a pápát és a világi császárt. De egyben elkülöníti a transzcendens világban érvényes vallási igazságot és a földön uralkodni hivatott politikai igazságot, ami szinte AVERROESNEK a kettős igazságra vonatkozó elméletére emlékeztet. Ha egy félszázaddal előbb él, akkor ezek a tanok még aligha jelentkeztek volna elméjében, mint kora társadalmi viszonyainak teoretikus vetületei; akkor még nem ingerelte volna elméjét nagy ellenfelének, VIII. BOXIFÁCNAK *Unam sandám* bullája.

DANTE politikai elméletét jórészt kora társadalmi-politikai feltételei határozzák meg, vagy pozitív, vagy negatív módon. Kern véletlen, hogy ugyanakkor a vele egy időben született nominalista franciskánusok, MARSILIUS DE PADUA és OCKHAM, mint politikai publicisták a világi és az egyházi hatalom viszonyáról hasonló elveket hirdetnek, bár sokkal szélsőbb formában, mint DANTE, aki nem volt nominalista. A VIII. BONIFÁC és SZÉP FÜLÖP, a XXII. JÁNOS és VII. HENRIK, majd BAJOR LAJOS között folyó áldatlan és erőszakos harc az egyházi hatalom tekintélyét mélyen lejáratta, az elméket a középkori társadalmi kötöttségből feloldotta, a politikai elmélkedést

a pápai és a világi hatalomról szabadjára engedte. Mind a BAJOR Zajoshoz csatlakozó politizáló ferences barátoknak, mind előbb a VII. HENRIK császárra reményét vető DANTE-nak szemében egyik főszálka a pápa és az egyháznagyok földi javakban való bősége. A pápa, mint a szegény Péter apostol utóda, nem jár elől jó példával, amikor nem az evangélium útjára vezeti a hívőket: jómágának le kellene mondania a gazdagságról, s az evilági javakról s ehelyett földi hatalomra és vagyonra törekszik. Ennek KONSTANTIN császár az oka, aki a pápát adományával világi hatalomban is részesítette. Most már a pápa a császár hatalmára tör, a legfőbb földi uralkodó helyét is el akarja foglalni. A pápa tekintélye azért hanyatlak a társadalom szemében, mert apostoli-szellemi hatalmának gyakorlása helyett földi jogokat akar bitorolni s földi javakra szert tenni. Ezért a két hatalmat szét kell választani: akinek pásztorbot van a kezében, nem suhinthat karddal.

A tudomány szociológusának szemét szúr az a szorgosság, amellyel DANTE a nyilván korának társadalmi-történeti feltételeitől sugallt *szubjektív politikai meggyőződéseit a tudomány objektív-módszeres mezébe iparkodik öltöztetni*. Büszke arra, hogy tudományosan először ő «hámozza ki a világmonarchia gondolatát a homályból.» Amikor ez a problématudata fölserken, önérzettel állapítja meg, hogy nem egy elcsépett, hanem új kérdés megoldására vállalkozik: «Kert ugyan mi hasznos dolgot művel az, aki újra bebizonyítja EUKLIDES valamelyik tételének igazságát? Vagy aki arra vállalkozik, hogy újra kifejtje ARISTOTELES-nek a boldogságról szóló tanítását? Vagy aki védelmére kel az öregségnek, amelyet CICERO már jól megvédett?» DANTE-nak *De monarchia*-ja minden ízében kora szellemében vett tudományos mű, amely az aristotelesi skolasztika fogalmi készletével és tudományos módszer-technikájával készült. A skolasztika módszerét és gondolkodásmódjának deduktív szellemét aligha lehet találébban jellemezni, mint DANTE elvi kiindulópontjával a világmonarchia eszméjének igazolásában (I. 2.): «Mivel minden igazság, amely maga nem elv, valamely *elv* igazságából derül ki, azért minden tudományos vizsgálódásban előbb az elvet kell megismernünk s erre azután analitikus módon visszatérnünk, hogy így szerezzünk magunknak bizonyosságot az összes utóbb felállítandó tételek helyességéről. Mivel továbbá jelen értekezésünk tudományos vizsgálódásszámba megy, helyénvalónak látszik, hogy mindenekelőtt az első elvvel jöjjünk tisztába, amelynek igazságában az alább következők gyökeresnek.» (*Balanyi György* ford. 1921.) S mi ez az elv? Az emberi nemnek rendeltetése: szellemi képességeinek kiteljesítése, vagyis a huma-

nitas, a kultúra. Ez békét kíván, az állandó béke pedig megköveteli a világmonarchia fennállását.

Azt, hogy a középkori társadalom lelke s tudományos gondolkodásmódja mit tartott komoly logikai súlyú érvek, ha ez szillogisztikus formába volt öltöztetve, csak két dantei példán szemléltetem. Az egyházi hatalom elsőségét a világi hatalommal szemben egyesek razzal próbálják igazolni, hogy Mózes szerint Jákob ágyékából Lévi és Juda származott, az előbbi a papi rendnek, az utóbbi a világi kormányzatnak lett a feje és megalapítója. Lévi születésben megelőzte Judát, ebből következik, hogy az egyház is megelőzi *tekintélyben* a császárságot. «Erre én — jelenti ki DANTE — azt mondom, hogy más a zárótétel állítmánya és más a főtétele vége. Mert más a tekintély és más a születés, még pedig lényeg és fogalom szerint egyaránt. Tehát az okoskodás alakjában van a hiba. Az ilyen következtetés szakasztott mása a következőnek:

A előbb jut a C-be, mint B.

D és E úgy viszonylanak egymáshoz, mint A és B.

Tehát D előbb jut F-be, mi-nt E.

Ámde *F* és *C* merőben különböznek egymástól. És ha ezzel szemben azt az ellenvetést teszik, hogy a *F* a *C* után következik, azaz, hogy a születés megelőzi a tekintélyt, s hogy a következő tag egészen jól beilleszthető a megelőző helyébe, mint pl. az állat az ember helyébe, erre én azt mondom, hogy ez egyszerűen nem igaz. Hiszen hányan vannak idősebb emberek, akik tekintély dolgában nemcsak hogy nem előzik meg a náluknál fiatalabbat, hanem egyenesen utánuk következnek. Átlagosan látjuk ezt ott, ahol a püspökök korra nézve fiatalabbak, mint kanonokaik » (III. 5. B alanyi Gy. ford.)

Vannak, akik azzal igazolják a pápai hatalomnak primátusát, hogy KRISZTUS a napkeleti bölcsek ajándékát, a tömjént és az aranyat, annak jeléül fogadta el, hogy ő egyformán parancsol az egyházi és a világi dolgok felett. Hasonlóképp tehát KRISZTUS helyettese, a pápa is, mindkét téren hatalmat gyakorol. «Ezek — feleli DANTE diadalmasan, felfedezve a szillogizmusban a *quaternio terminorum* hibáját — így következtetnek:

Isten tir az egyházi és világi dolgok felett,

A pápa Isten helyettese,

Tehát szintén úr az egyházi és világi dolgok felett.

Az első két tétel helyes, de a középső fogalom nem ugyanaz s így a következtetés négy fogalmat tartalmaz. Ennyi fogalommal pedig, mint a szillogisztikából ismeretes, nem lehet helyes következtetést

alkotni. Mert más Isten, aki a felső tételben alanyként szerepel s megint más Isten helytartója, aki az alsó tételben mint állítmány fordul elő. . . Különben is semmiféle helyettes, legyen bár isteni vagy emberi, tekintély dolgában nem érhet fel urával» (III. 7.).

Ezen a két példán mintegy funkciója közepett szemléljük a középkor logikai fegyverzetét, még pedig a kornak gyakorlati, élő társadalmi-politikai eszméire és problémáira, nem pedig merőben elvont ontológiai kérdésére alkalmazva. A középkori társadalom lelke különös figyelemmel és örömmel hangzott rá a szillogizmusokra, mert gondolkodásmódja deduktív volt. Az akkori elmékben a szillogizmus formai lényege valóban élt, mozgott, lüktetett; nemcsak a tételek elvont igazságát, hanem az indulatokat is szolgálta. Mindenki éles fegyvert érzett benne vágyai diadalára, vagy az ellenfél igényeinek letörésére. A szillogizmusok, amelyeknek a *De monarchia* hosszú szövedéke, erejüket s mozgató lendületüket nemcsak DANTE fényes eszéből, hanem politikai érzületéből is merítik. *Ez a politikai mű izig-vérig a skolasztikus gondolkodásmód terméke.* A kor császárpárti publicisztikája nagy örömmel fogadta, az egyház indexre helyezte, értékelésében a kor társadalma megoszlott, mert alapgondolataiban nem a közlélek egyetemességéből, az objektív szellemből, hanem egy lángelme személyes mivoltából fakadt. Tudományos módszere és szelleme azonban formailag kora társadalmának észjárását tükrözi.

DANTÉnak a középkor és az újkor fordulóján Janus-arca van: a politikában középkori, mert eszményíti és eleven erővel akarja megtölteni a hanyatló német-római császárságot; de újkori is, mert elválasztani kívánja az egyházi és a világi hatalmat; világnézetében keresztény is, meg antik pogány is, mert a kereszténység legbensőbb misztériumait lelke mélyén átéli és vallja, de ugyanakkor már a renaissance klasszikus ihletével a múzsákhoz és Apollóhoz fohászkozik segítségért s a pogány mítosz alakjaival, Cerberusszal, Minotaulusszal, Girionnal népesíti be a Poklot. Mint a középkor fia, leglelkéből keresztény, de az antik gondolkodókat is esze testvéreinek érzi: az evangélium igazságait éppoly áhítattal idézi, mint amilyen tisztelettel nyúl PLATON vagy ARISTOTELES, CICERO vagy SENECA gondolataihoz; a Pradicsomban úgy bízza magát AQU. SZ. TAMÁSra, mint a Pokolban VERGLIUSra. A kereszténység legnagyobb költője nemcsak Szűz Máriához könyörög ihletért, hanem éppúgy Urániához, Calliopéhez és Euterpéhez is. Már nemcsak a középkor, hanem az erjedő-forrongó szellemű renaissance társadalmának is a fia: csak-hogy a két történeti világot elméjének izzó kohója még hatalmas egységbe tudja olvasztani.

III.

TUDOMÁNY ÉS TÁRSADALOM
A RENAISSANCE-KOEBAN.1. A társadalom alkatának átalakulása és a természet-
tudomány.

A középkori statikus társadalmi rend bomlása. — A városok polgári rétegének gazdasági fölemelkedése és hatalmi tudata. — Az individualizmus és a demokrácia szelleme. — A pénzoligarchia tudománykedvelése. — A vallásosság merkantilizálódása és racionalizálódása. — A teológia helyébe vezértudománnyá fokozatosan a természettudomány lép. — A polgárság hatalmi vágya és a technika. — A természeti törvény új fogalma. — A megismerés személyes akarati aktus és autonóm gondolkodás munkája. — Az új tudomány és a pénzgazdaság viszonya. — A középkorban is vannak jelentős matematikai és természettudományi felfedezések a tudós barátok hatalmi akarata nélkül: egyes tudományszociológusok túlzása. — A párizsi egyetem mechanikai iskolája és a renaissance-kori természettudomány folytonossága. — A folytonosság, végtelenség és funkció matematikai problémái a skolasztika immanens logikai fogalomrendjéből fakadnak fel, a renaissance ezeket tovább munkálja ki. — Matematika és misztika a renaissance tudományában. — A nominalizmus és az új pénzelmélet. — A társadalom gyakorlati szükségleteinek szerepe a természettudomány és a technika fejlődésében. — A humanista renaissance a tiszta tudomány görög eszményének aposztatája: az újkori társadalomnak a természetet igába hajtó hatalmi akarata. — A természetkutatás társadalmi pátosza: furor eroico. — Az antik naturalizmus behatol a társadalom- és államelméletbe is.

A görög városok szabad polgársága teremtette meg a hellén tudományt. Ezt viszont a római birodalom városainak polgársága őrizte meg és közvetítette Nyugat felé. *Az újkori világi tudomány is: jórészt a városok -polgári társadalmi rétegének alkotása.*

A XIII. század végétől kezdve a középkori statikus társadalmi rend eresztékei lazulni kezdenek: a papi és a hűbéres lovagi rend mellett mind nagyobb jelentőségretesznek szert a harmadik rendnek, a céheknek tagjai, a *városi polgárok*. Már addig is a középkornak korporatív szelleme messzemenő önkormányzatot biztosít az iparos és kereskedő céhekbe tömörült polgárságnak: a földesuraktól füg-

getlen bíraskodásuk, az egyes iparágak viszonyainak szabályozására alakult szervezetük, bizonyos fokú közhatósági jellegük van. Mindjobban vagyonosodva s öntudatra ébredve, a városi polgárság nemcsak gazdasági, hanem szellemi és politikai hatalomra is tör s fokozatosan felküzdí magát a papi és a nemesi rend mellé.

A statikus középkori társadalom gazdasági ereje a falusi nemesi földbirtokon alapszik. A renaissance idején azonban először Itáliában, később egész Nyugat-Európában a gazdasági, de ezzel együtt a társadalmi-kulturális súlypont lassankint a városokra megy át, mert ezeknek ipart és kereskedést űző polgárságában több a mozgékony-ság, a feljebb-törésnek, fejlődésnek vágya és dinamikája, mint a természet ölen élő földbirtokos lakosságban, a nemesekben. A középkor öröknek hitt merev rendi tagoltsága, amelyet változatlan isteni törvénynek tartanak, a XIII. század végén először Észak-Itáliában kezd módosulni. A természeti gazdálkodás az egyest a maga társadalmi rétegéhez, szűkebb közösségéhez köti: a pénzgazdálkodás ellenben az ipar és főképp a kereskedelem szabadságával az egyént társadalmi kötelékeiből kioldja, mozgékonyvá, vállalkozó szelleművé, önállóvá teszi, a maga lábára állítja. Amikor a polgárságból mind nagyobb számmal emelkednek ki a pénzgazdaság fejlődése nyomán megvagyonosodott nagyiparosok, nagykereskedők, nagyvállalkozók és bankárok, ezek természetesen arra törekcsenek, hogy a hagyományos rendi-társadalmi formákat lazítsák, sőt korlátaikat ledöntsék. A vagyonban és műveltségben meggazdagodott polgárság a papsággal és hűbérurakkal szemben demokratikus szellemű és szabadabb, kritikusabb gondolkodású. A vallásos szankciójú politikai hatalom helyébe a magasabb szellemi műveltséggel párosuló gazdasági hatalom kezd lépni. Az értékeknek szilárd középkori rangsorát, amelyen a társadalomnak merev rendi alkata is felépült, a korai kapitalizmus a «szabad verseny» elvével erősen kikezdi: a vagyon az embert személyes értékének tudatára ébreszti s eszközt ad kezébe, hogy a hagyományos társadalmi renddel szemben független és szabad személyiségnek érezze magát, a kötött gondolkodásmóddal szemben maga eszén járjon, magának több jogot és hatalmat követeljen, a nemesség és a papság előjogait a régi áhítattal ne tisztelje, a kiváltságai alapjául szolgáló hagyományos értékrendszernek érvényét tagadja. A polgárság meggazdagodásával tehát karöltve fejlődik ki az *individualizmus szelleme*, amelynek természetes velejárója a *társadalmi kiválasztás új elve*: az ember értékelésének mértéke csakis egyéni kiváltsága, nem pedig születése és társadalmi rendje lehet.

A konzervatív-vallásos középkori gondolkodásmód helyébe, amely a földi életet csak a földöntúli élet előkészületének nézte a szilárdan kötött társadalmi rend keretében, most a kapitalista polgári gondolkodásmód lép, amely tudatosan és tervszerűen akarja a társadalmi életet átalakítani és berendezni. A vagyonos polgárság küzd az egyéni szabadságért, a nemességgel szemben a demokráciáért, de csak azért, hogy mint új pénzoligarchia a szabad verseny alapján hatalomhoz jusson. Demokratikus törekvése egyelőre csak kiindulópont, hogy a nemesség születési kiváltsága ellen küzdjön. Amikor ezt lerombolja, már a demokrácia látszatának fenntartásával sem törődik, hanem a késői renaissance-ban már a pénzoligarchia legkiválóbb tagjai fejedelmekké alakulnak át. Firenzében például a XIII. század közepétől kezdve, amikor a nemesség hatalmát a polgárság megtöri, teljes demokrácia uralkodik. A városállam lakossága két nagy csoportba tömőül: az egyik a polgároké (popolo grasso), a másik a munkásoké (popolo minuto), de mindkettőnek egyenlő jogai vannak. A vagyonos polgárság és a munkásság együttesen folyton tart a nemességnek újbóli utalomrajutásától: a legkisebb gyanú a nemes életét kioltja. A MEDICI-ek nem tartoznak a nemességhez, sőt fennszóval hangoztatják plebejus eredetüket. Dicsekednek vele, hogy őseik nem voltak kardforgatók. Nemzedékeken keresztül megőrzik a népuralom illúzióját. S mi a vége ennek a demokráciának? A MEDICI-ek a fejedelmi trónusra lépnek, két leánysarjuk francia királyhoz megy feleségül. A hatalmas polgári vagyon előbb-utóbb mégis a plutokráciából születési arisztokráciát teremt. A renaissance demokráciája azonban nem bánja, ha a nagypolgárok uralkodnak, csak a népuralom külső formáit megtartsák, mert a nagypolgárok is a népből kerültek ki. Az ilyen népkormányzat természetesen végül is diktatúrába torkollott. A MEDICI-bankárok nemzedékről-nemzedékre hatalmas vagyonukkal irányították a népmozgalmakat: a politikát üzletnek nézték s az üzletet a politika eszközeként. A pénz nem tesz elvileg igazi társadalmi különbséget a demokráciában, mert minden polgár tehetségével pénzt szerezhet, vagyonban fölemelkedhetik, potentialiter már plutokrata. A pénz csak mennyiségi, de nem minőségi különbség, csak a számok differenciája, de nem a történeti hatalomra törő vér tulajdona. MEDICI COSIMO egyenrangúnak érzi magát az európai fejedelmekkel, akiknek pénzt kölcsönöz, de megbecsüli a firenzei gyapjúkártolókat is, akikre az üzlet s a politika szempontjából szüksége van. A polgári plutokrata, nem úgy, mint a középkori stílusú nemes, mindent előre kiszámítani s célszerűen

racionalizálni iparkodik mind az üzletben, mind a politikában. A nép még öntudatlanul a hagyományos tekintélyi világnézetet követi, amikor a vagyonos polgárságban már az új gondolkodásmód mindjobban terjed. Így középkor és újkor még együtt él. A tőkés, a nagyvilágban sürgő-forgó polgár, bízik a saját vállalkozó erejében, tudatosan érzi a képességet magában arra, hogy önerején úrrá tud lenni a dolgok felett, még pedig eszének számító erejével. Ez vagyont biztosít neki, a szerzett vagyon pedig politikai hatalmat, míg a középkorban a politikai hatalom forrása az örökölt vagyon és születési kiváltság volt.

Az emelkedő polgárság a maga szabadságvágyát, a középkor társas kötelékekből való felszabadulását az antik világ polgárának tekintélyére, a görög városállamok és a római köztársaság demokráciájának eszményére építi fel. A középkori egyházi tekintélyével szemben, a nélkül, hogy ezt nyíltan és egyenest támadná, hallgatólag a klasszikus kor szabadságeszménye kölcsönöz tekintélyt és szankciót a polgárság hatalmi törekvésének. A renaissance polgári politikai szellemét az ókor, mint az emberi történet legszebb és legdicsőbb korszaka, legitimálja. A középkort, amely ettől elválasztja, lenézi, elavultnak bélyegzi, az ókorral szemben nagy hanyatlásnak minősíti. A humanisták szerint a kereszténység «barbár» gótikájával káros volt a művészetekre. MACHIAVELLI szerint pedig az alázatosság hirdetésével megrontotta a politikai bátorságot és a harcikedvet. De éppen úgy, ahogy a középkor gótikus művészetét igazságtalanul ítélték meg, hasonlóképp helytelenül gondolkodtak az egyház politikai szervezetéről is. Mert hisz a középkor kötött, rendi társadalmi világában csakis éppen az egyház képviselte a demokratikus gondolatot: az egyházi állásokat származására való tekintet nélkül bárki elfoglalhatta, a jobbágyfiú is csupán tehetsége alapján a legmagasabb egyházi s ezzel politikai állásokba emelkedhetett. A kolduló barátok, minthogy jórészt a nép fiai voltak, ezt az egyházi demokratikus eszmét buzgón táplálták. Az arisztokrata származású AQU. SZENT TAMÁS is, mint a dominikánus kolduló rend tagja, mélyen érzi a demokrácia eszméjének helyes társadalmi irányát. Ezt az érzületét erkölcs-tana is visszatükrözi, amikor oly nemes hangsúlyt vet a polgári ére-nyekre: az óvatosságra, előrelátásra, szorgalomra, a munka jelentőségére, az idő értékére.

A nagy szellemi átalakulás nem forradalommal, hanem fokozatos fejlődés útján megy végbe. A vallásosság belsősege és társadalom-

összetartó hatalma a pénznek az embert individualizáló és a hagyományoktól függetlenítő szelleme következtében erősen megesőkken, az embernek az Istenhez való középkori benső viszonya lazul. A nagyvállalkozó a világot óriási kereskedőháznak nézi, amelynek láthatatlan hatalmas szervezője Isten. A *do, ut des* üzleti elve alapján akarja a kapitalista polgár biztosítani az Ég segítségét: a vallásosság is merkantilizálódik. Az ARISTOTELES ellen hevesen küzdő s EPIKUROSHOZ csatlakozó LORENZO DELLA VALLE egyenest azt mondja, hogy «még az Istennek sem szabad a viszonzás reménye nélkül szolgálni», *ne deo quidem sine spe remunerationis servire fas est*. Az isteni kegyelem is csak az egyéni kiváltságot és munkát jutalmazza. A kapitalista polgár lelkében a vallásosság gyakran önkéntelenül kalkuláló jelleget ölt: ha vállalkozása sikerül, templomot épít. Azért a renaissance szabadgondolkodása mégsem fajult el egyenes és nyílt lázadássá a kereszténység ellen. Mind a humanisták, mind gazdag pártfogóik, a nagypolgárok, inkább csak játszottak művészi és tudós rajongásból az antik paganizmussal; az utóbbi inkább csak a divat és modor kérdése volt. Ami tiszteletet juttattak a görögök és rómaiak isteneinek, azt nem Krisztust és a keresztény szenteket megillető áhítatból takarították meg. Valami sajtószerepű rugalmas és tágelkű volt keresztény felfogásuk és jámborságuk. PLATON szobra előtt méceset égettek, de ugyanekkor misére és prédikációra jártak, templomokat és kolostorokat építettek vagy megajándékoztak. MEDICI COSIMO a domokos San Marco-kolostort agyonhalmozta jótéteményeivel egyben mezítelen görög márványaival; itt LORENZO IL MAGNIFICO-nak, akiben a pogánykodó humanisták embereszménye élő valósággá testesült, FRA ANGELICO szent festményeivel díszített külön cellája volt, ahová a nap gondjai elől a vallásos áhítat nyugalomába menekült (ebből a kolostorból sivított ki *Savonarola* hangja, hogy összetörje mindazt, amit a MEDICI-kultúra alkotott); a legélesebb nyelvű szabadgondolkodó, LORENZO DELLA VALLE, halála előtt a ferences barátok ruhájába öltözött, hogy ebben temessék el. Ez a világnézet az antik pogányság és a keresztény hagyomány furcsa vegyülete.

A teocentrikus középkori világnézet elhalványulását tanúsítja az egyetemes keresztény európai közösség vallásos érzésének megfogyatkozása is. Valamikor a lovagok a pogányok ellen Európa minden nemzetéből a szentsír védelmére szent tüztől lelkesen indultak Keletre harcolni: most a XV. században a gazdag városi polgárság már nem érzi eléggé a kereszténység közös és nemzetközi védelmének erkölcsi és hadi kötelezettségét a hitetlen törökök ellen, sőt az üzletet a vallás

főlé helyezi, amikor ezeket anyagi okokból segíti. A vallási és a társadalmi magatartás is racionalizálódik: kihull belőle a középkori társadalom lelkének misztikus értékérzése, irracionálisán összetartó szerves. . ereje. A középkori értékek rendszere lassankint szétmállik: a renaissance embere szemét már nem az égre függeszti, hanem a világot szereti. A fölfedezések kora ezt a földet kiszélesíti, a csillagászati kutatások pedig a világot a végtelenbe tágítják számára. Az új gondolatok és érzések szétfeszítik a középkori világnép rámáját. Az európai középkori kultúra látóhatára új kontinensek fölfedezése nyomán kiszélesedik, ezek javai Európába ömlenek s az ő népeit gazdagítják. Ezek a népek kezdik érezni *nemzeti egyéniségüket és különállóságukat*: Európa keresztény politikai közössége, amelynek egyetemességét a pápa és a császár hatalma biztosította, feloszloban van. Ahogyan emelkedik az egyes nemzeteknek s ezek kebelében a gazdasági életet irányító polgárságnak hatalma, oly mértékben fogyatkozik meg az egyházi és feudális felsőbbség ereje.

Milyen befolyást gyakorol a renaissance-kori és az újkori társadalomnak alkatában beállott változás, a mozgékony, mind nag3^obb gazdasági és politikai hatalomra szert tevő *polgári réteg, a tudomány-nak s a világnézetnek szellemére*? A középkori rendi társadalomban a tudománynak ápolása úgyszólván a papságnak kiváltsága volt: e szerint pedig a tudomány legfőbb forrása nem az ész, hanem az ész fölött álló isteni kinyilatkoztatás. Az a legfőbb tudomány tehát, amely erre vonatkozik: a teológia. A polgári társadalom most elvilágiasítja a tudományt: nem a teológusokat, hanem a humanista filológus-tudósok mellett a természetkutatókat tartja a tudomány igazi képviselőinek, akik az autonóm ész erejével vizsgálják a természetet. A középkor a természetben csak az érzékfeletti világnak, Isten közvetlen akaratának megnyilvánulását látta, az újkori ember a természetet is merőben észszerűen akarja felfogni: a természetnek matematikailag formulázható törvényszerűségeit keresi, még pedig nem pusztán fogalmi spekuláció, egyoldalú szillogizálás, hanem módszeres megfigyelés alapján. *A világnézetet formáló vezértudománnyá a teológia helyébe fokozatosan a természettudomány, elsősorban a mechanika emelkedik*. Az okságon alapuló természeti törvény és technika a tudományt a renaissance-ban szekularizálni kezdi: fokozatosan kiiktat később az új korban a világból minden titokzatosságot, a valóságot megfosztja minden mágikus és misztikus erejétől.

A tudományok e rangcseréjének gyökerei kétségtelenül a fel-

törekvő polgári társadalom önkénytelen *hatalmi vágyának* talajába is nyúlnak. Az egyénnek, hogy a benne rejlő szellemi erőket kibontakoztathatta, célszerűen kell cselekednie. Arra, hogy ezt megtehesse, ismernie kell annak az anyagnak természetét és törvényszerűségeit, amely felett uralkodni akar. A modern ember a természetet le akarja gyúrni, hogy gazdasági erejét kiaknázhassa s ezzel is hatalmát növelje. Ennek útja a *természet törvényeinek* ismerete. A természettudományok tiszteletét az újkori ember lelkében a hasznos, gyakorlatilag értékes, alkalmazható tudás gondolata erősen táplálja s a sikerek láttára fokozza. Az észszerű természetismeretnek és technikának a természet fölött való hatalomnak eszméje elsősorban nem a papi és a lovagi társadalmi rendnek, hanem a városi polgárságnak elméjében született meg. Az sem véletlen, hogy ezt a természettudományi-technikai szellemet a *sciencia est potestas* formulába öntudatosan annak a nemzetnek fia sűrítette, amelynek kebelében az olasz után először tett szert jelentős hatalomra a megvagyonosodott polgárság.

Hz nemcsak a vagyont — mint SCHELER MAN megjegyzi (Die Wissensformen und die Gesellschaft. 1926. 127. 1.) — hanem a tudást is határtalanul gyűjteni, szellemi tőkévé sűríteni, kapitalizálni akarja, hogy a természetet és a lelkeket irányíthassa, felettük uralkodhassék. Nemcsak a természet, hanem a lelkek, a társadalom felett is: innen a nevelélméletek és politikai elméletek sűrű szerkesztése. Az újkor olyan problémákat választ s iparkodik megoldani, amelyek útján az ember hatalmát növelheti. Természetesen az egyéneknek, mint kutatóknak, szubjektív lelki indítékuk volt (igazságszeretet, becsvágy, hiúság stb.), de a társadalmi légkör hatása alatt kategóriarendszerük, fogalmi és módszerbeli gondolkodásmódjuk, vagyis objektív szellemük az új hatalmi törekvések szolgálatában állott. SCHELER ezt azzal igazolja, hogy az újkori tudományban az arisztotelési-középkori qualitas kategóriáját kiszorítja a quantitas, a szubsztanciáét a reláció, főképp a funkció fogalma, a formát a természeti törvény, a célszerűséget az okszerűség, az organikus felfogást a mechanisztikus gondolkodásmód, a szillogizmust az indukció, a puszta erudíciót az új ismeretre irányuló kutatás, a hátratekintést az előrenézés, a krónikák hagyományoszerű hitelét a forráskritika. (U. o. 127. 1.). Fokozatosan megszűnik az égnek, az élő és az élettelen világnak s az emberi társadalomnak, mint változatlan léthierarchiának és értéktáblának felfogása. A világ változik, fejlődik s a társadalom is módosul és szétkülönül.

A természeti törvények kikutatása az ember hatalmát növelő *technika* alapja: a technikai alkotások anyagba öntött, testté vált törvények és elméletek. Ezért a természettudományt mint laikus tudományt kezdi a polgárság a legtöbbre becsülni. A középkorban is már megvolt az okság elvén alapuló természeti törvény fogalma, de nem — kivéve az averroista természetfilozófusokat — a mechanisztikus szükségképiség értelmében, amely szerint a tüneménynek, ha a feltételek mind adva vannak, szükségképpen be kell következnie, hanem csak az Istennek, mint *causa prima*-nak, külön akaratától függő folyamat: az Isten a jelenség bekövetkezését csodával bármikor felfüggesztheti. A természet lefolyását szabályozó törvények működésébe a középkor hite szerint a legfőbb isteni hatalom bármikor beleavatkozhatik, éppúgy, ahogy földi képviselője, a papságban megnyilvánuló egyház, mint legfőbb társadalmi tekintély az emberi társadalomnak életét ellenőrizheti, belenyúlhat és módosíthatja.

Ebben a hasonlóságban egyesek mély tudományszociológiai összefüggést pillantanak meg: a feltörő polgárság a mechanisztikus természeti törvény, a szükségképi okság elvének alapjára áll a természettudományban, amelyet megszabadít a csodás, irracionális elemektől, úgy ahogy le akarja rázni a papságnak irracionális tekintélyét és hatalmát a társadalomban, mert felső személyes hatalmak nem függeszthetik fel sem a természetnek, sem a társadalomnak belső oksági törvényszerűségét. *A természeti törvény új fogalmának tehát társadalmi vonatkozása is van:* nem egyéb ugyanis, mint «a polgárság emancipációs mozgalmának ideológiai visszatükrözése». Ebben a középkori társadalmi tekintélyek ellen vívott harcban a polgárság számára a természetkutatók és technikusok gyakorlatilag is jól használható fegyvereket kovácsolnak (MARTIN A.: Kultursoziologie der Renaissance. Handwörterbuch d. Soziologie. 1931. 501. 1.).

Ezt az okoskodást azonban erejében megcsökkenti az a tény, hogy a renaissance nagy fizikusai és csillagászai, akik az új természettudomány alapjait a mechanika jelentős törvényeinek felfedezésével megvetették (KOPERNIKUS, GALILEI, KEPLER), magukat ezeket a törvényeket továbbra is Isten rendelkezéseinek tekintették: a társadalmi emancipációs mozgalomnak hajtóerői közvetlenül aligha jutottak be tisztán elméleti gondolkodásukba. Ha GALILEINEK összeütközése támadt a római egyházzal, KEPLERNEK, a császári matematikusnak» pedig lutheránus egyházi hatóságaival, ennek elsősorban tudományos elméletük, nem pedig valami társadalmi-politikai külön szabadságtörekvésük volt az oka.

A renaissance-kori tudományban meglepő, hogy ı ovid idő alatt a kísérleti és a matematikát alkalmazó természetbúvárlat mennyi sok felfedezést és feltalálást produkál. A nagy és alapvető természetkutatók egész csillaghalmaza tündöklök föl a XVI. és XVII. században újjászületett tudomány egén: KOPERNIKUS, LEONARDO DA VINCI, TYCHO BRAHE, STEVIN, GALILEI, KEPLER, TORICELLI, PASCAL, SNELL, DESCARTES, GUERICKE, MARIOTTE, BOYLE, RÖMER, HUYGENS, NEWTON. Ha vannak is e kiváló kutatóknak a középkorban elődeik, akik közül csak némelyikre derített a történelem erősebb fényt, a természetbúvárlat fejlődése nem minősíthető egészen egyenletesnek és folytonosnak: a középkorból az újkorba sokszor szinte ugrásszerűnek, explozív megjelenésűnek tűnik fel. A középkornak a tudományról táplált eszméje gyökerestül átalakul: *az újkorban a megismerés nem valamely hagyományos tan átvétele és rendszerezése, hanem személyes akarati aktus és autonóm gondolkodás munkája.* A vállalkozó szellemű polgári osztály fölemelkedésével új kutató tudományos munkások szájára szállja meg sok kiváló világi és egyházi férfiú elméjét, akik bátran, az igazságlátás friss lendületével, új gondolkodási formákat és módszereket kezdeményeznek. A középkor világnézetével szemben, amely ARISTOTELES alapján mindent az organizmus mintájára fogott fel s így biomorf jellegű volt, most a tömegek és erők mennyiségileg is formulázott mechanisztikus felfogása lép előtérbe, amely egyúttal az élethatalmat jelentő technikának is alapja.

A szociológusok (SÍMMEL G., WEBER M., SCHELER M., MANNHEIM K.) az újkor individualisztikus tudományos vállalkozásának és kutatásának szellemét számtalanszor párhuzamba állítják az új kapitalisztikus gazdasági felfogással, sőt *szoros jelentésbeli kapcsolatba fűzik a renaissance-ban megszületett tudományt a pénzgazdasággal.* SÍMMEL szerint egyenest a pénzgazdaság keltette életre a számszerű kiszámíthatóság, a kvantifikálás eszményét, a mennyiségileg formulázó természetmagyarázatot, mint a gyakorlati pénzgazdálkodás elméleti ellenképét. A természettudományokban személytelen, mérhető, egymással fölcserélhető mennyiségek körül forog az új kutatás: az új tőkés gazdálkodásban párhuzamos a pénznek quantum-jellege. A világnak mennyiségi viszonyokban való felfogása, mint valami nagy számtani példaa, éles ellentétben áll a középkornak inkább érzelemszerű lelki magatartásával. Az újkorban pénzgazdaságában is, meg a természettudományában is a kvantifikáló törekvés voltaképpen ugyanannak a *hatalmi akaratnak* megnyilvánulása. A középkori hatalmi akarat lényegében politikai természetű: SCHELER M. szerint a

területekre és dolgokra vonatkozó uralom is ekkor voltakép az emberek felett való uralomra törekszik. S ezzel a feudális politikai hatalmi akarattal párhuzamos a papságnak a lelkek felett való uralma: amannak eszköze a katonai hódítás útján szerzett, majd hagyománnyá szilárdult hatalom, emennek pedig az életet minden irányban formáló vallásos tradíció. Ellenben az új, polgári hatalmi akarat a renaissance-ban s az újkorban a hasznos és termékeny gazdasági-technikai formában tör elő, mint «a dolgok produktív átformalására való akarat», amikor az ember az uralomnak többé már nem célja, hanem csupán eszköze, amelynek munkaerejét ki kell használni. «S ennek az új gazdasági, egyben szellemi hatalmi akaratnak kifejezője az új természettudomány és technika, amelyben az új racionális-liberális törekvés nyilvánul meg a régi hagyományos-konzervatív törekvéssel szemben. A pénzgazdaság által lehetővé vált új akarat cél számára ajánlja fel magát az új tudomány, mint az emancipáció emeltyűje és mint eszköz abban a hatalomért vívott harcban, amely a természet fölött való uralomért folyik a természet törvényeinek ismerete nyomán. A modern ember csak az új polgári-naturalisztikus világnépe alapján nyerhette el a természet fölött uralkodó technikai fölényt és ez az új tudományos világnépe teljesítette azt a társadalmi funkciót, hogy az új felfelé törő réteg szükségleteit kielégítse: ezért vált uralkodóvá.» (MARTIN A. i. m. 502.).

Az újkori tudománynak a modern ember gazdasági-technikai hatalomvágyával való összefüggése, ha mindjárt nem vált is a kutató elmékben mindjárt tudatossá, valóban tipikusnak minősíthető. De az idézett szociológusok a hatalmi akarat szerepét a tudományban a középkorral szembeállítva, nyilván egyoldalúan túlozzák. Mert hogyan magyarázhatjuk akkor a XII. század második felében született oxfordi franciskánusnak, GROSSETESTÉnek elméletét, aki szerint a kozmosz az egyetlen fényprincípiumnak immanens természeti törvények szerint való önkifejtése, továbbá, hogy a matematika, ill. a geometria a maga vonalaival, szögeivel és alakzataival a természet kutatásának előfeltétele s a matematika nélkül nincsen természetismeret? BACON ROGER dicsóíti GROSSETESTÉI és társait, hogy «először tudták a matematika hatalma által mindenek okait kifejteni.» (*per potestatem mathematicae sciverunt causas omnium explicare*). GROSSETESTE *De luce* c. munkájában már elvszerűen hangoztatja, hogy «a vonalak, szögek és alakzatok vizsgálatának haszna a legnagyobb, mert lehetetlen enélkül a természetkutatásban valamit tudni. Ugyanis az egész mindenségben és részeiben abszolút módon érvényesei».

Spekulatív erejével a természeti tünemények éles megfigyelése párosul, számos jelenséget a fény hatásaira és törvényeire vezet vissza; Mindebben a kutatásában vajjon micsoda «polgári hatalmi akarata serkentette a franciskánusok oxfordi kolostorába!? (Munkáit kiadta BAUER L. Münster, 1912.)

Az európai ember a keletivel szemben kétségtelenül a fürkészdi intelligencia és szívós akarat képviselője, aki mint aktív lelki típus szenvedéllyel kutat és felfedez, eredményeket gondolatban anticipál, kísérletezik, a természet titkait észszerűen felfogni iparkodik. Ez a típus tör elő a középkornak pikardiai ferences barátjából is, PETRUS PEREGRINUS DE MAHARNCURIA-ból a XIII. század közepén, azonban még inkább egyéni problématudatból, semmint a külső társadalmi légkör nyomása, valami polgári hatalmi törekvés ingere alapján, amikor a kísérleti módszert követeli. A spekulatív természetfilozófiát és a matematikát nem tartja elégségesnek a természet jelenségeinek vizsgálatában: ehhez «a kezek munkája», a feltételek kísérleti változtatása szükséges (manuum industrie). Így vizsgálja már kísérleti módszerrel a mágneses jelenségeket, megállapítja néhány törvényüket, sőt már a perpetuum mobilé- η (rota continue mobilis) tőri a fejét. *Epistola de magnete* c. kis munkája, amelyben vizsgálatai eredményeit összefoglalja, a mágnesség kutatása terén a legjelentősebb mű egészen a XVII. század elejéig, amikor az angol természetbúvár, GILBERT a tőle többször idézett PETRUS PEREGRINUS vizsgálatait folytatja.

Aligha a társadalmi feltételek ihlették a hihetetlen tudásszomjú BACON ROBERT arra, hogy előtte a XIII. század második felében az, oxfordi ferences rendházban a modern természettudománynak az a racionalizáló-quantifikáló eszménye lebegjen, amely szerint «minden tudomány megköveteli a matematikát» (*omnis scientia requirit mathematicam*. — *Fratris Rogeri Bacon Opus* május. Venetiis 1770, Pars. IV. Dist. I. Cap. II. 43—48.1.). A mennyiség kategóriáját mindenütt hangsúlyozza, noha még alig lehet sejtelve a matematikai racionalizálásra serkentő «pénzgazdaságról»: a minőség, viszony, hely és idő kategóriáját vissza akarja vezetni a mennyiség törzsfogalmára.. A szubsztancia kategóriája számára sem akarja a megismerésnek más eszközét alkalmazni, mint a quantitást. Az egész logikát is a matematikától teszi függővé: *Et ideo omnia praedicamenta dependent ex cognitione quantitatis, de qua est mathematica, et ideo virtus tot a logicae dependet ex mathematica*. Úgy avatja már BACON ROGER a tudományok ideális mintájává a matematikát, mint hajdan PLATON, később pedig GALILEI vagy DESCARTES, mert szerinte csak a mate-

matikában lehetséges igazi evidens bizonyítás, tévedésmentes igazság, kétségtelen igazolás; *in mathematica possumus devenire ad hlmam veritatem sine errore et ad omnium certitudinem sine dubitatione, quoniam in ea convenit haberi demonstrationem per causam urűfiriam ac necessariam.* Ha tehát a többi tudományban is kétségtelen bizonyosságra akarunk jutni, akkor a matematikát kell rá alkalmaznunk. Vajjon a polgári ökonomikus hatalmi akarat indítja-e a középkornak ezt az angol DOCTOR MIRABLLIS-ét arra, hogy mélyen lenézzék a szárazföld nagy szisztematikussait, a párizsi egyetem híres tudósait, szemükre vetve, hogy a természet megfigyelését elhanyagolják és csak elvont fogalmak terméketlen egybekapcsolásából akarják a természetet megismerni? Vajjon a középkori szociális-gazdasági viszonyok ihletik-e arra, hogy folyton a *scientia experimentalis jelentőségét* hangoztassa, a természetet módszeresen megfigyelje, a geometriát az araboknál kiválóbban alkalmazza az optikára s számos új optikai eszközt készítsen? Aligha a környező társadalmi viszonyok kényszerítik arra, hogy ezt tanítsa: «tapasztalás nélkül semmit sem! lehet elegendő módon tudni» (sine experientia nihil sufficienter sciri potest, i. m. Pars sexta. Cap. I. 336. lap.). vSzomoróúan állapítja meg, hogy «a kísérleti tudomány (scientia experimentalis) a tudósok előtt teljesen ismeretlen» (Cap. II. 3381.). Kzzel nyilván arra is utal, hogy a társadalom lelkében még semmi indíték sincs a természettudományok művelésére. BACON csak egy embert emel ki a latin művelődési körben, aki a kísérleti tudományba behatolt mint *dominus experimentorum*: PETRUS PEREGRINUST, akinek szellemi hatása alatt áll.

Pedig a kísérleti természettudománytól az emberiség egész életének átalakulását várja. Az újkor csodálatos technikájáról meglepő víziót sző ki egyik levelében. (De secretis operibus artis et naturae et de mullitate magiae.) Már megálmodja a gőzhajót, a vasutat, a repülőgépet, bűvárhajót, a teleszkópot és a mikroszkópot. A hajózás céljára — mondja — olyan gépek szerkeszthetők, amelyeknek segítségével egyetlen ember kormányzásával a legnagyobb hajók sebesebben tudnak járni, mintha evezősökkel lennének telerakva. Olyan kocsikat is majd előállítanak, amelyek csodálatos gyorsasággal vonóállatok nélkül futnak. Lesznek majd olyan szerkezeteink, amelyeken az ember mesterséges szárnyakat mozgat s madár módjára szeli a levegőget. Egy csupán néhány ujj hosszú és széles eszköz óriási terheket tud majd bármily magasba emelni. Főltalál majd az emberiség olyan készüléket, amelyeken minden baj nélkül a tengerek is folyók fenekéig hatolhat. Valamikor a legszélesebb folyók is áthidal-

hatók lesznek minden oszlop és közbeeső támasz nélkül. Átlátszó üvegek bizonyos összeállítása közelebb fogja hozni a szemünkhöz a messzi tárgyakat s így óriási távolságból lesznek láthatók a csillagok és egyéb testek. De az üvegek majd úgyis összeállíthatók lesznek, hogy a szabad szemmel nem látható, legapróbb testek is szemlélhetőkké válnak. Így írja meg a XIII. századi franciskánus a messze századok technikai regényét. Még nem az újkori polgár hatalmi akarata feszül benne, hanem csak a természetkutatónak elméleti-logikai következtető ereje és fantáziája.

Már a XIV. század közepe felé a nominalizmusnak számos tana, főkép a társadalomelmélet terén, szoros összefüggésbe hozható a társadalom lelkének megváltozásával és új szellemi szükségleteivel. BURIDAN JOHANNESnek, OCKHAM tanítványának, a párizsi egyetem rektorának az akarat determináltságáról s egyes etikai kérdésekről szóló tana magán viseli a korabeli társadalom mindjobban terjedő individualizmusának bélyegét. Nominalista szellemi irányából érhető, hogy erősen bírálja az aristotelesi fizikát s kimutatni iparkodik ennek tévedéseit. *Summa*-t ír a dialektikáról, *Compendiumot* a logikából. Talán ezek formális terméketlenségét unja meg, amikor a természet kutatására adja a fejét? Megszerkeszti az *impetus* hipotézisét s a mechanika alapjává teszi meg, amivel csírájában már anticipálja NEWTON tehetetlenségi törvényét. «Amikor a mozgató — mondja — a mozgathatót mozgatja, bizonyos *impetust* ad neki, erőt, amely képes a mozgathatót abban az irányban mozgatni, amelyben a mozgató mozgatja... Az *impetus* mozgatja a követ, miután az, aki feldobta, megszűnt mozgatni. Azonban a levegő ellenállása s az *impetus*-szal ellentétes irányú nehézség következtében az *impetus* folytonosan gyöngébb, a mozgás is lassúbb. Végre az *impetus* le van győzve s a kő arra a pontra emelkedik, ahol a nehézség nyeri el a hatalmat s a követ az ellenkező irányba mozgatja.» Ez az *impetus*-elmélet nyilván magában foglalja a fizikai erőfogalmat és a tehetetlenség törvényét. Az *impetus*, mondja, a végtelenig tartana, ha nem csökkentené vagy meg nem szüntetné «az a valami, ami a mozgót ellentétes mozgásra kényszeríti».

Ezt az elméletet BURIDAN átviszi a kozmikus mozgásokra is, azért, hogy fölöslegessé tegye ARISTOTELESnek és az araboknak azt a gondolatát, amely szerint a csillagoknak mozgató lelkük van vagy Isten közvetlenül idézi elő mozgásukat. Ennek helyére az égi mechanikát állítja. Isten a teremtés után a testeknek olyan *impetust* adott, hogy azóta folyton egyformán mozognak. Ezek az *impetusok*, mivel

az ellentétes ellenállás hiányzik, sohasem szűnnek meg. Ez az elmélet teljes elfordulást jelent az aristotelesi dinamikától és asztronómiától s a modern természetkutatásnak új mechanisztikus útját jelzi. Voltaképp tehát — mint DUHEM PAUL kimutatja — nem KOPERNIKUS és GALILEI e gondolatmenet megindítója, hanem BURIDAN s a párizsi fizikai iskola. Ő hat HELMSTEDTI ALBERTI, rajta keresztül LEONARDO DA VINCI-re s a XVI. század olasz fizikusaira. BURIDAN örökségét közvetve GALILEI vette át (DUHEM P.: Jean Buridan et Leonard de Vinci. 1913. La dynamique de J. Buridan. 1916.). Mindennek kétségtelenül köze van már a kor társadalmi viszonyaihoz: a XIV. század közepén BURIDAN már elég szabadon bírálhatja a peripatetikus fizikát, a csillaglelkek tanát, mechanisztikus természetmagyarázatot hirdethet, amit egy századdal azelőtt aligha tehetett volna, mert SIGER DE BRABANT sorsa várt volna reá. Most azonban tanaival fogékony lelkekre talál, iskolát alapít, bár az egyházi hatóság, maga a pápa megint. A társadalom érzés- és gondolatvilágának megváltozására jellemző, hogy a pápai intés alkalmával az egyetem prokurátorai bizalmi nyilatkozatot adnak neki.

A középkori matematikai kutatás megindításában kétségkívül nagy része volt társadalmi szempontból is az arab hatásoknak. Az nem véletlen, hogy éppen a PISAI LEONARDO (FIBONACCI), a Bugia arab városban élő konzulnak fia, vezeti be 1202-ben *Liber abaci* c. munkájával Európába az ind vagy arab számokat. LEONARDONAK, II. FRIGYES tanítójának, példája is azt tanúsítja, hogy a kereskedelem a könyvvezetés, a pénzek átszámítása, a kamatok kiszámítása, a sok utazással kapcsolatosan földrajzi és csillagászati megfigyelések útján erősen fejleszti a matematika iránt való elméleti érdeklődést s számára általában szellemi hajlandóságot teremt. Ha azonban a középkor nagy matematikai felfedezőit szemügyre vesszük, azt látjuk, hogy ezek többnyire kolduló barátok, akik távol állanak a gazdasági élettől s a matematikának olyan spekulatív problémáit látják meg, amelyeknek *sokkal több közük van a skolasztikus filozófiához, mint a gazdasági-társadalmi élethez*. Ilyen problémák: a *folytonosság*, a *végtelenség* és a *funkció* fogalma.

A XIII. század elején, amikor a skolasztika virágkora megindul, egy egészen elszigetelt matematikai lángelme támad a dominikánusok között, a német JORDANUS MEMORARIUS. Hiába keressük gondolatainak szellemi kapcsolatát vagy történeti folytonosságát az akkor ismert görög vagy arab eredetű matematikai tudással. Ha *De triangulis* c. munkájának eredeti és önálló definícióit olvassuk, azt hisz-

szük — mondja a matematikának egyik történetírója (*Colerus E. Von Pythagoras bis Hubert. 1937. 147. 1.*) — hogy a XIX. századból, DEDEKIND vagy BOLZANO kutatásaiból valók. Ilyen definíciói: «A folytonosság a határhelyek megnekülönböztethetőségére annak lehetőségével, hogy elhatároljuk őket.» «A pont az egyszerű folytonosság rögzítése.» «A szög két folytonos alakulat találkozása által keletkezik folytonosságuk egyik végpontján.» Az *infinitesimalé*-nek modern gondolata tehát már a XIII. században dereng a skolasztikusok előtt. Még meglepőbb egy angol franciskánusnak, az oxfordi egyetem kancellárjának, a későbbi canterbury-i érseknek, BRADWARDINE THOMAS-nak a XIII. század harmincas éveiben írt munkája: *Tractatus de continuo*, amelyben már a legmodernebb halmazelméleti spekulációk csíráira bukkanunk. Már megkülönbözteti a *continuum permanentis*-t, amilyen a vonal, sík és test, és a *continuum successivum*-ot, amely időben vagy mozgásban valósul meg. A *Doctor Profundus*-nak ilyen tételei vannak: «Osztthatatlan az, ami sohasem bontható további részekre. A pont a helyével meghatározott osztthatatlan (punctum est indivisibile situatum).» «Az idő osztthatatlanja a pillanat.» «A mozgás nem egyéb, amint az egymásután következő folytonosság, amelyet az időben mérünk.» A kezdet és a vég tipikus skolasztikus kérdésének elemzése — csupán a logikai fonálon, de nem a társadalom vis a tergo-jának hatására — a végtelenség problémájához juttatja. Kétféle végtelenséget különböztet meg: a kathetikus és synkathetikus végtelenséget. Kathetikusan vagy egyszerűen végtelen az a mennyiség, amelynek nincs vége. Synkathetikus ellenben a végtelen akkor, ha minden véges mennyiséghez rendelhető egy még nagyobb véges mennyiség, anélkül, hogy ez a növekedés valaha megszűnnék. Ma ezt a különbséget a *trans finit* és *in finit* műszavak fejezik ki, különösen a halmazelméletben, ahol a végtelen halmazok számságának, röviden transfinit kardinális számnak nevezik. BRADWARDINE azt is kifejti, hogy a folytonos nem rakható össze osztthatatlan mennyiségek véges számából, de épp ily kevésbé az osztthatatlannak végtelen számából: a folytonos végtelenül sok osztthatatlant tartalmaz magában. Minden folytonos ugyanazon nem folytonos elemek végtelen számából van összetéve: egy vonaldarab tehát végtelenül sok vonaldarabból, egy felület végtelen sok felületből, egy test végtelen sok testből. Ugyanabban az osztthatatlan helyzetben több osztthatatlannak nem lehet helye (pl: pontok a pontban): ez már nem egyéb, mint az áthatatlanság törvényének matematikai formulázása a középkorban. (Colerus i. ni. 149. 1.)

Mindezekben a matematikai kutatásokban megpillanthatjuk az oxfordi ferences logikai gondolkodásmódjának mélységét, de semmiesetre sem fedezhetjük fel benne még csak a nyomát sem, a «polgárság növekvő individualizmusának» vagy «a gazdasági viszonyok hatásának». Ezek a spekulációk egy koldulórend skolasztikus tudós tagjának filozófáló elmélődései, eszének logikai mélységéből való egyéni felvillanásai. Mindez annak tanúsága, hogy a modern' természettudomány, amelyet oly élesen szembe szoktak helyezni a «szórszálhasogató» skolasztikának üres fogalmi terméketlenségével, legjelentősebb matematikai eszközeit, már századokkal NEWTON és LEIBNIZ előtt éppen a skolasztikától megkaphatta volna. BRADWARDINE gondolatait tanszékéről hirdetve, megindított a környező társadalomban némi matematikai érdeklődést, de igazi visszhangja csak a XV. század végén s a XVI. század elején támadt, amikor Párizsban és Velencében nyomtatásban is sorban megjelenik geometriája, aritmetikája, a sebességek arányairól s a kör négyszögesítéséről szóló műve. Csak akkor érik a kor szelleme hozzá gondolatainak mélységéhez és erejéhez: a maga korának — anélkül, hogy ez észrevette volna — sokszorta többet adott, mint tőle kapott. A matematikai viszonyok változatlanságának hasonlóságára gondolja az emberi cselekvéseknek eleve meghatározottságát is: SZ. ÁGOSTONNAK a praedestinációra vonatkozó tanát egyetemes determinizmussá fejleszti (*De causa Dei contra Pelagium*. 1618-ban nyomtatásban).

A nominalisztikus skolasztika szellemi talajából fakad ORESME MIKLÓSNAK, a párizsi *College de Navarre* tanárának, a XIV. század második felében kifejtett matematikai és közgazdasági tudományos munkássága. A kiindulópont az ARISTOTELESTŐL származó és sokat vitatott *forma-tan*, amelynek szubsztanciális felfogását a nominalistákkal ORESME elejtve, a dolgoknak, a természeti jelenségeknek mérhető formáit keresi, s fölfedezi a *koordináták elméletét*. *De difformitate qualitatum* és *Tractatus de latitudinibus formarum* c. munkájában kifejti, hogy a jelenségek változásait úgy foghatjuk fel, mint hosszúságuk (*longitudo*) és szélességük (*latitudo*) együttes alakulásait. «A változások felfogását a geometriai alakzatok felfogására kell visszavezetnünk.» ORESME tehát már meglátja a mérhető természeti jelenségek grafikai ábrázolásának gondolatát. A *longitudo*-nak a mai *abscissa*, a *lahtudo*-nak a mai *ordináta* felel meg. Felismeri, hogy egyik mennyiség a másikkal együtt változik, tehát a *funkciónak*- s ezzel kapcsolatban a törvénynek fogalma is fölmerül már elméjében. A koordináták geometriájának gondolatát tehát ORESME már két- és

félszáz esztendővel DESCARTES előtt megalapozta és előkészítette. Művei a XVI. században nyomtatásban is közkézen forogtak. Azt, amit ma a koordináta-rendszerben görbének nevezünk, ORESME *ligura*-nak mondja. S ezzel kapcsolatban már fölcikázik elméjében a tangensprobléma, a differenciálhányados fogalma, amely századok múlva a modern természettudomány egyik legfontosabb matematikai eszközévé emelkedik.

A XIV. századi skolasztika története, mint mindebből látható, fényesen cáfolja azt a sokszor hánytorgatott gondolatot, mintha a skolasztika egyáltalában nem törődött volna a természettudományokkal. Ellenkezőleg: a renaissance-kori matematika és természettudomány alapeszméi már megvannak a XIII. századbeli GROSSETESTENÉL, PETRUS PEREGRINUSNÁL és ROGER BACONNÁL, de még inkább a XIV. században főképp a párizsi egyetemen BURIDÁNNÁL s tanítványainál. Ezek a modern mechanika előkészítői. Így ORESME is. Riesen támadja az aristotelesi felfogást a Föld nyugvó állapotáról s az égbolt napi mozgásáról s így anticipálja KOPERNIKUS tanát, bár ennek nyomai a pythagoreusok alapján a középkor előző századaiban is megtalálhatók. ORESME az aristotelesi *De coelo et mundo*-hoz írt magyarázatában (4. cap.) világosan és igazolva hirdeti, hogy a Föld mozog s az ég nyugvó állapotban van. Azokkal szemben, akik az ellenkező állításra a Szentírás tekintélyét állítják sorompóba, megjegyzi, hogy a Szentírás az általános mindennapi nyelvhasználatot követi tudományos cél nélkül. ORESME azonban nemcsak DESCARTES-ot a koordináták geometriájával s KOPERNIKUST a föld mozgásának tanával előzi meg, hanem GALILEIT is az esés törvényének megfogalmazásával. Egyébként ezidőtájt BURIDAN tanítványa, az 1366-ban alapított bécsi egyetem első rektora, ALBERT VON SACHSEN is a sebességnek az idővel való arányosságáról szóló GALILEI-féle elmélethez, igen közel jutott (DUHEM P.: *Etudes*. III. 312.).

A XIV. században, a korai kapitalizmus korában már az elvont matematikai gondolkodás a kor szellemének mélyén összefügg a gazdasági élet motívumaival. Ennek tanúságaként tűnik fel, hogy ORESME matematikai géniusztát a közgazdaság egyik alapfogalma, a pénz elméletileg oly erősen érdekli, hogy egy munka megírására ihleti: «A pénz eredetéről, természetéről, jogáról és változásairól» (*De origine, natura, iure et mutationibus monetarum*). A nominalizmusnak a népfel ségre vonatkozó elméletét a pénzügyre alkalmazza. A fejedelmi hatalmat azzal korlátozza, hogy megvonja tőle a jogot a pénz anyagának, súlyának és értékének önkényes megváltoztatá-

sára. Miért? Mert a pénz nem a fejedelemé, hanem a természetjog alapján az egész népé. A fejedelem az egyes polgárnál kétségkívül magasabban áll, de a nép egészének alatta áll (*tota communitate inferior*). Oly országban, ahol az emberek szabadok, a szolgaság jármát el nem tűrhetik. Ilyen Franciaország. A XIV. század vég matematikusa és racionalista gazdasági politikusa a jövendőmondó próféta magaslatára emelkedik, amikor négy század távolából előre látja az egész európai társadalmi rendszert megrázó francia forradalmat: «Azok, akik Franciaország királyait a zsarnokságra ösztönöznék, a királyságot nagy veszedelembé sodornák és romlásba döntenék, mert a francia királyok nemzetsége nem tanult meg zsarnokoskodni, a gall nép pedig nincs hozzászokva a szolgálai alávetettséghez» (*ne serviliter sublici populus gallicus consuevit*).

De ha a késő-középkornak vagy a korai renaissance-nak matematikai gondolkodása háttérbe itt-ott öntudatlanul a gazdasági-társadalmi indítékok is beleszövődnek, azért *a skolasztikus metafizikából a matematikához vezető spekulatív út is fővonal marad*, úgy, ahogy a XIII. században JORDANUS S a XIV. század elején BRADWARDIN számára. Ezt az utat a X.V. században a korára és a későbbi századokra nagy hatást gyakorló NICOLAUS CUSANUSnak, a középkor utolsó s az újkor első gondolkodójának példája szemlélteti. B kiváló teológus, jogász, bizánci pápai követ, államférfi, hadvezér és zsinati bíboros-delegátus szellemében a fogalmi dialektika s a misztikusok lendülete egyesül. A matematikát inkább csak misztikus teológiájának megvilágítására használja fel s közben egészen modern matematikai gondolatokat fedez föl. Istent nem lehet megismerni, mert a megismerésen felül áll. Az igazi tudás ennek a nem-tudásnak belátása: *docta ignorantia*. Hz a misztikus irracionalizmus a megismerés mintáját mégis a matematikai racionális ismeretben látja. Istennek a fogalmi-racionális megismerésen felül álló titokzatos szemléletében, az *intuitio*-ban vagy *unio mystica*-ban, az ellentétek egybeesnek. Mert Isten minden lét fölött áll, azért minden ellentét fölött is áll: abszolút egység, minden ellentét abszolút complicatioja; az az ellentét csak ott fordulhat elő, ahol kettőség van, de Istenben az ellentétek egybeesnek: *coincidentia oppositorum*.. Isten ugyanis a legnagyobb, akinél nagyobb nem létezhetik, de egyben a legkisebb, akinél kisebb nem létezhetik: Isten az *abszolút maximum* és *abszolút minimum*, a kettő benne egyet alkot, bár különben összeférhetetlen.

A diszkurzív gondolkodás, vagyis az ész munkája az ellentéteke nem tudja együttgondolni, egymással összegegyeztetni, mert a fogalmi-

racionális gondolkodás legfőbb törvénye az *ellenmondás elve*. Ellenben az *intuáció* e fölött áll, világosan látja, hogyan egyesülnek, az ellentétek Istenben, mint legfőbb egységben. Miért? Mert ránézve a *coincidentia oppositorum* elve a legfőbb törvény. Mivel bizonyítja ezt CUSANUS? Az irracionális intuáció szerepét a racionális matematikával. Hogyan? Rámutat arra, hogy a matematikai megismerésnek alapja az ellentétek egyesítése. A matematikát a «coincidentiák művészetének» nevezi, annak a kutatási módszernek, amely a látszólag ellentétesben közös magasabb fogalmat keres és talál meg. Így esik egybe a legkisebb a legnagyobbval, mert mindkettőnél további folytatás a megkezdett irányban lehetetlen. Így esik össze a végtelen egyenes a háromszöggel és a körrel. Ugyanis abban a háromszögben, amelynek egyik oldala végtelen egyenes, a másik két oldalnak is végtelennek kell lennie, mert ezeknek nag³obbnak kell együttvéve lenniök, mint az első oldalnak. Már most a végtelen a határ és ennél nincs nagyobb. Tollát oly háromszögben, amelynek egyik oldala végtelen, mind a három oldalnak egyetlen végtelen egyenesbe kell összeesnie. Ugyanez érvényes a körre nézve is: ha a kör mindig nagyobb és nagyobb lesz, végre végtelen nagygyá válik s ekkor már nincsen görbülete. A kör tehát ilyenkor egybeesik az egyenessel. CUSANUS másutt a kört végtelenül sokoldalú szögnek nevezi (*circulus, si ad folygonias attendus, est infinitorum angulorum*). A metafizikainak induló coincidentia-elvvel merőben új szempontokkal ajándékozta meg a matematikát, amelynek modern fejlődése éppen ezeknek a gondolatcsíráknak kibontakozása.

Az ORESME-féle *funkció-fogalom*, amely a létet levéssé s a levést létté formálja és a CUSANUS-féle *coindentia-fogalom*, amely a végest végtelenné s a végtelent végessé változtatja, azok a gondolatok, amelyeknek energiája az újkor egész világképét a matematika és a természettudomány útján átalakította. A matematika alappilléreinek középkori kifaragását azonban nem szabad egy-egy tényezőnek tulajdonítanunk. JORDANUS és BRADWARDIN barátok a skolasztika logikai fogalomsorának láncán jutnak alapvető matematikai belátásaihoz a folytonosság problémája nyomán; NICOLAUS CUSANUS a skolasztika diszkurzív gondolkodását megveti s mint a misztika metafizikusa érkezik el intuáció útján a végtelen kérdéséhez; ORESME koordináta-rendszerének alapgondolata, a természeti jelenségek megismerésének törekvéséből fakad, amely a törvényszerű összefüggések nyomán a funkció-fogalomhoz vezet el. Az előbbieket példája nyilván korlátozza annak a tudomány-szociológiai felfogásnak érvényét, amely

az *egyéniségben* rejlő eredeti hajlamok és szellemi erők, másfelől a logika autonóm útjának rovasára a tudományos kutatásnak szellemi indítékait egyoldalúan csakis a társadalmi-gazdasági állapotokban keresi. ORESME esetének történeti elemzése már közelebb hoz bennünket ehhez a felfogáshoz.

S a XV. századtól kezdve valóban mind erősebben észrevehető a tudomány fejlődésének az az iránya, amelynek egyik főhajtóereje a társadalom szükségleteit kielégíteni hivatott természettudomány és technika. Az is megállapítható, hogy az újkorban a technika már nem csupán a tiszta elméleti tudomány utólagos alkalmazása: bizonyos fokig a valami gyakorlati célt szolgáló alkotásra, eszközöknek szerkesztésére, természeti erőknek irányítására, szóval az anyag fölött való uralkodásra törvő akarat már részt vesz a tudomány szemléleti és gondolati formáinak kialakításában, ha mint tudatos cél nem lép is fel mindig a kutató személy tudatában. *A mind magasabb életszínvonalú új polgári társadalomnak növekvő szükségletei számos termékeny indítást adnak a tudományos főknek is, hogy bizonyos gyakorlati feladatok megoldásában a tudományos szellem eszközeivel, kísérletekkel és számításokkal segítsenek.* A renaissance új földrészek fölfedezésének kora, amelyek kiaknázásában jelentékeny része van a hajózási és hajóépítési technika tökéletesítésének, ami számos elméleti kutatónak is becsvágya.

A messzi népekkel való érintkezés, a távoli országokkal való kereskedelem, a sok utazás és világlátás a tudomány fejlődésének minden korban egyik legjelentékenyebb társadalmi hajtóereje. NAGY SÁNDOR indiai hódítása mennyi görög és indus gondolat kicserélésére vezetett s milyen termékeny forrása volt ARISTOTELES természet-tudományi kutatásainak s a alexandriai egyetem alapításának. A keresztes hadjáratok nyomán válik jobban ismeretessé az arab tudomány, az aristotelesi művek jókora része, amely a skolasztikus gondolkodást megtermékenyíti. A renaissance tudományosságában s a firenzei Akadémia megalapításában jelentékeny része van a Konstantinápolyból a törökök elől menekülő tudósoknak. KOLUMBUSznak, VASCO DE GAMANAK s a többi nagy utazónak fölfedezése, a föld körülhajózása, a hithirdetők megfigyelése mennyi új föld- és nepxaji, növény- és állattani, csillagászati ismeret forrása.

A renaissance társadalma megindítja az *ipari munka s a tudomány szövetségét*, amely a számítás, a felfedezés és feltalálás, a kísérletezésen érzett öröm nyomán a mai szédületes technikáig fejlődött. Ezt a szövetséget különösen hatékonyvá teszi az egyre szélesebb

réteggé növekedő polgári társadalom szükségleteinek fokozatos növekedése. A hajózás, a hajóépítés, az építészet föllendülése, a hadi tevékenység mind új követelményekkel lép föl, amelyeknek megoldása szoros kapcsolatban van a tudománnyal: ez már a XVI. századtól kezdve nem a teológiának, hanem a technikának szolgálóleánya. A hadügy technika tudománnyá kezd kifejlődni: elveszti lovagkori romantikus természetét, mintegy polgári jelleget ölt, szaküggé válik, főképp a tüzérség tudományosan racionalizálódik. A fejedelmek nemcsak hadvezérek, hanem hajó- és bányatulajdonosok is, akik a tudósokhoz fordulnak a hadi, hajózási, bányászati stb. technika fokozása ügyében. Arra, hogy a tudomány mennyire összeszővődik már a renaissance-ban a technikával s így a tudomány mennyire az ember hatalmi tudatának szolgálatában áll, a legjellemzőbb a nagy elméleti tudósnak, egyben technikusnak és művésznek, LEONARDO DA VINCInek Milano hercegéhez, LODOVICO MORO-hoz intézett levele, amelyben tíz pontban ajánlja fel neki haditechnikai találmányait, s csak végül, mintegy mellékesen, jegyzi meg, hogy a szobrászatban és festészetben sem marad más mögött. Az egész levél hangjából érezhetjük, hogy a művészetpártoló renaissance-fejedelmek számára fontosabb volt a tudományos technika, mint a művészet: a hatalmat képviselő Mars, mint a szépséget sugárzó Apollo.

A levelet ideiktatom teljes terjedelmében, mint a renaissance-kori társadalom felfogását tükröző okmányt (Lásd az eredeti szöveget: JEAN PAUL RICHTER: *The literary Works of Leonardo da Vinci*. London. 1883. II. köt. 395. 1. 1340. sz. irat):

«Kegyelmes Uram! Miután kellő módon láttam és tanulmányoztam mindazoknak a munkáit, akik magukat hadieszközök ügyes mestereinek tartják és tapasztaltam, hogy ezeknek az eszközöknek feltalálása és használata semmi-
ben sem különbözik azoktól, amelyeket általában használnak, bátorkodnám, — anélkül, hogy bárki mást le akarnék nézni — meghallgatást kérni Kegyelmes-
segédőtől és előadva titkaimat, felajánlani azokat legjobb használatára, hogy megfelelő alkalommal kellő eredménnyel használhassa őket, éppúgy, mint azokat, amelyeket alább röviden felsorolok.

1. Vannak rendkívül könnyű és erős hídjaim, amelyeket igen könnyen lehet szállítani s amelyekkel bármikor üldözheti az ellenséget és menekülhet előle; és más hídjaim, amelyek biztosak, tűznek és harcnak ellenállnak és könnyű és biztos a szállításuk és elhelyezésük. Ismerem az ellenséges hidak felégetésének és szétrombolásának módszereit.

2. Tudom, hogyan kell az ostromlott hely árkaiból a vizet levezetni és tudok készíteni számtalanféle hidat, fedett utat és lépcsőt és más készüléket, amelyek ilyen vállalkozáshoz szükségesek.

3. Ha valamely helynek a bástyái oly magasak, vagy oly erősek, vagy a

zete olyan, hogy bombázás nem alkalmazható: vannak módszereim den szikla, vagy sziklára épített erőd elpusztítására.

4. Vannak könnyen és kényelmesen hordozható ágyúim, amelyek zápor módjára szórják a kis köveket, s ezek füstjükkal az ellenséget megfélemlítik, nagy károkat és zavart okoznak.

5. Tengeri csata esetére sokféle, hatásos támadó és védőeszközzel rendelkezem, és kis hajókkal, amelyek a legnagyobb bombáknak, pornak és füstnek ellentállnak.

6. Ugyancsak tudok pincéket és kanyargós földalatti utakat építeni, hogy elérhető legyen a megjelölt út, minden zaj nélkül, akkor is, ha árkok vagy folyók alatt kell elhaladni.

7. Csinálnék zárt és biztosan megtámadhatatlan harcikocsikat, amelyeknek semmiféle emberi test nem tud ellentállni, ha tüzéségükkal behatolnak az ellenség közé.

8. Ha szükséges, készítek nagy ágyúkat, mozsarakat és igen szép formájú és hasznos kőhajítógépeket, amelyek különböznek a szokott alakúaktól.

9. Ahol a bombázásnak nem lenne eredménye, hajítógépeket, hajítóágyúkat, trabocco-kat és más csodáshatású és nem használatos gépeket készítenék. Röviden, alkalmazkodva a szükséghez, a támadásnak és védelemnek számtalan módját tudom alkalmazni.

10. Béke idején azt hiszem teljes megelégedésre és éppoly jól, mint minden más építész, tudnék köz- és magánépületeket alkotni és vízvezetékeket építeni.

Tudok szobrot csinálni márványból, bronzból és agyagból és mindenemű festményt, éppoly jól, mint más, legyen az bárki is. Azonkívül hozzáfoghatnék a bronzló készítéséhez, amely boldogult atyja dicső emlékének és a fennkölt Sforza-háznak halhatatlan dicsőségére és örök becsületére fog szolgálni.

És ha valamelyik a fentemlített dolgok közül bárki előtt is lehetetlennek és kivihetetlennek látszanék, kész vagyok a kísérletet Kegyelmességed parkjában vagy bármely Kegyelmességed által kijelölt helyen elvégezni.»

A tudomány és a technika szövetsége a renaissance -tói kezdve nemcsak a természet legyűrését veszi célba, hanem az ember munkáját is meg akarja könnyíteni, javítani s gazdaságosabbá tenni, mind a munkaadók, mind a munkások társadalmának javát szolgálni. Jellemző példa erre AGRICOLA (BAUER) GEORGIUS, ERASMUSnak és MELANCHTHONnak tudós barátja. A XVI. század első felében főkép *De re metallica* c. munkájával (1556) az újabb ásványtani tudomány és metallurgia megalapítója, pedig eredetileg a bányászat technikai módszereit akarta javítani. Műve az ásványoknak első elméleti rendszeres leírása színük, keménységük, alakjuk, fizikai és kémiai tulajdonságaik szerint, de egyúttal az első bánya-technikai könyv is, amely a helyesebb gyakorlat célját is szolgálja a bánya mesterség es olvasztás észszerűbb módjainak részletes vizsgálatával.

Minden emberi tevékenységet már ebben a korban át akar hatni

az ész tudományos munkája: hogyan kell észszerűen berendezni a társadalmat (MORUS és CAMPANELLA), a nevelést (VITTORINO DA FÉLTRE, PAOLO VERGERIO, AENEAS SYLVIUS). A politikába, a kormányzás gyakorlati művészetébe is beleszövi MACCHIAVELLI a számító észnek tudományos elveit. Az élet minden terén az alkotó munkában a társadalom erőinek indítására egybeolvad az elméleti gondolkodás és a technikai módszer. A középkorban a világ azért van, mert Isten megteremtette; az újkor serény polgársága szemében a világ azért van, hogy tere és tárgya legyen előre kiszámító, rendező- és formáló munkájának. Ha megvan is a világ anyaga, az ember ebből új világot teremt. Ennek eszköze pedig a természetkutatás: a tudományos gondolkodás és technika.

A görögök szemében, akiknek világnézete, és tudományossága támad föl újra a renaissance-ban, csak a tiszta tudományos gondolkodásnak van értéke a gyakorlati haszonra való tekintet nélkül: a technika merőben a kézművesek dolga. A renaissance már a technikát szorosán a tudomány nyomába lépteti. Így lettünk az újkorban a görög tudomány-eszmény aposztatái. A görög kíváncsi volt, tudni akart, megteremtette a racionális tudományt, amely önzetlenül keresi az igazságot, s ez a hellén lelket kielégítette. De mi, Európa tjtjkori fiai, meg akarjuk tudománnyal hódítani a világot, igánkba hajtani a természetet, a Föld képét technikailag átalakítani: a görög tudás kezünkben hatékony cselekvéssé, alkotó tetté vált. S a görög tudományideáltól való — egyébként természetes — elszakadásunk éppen a humanista renaissance-ban indult meg.

A renaissance-ban kialakuló pénzgazdaságnak kétségtelenül nagy szellemi kihatása van nemcsak az egyes szaktudományokra, hanem az egész világnézet értékfelfogására is: az embert arra hajlamosítja, hogy a pénz mintájára minden értéket elvontan, személytelenül, mennyiségileg meghatározva fogjon fel, minden értéket mérhetőnek és kicserélhetőnek nézzen és érezzen, mindent előre kiszámítani s ennek alapján kiaknázni törekedjék, a nem-racionális értékeket is lehetőleg racionalizálja, a haszon szempontjából mennyiségi formában szemlélje. Így fejlődik ki az az egyoldalúan technikai világnézet, amelytől ma oly sokan féltik az emberiség sorsát.

A tudomány benyomul a renaissance *művészetébe* is. Új festészeti és szobrászati technikákkal való kísérletezés és felfedezés a művészek lelkében ugyanazt az örömet kelti, mint az experimentáló természetkutatóiban. A művészet is a hagyományos kátyúkat unalmasnak

találja, új utakat keres; a polgári mozgékonyágnak, kísérletező kedvnek ugyanaz a dinamikája munkál a művészetben is, mint a tudományban. Tudományos, geometriai alapon a művészek kidolgozzák a mélységtávlatnak törvényeit: a művészet eszközein és technikáján tudatosan akarnak uralkodni. A művészeti akarat is, amely a szépséget iparkodik megvalósítani, céltudatosá és módszeressé válik, mint a tudomány, amely az igazságot akarja megragadni. A távlat mint geometriai probléma tárul fel a festők előtt: művészi eszközeik tudományos jelleget is öltenek. ALBERTI I, EONE BATTISTÁNAK a festészetről (*De la pittura*), a szobrászatról (*statui*) és az építőművészetéről (*De re aedificatoria*. 1450) írt elméleti művei a művészeti-humanista tanulmányokat a természeti kutatással s a geometriával egyesíti s ezzel nagy hatást gyakorol kora művészeti társadalmára. A matematika szelleme munkál közre abban, hogy ALBERTI a formai tökéletesség, a klasszikus kimértség híve. Hangsúlyozza, hogy a művésznek természetbúvárnak, matematikusnak és technikusnak is kell lennie. Így támadnak új és termékeny művészi problémák l a művészet élete mozgalmassá lendül. A tudományos és művészi gondolkodás e frigyének háttere a társadalom életében beállott változás. Csak a társadalom polgári átszerveződésének légkörében juthatott kellő érvényre a művészetben is, úgy ahogy a tudományban s a politikában, az egyénnek személyes képessége, önerejébe vetett bizalma, friss problématudata és vállalkozó kedve. A leghatalmasabb művészi személyiségek egyszersmind tudós kutatók is: LEONARDO DA VINCI kiváló anatómus, geometer, optikus (távlatant szerkeszt), hadi mérnök, csillagász, mechanikai törvények felfedezője (emelő, lejtő), hidrotechnikus (csatornákat épít); és MICHELANGELO a festő és képfaragó művészetnek térábrázolásába beleviszi nagy geometriai és optikai ismeretét, amely aztán az építészet terén a Szent Péter templom hatalmas kupolájának tervében éri el tetőpontját. Ez a terv felülmúlhatatlan nagyszerűségben fogja egybe az olasz renaissance-építőművészet eszményét. De ez az eszmény megvalósíthatatlan lett volna MICHELANGELO geometriai és mechanikai tudománya nélkül. LEONARDO és MICHELANGELO a művészetbe belelehelte a tudományt, anélkül, hogy racionalizálta volna; s a tudományt megneemesítette a művészettel, anélkül, hogy irracionalizálta volna.

A renaissance világgépébe szövődő naturalizmus, amelynek nyomán a természettudomány az újkorban oly hatalmas arányokat ölt,

nem hirtelen, máról holnapra támad. Már a középkor lelke is mind többet gyönyörködik a természet szépségében. A természetnek esztétikai-vallásos érzése tör elő ASSISI SZENT FERENC lelkéből, amikor a növényeket s állatokat testvéreinek érzi. A természet szépségének megpillantása, a természettel való együttérzés a renaissance állandó hangulatává emelkedik. PETRARCA leveleiben már nagyszerű tájleírások olvashatók: az *Alpes nivosae*-t megkapó módon írja le. Hasonló természetleírások találhatók BOCCACCIO S AENEAS SYLVIUS műveiben, aki szereti magát játékosan *Sylvius Sylvarum*nak nevezni. A renaissance-kori emberben a természetnek új érzése támad, amely festőinek és költőinek műveiből nagyszerű sugalommal árad ki: a hegy, a tenger, a tájak szépsége új varázs. MEDICI LORENZO bankárból és politikusból élte utolsó éveiben földművelővé és állattenyésztővé s a pásztoréletet dicsőítő költővé alakul át. Az sem véletlen, hogy a nagy angol humanista, SZENT MORUS TAMÁS, a földművelést, mint minden műveltség propedeutikáját, Utópia tartományának minden polgárára kötelezőnek rendeli el. A természet új szemlélete a renaissance-lélek számára különös örömök buzgó forrása: a lélek beleéli magát a természetbe s egy ritmusban lüktet vele.

A renaissance-ban felfakadt természetérzés a filozófia jelentésalkatába is fokozatosan behatol. Isten nem a világon kívül vagy felül, hanem a világban van, vele egy, a természet az Istennek kibontakozása. Ennek a pantheizmusnak neoplatonikus és arab nyomon a középkorban is fel-felbukkan egy-egy képviselője. Mert a renaissance-ban gyorsan szaporodik azoknak száma, akik Istent is *sub specie naturae* nézik. NICOLAUS CUSANUSnak a XV. század első felében egész sor gondolata a későbbi modern gondolkodás csírája: a világ végtelensége; a Földnek a többi égitesttel való együttmozgása; a matematikának a természetkutatásra való alkalmazása; az az optimizmus, hogy a világ Isten explicatiója lévén, eleve jó; az általánossal szemben az individualitásnak jelentősége, és végül a fejlődésnek, mint az egység sokasággá bontakozásának eszméje. Ezek a gondolatok továbbfejleszkednek a renaissance folyamán, főképp GIORDANO BRUNO elméjében a XVI. század második felében. A világ bizonyos legkisebb individuális elemekből, minimumokból vagy monasokból áll, amelyek lelkesek. Minden egyes monas a mindenség tükre, mindegyik testi es lelki, anyag és forma egyaránt: csak kapcsolataik változók, maguk azonban örökök. A mindenség térben és időben végtelen, a fejlődés sohasem áll meg, mert a világban potentialiter szunnyadó formák száma kimeríthetetlen. Az Abszolútum a minden tárgy fölötti ős-

egység, amelyből minden kibontakozott. BRUNO immanens metafizikája Istent s a világot azonosítja: minden egy és Istenből és Istenben van. Minden egy hatalmas összefüggő egységbe záródik: ezért, ha az *egészet* szemléljük, az egyesek közt uralkodó viszály és ellentét eltűnik s a világ a legtökéletesebb harmóniában olvad fel. Azt, aki így a maga totalitásában nézi a mindenséget, a Végtelen iránt való tisztelet fogja el, mert örök természeti törvényeket lát benne. Ezeknek a *természeti törvényeknek kutatása* a tudomány feladata. S ebből az igazi tudományból támad az igazi vallás és erkölcs.

A renaissance-léleknek naturalisztikus tudományfogalma BRUNO filozófiájában összesűrítve jelentkezik. A transcendens, természetfölötti világot kiiktatja a tudomány birodalmából és a hit világába utalja, amelyhez csak természetfölötti világossággal lehet fölemelkedni, de ez már nem ésszel igazolt tudomány. A tudományos kutatáshoz, amely a természet törvényeit racionálisan akarja megismerni, hősi hevület, értelmi lendület, *furor eroico* szükséges, amelyben BRUNO PLATON Symposionjának igazságkutató *Eros*-át eleveníti fel és mélyíti el. A megismerés vágyát heroikusnak mondja, mert tárgya a legmagasztosabb: az igazság, ezt a szerelmes hevületével kell szeretni. Ezért a tudós, aki az igazságot megismerni és vallani kész, lemond minden földi örömről, az igazságért szenved, s ha kell, meghal. Az igazságba szerelmes lélek látva a veszedelmet, örömmel kockáztat mindent s ég el heroikus hevületének lángjában. MUSSOLININAK a kockázat erkölcsi szelleméért («élj veszedelemben») nem kellett volna NIETZSCHE iskolájába járnia: megtalálhatta volna háromszáz évvel azelőtti honfitársa műveiben. A renaissance-nak a tudásért epedő szelleme alig találhatott szebb és hűbb formát, mint BRUNO *furor eroico-jában*. Ez nemcsak az ő szenvedélyektől tüzelt művészi és tudós lelkét hevítette *usque ad mortem*, hanem korának hidegebb pozitív természetbúvárait is: GALILEIÉT, később KEPLERÉT és NEWTONÉT.

A szociológus szemével tüzetesen szemügyre vettük, vajjon milyen hatással volt a renaissance-kori társadalmi alkatnak rétegettolódása, a társadalmi-gazdasági életformáknak fokozatos megváltozása a tudomány szellemére, belső jelentésalkatának formáira? Most a visszaját kérdezzük: milyen módon alakítja a tudomány a társadalmat olyan elméleteivel, amelyek az állam, a jogrendszer, a gazdasági élet megváltoztatását veszik célba? Ezeknek az elméleteknek csirái is megvoltak a középkorban éppen úgy, mint az új termé-

szettudomány alapgondolatai, csakhogy lappangva, mintegy a föld alatt folydogáló eszmeáramlatok formájában, amelyek a renaissance szabadabb világában hirtelen felszínre törtek. Sokan ezt hiszik, hogy MORUS TAMÁS, CAMPANELLA, GROTIUS, HOBBS, ROUSSEAU társadalmi-jogi eszméi az újkor emberének vadonatúj gondolatai. Korántsem: részben az antik, részben a középkor világából valók. Így rejtve már a középkorban él stoikus és epikureus nyomon az államot megelőző természeti állapotnak, a teljes emberi egyenlőségnek és szabadságuigk fikciója, hasonlóképp az állam szerződés alapján való keletkezésének eszméje; ugyanígy az uralkodó szuverenitásáig k (*rex maior populo*) s a nép szuverenitásának (*populus maior principe*) gondolata; továbbá az egyén veleszületett és elidegeníthetetlen természetes jogainak elmélete. Sőt felbukkan már a középkorban a háromféle hatalom: a törvényhozói, bírói és végrehajtó hatalom szétválasztásának eszméje is, valamint a képviseleti rendszer követelménye. Ezek mind csak csíraszerűen lappangtak, nem voltak rendszeres gondolatmenetbe foglalva, legfeljebb itt-ott a XIV. század nominalista politikai műveiben. Mihelyt azonban a skolasztika összeomlott, majd az egyházi tekintély a reformáció következtében megingott, ezek a középkorban rejtve táplált, egyes egyéniségekből kiforrott eszmék tovább érlelődtek, rendszeres elméleti formát öltöttek s a társadalom szélesebb köreiben terjedve, előkészítették a szellemi talajt a modern társadalmi-jogi életformák kialakulására.

A nemzetközi kereskedelem, a látókörnek a nagyvilágba való kitágulása, a vagyonosodás emeli a polgári önértéket, mintegy demokratizál. A polgári réteg fejlődése együttjár a társadalomra vonatkozó vizsgálat fejlődésével. A hasonló társadalmi rétegződés hasonló elméletekre hangol rá. A renaissance-kori ember individualizmusa a stoikusok és epikureusok természetjogi tanaiban találja meg elméleti lecsapódását, a középkori ember korporatív érzésével szemben, amely univerzalisztikus társadalmi elmélet formájában jelentkezett. A középkori társadalmi kötöttségből kiemelkedő, függetlenné vált polgár önértéknek érzi magát, jómagáról monasztikus módon gondolkodik: ezért a stoikusok módján az államot is csak egyedek halmazának nézi. Az állam arra való, hogy az egyedek biztonságáról és érdekeinek kielégítéséről gondoskodjék. Ez az individualisztikus társadalmi érzés verődik vissza elméleti síkon a társadalom és az állam keletkezésére vonatkozó szerződés-elméletekben. Ezekben az eredeti állapot az abszolút individualizmus: mindenki harcban áll mindenki-vel, mert mindenre a természettől veleszületett joga van. Erről a

jogról az egyedek végre is lemondanak és észszerű szerződést kötnek, hogy az anarchiából kimeneküljenek és a békét biztosítsák. Ebből sarjadjik ki a liberális jogállam modern fogalma. Az állam keletkezésének ez a teóriája micsoda naiv és történetellenes képzeleti konstrukció, s hogyan uralkodik századokon át, mennyi politikai mozgalomnak élő forrása és hajtóereje egész a francia forradalom társadalmi földrengéséig! Miért? Mert a társadalom individualisztikus szellemi iránya visszhangzik rá. Az újkori társadalomban mind erősebb hangja van a nemességgel szemben a megvagyonosodott polgárságnak, amely jólétének feltételeit okosan kiszámítja, biztonságot és nyugalmat keres. Ennek felel meg a liberális jogállam és a parlamentarizmus eszméje, amely a demokrácia gondolatán épül fel: minden egyednek befolyása legyen az állami kormányzatára. Ezért a közakaratnak, amelyet a többség képvisel, tévedéstől való menteséget tulajdonítanak. Ide, a közakaratnak, az aritmetikai többségnek uniformizáló, mert parancsoló erejébe torkollik az újkori ember individualizmusa. Sokáig nem veszi észre a vaskos ellenmondást. Biztosítani akarja az egyedek szabadságát s megköti a közakaratnál, a többség parancsszavával: az individualizmust kollektivizmussá varázsolja át. A demokráciában az individuum esze kollektív észsé alakul át. S ennek politikai varázsförmulájában századokon át szenvedélyesen hisz az európai társadalom, mert a nagy tekintélyt élvező elmélet ezt a hitet hatékonyan bele tudta sugalmazni.

Ha a humanisták a társadalomelmélet területére lépnek, az antik naturalizmus jelentésalkatához vonzódnak, ennek elvi tartalmát újítják fel s alkalmazzák koruk viszonyaihoz. Még SZENT MORUS TAMÁS is a naturalizmus híve. «Maga a természet — mondja — a kellemes, gyönyörűséges életet tűzte ki minden emberi munkálkodás végső céljának: a természet szerint való éleést nevezik Utópiában erénynek. A természet pedig minden emberhez egyaránt intézi azt a szózatot, hogy kölcsönösen segítsék egymást a derült élet élvezeteihez, de már azt nem parancsolja, hogy az ember a maga hasznát a más kárával is megszerezze. A kölcsönös segítség a természet értelme szerint való, mert senki sem *áll* olyan magasan az emberi nem sorsa felett, hogy vele egymagával gondolna csupán a természet, amely mindenkit egyaránt melenget és egyforma közösségben ölel magához.» (Utópia. Kelen F. ford. 70. 1.)

Az emberi elme minden téren a természeti forrásra, az eredetire akar visszamenni, mert hite szerint ez az eredeti az igazság kútfeje, egyben minden társadalmi baj orvossága. Ezt az eredetit a stoikusok

nyomán természetnek vagy észnek nevezik (észjog, észvallás), mert ami a természettől adva van, az már eleve észszerű. Ami mindenkor és mindenütt törvény, az az észjog; amit Istenre nézve mindenkor és mindenütt hittek, az az észvallás: a többi csak a jogra, vallásra, erkölcsre a történet folyamán ráaggatott mesterkelt és észszerűtlen csinálmány és konvenció. A társadalomelméletek mechanisztikus szellemüket a XVII. században az akkori természettudományokból kölcsönzik. HOBBS nem győz elég természettudományi metaforát alkalmazni s ezeknek az analógiáknak a kor szellemében komoly logikai súlyt tulajdonít. SPINOZA Tractatus Politicus-ában úgy akarja az emberek és a társadalmak természetét leírni, «amint van, olyan balítéletektől mentesen, ahogy ehhez a matematikában szoktunk». Ezek az elméletek kétségtelenül az újkori társadalom lelki szükségleteiből is fakadtak fel a tudós elmékben. A tudomány a társadalomnak ösztönös, irracionális értékérzéseit racionalizálta, összefüggő elméletté szerkesztette, logikusan igazolni s mindenkitől érthető módon megformulálni s könnyen továbbterjeszhetővé tenni próbálta, így a tudomány a maga elméletei útján erősen belenyúlt a társadalmi élet gyakorlati formálásába: az elméletek hatalmas társadalommozgató erőkké emelkedtek. De nem lett volna meg ez a hatásuk, ha a társadalom érdekei, ösztönei, törekvései bensőleg nem egyesültek volna velük. Ezeknek útján az elméleti gondolatok élethatalomra tettek szert. Eleinte egy vagy néhány elmélkedő gondolköre gyűrűzött szét a társadalomban sugalmazó erővel, a «kis szám» azonban fokozatosan vagy hirtelen «nagy számmá» tágult, az elmélet egész társadalmi rétegek dogmatikájává szilárdult s érzületébe bele szívódott.

2. A humanizmus.

A humanizmus az ókori klasszikus kultúra jelentésalkatának teremtő újraélése. — A feltörő polgári réteg szabadságvágya és a humanitás, mint az emberi természethez méltó élet. — A középkor és a renaissance látószögének különbsége az antik kultúra szemléletében: transzcendens vallásos és immanens világi szempontalkat. — A renaissance-kori kultúra esztétikai vonása: a száraz Aristoteles helyébe a költői Platon lép. — Az individualizmus szelleme: a humanista tudós felfokozott öntudata, az egyén énjének megőrkítésére való törekvés, a dicsőség szomjazása. — A tudomány esztétikai jellege: a forma, a stílus nagy jelentősége és kultusza. — Az olasz nemzeti történeti tudat a humanista tudományban: a humanizmus mégis kozmopolita mozgalommá szélesedik. — Nemzetközi tudós társaságok. — A német, francia, angol és magyar humanizmus sajátos szellemi vonásai a társadalmi alkat szempontjából. — A műveltség, mint társadalmi kiválasztó elv: szakadék a humanisták

és a nép között. — A gazdag polgárság és a stúdium humanitatis: ez megcsökkenti a vállalkozó lendületet. — A humanizmus a pénzoligarchával a vita activa helyett a vita contemplativa-t szeretteti meg: a középkori barátot vallásos hajlénya, a humanista plutokratát a világi tudomány zavartalan ápolása hajlamosítja a szemlélődő életre. — A gondolat elméleti szabadságát a hatalmi ösztön tombolása korlátozza a renaissance társadalmában. — A humanista osztályműveltség és a nép megvetése. — A középkor nemesi-lovagi gögjét felváltja a renaissance tudósgögje. — A hűbérurak az erősebb jogán akartak kormányozni, a humanisták az ész műveltsége címén. — A szellemi arisztokrácia platóni álma: a humanisták a lovagok kardját tollúkkal akarják pótolni. — A humanista tudósok a tudományt nem tudják a társadalom széles rétegében élmény szerűvé, a kultúra igazi életelemévé avatni: ennek tanúsága a Savonarola-epizód. — A tudomány «szabad verseny» a korai kapitalizmus korszakában.

A renaissance erjedő-forrongó szellemének látszólagos ellenmondása: a természet vizsgálatában új igazságok és technika felfedezésére feszül, ellenben a szellemre vonatkozó ismeretkörökben, irodalomban és művészetben az *antik klasszikus világ* kultúrája az eszménye. Úgy látszik, mintha amott eredeti, emitt pedig csak utánzó, amott produktív, itt csak reprodukív, amott teremtő, itt meg csak újraéltető lenne: amott a tudósnak *investigator-típusa*, emitt pedig csak *eruditus-törzsalakja*. uralkodnék. Hogyan lehetséges, hogy ugyanannak a korszaknak éghajlata alatt ilyen ellentétes lelki struktúra és kutatási irány virágozzék ki?

A humanizmus, amelynek fellendülése megelőzte a természet-tudományi kutatást, nem tekinthető az antik világ merő utánzásának és reprodukciójának: a humanizmus a klasszikus ókor szellemi jelentéseinek *teremtő újraélése*, a klasszikus tudománynak, irodalomnak és művészetnek a középkor konzerváló törekvésével szemben hatékony továbbfejlesztése. Nem a humanizmus, mint az antik irodalom és művészet kultusza, ront rá kívülről a renaissance-kori társadalomra, hanem ennek új életérzése az antik kultúra jelentéstartalmában találja meg a maga legjobb kifejezését. A társadalom kezd már megcsömörölni a formalizmusba vesző középkori kultúrától, de még nem tud maga új kultúrát alkotni, tehát az antik világ-nézetben találja meg vezetőjét, ennek jelentésalkatát éli meg újra s a magáéval produktív módon kiegészíti és gazdagon átalakítja.

Ez a városi polgárságnak ugyanabból a lelki alkatából, szellemi mozgékonyaságából, szabadabb kritikai hajlamából és az uralkodó hagyományokat szétfeszítő individualizmusából fakad, mint az antik városok tudománya, irodalma és művészete, azzal a gazdasági hat-

térrel, amely a városi gondolkodás függetlenségének mind az ókorban, mind a renaissance-ban jelentékeny biztosítéka. A humanizmus is Itáliában a feltörő vagyonos polgári réteg szabadságvágyának és küzdelmének szellemi vetülete. A humanizmus, mint a neve is mutatja, az egyetemes tiszta emberit, a *humanitas*-t, akarja diadalra vinni a hagyományos, de mesterséges társadalmi kötöttséggel szemben, a személyes emberi kiváltságot akarja jogához juttatni a rendi kiváltságokkal, a születési előjogokkal szemben: az ember szellemi erőinek természetes kibontakoztatását törekszik biztosítani. A késői renaissance legnagyobb humanistája, ERASMUS szerint, aki már visszapillanthat a humanizmus kétszázados történeti útjára, a *humanitás* az embernek nem pusztán született-természeti állapota, hanem értékállapota: «olyan viselkedés, amely az emberi természethez *méltó*.» Az ember nem születik, hanem lesz: magát munkálja ki igazi emberré, mai nyelven: kultúremberré. Ezért a *humánus* eszményért a meglévő állapotokkal szemben személyesen küzdenie kell. S mire támaszkodik ebben a küzdelemben? Az egyházénál is régibb földi tekintélyre: az utolérhetetlen klasszikus kultúra tekintélyére. A humanisták szemében a klasszikus ókor embere az igazi ember, a humanitás, mintájává emelkedik.

A *renaissance* és a *humanizmus* szót szinonim módon szoktuk használni. Azonban a *renaissance* a tágabb fogalom, mert jelentéskörébe beletartozik mind a középkori feudalizmussal szembenálló politikai-társadalmi új törekvés, mind pedig az antik világ képzőművészetének újjászületése. A humanizmus viszont szorosabb értelemben az antik szellemben felélesztett műveltség, azaz szekularizált műveltség, amely külöszakadtnak és fölényes értékűnek érzi magát az addigi egyházi kultúrával szemben. A humanizmus az antik kultúrát teszi meg a világtörténet tengelyévé. Ennek alapján osztja szakaszokra a történet menetét: az *ókor* az emberi kultúra legszebb virágzási kora; a *középkor* (*medium aevum*) mint *diuturna barbaries* megszakítja a fejlődést; a *renaissance* magát vele szemben *újkornak* érzi, amely a tökéletes antik kultúra fonalát újra fölveszi.

A *renaissance* sokkalta bonyolultabb történeti folyamat, semhogy egyoldalúan csakis az antik tudomány és művészet vegetációjának újraéledését láthatnók benne. Mert hisz: a középkor is birtokában volt az antik műveltségi anyag jórészének, ezt nem kellett a *renaissance*-nek elülről fölfedeznie. A középkori tudományos kultúra az ókori tudományon alapult: PLATON és a neoplatonizmus hagyománya mindig élt, a filozófia terén később ARISTOTELES a filozófus,

az orvostudományban a legfőbb tekintély GALENOS, a trivium és quadrivium anyaga jórészt az antik világból való. A középkor jól ismeri VERGLLLUST és TERENTIUSÍ; a tómai történetírókból és császárkori életrajzírókból meríti történeti példáit. A renaissance antik művelődési anyaga lényegében ugyanaz, tehát nem most támad föl. A döntő különbség abban rejlik, hogy a renaissance-kori ember az antik világot *más szemmel* látja, irányában más értékelő álláspont foglal el, más szellemi fogékonyságot és magatartást tanúsít vele szemben, mint a középkor. Az antik világba magát beleélő lélek töből megváltozik. A középkornak a klasszikus kultúrához való viszonya megmerevedett, lezárttá keményedett. Most ez a viszony újra fejlődésképesé, szabaddá, dinamikussá mozgalmassul. A középkori életérzés újnak, az antikkal rokonnak és egyneműnek ad helyet. A középkor szellemi világába az antik kultúra elemei szilárdan voltak beépítve, mintha végleges, soha nem változó foi mákba öntötték volna. Most az új életérzés és értéktudat életenergiája *egyénileg* kezdi fel-fogni az ókori műveket, új szempontokból látja őket, tudatosan mintákat pillant meg bennük. Tartalmukat nemcsak a régi vallásos világnézeti körben, hanem minden oldalról vizsgálja, a maga szabaddabbléletérzését vetíti beléjük, problémákat lát bennük. Így formálódik át és mélyül el az antik világ felfogása a XIV. századtól kezdve: így születik meg a humanizmus.

A középkornak egyházi-papi felfogása az antik tudományos és művészeti kultúrájában csak az óvilág természetes örökségét látta, amely csupán azért értékes, mert a keresztény vallásos világfelfogást szolgálja. A klasszikus írók csak a világi bölcsesség forrásai. Ezeket ki kell aknázni akkor, ha a keresztény felfogással összhangban vannak. A pogány római klasszikus kultúra a középkor lelkében nem úgy él, mint valami nagy korszaknak magában becses történeti emléke, hanem csak mint a német-római császári birodalom történeti elődje. A kereszténységgel ellentétes antik irodalmi emlékek csak mint az istentelen pogányság elvetnivaló szellemi termékei tűntek fel a középkori papság szemében: s ebből a rút pogányságból mentette ki Krisztus az emberiséget.

Most a renaissance az antik irodalomban egészen mást kezd látni: egy nagy utánozni való emberi korszak műveit, az emberi szellemnek csodálatosan remek termékeit, amelyek *humanum*-ra nevelnek, az *egész embert*, a *humanitást* fejlesztik ki minden nemes formájában a középkornak egyoldalúan vallásos emberével szemben. Ezért felkutatják a kolostori könyvtárakban az elfeledett klasszikus írók

műveit, a kódexeket másolják s nagy lelkesedéssel terjesztik. Förlendül a görög írók eredeti szövegükben való ismerete is. De más klasszikus régiségek is figyelmet keltenek: a remek antik épületmaradványok, szobrok, feliratok, érmek, gemmák. Ezeket a humanisták, főképp mecénásaik, felhajtják és vásárolják.

A szellemi élet középpontjába a túlvilág helyett megint e földi világ lép a maga szépségében, úgy ahogy az antik életben. Újraéled az ókori pogány világ immanens értékérzése. Ez általában optimista, mert az ember értékének és hatalmának tudatától van áthatva, míg a középkor ezzel a földi élettel szemben pesszimista s ezért a gyengeség tudatát, az alázatot és aszkézist követeli. A renaissance modern vonása, hogy a kozmosz középpontjába az embert helyezi, mégpedig nem a közönséges, hanem a magasabbrendű embert. Ezért nem ARISTOTELEShez, a józan középszer emberéhez vonzódik, hanem a költőfilozófushoz, PLATONhoz. A szépségért lelkesedik: ARISTOTELES szárazan logikus etikája helyett PLATON költői esztétikuma, az ősképek tökéletes szépségének érzelmi lendülete uralkodik. Az aristotelesi logikának többszázados szillogisztikus uralma után a lelkeket a világnak végtelen sokféle formában kibontakozó, közvetlenül érzett szépsége nyűgözi le s ébreszt e földi lét iránt szeretetet. A tudás az isteni *Igazság* kinyilatkoztatása után sóvárog, a hit az isteni *Akaratnak*, a szeretet az isteni *Szépségnek* kinyilatkoztatása után. Azért vagyunk az új itáliai világnézet szerint a világon, hogy szépségét szemléljük. Ez az ember különös méltósága. «A teremtő — mondja Pico DELLA MIRANDOLA (Heptaplus. V. 6.) — befejezván munkáját, vágyott valaki után, aki nagy művének értelmét fel tudja becsülni, szépségét szeretni s nagyságát csodálni» (...*tui tanti operis rationem perpenderet pulchritudinem amaret, magnitudinem admiretur*). Ezért teremtette az embert.

A szépség földi szomjúsága átsugárzik a világnézetnek másik értékterületére is: az etikára, amelyben a transzcendens jelleg, az erkölcsi értékek abszolút isteni biztosítéka elhalványodik. A szélső, pogányságra hajló humanisták lelkében a keresztény gondolkodók helyébe EPIKUROK és Lucretius lép: a világ isteni kormányzata helyébe a fátum, az ananké vaksága. Ezért elmélkedik annyi humanista könyv a sorsról. A neoplatonizmus arra készíti a humanistákat, hogy a kereszténységet allegorikusan magyarázzák, a nagy költőiretorikai hajlam pedig arra, hogy a kereszténység vallásos személyeit az antik mitológia alakjaival cseréljék fel. A védőszent most Mercuriusszá változik át, a pápa nem Krisztus örökségét, hanem «az

olympusi Jupiter trónját» őrzi. A középkori kereszténység elvilágiasodik és elmitologizálódik. S ebben a világiaknak sokszor a papság is segít (JANUS PANNONIUS). A humanista tudósnak és költőnek fel-fokozott öntudata van, magát nem kötött, hanem teljesen szabad egyénnek érzi: az individuáció nagy titkát önmagára nézve mélyen átéli. A középkorban az élet, a tudomány, a művészet formái nagyrészt közösek, kánonszerűek, jobbra szkématicusak: most az egyéni, sajátos, újszerű minden téren a becsvágy tárgya.

A személyes, egyedi mozzanat a tudományban is előtérbe lép úgy, ahogy a polgári gazdasági és politikai individualizmusban. A középkorban volt ugyan sok vita a tudományban s a *disputatio*-ban a személyi becsvágy nem állott távol a tudósoktól, azonban a tudomány eredményeit mégis mint valami személytelen közös szellemi vagyont fogták fel: az igazság köztulajdon volt számukra. Az egyénnek személyes gondolata lehetőleg valamely hagyományos tekintély mögé bújt, ennek idézésével igazolta magát. A szellemi vagyonnak ezzel a köztulajdon-rendszerével szemben a renaissance individualizmus a szellem világában is erősebb hangsúlyt vet a magántulajdonra, az egyén gondolatainak személyes jellegére. Ahogyan gazdasági téren, a szellem birodalmában is a szabadverseny jut érvényre: a tudós kutatóvá emelkedik, aki maga fedez fel új igazságokat, s ezekre büszke, másokkal szemben féltékeny.

Az embernek, mint egyénnek értékét, a renaissance-társadalom gondolkodói sajátos metafizikai háttérbe állítják. «Mi az emberben — írja Pico DELLA MIRANDOLA — valami különösét keresünk, miben fogjuk fel sajátos méltóságát és az isteni lényeg képét, amely benne semmi más teremtménnyel nem közös?» (*Nos autem peculiare aliquid in homine quaerimus: unde et dignitas propria et imago divinae substantiae cum nulla sibi creatura communis comperiat.*) Az ember kozmikus egyed, mikrokozmosz, az egyes BRUNO GIORDANO szemléletében maga is univerzum, a világot visszatükröző monas. Mire törekedjék az egyén? Arra, hogy minden oldalról kiformálja szellemi alakját, minden irányban kibontakoztassa a benne szunnyadó erőket, mert csak a minden oldalról kiképzett ember Isten méltó mása, igazán szellemi univerzum. A középkor embere a társas közösségben olvad fel, mint egyetemesben. Most az egyes ember válik egyetemessé: a renaissance-korbéli társadalom eszménye az *uomo universale*. A középkorban az egyénnek elég, ha éppen pap vagy lovag, éppen iparos vagy kereskedő: a lovagköltő nem akarja maga leírni költeményeit, mert írni a pap kötelessége; a lovag nem akar tudománnyal

foglalkozni, mert ez a pap dolga. A renaissance embere azonban ledönti a hivatásrendi korlátokat: minden irányú akar lenni, *egész és egyetemes ember*, aki a középkori társadalmi rendek hivatásait egyesíti: tudós, katona, hadvezér, politikus, mérnök, költő, építő, festő, szobrász egy személyben. De az egyetemes embernek is, bármekkora tehetség feszül benne, megvan a maga hibája: mindent maga akar tenni s így agyonnyomja az extenzitás, nagyszerű terveinek megvalósítását meggátolja éppen a sokoldalúság. Mennyire halmozza például MICHEL-ANGELO a föladatait! Amikor II. GYULA pápa síremlékének elkészítését elfogadja, majdnem egy esztendő tölthet a carrarai kőbányákban, hogy a márványtömböket kiválassza s szállításuk céljára utat építtessen. Egyszerre egész hegyet e kar megfaragni: bábéli tervet készíti negyven óriási szoborral. Maga a mérnök, a munkás, a tervező és a kőfaragó. Fest, épít, szobrot farag, költeményt ír és politizál. Elveszti lelki harmóniáját: tragikus ember. Elsősorban szobrásznak érzi magát: de a sors úgy akarta, hogy csak festményeivel készülhetett el.

Az individualizmusból, amelynek szociológiai gyökereit a meggazdagodott és így függetlenné vált városi polgárság lelkében már előbb nyomoztuk, föllevenedik az antik lélekek az *exegi monumentum aere perennius* hangulatából folyó vonása: az egyén énjének megörökítésére való törekvés, a hírévnek, dicsőségnek mértéktelen szomjazása. Az egyén gyönyörködik a maga erejében: de ezt az erőt másoknak is, az utókoroknak is el kell ismernie. A földi dicsőségnek és halhatatlanságnak hiú vágya tör elő, a középkornak objektív személytelenségével szemben, a tudományban, költészetben és művészi alkotásokban. Visszataszító az individualizmusnak túlzó burjánzása a humanistáknak jutalom fejében írt ódáiban, ebben «azörökkévalósággal való örökös kereskedésben», az ál-aeternitas szellemi börténjátékában. Számos humanista tollát áruba bocsátja, tudományát prostituálja, a «pénz filozófusává» silányul, akiből minden irodalmi-tudományos igazságszemérem hiányzik. A tudomány és a művészet pártolásával ugyanabban a dicsőségben részesedik a bankár, mint maga a tudós vagy művész. Ezekkel együtt örökíti meg magát s lép a halhatatlanság templomába. A tudós dicsőítő előszót ír mecénásához könyve elején, a költő ódát ír hozzá, a művész megfesti a plutokratát, s így az utóbbit sem felejtí el az utókor.

A renaissance polgári társadalmának individualizmusa új ágat teremt a művészet terén is: az arcképet. Ennek szociológiai háttere: a vagyonos polgárság személyes, a társas közösségtől független értékének tudatára ébred. A szobor vagy festmény kiszabadul az építészeti

alkotás egységéből s elszigetelten magáért ábrázolja az egyént. A renaissance-társadalomnak öntudattól duzzadó polgára nagy kedvvel szemléli, de mutogatja is magát, mint értékes egyént. A vallásos képeken is kevésbé a vallásos tartalom és érték érdekli, mint inkább az az egyéni büszkesége, hogy ő is ott van Jézus vagy a Szent Szűz lábainál. Ezeknél fontosabbnak tartja a maga személyes becsének megörökösítését: mindenki lássa és tudja, hogy a képet vagy szobrot ökésztette. Ezzel a bankár vagy kereskedő a maga társadalmi tekintélyét, sőt kereskedelmi hitelét is emeli. A templomi szentkép csak az ő portréja megörökítésének alkalma és ürügye. De ez az arckép is csakhamar elválik a szentképtől: a maga lábára áll. Mert az, akit ábrázol, nem óhajt mások, még szentek társaságában sem mint mellékalak maradni. Külön akarja magát szemlélni: s megszületik az újkori arckép. Ennek alig van példája még a középkorban, legfeljebb a templom síremlékei között. Most nem ilyen transzcendens cél, hanem az újkori polgárnak önzése és hiúsága az egyéni ábrázolás indítéka.

Az individualizmusból következik a renaissance-kori léleknek erősen *esztétikai jellege* a tudományban is: a formának, a stílusnak rendkívül nagy jelentőséget tulajdonít, s ez ismét antik vorás. A középkor gondolkodása objektív, magára a tárgyra vonatkozik: nem a forma a fontos, hanem a tartalom. Ezért a középkori tudományos művek nehézkesek, minden szemléletes költői dísz hiányzik belőlük, még DANTE De monarchia-jából is. Ellenben a renaissance-kori ember gondolkodása szubjektív, a maga egyéni bensejét akarja megmutatni, hogy ezt mások is lássák. Magamagát is élvezzi a gondolkodásban: ezért számára a forma, a stílus, az előadásmód klasszikus nyelve is fontos. Ebben magát, énjét tükrözi, amigyon³ört okoz neki. A középkor a stílusformával szemben közönyös, ellenben a renaissance-ban sokszor éppen a forma, a latin művészi klasszikus stílus, a frázis, a cikornya minden s a tartalom, a gondolat logikája másodrendű. Ezért a forma kultusza, a stílus szépségének külsőszerű és tartalmatlan hajhászása elfajzik s szellemeskedő szofisztikára csábítja a humanistákat: a latin nyelv varázsával, elmés fordulataival, szójátékokkal iparkodnak a rossz ügyet, a hamis gondolatot védeni. A szubjektív gondolkodás és a belőle folyó forma kultusz különösen kiéli magát a renaissance retorikai pompájában, amelynek ünnepélyes pátosza nemcsak a hízelgő dicsiratokat, a panegyriseket, hanem a tudományosnak szándékoltnak műveket is áthatja. A középkor elve a hallgatás, a *Silentium*: nemcsak a kolostorokban, hanem még az egyetemi

kollégiumokban is étkezés alatt felolvasnak, hogy ne legyen alkalom a fölösleges beszédre; a szubjektív fecsegést megvetik, a figyelmet arra az objektív szellemi tartalomkincsre szegzik, amely mindenkié. Ellenben a humanizmusnak individualista emberét a személyes, szubjektív élmények közlésének vágya űzi, lelki életének jelentéktelen fodrozódását is meg akarja rögzíteni: ezért hihetetlen mértékben virágzik fel a levélnek és az ünnepi beszédnek műfaja.

A humanizmus nem pusztán az antik embertípusnak irodalmi és művészeti újszerű látása és teremtő újraélése. A renaissance-kori olasz humanizmustól elválaszthatatlan a *nemzeti történeti tudat* ébredése is. Az itáliai humanizmus egyúttal az olasz nemzeti erők magára-ébredése is: a *renaissance* szó az olaszország *nemzeti újjászületését* is jelenti, amelynek csak eszköze az antik római impérium nyelvének s műveltségi hagyományainak lelkes ápolása. Az olaszok a rómaiakban őseiket tisztelik, mint a dicsőséges régi Róma utódai: ennek jogosságát legékesszólóbban DANTE igazolja a De monarchiá-ban. Az ősök tudománya, sok nagy művészi és irodalmi alkotása lelkes bámulatot ébreszt bennük, ezekben a tökéletesség klasszikus mintáit kezdik tisztelni, amelyekhez mérve annál jobban érzik a jelen sivárságát: vissza kell térni hozzájuk, utánozni kell őket, a fiatal nemzedéket antik szellemben kell nevelni, ugyanabban a világfelfogásban, mint hajdan a rómaiakat.

A humanizmus olasz nemzeti jellege ellenére is *kozopolita mozgalomná szélesedik*. Az európai keresztény társadalomban a *vallasz* közösség érzése kezd elhomályosulni. Most ezt a humanisták az antik szellemnek Európa művelt népeit egybekapcsoló erejével, a humanizmusnak *művelődési* hatalmával, nemzetek felett álló szellemi imperializmusával akarják pótolni: «egész Európát a múzsák zászlaja alatt egyesíteni.» A Rómában született LORENZO DELLE VALLA a XV. század elején a humanizmus világhódító és egységesítő erejét fellengző szavakkal így hirdeti: «Rómát elvesztettük ugyan, de a latin nyelv hatalma következtében a föld nagy részén uralkodunk: mi vagyunk az urai Itáliának, Spanyolországnak, Franciaországnak,, Németországnak, Pannóniának, Dalmáciának, Illyriának és sok egyéb országnak, mert ahol a latin nyelv uralkodik, ott római birodalom van». Eszerint a rómaiak nemcsak Itália népeinek, hanem az egész művelt Európának szellemi ősei. A németek nevében REUCHLIN a rómaiakat *maiores nostri*-nak nevezi.

A tudományra nézve ennek a felfogásnak következménye, hogy

a renaissance idején születik meg a «tudósok köztársasága», a *res-publica literarum*, amelynek bármely nép fia nem ugyan származása, de a szellem jogán tagja lehet, most már nemcsak a papok, mint a középkorban, amikor a tudománnyal való foglalkozás társadalmi kiváltságuk volt, hanem a világiak is társadalmi rendjükre és rangjukra való tekintet nélkül: DANTE példája ragyogott előttük. A nemi különbség társadalmi korlátai is a tudomány terén ledőlnek: a nők művelhetik a humanista tudomány, amelynek ápolása egyetemesen emberi feladat. A humanistákkal latinul szellemesen vitatkozó s görögül olvasó tudós nő a renaissance-kor tipikus emancipációs törekvésének egyik jelensége.

Ekkor keletkeznek az első tudományos társaságok széleskörű nemzetközi összeköttetésekkel a humanista tudományos kutatás céljából: MEDICI COSIMO irodalmi köre Firenzében, ahol egy emberöltővel később alakul a platóni akadémia, amelynek megteremtője — ez már nemzetközi vonás — a görög GEMISTOS PLETHON. A pápák is maguk köré gyűjtik a humanista tudósokat szilárdabb szervezet nélkül. A többi nemzetek is követik e példákat: a német humanisták megszervezik a wormsi *Sodalitas Rhenana-t*, CELTES KONRÁD pedig a bécsi *Sodalitas Danubiana-t*, nem sokkal később (1497), hogy a Bécsben székelő nagy humanista tudománypártoló magyar király, HOLLÓS MÁTYÁS meghal. CELTES nem tesz egyebet, mint a Bécsben és Budán platonista irányban filozofáló tudós köröket szabállyal intézményesített társaságba tömöríti. MÁTYÁS életének utolsó évében CELTES Budán jár s az itteni platonizáló filozófus-kör vele folytatott vitáját is leírja, amely a látható és a láthatatlan világ szerkezete körül forog.

Ezekbe a humanista tudós társaságokba nyúlnak a későbbi tudós egyesüléseknek, akadémiáknak, gyökerei, amelyek nemzeti intézmények ugyan, de külföldről választott tagjaikkal a tudomány nemzetfölötti törekvéseit képviselik. A felvilágosodás korától alapított akadémiák szellemébe már erős fonállal szövődik bele az újkori ember hatalmi tudata: a tudomány diadalmaskodik a természet fölött, tehát az ember hatalmának és hasznának fokozására testületileg is fejleszteni kell. A felvilágosodás korának akadémiái felett már BACON és LEIBNIZ szelleme lebeg.

Azok a nemzetközi kapcsok, amelyekkel a középkor kereszténysége Európa népeit egyetlen vallási-kulturális közösségbe fűzte össze, segítették a humanizmust is abban, hogy a belőle kisugárzó szellemi javak nemzetfeletti közkinccsé válhattak. A skolasztikus tudomá-

nyos műveltség is már ilyen közös nemzetközi kincs volt, amelyet a művelt nemzetek fiai vállvetve csiszoltak ki, főképp franciák, olaszok, angolok és németek. A skolasztika irányainak is volt azonban bizonyos nemzeti zománca; pl. az angol franciskánusok Oxfordban Párizssal szemben többnyire a nominalizmus és az empirizmus képviselői. Most a humanisztikus műveltség alapjaiban közös ugyan, de európai egyetemessége mellett is *nemzetek* szerint más-más színezetet ölt.

A humanizmus Itáliában születik meg s itt virágzik legjobban, mert a kereszteshadjáratok óta itt alakul ki a legmozgalmasabb élet, itt fejlődik ki először a modern pénzgazdálkodás s ennek eredményeképp a nagyfokú jólét. A nagyvárosok itt alakulnak ki először s a modern szellem itt jut a polgárságban öntudatra s egyéni önállóságra. A renaissance szelleme itt már egy század óta virágzik, amikor még *Németországot fuvallata* sem érinti. A XV. század első felében AENEAS SYLVIUS még hiába fáradozik a német humanizmus győzelmén. Történelmi, politikai és retorikai humanista könyveit hasztalan ajánlja III. FRIGYES császárnak; ez mosolyog rajta, ha az itáliai fejedelmek tudománypartolását dicsóítja. Az olasz diplomata a német főpapokat és főurakat sem tudja a humanizmus ügyének megnyerni. Keservesen panaszkodik leveleiben, hogy a sivár, múzsátlan Némethonban kell laknia. Először Magyarországról is így gondolkodik. «Dementia est — írja — Platonem apud Hungaros investigare.» De amikor megismeri VITÉZ JÁNOS, JANUS PANNONIUS s a többi magyar püspök klasszikus stílusú és szellemű iratait, igaz barátságot érez Magyarország iránt, lassankint mind több német ifjú tanul Olaszországban, akiknek útján a XV. század közepétől Németországban is gyökeret ver a humanizmus. Ekkor már viszonylag gyorsan terjed, mert a könyvnyomtatás tetemesen megkönnyíti és olcsóbbá teszi a klasszikusok olvasását. De azért nagy különbség mutatkozik a német és az olasz humanizmus szelleme között. Először is *nem kezdi ki oly mélyen és széles körben a keresztény középkori világfelfogást*, mint Itáliában, mert mások voltak a társadalmi feltételek. A német lélek nehezebb és komorabb, semhogy az antik világ pogány szépsége, ennek esztétikai élvezete kiforgathatta volna keresztény meggyőződéséből. A német humanizmus elsősorban a latin stílus kérdésévé szűkül; a világnézet elpaganizálódása ellenben csak néhány radikális német humanistánál tör elő.

A második vonás, amelyben a német humanizmus elüt az itáliai-tól: *a nemzeti irányzat hiánya*. Az olasz humanisták a régi római

dicsőség részeseinek érzik magukat a vérközösség folytán: a rémet humanisták többsége a saját népét lenézi, ennek «barbárságát» egyenest szégyenli; a német nyelvet és költészetet kevésre becsüli, a gótikát barbár művészetnek bélyegzi. Nem esik neki rosszul, hogy az olasz humanisták a skolasztikusokat teutonoknak, a középkori csúcsíves építőmodort *stilus goticus*-nak, azaz barbár németnek gúnyolják, sőt a becsmélésben maga is segít nekik, német nemzeti érzés híján. Megfeledkezik arról, hogy ez a stílus francia eredetű s a németek csak befogadták, úgy ahogy a skolasztikát teutonnak bélyegző olasz humanisták nem gondolnak arra, hogy a skolasztikusok fejedelme éppen az olasz AQU. SZ. TAMÁS s hogy legnagyobb nemzeti irodalmi értéküknek, DANTE *Divina Commedid-janak* filozófiai szelleme főképp a skolasztikus TAMÁS rendszerének keretébe illeszkedik. A német humanisták maguk hirdetik, hogy az északi barbár népek tették tönkre a görög-római kultúrát s most kötelességük ennek helyreállításában részt venni. CELTES KONRÁD azért buzdítja az inyolstadti egyetem hallgatóit a humanisztikus tudományokra, mert ezek «lelküket szelídebbé és műveltebbé teszik» (*animos vestros mitiores et cultiores reddere possunt*) és közönséges életformájukból a szellem magaslataira emeli őket. Kzért az ősi római nemességre (*prisca nobilitas Romana*) való törekvésben versenyezzenek. «Német ifjak, Germani Juvenes! — mondja — rajta legyetek, hogy megismerjétek az irodalom titkait, amelyekről egyes írók azt hirdetik, hogy ti kerülitek s szégyenünkre így énekelnek:

Nullos Castalios latices et praescia fati
Flumina pollute» barbarus ore bibét.

(Lásd CELTES beszédét: *Oratio in gymnasio in Ingolstadio publice recitata*. Szövegét kiadta H. Rupprich: *Humanismus und Renaissance*. 1935. 226-238.).

A humanistának tudós presztízskelléke német nevének klasszikussal való felcserélése: a Grachenbergből Gracchus, a Walzemüllerből Hylacomylos, a Schwarzerdből Melanchthon, a Geisfüsslerből Myconius, az Öschlaggerből Olearius, a Dobnikból Cochlaeus válik. HÜTTEN szégyenli, hogy *baccalaureus*, mert ennek az egyetemi fokozatnak neve barbár. Az egyetem nevét is, a *stúdium generale-t*, barbárnak érzik, mert CICERO nem értené meg: helyében görögösen *Academiának*, *Lycaeumnak*, *Gymnasiumiuk* hívják. Az egyetem *jacultus artiumak collegium philosophorumnak* antikizálják, a *borsót* pedig *contuberniumnak*.

A harmadik nagy különbség: az olasz humanizmus a városi társadalom talajából fakad s a társadalom szelleme folyton mind szélesebb körben táplálja; a német humanizmus ellenben csak *az egyetemen támad*, innen terjed szét viszonylag szűk iskolai-pedagógiai vagy hivatalnoki körben, ahol az ügyiratok stílusát klasszicizálják.

Franciaországba is csak a XV. század végén hatol be *igazán* az olasz humanizmus szelleme, amikor VIII. KÁROLY egészen Nápolyig vezeti seregét s a franciák megbámulják az olasz városok művészeti alkotásait, templomait és palotáit, parkjait és szökőkutait. A XVI. század elején még CASTIGLIONI B. a franciákat csak fegyverforgató népek ismeri el, akiknek nincs érzéke a humanisztikus tudomány iránt. «A franciák —írja az *II Cortegiano*-ban — csak a fegyverforgatás nemességét ismerik el és más egyebet semmire sem becsülnék; nemcsak nem értékelik a tudományokat, hanem iszonyodnak tőlük, minden tudóst megvetnek és a legnagyobb szégyennek tartják, ha valakit irodalmi embernek neveznek.» A trónörököszt személyesen ismerve, biztos abban, hogy fel fogja virágoztatni birodalmában a humanizmust. Valóban I. FERENC király már vérbeli renaissance-fejedelem, aki az olasz tudósokat és művészeket udvarába hívja. Jellemző az új szellemre, hogy a király humanista gondolkodása kevésre becsüli a középkor tudományának elavult kereteiben működő párizsi *Université-t*, s ezért a klasszikus tudomány ápolására 1530-ban új főiskolát szervez: a *College Royal-t* tizenkét tanszékkal. Itt nagy számban nevelnek az olasz tanárok kiváló francia humanistákat, általuk a gall társadalom szelleme meghódol az antik világnak, s ennek franciaországi emlékeit kutatva, a humanizmusnak sajátos francia nemzeti szint kölcsönöz. Az ókor komoly tudományos kutatás tárgya maradt a francia egyetemen. A humanista tudományra is érvényes itt az a gondolat, amellyel a középkori gall skolasztikus tanítóörök céloztak: a szentszék Itáliáé, a császári szék Germániaé, de a tanszék Galliáé. A humanizmus különösen jelentős szerepet játszott a francia nyelv- és irodalomtudomány és stílus kialakításában. A franciák a latinnak kicsiszolására fordított humanista gondot később nemzeti nyelvük és irodalmuk fejlesztésére alkalmazzák: s megszületik hatalmas, más népeknek is például szolgáló nemzeti irodalmuk.

Angliában is elég későn, a XV. század végén, kap erőre a humanista tudomány, amikor a gazdag angol ifjak nagy számban keresik fel Itáliát, görögül is tanulnak s a klasszikus emlékeket gyűjtik. Döntő befolyást gyakorol az angol humanizmus fejlődésére a tudós MORUS TAMÁSNAK ERASMUSSZAL, ezzel a «gyémántlelkű, de nádszál-

testű» humanistával, kötött barátsága (1499). MORUS állítja vissza a Jumanista tudományt védő iratával a görög stúdium tekintélyét Angliában, mint az oxfordi egyetem *high stewardja*, amikor az oxfordi diákok egy csoportja magát trójainak nevezve hadat üzen a görögül tanuló diákoknak, akiket az egyetem tanácsa nem tud megvédeni a támadások ellen. Az angol humanizmusnak erősen graecista jellege az angol tudós világban, sőt a politikai retorikában a legújabb időkig tartó hagyományá szilárdult. A korán kifejlődött angol nyilvános állami életnek a göröghöz és rómaihoz való hasonlósága az antik világhoz való vonzódást az angol lélekben századokon át önkénytelenül táplálta.

A *magyar humanista tudomány*, kivéve JANUS PANNONIUS munkásságát, egyoldalúan latin. De ez a latin humanizmus is csak a felső körökre korlátozódik s a nemesi rendet és alsópapságot kevéssé érinti. Ez természetes, hisz a humanizmus nem népies mozgalomnak indult. Az új világfelfogás, a klasszikus tudós életeszemély nem tud behatolni szélesebb rétegek szellemébe: arisztokratikus tudomány marad. A mohácsi vész ennek erejét is megtöri.

Amint a vállalkozó szellemű polgárok a gazdagságot, éppúgy a humanisták a szellemi erőt, a tudást, a *műveltséget* emelték társadalmi kiváltszó elvvé, az elit értékmérőjévé. A *humanitás* eszméjében már bennerejlik a születési előjogokkal szemben a demokratikus-polgári vonás: az *ember*, mint ilyen, fejtse ki a benne szunnyadó szellemi erőket. Már DANTE így fogalmazza meg az emberiség rendeltetését. A humanisták és a plutokrata nagypolgárok között párhuzam van társadalmi genetikájuk szempontjából: mindkét társadalmi csoport polgári rétegből származik s önerejéből emelkedik fel, csak hogy az egyik gazdasági vállalkozó kedve, a másik szellemi-tudós ereje útján. Mindkét társadalmi emelkedés a néptől való elszakadást jelent. A beérkezett gazdagok és régebbi népi talajuk között éppúgy szakadék támad, mint a nagyműveltségű humanisták és a műveletlen nép között, amelyből származtak. A távolság pátoaszát éppúgy érezte a vagyonban dús kapitalista polgár az alsóbb népréteggel, mint a műveltségben gazdag humanista, a literátor-típus: mindkettő szemében a *vulgus* valami alsóbbrendű emberséget jelent a *humanitás* minden jelszava ellenére. Ebből is érthető, hogy a plutokrata polgárok és a humanisták kölcsönösen jól megértik s szellemileg kiegészítik egymást, sőt egyenest egymásra szorulnak a társadalom élő szervezetében. A kereskedő-mágnások maguk köré gyűj-

tik a humanistákat, hogy tekintélyüket növeljék, ezek kíséretében jelennek meg, hogy társadalmi helyzetük fényét emeljék. Így a tömeg előtt a pénz fényűzésével a szellemnek, a műveltségnek presztízsét kapcsolják egybe.

A gazdag polgárságnak második-harmadik nemzedéke már maga is ráveti fejét a *studium humanitatis*-ra. Érzik ugyanis, hogy a műveltség ítélőkéességüket és szellemi önállóságukat s látókörüket növeli s ennek gazdasági tevékenységükben is hasznát látják, egyúttal gazdagságukat a szellem fölényével mintegy erkölcsileg igazolják. A humanista tudományos-elméleti műveltséget alapvetőnek tartják, de gyakorlati érzékük az életben való ügyes forgást is megköveteli: az elmélet és gyakorlat egyensúlyára törekszenek. A PLATONON nevelkedett MEDICI LORENZOT családjá fiatalon követségekre küldi, hogy világot lásson, a különféle embertípusokat megismerje s megtanuljon velük bánni. A gazdagoknak a humanistákkal, a pénznek a műveltséggel kötött szövetsége a gazdasági és a szellemi munka összhangját teremti meg, s ez annál könnyebb, mert mindkét ember-típus az egyéni erő kifejtésnek, a származástól független személyes munkának sikerét képviseli s mindkettőt a gondolkodásnak új, individualisztikus módja kapcsolja egybe. Ezért politikailag is természet-szerűen lépnek frigyre a nagypolgárok és a humanisták a születési nemesség rendje ellen való küzdelemben. Az új, dinamikus társadalmi alkatnak és életformának, az olasz városi polgárság uralmának ész-szerű igazolása a humanisták tudományára vár, míg a középkorban az akkori társadalmi rend a maga védelmét elsősorban a vallás konzerváló erejében találja meg. A középkorban a papság kivételével a vér, a születés a társadalmi rétegződésnek, az uralkodásra hivatott osztály kialakulásának alapja: most a renaissance-ban a pénz és a műveltség, a vagyon és az értelem. (Lásd MARTIN ALFRED: *Soziologie der Renaissance. Zur Physiognomik und Rhythmik bürgerlicher Kultur*. 1932. 51. 1.)

A renaissance társadalmában az alsóbb rétegből való kiemelkedésnek egyik legfőbb tényezője a klasszikus műveltség, a *studium humanitatis*, amely az egyént a többi ember fölé emeli. *Extolle te super homines*: így kiált fel a műveltség nem csekély göggyével egy firenzei humanista politikus. «A nemes származást —írja AENEAS SYLVIUS, a későbbi II. Plus pápa A gyermekek neveléséről V. LÁSZLÓ magyar király számára írt könyvének bevezetésében —csak akkor tartjuk értékesnek, ha tiszta erkölcsök is ékesítik. Ki hívja nemes embernek azt, aki nem méltó nemesi származására, akinek minden kiválósága családi nevé-

nek hírességében áll. Ahogyan az oktalan állatoknál, akármilyen híresek voltak is szülőik, senki sem követeli azt, hogy nemesek, hanem hogy bátrak legyenek, akkép az embereket jogosan nem minősíthetjük nemeseknek, ha a maguk erényei nem ajánlják őket.» *5 mi a legfőbb erény? A tudományos műveltség: ez a legfőbb jó, amely maradvány.* A nemesi származás nem a magunk szerzeménye; a gazdagság a szerencse műve; a hírnév mulandó; a testi erőt megtöri a betegség és öregség. De a tudománytól meg nem foszthat bennünket a szerencsének bármiképp változó forgása. «Amíg a világon idővel minden megkisebbedik, az ész és a tudomány ereje az idővel gyarapodik. A háború mindent tönkre tehet, de a tudomány az egyedüli, melyet nem tudhat elrabolni... A tudomány a legalacsonyabb sorban születetteket a legmagasabbra emeli.» AENEAS SYLVIUS az erényt egyenest a tudományos műveltségtől teszi függővé. S ez tipikus a humanistáknál. «Mindenki előtt ismeretes — mondja — hogy a tudományos ismeretek elhanyagolása után az erények is ritkábbak lettek. És ez természetes, mivel így mind a hadsereg hatalma megcsökken, mind a kormányzás biztos alapja meginog. SOKRATES, mint BOETHLUSNál olvasható, szerencsés országoknak nevezte azokat, amelyeknek fejedelmei a filozófiát tanulmányozzák. Azok a tőkéletes emberek, akik polgári kötelességük teljesítésével egybekapcsolják a filozófia tanulmányozását. Ez szükséges mindenkinek, aki a nyilvános életben tevékeny, azért, hogy életét ne zavarja meg semmi változás, hanem napjait lelki egyensúlyban tölthesse. A fejedelmeknek tehát s mindazoknak, akik másokat kormányozni vannak hivatva, minden erejükkel arra kell törekedniök, hogy mind hivatali kötelességüknek eleget tegyenek, mind pedig a filozófia tanulmányozásában jó példával járjanak elől.» (Tractatus de liberorum educatione. Bevezetés.) Az erényes ember szellemi kelléke a tudománnyal való foglalkozás. A *virtus* erkölcsi tartalma átcsúszik az értelem területére: elintellektualizálódik. A *virtus* egyet kezd jelenteni a *studium*-mal.

A renaissance kivirágzási korában, a XIV. században, a magasabb szellemi műveltségnek, a *studia humanitatis*-nak becsvágya már megrontani kezdi a plutokrata nagypolgárok gazdasági vállalkozó kedvét. MEDICI COSIMO, noha Firenze valóságos, bár nem fejedelmi című ura s rendkívül művelt a humanista tudományokban, mégis a legélénkebben űzi nagyszabású, egész Európára kiterjedő bankmesterségét. Amikor londoni, párizsi, brüggei üzletfeleivel napi levelezését elvégzi, Firenze utcáin a Konstantinápolyból menekült görög tudósokkal sétálgat s ezek PLATON műveit fordítják számára. Mélyen

bántja, hogy nem tud görögül s így számúzve van az athéni Akademos ligetéből. Üzleti gondjai azonban nem engednek neki időt arra, hogy PLATON nyelvét megtanulva ebbe a ligetbe belépjen. Ellenben I^ORENZO IL MAGNIFICO már elhanyagolja a tudomány és a művészet miatt a bankártevékenységet, költeményeket ír s majdnem csödbe kerül. A vállalkozó kedvre, a tetterős akarásra károsnak bizonyul az esztétikai rajongás, a szalon-platonizmus, a fellengző széplelkűség. A személyiség esztétikai kifinomításának túlzó vágya megbénítja a közélet szolgálatát, sőt a jogos magánérdek ápolását is, a forumot fölcseréli a szépség álomvilágával. A humanista irányban egyoldalúan kiművelt üzletember az élet rút valósága elől az eszményített klaszszikus világba menekül, a humanizmus rajongó romantikájának kódébe téved. Mert ennek a vérbeli klasszicizmusnak is megvan a maga romantikája: az eszményinek álmodott antik világba való lelki visszahúzódás, a tudás hédonizmusának magánya, a lélek SENECA-tól dicsőített nyugalmanak, a *tranquillitas animi-nek* sóvárgása, a környező világtól való visszavonulás idillikus vágya. LORENZO negyvenéves korában birtokára vonul vissza, a mezei élet örömeit énekli meg bukolikus költeményekben, éppen úgy, mint a római császárság túlérétt hiperkultúrája közepett a római költők pásztordalokat zenegenek, vagy az ugyancsak túlfinomodott francia rokokó kitermeli mesterkéltséget mezei idillikus költészetét. A renaissance idején az élet küzdőteréről való visszavonulás, mint a túlérétt humanista műveltség következménye, kétségkívül már a társadalom hanyatlásának, a polgári életerő és vállalkozó lendület csökkenésének jele. Hová jutott el a renaissance-kori humanista ember? Ugyanoda, ahová a tőle megvetett középkornak szerzetese: a *vita contemplativa* eszményéhez. A középkori barát lelki indítéka erre a vallás mély élménye, a renaissance humanistájának motívuma azonban a világi tudomány zavartalan ápolása, a közélettel szemben való közönyös és aszociális lelki magatartás.

A XIII. század elején demokratikus berendezésre törekvő olasz társadalom a renaissance végén újra arisztokratizálódik, csakhogy most az arisztokraták egyes, régóta gazdag és művelt polgárcsaládok sarjai. Ezek közül kerülnek ki a XV. század közepétől a városállamok fejedelmei. A társadalmi-politikai folyamat szakasztott ugyanúgy megy végbe, mint hajdan az ión városállamok tirannusainak uralomra jutása idején. Ezek a renaissance-fejedelmek nemcsak belső érzületből, hanem külső presztízs-okokból is nagyszabású módon támogatják a tudományt és a művészetet s mintául szolgálnak ebben Európa

többi uralkodóinak is: I. FERENC francia, KORVIN MÁTYÁS magyar királynak. A politikai élet a polgári demokrácia helyett az abszolút állam eszményét követi: ekkor jön létre a modern udvari élet. A fejedelmi udvarok az egyházi és a világi, a polgári és az értelmiségi rétegek, a művészek és a humanista tudósok középpontjai. Ezekben a kultúra még csak jobban elfinomodik s minden tehetséget magához vonz, mert szüksége van stilisztákra és rétorokra, művészekre és történetírókra, akik az uralkodók dicsőségét megörökítik. Ezen a hídon megy át a renaissance a barokkba.

Az udvari embernek, a *cortegiano*-nak, a humanisztikus tudományokban való jártasság jelentős kelléke. «Az udvari ember — írja CASTIGLIONI B. a XVI. század elején (Az udvari ember. Ford. gr. Zichy Rafaelné. 1941. 86. 1.) — a tudományokban a középszerűnél képzetlenebb legyen, legalább is azokban, amelyeket humanisztikusoknak nevezünk; és ne csak a latin nyelvet ismerje, hanem a görögöt is, azért a sok különféle tárgyért, amiről ezen a nyelven oly isteni szépséggel írtak. Otthonos legyen a költők írásaiban, nem kevésbé a szónokok és a történetírók műveiben, gyakorlott legyen a vers és próza írásában.» Most már nem a nemesi származás, hanem elsősorban a műveltség avat valakit ebben a társadalomban udvarképessé. «Mivel a nemesség megszerzéséhez — mondja a renaissance-kori udvari élet legfinomabb megfestője, a kortárs CASTIGLIONI B. — nem szükséges sem ész, sem erő, sem ügyesség, és mivel a nemesség inkább őseink dicsérete, semmint a magunké, különösnek tartom azt a kijelentést, hogy ha az udvari ember szülei nem voltak nemes emberek, összes jótulajdonságai ezzel elveszítsék értéküket, és hogy nem elegendők őt a tökéletesség tetőpontjára emelni mindazok az imént felsorolt kellékek, úgymint: ész, műveltség, szépség, jó megjelenés.» (U. o. 45. 1.).

A cinquecento kis olasz fejedelmei a demokratikus hagyomány nyomán kérkednek azzal, hogy udvarukban a tudomány szabadon fejlődik, a gondolat szabadságának nem vetnek gátat, de egyhamar megkapja a halálos törszűrást az, aki mást mer gondolni, mint ők. Még mindig külsőleg a demokráciát hirdetik, mint ahogy valaha a görög tirannusok, de egészen könnyű lélekkel iktatják ki csendben a világból azt, akinek szellemétől hatalmukat féltik. Nagy esztétikai finomság lakozik bennük, de alakjuk fényes művészi homlokzata mögött az ősi vad hatalmi ösztönök tombolnak. II. GYULA papa. a tudósok és a művészek legnagyobb pártolója, de amikor a művészt megkérdézi, vajjon milyen szimbólumot tegyen szobra kezébe, har-

ciasan így felel: «Adj a kezembe kardot, a könyvvel nem tudnék mit csinálni».

Nagy különbség szakadéka tátong a középkori és a renaissance-szal meginduló újkori kultúra között abból a társadalmi szempontból, hogy amaz népies jellegű, emez pedig csak egy társadalmi réteg kultúrája. A középkori kultúra *az egész népé*, a renaissance és a felvilágosodás modern kultúrája pedig csak a *tudományos* iskolázottságú osztályé: *a népi műveltséggel szemben áll az osztály műveltség*. A középkori társadalom egészének lelke egységes: egy a hit, az egyház, a tudomány, a művészet, a nyelv; lényegében mindenki hasonlóképp gondolkodik és érez. A renaissance-től kezdve megoszlik a hit, a reformáció több egyházat teremt, a társadalomban élesebb a választófal a tudós és a tudatlan, a művelt és nem-művelt között. A középkori műveltség és közélet nyelve a latin ugyan, tehát nem a nép nyelve, de ez a latin a kor lelkéhez nő, vele egybeforr, természetesen alkalmazkodik a szellemi szükségletekhez, a népi gondolkodás- és érzés formáit nem változtatja meg; nemzetfölötti jellege van ugyan, de nem a tudós gögnek eszköze, hanem a közlésnek mindenkitől természetesnek tartott hajlékony szerve, amely nem is emlékeztet már az antik pogány világra, szinte a második anyanyelv. Azok, akik latinul tudnak, mint a papok s kolduló szerzetesek, nem szakadnak el a néptől s ennek életformáitól, lelkükben továbbra is a néppel közös s egységes világ- és életfelfogást vallanak. A humanizmusnak klasszicizáló nyelve azonban velejében idegen, az antik világnak gondolkodás- és érzésformáit, pogány életnézetét kifejező szellemi orgánum, amelynek idegenszerű és elegáns fölényét a humanisták erősen érzetik, a tömeg népnyelvével szemben való előkelőségét hangsúlyozzák, a *lingua vernacula* paraszti jellegét kiélezzik, a magasabbrendű műveltség kiváltságát csak a klasszikus latinhoz kapcsolják a középkor «barbár» latinjával s a népnyelvvel szemben.

Jellemző erre egy XV. századbeli allegória: «Volt egy filozófus, aki nagyon buzgólkodott abban, hogy a tudományt a nép nyelvére is lefordítsa. Egy éjtszaka álma volt; a tudomány istennői, mint szép hölgyek jelentek meg előtte, azonban egy rossz hírű házban s bárkinnek odaadták magukat, aki akarta. Amikor ezt látta, csodálkozva kérdezte: „Mi ez? Nem a tudomány istennői vagytok?” Ezt felelték: »Természetesen!» „De hogyan tartózkodhattok ilyen gyalázatos rossz hírű helyen?” Erre így válaszoltak: „Te vagy a bűnös abban, hogy itt vagyunk.” A filozófus fölébredt és sokat elmélkedett azon, miképp is alacsonyította le a népszerűsítéssel a tudomány isteni jellegét. Ezt

abba is hagyta és erősen megbánta. Tanulság: nincs minden bárkinnek megengedve!» (Libro de novelle e di parlare gentile: Qui conta d'un filosofo il quai era molto cortese di volgarizzare le scienze. Iy. TOFFANIN: Storia dell'Umanesimo. 1938. Német ford 1941. 432.1.)

A nép művelődésére és nyelvére nézve azonban forradalmi tény a könyvnyomtatás, amely mind olcsóbban juttatja a tömeghez saját nyelvén LUTHERnek a humanizmus irányában éppen nem barátságos, már nem nemzetközi, hanem egyenest német népi-nemzeti eszméit. ERASMUS finom s előkelő humanizmusa erőtlen ahhoz, hogy meggátolja a népi nyelvű reformációt. A középkorban kevés a könyv, a kódex; kevés az olvasó is, mert ritkán és drágán jut a könyvhöz. Az egyháziakon kívül csak a vagyonosak olvashatnak, de ezeknek meg nincsen lelki indítékuk az olvasásra. A humanizmus az olvasókedvet föllendíti, de a könyvkultúrát nem tudja demokratizálni. A XVI. században a nemzeti nyelven nyomtatott könyv a művelődés ütemét mindjobban meggyorsítja, mind több embert sugalmaz vagy kritikára ingerel, a szellemi közlekedést és vitatkozást megkönnyíti s a humanizmussal szemben föllendíti Európaszerte a nemzeti nyelvű irodalmat.

Voltaképp Európaszerte, Itália kivételével, az antik tudomány tisztelete csak *igen szűk társadalmi rétegben* igazi benső élmény tárgya. Hogy pedig csak erre szorítkozzék, arról a humanisták tudatos társadalmi felfogása is gondoskodik. A humanizmus nem tekinthető igazában, mint sokan hiszik, az igazi demokratizmus vagy a liberalizmus legfőbb történeti szállásainálójának. Eszmei szempontból humanizmus és demokrácia az individualizmus szellemi hídján találkozik ugyan, de a humanizmus képviselőinek tudós felfuvalkodottsága a magasztos tudományt csak a maga kiváltságának nézi, amely nem osztható meg a nép szélesebb rétegeivel. A latin nyelv szárnyán a humanisták Európa országhatárait átröpdösik, sokat utaznak is, de csak egymással érintkeznek: PICO DELLA MIRANDOLA episztolákat küld a német REUCHLIN-nek; BÚDÉ Párizsból a Velencében élő ALDUSSzal, ERASMUS Európa valamennyi országának tudósaival élénken levelez. A néphez azonban egyiküknek sincs köze. A társadalom felsőbb és alsóbb rétegét most már nemcsak a vagyon és a rendi-társadalmi helyzet, hanem még tetejében a műveltség is elesén elválasztja egymástól, mindaz, ami mélyebb értelművé és szebbé avatja az életet: tudomány, költészet, művészet, a szellem öntudatos ereje.

A humanizmus arisztokratikus és nem népi mozgalom. Bár neve az egyetemes emberire céloz, az elvont emberiség túlfinom fogalma azonban a humanisták szemében nem öleli fel a *profanum vulgus-t*. A műveletlenség kiskorúság, de a humanistáknak eszük ágában sincs a tömegeket neveléssel a kiskorúságból fölemelni. Ritka példa, hogy a Mediciek demokratizálni iparkodtak az új műveltséget. DONATELLO-tól épített palotájuknak nagyszerű könyvtára bárki számára nyitva volt: mindenki helyet foglalhatott a hatalmas könyvtárterem padjaiban, forgathatta a könyveket s megtekinthette a ritka kéziratokat. COSIMO és LORENZO szegény ifjakat, akik a humanizmus forrásaiból akartak inni, kiváló tudósokkal a maguk költségén taníttattak. A tehetségtelen ifjú költőkön, tudósokon és művészeken hamar túladtak: ezek náluk kudarcot vallva, a jó posztó- vagy gyarmatárkereskedők számát szaporították. A Mediciek s a hasonló nagypolgárok tudománya és ízlése nevelte a népet s ennek a művelődés iránt érzett fogékonyságát gyarapította. Maguk a humanisták később nem a művelődési demokrácia útját járták: mindjobbban elszakadtak a néptől s előtte elefántcsonttornyukba büszkén elzárkóztak. *A középkor nemesi-lovagi gőgjét felváltja a tudós gőg,* az arisztokraták rendjének kevélységét a szofokraták rendjének, az akadémikusoknak, a humanista irodalmi mandarinoknak felfuvalkodottsága. A rendi társadalomban csak a nemesnek volt joga másokat kormányozni, most a humanisták ugyanezt a jogot csak a latinul tudó, magasabb tudós végzettségű ember kiváltságának tekintik. Az egyház Isten nevében „a hűbérurak az erősebb jogán, most a humanisták az ész címén és nevében akarják a világot kormányozni. A szellemi arisztokráciának vagy szofokráciának platóni álmát szeretnék megvalósítani: az államot a tudósok, a filozófusok irányítsák és a tudatlan tömeg véleményét figyelmen kívül hagyják.

Naiv racionalizmussal azt hiszik, hogy a pusztá tudomány elégséges a népek kormányzására, a középkori lovagok kardját most már eszméikkel és tollúkkal végleg pótolhatják. A középkor rendi világának szertartásos társadalmi formáit új stílusú, tudóskodó klasszikus frázisokkal helyettesítik. Azt hiszik, hogy latinogörögös új nevük egyúttal új kiváltságos társadalmi rend szimbólumai. Ahogyan a letűnő antik világ filozófusai Rómában, ők is már külsejükkel meg akarják különböztetni tudós jómagukat a közönséges halandóktól: hullámos fekete ruhát viselnek. Kern becsülik meg a népet, de lassankint a nép sem becsüli meg őket, hisz lelke mélyére sohasem hatottak. Jellemző erre, hogy SAVONAROLA, ez a szilaj próféta, a MEDICIEK

pompától fénylő városában, a humanizmus egyik legfőbb gócpontjában, Firenzében, el tudja égetetni a néppel a Hiúság Máglyáján a humanizmus művészi kincseit, mert csúnya arca, csontos kezeinek sugalmazó gesztusa, örvénylő hangjának túlvilági sötét tónusa és szent ereje, vulkanikus egyéniségének magnetizmusa meg tudja rémíteni a pokol szörnyű képeivel a hedonista népet. A megfélemlítés, a halál borzalmas terrorja olyan pszichotechnikai szerszáma, amelylyel szemben rögtön csődöt mond a humanizmusnak antik derűs epikureizmusa és csillogó üres retorikája. Az esztétikai humanizmus vékony zománca a tömegről az aszkéta barát első kalapácsütésére lepattan. Az új műveltségnek díszes lelki homlokzata mögül a mélyből hirtelen előtör az ősi vad indulat. A SAVONAROLA-epizód biztos történeti tanúsága annak, hogy a renaissance-kori művelődés hatása lényegében mégis a nép lelkének csak a felületén maradt.

A humanisták az egyetemes emberinek s a tudománynak nagy gondolatát hiúságukkal és pedantériájukkal mindinkább méltatlanul képviselik, a XVI. században már egyenest szégyenbe ejtik. Álmodozva azt hiszik, hogy a humanizmus eszméjével íróasztaluk mellett papiroson megváltják a világot, miközben az antihumanista, de népbárát LUTHERnek nem latin mesterkél, hanem közvetlen német szava lángba borítja Európát. Szobatudós gyermetegséggel azt hiszik, hogy egy klasszikus kéziratnak valamely kolostorban való felfedezésén az egész világ éppoly lelkesen ujjong, mint ők s nem vették észre, hogy a valóságos élet közönyös maradt nagy felfedezéseikkel és eszméikkel szemben s LUTHERnek egy-egy szenvedélyes röpirata mélyebb hatású vihart támaszt a tömegek lelkében, mint az ő hideg, elvont, élettől idegen filológiai bölcseségük. Papirostudományuk az étellel szemben csődöt mond: *a tudományt nem tudják a társadalom széles rétegében élményszerű, valóságos életelemmé avatni*. A humanista tudománynak a felsőbb rétegekre megvan a maga nagy hatása, de nem emelkedik viláगतalakító erővé. Az ész megvilágító hatalma munkál benne, de nem áramlanak ki belőle igazi társadalomformáló erők. A XVI. század folyamán a humanista filológusok tekintélye már egészen eltűnik: «már mindenki úgy beszél és ír, mint ők, azonban senki sem óhajt már körükbe tartozni». A humanizmus stilisztikai örökségét csak az iskolák tanterme őrzi.

Az utolsó világtekintélyű humanista ERASMUS. Barátságáért nemcsak a tudósok: teológusok, filozófusok, filológusok, költők törnek magukat és leveleznek vele, hanem fejedelmek és államférfiak is: latin stílusának utolérhetetlen eleganciája vonzza őket. Azonban

ERASMUS, a nagy tudós, korának szellemi törekvéseit világosan látja ugyan, de csak az ész száraz fényével, amely mindent megvilágít előtte, de cselekvésre, határozott fellépésre, a világ zajlásába való belenyúlásra nem tudja ingerelni. ERASMUS egyedül akar maradni tudós zordon fönségében s nem óhajt résztvenni a reformáció társadalmi mozgalmában. Tudós és társadalom: az ő szemében különemű fogalmak. «Mindig egyedül akartam maradni — mondja tudós fölénye, sőt gögje — és semmit sem gyűlölök jobban, mint a mindenáron pártoskodókat.» Hideg esze nem ismeri a lelkesedést és az agitáló erőt társadalmi eszményekért: semmi sem tudja kizavarni a szemlélődés higgadt életformájából. Ezért hiába kiált fel hozzá a művész érzékenysévével és lelkesedésével DÜRER ALBERT naplójában: «Ő Erasmus Rotterdamus, hol maradsz? Halld meg, Krisztus lovagja, kapj fegyverre Krisztus Urunk mellett, oltalmazd az igazságot, szerezd meg a vértanúk koronáját!» (HUIZINGA J.: Erasmus. Basel. 1936. 179 1.). Ha DÜRER nem naplóban, hanem nyílt episztolában írta volna is e parainézist ERASMUSHoz, ez akkor sem hallotta volna meg cselekvésre lelkesen toborzó szavát: Európának azidőben legnagyobb tudósa csak szemlélője, de nem tettel formálója akart lenni a társadalomnak. A humanizmus hanyatlásáért a tárgyi okokon kívül a humanista tudósok maguk is felelősek. A korai kapitalizmusnak ebben a korszakában a «szabad verseny» új elvét szellemi téren túlzó mohósággal iparkodtak a maguk javára kiaknázni. Alkonyatuk korában már kevésbé lelkesednek a humanizmus gondolatáért, mint inkább jómagukért. A nagy garral hirdetett «általános emberi» személyük «különös emberijére zsugorodik össze; a stoikusok nyomán szinte szenttéavatott egyetemes *ratio*, amelynek nevében az egész világot kormányozni szerették volna, a saját külön eszükké törpül, amely mint a farkas intelligenciája, mindenütt a maga érdekét szimatolja. Egymással örökösen a legélesebben összehorgolnak, az «egyetemes emberi»-t kíméletlen személyes torzsalkodásukkal gyanúba keverik, visszas helyzetbe ejtik és hitelét megrontják. Így a humanisztikus eszmének közösségalkotó, társadalomverbuváló ereje Itálián kívül viszonylag nem vált jelentőssé: ez az eszme nem tudta az embereket, akiknek érzülete ugyanazt az értékelő álláspontot foglalta el, *tartósan* vonzani és csoportosítani. A keresztény gondolatnak megvolt a szociális hatalma arra, hogy a társadalmat a középkorban állandó formákban megszervezze. A humanizmus azonban minden első friss lendülete ellenére szociális szempontból lényegében terméketlen maradt. A humanizmus csekély társadalomformáló erejére jellemző,

hogy még a saját szerű humanista társaságok, a renaissance-akadémiák is, amelyek a XIV. és XV. századbari a nagy humanista lelkesedés társító hangulatában fogantak és szervezeti formát kaptak, csak rövid életűek voltak. Ezek a tudós barátság jegyében alkotott, philadelphikus intézmények, amelyeket a tudomány érdekközösségének kellett volna fenntartania, a magánérdekek civakodási területeivé süllyedtek. Ennek szomorú bizonyossága a renaissance-kori tudománynak gyalázkodó röpirat-irodalma. Az újkori individualizmus, alighogy megszületett, sehol sem lépte át oly szélsőséges módon a maga illő korlátait, mint a hivatásos humanisták körében.

3. A tudomány társadalmi értékelése.

Erasmus kora tudósairól. — A filológusok aprólékoskodása és örökös viszállya. — A jogtudósok csalafinta dialektikája. — A skolasztikusok túlzó formalizmusa ellen küzdő filozófusok idegenkednek a szigorúan rendszeres gondolkodástól. — A teológusok mindentudása és elbizakodottsága. — Luther szemében a filozófia és szaktudomány éppúgy ancilla theologiae, mint a középkorban. — Egyetemi reformterve: ki kell üzni a pogány Aristotelest. — Melancthon megvédi s a tudományos módszer legnagyobb mesterét tiszteli benne. — Protestáns skolasztika. — Bruno a gondolkodás szabadságát követeli, amelynek az egyetemek legnagyobb ellenségei. — Montaigne kora tudósainak reprodukív szellemi alkatát lebecsüli. — Azt látja, hogy csak alacsony társadalmi rendű emberek vetik rá magukat a tudományra. — A tudomány szerinte a társadalomnak hatalmi akarátát és ösztönös alkotóerejét megbénítja. — A humanista Morusnak a természettudomány, mint a filozófiának leghasznosabb része imponál legjobban, mert a társadalom életének kényelmét mozditja elő. — Nominalizmusa haszontalannak tanítja a skolasztikusok fogalmi realizmusát. — Az erkölcsstanban tipikus naturalista: az erény a természet szerint való élés. — A társadalmi béke érdekében a vallás és gondolkodás szabadságát követeli. — Campanella büszke a század csodálatos haladására, amit a természettudományoknak köszönhet. — Napállamában a társadalom életét a tudomány merőben elracionalizálja. — A napállam nem teokratikus, hanem logokratikus államrendszer. — Brasmus a platóni államot balga szerkesztménynek minősíti, mert a tudósok teljesen alkalmatlanok a kormányzásra. — A XVI. század tudós proletariátusa: a dedicatio-koldulók és a vándor alchemisták. — A «titkos tudományok» nagy elterjedése: Agrippa leleplezi, de gyakorolja őket. — A fausti tudós titanizmus és a társadalom. — A szellem bolygó lovagjai élesen támadják a korukbeli tudomány tartalmát és formáját.

Hogyan becsülik meg egymást és tudományukat a humanisták?

Milyen a tudomány társadalmi értékelése? Erre a kérdésre tüzetes feleletet ERASMUSnak, a legnagyobb humanista tekintélynek, Európa nagy szellemi nomádjának, aki Nápolytól Oxfordig kora minden

jelentősebb tudósát személyesen ismeri, a *doctor universalis*nak, «a tudományok fejedelmének», a *vir incomparabilis et doctorum phoenix*-nek, a *magister mundi*-nak, ahogyan RABELUIS nevezte, művéből, az *Encomium Moriae*-ből A balgaság dicsérete. 1509. Szabó András ford. 1913.) meríthetjük, amely a világirodalom legszelleme-
sebb és legmaradandóbb szatírája. Előszavában művét MORUS TAMÁS-
nak ajánlja s büszke arra, hogy «királyok és bíbornokok kedvüket találták benne s a pápa, X. LEO ösztentsége is egészen elolvasta».

A humanizmus vezető tudománya a *filológia*, amelynek feladata nemcsak a nyelvművészetnek, a latin klasszikus stilisztikának fejlesztése s a régi szövegek helyes megállapítása és magyarázata, hanem általában az ókor minden oldalú tanulmányozása. Hogyan jellemzi ERASMUS, korának lelegegánsabb latin stilisztája, aki maga egy sereg ókori író szövegét adta ki jeles magyarázatokkal, a *filológus (grammatikus) tudós típusát* P Nincsen nála — mondja — szerencsétlenebb, szánalomraméltóbb és megvetettebb teremtés. De balgasága mégis tűrhetővé teszi életét. «Micsoda gyönyör fogja el lelkét, amikor egy régi elavult kéziratban felfedezi Anchises anyjának nevét, vagy egy , a nép előtt ismeretlen szóra bukkan, mint *bubsequa*, *ter giversator*, *manticulator* (gulyás, tétovázó, zsebmetsző), vagy ha valamelyiköknek sikerül egy régi kövön valami alig kibetűzhető felírttörödéket találnia — boldog Isten! — milyen ujjongás, milyen győzelem és milyen dicsőség: mintha éppen Afrikát hódította volna meg, vagy Babilont foglalta volna el! S mekkora élvezet, ha érzés nélkül való és sületlen verseiket mindenütt felolvashatják, sőt bámulókra is akadnak, mikor azt hiszik, hogy Vergilius lelke szállott beléjük! De mindennél kellemesebb, ha egymást kölcsönösen dicsérik, csodálják és simogatják! Ha valaki közülök egy szót elvét és ezt egy másik szemfüles véletlenül felfedezi — szent Isten — mekkora lárma és milyen szócsata és vitatkozás keletkezik azonnal!... S mindez csak azért van, mert annyi a grammatika, mint a grammatikus. A mi grammatikusunk általában semmit, bármilyen csekély hibát sem hagy figyelmen kívül, mindent elolvas és átvizsgál, szívében irigységgel telve el mindenki iránt, aki ezen a téren akármilyen botorságot is írni merészel és mindig attól félve, hogy valaki megfosztja a dicsőségtől s így kárba vesz annyi évnek fáradsága.»

Hogyan tükröződik ERASMUS élesen látó szellemi retináján kora *jogtudósa*? «A tanult emberek között a legelső helyet a jogtudósok követelik maguknak és bennük van a legtöbb hiúság. Azonban alapján véve sisyphusi murka az, amit végeznek, mert hiszen egy

lélekezetre száz meg száz törvényt citálnak, tekintet nélkül arra, hogy összefüggésben vannak-e ezek az ügygel vagy nincsenek,, s amíg magyarázatot magyarázatra, véleményt véleményre halmoznak, azt a látszatot keltik, hogy az ő foglalkozásuk a legeslegnehezebb, márpedig ami sok bajjal jár, azt mindenki hajlandó egyúttal a legkiválóbbnak is ítélni... Hármastagozatú szillogizmusaikkal főlfegyverkezve akárkivel képesek akármiről tartózkodás nélkül vitára kelni. És a makacs kitartás legyőzhetetlenné teszi őket, még ha Stentor lenne is az ellenfelük.»

A *filozófia* XIV. századbeli hanyatlásának a deduktív fogalmi gondolkodás logikai erejének kiélése mellett *társadalompszichológiai oka* van: a filozófiával foglalkozók számának rendkívüli felszaporodása. A párizsi egyetemnek a (XIV. század elején) a *facultas artiumon* több, mint tízezer hallgatója s ezer magistère van. Így az egyetem üzemszerűvé silányul, a tanulónak friss bensősége megfogyatkozik, a régebben nagy elmefeszítést követelő *actus scholasticusok*, egyetemi vizsgálatok, pusztá formalitássá szürkülnek. A filozófia kar tanulmányi idejét mindjobbann megrövidítik, hogy a tanulók mielőbb felléphessenek a felsőbb karokra. A tanárok is nem annyira a tudományra, mint a beneficiumok elnyerésére törekcszenek. Az egymással ellentétben álló iskolákba, a thomisták, scottisták és ockhamisták táborába való tömörülés elvonja az elméket attól, hogy a saját eszükkel gondolkodjanak: mindinkább idegen gondolatok kommentálásában s glosszálásában merül ki az egyetemi munka. A XIII. század nagy eredeti filozófus-személyiségeinek korát felváltja az átlag személytelenül utánzó, egyéniségnélküli, megmerevedő gondolkodás ideje. Az ockhamizmuson kívül ebben a korban nem merül fel a filozófiai spekulációnak új formája, úgy, ahogy a XIV. század építészetiében sem virágszik ki a gótikának valamely új stílusmotívuma, legfeljebb a gazdasági élet fellendülése nyomán némely új közgazdasági fogalommal, mint amilyen a járadék, a pénz, az uzsora, bővül a tudományos érdeklődés köre. A középkori társadalom szelleme, amelyből kisarjadtak a nagy skolasztikus rendszerek, megváltozik s ez a változás kikezdi a skolasztika tanításainak eddig érintetlen törzsanyagát is, amelyet az új filozófus-nemzedék már alaposan nem is ismer, ezért könnyedén el is távolodik tőle a thomizmus, scottizmus és ockhamizmus irányainak küzdelme közepett. Így a gondolatok belső tartalma fokozatosan háttérbe szorul, de annál jobban virágszik a dialektikai módszernek merő logikai formalizmusa, ami a hanyatlásnak legszembeszökőbb jele. A filozófusok a világsóság cégére

alatt megsokszorozzák a terméketlen és semmitmondó distinctiókat és subdistinctiókat, úgyhogy a saját distinctióik hálója fojtja meg szellemüket. A formális logika uralkodó filozófiai tudománnyá, sőt egyenest az összes tudományok zsarnokává verekszi föl magát. Az üres formalisztikus okoskodás valóságos tudós pszichózissá fajul. (L. WULF M.: Histoire de la philosophie médiévale. 4 1912. 387. §.).

Szakítanak a XIII. század nagy szisztematikusaival *nyelvével* is. Mind nagyobb számmal lépnek fel a barbarizmusok. Ez is még jobban befeketíti a humanisták szemében a skolasztikát, amelynek rossz hírét nem győzik öregbíteni. A középkor a maga szellemi szükségleteihez alkalmazva, mint élő nyelvet továbbfejlesztette a latint. Sokszor nem is méltatlan módon: gondoljunk a csodaszép vallásos himnuszokra. CICERO nyelve nyilván nem volt alkalmas a skolasztikus fogalmak kifejezésére. De maga CICERO is nyelvújító volt, amikor a görög filozófiát római talajba ültette. A skolasztikusok sem tettek egyebet, mint új fogalmaik számára új szavakat alkottak (pl. *substantia, quantitas, identitás, causalitas, finalitas, essentia, quidditas, haecceitas*). Ezeket a humanisták PETRARCÁTól, a renaissance-kori ciceronianizmus megteremtőjétől, a humanizmus Pontifex Maximusától (mint ERASMUS nevezte) kezdve barbár szószörnyetegeknek bélyegezték, holott jelentős tudományos fogalmi szükségleteket elégítettek ki s később a modern nyelvekbe átmenve, ezeket tetemesen gazdagították. Egyébként is a klasszikus latin holt nyelv volt, a skolasztikus latin pedig élő nyelv, amelynek a tudományban felmerülő új fogalmakhoz hajlékonyan alkalmazkodnia kellett.

De más okból is szerették volna a humanisták a skolasztikát mint elavult tudományoskodást, elszigetelni s a tudományok köréből kiiktatni. A szellemeskedő, aforisztikus gondolkodásmódú, nagy szellemi ubiquitású, de felületes humanisták eleve idegenkedtek a szigorúan szisztematikus gondolkodástól. A hatalmas skolasztikus gondolatrendszerekben nem láttak egyebet, mint az életnek megölését, az élet lendületének és teremtő erejének fogalmi székákba való gyömöszölését és kiszáraitását: ösztönszerűen ellenszenvet éreztek minden rendszer, «fogalmi gótika» iránt. A fogalmi elvontság helyett a szemléletes, konkrét gondolkodáshoz vonzódtak. A fogalmi szisztematika az egyéni elmének kötöttségét, fogalmi rendbe besorozó kényszerét jelentette számukra.

Hogyan jellemzi a XV. és XVI. század fordulóján a humanista ERASMUS tudós filozófus és teológus kortársait? «A filozófusok méltóságteljes szakállal és köpenyben kizárólag csak saját magukat tartják

bölcsseknek és azt állítják, hogy a többi halandók csak röpke árnyképek. Milyen szépen oktalanoknak, amikor megszámlálhatatlan világokat építenek, s a napot, holdat, csillagokat és a többi világtesteket mintegy hüvelykkel vagy cérnával mérik s a villámok, szelek, nap- és holdfogyatkozás okait magyarázzák. Semmiben sem maradnak ezek adósok a felelettel, mintha a természet jelenségeinek megteremtői lettek volna a választottak közül, vagy éppen az istenek gyülekezetéből szállottak volna alá! De a természet igazán nevetésgesekké teszi az ő következtetéseiket! Hogy semmi biztos tudásuk nincs, arra elég bizonyíték lehet már az is, hogy egyes kérdésekben kérlelhetetlen viaskodás dúl köztük. Mert valójában nem tudnak semmit, mégis mindentudóságukkal kérkednek, mégis eszmékről, általános fogalmakról, lényeges formákról, őanyagokról, a dolgok mivoltáról, alakulásáról és járulékaikról beszélnek. De különösen akkor vetik meg az avatatlan tömeget, mikor háromszögeket és négyszögeket, köröket és más efféle mértani ábrákat egymásra halmoznak s labirintusszerűen összekevernek s ezenkívül a betűket is csatarendbe állítva, majd itt, majd amott felvonultatják, amivel a tudatlanokat elvakítják.»

ERASMUS az egyház viszásságait kigúnyolja ugyan s a reformáció egyik szellemi útépítőjének tekinthető, mégsem csatlakozik LUTHER-hez, sőt élesen támadja, mert félti az európai humanista műveltség egységét és jövőjét tőle. Csak félve nyúl a *teológusokhoz*, «ezekhez a csodálatosan elbizakodott és ingerlékeny emberekhez, nehogy tömegesen száz meg száz következtetés-záradékkal nekiessenek és visszavonulásra kényszerítsék, vagy ha ettől vonakodnék, legott eretneknek kiáltásuk ki. Mert tüstént ezzel a villámmal fenyegetődnek, mihelyt valaki kiesik kegyükből. Az önszeretet boldogító érzésével eltelve, mintha a harmadik égben laknának, bizonyos számalommal úgy tekintenek le a magasból a többi halandóra, mint a földön csúszó férgek s a mesteri meghatározások, következtetések, korolláriumok és az egyszerű s bonyolult tételek tömkelegébe elsáncolják magukat s annyi kibúvót hagynak fenn, hogy maga Vulcanus sem lenne képes őket úgy behálózni, hogy megkülönböztetéseik segítségével kisiklani ne tudnának, mert ezekkel könnyen kettévágnak minden bogot, oly sok csak nemrégén gyártott szóból és szörnyű kifejezésekből áll a fegyverzetük... A következő tételek már a nagy és, mint ők mondják, 'világos fejű' teológusokhoz méltók, akik e tételek fejtegetésénél lankadtságukból új életre kelnek. Például: 'Az isteni létesülésnél lehet-e szó valami mozzanatról?'; 'Krisztusban több származású folyamat

végződik-e?'; ‚Megállhat-e az a tétel, hogy az Atyaisten gyűlöli fiát?’. Ezeken kívül van még számtalan finomabbnál finomabb szórszálhasogató kérdés a *notio-król*, *relatio-król*, *instantia-król*, *formalitas-okról*, *guidditas-októl* és *haecceitas-okról*, amiket józan ésszel senki fel nem foghat, legfeljebb olyan Lynceus, aki a legnagyobb sötétségben képes megkülönböztetni azt is, ami sehol sincs. Ezeket a finom szórszálhasogatókat még finomabbakká teszik az egyes iskolák útjai és céljai, úgyhogy a labirintusból könnyebben találhatsz utat magadnak, mint a realistáknak és nominalistáknak, továbbá a thomistáknak, ockhamistáknak és scottistáknak zűrzavarából, pedig nem említettem fel az összes szektákat, csak a legfőbbeket... S mialatt az egyetemeken ezekkel a semmiségekkel foglalkoznak, azt hiszik, hogy az egész egyház rombadől, ha a szillogizmusok nem támogatják, miként Atlas vállalja az eget).

A két évtizeddel ERASMUS e művének, az *Encomium*-nak megjelenése előtt elhunyt HOLLÓS MÁTYÁS királyunknak a teológusokról való hasonló véleményét tolmácsolja GALEOTTO MARZIO. A király udvarában megjelenik egy nagyon önhitt dominikánus hittudós, a szicíliai GATTUS, s azt erősítgeti, hogy a hittudomány egész terén nincsen semmi, amit ő ne tudna, minden bonyolult kérdést, bármi legyen is, megfejt. «MÁTYÁS király azonban, mint éleseszü ember, jól ismeri a mostani teológusok természetét, hogy csak a nagy és bonyolult kérdéseket szokták feszegetni, csak AQUINÓI TAMÁSNAK és SCOTUSNAK a Szentháromságról, az attribútumokról s az oltáriszentségről szóló fejtegetéseit tartják tanulmányozásra méltónak, *a Szentírás magyarázatával s az erkölcsstani kérdésekkel pedig mit sem törődnek*. S amikor a király sarokba szorítja a kérkedő hittudóst azzal a kérdéssel, vajjon Jézus miért az áruló Pétert s nem az ártatlan Jánost tette meg az egyház fejévé, a teológus kínos zavarba jut, a kérdést isteni titoknak minősíti, amelyet nem kell minden áron feszegetni. Ez a kérdés felülhaladja a hittudósok tudását, a benne rejlő titkot Jézus magának tartotta fenn. Amikor a király ragaszkodik a megoldáshoz, amely szerinte nem titok s könnyen átlátható, a teológus haragra lobban: «Nem rád tartozik, Felség, — mondja — hogy a hittudomány körét kiszabjad, én értek a dologhoz, mert még senkivel sem találkoztam, aki a hittudományi kérdésekben velem síkra mert volna szállni.» A király SZENT JEROMOS könyvét hozatja elő, amely világosan kifejti, hogy azért választotta KRISZTUS Pétert az egyház fejévé, mert idősebb s tapasztaltabb volt (GALEOTTO MARZIO könyve Mátyás királyról. XXX. fej.).

Pár évtizeddel később LUTHER ugyanúgy, mint MÁTYÁS király arról vádolja a teológusokat, hogy magának a Szentírásnak magyarázatát elhanyagolják. Miért? Mert örökösen SZENT TAMÁST és SCOTUST értelmezik, ezek meg a pogány ARISTOTELES-re támaszkodnak. A humanisták ARISTOTELES-t háttérbe szorítják, mert a szépségtől ittasult lelkük a költőfilozófushoz, PLATÓNHOZ vonzódik. LUTHER az anti-humanista, meg azért gyűlöli ARISTOTELES-t, mert elvonja az elméket, a Szentírástól. LUTHER előtt semmivel sem kevésbé *ancilla theologiae*, a filozófia és a szaktudomány, mint a középkor szemében. Ezért akarja megreformálni az egyetemeket, amelyekre a makkabeusok könyvét idézi: nem egyebek, mint «a görög dicsőség gyakorló helyei». *Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation*. 1520. XXV.) Az egyetemeken «csakis a vak pogány mester, ARISTOTELES uralkodik, Krisztusnál is inkább». Rajta nevelkednek a teológusok és filozófusok, azért oly ferde az észjárásuk. LUTHER ki akarja ezért szórni az egyetemekről ARISTOTELES fizikáját, metafizikáját, *de anima* könyvét, etikáját, a természeti dolgokra vonatkozó műveit, mert semmit sem lehet belőlük tanulni.» Az ő tanait eddigelé úgy sem értette meg senki, hanem hiábavaló munkával, tanulással és költséggel csak a drága időt fecsérelték, teljesen haszontalanul csak a lelkeket gyötörték. Merem mondani, hogy egy fazekas többet tud a természeti dolgokról, mint ami azokban a könyvekben írva van. Fáj lelkennek, hogy az az átkozott, nagyralátó, ravasz pogány hamis beszédeivel sok jó keresztényt félrevezetett és elbolondított... Nem hihetünk kegyebet, mint hogy tanulmányozását a gonosz lélek vezette be. Erkölcstani könyvében minden más könyvnél gonoszabban egyenesen megcsúfolja Isten kegyelmét és az erényt, pedig ezt a könyvét is a legjobbak közé számítják. Pokolba az ilyen könyvekkel! Mit bánom én, hogy sok száz év óta oly sok jeles elme foglalkozott vele!» LUTHER egyhez járul csak hozzá: olvassák az egyetemen ARISTOTELES logikáját, retorikáját és poétikáját az ifjaknak ékesszólásban és igehirdetésben való gyakorlása végett, de unalmas és fölös kommentárok nélkül. Az *orvosoknak* is meg kell reformálniuk a maguk fakultását. A *jogi* karon pedig «ki kell irtani gyökerestül az első betűtől az utolsóig az egyházjogot, mert ma már nem az az egyházjog, ami a kánonokban van, hanem amit a pápának és táányrnyalóinak önkénye akar».

Társadalmi szempontból jellemző: hogy LUTHER mindezeket a tudománypolitikai fejtegetéseit, az egyetem reformjára vonatkozó követelményeit már a címben «a német nemzet keresztény, nemes-

ségéhez», tehát a vezető társadalmi réteghez intézi, ebben akar a tudomány ügye iránt érdeket kelteni: az új tudós nemzedék helyesen betöltött társadalmi szerepét a megreformált egyetemről várja, «viszont nincs ördögibb, gonoszabb dolog — mondja — a reformálatlan egyetemnél». LUTHER a tudománynak társadalmi funkcióját mélyen érzi, az egyetem és a társadalom viszonyának elmélyítésén munkálkodik, oly korban, amikor az egyetemek tekintélye egészen lehanyaglott, s amikor a tudósok külön akadémiákba kezdtek tömörülni, mert becsúgyukat a tekintélyvesztett egyetemek nem elégtették ki. S mi lett az egyetemek szellemi sorsa? A reformációnak egyetemszervező tudósa, a humanista MELANCHTHON a RÜTHER tői oly hevesen támadott *doctrina Aristotelis-t* avatja a reformált egyetemek hivatalos filozófiai irányává. Az ő szemében a Stageirita *unus ac solus methodi artifex* marad: ő adja meg a tanítás és a tanulás helyes módját: *justa docendi et discendi ratio-t*. ARISTOTELES a világ legnagyobb és legtartósabb hatású tudományos mestere: életműve klasszikus forma, amelyet a renaissance, majd LUTHER szét akart felszítani, és mégis a tudomány mintája maradt. ARISTOTELES, a középkor mestere, a protestáns szellem mesterévé is emelkedik s LUTHER irracionális lendületével szemben fokozatosan kifejlődik egy száraz «protestáns skolasztika», az intuíció mozgalmasságával szemben az egyetemi tudós világnak hideg és zárt intellektualizmusa. Ez ellen való szellemi-társadalmi visszahatás a protestáns pietizmus, az itt-ott felbukkanó protestáns misztika, végül a KANT utáni nagy német idealizmus romantikus platóni szárnyalása.

A maró szellemű ERASMUS kora tudós-típusainak szatirikus torzképét rajzolja meg, e képen azonban keresztülcsillognak minden korbeli tudósok lelki alkatának örökké jellemző tipikus vonásai is. ERASMUS a tudósoknak imént föltárt karakterológiáját a XVI. század első évtizedében írta. Ugyanennek a századnak vége felé BRUNO GIORDANO, ez a hevesvérű olasz, akinek tudománya mély lírai hőforrásokból buzog fel, önmaga tudós sorsát jellemzi ugyan, de erről a szellemi önarcképről leolvasható az is, milyen a független szellemű tudósnak pozíciója az akkori társadalomban, a többi tudós körében, a gondolkodás mekkora szabadságának részese az önálló elme, milyen társadalmi akadályokba ütközik eszméi miatt? «Ha én — mondja BRUNO — az eke szarvát fognám, nyáját legeltetnék, kertet művelnék, vagy ruhát foltoznék, senki sem venne észre, kevesen ügyelnének rám, alig gáncsolna valaki s könnyen mindenkinek tudnék tetszeni. De mivel felmérem a természet mezejét, gondolom a lélek legelőjét,

buzgólkodom a szellem művelésén és mesterkedem az ész ruházatán, azért, íme, aki megpillant, megfenyeget; aki észrevesz, rám rohan; aki hozzám ér, megharap; aki megfog, széttép; s nem egy, nem kevesen, hanem sokan, majdnem valamennyien tesznek így velem. Ha tudni akarod, honnan van ez, megmondom, hogy oka az egyetem, amely nem tetszik nekem, a csöcselék, amelyet gyűlölök, a tömeg, amellyel nem vagyok megelégedve és egy, amit szeretve szeretek: az az egy, ami által szabad vagyok az alárendeltségben, megelégedett a szenvedésben, gazdag a szűkségben, élő a halálban. Innen van, hogy nem fordítom el, mintegy megvakulva, szememet az isteni tárgytól; pedig jól tudom, hogy többnyire szofistának híresztelnek, aki azon van, hogy inkább lássék éleleszűnek, semminthogy igazság-szerető volna; nagyravágyónak mondanak, aki inkább új és hamis szektát igyekszik teremteni, mintsem megerősíteni a régit és igazat; madarásznak állítanak oda, aki úgy űzi a dicsőség fényét, hogy a tévedés homályát terjeszti maga körül, nyugtalan szellemnek, aki aláássa a helyes tanítások épületeit s az eltévelyedésnek készít eszközöket.» Az igazságot kereső BRUNO esküszik arra, hogy sohasem képmutató, s ha téved, sohasem hiszi igazán, hogy téved; nem a győzelem kedvéért vitázik, hanem csak az igazság szeretetéből fárad, kínlódik és gyötrődik, amikor az ész okait logikus rendben feltárja. (A végtelenről, a világegyetemről és a világokról. 1583. Ajánlás. Szemere S. ford. 129.1.) Ehhez azonban szabadság kell, amelyet külföldre menekülve boldogan élvez s versben is megénekel:

Lelkem, magános madaram, repülj,
Amerre rég ragad az eszmék árja,
A végtelenbe szállj, magasztos tájra,
Nagy cél felé siess törhetlenül.

Újjá szüless ott; és aggály nélkül
Neveld fel magzatid; szabad a pálya,
Röptödnék többé nincs már akadály,
Jó sorsod hív: mit vállalsz, sikerül.

Ugyanebben az időben a francia MONTAIGNE is éppen nem hízelgő képet rajzol korának nem önálló szellemű tudósairól. Szkepticizmusa a józan, természetes ész lázadozása a humanizmus kérkedő tudósága ellen, ezért jeligéje: *que sais-je?* mit tudom én? A tudósokról vázolt képén különösen sötét színekkel festi a nem saját eszével újat kutató, hanem csak a meglévő tudást gyűjtő és emlékezetben megőrző *eruditus* vonásokat. «Miként a madarak — mondja a zsák-

mányul ejtett magvakat: csőrükben érintetlenül hazaviszik táplálékul kicsinyeiknek, úgy szedegetik össze a-mi tudósaink könyvekből tudománvukat, amelyet csak ajkuk szélével érintenek, azután kiköpnek és szélnek bocsátanak... Folyton idézünk: Cicero ezt mondja; íme, Plato nézetei ezek; Aristoteles szórói-szóra ezt meg ezt mondja. De mit mondunk mi magunk? hogyan ítélünk mi? hogyan cselekszünk mi? — ez a fontos. Utánozni egy papagály épp olyan jól tud.» (Essais de Montaigne, Du pédantisme. Magyar ford. *Birkás G.-tól* 1913. 74. l).

A tudomány szociológiája szempontjából meglepő MONTAIGNE felfogása tudománynak korabeli *társadalmi értékeléséről*: a tudomány legtöbbször csak vagyonszerzés eszköze, ezért csak az alacsonyabb társadalmi réteg fiai vonzódnak a tudományhoz. «Elődeink — mondja — nem sokra becsülték a tudományokat s királyaink fötanácsadói közt még ma is elvértve találunk tudós embereket. Ma életünk főcélja a vagyonszerzés, s ha a meggazdagodás lehetősége nem kölcsönözne némi tekintélyt a jog- és orvostudománynak, a nyelv- és irodalmak tudományának, sőt a hittudománynak is, akkor még ma is kétségkívül valamennyi éppen olyan nyomorúságos állapotban sínylődnék, mint Valaha. Milyen kár, hogy helyesen gondolkodni és helyesen cselekedni üifri tanítanak meg bennünket! *Postquam docti prodierunt, boni destint?* mióta a tudósok vannak előtérben, a derék emberek háttérbe szorulnak. Franciaországban a tanulásnak úgyszólván nincsen egyéb célja, mint a vagyonszerzés (kivéve azokat, kik a természettől nem vagyongyűjtésre, hanem valami nemesebb foglalkozásra lépépn teremtve, a tudományokra adják magukat); így a tanulásra nemcsak alacsony sorból való emberek szánják magukat, akik ebből megélni akarnak.»

A tudomány alacsony társadalmi értékelése természetszerűen folyik MONTAIGNE relativizmusából, sőt szkepticizmusából: nem hisz a tudományban, ami voltaképp ellenkezik a renaissance erőtől duzzadó, az ész hatalmában bízó, szellemével. Az ú. n. «Igazságok» (erkölcsi és jogi törvények, szépségfogalmak stb.) népek és korok szerint változnak.! Az emberek: gondolkodását a természeti környezet határozza meg. Erélyeséi dorgálja; az embernek: azt a nagyzását, hogy esze tudása által az állatokat messzié felülmúlja. A dolgokról való ítéleteink merőben? relatívak: sem érzékeink, sem értelmünk útján a dolgok lényegéről semmit sem tudunk. Gondolataink gyakran változnak, testi állapotunktól és; egyéb: körülményektől függenek, ezért megbízhatatlanok. A filozófusok és tudósok nem tudnak egymással meg-

egyezni, egyik elméletük a másiknak ad helyet. Érdemes-e tehát a tudománnyal foglalkozni s vele életerőnket fogyasztani?

MONTAIGNE már a XVI. században úgy vizsgálja a tudomány-nak a *társadalom hatalmi akarátát megbénító* hatását, akárcsak a mai irracionális irányának híve. Szinte NIETZSCHEVEL veti fel a kérdést: mi értékesebb a társadalomra nézve a hatalomra vagy az igazságra törő akarát? az ösztönöknek robusztus alkotó ereje, Vagy pedig az észnek sápadt ismerete? MONTAIGNE attól félti a nemzeteket, hogy a tudomány ellágyítja a társadalom lelkét: «Spárta katonai államának s a hozzá hasonlóknak, példája azt mutatja, hogy a tudományok tanulása meglágyítja és asszonyossá teszi az embert, ahelyett hogy erősítene és harcra tüelné. Jelenleg legerősebb államnak látszik a törököké, akik szintén csak a fegyver forgatást becsülik sokra, a tudományokat pedig megvetik. Róma is vitézebb volt addig, míg nem vált tudóssá. Manapság is a hadakozó népek a legdurvábbak és legtudatlanabbak, mint a szkíták, a partusok s Tamburlan (Timurleng) példája bizonyítja. Midőn a gótok elpusztították Görögországot, a könyvtárakat csak az mentette meg az elégetéstől, mert az egyik gót azt a nézetét fejezte ki, hogy ezt a bútort megkell hagyni az ellenségnek, hogy tartsa távol a jövőben is a fegyverforgatástól és hadd szoktassa rá az egy helyben való; üléshez és a tétlen életmódhoz. Mikor a mi VIII. KÁROLY királyunk, anélkül, hogy *jóformán* kihúzta volna kardját hüvelyéből, Nápolynak s Toscana nagy részének urává lön, a kíséretében lévő urak a hódításnak ezt a nem remélt könnyűséget annak tulajdonították, hogy az olasz fejedelmeknek és nemeseknek csak arra volt gondjuk, hogy tudósok és szellemesek, nem pedig hogy erősek és vitézek legyenek».

MONTAIGNE ekkor még a humanista tudománynak, mint történeti erudiciónak, egyoldalú papiros-fogalmát ismerte, úgy, ahogy ennek tartalmát fönnebb kifejtette. A renaissance művészi és gazdasági kultúrájának a hadviseléstől, a lovagkor heroizmusától elvonó társadalmi hatása szökött szemébe. Még nem láthatta előre, mikép fogja erőssé tenni az ész hatalmával a nemzeteket a renaissance korában fogant természettudomány és technika. Amikor MONTAIGNE idevágó sorait írja, csak pár évtizeddel előbb hal meg KOPERNIKUS s az időtájt születik meg GALILEI és KEPLER, a természet alapvető törvényeinek felfedezői, akiknek nyomában fejlődik tovább a természetkutatás és teremtő technika, amely a világ képét egészen átalakítja. A; hadviselésben s egyéb téren is az a nemzet az erősebb, amelynek fejlettebb technikája van; A technika alapja pedig a tudomány.

Sokkal mélyebben látja már több, mint egy félszázaddal azelőtt, a tudománynak és a társadalomnak kölcsönös viszonyát a nagy humanista, de már a természettudományok felől is tájékozott empirikus angol: SZENT MORUS TAMÁS. Utópia országának életében nagy szerepet játszik a tudomány. Utópia lakói a természettudományt «a filozófia legszebb és leghasznosabb részének» tartják, mert vele a természet titkait kifürkészhetik. Ez nemcsak nagy értelmi gyönyörűség számukra, hanem a természet bűvárlatával a világ teremtőjének és alkotó -mesterének kegyét is megnyerik, mert művének kíváncsi és buzgó vizsgálója és bámulója kedvesebb Isten előtt, mint az, aki értetlen állat módjára tompa elmével és részvétlenül áll e csodás látvánnyal szemben. «Ezért Utópia lakóinak a folytonos tudományos bűvárkodásban járatos elméje különösen alkalmas *oly találmányok kigondolására, amelyek az élet kényelmét előmozdítani kiválóan hivatva vannak*». Ez már a renaissance-kori angol polgárnak szava, akiben a természetet legyűrni akaró hatalmi tudat feszül. BACON egy század múlva erősen fokozott hangon ezt a törekvést egyenest a tudomány programjává avatja.

Utópia egyik alaptörvénye a mindenkire kötelező testi munka. Egyeseket azonban a nép határozata tudományos bűvárkodás céljából élethossziglan felmenthet a fizikai munka alól. Ha azonban az így felmentett tudós a kutatásban meddőnek bizonyul s a hozzá fűzött reményt nem váltja be, akkor ismét a kézművesek közé sorolható. MORUS a tudomány szellemi birodalmának alkotmányát már teljesen demokratikus alapon határozza meg: tehetségénél fogva bárki a kézművesek közül, ha szabad óráit sikeres tudományos kutatással tölti, fölemelkedhetik a tudósok rendjébe. A tudósok közül kerülnek ki a követek, a papok, az állam kormányzói, sőt a fejedelem is.

A tudományoknak a középkorral szemben a renaissance-ban megváltozott jelentésalkatát, egyúttal az új alkatú társadalomnak tudományos érdeklődési irányát kitűnően visszatükrözi Utópia tudósainak gondolatmunkája. Nincsenek meg bennük a dialektikusok fortélyai; nem találnak ki egyetlen szabályt sem, amely a logikai megszorításokról, kiterjesztésekről és szuppozíciókról szörszálhasogató élességgel szólna. MORUS gúnyolódva említi a *Parva Logicalia* logikai könyvecskét, az aristotelesi *Organon* kivonatát, amely nem érdekli az utópiákat. De kitör MORUSból a vérbeli angol nominalista is, amikor metsző iróniával említi, hogy Utópia tudósai sohasem tudták fölfedezni az általános fogalmak realitását: «senki közülök nem látta meg ,az embert, mint olyant, általánosságban’, aki, mint ismeretes,

valami óriásféle, sőt még annál is nagyobb, és akire mi (t. i. a fogalmi realizmus nem-utópiabeli hívei), mint valami teljesen ismeretes dologra, ujjunkkal mutatunk». De ha Utópia tudósai kirekesztik is a maguk kutatásai köréből a deduktív skolasztikus logikát, annál buzgóbban vetik rá magukat a csillagok pályafutásának, az égitestek mozgási törvényeinek vizsgálatára. «Ügyes készülékeket szerkesztenek különféle figurákkal, amelyekkel a legpontosabban jelzik a horizontjukba eső napnak, holdnak és egyéb csillagoknak mozgását és helyzetét. Ám a bolygók kedvező vagy kedvezőtlen állásáról és a csillagokból való jóslás egész csalafintaságáról még csak nem is álmodnak. Esőt, szelet és az időjárás egyéb változásait bizonyos jelek-hői, hosszú tapasztalat útján előre meg tudják állapítani.» A világ természetére és eredetére nézve jórészt úgy gondolkodnak, mint a régi filozófusok, de gyakran új elméletekre jutnak s ezek felett vitatkoznak. A filozófia etikai területén ők is ugyanazokon a kérdéseken törnek a fejüket, mint mi: mik a testnek és a léleknek javai, mi az erény és a boldogság? Filozófiai-észbeli gondolataikat összekapcsolják valóságuk tételeivel, mert meg vannak győződve, hogy «az ész egymagában elégtelen és erőtlén az igazi boldogság kifürkészésére». Utópia tudósainak erénytana tipikus renaissance-kori naturalizmus, amely a stoikus-epikureus tanok keveréke. A humanista SZENT MORUS TAMÁS így formulázza meg az utópiaiak számára az erkölcsi világnézetet: az erény a természet szerint való élés, Isten erre rendelt bennünket; a természet szavát pedig az követi, aki vágyaiban és ellenszenveiben az észnek engedelmeskedik; az ész pedig felgyújtja bennünk az isteni fenség szeretetét és tiszteletét: ennek köszönhetjük létünket és a boldogságban való minden részesedésünket. A renaissance derűs, életörömtől duzzadó, a középkori aszketikus világból, mint siralomvölgyből kiemelkedő világnézet hangzik ki MORUS szavaiból: «Az ész folyton arra int és ösztökél bennünket, hogy magunk lehetőleg gondtalan és vidám életet éljünk, másokat pedig a természetes társulás értelmében hasonló igyekvésükben támogassunk». Utópia szigetének tudományos munkája nem szorítkozik merőben a természettudományokra és a technikára, meg a filozófiára, hanem illő szerep jut benne a szellemi tudományoknak is, főképp az antik írók történeti-filológiai tanulmányozásának. A humanista MORUS a görög kiváló íróknak egész kánonát állítja össze az utópiaiak számára: PLATON, ARISTOTELES, THEOPHRASTOS, PLUTARCHOS, LUKIANOS, HOMEROS, SOPHOKLES, EURIPIDES, ARISTOPHANES, THUKYDIDES, HERODOTOS, HIPPOKRATES és GALENOS műveit olvastatja. Angol

földön a görög irodalom kultusza mindig élénkebb volt, mint a kontinensen. MORUS is csak görög írókat olvastat az utópiáikkal, mert «a latin irodalomból — úgymond — a történészeknek és költőknek kívül mi sem találkozott volna tetszésükkel».

A renaissance idején, a középkorral szemben, már nem meglepő, hogy a maga hitéhez egész a vértanúságig ragaszkodó SZENT MORUS TAMÁS nemcsak a tudományos gondolkodásnak, hanem már a vallásnak szabadságát is biztosítja Utópiában. A sziget törvényhozója, Utopos, alaptörvénynek jelenti ki, hogy bárki szabadon követheti vallását s ennek híveket is szerezhet, feltéve, hogy mások vallását durván meg nem sérti. «Arcátlan és dőre kívánságnak tartja, hogy valakitől erőszakkal, sőt fenyegetésekkel megköveteljük, hogy ugyanazt tartsa igaznak, amit mi. Ha ugyanis igazán csak egy igaz vallás van, a többiek pedig mind hiábavalók, akkor amúgy is bízniuk kell abban, hogy az igazságnak belső ereje utat tör és kiviláglik, csak haladjon a dolog a bölcsesség és mérséklet irányában. Ha azonban fegyveres zenebona szól bele a vallási vitába, akkor a legjobb és legszentebb vallás is elmerül a legbárgyúbb babonások tömegében, mert a legrosszabb emberek a legéletrevalóbbak, amint hogy a vetemény is elpusztul a tüske és bozót között. Ezt az egész kérdést Utopos eldöntetlenül hagyta s mindenkinek szabadságot adott arra nézve, hogy mit higgyen s mit nem.» Mindezt MORUS nemes liberalizmussal egy évvel azelőtt írja, hogy LUTHER kilencvenöt pontját a wittenbergai vártemplom ajtajára kifüggeszti s megindítja a reformációt, amely jobbról és balról egy évszázadra annyi véres küzdelem forrása lesz.

Éppen egy század múltán egy dominikánus barát lelkéből szakad fel olyan eszményi társadalom víziója, amely merőben a tudományon épül fel. CAMPANELLA büszke a XVI. század gyorsléptű haladására: «A mi századunknak — mondja — mozgalmasabb története van, mint más négyezer évnek és száz esztendő alatt több könyvet írtak, mint ötezer év alatt. Próféták jönnek és új kor virrad a kereszténységre. Előbb azonban kell le rombolnunk a régit, hogy felépíthessük az újat. A napállambeliek felfedezték a repülés művészetét, ami hiányzott a világnak». (Civitas Solis. 1623. Lányi M. Ford. 74. l.)

A napváros nagy dombon épült. Ennek tetején hatalmas kupolájú épület van sok oszloppal és árkáddal. A közepén oltár áll, rajta óriási földgömb. A nagy kupolára mint égboltra a csillagok vannak festve, az égtájjakkal, sarkokkal és égbölgökkel. A templom köze-

pén hét lámpa függ: a hét bolygót jelképezi. A kupola tetején zászló lejj, a szél irányát mutatva. A szcientizmus szellemében a napállamban a vallás és a tudomány egy. A legfőbb pap, egyben uralkodó, a Metafizikus, aki mellett három tanácsadó áll: Hatalom, Bölcsesség és Szeretet. A Bölcsesség irányítja a napállamban a tudományos kutatást, a művészetet és az oktatást. Hivatalnokai a következők: az Asztrológus, a Kozmografus, a Történetíró, a Matematikus, a Költő, a Filozófus, az Orvos, a Szónok, a Fizikus, a Politikus és a Moralista. Egyetlen könyvben csodálatos egyszerűséggel foglalták össze a tudományok és a művészetek tudnivalóit. A város falait a tudományokat ábrázoló remek festmények díszítik. A város hét nagy köre van osztva. Az első kör falain belülről láthatók a matematikai jelek és számok, már jóval több, mint amennyit ARCHIMEDES és EUKLEIDES ismert. A fal külső felületén az egyes vidékek térképe található, egyben az illető országok népének leírása. A többi fal belső és külső oldalán az ásványok, növények, állatok fajai láthatók.

Az újkornak a természetet legyőzni iparkodó technikai-hatalmi akaratát képviseli a hatodik fal, amely a mechanikai találmányokat, gépeket és számszámokat ábrázolja, feliratok kíséretében, amelyek használatukat magyarázzák. A feltalálók neve sehol sem hiányzik. A renaissance-lélek dicsőségvágya azzal is kielégül, hogy a fal külső felületét azoknak képe ékesíti, akik tudományos felfedezésekkel, törvényekkel és katonai találmányokkal az emberiség jólétét gyarapították. A nagy emberek galériájában azonban CAMPANELLA, a sokat politizáló olasz, inkább a vallási és politikai élet hőseit, semmint a tudománynak igazságlátó hőszait sorolja fel: ott látja a falon Mózeszt, Ozirist, Jupitert, Merkuriuszt, Mohammedet, Jézus Krisztust a tizenkét apostollal, Cézárt, Nagy Sándort, Pyrrhust. De honnan tudják a napállambeliek ilyen jól a világtörténelmet? Tudományos expedíciókat küldenek a földkerekség valamennyi országába, hogy az egyes népek történetét, szokásait, erkölcsseit, társadalmát és kormányformáját tanulmányozzák. A napállam lakói a technikai művészeteket a legnagyobb hévvel ápolják: röpködni tudnak, olyan hajóik vannak, amelyeket szél és evező nélkül képesek mozgatni, az égboltnak eladdig rejtett csillagait messzelátóval szemlélik, hallócsöveik vannak a szférák pythagorási harmóniája számára. A feltalálókat ez a társadalom megbecsüli: nevüket «a hősök könyvében» örökíti meg.

Ki lehet az ország vezetője? A Metafizikus, a legkiválóbb tudós: ezt választják a kormányzat élére. Milyen szellemi alkatú tudós-ideal

lebeg CAMPANELLA előtt? Az egyetemes, minden irányban kiművelt ember: az *uomo universale*. Alaposan kell ismernie az összes népek történetét és törvényeit, a nagy törvényhozók, a felfedező tudósok és a művészek műveit, egyáltalában mindennek az okát és célját, ami e földön és az égben történik. Járatosnak kell lennie a matematikában, a fizikában és a csillagászatban, főképp a metafizikában és a teológiában. De fölmerül a kérdés: alkalmas-e ilyen nagy tudású ember a kormányzásra? A napállam polgárainak felelete: inkább tartanak ők alkalmasnak a kormányzásra egy tudóst, mint olyan valakit, aki úrnak született és egy hatalmi csoport segítségével kerül a vezető polcra. A tudós vezető azonban, ha eleinte gyakorlatlan is a kormányzásban, éppen, mert tudós, sohasem válik kegyetlenné, bűnössé vagy zsarnokká. Egyébként a napállambeliek nem tekintik igazi tudósnak azt, akinek jó emlékezőtehetsége alapján csak könyvtudása van, hanem csak azt, aki a könyvek mellett az élet ismeretére alapozza tudását.

A napállam látszólag teokratikus, igazában azonban logokratikus államrendszer, mert a társadalomban mindent az ész tudománya szabályoz: a vallás itt azonos a tudománnyal, amely CAMPANELLA szerint «az igazságot a való dolgokból és ezek kutatásából meríti, nem pedig babonából és az emberek hiedelmeiből». A napállam, amelynek logokráciájában minduntalan PLATON eszméire bukkanunk, rideg falanszterrendszer, amelyben a társadalomnak minden élettevékenységét, tehát a hivatásbeli munkát, a szórakozást, a művelődést, a tanulást, öltözködést, szerelmet, a tudomány nevében az állam molochja irányítja.

Meglepő a napállambeli társadalom szellemi életének, tudományos gondolkodásának, egész kultúrájának a renaissance-kori naturalizmus és empirizmus alapján való felépítése. CAMPANELLA egy másik munkájában (*De sensu rerum*) a természetnek önálló, ARISTOTELESTől független tanulmányozását követeli, akárcsak GALILEI, akivel Paduában megismerkedik. GALILEI azonban nem szenzualista (a *metodo risolutivo* platoní nyomon az ész spekulatív elemeit is figyelembe veszi), mint CAMPANELLA, akinek egyik legfőbb tétele, hogy minden ismeret az érzéki szemléletből, a tapasztalásból származik: ami az értelemben van, mind az érzékek útján támad. A természet szerinte «a második könyv, amelybe az örök értelem maga írta be gondolatait». Ezért magát a természetet kell kutatnunk, aminek eszköze az érzékelés. Csak ebből indulhat ki a metafizika is: *duce sensu philosophandum esse existimamus*. Innen, ebből az ismeretelméleti alapból érthető

meg a napállam társadalmának egész szellemi élete és művelődése. A tudomány itt mindent szemléltetni akar, mert csak az érzékelés a biztos ismeret forrása. Az egész napváros szerkezete, építési módja, temploma, falai mind a tudománynak hatalmas szemléltető eszköze a társadalom számára. A kultúra valamennyi ágát: vallást, művészetet, erkölcsöt, jogi és gazdasági rendszert, politikát merőben a ridegen számító tudomány határozza meg.

A napállam regényének szcientizmusa, amely a tudományban akarja feloldani az egész kultúrát, az újkorban — ha nem is a *civitas solis* szélső módján — mégis fokozatosan társadalmi eszménnyé válik. A XVIII. század felvilágosodása s a XIX. század pozitívizmusa voltaképp CAMPANELLA útját járja: a tudományban a vallás pótlékát látja. Mélyebb történeti távlatban nézve, a társadalomnak és kultúrának merő elracionálizálása az antik tudomány jelentésalkatának minduntalan az európai kultúrába beletévedő sugara: PLATON eszményi államképe nélkül MORUS Utópiája, CAMPANELLA Civitas Solis-a, majd BACON Nova Atlantisa meg nem született volna. PLATON a politikai reformkorok lelkéből — szinte a Phaidrosban leírt módon — mindig kinöveszti a saját szellemi szárnyát egészen CABET Ikáriájáig vagy a tisztán a közösség alapjára helyezkedő mai államelméletig.

A szkeptikus, de nagy valóságérzékű ERASMUS, MORUS barátja, helytelennek tartja PLATONnak azt a gondolatát, hogy az államok akkor lennének boldogok, ha tudósok kormányoznák, vagy az uralkodók válnának tudóssokká. «Ellenkezőleg — kiált fel a humanista bölcs, aki mindig óvakodott a politikába belekeveredni — a történetírók után ítélve, azt találjátok, hogy az államra nézve legveszedelmesebbek a bölcs vagy tudománykedvelő uralkodók voltak. Erre, azt hiszem, elég bizonyosság a két CATO, akik közül az egyik örületes panaszaival az állam nyugalmát zavarta fel, a másik, míg nagy bölcseségével a római nép szabadságának védelmére kelt, ezt gyökerestül felforgatta. Vegyétek ezekhez a BRUTOSokat, CASSIUSokat és magát CICERÓT is, aki a római államra éppen olyan veszélyes volt, mint DEMOSTHENES az athéneiekre nézve. Az még tűrhető, hogy a tudósok annyit értenek a közügyekhez, mint számár a lanthoz, csak alkalmazkodnának jobban a közönséges élet követelményeihez! Mert hívjátok csak ebédre a tudóst s vagy mogorva hallgatásával, vagy alkalmatlan panaszaival fog zavarni; hívjátok táncra, s mint a teve, úgy fog mozogni; hívjátok nyilvános ünnepélyre és már az arcával megakadályozza a közönség mulatságát... Az ilyen filozófus sem magának, sem a hazának, sem övéinek nem használhat soha, mivel a köz-

ügyekben járatlan s messzire elüt a nép felfogásától és szokásaitól. Már pedig az ilyen különleges élet- és gondolkodásmód okvetlenül gyűlölséget von maga után» (Encomium Moriae. Szabó A. ford. 41.1.). Bár a renaissance-korbeli társa dalom a tudományt nagy becsben tartja, a tudósok politikai-kormányzóképeségére nézve nagyon elüt a véleménye. A tudománynak inkább közvetett társadalmi funkcióját értékeli; a kormányzatot közvetlenül csak az utópiák szerzői bízzák a tudósokra.

A XVI. században, a reformáció idején, a nem-nemes, polgári réteg fiai tudásszomjban és tudományos műveltségben a nemesség fölé kerekednek. HÜTTEN ULRİK egyik levelében arról panaszkodik, hogy a német nemességet a tudományban, a szabad művészetekben, az alacsonyrendűeknek, a cserzővargáknak és kallósoknak fiai felülműlják. A reformáció korában a tudás után való vágy mind szélesebb társadalmi rétegekben tör elő. A XVI. század második felében a közrendű német ifjak csapatostul szállják meg az egyetemet, új főiskolák alakulnak, amelyek csakhamar felvirágoznak. Ennek az egyetemre való tödülésnek oka a tudásszomjon kívül a társadalom szükségleteiben rejlik: sok képzett papra, az újonnan alapított iskolákban sok tanítóra, a fejedelmi udvarokban felállított hivatalokban mind több magasabb jogi műveltségű hivatalnokra van szükség; az egyetemet végzett laikusok tisztelete növekedik, mert ők látják el azt a hivatalnoki munkát, amelyet régebben a papok végeztek. Csakhamar azonban az egyetemi végzettség presztízse s az elhelyezkedés lehetősége olyan tömegeket vonz az egyetemekre, hogy az akadémikus tudományos műveltségű emberekben túltermelés következik be s fölösleges, elhelyezkedni nem tudó értelmiség, *tudós proletariátus* támad. A középkori vándordiákok, a *clerici vagantes*, típusa újra föltámad, akiknek sorában különösen azok a lelegevenebbek, akik nem tudják elviselni az egyetemek protestáns skolasztikájának nyomasztó szellemét s merev formáit, akikből újra előtör a reformáció korának individualizmusa s összeütközésbe kerül az ortodox tanárokkal. A XVI. századi szellemi proletariátusnak BECKER W. M. különösen két típusát emeli ki: a *dedicatio-koldulókat* és a *vándor alchemistákat*. (Aus dem Gelehrten proletariat der nachreformatorischen Zeit. Arch, f Kulturgeschichte. 1910. 419-436). Az előbbiek a kéregető humanisták életformáját folytatják: irataikat a fejedelmeknek, előkelőknek, a birodalmi városok tanácsurainak, a gazdag polgároknak dedikálják s ezért a mecénásoktól pénzt kérnek. A vándor alchemisták (*chymici*)

pedig olyan csodás tincturákat készítenek, amelyeknek ereje a nem-nemes fémeket nemes fémekké, elsősorban arannyá változtatja, vagy a betegségeket meggyógyítja, vagy az időseket megfiatalítja. A fejedelmi udvarok lelkülete különösen fogékony az okkultus «tudományok» iránt, az asztrológia is még nagyban virágzik. A brandenburgi és a szász választófejedelem s II. RUDOLF császár különösen érdeklődik a titkos művészetek iránt.

A termék hittudományokkal való foglalkozás, a kísérletezés, csillagvizsgálat a középkorban a tudatlan tömegek előtt a tudóst könnyűszerrel a varázslat, a mágia, a gonosz szellemekkel, az ördöggel való barátkozás hírébe hozta. A XIII. században NAGY ALBERTnek, a kiváló skolasztikusnak s BACON ROGERnek a kor a démonok megidézésének hatalmát tulajdonította. Amikor a természettel való tudományos foglalkozás a XVI. század elején megindul, HEIDENBERG JÁNOS (Trithemius) és PARACELUS THEOPHRASTUS a démonok felett uralgó varázslók hírébe kerültek s az ördög szövetségesének tüntek föl. A társadalomnak a titkos «tudományok» iránt való nagy fogékonyságát NETTESHEIMI AGRIPPA tárja fel és leplezi le számunkra a tudományok bizonytalanságáról és hívságáról szóló hatalmas művében, amelyet 1526-ban, éppen a mi mohácsi vészürk esztendejében ír (*De incertitudine et vanitate scientiarum*). Maga is űzi a babonás áltudományokat és varázsló orvoslást, de nem hisz bennük. Műve a reformáció kora tudósainak szellemi alkatáról és a társadalomban vitt szerepéről a legérdekesebb történeti dokumentum. A mágikus művészetek nagy szédelőjének és leleplezőjének ezzel a vallomáskönyvével a társadalomban óriási sikere volt: a mű inég életében tíz kiadást ért, amiben bizonyára része volt a párizsi és a louvaini egyetem elítélő nyilatkozatának is. Szkeptikus merészsége, a grammatikától kezdve a matematikán, dialektikán, történelmen keresztül a jóslásig, álommagyarázatig, varázslóművészetig, a magán- és közháztartás tudományáig kimutatja, hogy mind tévedés vagy szándékos csalás, «Azt tartom —írja (Cap. I.) —hogy nincsen károsabb, mérgezőbb, az emberi életre és jólétre veszedelmesebb, mint a tudomány és művészet. Ezért a tudományokat nem dicsérettel kell magasztalni, hanem megvetéssel elutasítani.» Könyve címlapján jelszava: Nihil scire felicissima vita. Maró szkepszisét, amely kora társadalmában nem csekély visszhangra talál, leghívebben műve ele rrt epigrammája fejezi ki, amely egyben cinikus önarcképe: «Az istenek között Momus mindenkit háborgat. A hősök között Herkules minden szörnyet üldöz. A démonok között az alvilág királya minden árnyra

haragszik. A filozófusok között Demokritos mindent kinevet. Vele szemben Herakleitos mindent megsirat. Pyrrhon azt hiszi; hogy semmit, Aristoteles azt hiszi, hogy mindent tud. Mindent megvet Diogenes. Agrippa mindezt megteszi: megvet, tud, nem tud, sír, nevet, haragszik, üldöz és háborgat mindent. Egmaga filozófus, démon, hős, isten és minden».1 AGRIPPA hetyke titanizmusa még nem fausti, hanem csak cinikus jellegű.

Az e korban írt feljegyzések többször emlegetnek egy tudományos képzettségű, egyetemet járt nagyratörő parasztfiút: FAUST GYÖRGYöt, akinek alakjára reággatják a régebbi varázslók és bűvészek cselekedeteit. Erről a bolygó tanulóról, *scholasticus vagans*-ról (GOETHE «Fahrender Scholast»-nak nevezi), aki Wittenbergában is járt s MELANCHTHONT ismerte, a nép ajkán egész mondakör támad. Ezt foglalja össze rendszertelenül egy névtelen szerzőjű kis népkönyv, amely GOETHE szülővárosában 1587-ben jelenik meg. Rendkívüli érdeklődést kelt kora társadalmában, mert nemcsak sok német kiadásban lát napvilágot, hanem csakhamar angol, francia, hollandi és cseh fordításban is. A primitív irodalmi formájú könyvecske nemcsak a reformáció korának eszméjét, az üdvözülés kérdésének a bűvész elkárhozásával megbüntetett megoldását tükrözi, hanem azt a felfogást is, amelyet a szélesebb néprétegek ebben a korban a tudományról táplálnak. FAUSTot, a teológia doktorát, a szent tudomány nem tudja kielégíteni. Mindent akar tudni. Megidézi az ördögöt, Mephistopheles-t, s vérevel aláírt szerződést köt vele huszonnégy évre annak fejében, hogy ez szolgálni fogja. Sok kalandban, bűvészkedésben, élvezetben van része. Istentelen életének a szerződés lejártakor iszonyú tűzhalál a vége. A népkönyv az ördöggel kötött szerződést FAUST rendkívüli tudásvágyának tulajdonítja: mindent akar tudni s az ismeretekbe

Inter divos nullos non carpit Momus.
 Inter heroas monstra quaecunque insectatur Hercules.
 Inter daemones rex Herebi Pluton irascit omnibus umbris.
 Inter philosophos ridet omnia Democritus.
 Contra deflet cuncta Heraclitus.
 Nescit quaecunque Pyrrhias,
 El scire se putat omnia Aristoteles.
 Contemnit cuncta Diogenes.
 Nullis hic parcet Agrippa:
 Contemnit, seit, nescit, flet, ridet, irascitur, insectatur, carpit omnia.
 Ipse philosophus, daemon, héros, deus et omnia.
 (De incertitudine et vanitate scientiarum.
 1531. kiadás. 6. 1.).

az ördög avatja be. Határtalan tudásszomja veszi el büntetését. A kor eszmeáramlatai tarkán vegyülnek a Faust-mondában. Megvan benne a humanizmus: FAUST könyv nélkül tudja PLATONT és ARISTOTELEST, vállalkozik *PLAUTUS* és *TERENTIUS elveszett műveinek* felkutatására, Helénát, a klasszikus világ csodás nőalakját feleségévé varázsolja. Megérik rajta a reformáció lehellete, mert FAUST mindenben LUTHER ellentéte: «LUTHER hisz, FAUST kétkelkedik; LUTHER tiszteli a Szentírást, FAUST „a pad alá dobja”; LUTHER nem bíz az emberi észben, FAUST merészen kutat és azt hiszi, hogy eszével mindent kikutathat; LUTHER legyőzi az ördögöt, FAUST áldozatává lesz. A bibliára és Krisztusra támaszkodó kutató szembeszállhat a világgal s az egyházzal, mégis üdvözülni; a merész tudós, aki csupán szellemének erejében bíz és az igazság szenvedélyes keresésében, sem isteni, sem emberi tekintélyre nem támaszkodik elkárhozik». Kz a renaissance tudásszomjának és természettudományi érdeklődésének tragikus büntetése a vallás szemében. A felvilágosodás korában, a XVIII. században, már LESSING, aki a Faust-mondát feldolgozza, meg van győződve, hogy a tudásvágy az ember legnemesebb törekvése s nem lehet a kárhozat forrása. GOETHÉNél is FAUST élete harmonikusan végződik: legyőzi végül vágyait, bukása után felemelkedik és megtisztul, elismeri az ember eszének és erejének korlátait, megbecsüli az életet s a munkában elégtel ki. Ennek sikereit boldogan látva, ezt súgja a pillanatnak: Állj meg, oly szép vagy! — s tovább dolgozik az emberiség javára. A XVI. századi Faust-monda nem tudja a tudásvágyat megbocsátani, ennek hőstét elkárhozásra ítéli. Sőt még éppen a tudós orthodoxiának ez sem elég: 1588-ban a tübingai egyetem tanácsa két diákot a Faust-könyvnek átdolgozása miatt börtönbüntetéssel sújt. (L. minderre nézve HEINRICH G.: Faust. 1914. 1-21., 72. Ik.)

A tudós proletárok között nemcsak szédelőgők vannak, hanem mély és komoly faushti szellemek is, akik a hivatalos egyetemi tudománnyal meghasonolva, a meglévő és formálisan tradált tudománnyal folyton elégedetlenkedve s új ismeretre szomjazva, nem tudnak érvényesülni, sehol nyugtot nem találnak. Ezek a nem céhbeli tudósok a szellem bolygó lovagjai. Ilyen egy szellemes, öt felvonású latm nyelvű drámának hőse: Turbo. A költemény névtelenül és költött helyen jelenik meg s élesen világít bele a korabeli társadalom tudósainak lelki válságába s küzdelmeibe. (*Turbo, sive moleste et frustra percuncta divagans ingenium, in theatrum fructum. Helicone, iuxta Jrranassum, anno 1616.* L. BECKER W. M. i. m. 419.1.) A tudomány fiatal

adeptusát a szellemi kielégülés után való kielégíthetetlen vágy kínozza. Kora tudományos műveltségét mind megszerzi: a logikából és a retorikából kiábrándul, a matematikához, majd a történelemhez menekül. A szürke tudomány után a politika útját járja s beleköszöl az eleven életbe, majd sokat utazik, Párizsban a finomabb társadalmi formákat elsajátítja, szerelmi kalandba elegyedik s menekülni kénytelen. Megcsömörölve a tudománytól és a nagyvilági élettől, a titkos művészet, a *chymia*, karjaiban keres életcélt. De ebben az utolsó reményében is csalódik. Ekkor kétségbeesik s az élet utálata fogja el. A végső nagy allegorikus jelenetben rádöbben a földi világ merő hiúságára: csak az Üdvözítőben lelhet megnyugvást. A Sapientia ezzel a felkiáltással üdvözi: *Salve Redivive!* Üdv a Eeltámadottnak! A drámából az ész tudományának hívságával szemben az örök értékek után való irracionális sóvárgás tör elő. Ez a fausztii problémát feldolgozó költői mű vádirat a korabeli társadalom értékfelfogása ellen, mélyen járó támadás a korabeli tudomány tartalma és formája ellen. A dráma hőse, Turbo, a reformáció százados fordulóján a tudományból kiábrándult miszticizmusnak, a társadalom lelkét megbocsátó szellemben átható jámborságnak tipikus képviselője.

4. A tudomány a renaissance-kori művészetben.

Raffael Athéni Iskolája a renaissance-kori társadalomnak a tudományról táplált felfogását ábrázolja. — Platon és Aristoteles szerepe a renaissance szellemi jelentéskatában. — A kor pythagoreizmusa. — Az antik fizika és a csillagászat jelentősége. — A sokratesi dialektika tisztelete a renaissance társadalmában. — Raffael művészete kora társadalmának eleven tudományos szél-iermét és ismeretszmját örökíti meg: az Athéni Iskola alakjait az igazság együttes megismerésének közös vágya kapcsolja magasabbrendű szellemi egységbe. — A kép szimbolikus jelentősége a renaissance veleje; hogyan formálja ki az antik tudomány a modern ember világnképét? — Az újkori természet-tudomány a humanizmusnak édes gyermeke. — Az Athéni Iskola tárgya a tudomány, formája a művészet: Raffael a tudomány klasszikus művésze.

Ahogy DANTE a XIV. század elején, mielőtt a középkori tudomány és világnézet hanyatlani kezd, művészi egységbe foglalja kora világnképét, hasonlóképp RAFFAEL is a XVI. század első évtizedében, mielőtt a renaissance humanizmsa alkonyatba borul, egy hatalmas képen az *Athéni Iskola-n* csodálatosan színes erővel ábrázolja az antik tudomány az emberiség szellemi életére gyakorolt hatását úgy, ahogy ez a renaissance-kori társadalom köztudatában él, A *Stanza delia Segnatura*-ban először a vallás diadalát festi meg. fenséges kom-



pozícióban: *La Disputa del sacramento*. Ez a középkor vallásos világnézetét lehel, amelyet a képen az egyház legnagyobb teológusainak alakjai, köztük AQU. SZT. TAMÁSÉ is, képviselnek. A jelenet megkapó égi látomány, amelyben már a földön mindenki részes lehet, ha keresztyén hitének szilárdságában és bensőségében kielégítést talál.

A könyvtárterem mennyezetén a kor négy vezértudományát RAFFAEL egy-egy fenséges nőalakkal jelképezi: a Teológiát (*divinarum rerum notifiā*), a Filozófiát (*causarum cognitio*), a Jogtudományt (*ins suum unicuique tribuit*) s a Poesist (*numine afflatnr*). Az utolsót a renaissance költő-filológusai DANTE és PETRARCA óta tudomány-nak is tartják.

RAFFAEL a *Disputában* a középkornak vallásos világnézetét, egységes teológiai koncentrációját, egyházi kultúráját örökíti meg. Vele szemben 1510-ben megalkotja az *Athéni Iskola* nagyszabású kompozícióját, amelynek művészi feladata a világi tudományos gondolkodás dicsőítése. A művészet történetének vizsgálói többször behatóan elemezték a világi kultúrának ezt a szemléletes egybefoglalását ábrázoló alkotást (legalaposabban SPRINGER A.: Raffaels Schule von Athen. Die Grafischen Künste. 1883. V. évf. 53—106. Ik.). Azonban a tudomány szociológusát, a tudományok társadalmi háttérének kutatóját is ingerli a kérdés, vajjon hogyan tükrözi ennek a csodálatos urbinói ifjúnak szeme a renaissance tudományát? miképpen él benne a nagy újjászületés antikizáló bölcselő szelleme, tudományos világnézete? hogyan fejezi ki nem fogalmi úton, hanem képszerű szemléletességgel a tudományos profán gondolkodásnak görög nyomon való renaissance-kori öntudatos megerősödését, *kora társadalmának a tudományról táplált felfogását*?

A renaissance szelleme helyesen érzi, hogy az antik világban a tudományok közül legszebben a filozófia virágzott ki, még pedig PLATONban és ARISTOTELESben. Az antik világért való lelkesedés mámorában az újkor embere a középkori műveltséget jogtalanul kevésre bec-üli. «Csak a mi századunkban — jelenti ki MARSILIO FICINO friss és hetyke öntudattal—jutottak ismét napfényre a majdnem egészen sötétségbe süllyedt tudományok (*artes liberales*)». Azonban a *trivium*-ot és a *quadrivium*-ot, a tudományoknak ezt a tagolását, amely az ókorból a középkorra is történeti folytonosságban átszármazott, a renaissance is örökli. Most is a grammatikából, aritmetikából, muzsikából, geometriából, asztronómiából, fizikából és dialektikából teljesedik ki a tudományok köre, amely azonban csak előkészítés a filozófiához, mint legfőbb tudományhoz. A filozófia

terén a renaissance a legnagyobbra «az isteni» PLATONT becsüli, mint az igazság fejedelmét, akiben a neopythagoreusokkal attikai nyelven beszélő Mózeset, Μωοσῆς ἄρτυκίζων, Krisztus előfutárát látja s akinek *coeleste ingenium*-át dicsőíti, mert az ember elméjét a mindenség urához az ideák hónába, a τῶπος νοητός-ba emeli. PLATON kultuszát a MEDICI COSIMO firenzei akadémiaja indítja virágzásnak. PLETHON számos kommentárt ír PLATON műveihez s a platóni és aristotelesi tanok különbségét külön könyvben tárgyalja. BESSARION bíboros PLATONT ellenségeivel szemben hatásosan védi (*Adversus calumniatorem Platonis*. Roma. 1469.). MARSILIO FICINO PLATONÍ és PLOTINOST fordítja s *Theologia Platónica-t* ír (1482). A neoplatonizmust és a neopythagoreizmust modern gondolatokkal szövi át Pico DELLA MIRANDOLA, MEDICI IVORENZO barátja az időtájt, amikor RAFFAEL megszületik. A platonizmusnak hirtelen megerősödésében nagy része van a bizánci tudósok Itáliába való áramlásának. A platóni művek esztétikai varázsa valóságos filozófiai mámor forrása. Ebbe ömlik bele PLOTINOS s a többi neoplatonikus szellemi patakja is. A platonizmus költői erejű metafizikája összhangban van a renaissance-kori ember túlaradó művészi hajlamával, mert a platóni gondolatmű jelentésalkatának középpontjában a kozmos *szépsége éli*: a végtelen világ fenséges egysége, a sokfélének magasztos harmóniája, az istenség, mint *unomnia*. PLATON idealizmusának mindig benső, mintegy élet meleg a viszonya a valláshoz, az államhoz, a költészethez és a művészethez. A humanizmus ezt különösen érzi s ezért mintegy világi vallása a platonizmus. A MEDICIEK úgy tisztelik meg mécsessel szobrát, mint házi istenét. SAVONAROLA keserűen panaszkodik, hogy még Firenze templomi szószékeiről is alig hallható egyéb, mint az «isteni» PLATON neve. De legjobban kisugárzik a platonizmus jelentésalkata a művészet területére. Hatása a renaissance-kori művészet legnagyobb alkotásaiba beleszűrődik: a tiszta művészi formáknak nyílt vagy rejtett vonatkozása van a platóni idealizmushoz az olasz lírától RAFFAEL Athéni iskolájáig. Érzik, hogy ha Zeus földre szállna, PLATON nyelvén szólna s gondolatjárásának formái platonikusok lennének. A tudományosan hideg ARISTOTELEST, a középkornak legfőbb antik gondolkodóját, a renaissance is nagyra becsüli, bár a melegségnek sokkal kisebb fokával. PLATONT szereti, ARISTOTELEST tiszteli. Ezt a tiszteletet a Stageirita ismereteinek csodálatos gazdagságával kelti fel, amelyek főképp a földi dolgokra, a természetre vonatkoznak. ARISTOTELEST a fellárgolt PLATON-kultusszal szemben leghatásosabban TRAPEZUNTI GERGELY védelmezi és PIETRO POMPONAZZI, a leg-

jelentősebb ARISTOTELES-kutató, RAFFAEL kortársa. Az európai művelődésnek ebben az erjedő pubertás-korszakában újra tarkán felélevenednek a régi görög kozmológiai tanok, az ión filozófusoké és a pythagoreusoké, a stoicizmus és az epikureizmus világmagyarázatai: afféle népszerű filozófiai eklekticizmus kap lábra a társadalomban.

RAFFAEL az antik tudományosságának ebben a szellemi légkörében nő fel s ezt szemlélteti plasztikusan az *Athéni Iskolában*. Hatalmas csarnokba gyűjti össze az antik tudományok, az *artes liberales* művelőit. A csarnok építészeti hátterének kérdésében valószínűleg tanácsot kért nagy földijétől és pártfogójától, BRAMANTEIÓI, mert meglepő hasonlóságot fedezhetünk fel a csarnok kupolateres és az akkor éppen épülni kezdő Szent Péter-templom terve között. A renaissance értékelő felfogását juttatja kifejezésre, amikor a görög tudósokat, akik ideális együttlétének ábrázolása a célja, csak a lépcsőkre és a lépcsők elé helyezi, hogy annál magasabbra állítsa a PLATONIÓI és ARISTOTELESTől képviselt filozófiát: a két legnagyobb filozófusnak a kép centrumába festett alakja vonja magára azonnal mindenki figyelmét, rajtuk nyugszik meg mindjárt a szemlélő szeme a mozgalmas jelenet tetőpontján. A két gondolkodó szellemébe a renaissance-től belevetített ellentét is azonnal szembeötlik: PLATONnak égre emelt jobbja az Isten megismerésére, a teológiának a filozófiában való feloldására utal, amit megerősít a kezében tartott, az istenséggel, a demiurgossal foglalkozó műve: a Timaios. ARISTOTELESnek lefelé mutató jobbkeze és térdéhez szorított munkája, az *Ethica*, a földi dolgok s az emberek megismerésére vonatkozó hatalmas tudását jelképezi s PLATON idealizmusával szemben a realizmus álláspontjára utal: a valóság megismerése, a tudomány legfőbb forrása. RAFFAEL, a művész, aki a platonisták és aristotelisták vitája fölött áll s érdemi döntésre nem érzi magát hivatottnak, az emberi szellem birodalmának ezt a két legnagyobb hatalmasságát nem egymással szembe, hanem egymás mellé állítja.

Az egyes tudományágak művelőit RAFFAEL mind igen jellemzően ábrázolja: szellemi lényegüket ragadja meg. A *grammatikát* alul balra egy olajzöldruhás fiatalember képviseli, aki könyvét egy oszlop alapzatán nyitja ki, fején a grammatikusokat jellemző koszorúval. Tőle jobbra az *aritmetika* és *muzsika* művelőinek csoportja látható: a térdelve író öreg tudós PYTHAGORAS, aki a számok és a zene tudományát egybekapcsolta, amikor felfedezte a hangok magasságának a húrok hosszúságától való függését s megállapította a zenei összhang viszonyszámait. A maga elé tartott táblára írt jelek a pythago-

rasi szám- és összhangelmélet lényegét ábrázolják: a négyhúrú lant ívén az oktáv, quint, quart és szekund görög nevei: diapason, diapente, diatessaron és epogdoon olvashatók, továbbá a zenei intervallumok számai. Jogge! avatja RAFFAEL PYTHAGORASÍ a matematika szimbolikus képviselőjévé, mert a görög matematikát, mint tudományt ő alapítja meg a délitáliai Krotonban, ahol a tudomány művelésének és az erkölcsi-politikai újjászületésnek célzatával iskolát és titkos szövetséget szervez. Ő fedezi fel a derékszögű háromszögre vonatkozó, ú. n. PYTHAGORAS-tételt; ő különbözteti meg először a törzsszámokat és az összetett számokat; ő látja meg az ú. n. PYTHAGORAS-féle háromszöget, amelynek oldalai között fennálló viszony racionális számok által kifejezhető. Róla nevezzük ma is PYTHAGORAS-féle számoknak azokat az egész számokat, amelyek az $2+y^2=22$ egyenletnek eleget tesznek. PLATONnak, a hellenisztikus és a renaissance-kornak lelkében különös visszhangja volt PYTHAGORAS azon tanításának, hogy mindent a világon számbeli viszonyok határoznak meg, a szám kormányozza a mindenséget, a szám a dolgok lényege. A páros számok oszthatók kettővel, ezért határtalanok; a páratlan számok nem oszthatók kettővel, ezért határolók, formálók. A két-féle szám tehát ellentétes. S mi egyenlíti ki ellentétüket? A harmónia, mint a sokfélének egysége. Minden szám: ez annyit jelent, hogy minden harmónia. A legtokéletesebb szám a tíz, mert a első négy szám összege ($1+2+3+4=10$). Ezt a «szent»számot, a X-et, festi RAFFAEL a PYTHAGORAS kezében tartott tábla aljára. Ez a tábla igen jellemző a humanizmusra, amely bensőleg vonzódik a számmisztikához. Az erősen esztétikai hangulatú renaissance-ra nagy hatást gyakorol PYTHAGORASnak a szférák harmóniájáról szóló tana is, amely szerint a hét bolygó szférája oly távolságban van egymástól, amely a harmonikus hangoknál a húrok hosszúságának felel meg.

RAFFAEL jól érzi, hogy PYTHAGORAS a matematikát a görög kultúra lényeges és általános elemévé avatta: ezért öreg és fiatal a képen egyformán erős lelki szegződéssel figyel reá. A görögségre PYTHAGORASnak rendkívül termékeny nevelő hatása volt: a matematika a hellén közműveltségben normatív jelleget öltött, főképp a zenével való kapcsolata nyomán. A harmónia és a ritmus jelentőségének tudata az egész görög életet áthatja: a költészetet és a retorikát, az építő és a képfaragó művészetet, a vallást és az erkölcsöt. Mélyen belevésődött a hellén köztudatba, hogy a cselekvő és alkotó emberre bizonyos illő, arányos mérték kötelező, amelyet büntetlenül nem léphet túl. Így a pythagorasi harmónia-gondolatnak nevelő étosza a

görög kultúra valamennyi ágára átsugárzik, valóban állandó világnézeti elemmé emelkedik. A renaissance-kori gondolkodók PYTHAGORAST és a neopythagoreusokat ősi szellemi rokonainak érzik. PLETHON és FICINO éppúgy dicsóítják őket, mint a német REUCHLIN, AGRIPPA és KEPLER, az olasz LEONARDO, CAMPANELLA és BRUNO vagy az angol CUDWORTH és MORE. KOPERNTKUS új világrendszeréről műve előszavában kijelenti, hogy a pythagoreusok tanítását újítja fel benne. Mit keres a PYTHAGORAS fölé hajló-fehér turbános keleti ember a képen? Tudománytörténeti emléket sző bele a jelenetbe: vagy a görög matematikának keleti eredetét, vagy a középkori fejlett arab aritmetikára utal.

A *geometerek*, *fizikusok* és *asztronómusok* csoportja foglalja el az előtér jobboldalát. A csoport közepén a földön fekvő táblához lehajolva körzővel rajzol ARCHIMEDES, előtte négy tanuló ifjú. Egyes magyarázók a főalakban EUKLEIDESre ismernek, a mindmáig alapvető és nagyhatású geometriai műnek, a *Stoicheia* (Elemek) szerzőjére, aki a csillagok mozgására, a felületek beosztására, a kúpszeletekre s a távlatlanra vonatkozó vizsgálataival is úttörő. Azonban az alak agnoszkálásában a körző egészen nyilvánvalóan ARCHIMEDESre utal. A renaissance-kori Itália köztudatában bizonyára elevenen élt a római történetírók nyomán a görögök e legnagyobb matematikusának és fizikusának emléke, aki a szicíliai Syrakusaiban élt, ezt a várost hadi gépezeteivel két esztendőnél tovább védelmezte a római seregek ellen s a római hajóhadnak tetemes veszteségeket okozott, míg egy római katona, amikor csellel elfoglalták a várost, le nem szíri: *Noli turbare circulos meos* sóhajjal lehelte ki a hetvenöt éves ARCHIMEDES lelkét, RAFFAEL is mint öreg tudóst ábrázolja. A győztes római vezér, MARCELLUS, síremléket emelt számára s erre azt a geometriai tételt vésette, amely szerint az egyenlő alapú és magasságú kúp, félgömb és henger köbtartalma úgy aránylik, mint 1:2: 3-hoz. Erről a feliratról ismer rá CICERO a síremlékre, amikor mint quaestor Syrakusaiban járt. A renaissance ismerte ARCHIMEDES nagy geometriai felfedezéseinek javát: a parabola és ellipszis területéről, a gömbről és a hengerről, a körmérésről, a csigavonalakról, a konoidokról és szferoidokról, a homokszámításról, a kör kerületének méréséről. A renaissance előtt az is ismeretes volt, hogy ARCHIMEDES alapította meg a szilárd és cseppfolyós testek sztatikáját, ő határozta meg a síkfelületek súlypontját, ő fedezte fel a hidrosztatikai felhajtás törvényét, az ú. n. Archimedes-törvényt, ő találta fel a csigasort, a vízcsavart (Archimedes-féle csavart) s számos hajítókészüléket. RAFFAEL

a görög geometriai és a fizikai tudománynak *representatív* maw-jéül különbet nem választhatott. Ezt igazolja az újabb történeti kutatás is: a dán HEIBERG századunk elején egy Jeruzsálemben talált kéziratban ARCHIMEDESnek eddig ismeretlen művét fedezte fel, amelynek tartalma a mai integrálszámításhoz egészen hasonló számítási módszer. (Hermes. 42. évf. Berlin. 1907.).

Az *asztronómiát* és az *asztrológiát*, a renaissance fantáziájának különösen kedvelt spekulatív tanulmányát, a kezükben éggömböt tartó PTOLEMAIOS és a keletiesen öltözött ZOROASTER képviseli. Az előbbi csillagászati főművének, az ú. n. Amagesztnak tanai uralkodnak a középkorban és a renaissance-ban: a Föld áll a mindenség középpontjában s körülötte mozog a hét bolygó, amelyek mozgásában észlelhető eltérések magyarázatára PTOLEMAIOS az epiciklusok bonyolult elméletét szerkesztette meg. Éppen akkor, amikor RAFFAEL az Athéni Iskolát festi, kezdi kimunkálni KOPERNIKUS heliocentrikus rendszerét, amelyben megmutatja, mennyire egyszerűbbekké válnak az égitestek látszólag bonyolult mozgásai, ha ezeket nem a Földről, hanem a Nap középpontjából szemlélve gondoljuk. PTOLEMAIOS mint fizikus optikájával új utat tör, főképp dioptrikai kutatásaival; a refrakciót a levegő különböző sűrűségére vezeti vissza. Új korszakot nyit meg a földrajz történetében Γεωγραφική δόξησις c. munkájával, amelyben már a városok földrajzi szélességét és hosszúságát is meghatározni iparkodik. ZOROASZTERT az ókorban mint a csillagjólás ősatyját tisztelték: neve már PLATON *Alkibiades*-ében előfordul, mint Oromazdes fiáé; PLINIUS és PLUTARCHOS sokat foglalkoznak vele. Az éggömböt tartó két tudóssal élénken társalog két férfiú, akiknek alakjával RAFFAEL mozgalmasabbá dramatizálja a természetbúvárok csoportját. Az ifjabbban a kortársak RAFFAEL önarcképét ismerték fel, az idősebben PERUGINO vagy SODOMA festőművészt. Egyesek RAFFAEL képét a művész leghitelesebb arcképének minősítik. Különösen megkap bennünket az ifjúnak lényeglátó, az emberekbe és a dolgokba tárgyilagosan fűrődő szeme, amely elfogulatlanul tükrözi a világot, az életet és a történetet, az értékelésnek azzal a hangsúlyával és indexével, amely éppen megilleti őket. A csillagászat tudományára a képek még egy motívuma céloz: Athénének a jobboldali fülkében elhelyezett szobra alatt látható allegorikus relief: felhőkben trónoló női alak, oldalán az állatkör jegyzeit feltüntető táblájával.

A *dialektika* antik tudós képviselői a lépcsők feletti téren foglalnak helyet, PLATON és ARISTOTELES alakjától balra Apollo szobra

alatt. A dialektikusuk csoportjának közepén azonnal felismerjük SOKRATESnek Silenus-fejű, tömpeorrú élénk alakját. A humanisták előtt, bár írás nem maradt tőle, mindig rendkívül rokonszenves volt, mint PLATON szellemi atyja, a tisztultabb istenfogalom hirdetője s eszméinek vértanúja. Metaforákban dúskáló szellemük nem tartotta káromkodásnak, hogy a régi pogány világ Krisztusának nevezték. Tiszteletet gerjesztett iránta logikai művészete, amely világosan tárta fel az igazságokat úgy, hogy még az egyszerű emberek elméjéből is ki tudta csiholni őket. Ez a puhatólódzó, rávezető kérdezősködése volt a *mateutikaja*, bábamestersége: ahogy a bába a gyermekek születését, akkép ő a gondolatok életrekelését segíti elő. A humanisták is ebben látták a tanítás igazi, önálló gondolkodásra nevelő módszerét. Az is imponált a renaissance humanistáinak, hogy CICERO szerint SOKRATES a filozófiát az égből lehívta a földre: az addigi görög kozmocentrikus elmékedést antropocentrikus irányba terelte: az *ember* immanens természetét vizsgálta. RAFFAEL, mint az antik emlékek alapos bűvára, jól ismerte SOKRATESnek ránk maradt mell-szobor-ábrázolásait: mintha csak a vatikáni SOKRATES-szobor csúnya, de kedves és szellemes arcát vetítette volna a vászonra. Vele szemben egy kardjára támaszkodó előkelő sisakos harcos áll figyelő ábrázattal: a *Symposion* ALKIBIADESE. Finom profiljának s elegáns megjelenésének SOKRATES plebejus arcával s kopott alakjával való ellentéte bizonyára csábító művészi feladat volt RAFFAEL számára.

A festményen, amely RAFFAEL koránál jóval későbbben kapta az *Athéni Iskola* nevet, a főalakok könnyen felismerhető történeti személyek, a többiek csak jellemző típusok vagy képzeleti figurák, akiket főképp az esztétikai igény keltett életre. De ha egyetlen azonnal felismerhető történeti személy sem domborodnék ki a képből, akkor is azonnal megértenők, hogy belőle a tudományos gondolkodásnak művészi himnusza száll felénk. Az ókori hagyomány történeti tőkéje és a művészi fantázia ereje itt nagyszerű összhangban egyesül. RAFFAEL művészi érzéke nem engedte, hogy a görög filozófia és tudomány *egész* történetét fontosabb személyeiben történeti hűséggel ábrázolja. Csak a tudálékos magyarázók hihetik, hogy a kép minden egyes alakjára valamely tudomány-történeti név címkéjét kell ragasztaniuk. Kem történeti, hanem jellemző művészi-epikai hitelük van. RAFFAEL mint vérbeli művész a konkrét szemléletes alakokon keresztül az örök típust: a tudós gondolkodó platóni *ideáját* ragyogtatja át. Művészi szempontból mellékes, vajjon valamennyi alak történeti személy-e? Elég néhány legfőbb történeti alak, hogy a művész a hagyomány

biztos talaján álljon, éppúgy, mint az eposzban vagy a történeti regényben. Szemet szúr, hogy RAFFAEL csak görög tudósokat és filozófusokat ábrázol. Azonban a renaissancenak ekkor még — kevés kivétellel — nem voltak eredeti nagyszabású természetkutatói, sem önálló filozófusai: a középkor ARISTOTELESre, a renaissance PLATONra támaszkodik. A természettudomány és a filozófia csak a XV. század végén indul nagy lendületnek.

Az egyes tudományágakat, a trivium és a quadrivium ismeretköreit sem gyömöszöli bele RAFFAEL tudós pontossággal és kínos történeti hűséggel egy merev sorrend szkémájába, hanem képviselőik művészi csoportosításával jellemzi őket. A művész lelkétől távol áll minden tudóskodó programmfestészet. A lángelme jegyét akkor érezzük az Athéni Iskolán a lelegelevenebben, ha ezt a képet egybevetjük a korai renaissance egyik hasonló tárgyú legkiválóbb alkotásával, amelyet RAFFAEL is bizonyára jól ismert: *Aqu. Szent Tamás diadalával*, a keresztény vallás filozófiai allegóriájával, amely a firenzei *Santa Maria Novella* spanyol kápolnájában (Capp. degli Spagnoli) látható. Ezt régebben TADDEO GADDINAK tulajdonították, de az 1916-ban talált adatok kétségtelenné teszik, hogy 1365-ben ANDREA BUONAIUTI a szerzője. Sz. TAMÁS a felső régió közepén trónon ül s az ő- és újszövetség nagy képviselői veszik sorban körül, felette a hét erény allegorikus alakjai lebegnek, lábai alatt pedig a legyőzött eretnek bölcselők: Sabellius, Averroes és Arius gyötrődnek. Az alakok alsó két sorát nyilván DANTE Paradicsomának 13. és 14. éneke sugallta. sorban állanak a tudományokat megszemélyesítő csodálatos szép és változatos nőalakok egy-egy szimbólummal s mindegyik alatt az illető tudományág valamely történeti képviselője. Balfelől a polgári jogot Justinianus, a kánon jogot IV. Kelemen pápa, az új jogot Petrus Lombardus, a teológiát Areopagita Dionysius, a spekulatív teológiát Bcëthius, a misztikus teológiát Johannes Damascenus, a vitázó teológiát Szent Ágoston képviseli. Jobboldalon az aritmetika allegóriájának Pythagoras, a geometriáé Euklides, az asztronómiáé Zoroaszter, a muzsikáé egy mitológiai kovács, a dialektikáé Aristoteles, a retorikáé Cicero, a grammatikáé Priscianus a megszemélyesítője. (Lásd *Van Marie Raimond: The Development of the Italian Schools of Painting. Vol. III. 1924. 425. 433. 1.*)

RAFFAEL ennek a képnek tárgyától is kaphatott ihletet az Athéni Iskolára. De másfél század múltán milyen eleven drámai mozgalmassággá fejlesztette a firenzei kép merev alaksorozatát! Miben rejlik RAFFAEL művének drámai természete? Valamennyi alakja tevékeny;

együtt működő, a cselekvénynek, az igazság kutatásának aktív szereplője s nem pusztá szemlélője. Minden alakot, akár gondolkodásba mélyed, akár tanít, akár vitatkozik, akár ír vagy olvas, *az igazság együttes megismerésének közös vágya* hajt s kapcsol felsőbbrendű egységbe. Micsoda elvont tárgy a tudomány! S a művész ecsetje mégis milyen szemléletessé és élővé varázsolja. A láthatatlan gondolkodás itt mintegy láthatóvá érzékiesül legkülönfélébb változatában és fokán: a problématudatnak csodálkozó hangulatától s kínzó nyugtalanságától, a gondolatfájásnak feszítésétől, a kutatásnak dinamikus értelmi indulatától kezdve az ismeret boldogító bírásáig, a megismerés erejének és hatalmának statikus logikai érzelméig. Itt minden személy lelkesen tanít vagy szorgalmasan tanul; a tanító élénken hirdeti a tudomány ígét, a tanulók a mester ajkán csüngve figyelnek, jegyeznek, szellemileg együtt munkálkodnak; az egyiknek arcvonásai az észnek nyiladozását és megvilágosodását, a másikéi kételkedést, a harmadikéi a gondolatba való további elmerülést tükrözik. RAFFAEL általában a legnagyobb mester abban, hogy a lelket az arcon kifejezze: itt a kutatók és tanulók nemes komolyságát és lángoló tudásvágyát a rajzon kívül a színek, a fény és az árnyék plasztikus elosztása útján mély pszichológiával vetíti elénk. A tömegek harmonikus szétosztása, az alakok egymáshoz való viszonyának s a csoportképzésnek változatos gazdagsága és ellentét-hullámozása egyáltalán nem zavarja a képnek csodálatosan átlátszó szerkezeti egyszerűségét.

Az alakok fokozott szellemi mozgalmassága a renaissance-lélek fofyton kíváncsi, forrongó tudásszomjának is valóban hű kifejezése. RAFFAEL *művészete a maga kora társadalmának eleven tudományos szellemét örökíti meg*. K szellem előtt az egyes tudományokkal szemben a filozófia a legfőbb, mindent átfogó elvi tudomány. Ennek mintegy jelképe az, hogy bármily élénkek is az egyes tudományokat képviselő tudósok csoportjai, szemünk tartósa η önkénytelenül PLATON és ARISTOTELES alakjára szegződik: a filozófia az *ultima scientia*. A két filozófus alakja tülemlelkedik mindenkin, hangjuk mintegy túlharsog valamennyi tudós szaván. A két nagy gondolkodó drámai módon uralkodik az egész festményen: ők foglalják felsőbb egységbe az antik világ egész tudományát, amelynek a középkor és a renaissance világképe csak továbbmunkált folytatása.

A kép nem a görög bölcsek és tudósok pusztá történeti ábrázolása, hanem a jelennek is szimbolikus érzetése: *hogyan formálja ki a régiek tudománya a modern renaissance-kori embert*, hogyan veszíti el az újkorban a tudomány és a filozófia, mint világi kultúra, közép-

kori céhszerű jellegét s válik a művelt társadalom közkincsévé. A kép meleg elevensége és mozgalmassága egyúttal a renaissance-kori tudományak forrongó természetét, szenvedélyes ismeretszomját, újításvágyát és problématudatát is jelképezi.

Még csak megindulóban van RAFFAEL korában, a XVI. század elején, a renaissance természettudománya: GALILEI még csak egy fél-század múlva születik meg. De RAFFAEL már a nagy mester, LEONARDO DA VINCI tiszteletet gerjesztő anatómiai, mechanikai, optikai, csillagászati, matematikai és hidrotechnikai felfedezéseinek fejlődési vonalát mintegy kihúzza az újkor, a jövő századaiba. Amikor a görög természetbúvárokat ábrázolja, már érzi, hogy mint a görög gondolkodás a természetre irányuló kutatással kezdődött, ugyanígy indul meg a modern ember tudománya is: előre belepillant a XVI. és XVII. század szellemi fejlődésébe. A régi görög tudományhoz való visszatérés csak az újkor szellem előkészülete volt arra, hogy majd a maga új útjára térjen, miután felszívta mindazt az értékes elemet, amit az antik tudomány teremtett. A görög tudomány fogalmi világa csak arra való volt, hogy a renaissance-kori ember mintegy begyakorolja rajta képességét, hogy aztán önállóan uralkodjék a szellem birodalmában, a természet kutatásában. Ugyanez a folyamat ment végbe a művészetben is: a renaissance az antik művészi formák föl-[^]levenítésével kezdi, ezeken begyakorolja magát a tiszta művészet szellemébe, hogy aztán LEONARDO, MICHELANGELO, RAFFAEL, TIZIAN, DÜRER, REMBRANDT fokozatosan a saját eredeti útját járja: a maga látásának formáiban fogja fel a természetet és az életet.

Az Athéni Iskolából elének csillan RAFFAELnek az a jövőbe látó mély intuíciója, hogy az újkor a görög tudomány humanisztikus megújulása alapján majd lépésről-lépésre kimunkálja az új természet-tudományi világgépet. RAFFAEL a renaissance-nak még csak inkább humanisztikus szakaszában él, de már anticipálja eszmeileg a XVI. és a XVII. század fordulóján meginduló természettudományi szakaszát is. Úgy festette meg az Athéni Iskolát, mintha előre tudta volna, hogy egy század múlva a történet csodálatos szellemi *actio in distans*-kal PLATON fogja GALILEI géniuszában újáteremtetni a természet-tudományt. Mert GALILEINEK PLATON a legfőbb mestere. A pisai fizikus a *Timaios*-ból, amelyet RAFFAEL PLATON kezébe ad, tanulja meg, hogy a természet jelenségei a lét változhatatlanságában csak annyiban vesznek részt ($\mu, \epsilon\theta\text{-}\acute{\epsilon}\&\zeta$), amennyiben matematikai törvények határozzák meg őket. Ez lesz GALILEI egyik alap gondolata: «a természet a matematika nyelvén van megírva» (*seritta in lingua mate-*

matica). De azt is olvasta PLATONnak *Nomoi* c. művében, hogy csak a matematikai ismeret nyújt belátást a szükségképiségbe: csak a számok tudománya útján vesz részt az emberi szellem az isteniben. Ezt hirdeti GALILEI a világrendszerekről (*sistemi del mondó*) szóló dialogikus művében, amely előadásmódjában is PLATON nyomán halad. De ugyanez a renaissance-kori dialógus PLATON *Menón* c. művének mély hatását is tükrözi az *ἀνάμνησις* fogalmának felújításával. «Mily igaz — mondja GALILEI — PLATON szava, hogy semmi egyéb a mi tudományunk, mint a visszaemlékezésnek egyik faja — oly tételekre, amelyeket a legtökéletesebben értünk s amelyek maguktól evidensek.» Ilyenek a matematikai tételek: ezeket a szellem magától apriori tudja s ezekkel kell egybekapcsolni az érzéki tapasztalatokat (*sensate espevienze*), hogy ismertekké váljanak. De GALILEI úttörő természettudományi módszerét is, a *metodo risolutivo-t*, PLATON sugallata nyomán ismeri fel. Ez nem egyéb, mint ami a *Menon-ban* az $\lambda\epsilon\ \upsilon\pi\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \sigma\kappa\omicron\pi\epsilon\iota\sigma\theta$ -at: egy kérdés megoldására fölteszünk valamit, ebből következményeket vonunk le s vizsgáljuk, vajjon meg egyeznek-e ezek a ténnyel vagy kétségtelen ismeretekkel. GALILEI ugyanígy jár el az esés törvényének fölfedezése alkalmával. Felvesz egy hipotézist: a gyorsulás egyenes arányban növekedik az esés idejével. Ebből az útra következtet: az út az idő négyzetével arányos. Aztán a lejtőn kísérlettel vizsgálja, hogy következtetése beválik-e? S valóban: az út négyzetesen növekszik, az idő pedig csak egyszerűen: tétele igazolva van. PLATON és GALILEI közt az a különbség, hogy PLATON ezt a módszert csak a fogalmak és a matematika birodalmában alkalmazza, GALILEI az érzéki világra is, amikor a kísérletet használja. Ez jelentős új többlet az antik gondolkodóval szemben: meglátja a kísérlet módszeres fontosságát. PLATON ideatana s GALILEINEK a tudományról való felfogása közt mély rokonság rejtőzik: az idea s a természeti törvény a jelenségeknek változatlan és időtlen lényege. Joggal állítja tehát RAFFAEL PLATONT az Athéni Iskola csúcspontjára. De hasonló joggal ARISTOTELEST is, ha mindjárt ennek tekintélye a renaissance-ban a középkorra való szellemi visszahatásként megcsökkent is. A művész génusza azonban nemcsak a jelent látva, hanem a múltba is visszapillantva, ösztönszerűen a —részletes szaktudományi behatolás nélkül is — helyesen érzi a középkor és a renaissance tudományos kultúrájának történeti folytonosságát. A renaissance-kori ember újat, gyökeres változást akar, szenvedélyesen sietve benne a reformok vágya, aminek a humanisták gyakran a középkort megvető gögös szólásokban adnak kifejezést. Mindez nem

téveszti meg a művész helyes szemléletét és problémaérzékét: látva látja, hogy a tudomány *valóságos* fejlődése a humanisták minden nagyhangú újságviszketege és túlzott öntudata ellenére a középkori és a megújított antik ismeretvilág hagyományainak kereteiben megy végbe. Csak folytatódik és kiteljesedik az antik tudományosságnak az az asszimilációja, amely már a középkorban, főképp ARISTOTELES nyomán, megindult s fokozatosan új igazságértékeket teremtett.

Az ókori görög tudomány és világnézet mélyen áthatotta a renaissance-kori olasz társadalom köztudatát. Ennek legfényesebb tanúsága, hogy az Athéni Iskolát, ezt a csodálatos, külsőleg szilárd architektónikus tagoltságú, belsőleg pedig az antik tudomány szellemét s a nagy újjászületésnek a tudományról való felfogását tökéletesen lehellő művet a tudományba rövid életében iskolaszerűen és rendszeresen soha be nem hatoló, csak kora társadalmának általános műveltségére támaszkodó, autodidakta fiatal művész, a huszonhétéves RAFFAEL alkotta meg. Bár az antik építészeti és szobrászati maradványoknak kitűnő ismerője volt, akit éppen ezért X. Leó pápa később az antik emlékek felügyelőjévé nevezett ki, ez még korántsem jelentette a görög tudományoknak és világnézetnek forrászerű ismeretét. Azonban a nem szakszerűen tudományos, hanem csak az ókorra vonatkozó *általános társadalmi műveltség*, a szellemi légkör is elég volt arra, hogy az antik tudomány a maga szellemi lényegét mintegy hirtelen megjelenő látomásban nyilatkoztassa ki a művész géniusza előtt: *a modern tudomány a humanizmusnak édes gyermeke*.

Segített-e RAFFAELnek valamely humanista tudós? Egyes külső-szerű részletben valószínűleg, például a PYTHAGORAS táblájának történeti száma nyagába η . De RAFFAELT itt sem a gondolatok archeológiája érdekelte, hanem a művészi feladat: az antik tudományosság szelleme. A képen a történeti s az allegorikus ábrázolás nagyszerű összhangba és egységbe kapcsolódik. PLATON Akadémiájának tudós hangulata, ahogyan dialógusaiból kiárad, volt valószínűleg a művészi ihlet hajtóereje. Hisz ezt élték meg elevenen a Mediciek platóni symposionjai, amelyeknek szelleme kisugárzott az egész renaissance lelkiségébe: RAFFAELÉBA éppúgy, mint MICHELANGELOÉBA. Ez LORENZO udvarában mint ifjú szívta magába az újplatonizmus szépségkultuszát, amely mint a Szép után sóvárgó alkotóvágy, Erős, nemcsak hatalmas szobraiból és képeiből, hanem tömör kis szonettjeiből is titáni erővel tör elő. Így például *A művész szerelmé*-ből: a művész Erősa felül akar kerekedni a testen, föl akar szárnyalni a platóni ideák hónába, a Szépség színről-színre való látására.

Az Athéni Iskola remek csarnokának szépségtől áthatott légköréből a platóni szellemnek ugyanez a varázsa árad felénk. Ha RAFFAEL az önzetlen igazságkutatást, vagyis a tudományt akarta ábrázolni, akkor elsősorban PLATON Akadémiájának ideális formája lebeghetett művészi lelke előtt. Amikor a régi kultúra halódóban s az új keletkezőben van, a társadalom életérzése, az, ami a kor lelkét mozgatja és irányítja, az élet színe és ereje, elsősorban a költészetben s a művészetben tör közvetlen kifejezésre. Így van ez a renaissance-ban is. RAFFAEL egész élethangulata a legszorosabban összeforr azzal a költészettel és művészi jellegű platonizáló világnézettel, amely a földi és az isteni Szépség s Jóság rokonságát érzi s az égi Szépséget és Jóságot sóvárgó Erősszal, eszményi Szerellemmel már itt meg akarja ragadni és valósítani. Ez volt az akkori művelt embernek általános életérzése. Már DANTE a Paradicsomban, amikor SZENT JÁNOS evangélista arról vallatja, mi indította őt a Szerellem dicsősítésére, PLATONra való világos célzással így felel:

«Filozófok érvelése,
s innen áradt tekintély súlya kellett,
hogy e Szerelmet a szívembe véssé:
Mert a jó, ha jó, akként gyitjt szerelmet,
amint fölfogjuk; s oly magas fokára
gyújtja a hőnek, mint jósága terjed.
Azért a Lényeg, melynek nincs határa
a jóban, úgy hogy ami jó kivtíle
van, csak az ő fényének egy sugara.
Kell, hogy szerelem nagyobb lángját szülje
abban, ki szemét ama tanra nyitja,
amelyet rejt az érvelés betűje.
Kz igazságot nékem az tanítja,
aki könyvében minden halhatatlan
lélek első szerelmét bizonyítja.

(A Paradicsom. XXVI. 25-39. Babits M. ford.)

RAFFAEL klasszikus műve is azt igazolja, hogy a tudomány és a művészet a mélyben találkoznak: mindkettő a dolgok örök lényegét, tipikus mivoltát, változatlan és időtlen formáját, azaz platóni ideáját iparkodik megragadni. Csakhogy a tudomány elvont fogalmakban gondolkodik, a művészet szemléletes képekben ábrázol. Amaz az egyest az általánosnak, az örökkévalónak elvont formájában mutatja be, emez az általánost, az örökkévalót a különösnek, az egyedinek szemléletes alakjában fejezi ki. A tudós is, a művész is lényeglátó, idea-alkotó, az örökkévalóság tolmácsa: csak eszközeiben ütnek el

egymástól. Az antik és a renaissance-kori tudomány szellemét a tudós fogalmak útján érteti meg: RAFFAEL viszont ecsetjének színeivel a tudomány képviselőinek szemléletes alakjaival, lelküknek arcukon és mozdulataikban való konkrét kifejezésével. *Az Athéni Iskola tárgya a tudomány, formája a művészet: RAFFAEL itt a tudománynak klasszikus művésze.*

A görög filozófia (tudomány) különösen alkalmas a művészi ábrázolásra, mert a görög filozófia művészet s a görög művészet filozófia: a SOKRATES előtti filozófusok (tudósok) versbe öntik világfelfogásukat s a legnagyobb görög költők drámákban filozofálnak; PLATON filozófus és tudós, de szelleméből minduntalan kiragogy a költészet és kihangzik a zene harmóniája. S az Athéni Iskolán is a tudomány művészetként fénylik s a művészet tudománnyá mélyül. A kettő a humanizmus szellemi áramlatának csak kétféle kifejezése: itt az Igaz és a Szép valóban magasztos egységbe zárul.

A *Dispután* a vallás ihlete és megnyugvása, az *Athéni Iskolán* a tudós kutatás nyugtalansága és komolysága, a *Parnassuson* a zene és a költészet derűs bája árad szét. A művész az emberi léleknek e három irányát természetüknek megfelelő környezetbe állítja: a vallásos sóvárgás tárgyát a mennyekbe, a módszeres tudományos gondolkodást zárt csarnokba s a művészetnek szabad fantáziáját, az esztétikai élvezet örömét és sejtelmes boldogságát babéfligetbe, a szabad természetbe, a derűs égbolt alá. A *Parnassuson* is a hagyomány történeti személyei közé képzeleti alakokat vegyít. De tovább megy, mint az Athéni Iskolában: nem szorítkozik az antikokra, HOMEROSra és VERGIOSRA, hanem odaállítja DANTÉT és PETRARCÁT is. Nemzetének akkor még nem születtek meg a nagy antikokhoz fogható természetbúvárai, de már két századdal előbb napvilágot láttak az ókori klasszikusokhoz méltó és velük egyenrangú költő-művészei. DANTE hatalmas epikai trilógiájában csodálatos költői erővel vetíti elénk a középkori vallást, tudományt és művészetet: RAFFAEL három nagy szintetikus képén a renaissance-nak a vallásra, tudományra és művészetre vonatkozó élményét ábrázolja a festőművészet szemléletesen kifejező hatalmával. Azóta több, mint négy hosszú század folyt le. De vajjon merészkedett-e egyetlen művész is vállalkozni arra, hogy a barokk-kor vagy a XIX. század gazdag és nagyrafejlődött tudományos kultúrájának szellemét, amely ezeknek a koroknak legjelentősebb társadalomformáló tényezője volt, nagy szintetikus képen a művészi szemlélet lényeglátó és plasztikus erejével szinte érzékelhetővé varázsolja?

IV.

TUDOMÁNY ÉS TÁKSADALOM A FELVILÁGOSODÁS KOEÁBAN.

1. A felvilágosodás szellemi gyökerei.

A renaissance humanizmusa és a felvilágosodás. — A felvilágosodás, mint szellemi forma. — Ennek alapvonása: a természet és az ész metafizikai azonossága. — A reformáció és a felvilágosodás. — A renaissance mechanisztikus világképét a felvilágosodás tovább fejleszti. — A módszer jelentőségének tudata.

A renaissance-kori világnézet szellemének tipikus vonásai: az autonóm észnek uralma a tekintély felett, a vallásosság csökkenésével párhuzamosan jelentkező immanentizmus tudatossága, a magabizó individualizmus, a természettudományok hatalmába vetett hit, a technika hasznos világátformáló erejéről való szilárd meggyőződés, a naturalisztikus államelméleteknek a társadalmat megújítani törekvő pátosza, a gondolat- és vallásszabadság követelménye, a határtalan emberi haladás optimista eszméje — mind még erősebb hangsúllyal domborodnak ki a XVII. és a XVIII. századnak szelleméből. A felvilágosodási kor szelleme a renaissance-ének egyenes folytatása, jelentésbeli kifejlése és fokozódása. B kor társadalmának alkata is, amelyet a felvilágosodás szelleme tükröz, belső tektonikájában ugyanabban az irányban formálódik át, mint amilyen irányban a renaissance-kori társadalom rétegtelődése megindult: a nemesség Nyugat-Európában feudális étoszával mindjobban háttérbe szorul, vagy a társadalmi feltételekhez alkalmazkodik, s helyébe lép, most már gyorsabb ütemben, a gazdasági hatalomra s mélyebb műveltségre szert tevő polgári réteg, amelynek mozgékony gondolkodásmódja végleg átveszi a vezetést a szellem birodalmában. Az ész szenvedélye, a tudomány, másfelől a hagyományos kötelékeitől Európaszerte megszabadulni iparkodó társadalom ebben a korban valóban egymásra talál. A tudománynak és a társadalomnak a felvilágosodás szellemében egyesülő frigye a *siècle éclairé*-nek, a XVIII. századnak végén éri el tetőpontját, majd a romantika pár évtizede alatt háttérbe

szorulva, más nevű szellemi irányokban támad fel, él s hat mindmáig, gyakran anélkül, hogy észrevennők, világképünk jelentésalkatában.

Mi a felvilágosodás? Nem egy határozott eszmekörből táplálkozó irányzat, hanem inkább általános szellemi forma vagy magatartás, amely az életnek valamennyi irányát a tiszta észnek követelményei értelmében iparkodik átalakítani, az egész földön a hagyományos történeti állapottal szemben az észnek, a szabadságnak s boldogságnak uralmát szeretné biztosítani. A történetileg kialakult intézményekkel szembeszegezi az észről helyesnek felismert és észszerűen alakított társadalmi berendezést, az esetlegessel és irracionálissal szembe a törvényszerűt és észszerűt, a mulandóval, időbelivel, különössel szembe az észről képviselt maradandót, örökkévalót, egyetemesen érvényest. A felvilágosodás tartalma igen sokrétűen ágazódik szét, de bizonyos egységet kölcsönöz neki a transzcendensnek, a természetfölöttinek szellemi uralma ellen való küzdelem, az egész kultúrának csak a világra vonatkozó racionális világnézet alapján való felépítése. A felvilágosodás híveinek közös meggyőződése, hogy az ész tudománya olyan, mint Odysseus falova: előbb le kell rombolnia a hit és egyház Trójájának falait, és csak így lehet az ész uralmát biztosítani. Ezzel az «észszerű» világnézettel iparkodik a felvilágosodás áthatni a kultúra valamennyi formáját: a művészetet, jogalkotást, társadalmi-állami berendezést, közoktatásügyet is, mert hite szerint csak az *ész* alapján formált egyéni és társadalmi élet biztosítja az ember «hasznát» és «boldogságát». A racionalizmus, amelynek először csak ismeretelméleti jelentősége van DESCARTES-nál, fokozatosan átcsap a vallás, erkölcs és jog értékelési síkjára is, szélesebb társadalmi körökre szétárad és általános «felvilágosodássá» válik. Az, amit ma *kulhírának* mondunk, a XVIII. században *felvilágosodás: peuples éclairés* annyit jelent, mint művelt, kulturált népek, amikor a kultúra fogalmában háttérbe szorulnak az érületi mozzanatok, a kultúra egyoldalúan az ész síkjára tolódik, mintegy *raciocentrikussá* szűrkül.

A felvilágosodás igen sokrétű eszmemozgalom, tele bensőleg ellenmondó vonásokkal. Azonban mégis van közös szellemi jelentésalkata: a szétágazó mozzanatok magasabb egységbe, egészbe foghatók. Van benne racionalizmus és szenzualizmus, a józan ész kultusza és szkepticizmus, rigorizmus és hedonizmus, rajongó esztétaság és lapos hasznossági elv. S mindezeknek az irányoknak képviselői a különféle nemzetek kebelében egyformán hívják magukat «felvilágosodottnak», «szabadgondolónak», *free thinker-nek, libre pen-*

seur-nek, *Freidenker*-nek vagy *Aufklärer*-nek. Ha anyaiatokban, sőt elvi álláspontokban elütnek is egymástól, egy világnézeti alapgombában, amely már a renaissance-ban fokozatosan uralkodó elv folytatása, megegyeznek: *a természet és az ész metafizikai azonosságában*. Minden, térben és időben különféleképp jelentkező felvilágosodásnak ez a közös szellemi forrása, amely bizonyos fokig egységes jelentésalkatot kölcsönöz neki: vagy az észet oldják fel a természetben, vagy a természetet az észben. Az előbbieket szemében a természet a közvetlenül adott: ezek az észet naturalizálják. Az utóbbiak az észet tartják közvetlenül bizonyosnak: ezek a természetet racionalizálják. A «természet» azonban a felvilágosodás hívei előtt elsősorban az emberi szellem természetét jelenti. A racionalizmus és a naturalizmus csak abban különbözik, vajjon a szellem természetét az értelem, vagy pedig az érzelem határozza-e meg. A felvilágosodás tehát kiváltképpen antropocentrikus irányrú, csakhogy egyes ágai az emberi természetnek más-más oldalát állítják előtérbe: az angol empirizmus és a francia szenzualizmus gondolkodói az érzéki, a kartézianusok és a német aufkláristák az észszerű, SHAFTESBURY az esztétikai, MANDEVILLE és MONTESQUIEU a társadalmi, LAMETTRIE a fiziológiai, ROUSSEAU az érzelmi vonást tartják az ember fő és jellemző jegyének. Mindezek az irányok a két század különféle időszakában és az egyes nemzetek szellemi fejlődése foka szerint különféle árnyalatban jelentkeznek.

A természetnek és az észnek azonosítása nem egyéb, mint a világfelfogásnak véglegesen e világi, immanens alapra helyezése, szekularizálása: az Isten országának elsőse helyébe az érzékelhető világ lép, amelynek azonban csak racionális rendje van s nincs semmi szüksége egy másik világnak isteni beavatkozására. A renaissance-tól kezdve, amely a világfelfogásnak immanens alapra való állítását megkezdi, az Istentől való függés érzése fokozatosan csökken: az ember esztől biztosított autonóm szabadság lép lassankint helyébe. Az Ég világossága helyett az ész válik a társadalom mind szélesebb körei számára fényforrássá, amelynek sugarai szétrebbentik az előző korok tudatlanságának «sötét» felhőit: «felvilágosítják» az elméket. Ennek az a gyakorlati jelentése, hogy az addig javarészt egyházi, vallásos jellegű műveltséget, tudományt és filozófiát most már az ész alapján szabadon és célszerűen szervezett kultúrával kell pótolni, amely egyúttal a boldogság biztosítója is. Ezért a felvilágosodásnak Európaszerte közös negatív törekvése az, hogy az élet valamennyi formáját fölszabadítsa («emancipálja») az egyház tekintélye,

hatalma és irányítása alól; az államot, a jogot, a nevelést, a gazdasági életet, hogy mindenütt nem a valamikor erőszakból támadt történeti kötelékek, hanem a «természetes», az «észszerű» életformák érvényesülhessenek. Ezért a felvilágodás a tudáson, a tudományon keresztül minden irányban társadalom-reformáló, gyakorlati célú és viselkedésű szellemi életforma.

Az «ész» szó jelentésváltozáson megy keresztül: értelme nem az egyensúlyozott bölcsesség, hanem a bíráló merészség. A «felvilágosodás» szó már magában rejti azt a kritikát, hogy az előző korok fölött sötétség borongott, amelyet az ész fényével el kell oszlatni. A kor tudományt akar tekintély, erkölcsöt hitelvek, vallást hittitkok, politikát isteni jog nélkül. A kötelesség eszméje helyébe a jog lép. A középkori társadalom a kötelesség gondolatán épült fel: kötelességünk van Istennel, az egyházzal, a fejedelemmel, a közösséggel szemben. Most a felvilágosult polgárság mindenben jogot kíván, hogy a benne rejlő képességeket s a kultúrát szabadon bontakoztathassa ki: a lelkiismereti szabadság jogát, az emberi és a polgári jogokat, az észnek kritikai jogát, BAYLE PIERRE-nek *Dictionnaire historique et critique*-[^] (1695), a felvilágosodás egyik bibliája, szinte vádirat az addigi emberiség ellen: büszke arra, hogy mennyi tévedést és homályt, illúziót és csalást leplez le a szellem világában. S mindezt az ész uralmába vetett milyen maga bízó hittel, «az eszmék köztársaság» iránt érzett milyen könnyed optimizmussal cselekszi! «Ez a köztársaság — mondja (Dictionnaire: Calius-cikk) —rendkívül szabad állam. Semmi más uralom nincsen benne, mint az Igazságé és az Észé: ezek zászlajával küzdhet itt az ember *bárki* ellen.»

A felvilágosodásnak ezt az új élethangulatát és elmejárását Európa nagy szellemi változásai fokozatosan készítették elő. Így először a *renaissance humanizmusa*, amely az antik világnézet nyomán a vallástól független, e világi erkölcsnek és életörömnök himnuszát zengte s filozófiáját fejtegette. Ezzel a művelt keresztény társadalom széles körének lelkében lassankint idegenné és mesterkeltté vált az áteredő bűnről s ennek az emberi természetre káros természetéről szóló tan s vele együtt az egész kinyilatkoztatás. A humanisták egy részének szemében az ember tökéletesítésére nem szükséges megváltás és isteni kegyelem, hanem elégséges az emberben szunnyadó erők természetes kifejllesztése: a *lex naturae*. Más szellemi irányból ugyan, de végső elemzésben hasonló eszmék sarjadnak ki a *reformációból* is. A protestantizmus megbontotta a középkori egyház szellemi egységét. A vallást, ennek életrendjét s a rajta felépülő kultúrát szándéka ellenére is

kivetköztette transzcendens, abszolút jellegéből s relativává tette az emberek lelkében. Íme, a kereszténység keretén belül is többféle vallás lehetséges, a keresztény teológiai felfogások alapvető kérdésekben is sokfélék lehetnek! A középkorban a klasszikus skolasztika a hit szempontjából mindig megőrzi szellemi törzsvagyonának elvi egységét. Most a reformáció nyomán feltámadt kíméletlen dogmatikus harcok megrendítik a keresztény vallás abszolút jellegébe vetett hitet, s a vallási indifferentizmus lelki talaját készítik elő. A harmincéves vallásháború sok kegyetlensége, a felekezetek kiegyenlíthetetlen dogmatikus viszálya sok lelket mélyen elidegenít a vallás egyházi formájától s közömbössé tesz a vallás kérdései iránt, így a papság befolyása a kultúrára a társadalom lelke mélyén megcsökken, a műveltség mindjobban elvilágiasodik. A papok és a tudósok e korban rendszerint nyílt vagy titkos harcban állanak egymással, mert mindkét társadalmi réteg a lelkek uralmáért küzd.

A felvilágosodás a XVIII. században a vallást, elvetve minden történeti hit dogmáját, csak az Isten létének elismerésére, a deizmusra szűkíti némi erkölcsi színezettel: Isten ezt a csodálatos világot az ember tökéletesítésére és boldogságára teremtette s gondoskodik arról, hogy a halhatatlan lélek a túlvilágon kárpótlást kapjon az esetleges földi igazságtalanságért. A felvilágosodás deizmusa Istent unatkozó nézővé formálja át, aki a magától mechanikusan lepergő világfolyamat drámáját tétlenül szemléli. A vallások kinyilatkoztatásai a felvilágosodás szerint nem ter mésztől föltöttek, hanem természetes történeti fejlemények. Az egyházak legfeljebb csak a nép nevelő intézményeinek, pedagógiai szervezeteinek tekinthetők az állam felügyelete és gyámsága alatt. Az *erkölcs* egyébként merőben független a vallástól: az emberi szellemben gyökerezik. Amint az észvallás a helyes, akkép az észerkölcs is. Az ész pedig legfőbb erkölcsi jónak a *hasznot*, a *boldogságot* minősíti: a felvilágosodás egész erkölcsi értékhierarchiájának az *utilitarizmus*, illetőleg az eudaimonizmus adja meg alapjelentését.

Az autonóm ész felszabadulását különösen előmozdítja a renaissance-kori *természettudomány* gyors továbbfejlődése, amely a fizikai világképet merőben megváltoztatja s ennek nyomán a társadalom életérzését felfokozza. A matematikának a természetkutatásban való alkalmazása s a kísérleti módszerrel való egybekapcsolása megteremti a mechanisztikus világfelfogást. A természet jelenségeit a tudomány mennyiségi, észszerűen átlátható, matematikailag megformulázott törvényekbe sűríti, amelyek alapján a bekövetkező tünemények előre

kiszámíthatók. Egész sereg új természettudomány keletkezik (kémia, fiziológia, geológia, optika, akusztika stb.), amelyek mind közrejátszanak abban, hogy a világ felfogása gyökerestül megváltozzék. E tudományoknak az ész csodálatát és tiszteletét fölkelő sikereit csak fokozzák a hasznos technikai alkalmazások, mint az emberi szuverén ész és akarat hatalmának és a természet fölött való uralmának fényes tanúságai, egyben az emberi élet kényelmének és boldogságának biztosítékai. Mindezek láttára a «felvilágosodott» társadalom lelkében az a hit támad, hogy az Ész meg tudja találni a kulcsot, amely a világ végső titkainak zárát is felnyitja.

A felvilágosodás-kori tudománynak új a szelleme, új a módszere. Az nem véletlen, hogy az újkori gondolkodást megindító két nagyhatású gondolkodó: az angol BACON s a francia DESCARTES elméjét először is a *módszeren* töri. A filozófia gondolkodásmódja szubjektívvá válik a középkor objektív gondolkodásmódjával, metafizikai világméretével szemben. A kiindulópont az észnek DESCARTES-nál jelentkező szubjektív idealizmusa. Ez a felvilágosodás elvi alapja: az ember magát mint létezőt csakis saját tudatában ismeri meg: az én tudata az egyedül bizonyos és kétségbevonhatatlan tény: *cogito, ergo sum*. A gondolkodó én-nek evidencia-tudata minden igazság felismerésének forrása. De egyben a világ egységéé is, mert csak azok a fogalmak, amelyekben az én a világot felfogja, alkotják számára a világot. Egész világméretűnk az értelem műve, ezért az értelem tanulmányozása *egyetem* tudomány: *l'étude de l'intelligence est une science universelle*. Ez a descartes-i gondolat magába sűríti a későbbi felvilágosodásnak egész szellemi lényegét: az emberi szellem mint nap a világot bevilágítja, anélkül, hogy a világtól valamit befogadna vagy a világ sokfélesége az ő egységét megosztaná. Az ember szellemi alkata szabja meg a világ törvényeit: az ész az ész nélküli kozmosz törvényhozója. Mire vonatkozik tehát a tudomány munkamódszere? Nem a transzcendens metafizikai dolgokra, hanem a tudat tartalmainak egymáshoz való viszonyára, A descartes-i nagy fordulat a szellem kopernikusi fordulata: a módszer a szubjektumhoz fordul, ennek képzetviszonyaihoz. Az újkori tudományban minden valóság a pszichológiába megy át, amelyet a filozófusok (LOCKE, HUME, BERKELEY) úgy néznek mint a mozgásokról szóló valamiféle tant, mint a mechanika egyik fejezetét. Nem magukat a dolgokat ismerjük meg, hanem az észnek a dolgok jelenségeiről való képzetét. Ezért mindenekelőtt az ész tanulmányozása a döntő.

Itt van a felvilágosodás jelentésalkatának *metafizikai-világnézeti*

háttere. DESCARTES idealisztikus racionalizmusa minden ismeret bizonyosságának lelőhelyévé az öntudatot, az ész-t avatja. Másfelől viszont minden tér- s időbeli létet az ész csak mechanisztikusan-quantitative tud megérteni. Az utóbbi vonal folytatása HOLBACH, HELVETIUS LAMETTRIE kezében a legszélsőbb, forradalmi materializmus. SPLNOZÁT is, aki monizmusával a testnek és léleknek descartes-i dualizmusát megszünteti, az a veszedelem fenyegeti, hogy a szellemet pusztán az anyag kíséreltségévé fokozza le. I,EIBNIZ a dolgokat mint monaszokat fogja fel, amelyek az egész univerzumot visszatükrözik, s amelyeket Isten, a legfőbb monasz észszerű kozmikus összhangba fog össze. Ezzel I,EIBNIZ a felvilágosodásnak *a világ és az emberi társadalom* belső harmóniájára vonatkozó eszméit szolgáltatta, azzal az *optimisztikus* háttérrel, hogy a világon minden észszerűen folyik le, s hogy az emberi ész diadalmaskodni tud a lét sivár viszonyai fölött, még pedig a tőle teremtett racionális társadalmi-gazdasági rend útján, amelyben az egyéni érdek és a közérdek egybeesik. A kiegyenlítésnek, mint az erők helyes viszonyának gondolatát mindig, az ész sugallja, amely a társadalomnak ellentétes feltételei között egyensúlyt teremt.

2. A felvilágosodás korának társadalmi alkata.

A polgári réteg emelkedése Európaszerte. — A társadalmi értékelés alapja mindinkább nem a születési kiváltság, hanem a személyes munka eredménye. — Az angol társadalom alkata: a polgárság megvagyonosodik s politikai öntudata növekszik. — A hős katona társadalmi eszménye helyébe a kereskedő lép. — Az angol társadalom gazdasági szükségletei alapján elsősorban a tudomány hasznát nézi. — Hollandia demokratikus állami berendezése és a tudomány szabadsága. — Az idemenekült hugenották tudományos munkássága. — A francia udvari nemesség és a polgárság szerepe a tudomány életében. — A francia abszolutisztikus politikai rendszer pozitív és negatív hatása a tudományra. — A polgári réteg felvilágosodásának radikalizmusa. — Az angol és a francia felvilágosodás szellemének különbsége társadalmi okokban gyökerezik. — A német társadalom tartós rendi keretei. — A német polgári réteg szegénysége és a pietizmus. — A francia *honnête homme* utánzása. — A német aufklérizmus társadalmi gyökerei. — Nagy Frigyes és II. József abszolutisztikus politikai rendszere és a felvilágosodás racionalizmusa. — A felvilágosodás új államfogalma. — A vallási lelkiismeretszabadságból fejlődik ki a tudományos gondolkodás szabadsága. — A társadalom új tudományos elméletének történetformáló ereje: közvetlenül bele akar nyúlni a társadalom életébe. — A társadalmi haladásba vetett hit optimizmusa.

Az újkori tudomány és világkép szelleme a társadalom alkotában, rétegződésében és életformájában beállott változásokkal pár-

huzamosan alakul át: a renaissance-tól kezdve folyton erősebbé és jelentősebbé váló *polgárság* adja meg mindinkább a tudomány és a világfelfogás szellemi reliefjét. Ez a folyamat, mint láttuk, az olaszok társadalmi-gazdasági ágak kutatásából indul ki, majd Angliában és Hollandiában folytatódik, ahol az ipar, kereskedelem és pénzgazdálkodás fokozatosan erős polgári réteget fejleszt ki. Ez a polgári réteg végül Franciaországban és Németországban is magához ragadja a szellemi vezetést s az egész társadalomra döntő befolyást gyakorol. Közben a nemesség Európaszerte az új feltörekvő réteggel szemben háttérbe szorul s társadalmi hatóerejét veszti.

Milyen volt eredetileg a *nemességnek* tipikus lelki alkata s ebből folyólag a tudományhoz való viszonya? A rendi világban a születési nemesség intézményszerű rend, olyan társadalmi réteg, amely születésénél fogva más társadalmi csoport felett állónak érzi magát. Tagjaiban a társadalmi elit hatalmának értéktudata él, ezért saját-szerű rendi eszménye és becsület-kódexe van. A középkori nemes, a lovag, a kormányzati hatalom született részese: a hatalom és hadi erő gyakorlása a rendeltetése. Ebből folyik a társadalom szemében értéke: a lovagiasság, a harci ügyesség, a politika irányítására való rátermettség. Nevelése ezeknek az erényeknek kifejlesztésére irányul, A nemesi sarj a tudományok iránt nem érdeklődik, legfeljebb akkor, ha az egyházi pályára lép, mint például NAGY ALBERT, a bollstädti gróf, SZENT TAMÁS, az aquinói gróf. A nemesség társadalmi értékének forrása biológiai-genetikai: a vérrrel együttjár az erény, a családi hagyomány folytonossága, a történeti tekintély. A származásnak áthagyományozott értékjelentsége van, a nemesnek hatalma és társadalmi befolyása a múltban gyökerezik.

A renaissance-tól kezdve a nemességnek ez az értékelése fokozatosan elhalványodik, bár csökevényeiben még századokig tart. A *polgárság* előrenyomulásával a szellemnek s a gazdasági életnek birodalmában Nyugaton a biológiai-származási értéktudat, mint a renaissance-kori lélek elemzése közben láttuk, lassarkint elveszti jelentőségét. A társadalmi értékelés alapjává *az egyéni, személyes munka és eredmény lép*: a nemesi rend formális-társa de Imi kultúrája és származási-történeti tekintélye a szellemi műveltség értékének adja át lassarkint helyét s ezzel a tudománynak társadalmi helyzete és szerepe is megváltozik. A polgárság többretű, határozatlanabb, az alsóbb és felsőbb rétegektől nem szilárdan elhatárolt, hanem «nyitott» társadalmi osztály. A polgári osztály hatalma is más természetű, mint a nemesi rendé: ez a hatalom a vagyonos polgárságnak, a patri-

ciusoknak, a tőkéseknek, a gazdasági élet irányítóinak és a művelteknek ereje. A polgárság fokozatosan a nemesség helyét foglalja el, ugyancsak a hatalom igényeivel, de a nemességnek történeti pátosza nélkül. Most a hatalom forrása s a társadalmi tekintély értékmérője az egyéni munka teljesítménye, mert a polgárság a születési nemességgel szemben az emberek potenciális egyenlőségének elvi alapján áll. Azok vezessenek, akik kiváló munkájuk alapján valóban a legderekabbak: a kiválóság, az egyéni képesség s ezzel a hatalom gyakorlására való jog független a nemesi rendből való származás biológiai meto fizikájától. A nemesség legfőbb erénye, a fegyverforgatásban való kiválóság, közvetlenül hatalmi értéket képvisel. Ellenben a polgári erények: szorgalom, megbízhatóság, számító értelem, csak közvetett módon forrásai a hatalomnak a társadalomban. A polgár mindig valami tárgyat alkot vagy termel, akár iparos, akár kereskedő, akár technikus s ezért értéke ezekhez az alkotásokhoz s vagyontárgyakhoz tapad. Innen van a polgárság tudományának is erős technikai színezete az újkorban. A nemesség közvetlen, személyes hatalmat gyakorolt az emberek fölött: a polgárságnak elsősorban a dolgok, a tárgyak, a vagyon fölött való uralma közvetítésével van hatalma az emberek fölött. A dolgok fölötti uralom elsősorban a gazdasági javak fölötti hatalom: ezek észszerű termelése és a társadalomban való szétszórása. Ez a hatalom nem olyan plasztikusan szemlélhető, kényszerítő jellegében mintegy megfogható, mindenütt azonnal szembeszökő, mint a nemesség rendi hatalma. Azonban mégis mindenütt jelen van, benyomul a társadalom testének pórusaiba s közvetve fejt ki hatását. S mi segíti ezt a polgári hatalmat fokozatos kifejlődésében, hogy a dolgok s rajtuk keresztül személytelenül a személyek fölött uralkodják? Kétségtelenül a polgárságnak szellemi mozgékonyága, a természet és a társadalom megismerésére irányuló törekvése: a tudomány is. Javarészből a polgári réteg fiai fejlesztik ki egyfelől a természetre s a rajta való uralkodásra, a technikára, másfelől a társadalmi-állami s gazdasági életre vonatkozó tudományokat az újkorban. S miben gyökerezik a tudomány hatalma? Az észben. Innen ered az észnek kultusza a polgári réteg gazdasági, társadalmi és politikai uralomra jutásának korában, a XVII. és XVIII. században.

A XVI. századnak és a XVII. század elejének nagy tudományos felfedezései, KEPLERÉIT nem számítva, Itáliában születnek vagy ide vezethetők vissza. Ennek társadalmi hátterét az olasz polgári réteg

kifejlődésében és megvagyonosodásában, másfelől a kis olasz fejedelmeknek főképp hadügyi célból kifejtett tudománypártolására vittük vissza. Ekkor azonban Itália mind politikailag, mind gazdaságilag lehanyaglik, a Spanyolországtól való függőségbe esik, a kereskedelmi-gazdasági fölény a spanyolok mellett fokozatosan az angolokra és hollandusokra száll. Ezzel párhuzamosan megfigyelhető Olaszországban a tudományos gondolkodás hanyatlása is. Viszont a föllendült Angliában, Hollandiában és Franciaországban a hadügy és a hajózás fejlesztése sok új tudományos gondolat és felfedezés szülője: a gyakorlati alkalmazás főképp a tudományt erjesztő kovász. Az angol társadalmi alkat a XVI. századtól kezdve gyökerestül átalakul. A vidéken lakó földművelő nép is tömegesen ipari-kereskedelmi foglalkozásra tér át, a parasztbérlők nagy számban önállósulnak, a szabad birtokosok (freeholder) száma egyre növekszik s ezek közül sok ipari vállalkozásba kezd, kisebb gyárüzemeket alakít. Iparosodása a polgárságot kapcsolatba hozza a szellemi világgal, a kornak társadalmi, gazdasági és politikai főkérdéseivel s ezeken keresztül fogékonyság alakul ki lelkében e kérdések elméletei, a tudomány iránt. NEWTON is anyjának vidéki gazdaságában nevelkedett s itt a farm kertjének egyik sarkába elbújva, olvasgatta matematikai könyveit, míg nagybátyja be nem írta a cambridge-i Trinity College-be. A vidéki gazdaságok többnyire ipari-üzleti viszonyban voltak a nagyobb városokkal. Jellemző, hogy a XVII. és XVIII. századnak brit ipari-technikai feltalálói közül számosan a vidéki családok sarjai. Az angol polgárság, amelynek öntudatát egyre növeli a gyarmati kereskedelem útján való meggazdagodása is, a XVII. században kivívja a demokratikus egyelőség jogait. A nemesi életforma veszít tekintélyéből, értéke az angol társadalom lelkében fokozatosan elhalványul. A katona hősiessége még erény, de a hadiművészet már tudományt is követel, polgárivá alakul át.

Már a költők sem a harcos és diadalmas hadvezéreket dicsőítik, hanem a polgári munka és gondolkodásmód új embertípusának nagyjait, az új polgári angol társadalmat, amely tanult, gondolkodásra hajló, komoly, de nem veti meg a humor kedvességét. ADDISON Mr. Spectatorja a XVIII. század elején a klubokba jár s éles szemmel figyeli meg a társadalom régi formáiból kinövő új szellemet. Klubtársai különféle embertípusokat képviselnek: az egyik az ószabású vidéki angol gentleman alakját; a másik a londoni nagykereskedő osztályt; a harmadik a jóhumorú s magát a polgári körökben jobban érző katonatisztet a negyedik az újfajta embert, aki tudós tanulmá-

nyokra adja magát. Mindezek már együtt vannak, néni különülnek szét. Idők folyamán már nem ők veszik át a régi nemesség étoszát, hanem az utóbbi az ő szellemi alkatukat, demokratikus érzésüket s a hagyománytól való független és szabad gondolkozásmódjukat. Miért oly népszerű LOCKE az angol társadalomban? Mert műveit a barát jai-val való viták alapján írja s ezért az akkori művelt angol társadalom világfelfogását és problématudatát tükrözi. Közvetlen kapcsolatban él kortársaival s a kornak szelleme elevenen él benne. LOCKE olyan szerepet tölt be az angol tudományosság fejlődésében, mintha kora angol társadalmától kapott volna közvetlen megbízást a filozofálásra. Nemcsak elvont ismeretelméleti kérdéseket tárgyal közérthető módon, hanem olyan vallási, politikai és nevelési problémákat is, amelyek a kor lelke mélyéről fakadnak fel. Ezért van műveinek óriási visszahangja hazájában, de aztán a szárazföldön is, amikor műveit egyhamar franciára fordítják. Nem a szakembereknek ír, hanem a társadalomnak, amelytől indítékait közvetlenül kapja. A nagyon is konzervatív szellemű oxfordi és a cambridgei-egyetemen csakhamar olvassák és magyarázzák s szinte ARISTOTELES helyét kezdi elfoglalni. Gondolatainak szelleme nemcsak a korabeli angol társadalmi lélekkel, hanem az angol nemzet általános tapasztalati és hasznossági szellemével is teljes összhangban áll.

Az angol természettudományi gondolkodás kifejlesztői nem a túlságosan humanisztikus irányú és maradi egyetemek, hanem a *gentlemen scientists*, akik egymással személyesen vagy levél útján eszmét cserélnek s egymást vizsgálódásaikban kölcsönösen támogatják. Ilyenek már 1645-től magántársaságban, *invisible college*-ben jönnek össze s két évtized múlva tudományos akadémiába, a *Royal Society*-be szervezkednek. Ennek első tagjai nagyrészt nem hivatásos tudós szakemberek, hanem vidéki földesurak, jórészt tudomány iránt érdeklődő amatőrök; akik a tudományos kérdések megoldásában főképp a gyakorlati alkalmazást nézik. WREN CRISTOPHER, a nagy építész, a Szent Pál-katedrális alkotója, a *Royal Society*nek. később elnöke, szerkeszti meg a tudós társaság alkotmányát s terjeszti a király elé. «A társaság célja — mondja a király merőben uilitarisztikus állásponton — a hasznos művészetek és tudományok előmozdítása (*promoting of useful Arts and Sciences*). Eszünk sugallta, s idegen államokban és királyságokban való tapasztalatunk ezt megerősítette, hogy a kísérleti természettudományok haladását hatékonyan mozdítsuk elő, különösen azokat az ágait, amelyek a kereskedelem fokozására vonatkoznak, a hasznos találmányokkal együtt, amelyek alatt-

valóink kényelmét, hasznát és egészségét gyarapítják» (Preamble of a Charter to incorporate the Royal Society).

Ebben a király ajkára adott tudományos munkatervben benne van az angol társadalom lelkének a tudomány módszeréről és céljáról táplált tipikus felfogása: a tapasztalás és a haszon, az emberi szükségletek minél jobb és gazdaságosabb kielégítése. Ez volt egy századdal azelőtt MORUSnak, a XVII. század elején BACONnak álma. A tudóstársaság legfényesebb csillaga azonban, NEWTON, elsősorban teoretikus fő: a fizika és a csillagászat terén az észnek quantifikáló törekvését érvényesíti. Mindenekelőtt az ész, a számítás oldja meg a természet problémáit. Ez az észszerűség és mechanisztikus világlátás, mint gondolkodásmód, csap át később a XVIII században a társadalmi-politikai térre is: a jámbor és konzervatív DESCARTES és NEWTON a francia forradalom összülői.

Az angol társadalom gazdasági szükségletei a tudományt a XVIII. század végén mindinkább gyakorlati-technikai irányba terelik. A tudomány szociológusa itt valóban mintegy kézzelfoghatóan szemlélheti a gazdasági élet és a tudomány szoros kapcsolatát, az előbbinek a gondolkodás irányát megszabó erejét. Nem Oxfordban és Cambridgeben, hanem a nagy ipari gócpontokban: Leedsben, Manchesterben, Birminghamben, Glasgowban, az amerikai Philadelpiában indul meg az ipari forradalom. A tudósoknak elmemozgató pártfogói nem a politizáló lordok, hanem a gyárosok. A tudomány súlypontja a XVIII. század végén a *Royal Society*-hoz a birminghami *Lunar Society*-re kezd átcsúszni. A gyárosok a támogatói WATTnak, PRIESTLEYnek és DARWIN ERASMUSnak. A gyáripari vidékeken a természettudományi és technikai ismeretek a társadalom autonóm kezdeményezésére behatolnak az iskolák tantermébe is, az egyetemektől azonban ebben a korban semmit sem lehetett várni. A természettudományok és a technika középpontjai az új gyáripari kerületek mechanikai intézetei és könyvtárai. A mintát FRANKLIN BENJAMIN Amerikában adja meg 1755-ben a *Philadelphia Academy*-ben. Ilyenek keletkeznek Manchesterben, Birminghamben, Glasgowban mint az angol ipari társadalom gazdasági, de egyúttal szellemi szükségleteit kielégítő intézmények. RUMPFORD 1799-ben megalapítja a *Royal Institution*-t «az ismeretek terjesztésére és az új s hasznos mechanikai találmányok és javítások egyetemes és gyors felkarolására; egyúttal ezek tanítására, tanfolyamok rendezésére, tudományos kísérletekre és bemutatásokra, az új tudományos felfedezéseknek a mesterségek és a gépek e céljára való előmozdítására, az élet

kényelmét szolgáló eszközök fejlesztésére». Ilyen intézményeket a szigetországban nem az állam állít fel, mint a szárazföldön az abszolútizmusnak mindent hatalmilag központosító országaiban, hanem fnaga az angol társadalom, hogy gazdasági és szellemi igényeit kielégítse. Ezeknek az intézményeknek megszervezői és agitátorai, bármennyire is a hasznosság a céljuk, a társadalomnak idealistái. «A tudomány problémáinak megoldásai végső elemzésben a szegények javára is szolgáltak, miután a gyárosok javát szolgálták, akik a tudományt kizsákmányolták» (CROWTHER J. G.: *British Scientists of the Nineteenth Century*. 35-36. Ik.).

A *hollandusok* országa az első modern, a polgári szabadságot kivívó, demokratikus szellemű kapitalista állam Európában. Ez a la jós-kereskedő nép a világ minden részével szoros gazdasági kapcsolatban áll s ezért igen alkalmas a szellemi közvetítésre. De meg azért is, mert országa a szellem szabadságának, amelyért oly sokat küzdött. Mint üzleti nép, nem érdeklődik az emberek faja és vallása iránt. Ide vorul vissza DESCARTES, hogy szabadon és nyugodtan mélyedhessen el a tudomány világába. «Oly országba jöttem — mondja (Discours II.) — amelyben igen tevékeny s inkább a maga ügyeivel foglalkozó mint más emberekére kíváncsi nagy nép között oly magánosan és elvonultan élhetek, mintha a legfélreesőbb pusztán laknék s mégis minden kényelmem megvan, amit a legnépesebb város nyújthat.» Itt elmélkedhetik, vitatkozhatnak és levelezhet a gondolat teljes szabadságával SPINOZA s fejtheti ki radikális világfelfogását és politikai nézeteit. Protestánsok, katolikusok és zsidók átlag türelmesen együtt élhetnek. Hollandia a különféle országok politikai és tudományos menekültjeinek gyűlőhelye. Megnyitja kapuit az idegen munkások és kereskedők előtt is. Nagy gazdasági, de egyúttal a XVII. században, «periklesi korában» szellemi, jelentős gócpont az egész világ számára. A felhalmozott vagyon a gazdagokat patríciusokká formálja, de ezek azért polgárok maradnak s nem öltik fel, mint a gazdagok a történet bizonyossága szerint másutt szokták, az udvari, lovagi, katonai arisztokratikus életformákat és szertartásos viselkedésmódot. Ahogy az amsterdami bank uralkodik a világpiacon, akkép Európa szellemi életében Hollandia jóidéig az irányszabó szellemi gócpont szerepét is játssza. Egyeteméin (Leyden, Groningen, Utrecht) valamennyi nemzet fiai nagy számban tanulnak (magyarok, APÁCAI CSERI JÁNOSunk is). Holland földön találkoznak a különböző eszmék és irányok képviselői. Ide menekülnek CROMWELL véres uralma alatt az angol királypártiak, majd aztán a Stuartok visszatérése után a köz-

társaságpártiak. SHAFTESBURY éppúgy itt talál menedéket, mint LOCKE.

A nantesi ediktum visszavonása után a XVII. század végén nagy számmal lepik el a szabad kis országot a francia hugenották, ezek a szívós akaratú és életerejű, tudásszomjas, az új gondolatok iránt fogékony művelt fők, akik Európa bármely részében telepednek le, elterjesztik a francia műveltséget. S viszont az angol és holland értékes szellemi alkotásokat franciára fordítva, nemcsak hazájuk, de egész Európa számára olvashatóvá teszik. A sok közül a szellemi circuláció tipikus példájául csak egyet említek: COSTE PIERRE-í a Royal Society tagját. Hollandiában kiadja LA BRUYÈRE-t, MONTALGNE-t, LA FONTAINE-t, lefordítja franciára SHAFTESBURYnek a humorról szóló művét, NEWTON optikáját, LOCKENak az emberi értelemről szóló művét s ezeknek gyors útját készíti elő a francia nyelv egyetemes közegén keresztül egész Európába. Így egy északi népnek, az angolnak, szellemi hegemoniáját közvetíti a latin országokba. Egy másik Hollandiában élő hugenotta, BAYLE PIERRE, pedig *Dictionnaire*-jében a francia felvilágosodás fegyvertárát építi fel.

A Hollandiába menekült hugenották ezt a kis országot a *respublica literarum*-nak nemzetközi szellemi birodalmává szélesítik ki, amikor francia nyelvű folyóiratokat alapítanak az egész világ számára. Van ugyan a franciáknak Párizsban 1665-től *Journal des Savants*-ok, a tudományok egész területét felölelő folyóiratuk, amely az európai tudományos folyóirat-típust először képviseli; van ugyan a londoni akadémiának *Philosophical Transactions* c. kiadványa s a németeknek Iyipcseben *Acta Eruditorum*-a, de ezek — így érzik a hugenotta tudósok — a nemzetközi szellemi szükségletet nem egészen elégítik ki. Ezért Hollandiában gyors egymásutánban három folyóiratot is alapítanak: 1684-ben a *Nouvelles de la République des lettres*-t (megindítója BAYLE PIERRE), két év múlva a *Bibliothèque universelle et hystorique*-t, a következő évben pedig a *Histoire des ouvrages des Savants*-t. Európa tudósai büszkék, ha ezekbe a folyóiratokba írhatnak, még inkább, ha műveikről e folyóiratok elismerő módon emlékeznek meg; azt hiszik, hogy itt lépnek be a «halhatatlanság templomába». Hollandiában, a tudományok hazájában, rendkívül föllendül a nyomdaipar; magában Amsterdamban a XVII. század végén négy száz nyomdász dolgozik. (L. bővebben HAZARD PAUL: *La Crise de la Conscience Européenne 1680-1715*. Németül: *Die Krise des europäischen Geistes*. 1939. 106. 1.)

Franciaország politikai formája a XVII. és XVIII. században az abszolutizmus, kormányzatának igazi irányítója az udvari nemesség. Párizs ebben a két században Európa legfőbb szellemi középpontja költészetben, művészetben és tudományban. Nyelve, melynek csiszolására külön nagy nemzeti intézménye, Akadémiája, gondosan vigyáz, uralkodó Európa művelt köreiből. Itt is kifejlődik az erős polgári réteg, amely a szellemi életben, a tudományban és művészetben jelentős szerepet játszik, de nélkülözi azokat a szabadságjogokat, amelyekre a polgárság a demokratikus Angliában és Hollandiában tett szert. Csak a nagy forradalom előtt, SIEYES abbé híres röpiratának: Mi a harmadik rend?-nek hatása alatt tudja kikényszeríteni, hogy a nemzetgyűlésbe a polgári rend kétszer annyi képviselőt válasszon, mint a papi és a nemesi rend együttvéve. A francia társadalomnak a szabadságjogok szempont jából vizsgált alkatára jellemző, hogy a XVIII. század közepén a 25 millió lakos közül 21 millió volt jobbágy. Az abszolutizmus és a nemesi uralom ellenére a tudomány ebben a társadalomban mégis virágzott. Ez a történeti tény is erősen korlátozza egyes tudományozókat azon tételének érvényét, mintha a tudomány fellendülése mindenestül a társadalom demokratikus politikai életformájához lenne kötve. Anglia és Hollandia előbb jellemzett példája ilyen irányba mutat; Franciaországé az ellenkező irányba.

Az abszolutizmus ugyanis kétféle módon hat a tudományra. Először pozitív módon: a francia centralizált állami hatalom a tudományt főképp gyakorlati-technikai irányban fejleszti a hadügy és az ipar érdekében. A francia tüzériskolák az első intézmények, ahol tervszerű magasabbfokú természettudományi-technikai ismeretek szerezhetők s ahol ilyen irányú kutatás is folyik. Ezek alapját még XIV. IyAjosnak hódító katonaszelleme teremti meg. Innen kerülnek ki a XVIII. század végén a korszakalkotó francia matematikusok és fizikusok, mint LAGRANGE, LAPLACE, MONGE; ilyen iskolában nevelkedik maga NAPOLEON is, aki a tudomány értékét haditechnikai célra a legjobban kamatoztatja. LAVOISIER a fegyvergyár tudományos vezetője, ennek laboratóriumában végzi alapvető kísérleteit (de egyben ugyanakkor a *fermiers généraux* pénzügyi oligarchiájának is tagja, amelyet a párizsi nép gyűlölt s ez az igazi oka kivégeztetésének).

Az abszolutizmus azonban negatív módon is hat a tudományok, főképp szellemi tudományok fejlődésére, amelyekben nem természeti tények, hanem értékelések forognak szóban: a polgári szabadságjogokat, amelyek már számos más országban virágoznak, érvényesü-

lésükben durva erőszakkal elnyomja, a véleménynyilvánítás és a tudomány szabadságát korlátozza ugyan, de ezzel az elkeseredést növeli, a gondolkodás szabadsága után való vágyat a polgárságban fokozza, a felvilágosodás eszméi iránt érzett fogékonyságot erősen irgerli és gyarapítja. Így a francia felvilágosodás nemcsak a francia racionalista észjárás nemzeti tulajdonsága miatt, hanem a társadalmi-politikai elnyomáson érzett daczból és ellenkezésből is sokkalta radikálisabb formát ölt, mint az angol felvilágosodás, amelyből a franciák az alap gondolatokat először kölcsönzik. A felvilágosodás irodalmi zászlóvivői: VOLTAIRE, ROUSSEAU, DIDEROT s a többi enciklopédista szélsőséges szellemi magatartásának, társadalomfelforgató és hagyományromboló szellemének forrása nemcsak eszméik végső gyakorlati következményeinek rideg logikai levonása, hanem az a mélyen érzett *ressentiment* is, amelyet az elavult hagyomány nyomasztó uralma, a társadalomnak a másutt már élvezett polgári szabadságjogait nélkülöző életformája, az ész erejének szabad kibontakoztatását korlátozó hatalom iránt éreznek. A polgári származású gondolkodóknak ez az állandó maró hangulata és észjárása átterjed nemcsak az elszegényedett nemességre, amely nem különbözik a polgárságtól s vele egybeolvad, hanem a gazdag főnemesség egy részére is, amelynek politikája szemben áll az abszolút királyok viselkedésével, főképp kegyosztásuknak rájuk sérelmes ökonómiájával. Így a felvilágosodás politikai, társadalmi és erkölcsi eszméi utat találnak a legmagasabb körökbe is. MONTESQUIEU-tól kezdve nem volt a társadalomelméleteknek termékenyebb talaja, mint az abszolutista Lajosok Franciaországá. S ennek egyik főoka a francia társadalom politikai formája, egyensúlyt vesztett társadalmi tektonikája s állandó gazdasági válsága.

Éppen ezért az angol felvilágosodási eszmék a franciáknál a legszélsőbb formában jelentkeznek. A tudomány szociológusának szemét megüti az a tény, hogy *ugyanazokat a gondolatokat két nemzet saját-szerű jelleme és társadalmi állapota milyen másképpen formálja.*

Az angol és a francia gondolkodók között sűrű volt az érintkezés. HOBBS Párizsban ismerkedik meg DESCARTES és GALILEI tanaival; LOCKE és HUME hosszabb ideig tartózkodik Franciaországban.. Viszont a francia gondolkodók is: MONTESQUIEU, VOLTAIRE, ROUSSEAU a szigetországnak fizikai és szellemi éghajlata alatt huzamosabb időt töltenek s hazajöve, az angol gondolatokat szellemes módon széles körben s az utolsó következményekig levonva, hirdetni kezdik. Már IV. FONTAINE 1694-ben versben dicsőíti az angol gondolkodásmódot

alaposságát, empirizmusát s a tudományok hatalmának kiterjesztésében játszott szerepét:

Ives Anglais pensent profondément;
leur esprit en cela suit leur tempérament;
creusant dans les sujets et forts d'expériences,
il étendent partout l'empire des sciences...

(*Fables, livre XII.*)

Az angol gondolkodók tartózkodók és mérsékeltek: mint deisták csak a felső tízezernek hirdetik eszméiket s a nép előtt mintegy el akarják hallgatni, mert a pozitív vallás társadalmi előnyeit látják és értékelik; csak elméleti körben maradnak, eszméik gyakorlati veszedelmeit érzik. LOCKE a kinyilatkoztatást elvileg elfogadja; SHAFTESBURY szerint az észvallás a közönséges ember előtt éppúgy nem tárul fel, mint a szabad erkölcsi szépség és világharmónia: az ilyen közönséges ember számára meg kell maradnia a pozitív vallás pokollal való fenyegetésének, éppúgy mint a kerékbetörés és az akasztófa földi büntetésének. Az angolok eszméiket csak esotérikusoknak tartják. Más a vallás mint magánügy, s más mint közintézmény. A franciák ellenben lobbanékonyak és merészek, mindjárt a gyakorlati következményeket is le akarják vonni: az eszméknek fényes esprit-jükkel agitátorai is. Kilépnek az elmélet köréből: a felvilágosodás nem lehet csak a társadalom felső rétegeinek kiváltsága, exotérikussá kell tenni, a tömegeket föl kell világosítani. A mechanisztikus gondolkodásmód az angoloknál a világnak csak elméleti magyarázó elve, a franciáknál már átszap a materializmusba és az ateizmusba. Az angol empirizmus csak ismeretelméleti elv: minden ismeret forrása az érzékelés; a franciáknál már gyakorlati-etikai párhuzamába megy át: az erkölcs gyökere csak az önzés és a gyönyör. Az angol mechanisztikus természetmagyarázat vonalát a franciák tovább húzzák ki: a mozgás megindítására nem kell értelmes, célok szerint működő isteni hatalom; másfelől a mechanisztikus felfogás mindent meghatározó elve az ember lelki életére is érvényes, tehát semmi értelme az akarat szabadságának és a lélek halhatatlanságának. A franciák egyenesen vallásellenesek, de egyszersmind a fennálló állami és társadalmi rend ellenségei is, a hagyományt leromboló forradalmárok, akik tervszerűen készítik elő a revolúciót. Nemcsak az eszmék immanens logikája hajtja őket a gondolatok szélső kiélésére a tipikus francia racionalista elmejárás útján, hanem a francia egyházi, politikai és gazdasági viszonyok negatív sugalma is.

Az angol alkotmányos rendszer s LOCKENak a törvényhozó, a bírói és a végrehajtó hatalom szétválasztásáról szóló tanítása ihleti MONTESQUIEUT *Esprit des lois* művére. VOLTAIRE angol nyomon gondolkodik, amikor NEWTON mechanisztikus természetfelfogását, LOCKE empirizmusát és SHAFTESBURY erkölcstanát a deizmus szempontjából egybeolvasztja; ledobja a filozófia iskolás köntösét s a tömegeket legjobban érdeklő világnézeti kérdéseket (Isten, az akarat szabadsága, a lélek halhatatlansága) tárgyalja szellemes módon, de kegyetlen frivolitással. Éppen a felületesség legnagyobb ereje —jegyezték meg róla találóan. LOCKE empirizmusát szélső szenzualizmussá fejleszti CONDILLAC, s a *Système de la nature*, amelyet HOLBACH báró DIDEROT-val, a matematikus LANGRANGE-zsal s a szellemes GRIMMEL ír s Londonban álnéven jelentet meg, a materializmus bibliájaként terjed. Semmi értelme sincs az istenség fogalmának: az ateizmus az emberiség boldogsága: «Oh természet — kiált fel— a mindenség uralkodója, s Ti, a természet leányai: Erény, Ész és Igazság, ti vagytok a mi egyedüli istenségeink! Egyéb isteneket az emberek azért találtak fel, mert félték a természet csapásaitól s ezek ellen imádsággal akarták magukat biztosítani, másrészt nem ismerték a természeti jelenségek okait. Ezt a tudatlanságot aknázták ki a teológusok és a metafizikusok: elkülönítették a természet immanens erejét magától a természettől; az erőket megszemélyesítették és istenekként tisztelték». ROUSSEAU észreveszi már ezeknek a materialisztikus és ateisztikus tanoknak felületességét és laposságát s visszatér az angol deizmushoz: az anyag célszerű és harmonikus mozgása egy célkitűző szellem, Isten létezését követeli; mivel pedig eszem és szabadságom van, nem állhatok pusztán testből, hanem anyagtalán és halhatatlan lelkemnek is kell lennie. Államelméletének jelentékeny része az angol HOBBS tanaiból sarjad.

A harmincéves háborútól megnyomorított *német nép* elszegényedik, anyagi és szellemi kultúrájában megbénul, társadalmi alkátában pedig a régi rendi keretekben marad. A nemesség és a nép közt sokáig fennállanak a választófalak, amelyeket később fokozatosan itt is a polgári réteg vagyonosodása és szellemi ereje hord le. A külsőszerűvé vált ortodox luteranizmussal szemben a társadalom nyomorúsága új vallási irányt termel ki, a pietizmust, amely az evangéliumok szellemében benső áhítattal és jámbor cselekvéssel akarja megélni a kereszténységet s mélyen hat a németiség lelkére, mert iskoláit is áthatja szelleme. Ez előtt a társadalom tagjaira a jó cselekedetre

irányuló tevékeny, munkás élet eszménye a kötelező, s ennek értelmében a gyakorlati okosság egyik legfőbb erény. Mindez sajátos módon a polgári rétegből kisugárzó életeszmeny, nem hiába a pietizmus megindítói és szervezői, SPENER és FRANCKE, tudós polgári származású emberek voltak.

De a pietizmusra való visszahatásként a XVII. század végén már a nyugati felvilágosodás eszméi is jelentkeznek. THOMASIVS a lipcsei, majd a hallei egyetemről hadat üzen minden babonának és társadalmi balítéletnek. A felvilágosodási mozgalomnak minden szellemi jegyét magán viseli: kifejezéseiben és bizonyításában az iskolaszerű stílust kerüli, népszerű akar lenni, a tudományt közvetlenül az életre vonatkoztatja, a vallási türelmességet követeli, világfelfogásában minden aggodalom nélkül eklektikus. A filozófiát szerinte egyetemesen érthető és gyakorlatilag hasznos világi bölcseségnek (s nem teológiáink) tekinti: tárgya az ember és az erkölcs; feladata a felvilágosító nevelés, nem a tudóskodás; célja a boldogság; minden igazságnak próbaköve a józan értelem. Hogyan lehet a társadalmat erre a bölcseségre nevelni? Nem a csak tudósokra szorítkozó latin, hanem a hazai német nyelven. Ezért THOMASIVS az egyetemen először kezdi a tudományt németül előadni (1687), a német nyelvnek a tudomány céljaira való kicsiszolását követeli, mint kortársa LEIBNIZ is, s így a nemzeti eszmét elsőnek érvényesíti a német tudományos kultúrában. Első előadását a lipcsei egyetemen erről a kérdéstről tartja: milyen fokig utánozzák a németek a franciákat? mennyiben legyen a francia társadalom «művelt embere», *honnête homme*-ja, az eszményi ember-típus? Elismeri, hogy a franciák tudásban, ízlésben, modorban a németek fölött állnak. De nem kell méltatlan módon utánozni őket, hanem önérzetesen versenyre kell velük szállni s megmutatni nekik, akik gőgösen a németeket a moszkovita barbárokkal egy fokra helyezik, mire képesek a germánok a tudományban és műveltségben. A németiség jövője saját kezében van. Ezért THOMASIVS német tudós folyóiratot indít. Eszméinek magvai, bár lépesébből elúzik, termékeny talajra hullanak a német társadalom lelkében. Ennek bizonyosságai, a XVIII. század elejétől kezdve megjelent német újságok, amelyek célja a felvilágosodás eszméinek terjesztése.

A német felvilágosodás mozgalomát azonban csak később EEBNIZ nyomán WOLFF K. lendíti fel nagyobb eréllyel. A német társadalom lelkébe a pietizmus oly mélyen szívódott be, hogy a THOMASIVS-tól szervezett hallei egyetemről az ide LELBNIZ-tól ajánlott WOLFF-t el tudja üzni (1723) s csak a felvilágosodás híve, NAGY FRIGYES, hívja

vissza tanszékére: ezzel is bizonyosságot tesz a racionalizmussal való benső rokonságáról. WOLFF racionalisztikus világfelfogása s szigorú módszeressége és rendszeressége a XVIII. század végéig rányomja a német szellemi életre bélyegét. Hatásának nyomai nemcsak a filozófusokon látszik meg, hanem a tudomány valamennyi ágának képviselőin: a matematikusokon, jogtudósokon, történetírókon és filológusokon. Mind tőle tanulják a világos, szigorú, okszerű és rendszeres deduktív-demonstratív gondolkodásnak, az észszerű bizonyításnak logikai lelkiismeretét. Maga WOLFF nem eredeti teremtő szellem, hanem LEIBNIZ szétszórt gondolatainak szigorúan rendszeres formába öntője. KANT szerint a racionalisztikus dogmatizmus legkiválóbb képviselője, aki meg van győződve arról, hogy az abszolút lét lényegét az ész hatalmával, a tiszta gondolkodással meg tudja ismerni.

A XVIII. század végén a német felvilágosodás a francia nyomán mindinkább népszerűsítő irányba halad mind problémái, mind irodalmi formája szempontjából. Fő tárgya a vallás, az erkölcs, a társadalom. Kedvelt területe a lelki élet: a kor társadalmának általános hangulata különösen szereti az önmegfigyelés és a gyengéd magasabbrendű érzelmek elemzését hosszú baráti levelekben és érzelgős naplókban olvasni. A felvilágosodás tudománya a németeknél is, mint a franciáknál, átfolyik a szépirodalom területére. Az aufklärista gondolkodók a nagy tömeget akarják felvilágosítani, ezért legfőbb elvük a tetszetősség és közérthetőség, a könnyű és behízelt stílus, de ezzel sokszor együtt jár a felületesség. Az igazságot nem keresik, mert már birtokában hiszik magukat s csak az igazság terjesztése a társadalom széles köreinek felvilágosítása kötelességük. De ez a felvilágosodás nem sülyedt a komoly és mélyebb lelkű német népnél a lapos materializmusba vagy ateizmusba: ehhez a német társadalomban a lelki feltételek hiányoztak.

Pedig nemcsak a művelt német polgárság, hanem a porosz király is szellemi rokonságot érez a francia enciklopédistákkal. Az őt körülvevő tudós szellemek, mint MAUPERTUIS, D'ARGENS, DUHAN, az enciklopédisták hívei. HELVETIUS, akit hazájában gondolatai miatt üldöznek, II. FRIGYES udvarában talál menedékhelyre. VOLTAIRE sokáig a filozófus király vendége Sanssouciban. A király a velük való eszmecserében, vitában, filozofálásban nagy örömet leli. Filozófiai elmélkedéseket ír franciául Európa fejedelmeinek politikai balitéleteiről, MACCHIAVELLITől, a kormányformákról. Merőben racionalista, aki a társadalom legnagyobb hibájának «az ész fejlesztésének hiányát»

tartja. A gondolkodás szabadságának elvét vallja a század szellemében, de azért visszariad egyes enciklopédisták társadalomfelforgató eszméitől. Gyűlöletesebb előtte a társadalmi anarchia, mint amekkorra a tisztelet benne a gondolkodás szabadsága iránt. HOLBACH báró ellen maga fog tollat, a vallásnak a társadalomból való kiiktatását embertelen és értelmetlen ábrándnak bélyegzi. «Ami filozófusunk — mondja — azokhoz az orvosokhoz tartozik, akik nem ismernek egyéb orvosságot a hánytatónál, s azokhoz a sebészekhez, akik mindjárt csak vágni akarnak.» Látva-látja a francia felvilágosodás forradalmi propaganda-iratainak gyakorlati veszedelmét: ezek mindent agyonbírálják, minden ellen lázítanak, de a bajokra pozitív orvosszert sohasem javasolnak. «A filozófus — mondja a valóban felvilágosult uralkodó — nem kiáltja mindenre, hogy rossz, ha nem tudja, hogyan tehetne mindent jóvá; szava nem lehet fölkelésre hívó trombita, a gyülekezés jele az elégedetlenek számára s ürügy a lázadásra.» NAGY FRIGYES is az abszolútizmus kormányzati elve alapján uralkodik, úgy mint a francia király, de ezt az elvi keretet egészen más szellemmel tölti meg. A fejedelmet nem Isten, hanem a nép és az állam képviselőjének tekinti: «Az uralkodó nem korlátlan ura népének, hanem első szolgája» (Anti-Macchiavelli. I. fej. VIII.). A monarchia nem isteni, hanem emberi jogon épül fel. A legfőbb jó nem az uralkodónak, hanem az államnak java: az uralkodónak az egész közösségért kell dolgoznia, mert feloldhatatlan kötelékkel van az állam testéhez fűzve. A felvilágosodás igazi mélyebb szelleme sugárzik ki a nagy porosz királyból, amikor már uralkodása első évében szigorúan elrendeli, hogy a nemesség gondoskodjék a falusi nép iskolázásáról. Rendeletének alig van foganatja a nemesség balítélete miatt: a parasztnak nincs szüksége műveltségre, sőt egyenest veszedelmes, ha a paraszt túlokos lesz. Erre a király kiadja a porosz népoktatás szervezeti szabályzatát, amelyet a földesurak ellenzése dacára kíméletlenül hajt végre. De hogy a felvilágosodás szelleme nemcsak az uralkodót, hanem a német társadalom polgári rétegét is a kultúra terén mélyen áthatja, annak legszebb tanúsága a LOCKE és ROUSSEAU nyomain haladó filantropistáknak pedagógiai reformjai.

A felvilágosodás szellemének társadalmi egyetemességére legjellemzőbb, hogy eszméinek nemcsak a hagyományos kötelékektől felszabadulni vágyó polgárság, hanem a kornak éppen legjelesebb uralkodói is hódolnak. A politikai-kormányzati racionalizmus legteljesebb mértékben II. JÓZSEF császárból testesül meg. Az ész nevében úgy bölcselkedik, mint NAGY FRIGYES, de nem versekben, hanem

csak prózában és tettekben. Felvilágosodott uralkodó társain súlyos kritikát gyakorol: nem az ész tudománya s ez ebből folyó cselekvés, hanem a játékos költészet érdekli őket. VAN-SWIETENhez, a bécsi egyetem orvosi fakultásának elnökéhez, a birodalom nagy kultúrpolitikusához 1780-ban írt levelében így panaszodik ellentük: «Nem tudom, hogy egyes uralkodók mi örömet találnak abban, hogy irodalmi babérokat keresnek, s a nagyság bizonyos fokát abban vélik feltalálni, hogy verseket faragnak, vagy valami színpadi tervet csinálnak, amelyről azt hiszik, hogy Palladio művével egyenlő értékű. Én ugyan belátom annak szükségét, hogy a királyok a tudományok világában se legyenek egészen járatlanok; de hogy az ember, mint uralkodó azzal töltse idejét, hogy madrigálokat farag, azt igazán fölöslegesnek vélem. A brandenburgi örgróf a királyok olyan szektájának lett fejevé, amely azzal foglalkozik, hogy különféle tárgyakról memoárokat, verseket és tanulmányokat ír. Az orosz császárné követte példáját. VOLTAIRE-t olvasta és VANHALhoz szindarabokat és verseket, különböző Alkideseihez pedig ódákat írt. SZANISZLO lengyel király békeleveleket s végül a svéd király baráti érzelgéseket szerkesztett. Indító okaik éppoly sajtáságosak, mint szellemi termékeik maguk. A porosz király akadémikus foglalatosságát Rheinsbergben kezdte meg, hová apja száműzte... Utóbb versírási hajlama arra vitte, hogy VOLTAIRE-rel kötött barátságot, amely azonban hol megszakadt, hol megújult, s egészen a ferney-i óriásnak haláláig eltartott. Az én időmből soha sem futotta még ki, hogy epigrammákat csináljak és vaudevilleket faragjak. Olvastam azért, hogy tanuljak, utaztam, hogy ismereteimet kiszélesítsem, s amikor a *tudósokat* támogatom, jóval nagyobb szolgálatot teszek nekik, mintha én és közülök valamelyik szonettekét dadognánk.» (II. József válogatott levelei. *Supka G.* ford. 1913.)

Szociológiai szempontból is meglepő, milyen mély hatóerővel vésődik be a felvilágosodás eszmeköre egy hatalmas uralkodó lelkébe, aki ezekért az eszmékért birodalmának egész hagyományos rendjét gyökerestül felforgatja. S minek a jogán? *Az ész evidenciájának nevében:* a racionalizmusnak a társadalomban ebben az időben ragályozó ereje van egész a trón lépcsőig. «Mióta trónra léptem, — írja HERZAN bíborosnak — mióta a világ első diadémáját viselem homlokomon, azóta a *filozófia birodalmának törvényhozója*. Ennek vaslogikájánál fogva Ausztria más formát fog nyerni, az ulemák tekintélyét megszorítjuk. Gyülölöm a babonát és a szaduceusokat, tehát meg fogom tőlük népemet szabadítani; e célból szélnek ereszttem a barátokat,

felosztatom kolostoraikat. Az oltárnak egy szolgája sem fog persze belenyugodni, hogy az állam más szerepet nem enged meg neki, mint az evangélium hirdetését, és hogy törvényerővel akadályozza meg őt abban, hogy révi utódai monopóliumot üzzenek az emberiség eszével. A szerzetesség alapelvei, Pachomiustól mindmáig, ellene vannak az ész világoosságának.» S amikor VI. Pius pápa ez ellen óvást emel, a császár az ész nevében ezt írja neki: «Rómában nem rendelkeznek azzal a logikával, amelyet az én államomban veszünk alkalmazásba.» Büszke erre a *logikára*, az ész elveinek rideg alkalmazására: «Abban az országban, — mondja a racionalistának hideg erélyével a salzburgi érsekhez intézett levelében — amelyet én kormányzók, az én elveimnek kell uralkodniuk; ott én elnyomok minden előítéletet, fanatizmust, pártoskodást és a lelkek rabságát; ott minden alattvalómnak *a veleszületett szabadságokat szabadon kell élveznie*. Ha majd az aszketikus tanok Andramalhe-fátyolát elüldöztem *egyetemeim katedráiról* és a tisztán szemlélődő barátokat *dolgozó polgárembereké* teremtettem át, akkor majd szeretném, ha egyesek a zelóta-pártiak közül reformjaim felett okoskodnának. Nagy fába vágtam a fejszémet; meg kell a barátok seregét tizedelnem, fakírokból embereket kell csinálnom, azokból, akiknek borotvált feje előtt a nép hódolattal térdre borul, s akik hatalmasabb uralmat biztosítottak maguknak a polgárok felett, mint bármi más, ami csak benyomással lehet az emberi lélekre.» JÓZSEF császár a fejedelmi abszolutizmust összekapcsolja népei jólétével: a fejedelem birodalmának első szolgája. Ezt a császári demokráciát egyik barátjához 1787-ben írt levelében így fogalmazza meg: «Amióta átvettem az uralkodást, mindig arra törekedtem, hogy a rangommal szemben fennálló balítéleteket legyőzzem; mindig azon fáradoztam, hogy népeim bizalmát megnyerjem; s amióta trónra léptem, nem egy tanújelét adtam annak, hogy *szenvedélyem alattvalóim jóléte*.)» A császár szemében a születési előjogok helyébe az egyéni, kiválóság lép a felvilágosodás szellemében: «Alapelveimhez tartozik, hogy alkalmas és használható emberek előremenjenek; azt azonban sohasem fogom megengedni, hogy olyan állásokba jussanak, amelyek betöltésére nincs meg a kellő tudásuk.» (KOLLOWRAT grófhhoz írt levél.) Egy hölgynek, aki fia számára a császártól állást kér, ezt írja a demokrácia szellemében: «Teljességgel nem látom át az uralkodónak azt a kötelességét, hogy valamely alattvalójának csupán azért, mert nemes születésű, állást kelljen adnia. Az Ön fia sem tisztnek, sem tisztviselőnek, sem papnak nem való: ő semmi egyéb, mint éppen csak nemes, de ez aztán szívvel lélekkel; túlságosan el van születésével foglalva,

semmint hogy olyan szolgálatokat várhatnánk tőle, amire hazája egykor büszke lehetne.» Jól látja a nyugati demokratikus önkormányzatú államokban a nemesség és a polgárság szabadságjogainak szerepét. A magyar kancellárhoz intézett levelében hangsúlyozza, hogy a világ valamennyi államában a nemesség vagy a nemzet kiváltságai és szabadságai nem abban állnak, hogy a közterhekhez semmivel sem járulnak hozzá, hanem abban, hogy önmaguk róják ki magukra a köz javára szükséges terheket s hogy az ő beleegyezésükkel eszközlik e terhek emelését. Így Angliában és Hollandiában megterhelhetőségük súlyosabb, mint bárhol másutt.

A felvilágosodásnak vallási türelmesség-elve is a császár szívéen fekszik. Azt írja a protestáns VAN-SWIETENNEK, hogy birodalmában eddig a protestánsokkal úgy bántak mint idegenekkel, polgári jogaiktól megfosztották s a méltóságokból és díszes állásokból kizárták őket. «Már uralkodásom kezdetén — folytatja — elhatároztam, hogy kororámat népem szeretetével fogom ékesíteni, s hogy a közigazgatásban olyan elveket fogok vallani, amelyek *nem ismernek különbségeket*, hanem nagylelkűek és igazságosak. Ezért türelmi rendeleteket bocsátottam ki és megszüntettem azt az ígát, amely évszázadok óta leszorította a protestánsokat... A türelmesség annak a *jóielőny felvilágosodottságnak* következménye, amely Európát mostanában besugározza s amelynek alapja a filozófia, megindítói pedig nagy férfiak.»

Behatóbban tártam fel ennek a felvilágosult abszolút uralkodónak kormányzati eszméit annak tanúságaképp, hogyan öltenek elméleti eszmék gyakorlati alakot, s hogyan valósulnak meg a felvilágosodás tudományának gondolatai, miképp jut diadalra a társadalom polgári rétegének racionalizmusa még az uralkodók elméjében is. A polgári társadalom a renaissance-tól kezdve fokozatosan megszerkesztett egy tudományos, politikai és társadalmi eszményt, szociális helyzetéből és feltételeiből folyó szabadságideált, mint elméletet s ennek észszerű evidenciája és értékrendszere megkapja egyes uralkodók elméjét is. Ezek lelkesen vállalkoznak a tudomány logikájától sugallt eszméknek gyakorlati érvényesítésére, amennyiben ez hatalmuk gyakorlásával összhangban áll.

A felvilágosodás szellemének középpontjában az *állam* új fogalma áll. Ezt tüzetesebben veszem szemügyre, mert az államnak új jelentésalkata és felfogása sok tekintetben fényt derít arra a kérdésre is, vajjon a felvilágosodás korában — s ennek folytatásaként máig —

miképpen hat a társadalom anyagi és szellemi szükségletei alapján a tudományra, és a tudomány eszméivel a társadalom alkatának és életformájának alakítására.

Már a renaissance korában az állam mind gyakorlatilag az államraison kíméletlen, a vallási és erkölcsi értékektől független alkalmazásában, mind elméletileg MACCHIAVELLI tanításában merőben racionális formát ölt. A felvilágosodás természetjogának az államjogra való alkalmazása az államot többé már nem az isteni kinyilatkoztatásra, az isteni akaratra és jogra, hanem az észről diktált társadalmi szerződésre, az emberi akaratra vezeti vissza. A középkor teokráciájával szemben az állam olyan társas forma, amelyet a polgárok a saját észszerű hasznuk céljából maguk alkottak meg. Az új államelméletnek egyik iránya a tiszta ész útján a népszuverenitást igazolja (LOCKE, ROUSSEAU), másik iránya a népakaratnak egy abszolút uralkodó alá való önkényes alávetését követeli (GROTIUS, HOBBS). ÍGY a felvilágosodás ugyanarra az észre hivatkozva, mind a konstitucionális, mind az abszolutista államot igazolja. Amaz az angol és a francia felvilágosodás körében érvényesül, emez a német felvilágosodás gyakorlati diadala. A német fejedelmi abszolutizmust már a reformáció és a feléledt római jogfelfogás is táplálja, de bizonyos humánus elvektől mérsékelt formában: a fejedelem az állam első szolgája, egyedüli gondja alattvalóinak jóléte. Az állam elvi alapjainak ez a szellemi eltolódása az állam és az egyház viszonyát is lényegesen módosítja. Az egyházjog is a protestáns fejedelmek szemében nem isteni akaraton, hanem egyházi szerződésen alapul, tehát az egyetemes egyházjog területiális állami egy ház joggá alakul át. A protestáns országokban az egyház az államtól kapja a kultúrjavak ápolására s a nevelésre a jogot és a felhatalmazást. Ez is előmozdítja a felvilágosodás szellemében a művelődés elszekularizálódását, a gondolatszabadság fokozódását, a tudománynak az sutorón ész alapján való helyezkedését. *A vallási lelkiismeretszabadságból hosszas küzdelem után kifejlődik a tudományos gondolkodás szabadsága, az egyházi dogmáktól való emancipációja.* A vallás közügyből fokozatosan •és észrevétlenül az egyének magánügyévé kezd átalakulni. Az állam a fejedelmi abszolutizmus útjára tér, az államraison még a katolikus Franciaországban is az egyházi érdekek fölé emelkedik: RICHELIEU bíboros a protestánsokkal köt szövetséget a katolikus *Habsburgok* ellen; s ha XIV. Lajos visszavonja a nantesi ediktumot s a hugenottákat üldözi, ebben nem annyira a katolikus vallási érdek, mint az állam elvont racionális egysége vezeti. A vallás az elracionalizált

s lehetőleg szekularizált állam kezében legfeljebb a hatalomkifejtés eszközüvé fokozódik le.

A protestáns államalakulatok a XVII. század elején kétségkívül előmozdítják a természeti jog tudományos rendszerének GROTIUS-féle kifejlesztését, vagy az anarchikus angol politikai állapotok a HOBBS-féle abszolutisztikus államelméletet: a társadalmi-történeti viszonyok légköre befolyásolja a tudományt. De viszont a tudomány az ész igényével alapozza meg, fejleszti tovább s teszi öntudatosá az új államfejlődést, amely egyelőre csak ösztönszerű hatalomkifejtés eredménye volt. A felvilágosodás jogtudománya a keresztény egyház középkori jogrendszerét elvilágiasítja a természeti joggal, amelynek fogalma a skolasztikában is megvolt ugyan, de az isteni jogtól korlátozva. A jognak most már a felvilágosodás korában nincs szüksége az isteni kinyilatkoztatásra, hogy szankciója legyen. A jognak a természet, vagyis az ész ad szankciót. A természetben, az őállapotban a történetfeletti, az időtől és a tértől független *Logos* nyilatkozik meg. Az ősnorma az ember eredeti természetes állapota, a többi történet aggatta rá az emberre. Az ősjogok vagy természeti jogok az emberrel veleszületnek. Ezeket az ész ismeri fel. Az ész dönti el, milyen a «helyes» társadalmi rend, milyen a «tökéletes» jogrendszer, s nem a történeti hagyomány. A felvilágosodás tudományának ez a tétele, amikor beszivárog szélesebb tömegek lelkébe, óriási lökést ad a rendi társadalmi állapotok megváltoztatására. *A tudomány a felvilágosodás korában nem szende, ártatlan elmélet, az észnek csak magát kielégítő logikai játéka, hanem komoly társadalomrengető s történetformáló erő.*

A társadalom új felépítésében az eredeti természet gondolata a döntő. Ezt pedig az ész világítja meg, mint a természetnek tiszta tükré. Természet és ész lényegében ugyanaz. A természet a minden-ség harmóniája: az ész ennek szubjektív vetülete. A kettő egy s mint ilyen, az emberi kultúra alapja és mértéke: ez a természetesség, azaz észszerűség. A felvilágosodásnak ezt az alapdogmáját ROUSSEAU szentimentalizmusa és kultúrpeppszimizmusa kezdi megingatni: az ész és a természetet iparkodik különválasztani. Mert a kultúra, amelyet az ész kifejlesztett, nem az igazi természet: az embert az észnek raffinait kiművelése, a tudomány, megrontotta. Most az ész tragédiáját szemlélhetjük: *a felvilágosodás az ész kultuszának indul s az ész, a tudomány becsmérlésével zárul.* A felvilágosodás *világossága* az irracionális sötétségében huny le.

A tudomány és a társadalom viszonya szempontjából jelentős a felvilágosodásnak *individualizmusa*. Az ész felszabadítja magát a

transzcendens vallási hatalom alól: autonómmá, szuverénné emelkedik a gondolkodásban. A felvilágosodás azonban *észen az emberi fajnak esztét,* az általános vagy tiszta észrt érti, amely mindig és mindenütt ugyanaz: ez nem egyéb, mint a platóni, a stoikus és a keresztény *Lógósnak* formája, az utóbbinak szekularizációja. De hogyan viszonylik ehhez az egyéni ész, a nagy lángelmék esze, amely személyesen történetet formál, amely nem általános, hanem egyszer jelentkezik? A felvilágosodás zavarban van. ROUSSEAU a mennyiség kategóriájával gépiesen oldja fel az antinómiát: az emberi észrt a többség esze képviseli a *volonté générale*-ban. Némely emberben azonban nagyobb mértékben lakozik az általános ész: az ilyen ember a vezető, személyes, egyszeri történetcsináló ész. Az előbbi a demokráciával, az utóbbi a szofokráciával van összhangban: amaz az *égalité*, emez a *liberté* forrása. Persze ez látszattmegoldás: továbbra is probléma a lángelmének csodás, eredeti teremtetőereje, amely később majd a romantika genie-kultuszában tör elő az elszürkített, egyéniségétől megfosztott, demokratizált általános «emberi ésszel» szemben.

A *tudomány*, mint az észnek szerve, az addigi történet folyamán sohasem emelt akkora igényt az *életbe való közvetlen belenyúlásra*, ennek a történeti hagyományokkal szemben való átformálására, mint a XVIII. század felvilágosodásában. Az ész a maga jogcímét a társadalmi, jogi és nevelési reformokra a logikai evidencián kívül abból is meríti, hogy csak ő tudja megmutatni igazán az *emberi boldogság útját*, amely egyúttal az emberi nemnek *végtelen tökéletesedése és haladása is*. A felvilágosodásnak ez a *perfectibilité*-je nem egyéb, mint a *perfectio christiana*-nak földi előjellel való ellátása, az égi tökéletességnek szekularizálása: az emberiség üdvözülésének keresztény útja helyébe az ész végtelen haladásának világterve lép a történetben. A kereszténységnek és a felvilágosodásnak történetfilozófiája tartalomban merőben elüt egymástól, formai szempontból azonban az eudaimonizmus ugyanaz: csakhogy az előbbiben az emberiség végső történeti célja a túlvilági boldogság az Isten országában, az utóbbiban pedig az evilági boldogság az emberi kultúra tökéletességében. Amott Isten látása, itt az ész kultúrája boldogít. Melyik az a pillanat, amikor az emberiség eléri CONDORCET szerint ezt a történeti célját? «Az az idő, amikor a nap a földön csak *szabad* emberekre fog sütni, kik *észbeli* belátásukon kívül más urat nem ismernek el.» CONDORCET a francia forradalomban az ész uralmának eszméjét látja már megvalósulva (1794). A forradalom jakobinusai ugyanennek az észnek

nevében és jogával végzik ki az ész uralmának lelkes hirdetőjét, magát CONDORCET-t.

A felvilágosodás kora egyetemesen *optimista*, vakon hisz az emberiség egyenes irányú fejlődésében, mert hisz az ész mindjobban kibontakoztatja magát az idők folyamán. Az emberiség múltjának szembeállítás a jelennel szintén erre sugallja a társadalmat, amelynek reális erői és teljesítményei, az alkatában beállott változások, a gazdasági élet föllendülése, a születési kiváltságok válaszfalainak bomladozása, a tudományok és a technika nagy haladása mind valóságos tarúsága a fejlődés határtalan lehetőségének. *A fejlődési optimizmus elmélete, úgy látszik, természetes következménye a társadalom akkori helyzetének, struktúrájának és életformáinak.* Az utóbbiak azonban mégsem abszolút módon határozzák meg az elméletet, formálják a tudományt. A tudomány szociológusának szeme ugyanis, amikor már-már egyetemesít, megakad Vico GIAMBATOSTÁ-n, a nápolyi egyetem retorika-tanárán, aki *Scienza nuova*-jában, a tőle «az emberi nem metafizikájának» nevezett művében (1725) a kor egyetemes szellemével, a barokk leibnizi derűvel szemben valóban új tudományt tanít. A történet az emberi eszmék története (*storia dell'idee umane*). Az erkölcs, a politika és a jog elvei a történet igazi elvei, amelyekben az isteni gondviselés nyilatkozik meg, még pedig három tipikus korszakban: a barbár teokratikus korszakban, amelyben a vallás elvével egyesült tekintély uralkodik; a heroikus korban, amikor a hősök, magukat Jupiter fiainak tekintve, a többi embert igában tartják; végül az emberi korszakban, amikor a polgári egyenlőség eszméje, a jóakaró és észszerű természet van fölényben, amely a lelkiismeretet és a kötelességet ismeri el törvényül. K korszakok kormányformái sorban: monarchia, arisztokrácia és demokrácia. Vajjon végén vagyurk-e ezen korszakok trilógiájának s az emberiség most már simán hadd-e a népuralom történeti útján? Vico felelete pesszimista a *corsi* és *ricorsi* a körben vagy csavarvonalban való visszatérés elmélete. A három periódus folyton ismétlődik a történetben: az utolsó szakasz mindig maga után vonja az elsőt, ha bizonyos fokig fejlettebb formában is. Minden rép, miután eljutott a demokráciához, újra visszatér a monarchiához (IV. könyv. V. fej. 2.). Ez a történet meta fizika egészen kiütöközik a XVIII. század eszmeköréből és szelleméből, Vico ettől független elme. Példája a tudományos egyéniség önállóságának s a kor társadalmi feltételeitől bizonyos fokú függetlenségének. A descartes-i analízissel szemben a szintézis hangsúly, a jog, erkölcs,

vallás és nyelv egységének és harmóniájának hirdetése, az individualizmussal szemben a közösség, az egész jelentőségének kiemelése a nápolyi filozófust már a XIX. század elejének szellemébe utalja, a nagy német idealizmus, főképp HEGEL, elődjévé avatja. Egyáltalán nincs áthatva a felvilágosodás reformeszméitől, mint jelentős olasz kortársai: BECCARIA és FILANGIERI. De idegennek érzi MACCHIAVELLI régi politikáját és Róma egyházi szellemét is. Nem osztozik kora racionalizmusában: jól látja a merő ésszel szemben az érdekeket és ösztönöket is, amelyek a társadalmi berendezéseket sugallják, s aztán ezek megint új szükségletek forrásai.

3. A felvilágosodás tudománya.

A barokk-kor társadalmának tudásszomja. — A tudomány népszerűsítése a felvilágosodás szolgálatában. — A mechanisztikus világkép varázsa. — A felvilágosodás matematikai tudomány-eszménye. — A tudománynak a technikai célzat nagy tekintélyt kölcsönöz a társadalomban. — A matematikai gondolkodásmód behatol a szellemi tudományokba, főképp a társadalom elméletébe. — A tudomány egyelőre nem az iskolának, hanem a társadalomnak ügye. — A közboldogság alapja a tudományok haladása. — Rousseau romantikus visszahatása: az irracionális-érzelmi elemek szerepe a világfelfogásban.

A felvilágosodás kultúrája elsősorban észak-kultúra. A barokk társadalomnak különös öröme telik a tudásszomj kielégítésében, amelytől az egyén és az egész emberiség boldogságát várja. Főlemelő érzés ránézve az, ha az új tudományok titkaiba beavatják, az igazságok birtokába juttatják, «felvilágosítják». Büszke arra, hogy most már nem tartozik a tudatlanok és tévelygők seregébe. *A kor-tudományában feltámad tehát a becsvágy, hogy maga menjen elébe a társadalom ismeretszomjának: a tudósok vonzó hasonlatokkal, szemléletes képekkel népszerűsítik a tudományt.* A társadalom, mind polgári, mind előkelő nemesi rétegében, különösen érzi az új felfedezések és feltalálások ismeretének gyönyörét, az igazság boldogító erejét és szépségét: ezt a bonyolult világot milyen egyszerű természeti erők kormányozzák. A mechanisztikus elméletnek szinte elvarázsoló hatása van az elmékre: a világ olyan, mint egy óra, amely szabályszerűen, pontosan, az erők takarékos felhasználásával működik s mindig ugyanazon törvényszerű módon az ok és az okozat fogaskerekei szerint. Ez az óra-hasonlat a kor valamennyi filozófusánál DESCARTES-től LELBNLZig megtalálható: mindenki használja, emlegeti, boldog vele. A világ folyása csupán mozgások összetétele. Milyen mélyen megkapja az elméket NEWTON felfedezése, hogy az égitestek

vonzása és a föld nehézségereje egy: ugyanaz az erő mozgatja az ég fényes csillagait, mint a földre eső követ.

A társadalom lelkében különös varázserő lakozik az iránt a tudomány iránt, amelynek észbeli törvényei szerint mozog az egész univerzum: a *geometria* iránt. Az előkelő társaság tagjai Párizsban sűrűn tolongnak a tudósoknak számukra tartott geometriai előadásaira. Erről a divatról, amelyben sokszor több a külsőszerű társadalmi presztízs-szempont, mint a komolyan átélt ismeretszomj, írja a *Journal des Savants*: «Mióta a matematikusok a hölgyek magánlakásán a matematikának, ennek a komoly és szilárd tudománynak szakkifejezéseit meghonosították, azóta a széptevésnek és udvarlásnak bealkonyodott. Azóta csak problémákról, korolláriumokról, tantételekről, derék-és tompaszögekről, romboidokról stb. van szó, s nemrégiben két olyan kisasszony is akadt, akiknek elméjét az új ismeretek úgy áthatották, hogy az egyik nem akar házasságról hallani, hacsak az, aki kezéért eseng, előbb meg nem tanulja az optikai lencsék köszörülését, amelyről a *Mercure galant* oly sokat írt, míg a másik egy igen tiszteletreméltó férfit visszautasított, mert a kitűzött határidőn belül a kör négyzögesítéséről semmi újat nem tudott felfedezni» (1686. márc. 4. szám. Lásd HAZARD P. i. m. 365. 1.). MOLIÈRE maró satírával teszi neveltségessé a tudományos műveltségnek azt a mutogatását, amely XIV. Lajos korának tudákos nőit, fellengző précieuse-eit jellemzi. MOLIÈRE nem a tudományt, hanem a tudákos-ságot tréfálja ki, amely mindig PLATONT és ARISTOTELEST, EPIKUROST és DESCARTES-ot értelmetlen összevisszaságban emlegeti, a Holdról s a többi égitest pályájáról fecseg. Közben nem a tudományos igazságtartalom előttük a fontos, hanem csupán az a tény, hogy ezekről beszélnek. Egyenest félti a vígjátékíró a tudós nőktől a társadalom egyensúlyát és egészségét, mert asszonyi hivatásukról megfélemedeznek. Ezért megrója azokat a férfiakat is, akik a tudákos nőket izléstelen tömjénezéssel buzdítják, mint TRISSOTIN («háromszor ostoba»). PHILAMINTE, a tudós anya, így védi a női tudományos műveltséget:

Majd megmutatjuk nagy embereinknek,
Akik reánk csak félvállról tekintnek,
Hogy képesek vagyunk bármilyen ismeretre,
Hogy tarthatunk tudós gyűléseket...
A tudományt szép nyelvezettel adjuk,
A természetet át meg át kutatjuk.

Hozzá méltó tudákos leánya így serkenti maradi hűgát a tudomány művelésére:

Családunk fényesebb útján haladj,
 Hogy megtudd, mily boldoggá lesz az elme,
 Midőn betölti a tudás szerelme.
 A férj-nyújtotta rabláncot ne vedd fel,
 De házasságra lépj a bölcsellettél:
 Ez minden emberin fölül ragad,
 Eszünknek legfelsőbb hatalmat ad,
 S a durva ösztönt is megfékezi,
 Amely az embert állattá teszi.
 Ládd, ez nemes tűz, ládd ez tiszta frigy,
 Így kösd le életed, csupán csak így.
 Mi annyi nő eszét foglalja le:
 A házigond — korlátoltság jele. (A tudós nők)

Az észből szerkesztett *matematika* a felvilágosodás korának vezértudománya. A cartesianusok az anyagot és a kiterjedést ugyanannak tartják, tehát a fizikát a matematikával azonosnak gondolják. A geometerek iránt nagy hálát éreznek, mert az anyagot megfoghatóvá tették, a szavakkal való játék helyébe pontos számításokat tettek. A matematika az a kulcs, amely az univerzum valamennyi jelenségének zárát megnyitja. KEPLER így kiált fel: «Ahol anyag van, ott geometria is van!» GALILEI lelkesen írja: «A tudomány (filozofia) abban a legnagyobb könyvben készen van megírva, amely folyton kinyitva szemünk előtt fekszik, — a világmindenséget gondolom — amely azonban nem érthető, ha előbb nem tanuljuk meg azt a nyelvet és betűket, amelyekben fogalmazva van. Ugyanis a matematika nyelvén van megírva, betűi pedig háromszögek, körök s egyéb geometriai alakzatok» (*Il Saggiatore* 1623.). DESCARTES a maga gondolkodásmódjának megfigyelése alapján mondja, hogy «lelkében minden matematikai módon folyik le: *omnia apud me mathematice fiunt* (Reguláé ad directionem ingenii). HOBBS a matematikát egyenest a kultúra fejlődésének alapjává teszi meg: «Azt, ami a jelent a múlt barbárságától megkülönbözteti, majdnem mind a geometriának köszönhetjük. Amivel a fizikának tartozunk, azzal tartozik viszont a fizika a geometriának» (1646). A filozófia is a matematikára építi ebben a korban metafizikai rendszereit: SPINOZA EUKLEIDES geometriájának deduktív szellemében és műszókészletével építi fel monisztikus világfelfogását, LEIBNIZ az infinitezimális számítás alapjára emeli a lét folytonosságának és harmóniájának metafizikáját. «Metafizikám — írja 1694-ben egyik levelében — egészen matematikai». Egy másik levelében 1699-ben jelenti, hogy «a filozófusoknak éppúgy matematikusoknak kell lenniök, mint a matematikusoknak filozófusoknak». (Couturat: *La logique de Leibniz*. 1901. VIII. 1.)

De már felötlik egyes elmékben a kérdés: vajjon az elvont matematika, az észnek ez a nagy diadala, a tudásnak egyedüli formája-e? mindentől absztrahálni, valóban annyit jelent-e, mint mindent megismerni? A matematika az észnek hatalmas és fontos eszköze, de egymagában mégsem pótolhat mindent. DESCARTES nagy geometer volt, de a valóságot nemcsak elvontan levezette, hanem meg is figyelte. Vajjon nélkülözheti-e a természettudomány a valóság megfigyelését s a rajta való kísérletezést? Nem ezt a követelményt halljuk-e BACONTól s nem ez tette-e nagygyá GALLEIT? Érzéki benyomások, megfigyelések, kísérletek is szükségesek. Ezek nyersanyagát dolgozza fel tovább az ész, miután előbb termékeny szempontokat adott arra, mit figyeljünk meg. A matematika ideális észismeret ugyan, de a valóságra kell alkalmazni, a valóságot pedig meg kell figyelni.

Ennek az okoskodásnak értelmében sokan buzgón nekiesnek a természet megfigyelésének, az étellelennel és élővel való kísérletezésnek egészen LEEUWENHOEK-ig, az amsterdami posztókereskedés könyvelőjéig. Az eredményeket a tudós folyóiratokban, könyvekben, röpiratokban, egymáshoz vagy a nyilvánossághoz intézett levelekben közlik, vitatják s cáfolják. Mindenki a természettudományok haladásán ámul s erről beszél. Még az újságok is cikkeket közölnek a felső matematika problémáiról s a természettudományi felfedezésekről.

A felvilágosodás korának társadalma, még fokozottabban, mint a renaissance-é, szorgosan figyel *a tudomány hasznára, technikai alkalmazására, a természet legyűrésére is, amely az élet kényelmét fokozza.* Az elmélet nemcsak magában érdeklí, hanem gyakorlati előnye szempontjából is: mi hasznát lehet venni? Az elmélet és a technika termékeny viszonyát kézzelfogható példákkal szemlélteti a XVIII. század elején a francia akadémia titkára, FONTENELLE: «Annak a tudása, hogy a parabolában a subtangens kétszer akkora, mint az abszcissza, magában igen terméketlen ismeret; de szükségképi előfok annak technikájához, hogy a lövedéket oly pontosan lőjük ki, mint ahogy ma tudjuk. Amikor a XVII. század legnagyobb geometerei újfajta görbéket kezdtek tanulmányozni, amelyeket cikloidoknak neveztek el, ez tisztán tudományos spekuláció volt. Azonban ez a görbe volt hivatva természetének fontosabb tanulmányozása alapján arra, hogy az óráknak alig gondolható tökéletesedését lehetővé tegye s az idő számítását a legnagyobb fokban tökéletesítse.» (Préface à l'Histoire du renouvellement de l'Académie royale. 1702.)

Így csodálatosan halad az emberiség. Egy szép napon az ember a levegőben repülni fog s eléri majd a Holdat. «Az ismereteknek — folytatja — hatalmas területe tárul majd föl, amely az ember legnagyobb hasznára válik: új gyors gépeket fogunk feltalálni, amelyek munkánkat majd megrövidítik vagy megkönnyítik; többféle erő vagy anyag alkalmazását oly éles elmével kombináljuk s oly új hasznos eszközöket hozunk létre, amelyek gazdaságunkat és kényelmünket rendkívül gyarapítani fogják.» A föld paradicsommá alakul majd át a tudós nővéreknek: a mechanikának, geometriának, botanikának és kémiának műve nyomán (HAZARD P. i. m. 377. 1.). Micsoda diadalézés ez a XVIII. század elején: a tudomány valóságos bálvány és mítosz. A tudománynak a társadalomtól való bámulata a század folyamán egyre növekszik. Egy-egy probléma hirtelen, szinte ragályszerűen, az egész társadalom lelkét áthatja és magával ragadja. Amikor 1783-ban Párizsban a MONTGOLFIER-testvérek léggömbje felszáll, amelyet az akadémia is anyagilag támogat, s 1785-ben BLANCHARD Dowerből elsőnek repül át a csatornán Calais-be, egyszerre neki-bogárvik a társadalom képzelete s az embert most már a levegő urának gondolja. A kormányozhatóság kérdése a legfőbb probléma: evezőkkel és kormánylapátokkal szerelik fel a léggömböt. A kérdés természetesen a katonákat is módfelett érdekli: CARNOT, a nagy matematikus, mint mérnökkari kapitány értekezést ír könnyű evezőkből készített kormányzó szerkezetről. A hadműveleteknek új elvein török fejüket, amelyeknek a levegőben vívott csatákban hasznát vehetik: léghajós csapatokat, aeronautikai katonaiskolát szerveznek. A léggömb 1794-ben a fleurnsi csatában már átesik a tűzkeresztségen s jelzőrendszere fényes győzelem forrása. A léggömb sikere a tudósok körében hihetetlen lelkesedést kelt. A fizikusok már arra gondolnak, hogy léggömbön fölszállva mintegy tetten érik a hó, a jégeső s a villám létrejöttét. A földrajztudósok már arra készülődnek, hogy a léggömből, ha kedvező szelük van, az Északi és a Déli sark jégmezőit vizsgálják, másfelől a forró öv ismeretlen belső vidékeit a levegőben meglátogathatják, anélkül, hogy félniök kellene a vadnépek és a vadállatok támadásaitól. A levegő meghódítása a társadalom hite szerint sok lehetetlent most egyszerre lehetővé varázsol. Érthető tehát, hogy *a matematika és a természettudomány, amelytől az emberiség minden javát várhatja, a kor szemében a megismerésnek legfőbb modellje.* A lelki, a társadalmi és a gazdasági életre vonatkozó tudományok is természettudományi kategóriák után indulnak. A lelki életet DESCARTES, SPINOZA, HOBBS mechanikai analógiákra fogja

fel az utóbbi szerint a gondolkodás a képzeteknek s ezek jeleinek, a szavaknak, összeadása és kivonása, csupa számolás (Ratiocinari idem est, quod addereet abstrahere, vel si quis adiungat his multiplicare et dividere.). A matematikusokról és természettudósokról a társadalom azt hiszi, hogy a gyakorlati politikában és a diplomáciában is kitűnően beválnak, mert a politika finom számításokon, aprólékos következtetéseken fordul meg s előre észből kiszámítható. NEWTON az angol parlamentnek tagja. FRANKLIN, a villámhárító feltalálója, élénk részt vesz az amerikai gyarmatok függetlenségi harcában s mint a kongresszus tagja fontos részt vesz az 1766-ban kimondott függetlenségi nyilatkozat megszerkesztésében; tudományos és politikai működését találóan foglalja össze az egykori latin vers: *Eripuit fūimen coelo sceptr unique lyranno* (kiragadta az égből a villámot s a zsarnok kezéből a kormánypalcát). LEIBNIZ BOSSUET-vei s XIV. LAJOS királlyal sokszor tárgyaló diplomata, aki diplomáciai-politikai emlékiratait matematikai módszerrel szereti kidolgozni. Ilyen deduktív módszerrel írja álnéven azt a röpiratát, amely a megüresedett lengyel trónra a királyválasztó gyűlésnek FÜLÖP VILMOS neuburgi palotagrófot ajánlja (Specimen *demonstrationum* politicarum pro eligendo rege Polonorum. 1669.). A matematikusok módjára definíciókból indul ki, ezeket egymásra vonatkoztatja s levonja a korolláriumot. Első tételében meghatározza a lengyel birodalomnak fogalmát és célját, majd a bevezetések hosszú során át jut el a végső következményhez, FÜLÖP VILMOS megválasztásának feltétlen szükségességéhez. Emlékirata, bár a választás nem így üt ki, mély benyomást tesz a rendekre, tanúsítva azt a hatást, amelyet a matematikai gondolkodásmód a kor szellemére gyakorolt. HUME, bár gyakorlati politikus, államtitkár is volt, azt hiszi, hogy a politika a matematika mintájára az exakt tudomány formájába önthető. Vannak ugyanis szerinte olyan általános igazságok, amelyek nem függenek a neveléstől, a szokásoktól, a hagyománytól s a bizonyosság foka szempontjából a geometria tételeivel vetekednek. Ilyen politikai axiómák például: a legjobb az a monarchia, amelyben a szuverén hatalom örökölhető; a legjobb arisztokrácia nemességet tételez fel, jobbágyok nélkül; a legjobb az a demokrácia, amelyben a nép képviselői útján mond véleményt (Essays and treatises, 1770. IV. essay). De a matematikával való analogizáláson túl is megy már a társadalom vizsgálata és értékes módon alkalmazza a mennyiségtani gondolkodásmódot a bonyolult szociális jelenségekre. A XVIII. század végén megszületik a statisztika, mint államismeret (CONRING HERMANN) s a rá alkalmazott matematika

mint politikai aritmetika (PETTY WILLIAM: TWO essays in political arithmetic. 1682.).

A társadalom minden köre az új matematikai-természettudományi szellemnek hódol. Meglepő, hogy ebben a korban, amikor az iskolák az ifjúságot úgyszólván semmi természettudományi műveltségben sem részesítik, mégis az iskola elvégzése után hány kiváló elme tesz a természet vizsgálatában önálló felfedezéseket s ezek mily gyors visszhangra találnak mindenfelől. *A tudomány ekkor nem az iskoláfiak, hanem valóban a társadalomnak ügye.* Még a költők is a matematikát, a mikroszkópiumot, a légszivattyút és a légsúly mérőt kezdik dicsőíteni és a vérkeringést s a fénytörést leírni.

A felvilágosodás korának társadalma az élet minden terén az egyházi tekintély elve helyébe az észnek, *a tudománynak tekintélyét* lépteti. A felvilágosodás számára a tudományok előmozdítása és ápolása azért is rendkívül fontos, mert a társadalom boldogsága az észszerű rendtől függ, ezt pedig a tudományok munkálják ki. *A felvilágosodás s így a közboldogság alapja a tudományok haladása:* amily mértékben tárják fel a tudományok az új ismereteket, olyan mértékben mehet végbe a társadalomnak felvilágosítása, egyben jólétének, a «közboldogságnak» emelése. Valakit *felvilágosítani* annyit jelent, mint világos és helyes észbeli belátásra indítani, ismeretösszefüggésekre rávezetni, úgy, hogy az ember ennek segítségével célszerűbben tud beletagolódni a társadalomba s mint eszes lény jobban tudja erkölcsi feladatát teljesíteni az univerzumban. A felvilágosodás az embert a szellemi kiskorúság állapotából szellemi nagykorúságba emeli. A felvilágosodás társadalma előtt a tudománynak feltétlen tekintélyét és értékét az is fokozza, hogy *a tudományoktól képviselt értelmi haladás, azaz felvilágosodás egyúttal az egyénnek mindig személyes erkölcsiségében és társadalmi hasznosságában való gyarapodását is jelenti.* Az észbeli műveltség egyszersmind az erkölcsi színvonal emelkedése is, mert az erkölcs és a jog alapja is az észbeli belátás. Az emberiség értelmének teljes kifejlődése, vagyis a kultúra telje, lesz majd az emberiség egyetemes boldogságának aranykora. A tudomány az anyagi-technikai fejlődésnek, de egyúttal az emberi társadalom erkölcsi haladásának és boldogságának is forrása. A természettudomány filozófia, *philosophia naturalis:* ennek kell a vallás helyébe lépnie s az emberi szellem valamennyi szükségletét kielégítenie.

A naiv racionalizmusnak optimista tükrét, amely az észnek

minden «haladását» oly fényesen és nagyítva veri vissza, egyszer csak behomályosítja ROUSSEAU-nak romantikus szentimentalizmusa: az ész nem üdvözíti az emberiséget, a tudomány megrontja, ez ősi jó és ártatlan állapottól eltávolítja. Az aranykor nem az észszerű kultúrának *jövő* kiteljesedésében vár az emberiségre, hanem már régen *ősmúltjában* megvalósult: a boldog kor nem előttünk, hanem mögöttünk van. De akkor mire való a kultúrpeszimizmusnak ebben a távlatában a felvilágosodás? Nem távolít-e el mindjobban az ész kibontakozása az eredeti természetes jó állapottól? ROUSSEAU megcsömörölve a rokokó túlfinomult északultúrájától, az irracionális érzemi útjára tér. Ékesszavú költői naturalizmusa a természetet már nem észből akarja kívülről magyarázni és törvényszerűségeit megállapítani, hanem a természet lényegét belülről *megérezni*. Ugyanoda jut, mint a XIV. századnak a skolasztikus ész elfajult dialektikájától visszariadó misztika: *a tudományellenes állásponthoz*.

4. A felvilágosodás szellemi jelentésalkata.

A felvilágosodás antropocentrikus jellege. — Az ész fellengző kultusza közepett az ember szellemiségének empirikus-genetikus elemzése. — Individualisztikus és demokratikus szellem. — Határtalan optimizmus. — Erkölcsi intellektualizmus. — Világpolgári irányzat: a felvilágosodás az egész emberiség jövő boldogságát akarja biztosítani. — A filozofáló hajlam a társadalomban. — A nemzetgazdaságtan és államtudomány iránt való fokozott érdeklődés. — A gazdasági élet természetszerű rendje és törvényei. — Gazdasági és politikai liberalizmus. — A felvilágosodás ahisztórizmusa és történetellenes magatartása. — Csak a kultúra múltja iránt érdeklődik: megteremt a kultúra történetét és a történet-filozófiát. — A természeti törvények hasonlóságára az emberi történetben is törvényeket iparkodik megállapítani. — A felvilágosodás hideg tartózkodása az antik világgal szemben. — Nem hátrafelé tekint, mint a középkor és a renaissance, hanem szemét mindig a jövőre függeszti. — A felvilágosodásnak «általános emberi»-je és Rousseau-nak «természetes embere» egyesül a neohumanizmusban. — A felvilágosodás jelentésalkatának mindezek a vonásai a racionalizmusból, mint szellemi gyökérből, természetes módon hajtanak ki.

Sajátszerű szellemi ritmus ismétlődik meg a gondolkodás történetében a problemalátás kollektív iránya szempontjából. A görög gondolkodás először *kozmozentrikus*: a *világ* végső mibenlétének kérdésén indul el. A Kr. e. V. században a görög elmélkedés, főképp a szofisták, e felvilágosult vándorzszurnaliszták hatása alatt, az *emberre*:

irányul, belemerül az embernek megismerő, erkölcsi, jog- és államalkotó természetébe: *antropocentriskussá* válik.

A XVIII. század világnézete is efelé az irány felé hajlik. A mindenség középpontjává az embert avató irány már a felvilágosodás képviselői irány szabó könyveinek címeiből is kitűnik, amelyekből az «emberi» jelző szinte elmaradhatatlan: LOCKE «az *emberi* értelemről» vizsgálódik s LEIBNIZ ezzel kapcsolatban új vizsgálódást ír «az *emberi* értelemről»; BERKELEY «az *emberi* megismerés elvei» címen értekezik, HUME «az *emberi* természetről!» s «az *emberi* értelemről» szóló kutatásokat tesz közzé; CONDILLAC «az *emberi* ismeretek eredetét» fürkészi, HELVETIUST «az *ember* képességei és nevelése» érdekli. S LESSING is «az *emberi* nem. nevelését» tüzi ki célul, HERDER pedig «az *emberiség* történetének filozófiájáról» veti papirosra eszméit. Mindez, bár különböző irányban, a felvilágosodás antropocentrikus jelentésalkatára utal.

A nagy elméleti világmérvények után a szofisztika felvilágosodása a gyakorlati, társadalomátalakító problémákat veti fel, részben életbölcsestől szűkül. A gondolkodás irányának a társadalom lelkében hasonló fordulata megy végbe a XVIII. században, amely a Kr. e. V. századnak párja. A XVII. századot betöltő nagy metafizikai problémákra és rendszerekre, amelyeknek középponti gondolata a szubsztancia, következik a XVIII. század felvilágosodásának gyakorlati célú, lélek- és társadalomformáló célzatú bölcsesége, amelynek alap gondolatai azonban mind megvannak már a XVII. században is. A társadalmi lélek s a kultúra fejlődésének hasonló szakaszával állunk szemben, mint a görög szofisták századában: a gondolkodásnak Ugyanazok a tárgyai, problémái, irányai, szempontjai, sőt eredményei fakadnak fel mind a két korszakban, a maga egyéniségét kiélni iparkodó, demokráciára törekvő, magát független személyiségeknek érző polgárok társadalmi-lelki talajából. Mindkét felvilágosodási kor alaphangulata az *észnek* erejébe vetett hit, a racionális eszmék uralma a hagyománnyal szemben. Ha elméletben szkeptikusok is a szofisták, azért a gyakorlatban hivatásuknak tartják az elmék felvilágosítását, az ész dialektikus erejének, a tudománynak terjesztését, tehát mégis hisznek a tudományban. A XVIII. század felvilágosodása pedig egyenest a *culte de la Raison*-ra büszke s ennek nevében akarja az emberiséget átalakítani: a francia forradalom már nemcsak a vallást, a jogot, az államot, hanem a naptárt, az ország kerületi beosztását mind az ész geometriájának ridegségével akarja megreformálni. Meglepő a felvilágosodásnak mind antik szofista, mind modern hívei

lelkében az a tipikus ellenmondás, hogy az ész fellengző kultusza közepett mennyire érdeklődnek az ember szellemiségének *empirikus-genetikus* elemzése iránt. A szofisztika ezt kérdezi: hogyan jö létre a megismerés, észből-e vagy az érzékek útján? Felelet: egyéni érzéki benyomásokból; s ez az eredet meghatározza az ismeretek értékét is, amely merőben relatív. S nem ugyanez a szenzualizmus támad-e fel a felvilágosodás modern angol és francia gondolkodóiban, HUMEban és CONDILLACban s társaikban? Az ész felvilágosító hatalmát dicsőítik, s közben az ész ismereteit mindenestül szétszedik egyéni érzéki impressziókra, melyekből sohasem támadhat egyetlenes érvényű gondolattartalom. Racionális egyetemességre törekszenek, de ennek elvi alapját szenzualizmusuk előbb szétrombolja.

A felvilágosodásnak mind antik, mind modern formájában elsősorban a feltörő polgárság gondolkodásmódja tükröződik. A racionális eszmék uralma eleve az *erős individualizmus* lelki hajlamán és erején épül fel, mert hisz az ész felszabadító munkáját csak egyéni erőfeszítéssel, személyes gondolkodással lehet végrehajtani. Racionalizmus és individualizmus mindig ikertestvérek: az ész korlátlan tevékenységének az egyén szabadsága természetszerű feltétele. Ezért az egyéni szabadság biztosításán keresztül a felvilágosodás különösen érdeklődik a *társadalmi élet kérdései* iránt. Az egyén csak úgy fejtheti ki a benne rejlő racionális erőket, ha szabad társadalom tagja, egyenlő jogai vannak, amelyeket a hatalom önkénye nem korlátozhat. Ezért a felvilágosodásnak tipikus vonása minden korban a *demokratikus szellem*. De ugyancsak a felvilágosodás racionalizmusából folyik a társadalom észszerű megreformálásának lehetőségére vonatkozó határtalan *optimizmus* is: az új társadalom a régi romjain ész szerint pompásan berendezhető, az észszerűség eleve biztosítja a «jövő állama» gépezetének sima forgását. Ez a határtalan társadalmi optimizmus a lelki életnek abból a felfogásából folyik, mintha merőben kimerülne az észben s ennek működéseiben; mintha az ész monarchikus alkotmánya uralkodnék a lélek egész területén s egyáltalán nem lennének érzelmek, indulatok és ösztönök. A felvilágosodás lélekbúvárai és főkép társadalombölcselei a lelki életet az ész szuverenitása alá helyezve, egészen megfélemeznek a lélek sokkalta mélyebb erőiről, az érzelmekről s indulatokról, amelyeknek gyökere az életösztönök biológiai talajába nyúlik s innen táplálkozik. A tovatűnő észbeli funkciókkal, a «belátásokkal» szemben sokkal nagyobb hatalmak a konzervatív-érmek, indulatok és ösztönök. Ezeket az emberi történet háttéré-

ben morajló irracionális lelki erőket nem akarja a felvilágosodás észrevenni, pedig ezek az erők teszik állandóvá és időtállóvá a történeti-állami életben az ész alkotásait is. Ez az oka annak, hogy a felvilágosodás racionalizmusa a «haladást» csakis az észbeli fejlődésben látja s az erkölcsi haladást is csak az értelem függvényének tekinti. A XVII. és XVIII. századi felvilágosodásban feltámad a Kr. e. V. századi görög felvilágosodásnak *erkölcsi intellektualizmusa*: csak tudni kell, mi a jó, s ekkor lehetetlen nem követni, mert az erény észbeli belátásban áll. SOKRATES, aki ezt tanította, különösen kedves gondolkodója a felvilágosodásnak, mert maga is nagy gondolatébresztő és felvilágosító volt, aki a társadalom balítéleteit meg akarta szüntetni, Önálló ítélet mondásra, a maga eszén járásra iparkodott mindenkit tanítani. BODIN lelkesen idézi ERASMUS fellengzős szavát: «Kevés híja, hogy nem moudom: Szent Sokrates, könyörögj érettünk!» DESCARTES ugyancsak azt tanítja, amit SOKRATES: «Ha helyesen gondolkodunk, helyesen cselekedhetünk is» (Discours III.). Ez a gondolat a felvilágosodás erkölcsstanának alapelve: az erkölcs a belátás fokától függ; ha felvilágosítjuk az embert, jóvá is tesszük.

A felvilágosodás etikai intellektualizmusa az egyéni és a közérdek azonosságának belátásától várja a társadalom harmóniáját. így jó létre az emberiségnek az ész alapján kifejlődő egyetemes szolidaritása, az általános humanitás. A felvilágosodás *l'humanité-je* éppúgy, mint a renaissance *humanitas-a*, bizonyos fokig a szellemi életformát *kozmpolita* zománccal vonja be: valamennyi nemzet találkozzék és olvadjon össze az emberiség közös észbeli síkján, így következik be az emberiségre az egyetemes boldogság aranykora. *A világ-javító racionalista optimizmus a tudomány nevében nemcsak egy nemzetnek, hanem az egész emberiségnek jövő boldogságát akarja biztosítani.* Ezért bármely kor felvilágosodási mozgalmának nemzetfeletti, sőt egyenest tudatos világpolgári színezete is van: a szofisták világjáró vándortanítók; a humanisták, mint a nagy felvilágosító ERASMUS, Európa szellemi nomádjai; a XVIII. század enciklopédisták az egész földtekét otthonuknak érzik, a világszabadságért, a világtestvériségért, az egyetemes emberiségért rajonganak.

A felvilágosodás kora társadalmának lelkében az egyetemes emberire, a világpolgárságra való fogékonyságot nagyban erősíti a nagyvilágban, az exotikus országokban való utazás divatja. A franciák ebben az időben sokat utaznak Afrikába és Ázsiába. A németek Európa országait szenvedélyesen járják be s tapasztalataikról utazási könyvekben számolnak be. Angliában a gentleman-nevelésnek tár-

sadalmi szabályát az utazásról LOCKE szinte kódexbe foglalja: az oxfordi és cambridgei diák az egyetem elvégzése után sok pénzzel indul útjára, hogy Európában és egyébütt városról városra járva mindent megnézzen, ami nevezetes. Az utazások leírása a kornak egyik legkedveltebb műfaja. A világjárás sokféle népnek egymástól elütő szokását, vallását, művészetét, jogrendszerét, politikai és gazdasági életét tárja fel, s úgy, ahogy az antik, az újkori felvilágosodás korában is az értékek elrelativizálására hajlamosít. Az otthon változatlanok és öröknek hitt dogmák, erkölcsi és jogi törvények, alkotmányok érvényükben meginognak, mert hisz országokint tarkán változnak. Főképp a távoli kelet: Egyiptom, török-arab világ, India, Kína, Amerika kultúrájának szemlélete kezdi bontogatni az európai hagyományos értékrendszer épületét. A «nemes vademberek» eszmenyítése összhangban van a felvilágosodás naturalizmusával. Egyes utazók Kelet világfelfogását már nem átalják egyenest Nyugaté fölé emelni, életformáit értékesebbnek tartani, mert az embereknek több «boldogságot» biztosít.

A felvilágosodás szellemi alkatának minden időkben egyik tipikus jegye, amely a racionalizmus természetes következménye, hogy esősorban az általános eszmék, az *idée générale*-ok körében mozog í igen erős és általános a bölcselkedő hajlama. A középkori műveltség centruma a teológia, a humanizmus kultúrájának középponti eleme a filológia, a felvilágosodás koráé a filozófia. Ezért a XVIII. század magát némi önteltséggel «a filozófia századának», *saeculum philo- phicum*-nak szereti nevezni. Ez a filozófia lényegében nem új és eredeti tartalom, hanem inkább csak formai követelmény: az ész, az ítélőképességet kell minél szélesebb körben fejleszteni, hogy az elmék sötétsége eloszolják s a világ mivoltát és problémáit mindenki észszerűen lássa és oldja meg. A felvilágosodás szellemi ragályozása közepe, a szofisták korában éppúgy, mint a XVII. és XVIII. században, *mindenki filozófál*: a világnézeti kérdések a felső és alsó társadalmi körök gondolkodásának középpontjába kerülnek. A világnézet általános eszméi jelszavakba szilárdulnak, mert így a társadalom szélesebb gyűrűjéig hatolhatnak el. Tudomány és szépirodalom egybeolvad. Regények és drámák szolgálják az új szellemet. Az irodalomban lábrakap a minden hagyományt szétbontó kritika, a harapós ironia s a maró szarkazmus. A radikális «szabadgondolkodás» társadalmi illemszámba megy, meg nem gondolva, hogy a szabadgondolkodásnál mégis csak jobb a helyes gondolkodás.

A szabadgondolkodónak (*freethinker, libre -penseur, Freidenker*) új embertípusa divattá válik: a társadalomban ők ütik meg a vezérliangot, a régi világfelfogás hívőit lesajnálják, nevetségessé teszik, bár az egyes országokban ezek továbbra is többségben vannak s övék a politikai hatalom. COLLINS ANTHONY már 1713-ban lelkesen megszerkeszti a szabadgondolkodó típusának karakterológiáját s művét a művelt nyelvekre gyorsan lefordítják (*A Discourse of free-thinking. I/mdon*). A szabad gondolkodás szerinte az észnek olyan használata, amely minden állítást igazolni akar, az érveket és ellenérveket minden dogmatikus megkötöttség nélkül mérlegeli. Azt, amit az ész helyesnek tart, elfogadja, azt pedig, amit hamisnak mutat ki, elveti. Csakis az ész az igazság mértéke s ezért megrendíthetetlen hatalom. Ezen alapszik a szabadgondolkodó belső ereje és lelki egyensúlya. Az «ész érvényességéből meríti önbizalmát és ítéleteinek biztonságát. Számára szinte varázszformula: én szabadon gondolkodom. Mivel szigorúan az ész evidenciájának próbakövére tesz mindent, amit igaznak tart, merészségének az a jutalma, hogy egészen megszabadul a babonától s az igazat és a jót felismeri. Észszerű ítéletei olyan nyugalmat és boldogságot biztosítanak neki, mint amilyent a hívő lelkek a Jltben találnak: mert az ész sohasem csalatkozik és sohasem csal, *neque decipitur ratio, neque decipit unquam*. Az, aki szabadon gondolkodik, boldog, a tudás fájának gyümölcseit nyugodtan élvezheti, ellenben a hit rabszolgái e földi paradicsomon kívül maradnak. «Semmi sem értelmetlenebb, mint azt hinni, hogy veszedelem rejlik az ember szabadságában arra, hogy a hagyományos nézetek alapjait megvizsgálja. Amíg az embereknek nincsen jobb vezetőjük, mint az ész, kötelességük ennek világosságát mindenhová követni, ahová vezet.» Az ész vezet ugyanis a világ és az emberek helyes megismerésére és a boldogságra. A szabadgondolkodó úgy érzi, hogy csak az ő felvilágosodott akaratát, azt a logikai erőt követi, amely az észben lakozik. Így ura önmagának és az univerzumnak.

Az angol felvilágosodás még csak ilyen elméleti téren mozog. Azonban a radikálisabb hevületű francia társadalom filozófáló gondolkodása «az ész természetes világossága», a *lumière naturelle*, nevében ki akarja irtani az emberiség tökéletesedésének minden történeti, irracionális akadályát. Előkelő társadalmi körök is éldelegnek az új észszerű eszmékben, amelyeket a végső következményekig nem gondolnak végig, mert éppen az «ész» világánál be kellene látniok, hogy ezek az eszmék a gyakorlatba átültetve, létüket és vagyonukat, az egész társadalmi rendet fenyegetik. A előkelő francia szalonok viselke-

dése igen jellemző a felvilágosodás társadalmának szellemi felületeségére: a legsúlyosabb általános világnézeti-társadalmi problémákról, amelyeknek racionalista megoldása mélyen életükbe vág, könnyedén, szórakozva-mulatva, elméjátékszerűen vitatkoznak, anélkül, hogy ezeknek az általános eszméknek kereteit a jövő konkrét tartalmával^ felelősségteljes komoly munkatervvel kitöltene. Az ész, a tudomány jegyében egyelőre még nem látják és félik a forradalom nyaktilóját. A felvilágosodás «szelleme» öncéllá válik, amelynek optimizmusa még az addig kényesen megőrzött társadalmi válaszfalakat is bomlasztja: az arisztokrata szalonokban a felvilágosodott szellem egyenrangúvá teszi a főnemeseket s az alacsony származású tudósokat, írókat, «filozófusokat», a szellem birodalmába bevezeti a demokráciát. A felvilágosodás szelleme hatja át ifjú korától NAGY FRIGYEST, aki VOLTAIRE-rel levelez, potsdami Sanssouci kastélyába hívja, maga is ír aufklárista elméleti munkákat, de bár «felvilágosodott» uralkodó, esze a vészes gyakorlati következményeknek útját szegi. A francia főurak is kacérkodnak a forradalmi eszmékkel, de nemcsak elméletileg, hanem a gyakorlatban is előkészítik ezek számára a talajt. A felvilágosodás szelleme a francia király környezetében is otthonos. POMPADOUR jelentékenyen támogatja VOLTAIRE-t, MONTESQUIEU-t ROUSSEAU-t; az *Encyclopaedia* megjelenése is sokat köszönhet neki. Az arisztokrata szalonok, amelyekben a polgári szabadgondolkodó eleniek a sugalmazó szóvivők, a felvilágosult közvéleményt képviselik 3 befolyásuk felér egészen a legfelsőbb állami kormányzatig. Mind több a «felvilágosult» miniszter. A «szabadkőművesek», az «illuminátusok» titkos társaságai is filantróp érzelmességgel egy észszerű jobb társadalom álmát szövögetik s gondolatművükre a tudomány, főképp a «filozófia» címkéjét ragasztják.

A tudományok közül mind népszerűbbé válik a *nemzetgazdaságtan* és az *államtudomány*. A felvilágosodás a gazdasági élet terén az ész nevében követeli a természet korlátlan kiaknázását, a szabad kereskedelmet, a gazdasági egyedek akadálytalan erő kifejtésének lehetőségét, mert csak így teremhet meg a társadalom «közboldogsága». Utat tör az a belátás, hogy a gazdaság az életnek és a kultúrának igazi alapja. Még HOBBS és SPINOZA naturalisztikus társadalomelméletében csekély tere van a gazdasági kérdéseknek. A gazdasági élet fejlődése azonban előbb-utóbb kikényszeríti a tudomány fegyelmet. *A kor gazdasági viszonyai, mint reális tényezők formálják és sugallják az első rendszeres gazdasági elméleteket. Ezek valóban a társadalom gazdasági állapotainak függvényei.* A kor gazdasági elmélkedői

a felvilágosodás racionalizmusát és naturalizmusát alkalmazzák a gazdasági életre. OUESNEY, XV. Lajos orvosa, a «természetszerű gyógy módnak» volt a maga tudományában híve. Ezzel a módszerrel akarja meggyógyítani a gazdasági bajokat is. Azt hirdeti, hogy az élet alapja a föld, a gazdaság végső forrása a természet. Az ipar csak átalakítja a meglévő javakat, a kereskedelem pedig ezeket máshová juttatja, ellenben az őstermelés, főképp a földművelés, teremtő tevékenység, mert új anyagot állít elő; az elvetett mag többszörösét kapja vissza. Milyen korviszonyok, a társadalom milyen gazdasági állapota tükröződik ebben a fiziokrata elméletben? Az egyoldalú és nagymértékű állami beavatkozás a legsúlyosabb terheket róta a merkantilizmus szellemében a francia társadalomra; gabonakiviteli tilalmak akadályozták a mezőgazdaság fejlődését, hogy a királyi udvar költséges életmódjához szükséges pénz rendelkezésre álljon. Milyen elméletet provokál ez az állapot? Az állam ne avatkozzék bele a gazdasági életbe, hanem biztosítsa ennek szabadságát: mindenki boldoguljon *a saját eszének belátása szerint. A szabad verseny és munka* fogja biztosítani a gazdasági élet *természetes rendjét*, mert a felvilágosodás szellemében a gazdasági életnek is éppúgy megvannak a maga *természeti törvényei*, mint magának a nagy természetnek. Akkor alakul ki a gazdasági életnek legjobb, azaz természetes rendje (ordre naturel), akkor fejlődik a jólét, ha a gazdasági élet természeti törvényei szabadon érvényesülnek s az állam ebben nem gátolja őket. Ezért mind erélyesebb követelés tárgya az egyén szabadsága a pályaválasztás, a tulajdon és a költözködés szabadsága. Az idevágó elméleteket a társadalom legnagyobbfokú érdeklődése kíséri. Miért? Mert a tényleges társadalmi-gazdasági állapotoknak kritikai s eszményszerkesztő tudományos vetületei.

A munka szabadságát azonban elvszerűen SMITH ÁDÁM fejt ki: a nemzetgazdaságot rendszeres tudománnyá fejleszti a felvilágosodás szellemében. A munkának szabadnak kell lennie: a munka szabadsága a polgár leghozzáértőbb joga. A céhrendszer káros és nyomasztó: a társadalom egy szabadalmazott iparosréteg adófizetője; A szabadság növeli a termelést s ezzel a jólétet. A személyes érdek és felelősség többre megy a szabad munkással, mint az erőszak és fenyegetés a rabszolgával. «Mivel ennek nincs semmi nyernivalója, éppen csak a szükségest végzi el; a másik pedig abban a reményben, hogy folyvást javíthatja helyzetét, mindent ad, amit csak adhat». Mindezt az elméletet a társadalom valóságos gazdasági helyzete sugallta, aminek "fényes tanúsága az a rendkívüli hatás, amelyet SMITH-nek *Wealth*

of nations könyve (1776) a társadalomra gyakorolt; a kor szabadságkérdésére a gazdasági élet terén olyan feletetet adott, amely a társadalom lelkét a legjobban elégítette ki. Az a tétele, hogy egyik társadalmi osztály sem a nemzet kizárólagos termelő ereje, hanem hogy a nemzeti jólét csakis valamennyi társadalmi réteg munkájával s munkamegosztásával gyarapítható, a felvilágosodásnak demokratikus, egyenlőségi szelleme előtt szembeszökő igazságszámba ment. Az egyének felszabadítását, amely vallási és szellemi téren már századok óta útban volt, most SMITH a gazdasági téren is követeli. A szabadság kultuszát űző kor vakon hisz SMITHnek abban a tételében is, hogy az egyesek gazdasági szabadsága szükségképen a közösség javát szolgálja, mert mintegy előre megállapított összhang, leibnizi *praestabilita harmonia*, uralkodik az egyesek erő kifejtései között. Ez már a kor metafizikai meggyőződésének gazdaságtudományi visszhangja. Ebből fejlődik ki később a manchesterizmus, de már minden metafizikai háttér nélkül. A felvilágosodás méhéből születik meg a gazdasági és a politikai *liberalizmus*: a jogok és szabadságok egyenlő mértéke mellett az erősebb korlátlan érvényesülésének elmélete és gyakorlatja. Az új tudomány, bár az egyéni gazdasági szabadság elvén alapul, a korabeli természettudományok mintájára a gazdasági életet is a természet merev törvényszerűségétől megkötöttnek gondolja, s éppen ezért becsvágya a gazdasági élet természeti törvényeinek megállapítása.

A renaissance óta meginduló mechanisztikus természettudomány csodálatos eredményei elkápráztatják az elméket. Természetes tehát, hogy a többi tudomány is siet a természettudományi kategóriákat a szellemi élet területeire is alkalmazni abban a reményben, hogy itt is ugyanilyen sikert ér el. A lelki életet például DESCARTES és SPINOZA bizonyos alapelemekre és ezek törvényszerűségeire iparkodik visszavezetni. NEWTON után jól érthető, hogy az angol lélek bűvárok a tehetetlenség törvényét fedezik fel az emlékezet megtartó erejében s a gravitáció törvényét a képzetek asszociációjában. De ugyanez a természettudományi szellem kezd uralkodni a társadalmi, így a közgazdasági jelenségek magyarázatában is. A gravitáció törvénye az ég csillagait csodálatosan összhangzó egyensúlyban tartja. Az emberi társadalmat is a «természetes rendnek» ilyen törvényszerű harmóniája tartja össze, közgazdasági téren az «érdekek harmóniája». A felvilágosodás korának közgazdasági elmélete azon a felfogáson alapszik, hogy a gazdasági rendet is szigorú, exakt természeti törvényszerűség határozza meg s ennek eleve determinált oksági fonalát az emberi szel-

lem s akarat sohasem tudja átmetszeni. A közgazdaságtan feladata a gazdasági élet ilyen természettudományi értelemben vett törvényszerűségeinek megállapítása. A felvilágosodásnak mechanisztikus világnézete a mechanizmus gondolatát mindenestül az emberre is átviszi: az embernek, mint célokat kitűző s akaratával célokat megvalósító szellemi lénynek gondolata elavult metafizikai naivság előtte. S ugyanekkor az ész nevében ez a felvilágosult, bár elmélete szerint minden ízében determinált gépmember mindent gyökerestül és észszerű tervszerűség szerint fel akar fordítani és megreformálni a világon! A világ jelenségei emberestül-történelmestül mechanikusan, személytelenül, eleve meghatározva, maguktól peregnek le a felvilágosodás világmagyarázata szerint. De akkor miért kovácsol a felvilágosodás világjavító terveket, miért szövi ki az új gazdasági és társadalmi rend mindenkit boldogító plánumait? A felvilágosodásnak észkultusza csodálatosan nem derít fényt arra a vaskos ellen mondatra, amely egyrészt a társadalmi életet ész szerint többől átalakítani iparkodó törekvése, másrészt ezen sokszor hánytorgatott, legélesebben CONDORCET-től megfogalmazott kérdése között tátong: vajjon nem az embernek, ennek a zoológiai parvenűnek megbocsáthatatlan nagyvаса, antropocentrikus gögje-e az oka annak, hogy különleges helyzetet követel magának a kozmosz mechanikai háztartásában? ha a mechanikai oksági törvények egész bolygórendszerek kormányzására elégségesek, akkor talán elegendők a mindenség elenyészően kis porszemének, az embernek, irányítására is, aki ezen a nem éppen legelsőrangú bolygón él?

Ez a metafizikai kérdés nem igen feszélyezi a felvilágosodás társadalmát, amikor hevesen veti rá magát az *állam* kérdéseire, hogy az államot akaratával ész szerint, minden determinizmus ellenére, gyökeresen átalakítsa: az *államtudomány* az érdeklődés középpontjába kerül s beletagolódik az annyira népszerű filozófia körébe. A politikai tudomány a felvilágosult társadalom lelkéből lelkedzik; MONTESQUIEU valóban népszerűvé s mindenki közkincsévé avatja, amikor *Perzsa levelei*-ben egy Franciaországba csöppent primitív perzsa álarcában szellemesen és élesen bírálja kora politikai és társadalmi életét. *A törvények szelleme* pedig nemcsak az államelmélet történetében korszakalkotó a törvényhozó, végrehajtó és bírói hatalom különválasztásának elvével, hanem döntő hatású a modern politikai életnek valóságos gyakorlati fejlődésére is. A társadalom aprajánagyja, előkelő szalonok és polgári kocsmák vendégserege a tőle felvetett politikai kérdéseken élesíti elméjét. POMPADOUR asszony

mint «Európa törvényhozóját» üdvözlí. ROUSSEAU ragyogó fantáziája s ellenállhatatlan stílusa, romantikus-széntimentális melegsége és-izgató radikalizmusa a társadalom kebelében mindenütt folyó vitát színeiben és hevességében fokozza. A felvilágosodás elméleti tudománynak induló racionalista politikája mindinkább gyakorlati jellegét ölt, megvalósítást követel: *a teória elmfeszítő ereje a francia forradalomban tör magának utat*. A *Contrat social* (1768) lázító hatása évről-évre növekszik: ROUSSEAU tudománya megcsinálja a forradalmat. Az alkotmányozó gyűlés vitáiban már nem MONTESQUIEU higgadtabb boncoló esze, hanem ROUSSEAU lendülete, nyelve, stílusa, sok csattanós formulája uralkodik. Az alkotmányozó gyűlés esküjével, amely az új rendszert elkülöníti a régítől, a szuverén hatalmat a harmadik rend veszi birtokába. Ez már maga a forradalom. Mi egyéb SIEYÈS abbé döntő kijelentése, hogy a harmadik rend minden, mint a *Contrat social* államelve? S a fejenként való szavazás elméletében nem ROUSSEAU tudománya szól-e az alkotmányozó gyűlés tagjaihoz? S nem ROUSSEAU győz-e MONTESQUIEU fölött, aki még a szabadságot elválasztotta az egyenlőségtől, amikor az alkotmányozó gyűlés ismétli politikai bölcsének szavait, amelyek szerint «mindenkinek legnagyobb java az egyenlőség, mivel a szabadság nélküle fönn nem állhat?» *A forradalom a felvilágosodás tudományának és a társadalomnak vésses ölelkezése*. A felvilágosodás vezértudományai a matematika és a mechanika. Ezek kvantitatív szelleme formálja a felvilágosodás társadalomelméletét is, ARAGO azt írja CARNOT-ról, akinek egyik alapvető műve a gépekről szóló értekezés (1783), hogy öreg korában gyakran társalgott vele a francia forradalomról, amelyben CARNOT oly nagy szerepet játszott. A társadalom politikai szervezetről úgy beszélt, miként említett művében a gépekről, s a forradalomról, úgy, mint azokról a hirtelen bekövetkező változásokról, amelyek szükségkép nagy erőpazarlást vonnak maguk után s előbb utóbb a rendszer tökéletes felbomlására vezetnek, amíg az egyensúly újra helyre nem áll.

A forradalom veszedelmének egyik forrása a felvilágosodás racionalizmusának *történetellenes* magatartása. Ha az ész akar győzni, előbb le kell rombolnia azt, amit a történet hosszú fejlődése a társadalom szellemének jelentésbeli hagyománytökejeként lassan felhalmozott. A felvilágosodás tudománya az ember örök, általános természetét iparkodik megismerni az észjogban, ésvallásban, észerkölcsben, hogy ezek alapján újonnan rendezze be a társadalmat. Ezért

minden pozitív, történetileg kialakult jelentéstartalmat ki akar szórni a vallásból, a jogból, a társadalmi és állami intézményekből. A tudomány alapján *tabula rasa-t* akar teremteni, hogy *ex integro* az ész elvei szerint építse fel újra a társadalmat s szellemi jelentésalkatát, így erőszakosan széttépi a történeti folytonosság fonalát: s ez a forradalom. Ezért ünnepli a francia revolúció a maga felületességében az észnek végleges diadalát a történelemben. De megfeledekzik az érzelmekről: az ész belátásaival előrerohanhat, azonban a konzervatív érzelmek, amelyek az állandó értékelő állásfoglalás irányítói, a lelki életnek sokkalta mélyebb rétegeiben lakoznak. Ezért a felvilágosodás forradalmát mint visszahatás a romantika követi, amely nem egyéb, mint a történeti erők és hagyományos jelentéstartalmak kultusza: a konzervatív érzelmek győzelme.

A felvilágosodás gondolkodásának, minthogy mindenben az észszel átláthatót keresi, nincsen érzéke a halkan és szervesen növő történeti élet iránt, nem tudja magát megfelelő lelki ráhangzással és kegyelettel beleélni a rég letűnt korok szellemébe: az, ami az ész jelen követelményeivel ellenkezik, a múltban is, a fejlődés kezdetlegesebb fokán, értelmetlenség és megvetni való. De a múlt pontosan nem is szerkeszthető meg újra: a história nem észszerű tudomány, hisz mindig csak az egyszer megtörténttel, nem pedig az általánossal, a törvényszerűvel foglalkozik. Egyébként is a történeti források hamisak és megbízhatatlanok, telve mindig a hatalmasok iránt való hízélgéssel, pénzért hamisított okmányokkal, soha el nem hangzott, utólag a történészekről költött beszédekkel. A történelmi szkepticizmusnak ez a bölcsesége (a kor pyrrhonizmusnak szereti nevezni) kiterjed az addig legfőbb történeti forrásanyagra is, a Szentírásra, amelyet pedig maga az Isten diktált». A történelem csak legendák és tévedések halmaza, amelynek forrása a nemzeti hiúság s ennek álmodozása. A jelent kell megismernünk, amelyben élünk s a jövődőt kell a társadalmi törvényszerűség alapján megállapítanunk, hogy helyesen cselekedjünk, nem pedig a múltat, amely régen eltűnt s igazán meg sem ismerhető. A felvilágosodás társadalmának szemében valóban «az ész győzött, a hagyomány engedett: *ratio vidi, vetustas cecidit*».

Noha a felvilágosodás tudománya így általában történetietlen, sőt egyenest történetellenes szellemű, mégis azzal, hogy az emberi niult irracionális hátterére is kritikailag világosságot akar deríteni, új felfogások kiindulópontja. A felvilágosodás a történetben jelentkező minden haladást az ész munkájának tulajdonít, de ezzel az addigi egyoldalú politikai történet távlatát, amely a történet mozgatóinak

csak az uralkodókat, államférfiakat és hadvezéreket minősítette, most kiegészíti a művelődés hőseinek: a nagy gondolkodóknak, felfedezőknak s feltalálóknak rendkívül jelentős szerepével. A XVIII. század felvilágosodása állítja a politikai történelem mellé a *kultúra történelmét*, mint új tudom anyagot, amely a szellemi élet fejlődésének nyomozását veszi célba. Az sem véletlen, hogy VOLTAIRE használja először a *történetfilozófia*, *philosophie de l'histoire*, szót. Ez olyan vizsgálatot jelent, amely a racionalizmus elveit a történetre alkalmazza, főképp abból a célból, hogy a múlt világnézetének teológiai elemeit értelmetlennek mutassa ki. A filozófia ezen újszerű ágának VOLTAIRE szellemében (*Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, 1765) az a becsvágya, hogy *az új természettudomány törvényszerűségeinek érvényét az emberi történetben is kimutassa*: ahogyan a természetben a gravitáció/egyetemes törvényszerűsége uralkodik, akkép az emberi élet is hasonló törvényeknek van alávetve. Az emberi természet állandó s a természeti-környezeti befolyások a népek történeti sorsára is állandók (milieu-elmélet). Az emberek erkölcsének, a jogról és a jogtalanságról való felfogásának természetes magja a földkerekségen mindenütt egyforma. Az erkölcs lényege az emberi társadalomban olyan egyetemesen érvényes, mint a gravitáció a természetben; NEWTON szerint a természet önmagával mindig azonos marad, törvényei mint az isteni matematikus tételei, változatlanok: hasonlóképp az emberi erkölcs törvényei is a történet folyamán a társadalomnak mindig ugyanazok az észszerű szabályai: *lois invariables*.

A szalonok felvilágosodott köreiben divatba jön az exotikus kultúráknak, főképp VOLTAIRE nyomán, a kínainak bámulása, a «sötét» középkornak, mint a tudatlanság, ostobaság és gonoszság barbár korának megvetése és sajnálata, az emberiség legújabb nagy értelmi haladásán, a természettudományok fejlődésén, a sötétség eloszlásán való lelkesedés. Ez az emberiség igazi jövőjének zálogát az obszervatóriumokban és laboratóriumokban s a nagy matematikai tételek egyre szaporodó felfedezésében látja. Teleszkóp, mikroszkóp, barométer, termométer szinte a szalonok játékszerei. Csodálkoznak az ingaórán, a rugók izgató titkán. De a szalonok, mint a felvilágosodása kor tudományának társadalmi szervei, mámorosan nemcsak az ész jelen és jövő fényes alkotásaiért lelkesednek, hanem, amikor ROUSSEAU az emberi társadalom és történet kezdőpontját az őserdőben fedezi fel, egyszerre csak a vadnépeknek, az ősi szigetlakóknak odaadó kultuszát is üzik: hisz ezeknél található meg a kultúrának a történettől még el nem torzított eredeti, természetes, azaz észszerű kiinduló

állapota. S ez iránt az ősalapot iránt leghevesebben éppen a szalonnoknak túlfinomult *société polie*-ja. érdeklődik, a hiperkultúrának közvéleményt teremtő műhelye, amely bizonyos tudományágakat is a társadalom sugalló erejével divatosá tesz.

De az ősemler fikciójáért való rajongást is FERGUSON józan skót gondolkodása az ész próbakövére teszi (Essay on the history of civil society. 1767). Miért kutatja ROUSSEAU és már számos elődje az ember lényegét az ősalapot titokzatos és hozzáférhetetlen régmúltjában? Miért nem a jelenben, ahol az ember és társadalma megfigyelésének körébe esik? Az ember valódi természetét nem merőben homályos eredetében, hanem mostani állapotában kell kutatnunk. Miért szerkesztünk meg képzeletünk szárnyán olyan kort, amelyben az emberek külön-külön éltek és olyant, amelyben már társadalommászervezkedtek, vagy olyan őskort, amikor még némák voltak, s egy másikat, amikor már beszéltek? A társadalmat ott kell vizsgálnunk,, ahol már az emberek társadalomban élnek s a nyelv útján érintkeznek egymással. Miért beszélünk úgy a tudományról és művészetről, mint valami, az ember természetéhez nem tartozó, sőt ezt megrontódologról, mintha a tudomány és művészet nem gyökereznek az ember természetében? Az ember nem távolodik el a természettől, ha a bennerejlő képességeket kifejti s tudományt és művészetet alkot. A tudományos felfedezések csak természetes folytatásai a primitív emberek gondolkodásának s a palota sem ellenkezik jobban a természettel, mint a kunyhó. FERGUSON tehát az emberi társadalom és kultúra természetes fejlődésének «törvényeit» kutatja: hogyan fejlődik a társadalom az ősalapotból a barbárságon keresztül a civilizált állam polgárságának fokára?

A felvilágosodás büszke a maga korának tudományos vívmányaira s észszerű haladására, ezért *általában hidegen és tartózkodóan viselkedik az antik világgal szemben*: a renaissance humanizmusával ellentétben a régieket elavultnak s túlhaladottnak tekinti. A haladógondolatának erőteljes hangsúlya cseng ki az antik világgal szemben BACON szavaiból (Nov. Org. I. XXXIV.), amelyekben az ókort s a saját korát szembeszegezi: «Késleltette az embereket a tudományok haladásában s csaknem megbűvölte a régiség iránt érzett babonás tisztelet, a filozófiában nagyhírű férfiak tekintélye... Voltaképpókornak a világ aggkorát s nagyszámú éveit kell tartanunk, ez pedig inkább illeti meg a mi korszakunkat, mint a világnak azt az ifjabbkorát, a régiekét. Mert az utóbbi a mienk szempontjából új és ifjabb. Amint tehát az emberi dolgokról nagyobb ismeretet és érettebb ítéletet

várunk az öreg embertől, mint az ifjútól, mert amaz többet tapasztalt, látott, hallott és gondolkodott a dolgokról, hasonlóképpen többet kell várnunk saját korunktól (ha megismeri önerejét, ha tapasztal és törekvő), mert a világ öregebb lett s végtelen sok tapasztalatot és megfigyelést gyűjtött és fölhalmozott». Ugyanez a nézete PASCALI a k is: «Azok, akiket mi régieknek mondunk, igazában újak voltak minden dologban s voltaképpen az emberiség gyermekkorát éltek. Mivel pedig mi az ő tudásukhoz a következő századok ismereteit is hozzáfűztük, bennünk van meg az a régiség, amit másokban tisztelünk».

Az európai ember öntudata a XVII. századtól kezdve mintegy sarkon fordul: *nem hátrafelé tekint, mint a középkor és a renaissance, hanem szemét előre, a jövőre szegzi*. A középkor a maga szellemi nagyságait és életének irányítóit mindig a vallás múltjában keresi: a Szentírás prófétáiban és apostolaiban, a szent mártírokban és az egyházatyákban, a pogányok közül PLATONban, majd ARISTOTELESben. A humanizmus lelke a klasszikus világba száll vissza s itt találja meg az embernek soha felül nem múlható eszményi típusát. A felvilágosodás híve azonban a tökéletes embert nem a múlt adatának, hanem a jövő feladatának tekinti. Lelkét a haladás tudata, az ehhez szükséges képességek érzése feszíti; büszke arra, amit az újkor már elért s lelkes optimizmussal néz a jövőbe. *A klasszikus régieket nem tökéletes embereknek tekinti, akiket utánoznia kell, hanem kezdőknek, akiket máris felülmúlt*. Nem az epigonság élethangulata irányítja, mint a humanizmust, hanem a jelenen érzett büszkesége s a jövő határtalan haladásába vetett bizalma és fölénytudata. FONTENELLE büszkén jelenti ki: «Mi újkoriak felülmúljuk a régieket, mert vállaikon állva, messzebb látunk mint ők».

Ezért a klasszikus nyelvek tekintélye és ápolása is erősen hanyatlik. DESCARTES élte végén otthagya magányát, KRISZTINA svéd királynő udvari tudósának szerepét vállalja. Amikor látja, hogy a királynő görög nyelvi leckéket vesz, nagyon megütközik rajta; «Csodálkozom, hogy Fenséged ilyen semmisségben örömét leli; gyermekkoromban az iskolában engem is tömtek a göröggel, de mióta a magam eszén járok, szerencsére mindent elfelejtettem belőle». «Görögül és latinul érteni— mondja másutt DESCARTES —: a művelt embernek már nem inkább kötelessége, mint svájci-németül vagy alsó-bretonul tudni s a németrómai birodalom története nem érdek jobban, mint Európa legkisebb államáé.» Egyszer egy csontvázra mutatva, így szól: Ez az én könyvem. Mindez a modern, matematikai

természettudományi kutató önértetének szava. lenézi a görögöket s rómaiakat, mert nem volt modern természettudományuk, egyebet pedig mit kereshetne náluk? Megveti a történelmet, mert ez csak az egyszer, egyedi módon lefolyt eseményeket tárja fel, nem pedig az általánost, a mindig egyformát, a természeti törvényt. És nem sokra becsüli a könyveket, mert a dolgokat magából az észből vagy a tapasztalásból önerején akarja megismerni. A berlini akadémia 1797-ben ezt a pályatételt tűzi ki: «Milyen hasznot meríthet a mai kor a régiek tudományának történeti vizsgálatából? Az akadémia KANT egyik tanítványának, JENISCHNEK munkáját koszorúzza meg, aki így értékeli kora szempontjából az antik tudományt: «A régiek tekintélye mindabban, ami a tudományt illeti, mindjobban süllyed — az igazság és a kultúra javára! Mert sokkal bátrabb lépésekkel siet most a balítéletektől ment szellem az igazság dicsőséges célja felé. A KEPLEREK, NEWTONOK, BOYLE-OK, LEIBNIZEK villannak fel Európa láthatárán és előttük úgy oltódik ki PLATON, ARISTOTELES, EPIKUROK, PLINIUS, SENECA és sok más nevének fénye, mint a holdé vagy a hajnali csillagé a nap fölkelésével». (Paulsen Fr.: Geschichte des gelehrten Unterrichts. I. 1919. 500-502.).

A XVIII. század vezető gondolkodói a felvilágosodott társadalom nézetét visszhangozzák, amikor hadat üzennek a klasszikus oktatásnak: DIDEROT a KATALIN cárnő felszólítására készített tervében a tudományos képzés szempontjából az antik nyelveket igen szűk térre korlátozza; ROUSSEAU nem is enged helyet nekik; D'ALEMBERT .gúnyolódik értékükön. Közben azonban lelkesednek is az ókorért, mert szellemileg rokonnak érzik a görög észvallást, amelynek nincsen mereven kidolgozott teológiája. Dicsőítik a szabad gondolkodás első vértanúját, SOKRATEST, az antik köztársasági formát, a stoikusok «általános emberi»-jét és kozmopolitizmusát, ROUSSEAU nyomában HOMEROS idillikus világát, amely a természethez való visszatérésre csábít. Még a francia forradalom sem tud a múlttól igazán szabadulni, pedig ennek igáját akarja lerázni: az antik világot utánozza a frigiai sapkával, a consul névvel; a direktórium báljain a vezetőnők chitonban, himationban és szandálban jelennek meg. A felvilágosodás bizonyos mértékig szellemi rokonságot ápol a renaissance humanizmusával is, mert ez is a középkori hagyományok, a skolasztika, a szellem megkötöttsége ellen harcol. A felvilágosodás úgy érzi, hogy ő csak nagyobb lendülettel és tervszerűséggel folytatja LORENZO DELLE VALLA maró társadalmi kritikáját, ERASMUSNAK a szatírját s MONTAIGNE szellemes szkepticizmusát.

A felvilágosodásnak «általános emberi»-je és ROUSSEAU naturalizmusa a görög s a modern európai kultúrát megint összeforrasztja a XVIII. század végén egy igen jelentős német szellemi irányzatban: a *neohumanizmusban*, amely a szellemi tudományok módszeres fejlődésének is kiindulópontja. De hogyan támad fel újra a humanizmus,, mint történeti-művelődési irányzat a felvilágosodás racionalista korában? A rokokó-korszak túlérlett és mesterkelt hiperkultúrájának *galant-homme-eszményével* ROUSSEAU hatalmas pátozzsal szegezi szembe a természetes s ezért igazán szabad ember alakját, mint új-életideált. Ebből egyszersmind új művelődési eszmény is támad: az emberrel született természetes képességeknek természetszerű, szabad kifejllesztése. Az embert emberré kell nevelni: a benne szunnyadó természetes emberi lényeket szabadon kell kibontakoztatni! Hol öltött legszebben ez a rousseau-i szabad és természetes ember a történet folyamán testet? A klasszikus görögökben. Hz a neohumanisták felelete. Az antik görög világ a szabad, természetes, igaz és szép ember típusát már kitermelte. A klasszikusok ROUSSEAU szerint is közelebb állnak a természethez, mint a modernek s ezért nagyobb a nevelőértékük. WINCKELMANN, HERDER, GOETHE, SCHILLER, HUMBOLDT v. szemében a görög «széplélek» az ember lényegének tökéletes megvalósulása: benne a természet egyszerűsége és a lélek legfelsőbbrendű s legszabadabb alkotóereje egyesül. Az igazi ember, mint természettől szabad lény, úgy ahogy a görög, elfogulatlanul és frissen áll a világgal szemben: nem érzi magát kötve külső kényszertől bizonyos hivatásra, mint valami eszköz a célra, mint valami szolga a munkára. A neohumanizmus a felvilágosodás történeti felületességével szemben megmutatja, hogy az antik világ nem afféle elavult régiség és kuriózum, hanem az életnek még mindig hatékony és nagybecsű iskolája: *a humanizmus az emberiségnek örökké tartó lelki újjászületése, folytonos szellemi renaissance-a* LESSING ARISTOTELES poétikáját mint most is érvényes esztétikát juttatja szellemi jogaihoz, HERDER az erkölcsi élet nemesedését várja a klasszikusok bűvárlatától, GOETHE: és SCHILLER a klasszicizáló szellemű költemények egész sorával viszi bele a szellemi élet vérkeringésébe az antik elemeket. Így sarjad fel a felvilágosodás *racionalista* talajából a neohumanizmus *történeti* szellemű irányzata: *a természetes őállapot csodálata áttolódik a természetes görög kultúra bámulatává és kultuszává.*

A renaissance humanizmusának az antik világ jelentésalkatát megnyitó főkapuja CLCERO volt, a neohumanizmusé már a természetes embert utolérhetetlenül jellemző HOMEROS. A renaissance-

kori humanizmus elsősorban az antik retorikának kultuszát ápolja, a neohumanizmus az antik költészetét, amelyet esztétikai ősmintaként tisztel és utánoz. Manapság már elhalványult a görög alkotások mintaszerűsége: tanulmányozásuknak főcélja már nem az utánzás. A mai, ú. n. harmadik humanizmus, ahogy JAEGER WERNER megfogalmazta, a görög kultúra lényegét az embernek igazi, azaz társas emberré váló formálásában, a *paideiában* látja. Mivel pedig ez a nevelés csak a polis keretében ment végbe, a harmadik humanizmus nem ismeri el a görögök individualizmusát! nem volt görög, aki az államon kívül kereste volna boldogulását. Ennek a politikai embereszménynek PLATON volt a legfőbb képviselője. Az esztétikai jellegű neohumanizmust a társadalom polgári rétege teremtette meg s a XVIII. és XIX. század individualisztikus szellemében az antik nagy költői egyéniségeket állította oda eszményül. Most a harmadik humanizmusban a társadalomnak az individualista liberalizmussal szemben kialakult közösségi szelleme a görög kultúrának politikai jellegét domborítja ki erősebb reliefben. A renaissance szemében az antik rét or, a neohumanizmus előtt a szépség természetes embere, a XX. század mai germán fia előtt pedig a görög politikai ember az igazi humánus eszmény.

A felvilágosodás szellemi jelentésalkatát nyomozva, a lényegét alkotó racionalizmusból, mint gyökérből, sikerült egészen természetes módon ki-elemezni a felvilágosodás gondolkodásmódjának valamennyi egyéb szembeszökő vonását: az immanens és antropocentrikus szellemi tájékozódást, az individualisztikus és a gyakorlati-filozófiai irányt, az erkölcsi intellektualizmust és a határtalan optimizmust, az általános emberi és világpolgári törekvést, az egyetemes eszmék uralmát s az általános filozófáló hajlamot, a társadalmi-állami problémák iránt való fokozott érdeklődést s a minden kötelék alól való felszabadulási vágyat, az észszerű haladás minden téren való követelését s ennek megfelelően a történetellenes és antihumanista magatartást, a természetes embert eszményítő naturalizmust s viszont ennek megtestesülését a görög kultúrában tisztelő neohumanizmust. Mindezek a vonások nem egyéniek, hanem a felvilágosodásnak, mint kollektívva szélesedett, a társadalom lelkét mélyen átható gondolkodási irányzatnak tipikus szellemi jegyei.

5. A tudomány társas szervezetei a felvilágosodás-korában.

A felvilágosodás értéktáblájának tetőpontján a haszonértek áll. — Jobból következnek a tudomány tekintélye és toborzó ereje. — A felvilágosodás tudományának hatalmi programja. — Bacon Nova Atlantis-a. — A tudomány az emberiség nemzetközi ügye. — Az olasz természettudományi akadémiák. — Az Académie Française polgári eredete. — Richelieu politikai célja. — A Royal Society az angol gentry és kereskedő-réteg alkotása a természet hasznos kutatására. — Az Académie des sciences a felvilágosodás szellemében fogan. — Természettűváraok magántársaságának indul, majd állami jelleget ölt. — Leibniz akadémiai törekvéseinek hasznossági célzata. — Németországban a tudományos akadémia alapításának nehézségei: nincsen az akadémia költségeit viselni tudó vagyonos társadalmi réteg. — Leibniz metafizikájából szervesen folyik a tudományos akadémia eszméje. — Az egyetemek ősi szelleme Európaszerte. — A kutató természettűváraok nem az egyetemek tanárai, hanem független magántudósok. — A természettudományi kutatás az észak-itáliai egyetemeken. — A párizsi egyetem anticartesianizmusa. — Az angol egyetemek szellemi pangása: Bacon kritikája. — A német egyetemek «pedanteriaja»: Leibniz és Nagy Frigyes kritikája. — A barokk udvari kultúra emberei lenézik az egyetemeket. — Leibniz a felvilágosodás nevében a német nyelv jogát hangoztatja a tudományban. — Nagy Frigyes világpolgári hajlama a franciát teszi meg a berlini akadémia nyelvvévé. — Apáczai Cseri János és Mikes Kelemen a tudomány magyar nyelvét követeli. — Az egyetemi tanárok társadalmi tekintélye először a franciáknál emelkedik. — A felvilágosodás művelődési eszménye s az új államfilozófia.

A felvilágosodás szellemi alkatának még egy döntő jegye van: az *utilitarizmus*. Ez is mint a többi jegy, az észszerű belátás szellemi tövéről fakad: az a helyes és értékes, aminek célszerűségét, hatalmunkat, kényelmünket, biztonságunkat, hasznunkat fokozó voltát belátjuk. A vallás értéke abban áll, hogy az igazságos Isten fogalmának követelése s a földi igazságtalanság túlvilági kiegyenlítésének hite az emberek lelkének megnyugtató hasznos. Az észszerű erkölcs azért szükséges, mert a lelkiismeret és kötelességtudat ápolásával a társadalomnak nagy hasznára van. A jog értéke abban rejlik, hogy a társadalomban rendet és biztonságot tart fenn az emberek között, tehát haszna észszerűen belátható. Ugyanígy az állam jelentését is a haszna igazolja: az állam a jogot biztosítja és oltalmazza az emberek jogtalan, az Ősállapotból való gerjedelmet ellen, amelyeket az ősi «társadalmi szerződés» az állam korlátai közé rendelt. A művészeteket is ápolni kell, mert sok embernek kenyeret adnak s az életet élvezetesebbé teszik, tehát szintén hasznosak.

De miért értékes a felvilágosodás szemében a kultúrának az az

ága, amelyet *tudománynak* nevezünk? Szintén azért, mert *hasznos*: a tudomány az ember hatalmát a természet fölött növeli, az embert sok hasznos cselekvésre indítja, az egyesek és az állam erejét növeli, az egész emberiség kényelmét előmozdítja. A felvilágosodásnak egyik atyja, a praktikus angol BACON, a tudományt egyenest az emberi hatalommal azonosítja: «A tudomány és az emberi hatalom egy dolog (*scientia et potentia humana in idem coincidunt*), mert az okok nem ismerése hiúsítja meg a gyakorlati eredményt. A természetet ugyanis csakis engedelmességgel győzzük le (*natura non nisi parendo vincitur*), s ami az elméleti tudományban ok (*causa*), az a gyakorlatban szabály (*regula*)». (Nov. Org. III.). Az *Instauratio Magna* előszavában hangsúlyozza, hogy nem egy új filozófiai iskola vagy tan alapításán fáradozik, hanem «a hasznosság és a hatalom alapjait akarja megvetni a tudományok reformja útján». «A tudósnak — mondja másutt — nem lehet egyéb becsvágya, mint magának az emberi nemnek hatalmát és uralmát az összes dolgokra kiterjeszteni és növelni (*humani generis ipsius potentiam et impérium in rerum universitatem instaurare et amplificare*). Nem néhány század, hanem egy egész világ választja már el az újkori tudomány hasznossági-hatalmi programját hasonlító angol kérőknek ezt a gondolatát a középkornak önzetlen tudomány-eszményétől, amelyet AQU. SZ. TAMÁS így fejez ki: «*Intellectus speculativus est qui, quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis consider ationem*: spekulatív értelem az, amely azt, amit megismer, nem a cselekvésre vonatkoztatja, hanem *egyedül az igazság szemléletére*». A középkori lélek előtt a megismerés, a tudomány az üdvösség útja: az igazságnak, a változatlan, Istennek szemlélete. Ez a teoretikus ismeret fölötte áll minden gyakorlati ismeretnek. BACON szava az újkor nevében az utat megfordítja: a teoretikus ismeret is csak a gyakorlati hasznot szolgálhatja. De a teória sem «az igazság tiszta szemlélete» többé, mint a középkorban, hanem megfigyelés, kísérletezés, a dolgokkal való operálás eredménye: «A természetbúvár nem vitatkozással gyűri le ellenfelét, hanem a természetet elemző tevékenységgel: *physici est non disputando adversarium, sed naturam operando vincere*». A természettel szemben a tudomány nem vitatkozik, hanem cselekszik.

BACON, mint a felvilágosodás vérbeli bajnoka, a tudomány új módszerének az embereket érdekük szarán, a *hasznosság* alapján akarja megnyerni: az ész lényege mindenkiben azonos; ha tehát az ész módszere ki van találva, *bárki* a tudományban hasznos felfedezéseket tehet, úgy ahogy a vonalzó vagy körző birtokában helyes egyenese-

ket vagy köröket húzhat: «A tudományok fölfedezésére vezető utunk az elméket csaknem egyenlővé teszi, egyéni kiválóságukra keveset hagy, mert mindent meghatározott szabályok és bizonyítások szerint intéz el. Munkánk tehát inkább a szerencse, mint a tehetség műve, inkább a kor, mint az ész szülötte (*felicítatis cuiusdam sunt potius quam facultatif, et potius temporis partus quam ingenii*. Nov. Org. CXXII). BACON a tudomány haladását inkább a társadalmi közösségnek, a korszellemnek, a kollektív szellemi légkörnek tulajdonítja, semmint az egyéni gondolkodásnak, a tehetség személyes munkájának. A módszer dicsőítése voltaképp az egyetemes «emberi ész» magasztalása, az észé általában, amely egyénfeletti módon oly csodálatos felfedezésekre képes. Mindezt persze azok, akik felvilágosításra várnak, nagy örömmel hallják. De ugyancsak szívesen hallgatják az őket majd felvilágosítani hivatott tudományoknak azt a kellemes sajtását is, hogy igazi és helyes céljuk semmi egyéb, mint az emberi élet gazdagítása, kényelmesebbé tétele új *hasznos* találmányok által: *meta scientiarum vera et legitima non alia est, quam ut doietur vita humana novis inventis et copiis*. A tudományoknak ez az új gyakorlati, hatalmi, technikai célja új módszert is követel: új logikát, *novum organum*-ot, hogy a jövő hasznos tudománya megteremthető legyen. A szofisták *homomensura-tétéje* most ilyen pragmatiztikus formát ölt: az emberi cél a megismerő törekvés mértéke, más szóval: az ember haszna határozza meg a logikát. A filozófia s a tudomány nem a végső isteni és emberi dolgok vizsgálata, nem is az elvont igazságok kutatása, hanem gyakorlati célú tevékenység. Ennek folyamán az univerzum igaz ismeretere is rájutunk, mert ismeretünk gyakorlatilag beválik a valóságban: végső elemzésben igazság és hasznosság ugyanaz, mert «maguk az emberi alkotások az igazság zálogai (*pledges of truth*) s ezek hozzájárulnak az élet kényelméhez (*comforts of life*).

Minden felvilágosítás első feladatának érzi a balítéleteknek, mint az ész akadályainak, a természet és a társadalom elfogulatlan szemléletét gátló tényezőknek eltávolítását. Ezeket a kiirtandó ősi tévedéseket, áteredő elmeszokásokat BACON *idolumoknak* (bálványoknak) nevezi. A tudomány és a társadalom viszonyának felfogására jellemző, hogy BACON idolumai javarészből a *társadalom* lelkébe berögzött balítéletek, a köztől sugalmazott elfogultságok, helytelen logikai kátyúk (I. I. köt. 492. 1.).

Ha az ész, a tudomány, mindezekről a balfelfogásoktól megszabadul, akkor a társadalom a haladásnak micsoda csodálatos útjára fog térni! Már a renaissance-nak, még inkább a felvilágosodási kornak

gondolkodói mindig utópiában szeretnek gondolkodni, amelyben teljesen kiélhetik a jövőendő észbeli haladás álmoképeit. Így tesz már MORUS és CAMPANELLA. BACON is ír egy filozófiai regényt *Nova Atlantis* címen annak az eszményi államnak képét szerkeszti meg, amelyben az új filozófia tudományos elveit az állami hatalom kultúrpolitikája mind megvalósítja. A tudománynak ez a fényes tollú publicistája ragyogó képzelettel rajzolja meg a tudományos gondolkodástól áthatott jövőendő emberi társadalmat. Ebben az állatokon az orvostudomány céljaira viviszekciókat végeznek; ekkor már olyan gépek állnak majd rendelkezésre, amelyek pusztán hő által idéznek elő mozgást. «Utánozzuk majd — így anticipálja három századdal előbb a röplőgépet és a bűvárhajót — a madarak repülését a levegőben; lesznek majd a víz alatt járó hajóink és csolnakaink». A Nova Atlantis szigetének társadalma egészen a technika fejlesztésének él: birtokában van már a legcsodálatosabb gépeknek, amelyekkel esőt, havat, villámot mesterségesen tud előidézni, vannak hegy tetejére épített magastornyú csillagászati obszervatóriumai, hangtani műhelyei az akusztikus, mechanikai laboratóriumai a géptani, s illúzió-házai az optikai kísérletek számára. Ezeknek a kutató-intézeteknek az a céljuk, hogy az embernek a természet feletti hatalmát, a *regnum hominis*-t kiterjesszék. Az állani évenként kutatókat küld ki a többi ország felfedezésének tanulmányozására s könyveket ad ki az új igazságok terjesztésére. A feltalálók nagy jutalmat s szobrot kapnak.

A komoly, valóban nagy teoretikus kutató, DESCARTES is, BACON szellemében, le akarja vonni az elméleti kutatások gyakorlati következményeit, sőt művei közzétételének is egyik oka az, hogy «az emberek közös jólétén fáradozzék». «Természettudományi fogalmaim — mondja (*Discours. VI.*) — megmutatták nekem, hogy oly ismeretekhez juthatunk el, amelyek fölötté hasznosak az életben; hogy a helyett a spekulatív filozófia helyett, amelyet az iskolákban tanítanak, egy más, gyakorlati hasznú filozófiát, amely a tűznek, víznek, levegőnek, csillagoknak s a körülöttünk lévő egyéb dolgoknak erejével és működésével olyképen ismertet meg bennünket, ahogyan mesterembereink különböző mesterségeit sem ismerjük határozottabban, s hogy ennek a filozófiának (tudománynak) segítségével ezeket az erőket és működéseiket mindenhez felhasználhatnák, amire alkalmasak s *ezzel a természetnek mintegy uraivá s birtokosaivá tehetnők magunkat.* Ez nemcsak rengeteg oly fortély kitalálása céljából kívánatos, amelyek útján minden fáradság nélkül élvezhetnők a föld gyümölcsseit s minden rajta található kényelmet, hanem főképp az egészség megtartása

végett is, amely kétségkívül legelső kincsünk s a földi élet minden egyéb kincseinek alapja. Még az ész is annyira függ a test véralkatától s szerveink állapotától, hogy nézetem szerint, ha egyáltalán lehetséges módot találni, amely az embereket okosabbá és ügyesebbé teheti, mint amilyenek eddig voltak, csak az orvostudományban kereshetjük ezt a módot». A természet fölötti uralomnak hatalmi akarata DESCARTES-ot arra sugallja, hogy KRISZTINA svéd királynővel a természettudományok fejlesztésére akadémiát alapítson. Ennek alapszabályait halála előtt (1650 febr. 11.) meg is szerkeszti. Ez a tudománypolitikai hatyúdala.

A kor társadalmának lelkét annyira áthatja a technikai szellem, a tudomány hatalmának érzése, hogy PETTY WILLIAM, az oxfordi egyetemen az anatómia tanára, Franciaországot és Hollandiát bejárt orvos, akinek mozgékony szelleme vashámorokat, bányákat, márvány-telepeket, halastavakat, fűrészmalomokat állított fel s aki az összehasonlító statisztika úttörője, a technikai műveltség fejlesztésére egy technikai kutatóintézetnek vagy *College of tradesmen*-nek alapítását sürgeti. Ennek az akadémiának lennének az orvostudományt fejlesztő kórházai, növény- és állatkertje, gépmodell-gyűjteménye, csillagvizsgáló intézete, mintegy az egész világnak sűrített kivonata (epitome or abstract of the whole world). Az akadémia megíratná «a művészetek és gyári mesterségek» történetét, hogy a társadalmat kedvre kapassa a technika iránt; így a társadalom semmit sem hagyna kiaknázatlanul, ami kihasználható s Anglia olyan gazdag lenne, mint Hollandia (Advice to Mr. S. Hartlib for the advancement of some particular parts of learning. 1648. 142. 1.).

BACON tehát nincsen egyedül, amikor a tudomány hatalmát és hasznát oly erélyesen hangsúlyozza: az értelmi erejének tudatára ébredt társadalom lelke szól belőle. Elméletileg előre látja már a tudományok rendkívüli szétkülönülését s ennek a haladásra vonatkozó nagy jelentőségét: «Csak akkor fog az ember igazán hatalmának tudatára jutni, ha ahelyett, hogy sokan ugyanazt teszik, az egyik tudós ennek, a másik annak a feladatnak szenteli magát». Szükséges azonban, hogy az elspecializált tudományok képviselői együttműködjenek. Ezért BACON a *Novum Organum*ban is sürgeti a *nemzetközi tudományos érintkezést*: «A legközelebbi hiány, amelyet felfedezek, a csekély összetartozásági érzés és egymáshoz kapcsolódás az egyetemek között, egész Európában éppúgy, mint az egyes államokon belül». BACON ezért egy akadémia felállítására vonatkozó tervezetet készít, amelyet a király engedélyével a parlament elé akar terjeszteni. Már beszédét

is lediktálja, amelyet a javaslat tárgyalásakor el akar a parlamentben mondani, amikor szomorú bukása bekövetkezik. Mivel okolja meg akadémiai tervezetét? Talán azzal, hogy a tudósok együttműködése előmozdítja a tudományok elméleti haladását? Megokolása szerint a tudományos akadémia azért szükséges, mert rendkívüli *hasznot* hajt majd az államnak. Mivel? Azzal, hogy az akadémia fogja irányítani a tudomány tervei szerint az elöntött s nem-működő bányák kizárítását s újra üzembe hozását, még pedig a fegyverek hasznos foglalkoztatása útján. Hogyan hozható ez a terv összhangba a tudománynak egyéb baconi magasztalásával? Úgy, hogy a kora társadalmának lelkét jól ismerő lordkancellár, aki azelőtt híres ügyvéd volt, azt hiszi, hogy csakis a vaskos haszonra való hivatkozással tudja az akadémiai eszmének a parlament tagjait megnyerni. A társadalom szemében abban az időben a tudománynak csak akkora a tisztelete, amennyi a haszna. Hisz voltaképp BACON tanai is ezt a felfogást iparkodnak elméleti magaslatra emelni.

Milyen volt a tudomány képviselőinek *társadalmi tekintélye* ebben a korban? Már száz évvel azelőtt a tudós humanista, MORUS TAMÁS, az állam legmagasabb tisztségét tölti be, úgy mint most a nagytudományú verulami BACON. Mindkettőjük társadalmi-politikai emelkedésében kétségkívül része van tiszteletet gerjesztő tudományosságuknak. De maga a tudomány mint ilyen általában nem tud tekintélyt kölcsönözni képviselőinek, ha egyéb, különösen politikai tényező nem játszik közbe. Még Angliában sem, ahol pedig a vagyoni függetlenség és társadalmi műveltség a társadalmi hierarchiában már ekkor a polgári elemeknek is kellő szerepet és presztízst biztosít. VIII. HENRIK a XVI. század elején az állami ünnepélyek menetrendjének udvari szertartását újból szabályozza. Összesen 160 rangfokozatot állapít meg: első a királyi család, aztán a canterburyi érsek, a norfolki herceg, a többi hercegek, a lordkancellár, örgróf ok, grófok stb. A 160-ik rangfok így szól: «néhány kereskedő, tudós, művész (*some merchants, men of sciences, artists*). Hová kerülnek tehát a társadalom lépcsőzetén a tudósok? A legutolsó fokra, de még itt is megelőzik őket a kereskedők.

Száz esztendő múlva, amikor a tudomány és a tudósok értékelése még mindig ugyanazon a fokon áll a társadalom lelkében, BACON a *Nova Atlantis* eszményi államában olyan tekintélyt akar biztosítani az akadémia, a «Salamon intézete» (*Collegium Domus Salamonis*) tudós tagjai számára, amely csakis a felvilágosodásnak túlzott északultságá-

ból és egy ügyvéd-filozófus barokk szertelenségéből támadhatott. Ennek az utópiának akadémikus tudósai ragyogó palotákban laknak, tekintélyüket már magasztos díszöltönyük kifejezi. Ha a városban járnak, keresztet visznek előttük; a hatóságok mélyen meghajolva hódolattal üdvözlik őket; a közönség az utcán láttukra térdre borul, az akadémia tagjai pedig fölemelt kézzel áldást osztanak. Ilyen színes képekkel foglalkoztatja a tömeg képzeletét BACON, csak azért, hogy a tudománynak és képviselőinek tekintélyét emelje. De ha mindez csak a barokk-fantázia kevésbé komoly presztízs-sugalló eszköze is, BACON utópia-alkotmányának egyik tétele valóban komoly s a későbbi fejlődés folyamán fokozatosan megvalósuló elv: «Az akadémia tagjai rangban egyenlők az állam első méltóságával.» BACON tudomány-propagandájának megvolt az a hatása, hogy a XVII. és XVIII. század uralkodóit s vezető államférfiainak Európáig sugalmazni tudta akadémiaik alapítására, amelyeknek tagjait később, különösen a francia társadalom, valóban a magas állami rendfokozatokkal tart egyenrangúnak. (Lásd Schvarcz Gyula: Tudomány és társadalom. 1888. 26. 1.).

Meglepő, hogy BACON a tudomány érdekeinek ez a nagytudású publicistája, aki a tudomány fejlődésének annyi jövőző szakaszát előre látja s a világ zűrzavarából kivezető módszeres fonalat, a *filum labyrinthi*-t, az indukcióban pillantja meg, mennyire nem ismeri a saját korának nagy pozitív tudományos eredményeit és sikeres új módszereit. KOPERNIKUS heliocentrikus tanát állhatatosan kétségbe ónja; GALILEI felfedezéseiről itáliai utazása s levelezése közben többször értesül, de jelentőségüket éppen a módszer szempontjából nem tudja felfogni; KEPLER *Astronomia Nova*-va (1609) nem érdekli, pedig ez a modern asztronómiai felfogás alapvetése s hozzá a bolygók mozgása a tengerdagály-apály kérdését is megoldja, amely problémával pedig BACON különös kedvvel foglalkozik. Nem ismeri VESALIUS nagy anatómiai munkáját, amelyből megtanulhatná a sok tárgyi ismeret mellett a felfedezés aktusa és bizonyítása közötti különbséget. BACON a kísérleti módszert követeli, de helytelenül fogalmazza meg, mert maga nem kísérletező természetbúvár. Azt a nagy kísérletező honfitársát azonban, akinek munkája közben leshette volna meg a kísérlet logikai mivoltát, GILBERT WILLIAMOÍ, a mágnesség tudományának megalapítóját, semmi figyelemben sem részesíti. GILBERT alapvető művében (*On the Magnet*. 1600.) tüzetesen leírja megfigyeléseinek és kísérleteinek módszeres oldalát is, amiből BACON mint valóságos s nem képzelt tudományos gondolkodásból sokat

tanulhatott volna, de a tudományért lelkesedő BACON nem törődik vele.

Amikor BACON Északon a tudományos akadémiának, «Salamon Házának», tervét fellengző barokk stílusával világgá röpíti, már a fejlett tudományossága Délen a terv két évtizeddel előbb meg is valósul Rómában az *Accademta del Lincei*-ben, «A hiúzok akadémiajában» (1690). A barokk szellem itt sem tud megenni metafora nélkül: az akadémia jelképe a Cerberust karmaival tépő hiúz, amelyhez hasonlóan küzd a tudományos igazság a tudatlanság sötétségével. Tagjai, akik közé tartozik DELLA PORTA és GALILEI is, a természet együttes kutatására tömörülnek: sok készülékkel felszerelt laboratóriumuk, múzeumuk, botanikus kertjük, könyvtáruk van. A tagok, bár a bőkezű alapító a tudós herceg, FEDERIGO CESI, többnyire polgáremberek. A kutatás teljes szabadságát azzal is biztosítják, hogy alapszabályuk a tagok közül a papokat kizárják. Azért így is akadt közöttük olyan tag, aki, amikor GALILEI az egyháztól 1615-ben elítélt kopernikusi tanhoz s a saját mechanikai elméletéhez ragaszkodik, lemondott tagságáról. A tagok társadalmi helyzetét GALILEI-nek dialógusai tükrözik vissza, amelyekben a szakember, a világ embere s az iskola embere vitatkozik. A Discorsi egyik szövivője, Sagredo, kiváló kutató matematikus és fizikus volt, de annyira büszke volt államférfi-rangjára s előkelő politikai helyzetére, hogy tudományos eredményeit inkább rejtegette, semhogy hangoztatta: a tudósság nem volt elég előkelő számára. Azonban GALILEI halála után többnyire tanítványaiból új természettudományi akadémia alakul, az *Accademta del Cimento*, «A kísérlet akadémiaja», amely már címében kifejezi az új természettudomány módszertani öntudatát és irányát (1651). Az akadémia laboratóriumának gazdag felszereléséről két előkelő amatőr-tudós, a MEDICI-testvérek, II. FERDINAND és LIPÓT nagyhercegek gondoskodnak, akik GALILEI-nek, VIVIANI-nak és TORRICELLI-nek voltak a tanítványai. Az akadémia tagjai jelentékeny kísérleteket végeztek, Európa számottevő tudósaival szoros kapcsolatban állottak, vizsgálati eredményeikről könyvekben beszámoltak (Lásd e mű I. kötet 438. 1.). Az elméleti vizsgálatoknak gyakorlati hasznosságú, technikai következményeit is iparkodott az akadémia levonni abban a szellemben, amely miatt a korbéli társadalom a tudományt különösen becsülte.

Végső elemzésben ugyancsak a hasznosság szellemében teremtette meg RICHELIEU a tudománynak egy másik fajtát, nem a természet

kutatására, hanem a francia nyelv ápolására irányuló társas szervezete: az *Académie Française*-t: a nemzet kulturális hatalmát akarta vele növelni. A francia akadémia eredete tudományszociológiai szempontból nem érdektelen. Francia tudós személyiségek már 1629-ben a hét bizonyos napján összejöttek CONRART költő lakásán, hogy ez irodalom és a tudomány legújabb eredményeiről eszmét cseréljenek. Ezeknek a polgári literátus széplelkeknek rendszeres összejöveteleit az egyik tag, aki az udvarhoz bejáratos volt, lelkesedéssel említette RICHELIEU előtt. A lángelméjű államférfinak rögtön az az eszméje támadt, hogy a magántársaságot hivatalos testületté kell emelni, amelynek legfőbb célja a francia nyelv törvényeinek megállapítása. Ennek a feladatnak kitűzésében politikai cél is irányította: a birodalom szellemi egységének és erejének fejlesztése. 1635-ben kelt a francia akadémia alapító levele, amely lehetővé tette az eredeti társaságnak Párizs szellemi elitjével való kiegészítését. A költők mellett, amilyen CORNEILLE, államférfiak, mint COLBERT, főpapok, mint BOSSUET, hadvezérek, mint VILLARS tábornagy kaptak meghívást, még pedig a társaság eredeti tagjaitól, akik az új tagokat maguk választották. Ez a szuverén választási jog a politikai abszolútizmus korában a kultúra autonómiájának tiszteletére vall. Az akadémia első tagjai között a polgári réteg nagyobb számmal volt képviselve, mint a nemesség. A tagok mint akadémikusok egyforma rangot élveztek. Ez az egyenlőség jutott kifejezésre a királytól ajándékozott negyven díszes székben is. Egyébként innen származik az akadémiák «székfoglaló» kifejezése: egy-egy elhunyt tag helyébe választott új tag «széket foglal». A negyven tagra úgy tapadt a «halhatatlan» név, hogy az akadémia termének ajtaja fölött ez a felírás volt olvasható: *À l'Immortalité*. Ez mind a királyra, mind a társaságra vonatkozott. A napkirály a saját palotájában adott helyet az akadémiának, mint a szellem arisztokráciájának. Az akadémia a XIV. Lajostól 1672-ben a Louvre-ban átengedett helyiségben, a Karyatida-teremben, száz-húsz éven át tartotta üléseit. A forradalom innen kiűzte. NAPOLEON külön épületet ajándékozott neki az Institut többi osztályaival együtt a *Pont des Arts*-ral szemben, s az akadémia ma is itt ülészik. Hogyan óhajtotta RICHELIEU az akadémia útján a francia szellem egységét ápolni? Az 1635. évi alapszabályok az akadémia feladatául tűzik ki egy nagy francia szótár, továbbá nyelvtan, retorika és poétika szerkesztését. A halhatatlank idők folyamán csak az elsőt tartották jelentős feladatuknak: a szótárt máig hétszer dolgozták át és adták ki. A nyelvtan terve már a XVII. században megakadt, de manapság, már újra föléledt.

Az angol *Royal Society* is a tudomány iránt érdeklődő kereskedőknek, vidéki nemeseknek, polgáremlőknek, tanároknak és orvosoknak magántársaságából, «láthatatlan collegiumából» (*invisible college*) alakult, amelynek MILTON éppúgy tagja volt, mint a természetbúvár BOYLE lord. «Néhány érdemes személy — mondja 1645-ben Londonban kelt alapítólevelük — aki a természet kutatása s az emberitudo tudomány egyéb területe, főképp pedig az 'új filozófia' vagy 'kísérletező tudomány' iránt érdeklődik, megállapodott abban, hogy ezentúl hetenkint találkozik és gondolatokat cserél.» Egy részük hasonló célból Oxfordban jött össze. Milyen kérdések foglalkoztatták az angol társadalomnak ezeket a tudomány iránt érdeklődő embereit? Egyikük, WALLIS, levelében ezt mondja: «Eszmecszerénk (kizárva a teológiai és politikai tárgyakat) arra irányult, hogy megvitassuk a filozófiai kutatások eredményeit, ahogy nálunk és a külföldön jelentkeztek a fizikában, anatómiában, geometriában, asztronómiában, a hajózásban, a statikában, a magnetikában, kémiában. Tárgyaltuk a vérkeringést, az érverést, a kopernikusi föltevést, az üstökösök és csillagok természetét, Jupiter bolygót, a Saturnus tojásalakját, a napfoltokat, a selenographiát, a Venus és Mercurius többféle fázisát, a teleszkópok javítását s e célt szolgáló lencseköszörülést, a levegő súlyát, a légüres tér lehetőségét, a kénesóval végzett TORRICELLI-kísérletet, a testek esését, a gyorsuló mozgást s hasonló természetű jelenségeket». (WELD C. R.: *A history of the Royal Society*. I/mdon. 1848. I. 31.).

Amikor a politikai légkör CROMWELL diktatúrája után kitisztult, a király, II. KÁROLY, 1662-ben a társaságot *Royal Society* címen kiváltságokkal látja el. Alapító oklevelében erősen hangoztatja a társaság céljának, a természetkutatásnak hasznosságát s az egész emberi nem javát szolgáló voltát («... quorum studia ad rerum naturalium artiumque utilium scientias experimeitorum fide ulterius promovendas in Dei Creatoris glóriám et generis humani commodum applicanda surt.» (Charter of the Royal Society). A királyi megerősítés egyáltalában nem érintette a tudós társaság önkormányzatát és teljes szellemi függetlenségét. Erre utal a társaság címerének jelszava is: *Nullius in verba*. Milyen társadalmi rétegekből s ezek milyen arányában toborozták össze a «Királyi Társasággá» átszervezett tudós kör tagjait? Tizennégy nemes ember, báró és lovag; tizenhét esquires; tizenhét orvos; öt lelkész, két püspök volt köztük s harminchét polgárember. Az egyházi méltóságokat azért választották a társaságba, hogy eleve útját szegjék annak a társadalmi balítéletnek, mintha a természettudomány, a kísérleti vizsgálat, ellentétben állana a teo-

lógiaival, s mintha a természetbúvároknak «hitetlennek» kellene lenniök.

A Royal Society fölött kezdettől fogva BACON tudománypolitikai szelleme lebeg. Nemcsak abban, hogy sokszor hangoztatják a tudománynak életfokozó s hasznossági-technikai értékét, hanem abban is, hogy ezt a tudósok szoros társulása és együttműködése különösen előmozdítja. A társaság első történetírója, SPRAT THOMAS, Rochester lordpüspöke, a társaság eredetét egyenest BACONnak erre a gondolatára viszi vissza: a természetnek egyik legnagyobb titka, hogy az embernek kedély mozgalmai nagyobb fokban nyilvánulnak meg a másokkal való közösségben, mint elszigetelt állapotban; ugyanez ál— a legfőbb értelmi tevékenységről is; társaságban a legtöbben élesebb elméjük, nézeteiket sokkal pontosabban, gondolataikat sokkal világosabban fejezik ki, mint írószobájuk magányában. Ezért is szükséges a tudósoknak társaságban tömörülése. (The History of the Royal Society. 1667.). Ennek igazságát legszebben magának NEWTONnak esete tanúsítja. Már majdnem két évtizede dereng elméjében a gravitáció törvénye, sok számítást végez, de ezekkel nincsen összhangban a Hold mozgásában mutatkozó bizonyos rendellenesség. 1682-ben a Royal Society egyik ülésén megtudja, hogy PICARD a Föld szélességi fokára nézve új számításokat végzett. Ezeket a számadatokat rögtön viszonyba hozza és összekapcsolja azelőtti számításával, s régebbi sejtelmét most pontosan igazolja. Élete legfőbb gondolatának végső bizonyosságához a tudós társaság szociális együttműködése segítette. Az együtt kutatás eszméjét a társaság Európa valamennyi neves tudósára kiterjesztette: a tudományt nemzetközileg szervezte (Iyásd e mű I. kötet 438. 1.). Első titkára, OLDENBURG, aki minden ország tudósaival széleskörű levelezést folytatott, ezt írja barátjának, SPINOZÁnak: «Csak folytasd munkádat és matematikai pontossággal világítsd meg a dolgok lényegét: BOYLE majd megfigyelésekkel és kísérletekkel támogatja állításaidat.» így osztja meg a társaság titkára a szerepeket: a kontinensre bizza a spekulációt,, az angoloknak tartja meg a tapasztalást. A «Királyi Társaságnak, tárgyi kutató érdemem kívül az is nagy társadalmi jelentősége* hogy a tudományt udvarképesé és társaságképesé avatta, szociális tekintélyét emelte, a tudósokat pedig a babona és tudatlanság addigi gyakori támadásaival szemben megvédte, a gondolkodás szabadságát biztosította.

BACON álmát az angol társadalom néhány évtized multán a Royal Societyben beteljesítette. Jómaga nem volt kutató tudós,

hanem csak ékesszavú és sugalmazó tudománypolitikus. Jellemző, hogy nem vesz tudomást nagy kortársának, HARVEY Williamnak kísérleti módszereiről, aki már 1616 előtt előadásokat tart Londonban a vérkeringésről, bár csak 1628-ban közli nyomtatásban felfedezését. A módszerről filozofáló lordkancellár HARVEY orvosnak betege is, de ennek fiziológiai nagy felfedezése nem érdekli, egyébként HARVEYt a vérkeringés fölfedezése miatt betegei otthagyják, kigúnyolják s «őrültségéért» rossz orvosnak tartják. A kiváló orvos tiszteli ugyan BACON éles esztét és szellemes stílusát, de nem minősíti kutató tudósnak: «BACON filozófiát (azaz tudományt) úgy ír, mint egy lordkancellár». LEIBNIZ, HUYGENS, BOYLE, a kiváló szakbúvárok tisztelik ugyan, de módszerét helytelennek s alkalmazhatatlannak tartják a tudomány szempontjából. Ellenben a felvilágosodás vezéremberei, VOLTAIRE és D' ALEMBERT már nagyra tartják őt, mint aki sok «sötétséget» oszlatott szét. Az *Encyclopédie*, amely BACON tudományfelfedezését veszi alapul, *le plus grand, le plus universal et le plus éloquent des philosophes*-ként dicsőíti. A felvilágosodás szemében nagyobb érték a sugalló erejű eszmeterjesztés, mint maga az eszme s ennek logikai értéke.

Az *Académie des sciences* egyes kiváló francia természetkutatóknak abból a társas lelki szükségletéből támadt, hogy hetenként összejöve, bemutassák egymásnak vizsgálataik eredményét és megbeszéljék a természetbúvárlatnak külföldön tett haladását. A társaság lelkét, MERSENNE minorita barátot, DESCARTES tanulótársát, aki maga is kiváló kutató fizikus volt, BACON eszméje lelkesítette: nemcsak a tudományos igazságok felfedezése, hanem egyszersmind terjesztése is a felvilágosítás szellemében. Mint korának fia, mélyen megvan győződve arról, hogy az ember eszének helyes használata útján bizonyosságra juthat, de csakis akkor, ha a «kísérleti tudományoké»-támaszkodik. Szinte vallásos buzgalommal és lázas munkakedvvel szenteli magát a feladatnak: «pour pénétrer tous les secrets de la nature et pour porter les sciences à leur perfection» (Correspondance du P. Marin Mersenne. I. köt. XLII. 1. 1933-); Franciára fordítja GALILEINEK munkáját (Dialogo dei duo massimi sistemi del mondo) két évvel elítéltetése után (1634) s ezzel népszerűsíti GALILEI gondolatait az egész kontinensen. Barátcellája a leghíresebb francia matematikusok és fizikusok találkozó helye FERMAT-tól és DESCARTES-től PASCALIG Párizsban. Később THEVENOT alkalmasabb házában jönnek össze. COLBERT javaslatára XIV. LAJOS az *Académie Française*

mintájára 1666-ban a társaságot a természettudományok hivatalos akadémiajává, *Académie des sciences*-szá emeli.

Az új akadémia csakhamar jelentős felfedezések bemutatásának színhelye. PECQUET és PERRAULT itt ismertetik új anatómiai és fiziológiai eredményeiket, vérátömlesztést végeznek kutyákon, amíg az udvar az ilyen kísérleteket meg nem tiltja. Az üstökösök megjelenésének periodicitása, a szabad esés problémái, a levegő nyomása, a színek elmélete, a foszfor sajátosságainak vizsgálata élénken foglalkoztatja az akadémia tagjait. Itt mutatja be MARIOTTE a retina vakfoltjára vonatkozó felfedezését, RÖMER a Jupiter bolygóiról jövő fény sebességének kiszámítását, HUYGENS a fény hullámelméletét. Bz a nagyszabású elméleti kutatás erősen gyakorlati-technikai irányúvá alakul át COLBERT halála után (1683). Utódja, Louvois, nem érdeklődik a tudomány iránt, az akadémikusok becsvágya gyakran csak a király személyes kíváncsiságának kielégítése: ROBERVAL a matematikát a szerencsejátékok valószínűségszámításának szolgálatába állítja, MARIOTTE hidrosztatikája a versailles-i szökőkutak építésére irányul, BLONDEL mechanikája a tüzérség célját szolgálja. A *Royal Society* tudományos munkássága független marad mindig az uralkodótól és a kormányzattól: anyagi eszközeit is az angol társadalom adja. Ellenben a királyi pártfogás alatt álló s az államtól fenntartott *Académie des sciences* tudósai folyton kénytelenek engedményeket tenni munkaterületükben az állam gyakorlati szükségleteinek. Munkájuk irányát az állam szabja meg. Louvois 1686-ban egyenest kijelenti, hogy «az akadémia figyelmét *hasznos* vizsgálatokra fordítsa, olyanokra, amelyek a király és az állam érdekeit szolgálják». (ORNSTEIN M.: *The rôle scientific societies in the XVII. century.* 1928. 156. 1.). A tudós intézményt 1699-ben királyi rendelet újjászervezi. Az alapszabályokból csak néhányat idézek, amelyek a tudomány szociológiája szempontjából jellegzetesek. A XII. pont a felvilágosodás szellemében kimondja, hogy «senki, aki pap vagy valamely szerzetesrendhez tartozik, nem javasolható tagnak, legfeljebb tiszteleti tagnak» (Ez a rendelkezés már 1600-ban benn volt az *Accademia dei lincei* szabályzatában.). A tagok kötelesek «az akadémia felfedezésekkel gazdagítani» (XX.). «Bár valamennyi akadémikus köteles magát egy szaktudománynak szentelni, mégis buzdítani kell őket arra, hogy vizsgálataikat mindarra kiterjesszék, ami hasznos és érdekes lehet a matematika egyes területein, a technika különféle ágaiiban, vagy a természetrajzban» (XXII.). A természettudományok hasznossági-technikai jellegét domborítja ki az új szabályzat azzal,

hogy az akadémiára bízva «azoknak a gépeknek megvizsgálását, amelyekre a feltalálók szabadalmat és kiváltságot kérnek; a szabadalmazott gép modelljét köteles a feltaláló az akadémiában elhelyezni» (XXXI.). Az akadémiások könyveit az akadémia cenzúra alá veti: «A tagok nem használhatják az *académicien* címet művük címlapján, ha könyvüket az akadémia előbb jóvá nem hagyta» (XXX.). Ez az akadémia is a Louvre-ban kap most helyet, a királyi kincstár nagy laboratóriumokkal ajándékozta meg, csillagászati intézetet állít fel, amely a többi nemzeteknek is mintául szolgál, számos tehetséges kutatónak lehetővé teszi, hogy életét egészen a tudománynak szentelje, gondolataival és módszereivel más elméletet is megtermékenyítsen, olyan kiváló természetbúvároknak, mint HÜYGENS, MARIOTTE, PECQUET (14sd ORNSTEIN i. m. 163. 1.).

BACONnak a tudományról, mint hatalomról s mint a haszon legfőbb eszközéről való felfogása uralkodik a XVII. és XVIII. század egész felvilágosodott társadalmában. Még a legcsodálatosabb szellemi erejű, legegységesebb és legeredetibb gondolkodót, LEIBNIZet is az akadémiai eszme sugalmazásában az egyoldalú utilitarizmus szelme irányítja. Ez annál meglepőbb, mert sok gyakorlati-technikai terve mellett az önzetlen igazságkutatásnak, az önfelédlt *libido sciendi*-nek is bámulatraméltó példája í olyan elméleti problémák érdeklik, amelyeknek megoldása egyelőre gyakorlati haszonnal egyáltalában távolról sem kecsegtet. Mi köze a haszonhoz a matematikai logikátiak, a reláció-elméletnek, az ismeretek eredetére vonatkozó vitájának, a monadológiának, a teodiceának, az infinitezimális számításnak, az erő megmaradása elvének, a tudattalan pszichológiai elméletének, az összehasonlító nyelvészet kérdéseinek? Az is igaz, hogy mozgékony elméjét épp ilyen odaadással töri egy új világnyelven, a *lingua characteristica*-n, a vallások összebékítésén, a német birodalom egységének megteremtésén, a mi Erdélyünk kormányzatán, -Egyiptom gyarmati kihasználásán és a szuezi csatornán, egy sereg diplomáciai, politikai és gazdasági feladaton, a bányászatnak, pénz-Verésnek és iparnak reformján, a könyvkereskedelemnek és a tanításnak újjászervezésén, stb. Korának kiváló szellemeivel váltott, körülbelül tizenötezerre rügő levelének jókora része gyakorlati kérdések körül forog. Tervei nem utópisztikus álmok, hanem később megvalósuló bámulatos divinációk, amelyek útján az emberiség tudományos, állami és gazdasági-technikai életét akarja reformálni. Kern MORUS, CAMPANELLA, BACON fantasztikus terveinek nyomában jár,

nem repül át minduntalan Utópia országába, hanem mind a két lábával mindig a földön jár: terveinek megvalósíthatósága és reális-haszná kézzelfogható.

Fiatal korában azonban még néha ő is olyan ábrándozó, mint BACON, aki a XVII. század elején már azon töri a fejét, hogyan lehetne Európa valamennyi tudós testületét együttműködésre bírni, s összekapcsolni úgy, mint ahogy a szerzetesrendek, főképp a jezsuiták, vannak nemzetközileg megszervezve. A népek felett álló tudós társaságnak ez a humanista eszméje legszebben I, EIBNIZ lelkében virágzik ki. Egyik művében, a *Societas philadelphica*-ban, azt javasolja, hogy a Jézus-társaság példájára az egész világra kiterjedő testvéri tudós intézményt kell szervezni; platóni ábrándja szerint ennek a legalaposabb és legszélesebbkörű tudományos tevékenységet kell kifejtenie s működését a tudományon kívül az államnak, sőt az emberiségnek összes ügyeire ki kell terjesztenie; tagjai töltik be majd a főbb hivatalokat, vezetik az ipart, a kereskedelmet s a művelődés, ügyét, gyarmatokat alapítanak stb.

Később szűkebbre korlátozza s valóban reális alapokra építi tervét. Ennek alapvonalait fejti ki azokra az akadémiákra vonatkozó emlékirataiban, amelyeknek alapítását Berlinben, Drezdában, Bécsben és Szentpétervárott sürgeti. Mint udvari ember és diplomata egész életében olyan fejedelmet keres, aki gondolatait átülteti a valóságba. Élte fogytán már csak HAGY PÉTER cárban bízik, s ennek ajánlja fel szolgálatait. A felvilágosodásnak az egész emberiség javáért rajongó kozmopolita vonása tör elő belőle, amikor így ír a cárnak: «Nem vagyok azok közül való, akik csak hazájukra vagy egy bizonyos nemzetre tekintenek áhítózva, hanem az egész emberi nem hasznára töreksem.» A felvilágosodásnak igazi fia: minden törekvése arra irányul, hogy a tudományos kutatás megszervezése, az ismeretek gyarapítása és terjesztése útján az egész emberiség boldogságát, jólétét és erkölcsi tökéletességét fokozza. Arra sugallja a fejedelmet, hogy tudós társaságok alakulását mozdítsák elő, amelyeknek célja nem a tudás magáért a tudásért, hanem a tudományos kutatásokból húzható haszon kiaknázása a társadalom javára: nem a *curiosa*, hanem az *utilia*. A brandenburgi választófejedelemhez 1700-ban intézett, a berlini tudományos akadémia alapításának tervét kifejtő emlékiratában ezt írja: «Ilyen tudós társaságnak nem pusztán kíváncsiságra vagy tudományszomjra és terméketlen kísérletekre kellene irányulnia és a hasznos dolgok pusztán feltalálásánál alkalmazás és végrehajtás nélkül megállania, amint ez pl. Párizsban, Londonban és

Firenzében történik: hanem mindjárt a kiindulásnál valamennyi tudomány munkájának a haszonra kellene törekednie. Az lenne tehát a cél, hogy *theoriam cum praxi* egyesítsük, és hogy ne csak a művészeteket és tudományokat, hanem az országot és a lakosságot, a földművelést, a gyáripart és a kereskedelmet, az ételmezési eszközöket is megjavítsuk». (GUHRAUER Iyeibniz-kiadása: Deutsche Schriften 1838-40. II. 267.) NAGY PÉTER cárt is a tudományos kollégium felállítására csupa gyakorlatilag és gazdaságilag közhasznú feladatok kitűzésével iparkodik rávenni. BACON hasznossági szelleme lebeg LEIBNIZnek sokkalta nagyobb génusza felett is. Amikor az ő sugallatára alapított berlini akadémia ünnepélyes megnyitására kerül a sor, az akadémia alelnöke BACON eszméire hivatkozik, akit *dux et auctor*-ként dicsőít. A társadalom szelleme még nem érett arra, hogy a tisztán elméleti tudást tisztelje: csak a közhaszon emlegetésével tudja LEIBNIZ a berlini akadémiaának pusztá alapítását is kivívni, anélkül azonban, hogy az államhatalom vagy a társadalom bármi anyagi hozzájárulással segítene.

Poroszországban LEIBNIZ korában nem volt olyan vagyonos társadalmi réteg, amely egy tudományos akadémia tetemes költségéről gondoskodni tudott volna, mint ahogy Angliában a Royal Societyt a nagybirtokosok, nagykereskedők és gyarmati vállalkozók anyagi javakkal elhalmozták. De német földön hiányzott a társadalomnak az a szelleme is, amely Franciaországban a kutatókat a közvélemény lelkes érdeklődésével sarkallta a továbbkutatásra és a tudományos társas együttműködésre. Kepleren és GUERICKÉN kívül nagyobbszabású természettudós a franciákhoz és angolokhoz mérten nem sok akadt. A német tudományosságot a nagyvilág előtt minden irányban LEIBNIZ képviselte: «maga volt egy tudományos akadémia». Hogyan akarja LEIBNIZ a szegényes német gazdasági és társadalmi viszonyok között a berlini akadémia anyagi feltételeit biztosítani? Az akadémiára az államtól ráruházott monopóliumok útján. Az akadémiaának óhajtja biztosítani a papirosgyártás, a naptárak, a selyemtermesztés, a térképkészítés, a tankönyvek, a a tűzoltás és a cenzúra monopóliumát, az utóbbit azzal a joggal együtt, hogy az akadémia bírságot róhasson a «rossz könyvek» szerzőire. E tervek közül némelyik meg is valósult. A naptárak kizárólagos kiadási joga a porosz akadémiaának sokáig egyik fő jövedelmi forrása volt.

LEIBNIZnek *egész életén át folytatott* akadémiaalapító tervezése harmonikusan illeszkedik be egész filozófiai rendszerébe. Elmé-

léte szerint a lelki életnek titokzatos törvénye, hogy a tudattalan képzet (*petite perception*) fokozatosan, más képzetek hozzáadásával, tudatos és világos *appercepció*vá válik. Ennek a világosságra vágyó egyedi törekvésnek nagyban az a hatalmas történeti eszmemozgalom felel meg, amelyet «felvilágosodásnak» nevezünk. Ebbe tagolódik bele LEIBNIZ akadémialapító terve. Az én-nek egyes aktusairól joggal mondjuk, hogy célra irányulnak s mintegy a jövőt építik. Ugyanígy a társas szervezetek is, ha együttműködnek, közös tervüket hamarabb elérik. Abban, amit az egyetértők cselekszenek, együttrezeg az egyesek külön tevékenysége és a többiek együttes munkája. Ez az eszme testesül meg a tudományos tevékenység terén az akadémiákban.

LEIBNIZ terve szerint, sok akadály legyőzése után, megalakult *Societät der Wissenschaften* címen a berlini porosz királyi tudományos akadémia (1711). Nyomában jár a szentpétervári császári tudományos akadémia (1725), az upsalai kir. akadémia (1740), a stockholmi tudományos akadémia (1786), a müncheni kir. tud. akadémia (1741), a koppenhágai kir. tudományos akadémia (1743), a göttingai kir. tudós társaság (*Königliche Societät*), a drontheimi norvég tudós társaság (1760), a brüsszeli kir. tudományos akadémia (1773), a lisszaboni kir. tudományos akadémia (1779). A francia felvilágosodás hívének BESSENYEI GYÖRGYnek iratai alapján indul meg a XVIII. század végén elsősorban a nemzeti nyelv művelésének célzatával a magyar tudományos akadémia terve is, amelyet csak évtizedek múlva SZÉCHENYI áldozatkészsége valósít meg.

A tudományos akadémia eszméjének főképp a haszon nevében való előretörését a felvilágosodás korában nagyban előmozdítja az *egyetemek ósdi szelleme s tekintélyének mély süllyedése*. A felvilágosult társadalom szemében az egyetemeken folyó tanítás csak hasznavehetetlen szellemi ócskaságok lélekölő tradálása. S valóban, már a renaissance-tól kezdve a tudománynak legtöbb úttörő kutató szelleme nem az egyetemek grémiumából kerül ki, hanem többnyire «magántudós». LEONARDO DA VINCI művész; KOPERNIKUS frauenburgi kanonok; TYCHO BRAHE dán csillagvizsgáló-intézeti igazgató, majd császári asztronómus; STEVIN a holland víziművek főfelügyelője; KEPLER császári matematikus; TORRICELLI a toscanai nagyherceg matematikusa; PASCAL visszavonulva vagyónából él; hasonlóképp DESCARTES, bár előbb katonatiszt, mint magánember vizsgálódik; GUERICKE magdeburgi polgármester; BOYLE gazdag magánember; MARIOTTE a dijoni kolostor priorja; RÖMER a párizsi

csillagvizsgáló alkalmazottja, végül kopenhágai polgármester; HUYGENS vagyonát a tudományos kutatásra költi; NEWTON a cambridgei egyetem tanára ugyan, de oly csekély a fizetése, hogy a *Royal Society* tagsági díját sem tudja fizetni; előlépés számára, amikor a brit pénzverőhivatal felügyelője, majd *master of mint* (pénzverőmester) életének utolsó három évtizedében; LEIBNIZ, bár atyja a lipcsei egyetem tanára, jómaga azonban sohasem vágyik mint udvari ember egyetemi tanárságra; SCHEELE, a nagy kémikus, gyógyszerész; PRIESTLEY lelkész; CAVENDISH mind gazdag ember elvonulva csak a tudománynak él; COULOMB katonatiszt, de a francia forradalom kitörése előtt birtokára vonul vissza; L'AVOISIER királyi főbérő; RUMFORD kereskedelmi tanonc Angliában, majd katona Amerikában, aztán a brit birodalom gyarmatügyi alállamtitkára, végül bajor hadügyminiszter s grófi rangot kap.

De nemcsak a ragyogó elméjű természetbúvárok, hanem a nagy gondolatterjesztő filozófusok sem az egyetemek professzorai. MACHIAVELLI firenzei hivatalnok és diplomata; GROTIUS holland ügyvéd, majd svéd államtanácsos; HOBBS a Cavendish-lordok nevelője; BACON ügyvéd, majd államférfi; LOCKE Ashley lord házában nevelő és orvos; SPINOZA magántanító, majd főkép üvegkőszőrüléssel keresi kenyerét; a pfalzi választófejedelem a heidelbergi egyetemre hívja tanárnak (1673), de SPINOZA, noha a fejedelem a gondolkodásnak teljes szabadságát biztosítja számára, a felajánlott tanszéket még sem fogadja el, mert az egyetemi katedrának nincsen reá vonzóereje s eleve látja az egyetem elavult szellemével való összeütközését; BERKELEY lelkész, majd cloyne-i püspök; HUME kereskedő, könyvtáros, végül az angol kormányban államtitkár; SHAFTESBURY gazdag főúrként filozófál; MONTESQUIEU a bordeauxi parlament tanácsosa, majd szenátusának elnöke; VOLTAIRE eredetileg jogász, majd író; CONDILLAC nevelő s a Francia Akadémia tagja;. HOLBACH BÁRÓ magánvagyonából él; HELVETIUS királyi főbérő (fermier générale); DIDEROT szegény író, de KATALIN cárnő évdíját csak könyvtárának megvétele fejében fogadja el, amelynek haláláig ő a könyvtárosa» Az Enciklopédia másik szerkesztője: D'ALEMBERT sem tanár, hanem ügyvéd, akit matematikai értekezései alapján az *Académie des sciences*, majd a berlini akadémia tagjává választ; nélkülözések között él, de lelke függetlenségét megőrzi minden csábító ajánlattal szemben, amilyen II. FRIGYESÉ, aki a berlini akadémia elnökének hívja, vagy amilyen KATALIN cárnőé, aki fia nevelőjéül kéri fel évi százezer frank fizetéssel. A felvilágosodás többi nagy szóvivői sem professzorok,

hanem kenyerüket tollúkkal kereső írók, mint a franciáknál ROUSSEAU, a németeknél LESSING. Meglepő az orvosoknak nagy száma a társadalomtudományok kiépítésében: LOCKE-on kívül PETTY WILLIAM, a politikai aritmetika megalapítója, MANDEVILLE a poéta társadalomfilozófus, JOHN MILLER, a skót társadalomteoretikus, QUESNAY a nagy francia nemzetgazda, CONRING HERMAN, a statisztika-tudomány, a német közjog és jogtörténet úttörője.

A XVII. és XVIII. században a rosszul felszerelt, anyagi szempontból nem támogatott, szellemi szabadságukban megbénított egyetemekről alig kerül ki néhány fényes szellemű természetbúvár. Ilyen elsősorban GALILEI, a pisai, majd a paduai egyetem tanára; GALVANI, aki a bolognai egyetemen anatómiát s VOLTA, aki a paviai egyetemen fizikát tanít. LAGRANGE tűzériskolai matematika-tanár, részt vesz a torinói-akadémia alapításában, majd NAGY FRIGYES meghívására két évtizeden át a berlini tud. akadémia igazgatója, később a francia akadémia tagja s az *École polytechnique* tanára. NEWTON halála óta a csillagászat legkiválóbb szelleme, LAPLACE is katonai iskolai matematika-tanár, akit huszonnégy éves korában a francia akadémia tagjává választ; a nagy forradalom idején az *École normale* tanára, a konzulátus alatt belügyminiszter, 1803-tól csak a tudománynak él. Monge is a matematika, majd a hidrodinamika tanára, a forradalom alatt tengerészeti miniszter s neki kell ebben az állásban XVI. Lajoson a konvet parancsából a halálos ítéletet végrehajtania. Ő alapítja az *École Polytechnique*-et, amelyen átveszi a matematika tanszékét. LAGRANGE-nak, LAPLACE-nak és MONGE-nak, ha életük egy-egy szakaszában professzorok is, nem a régi szellemű egyetemen folyó tanítás a becsvágyuk, hanem éppen az egyetemekkel, mint elavult intézményekkel szemben alapított új főiskolákon való tanári működés, oly intézményekben, amelyek a felvilágosodás szellemében gyakorlati-technikai célzatúak.

Meglepő, hogy két századon keresztül a német egyetemeken egyetlen nagyobbszabású természetkutató szellem sem bontogatja szárnyát. A francia eredetű PAPIN egy ideig a marburgi egyetemen tanítja a fizikát, de tanszékét otthagyja, hogy Angliában próbáljon szerencsét. Az angol egyetemek tanárai is szívesen felcserélik katedrájukat más, rendszerint jövedelmezőbb és nagyobb társadalmi tekintélyt biztosító állással, mint NEWTON példája mutatja. De BRADLEY is, az oxfordi egyetem csillagászat-tanára, otthagyja katedráját s elmegy a greenwichi kir. csillagászati intézet igazgatójának. A felvilágosodás korában a filozófiának sem akad egyetemi katedrán

nagy gondolatindító képviselője. A franciáknál, akik pedig a kor filozófiai szellemére rányomják szellemi bélyegüket, egyetlen jelentős filozófia-professzor sem tűnt fel. Az angoloknál is szabad foglalkozású egyének a nagy elmeegerjesztők, kivéve HUTCHESONT, a glasgowi egyetem filozófia-professzorát. A németeknél is csak egy, inkább a rendszerezésben kiváló katedrális bölcselelme jelentkezik ebben a korban: WOLFF CHRISTIAN. A század végén KANT indítja meg az egyetemi tanszéken a német idealizmus nagyhatású bölcselelmei gényűsorát: FICHTE, SCHELLING, HEGEL, HERBART. De ekkor már az egyetemek is korszakalkotó reformokon mennek keresztül.

Amíg azonban az egyetemek idáig jutnak, századoknak kell eltelnük. A XVII. században viszonylag a leginkább progresszív szelleműek *Észak-Itália* városállamainak egyetemei. A többi európai egyetemeken egy-egy tanár három-négy szaktudományt is, persze a polihisztor felületességével, volt kénytelen előadni. Paduában vagy Pisában aránylag számos speciális szaktudományi katedra állott rendelkezésre. Az orvostudomány kísérleti vizsgálatai az olasz egyetemeken indultak meg. A paduai egyetemen van az első botanikai kert és anatómiai intézet; itt már 1578-ban megkezdődik a klinikai tanítás és a hullaboncolás. De azért az itteni orvostanárok is GALENOS szövegeihez ragaszkodnak s VESALIUSnak, a modern anatómia úttörőjének, távoznia kell az egyetemről. GALILEI sem adhatja elő a kopernikusi csillagászatot, hanem csak a ptolemaiosit. Az egyetemeknek ez az elavult szelleme az oka az olasz akadémiák keletkezésének: a tudósok szabad kutatási légkörben egyesülnek a kutató munkára. A *francia* egyetemeket az abszolútizmus egészen ósdi szellemre kárhóztatja. A párizsi egyetem tanárainak 1624-ben halálbüntetés terhe alatt megtiltja, hogy «az alapelvekben a régi szerzőktől eltérjenek.» A tanítás ARISTOTELES, EUKLIDES, GALENOS stb. szövegeinek olvastatásában és magyarázatában merül ki. Egy 1645. évi rendelet szerint a párizsi egyetem egy karán sem szerezhet protestáns ember akadémiai fokozatot. XIV. LAJOS, aki elődjei módjára a párizsi egyetemet «idősebb leányának» szólítja, gondoskodik arról, hogy az új káros szellemről távol tartsa. DESCARTES *Discours de la méthode*-jét a Sorbonne-nak ajánlja. S noha sem a francia kormány, sem Róma nem talál benne kivetnivalót, a párizsi egyetem teológiai kara kárhóztatja, mert az ész szuverenitásáról szóló tana nem hozható összhangba a transzszubsztanciációval. Ezért később Róma is indexre helyezi Descartes műveit 1663-ban. Az egyetem megtiltja egyik tanárának,

hogy DESCARTES hamvainak hazahozatala alkalmával gyászbeszédet mondjon (1667). A filozófia tanszékét olyan tanárral tölti be 1669-ben, aki «a peripatetikus filozófiának DESCARTES új tanításával szemben való fölényéről» értekezett. 1678-ban az egyetem ki mondja, hogy «tilos a fizikában az aristotelesi fizika elveitől Való eltérés s a DESCARTES új tanaihoz való csatlakozás». Még 1680-ban is — száz esztendővel GALILEI kísérleti bizonyítása után — az egyetem nem engedi be falai közé a modern fizikát. Az egyetemhez tartozó Collège de Harcourt egyik tanulójának DESCARTES tanait ismertető értekezését elutasítja, ellenben az ARISTOTELESI dicsőítő újra benyújtott munkáját már elfogadja. A COLLÈGE DE FRANCE is, amely független az egyetemtől, ugyanilyen szellemben működik. 1669-ben elrendeli, hogy a jelöltek téziseikben ARISTOTELEST kötelesek követni s DESCARTES tanaival szembeszállni. Ugyanekkor az *Académie des sciences* tagjai egész sereg modern fizikai fölfedezést tesznek! Csak 1752-ben állít a párizsi egyetem tanszékét a kísérleti fizika, 1773-ban a mechanika és nemzetközi jog számára (1. JOURDIN CH.: *Histoire de l'Université de Paris au 17. et 18. siècle.* 1866. 233. sk. lk.).

De akármennyit harcolt is a párizsi egyetem az új tudomány eszméi ellen, ezek győzedelmesen haladtak előre. POUSSINnek van egy allegorikus festménye a Louvreban, amelyet RICHELIEUNEK készített ezzel a címmel: «Az Idő megszabadítja az Igazságot az Irigységtől és a Haragtól.» A felhők közepett lebegő öreg szárnyas. Idő átkarolva tartja *Veritas* gyönyörű női alakját, aki széttárja karjait s mintegy ezt mondja: Nyíltan hirdetem, ami igaz. A mélyből törrel és égő fáklyával bontakozik ki az üldöző Harag s feldúlt ábrázattal s kígyóval a karján a keserű arcú Irigység, elfordulva a kezéből kicsúszott Igazságtól. Az Idő azonban nem engedi, hogy az Igazság a Harag és az Irigység áldozata legyen í előbb-utóbb — mindig győzedelmeskedik.

A XVII. század elején Angliának két egyeteme volt (Oxford, Cambridge), Skóciának négy (Aberdeen, St. Andrews, Glasgow, Edinburgh), Írországnak egy (Dublin). Tanítási anyaguk és módszerük még a középkor nyomán halad: PORPHYRIOS Bisagogé-ját, ARISTOTELES Organon-ját, fizikáját, metafizikáját és nikomachosi etikáját olvassák és kommentálják. Az oxfordi egyetem orvosi kara csak 1626-tól kezdve tanít gyakorlatilag is némi anatómiát. Az orvosi vizsgálatoknak ilyen tézisei vannak: a ráéneklés nem gyógyítja meg a betegséget (1605); élnet-e az ember lélekzés nélkül? (1608); a

test valamennyi részét a vér táplálja-e? (1608); az orvosságokat nem szabad az ételekkel összekeverni (1611); szabad-e a betegséget betegséggel gyógyítani? (1613); a nőt jobban gyötri-e a melancholia, mint a férfiakat? (1618). Ilyen tételek olvashatók a *Register of the University of Oxford-ban* (II. rész. 123. l. V. ö. ORNSTEIN M i m 236. l.)

BACON, s vele az angol társadalomnak az új tudományos szellemet megismerő rétege, elégedetlen az egyetemekkel, s teljes átszervezésüket, a kutató tudomány szolgálatába állítását követeli. A *Novum Organum*-ot és a *De augmentis scientiarum*-ot a cambridge-i egyetemnek ajánja ugyan, de valószínűleg nem abból a hálából, amelyet emleget («az ő forrásainál ittam az ismeret első cseppjeit»), hanem inkább abból a célból, hogy az egyetem az ő reformjavaslatai értelmében szellemét megújítsa. Alma materének ugyanis a *Novum Organum*-ban (XC.) ilyen kritikával kedveskedik: «Azok az iskolák, akadémiák, kollégiumok és hasonló testületek szokásaiban és intézményeiben, amelyek a tudósok székhelyei s a tudományok ápolására vannak alapítva, minden megvan, ami a tudományok haladásával ellenkezik. Az előadásokat és gyakorlatokat ugyanis úgy tartják, hogy senkinek se jusson eszébe a megszokottól elütőt gondolni, vagy ilyesmiről elmélkedni. Ha pedig valaki mégis azt határozná, hogy a gondolkodás szabadságával éljen, akkor minden szellemi munka csakis reá hárul, mások támogatásából semmi hasznot sem meríthet. S ha ebbe bele nyugszik is, mégis majd látnia kell, hogy a sa ját szorgalma és buzgósága jövődjő szerencsáját nem kis mértékben gátolja. Ezeken a helyeken ugyanis az emberek tanulmányai egypár tekmény irataiba, mint valami börtönbe, szorúlnak, s azt, aki ezektől eltér, lázadónak, veszedelmes újítónak bélyegzik. Azonban a politika és a tudomány között nagy különbség van, s nem egyforma veszedelem támad valamely új mozgalomtól és új világosságtól». S most a politikus és a tudós BACON éles szemmel látja, hogy a politikai eszmékkal mindig együtthangzik az érzelmi-értékelési koefficiens, míg a tudomány eszméinek csak az ész hideg logikai evidenciáján kell alapulniok, függetlenül minden hagyományos megszokástól és érzelmi idolumtól: «Politikai ügyekben még a javítást célzó gondolatokhoz is a felforgatás gyanúja tapad, mert ezek az állam tekintélyén, az egyetértésen, a jó híren s a közvéleményen alapulnak, nem pedig észbeli igazoló okokon. A tudományok terén azonban, mint az ércbányákban, mindennek új munkától és továbbhaladástól kell visszhangoznia. Ez lenne a helyes felfogás, de a valóságban nem így áll a

dolog, mert a tanulmányoknak említett irányítása a tudományok haladását eleve szigorúan meggátolja».

A cambridge-i egyetem hajlott BACON szavára. A matematika, a csillagászat, a fizika és a földrajz tanítása a század közepén modernbb utakra tért, NEWTON kísérleti vizsgálata és tanári munkássága pedig ezeket a tudományokat az egyetemen fölvirágoztatta. A newtoni tudomány a többi, konzervatívabb egyetemeken is nemsokára középponti szerepet játszott. Ugyanekkor azonban az ú. n. cambridge-i filozófiai iskola egészen idegen marad a modern természettudomány-nyal szemben, amelynek GALILEI, KEPLER, DESCARTES s az éppen akkor Cambridge-ben tanárkodó NEWTON a képviselője. Az új természettudományban csak a mechanisztikus világnézet támaszát látja, s ezért vallásos és erkölcsi okokból szenvedélyesen támadja. Gondolatmenete és bizonyításmódja még a skolasztika körében mozog. A tipikus angol empirizmus szigorú ellenfelének, CUDWORTHnak misztikára és teozófiára hajló platonizmusa a velünk született eszméket, a változhatatlan örök igazságoknak az Isten szelleméből való kisugárzását hirdeti s a világban uralkodó összhangot a világszellem cél-okainak hatásából magyarázza. LOCKE-nak ismeretelméleti műve, amely egészen az angol lélek empirisztikus hajlandóságából fakad, élénken küzd a velünk született eszmék ellen, nem minden él nélkül a cambridge-i iskola platonizmusával szemben.

A XVII. század közepén, amikor a maradi egyetemek tekintélye a társadalom szemében mélyre süllyedt, éppen velük szemben alakul meg a *kutató* természettudomány ápolására néhány tudományosz-
jas főnek «láthatatlan társasága» (invisible college), amelynek gyülekező helye a londoni Gresham College épülete volt s amelyből fejlődött ki másfél évtized múltán a Royal Society. Alig alakul meg a kísérletező társaság, máris egyik tagja a gúny nyilait szórja az ósdi oxfordi és cambridge-i egyetem ellen, amelyek a nevetséges tudós pedantéria képviselői az új tudományos társaság tagjainak friss kutató szellemével szemben:

These are not men of common mould,
They covet fame but condemn gold.
The College Gresham shall hereafter
Be the whole world's University.

Oxford and Cambridge are our laughter;
Their learning is but pedantry.
These new Collegiates do assure us
Aristotle's an ass to Epicurus.

Ennél a versnél alig fejezhető ki plasztikusabban az Európa-szerte akkor alakult tudományos akadémiáknak és az elavult szellemű egyetemeknek ellentéte.

A felvilágosodás korának kiválóbb szellemei *Németországban* sem vonzódnak az egyetemekhez, nemcsak maradi szellemük miatt, hanem azért is, mert az egyetemi tanárok társadalmi tekintélye egészen jelentéktelen. MELANCHTHON már a XVI. században így panaszkozik! «Sokat szenvedünk a leggőgösebb megvetéstől, nem pusztán a tudatlanok, a kereskedők, minden műveltség megvetői részéről, hanem azoktól a félistenektől is, akik a fejedelmi udvarokban uralkodnak». Ez a lenézés a XVII. században fokozódik, mert a művelődési eszmény sarkonfordul: az előző században a latinos-görögös műveltségnek, mint a humanizmus maradványának, amelyet az egyetemek ápoltak, még volt becsülete, de most az udvari ember, a *galanthomme* válik a tisztelt és becsvággyal sóvárgott embertípussá. Ennek műveltségi anyagában a latin helyébe a modern nyelv, elsősorban a francia lép, a latin másodrendű szerepet tölt be. Mivel az udvari ember katonai vagy polgári hivatalt visel, államtudományra, statisztikára, földrajzra, történelemre, ennek főkép genealógiai és heraldikai ágára van szüksége. A barokk-kor szelleme a magasabb műveltségű hivatalnoktól megkívánja az építészetben és a vārerő-dítéstanban való jártasságot is, ami matematikai, mechanikai és mérnöki ismeretekre támaszkodik. Az új kísérletek és találmányok hasznuk miatt különös érdeklődést keltenek. Az új, előkelő műveltség szükséges elemei még a lovaglás, vívás, tánc, vadászat, lehetőleg a rajz, festés és zene is. A *galanthomme* jellegzetes tulajdonsága a finom és szellemes társalgás s az emberekkel való bánásmód művésze és a széleskörű világismeret, amely a külföldön való utazással szerezhető meg. Az utóbbi a művelődés folyamatának mintegy betetőzése. Mit tudott mindebből a művelődési anyagból adni a régi szabású, még mindig antik humanisztikus kátyúban zötyögő, örökösen a görög és a latin írókra hivatkozó, ezek szellemét idézgető egyetem?

A felvilágosodás hívei s az új barokk udvari kultúra emberei úgy néznek az egyetemekre, mint valami magukat túlélő, szellemileg holt intézményekre, amelyekből semmi új élet nem fakadhat. Valamikor a humanisták megvetették a középkori skolasztikusokat, most a barokk felvilágosodás ugyanígy lenézi az egyetemek régieskedő humanista történeti csökevényeit. Az állam felvilágosult vezetői nem támogatják; éppen hogy élni hagyják az egyetemeket. NAGY

FRIGYES, a felvilágosult uralkodók mintája, semmit sem törődik velük az egyetem tanárait gögös, unalmas, terméketlen pedánsoknak bélyegzi. MAUPERTUIS, a berlini akadémia elnöke, a király megbízása alapján az akadémia színe előtt 1750. jún 18. tartott beszédében kifejti, hogy az újonnan átszervezett akadémiának egyik legfontosabb feladata, hogy tudományos befolyása útján az egyetemet «pedantériájukból», merev formáikból és tudóskodó műszöbetegeükből kigyógyítsa: nem nehézkes és unalmas, hanem izléses és vonzó előadásokat kell tartaniok. «A gótikus kor barbárságát és babonáját val amenda formájában meg kell semmisíteni, az egyetemeknek a kritikai érzéket és a fantáziát s nem az emlékezetet kell megmozdítaniuk és gyakorolniuk, a közéletbe finomságot és eleganciát, észet és igazságosságot kell sugározniuk. Az akadémiában kell általában látni azt a célszerű eszközt, amely a tehetségnek lehetővé teszi a természet tanulmányozását és a humanitás kifejlesztését s Poroszország fővárosában olyan magasrendű szellemek elijét gyűjti össze, amelynek fénye a világot megvilágosítja és elragadja.»

Már egy fél századdal azelőtt LEIBNIZ, a kornak legnagyobb tudós lángelméje, aki egyúttal vérbeli udvari ember, az egyetem tanárait régi és szervezhetetlen, adatokat bogarászó, üres szalmacséplő embereknek bélyegzi, akik mindig csak tudósságukra, de nem az önálló és eredeti ítéleteikre büszkék. Latin és görög formulákon rágódnak s semmit sem mernek állítani, amit a klasszikus írók idézésével rögtön nem tudnak támogatni. Könyveik gyakorlati érzékű ember számára hasznavehetetlenek. Nincsen bennük új gondolat, felfedezés, kísérlet; ha pedig műveik történeti jellegűek, megállnak az ókornál, a mai államéletre nézve semmi sem tanulható belőlük.

A felvilágosodás naturalisztikus szelleme tör elő abból a művelődési eszményből, amelynek középpontjába az éppen nem egyoldalú, hanem a leguniverzálisabb tudású LELBNIZ a természettudományokat állítja. Ezeket szerinte a német iskolarendszer mind a gimnáziumokban, mind az egyetemeken a társadalom legnagyobb kárára elhanyagolja. «Az ifjúság tanításának — mondja — nem annyira a költészetre, logikára és skolasztikus filozófiára kellene koncentrálnia, mint inkább a *reáliákra*: történelemre, matematikára, földrajzra s igazi fizikára; a tanításnak magukon a tárgyakon kellene végbemenie természettudományi gyűjteményekben, az emberi test tanulmányozásának anatómiai intézetekben, a kémiai oktatásnak gyógyszerárakban, a növénytanak botanikai, az állattannak állatkertek-

ben. A tanulók esze mindenkorra megindulna, ha a *theatrum naturae et artis*-ban tanulnának, itt igazán élő ismeretekre tennének szert». Ahogy LEIBNIZ a világmindenség metafizikai természetét dinamikusan fogja fel, akkép a tanulás a felvilágosodás lelki aktusát is csakis dinamikusan, mint öntevékenységet tudja elgondolni: már a modern *to learn by doing* elvének hangoztatója. Ebben az időben ugyanilyen liangnemben ír a magdeburgi polgármester, GUERICKE is a *De vacuo spatio* (1672) előszavában, amikor a humanista retorikával szembezegezi a természet közvetlen megfigyelését és a kísérletet: «A beszédművészet, a szavak eleganciája, a vitában való ügyesség semmit sem ér a természetkutatás terén, hanem csakis a természet közvetlen megkérdezése, a kísérlet». De azért elismeri, hogy voltaképp benne is a filozófusok vitakozása a vacuum-ról keltette föl a vágyat, hogy kísérlet útján keresse a megoldást.

LEIBNIZ az egyetemi tudományosság hiányaiért és hibáiért a tudomány *latin nyelvét* is felelőssé teszi, mert ez igen alkalmas a szavakkal való üres játékra és visszaélésre. A filozófia például az angoloknál és a franciáknál azért fejlődik és tesz olyan nagy hatást a társadalomra, mert itt levetette latin köntösét s a jobban érthető, nem mesterkéltnemzeti nyelven gondolkodik. Ezért LEIBNIZ hazája számára is követeli a tudomány otthoni nyelvét, noha jómaga franciául és latinul ír s csak néhány értekezését s leveleit fogalmazza németül. A latin, mint a tudomány nyelve ellen való küzdelemre a felvilágosodás szelleme is tüzei: a nem latinul, hanem nemzeti nyelven írt tudományos könyvek több olvasót vonzanak, szélesebb tömegek eszét nyitogatják, a tudományos műveltséget sokkalta hatékonyabban terjesztik, az olvasókedvet jobban felébresztik. LEIBNIZ aligha gondolhatott arra, hogy néhány évtized múlva a porosz uralkodók közül a felvilágosodásnak legnagyobb híve, II. FRIGYES, a berlini tudományos akadémia nyelvét megint idegen nyelvet, a latin helyett a franciát választja, magát a tudós társaságot, amelynek LEIBNIZ még mint *Societät der Wissenschaften*-nek volt első elnöke, *Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*-re fogja ugyancsak a felvilágosodás nevében keresztelni. FRIGYES az akadémia tudományos kutatásainak irányára nem akart befolyást gyakorolni, de az akadémia hivatalos nyelvét a franciában állapította meg, bár a tagok értekezéseiket latin vagy német nyelven is előterjeszthették. Az értekezéseket azonban az akadémia franciául nyomatta ki. MAUPERTUIS, a porosz tudományos akadémia elnöke, ezt 1745-ben azzal okolta meg, hogy az akadémiák tudományos természete valamely világ-

nyelven való közlést követel. Ilyen csak a latin vagy a francia lehet; amaz holt nyelv, amely már csak a tudatlanságot takaró nevetséges jargon; a francia nyelv ellenben igazában inkább egész Európa nyelve, mintsem a franciáké. Egész Európát —magyarazza a német akadémikusoknak — csakis ezen a tökéletes, könnyű, hajlékony, kifejezésekben leggazdagabb nyelven lehet «felvilágosítani». (Lásd HARNACK A. Geschichte der kön. preuss. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin. I. kötet, I. rész. 1900. 312. sk. lk.). Azonban a német tudomány, lerázva a francia felvilágosodás külső nyelvi bilincset, nemzeti öntudatának megfelelően hazai nyelven írt. GOETHE és SCHILLER korában már nem lehetett a német tudós becsvágya, ha a felvilágosodás híve volt is, hogy franciául írjon. A német felvilágosodás alkotásainak tetőpontját, a *Kritik der reinen Vernunft*-ot, a német társadalom már más nyelven, mint németül, el sem tudta volna képzelni. A német tudomány francia nyelve csak fejedelmi szeszély parancsa volt. Ennek a szeszélynek azonban megvolt a történeti oka: Németország már két emberöltő óta a felvilágosodás kozmopolita korát élte, a német szellem a francia szellem iskolájába járt. S FRIGYES is a szellemi kozmopolitizmus híve: ettől várja, hogy a német társadalmat a kispolgárság korlátoltságából kiemeli és vele széles látóhatárra tud szert tétetni.

Nálunk már a Nyugaton tanult APÁCZAI CSERI JÁNOS jóval LEIBNIZ előtt ugyanazt az okot hánytorgatja a tudománynak latin nyelve ellen *Magyar Encyklopaediájának* előszavában (1653): «Világosan kezdem látni, mi legyen az oka, hogy minket más nemzetek a tanultság dolgában annyira felülmúlnak. Tudniillik, sokkal rövidebb és könnyebb útjuk van a tudományhoz, mivel ezt az anyjok tejével szopott nyelven hallják, olvassák, közlik. Mennyire részesülnek e szerencsében a franciák, angolok, belgák és más napnyugati művelt nemzetek!» De MIKES KELEMEN is, aki APÁCZAIhoz hasonlóan ismeri a nyugati nemzeti nyelvű irodalmakat, a magyar tudományos műveltség hátramaradottságának legfőbb okát Rodostóban a holt latin zsarnokságában találja meg: a deák nyelv minden szellemi erőt felemészt az iskolában s a belőle kikerült ifjú «a physikából annyit nem tud, mint a molnárja vagy a kovácsa». Nem sokkal LEIBNIZ halála után MIKES hangoztatja, hogy a deák nyelv erőszakolása nélkül «a tudomány oly közönséges volna nálunk, mint a tudatlanság». (1725 jún. 11. kelt levele.) KÁRMÁNTól kezdve KÖLCSEYig és SZÉCHENYLig a nemzet legjobbjai írásban s az országgyűlésen szóval a leghevesebben küzdenek a *Imgua togata* ellen: ez meggátolja a magyar tudományos élet és iro-

dalom fejlődését, mellette a nemzeti irodalom szegényes marad s nem tudja a magyarságot szellemileg táplálni. Amikor a Magyar Tud. Akadémia megalakul, első feladatának tartja a tudomány magyar nyelvének megalkotását, ezért tudományos műszótárakat szerkeszt. (Lásd A magyar művelődés eszményei 1777-1848-ig c. munkámat. II. kötet. 1927. 363-442. lk.).

LELBNIZnek az egyetem tanáira vonatkozó lenéző értékelése az udvari társadalmi réteg felfogását is tükrözi. Azonban a polgári társadalom sem látja az egyetemben a maga boldogulásának és szellemi szükségleteinek megfelelő intézményt, legfeljebb azért kapcsolódik hozzá, mert az egyetemi grádusok alapján fiai lelkészek, orvosok, ügyvédek lehetnek. A társadalomnak illő tiszteletét az egyetem tanárainak tudatában csak a középkori egyetemektől maradt tudományos címek, mint presztízskellékek pótolják, amelyeknek a barokk-kor ízlése is kedvez: a hittudományok doktora *clarissimus*, a jogtudományok doktora *prudentissimus*, az orvostudományok doktora *excelentissimus*, a filozófia doktora pedig *doctissimus*. Mindezek a magasrangú címek persze a német rendi társadalomban a tudósoknak korántsem adják meg azt a társadalmi tekintélyt, amely a született nemesség sarjainak jár. A XVII. században divatba jön a polgári osztályból származó kiváló hivatalnokoknak és főképp a gazdasági élet embereinek nemesi rangra, vagyis az uralkodó osztályba emelése. A fejedelmi kegynek ilyen sugarai néha a tudósokra is áradnak, de rendszerint nem pusztán tudományos, hanem egyéb politikai vagy szakértői szolgálataik fejében. «A XVI. században — mondja PAULSEN (*Geschichte des gelehrten Unterrichts*. 3 1921.1. 494.) — a tudósoknak ilyen nemesítése lehetetlen volt, képzeljük el: báró MELANCHTHON, lovag RÜTHER! De már báró LEIBNIZ vagy VON WOLFF a tudós kortársaknak egész észszerűen hangzik: sohasem felejtik el a címet a nevükhez ragasztani, ha róluk szólnak; mintha maguk is megtisztelve éreznék magukat, hogy egyik közülök ilyen magasságba emelkedett. Abban azonban senki sem kételkedhetik, hogy az egyszerű *doctor* LUTHERnek vagy *magister* PHILIPPUSnak valóságos tekintélye és jelentősége a fejedelem s a német nép szemében sokkalta nagyobb volt, mint báró LEIBNIZÉ a hannoveri udvarban. Képzeljük csak el, hogy egy udvari lelkész 1700 körül olyan hangon beszélt volna uralkodó fejedelméhez, mint LUTHER a fejedelmeké és fejedelmeké szólt! A humanistákban és a reformátorokban még élt valami a régi alsó rendnek önértetéből.»

Az angol, főképp a francia társadalomban, ahol a városi polgári

réteg sokkal vagyonosabb és öntudatosabb volt, a tudósok megbecsülése is előbb mutatkozik, mint a németeknél. A tudornak tisztelete, bogy NEWTONt az angolok nemzeti panteonjukban, a *Westminster Abbeyben* temetik el, ahol addig csak nagy államférfiak és hadvezérek kaptak nyugvóhelyet. A XVIII. század felvilágosodási mozgalma, a *culte de la raison*, tudta csak kivívni igazán a szellemi munka tekintélyét és magasabb társadalmi értékelését. A felvilágosodás szellemében minden egyénnek és társadalmi rétegnek az adja meg a maga jelentőségét és presztízsét, hogy mennyi esze van s hogy ez az ész mennyire van kicsiszolva, mekkora a műveltsége. A párizsi szabadgondolkodó arisztokrata szalonokban, ezekben a *bureau d'esprit*-kben, már VOLTAIRE, DIDEROT, D'ALEMBERT s a szellemi élet munkásainak az alsóbb néprétegből sarjadt egész serege mint egyenrangú vitatkozik az ész birtokának teljes önérzetében a hercegekkel és marquisskkal, akik nem érzetik velük a rendi társadalom válaszfalait. Azonban ennek nem csupán a tudománynak, mint ilyennek, megbecsülése az oka, hanem az a gyakorlati-politikai törekvés is, amely a főúri *libre penseur*-öket a pozitív vallás s a társadalmi balítéletek ellen való küzdelemben irányította. Ebben a politikai küzdelemben az enciklopédistákat hasznos szövetségeseeknek érezték. A tudomány mélyebb és igazabb tisztelete csak a francia forradalom társadalomátalakító hatása után, a XIX. század folyamán következik be. A szellemi munkások serege, a szofokrácia ezután gyorsan előretör s a legmagasabb hivatalokban és méltóságokban fokozatosan elfoglalja a születési arisztokrácia helyét. A francia forradalom polgári egyenlőség-eszméje egyszersmind a személyes szellemi munka korlátlan érvényesülését is jelenti az állami, társadalmi s kulturális élet minden rangfokán. A racionalizmusnak az ész megváltó erejébe vetett hite emeli föl a szellemi munkát az őt joggal megillető társadalmi polcra. NAPOLEONban meg a felvilágosodás hasznossági szelleme lakozik, amikor azokat a tudományos lángelméket különösen kitünteti, akiknek elméleti kutatásai a haditechikában is termékenyek s akik politikai szerepet is játszottak: MONGE-ot szenátorrá és pelunumi gróffá emeli; LAGRANGE-ot ugyancsak szenátorrá, gróffá s a becsületrend tisztjévé nevezi ki s a Pantheonban temetteteti el; LAPLACE is grófi címet kap tőle. XVIII. Lajos is ez úton jár, amikor számos tudóst a pairek kamarájába nevez ki s ezek itt együtt ülnek a Montmorency-hercegek sarjadékaival. Az államnak ez a tudósok iránt való tisztelete hagyományoszerű. volt a polgárkirályság s a második császárság alatt is.

A felvilágosodás szellemi alkatának legfőbb jegyéből, a racionalizmusból, amely a felvilágosodás minden szellemi Vonásának forrása, közvetlenül folyik a közfigyelemnek a *nevelés és az oktatás*, általában a *művelődés* kérdéseire való erős ráirányulása: a XVIII. század nemcsak a «filozófia százada», hanem a «pedagógia százada» is. Ha ugyanis a racionalizmus a tudomány nevében a társadalomnak új berendezését tisztán az ész elvei szerint állandó érvennyel akarja végbevinni, akkor elsősorban az új nemzedékek lelkét kell az új értékrendszer és észszerű embereszmény irányában formálnia. Ennek a lélekformáló nevelésnek azonban útjában áll az egész eddigi hagyományos nevelési rendszer, amelyet többől meg kell változtatni s avult történeti formáiból kiforgatni. A felvilágosítást már az iskolában a zsenye elméken kell megkezdeni. Mert LOCKE ismeretelmélete értelmében milyenek születik a lélek? Üres fehér lapnak, amelyet a környezet ír tele a benyomások betűivel. Merőben tőlünk függ, milyenné neveljük a lelket: a nevelés mindenható. A nevelő dönti el, vajjon a következő nemzedék okos, tanult, erényes és boldog lesz-e? Később ROUSSEAU az újszülött lelkét, mint üres lapot erkölcsi síkra is állítja: a lélek jónak születik, csak a nevelés, a környezet, a társadalom rontja meg. Ez a felfogás a LOCKE-féle határtalan nevelési optimizmust bizonyos kultúrfilozófiai pesszimizmusba mártja ugyan, de a nevelés kérdése a XVIII. században így még érdekfeszítőbbé válik, a társadalom figyelmét a szentimentális romantika erejével még melegebb szálakkal fűzi magához. A nevelés problémái iránt való lelkesedést fokozza még a felvilágosodás szellemének hasznossági iránya is: ha a neveléstől függ mindenestül, vajjon mivé formálódik az egyén, akkor iparkodják a nevelés benne olyan készségeket és ismereteket kifejleszteni, amelyek életében hasznára válnak, vagyis boldoggá teszik. Meglepő, hogy a felvilágosodás racionalizmusa mennyire lelkesen kap LOCKE empirista nevelésmélete után a benne rejlő optimizmus, az empirikus alapon túl már mindenben racionalizálható, észszerű elvek szerint irányítható eljárások miatt. A társadalmat az utóbbi: a nevelés derülátó omnipotenciája érdekli. Tudomány és társadalom a legmelegebb és legintimebb formában a pedagógia területén találkozik.

A felvilágosodás nevelésmélete őszinte pártolásra talál a kor abszolút uralkodóinak és államférfiainak lelkében is, akik szorosban egybekapcsolják a kor abszolutisztikus *államfilozófiájával*, amelynek alapját HOBBS vetette meg s amelyet WOLFF CHR. rendszerezett és népszerűsített. A polgárok, hogy kölcsönös biztonságban élhessenek

velükszületett természetes szabadságjogaikat egy közös főhatalomra, a fejedelemre ruházzák. A szuverén államfő minden kötelességét népe iránt az állani végső célja, az általános boldogság határozza meg. Az uralkodó az atya, az alattvalók a gyermekek. Az utóbbiak boldogsága, mint az állam célja, megadja az uralkodónak a jogot, hogy az állam polgárainak valamennyi ügyét éppen saját érdekükben feltétlen módon szabályozza. A német fejedelmi udvarokban nem annyira a francia felvilágosodásnak az egyén szabadságát és egyenlőségét követelő demokratikus és individualizáló oldala, hanem a német aufklérizmus államelméletének az abszolutizmusra kedvező gondolatai találhatnak visszhangra.

A politizmusnak ez a szelleme hatja át a felvilágosult abszolút uralkodók közoktatásügyi kormányzatát is. Az új, észjogi dedukción alapuló állam filozófia világos következménye: a közoktatásügy valamennyi ágazatában állami szabályozás tárgya. Az uralkodónak kötelessége népének nemcsak jogi és gazdasági, hanem szellemi-erkölcsi életét is a tőle felülről megszabott irányban formálni. Miaz iskola a felvilágosodott uralkodó szemében? *Hasznos és engedelmes alattvalókat nevelő intézmény.* Ezért a köznevelést, amely eddig kizárólag az egyház kezén volt, állami felügyelet alá kell helyezni. Ezt legerélyesebben már a francia felvilágosodás szóvivői, főképp LA CHALOTAIS, követeli, de az elvet MÁRIA TERÉZIA és II. JÓZSEF is alkalmazták. A magyar közoktatásügynek első állami kódexe, a *Ratio Education! s (1777)* egészen a jelzett állam filozófiai elv tövéből fakad. A nevelés célja az állam boldogsága, ebből következik, hogy a nevelést az állam intézi, még pedig az iskoláknak kivételt nem ismerő, teljesen egyforma, uniformizáló szabályozása útján, amely kiküszöböl a meglevő iskolákból minden egyéni-történeti vonást, az ész elvei szerint, egészen egyformára esztergályozza őket. S mit parancsol az ész az iskolák művelődési anyagának kiválasztásában? Azt, hogy a legfőbb értékmérő a *hasznosság* szempontja legyen. Az állam jóléte a polgárok jólétéből áll. Ez pedig azon fordul meg, vajjon a köznevelés gondoskodik-e arról, hogy a polgárokat az iskolák hasznos, életrevaló, a gyakorlati-gazdasági életben értékesíthető ismeretekre oktassák? A magyar állami közoktatásügyi szabálykönyv, a *Ratio*, szakasztott oly módon határozza meg a közoktatásügy célját, mint ugyanabban az esztendőben DIDEROT a KATALIN cárnő számára kidolgozott közoktatásügyi tervezetében: az iskolák célja hű alattvalók és az állani számára hasznos állampolgárok nevelése. Már ROUSSEAU nevelési evangéliuma hirdeti, hogy minden ismerettel szemben csak egy kér-

dés jogosult: mi hasznát veszem? Ezért ..semmi olyasmit ne tanuljon, aminek az életben hasznát sohase ni látja. A felvilágosult uralkodók ennek az elvnek értelmében iparkodnak az iskolák művelődési anyagát és szellemét átszervezni, (*h. A magyar művelődés eszményei 1777-1848 c. munkámat. I. 1927. 1-35. lk.*)

A baconi elv: a tudomány hatalom, a felvilágosodás modern államában a társadalmat átalakítani hivatott iskolapolitikának is alapelve. A gimnáziumtól az egyetemig a természettudományoknak és a matematikának óhajt nagyobb teret juttatni. Ezek a tudományok azoknak a hasznos felfedezéseknek és találmányoknak alapjai, amelyek útján a természetten uralkodunk. Az egyetemen a karok jelentőség dolgában helyet cserélnek. A felvilágosodás az észszerűség kritikai uralmára és az evilági boldogságra irányuló mozgalom, tehát a *teológiai kar* sokat veszít jelentőségéből és tekintélyéből; a felvilágosodás abszolutisztikus állama csak azért enged még helyet neki az egyetemen, hogy a papképzésre befolyást s rajta felügyeletet gyakoroljon. Az egyetem centrális karává a *jog és államtudományi* kar emelkedik, mert az abszolút kormányzat szemében az állami szolgálatra való előkészítés, a hivatalnokképzés a legjelentősebb. A jogi karnak középponti, egyúttal új tudománya a felvilágosodás korában a természetjog, amely a főhatalomnak a társadalmi szerződés útján az uralkodóra való átruházásából vezeti le a kormányzás alapelveit. A természetjog tanítására az államok nagy súlyt vetnek, mert a jogászifjak ennek elveit elsajátítva, válnak jó tisztviselővé; másrészt a jogi kar elterjeszti és népszerűvé teszi a természetjognak azokat az eszméit, amelyeken a felvilágosodott abszolutizmus kormánypolitikája alapszik. Ezért a jogi karon a természetjogi államtannak első helye van. De ugyancsak a felvilágosult abszolutizmus kormányzati rendszerét szolgálja az államgazdaságról szóló, *politico-cameralis* tudomány is, melyet nagy gyakorlati haszna javalt. Az állam célja az általános jólét és boldogság. Az államtudomány állapítja meg azokat a szabályokat, amelyeknek követése az általános jólétet biztosítja. Az állam külső biztonságának elveit vizsgálja a politika, a belső biztonságára, az engedelmességre vonatkozó szabályokat pedig a politia (Polizei); a gazdasági élet fejlesztését veszi célba a kereskedelmi tudomány, az állami bevételekkel s ezek kezelésével foglalkozik a pénzügyi tudomány. Ezek a tudományok szerelik fel az ifjút a jó hivatalnoknak szükséges és hasznos ismeretekkel. Mindez azonban csak már a XVIII. század második felében, a felvilágosodási kor vége felé, alkalmas az egyetemek lesúlyedte tekintélyének emelésére.

Az orvostudományi kar reformjára ugyancsak az állam gyakorlati érdekei készítetik az abszolút kormányzatokat. A *bölcsészeti kar*, mint *facultas inferior*, most is csak a többi karokra előkészítő intézmény. A matematika, fizika és csillagászat kap újabb tanszékeket s némi felszerelést. A gyakorlati-hasznossági szempont itt is előtérbe lép: az udvari ember világában nagyobb jelentőségre tesz szert a történelem keretében a címer-, pecsét- és éremtan; az állam érdeke mezőgazdaságtani tanszék felállítását kívánja meg a *historia naturalis*-szál kapcsolatban, mint a növény- és állattan technológiája. A tanítás szabadságát, az: egyetem önkormányzatát teljesen gúzsba köti a felvilágosult abszolútizmus, amikor megszabja a tankönyveket, amelyek nyomán az egyetem tanára előadhat: *sokkalta több mindebben az abszolútizmus, mint a felvilágosodás*, sokkalta több a társadalom szellemének tervszerű és kényszerű szabályozása, mint az ész erejének szabad kibontakoztatása.

Az ész hatalmában határtalanul bízó optimista XVIII. század a francia forradalom véres látványában és a napóleoni idők vérzivatarában huny le. Racionalista szelleme, bár a romantikában egy időre elhalványodik, elevenen tovább él és hat. A különben mélabúsan bölcselkedő konzervatív magyar nemesnek, BERZSENYINEK, milyen optimista ítélete van a XVIII. századról! Amikor ez letűnik, ódában dicsőíti «bámult korunk küszöbén.» Népek születnek, trónusok omlanak Isten lehelletével, kinek szemöldöke világokat ronthat és teremthet. A XVIII. században új világot teremtett; a magyar nemzetet fogyasztó harcokat e században megszüntette s Perikies napjait nyitotta meg. E század tudománya véget, vetett a babonának, a vallási harcoknak s meghozta a szabadságot: ezeket a kor felvilágosodásának köszönhetjük:

Dicső *szabadság* temploma lett hazánk,
Xem dúltak ádáz pártot ütő hadak,
A szent rokon vér nem kiáltott
A *babonák* tüze közt az égre...

Bízzál, *virágzóbb századokat remélj*,
Elődeidnek szép kora visszatér;
Csak lelkeken tartsd: mennyi sok szent
Vérbe került az igaz dicsőség.

(A tizennyolcadik század.)

Ugyanez a felvilágosodás korára jellemző optimizmus tör fel BERZSENYI lelkéből *A tudományok* c. allegóriájából, amelyet PLATON nyomán énekel, de ROUSSEAU társadalomkeletkezési mítoszával színez. Az emberek az őskorban örökös harcban élnek: fortély fortélyt ellen, fegyvert fegyver ellen szegeznek. Juppiter végre megszánja őket s leküldi hozzájuk bölcs leányát. Minervát, hogy «észt és bölcseséget vigyen e vak fajzatoknak», Minerva először a nyájas Múzsák költészetével szelídíti őket, majd a tudományokat szórja szét közöttük. Ezeknek felvilágosító munkája után ismerik fel a békés élet, a demokrácia és az individualizmus eszméinek a társadalmat felvirágoztató hatását:

Most láták, hogy dobzódások veszély,
 És a *pusztítás* ádáz *balgatagság*;
 Hogy *minden emberek csak egyneműek*,
 S minden közjő *az egyesből* ered
 Azolta van *remény*, hogy a halandók,
 Mennél több fényt nyernek Pallas kezéből.

(*A tudományok.*)

TUDOMÁNY ÉS TÁRSADALOM A ROMANTIKA ÉS A POZITIVIZMUS KORÁBAN.

1. A romantika szelleme és a társadalom alkata.

A tudomány gondolati forradalma és a társadalom politikai forradalma. — Az ész uralma után a romantika az érzelem diadala. — A francia forradalmat Kurópa polgári rétege eleinte lelkesen üdvözli. — Az angol visszahatás: Bürke a romantika atyja. — A felvilágosodás és a romantika eszméi először keverednek. — A francia romantika megindítója az arisztokrácia. — A romantika szentimentalizmusa. — A vallás inkább a jámborság esztétikai hangulata: religion des cloches. — A vallás érték jelentése a társadalom legfőbb összekötő szellemi kapcsa s minden kultúra forrása. — A mitológia a történeti élet egyetemes genetikája. — A történet elvének rajongó kultusza. — «A világ nem szisztema, hanem história.» — A természetnek alapja is a szellem. — A felvilágosodás individualizmusával szemben a romantikának univerzalizisztikus társadalmi felfogása: a társadalom előbbi, mint az egyed. — A romantika organikus társadalomelmélete. — A felvilágosodás kozmopolitizmusával szemben a romantika nacionalizmusa. — A középkor tisztelete. — A népszellem, mint szerves történeti erő. — A történeti iskolák: a XIX. század egyetemes historizmusa.

A felvilágosodás eszméi jobbára torz formában és ideiglenesen megvalósultak a francia forradalomban. A renaissance-tói kezdve a társadalom ösztönös feszítő erőiből, főképp a mind nagyobb szerepet játszó polgárság érvényesülési törekvéseiből, megszületnek a természetre és a társadalomra vonatkozó eszmék, az átalakulóban lévő világnézetnek és életérzésnek nem-tudatos formáit tartalmazó gondolatok. Ezeket a felvilágosodás tudománya és filozófiája az öntudatos-ság fokára emeli, kimunkálja, továbbfejleszti, szélső formákban a megváltó erejűnek hitt ész alapján kielelzi, rendszerezi, alkalmas jel-szavakhoz fűzve, az elmék számára könnyen szállíthatóvá teszi s széles körökben elterjeszti. Mindezzel a tudomány a társadalom gyökeres átalakulását; főképp Franciaországban, ideológiailag előkészíti. Persze a felvilágosodásnak a tiszta ész elvei szerint szépen kiesztorgályozott eszméi a tömeglélek forradalmi kohójában csak kavarognak, füstöt hánynak s megvalósításuk a régen várt közbol-

dogság helyett általános felfordulásban üt ki. A jámbor tudománytól elméletileg megszerkesztett szabadság, egyenlőség és testvériség eszméinek a nagy forradalomban a nyaktiló a szankciója.

A politikai forradalmat a tudomány forradalma előzte meg. Mi volt a tudomány forradalma? A világgépnek gyökeres elvi átalakulása. A XVI. és XVII. században az új tudományos világgép még csak csendesen *fejlődik*, vagyis a régi világfelfogásnak eredeti körvonalai fokozatosan kitágulnak, s új eszmékkel töltődnek ki, mind több részletük új szintet kap. De a XVIII. században a világszemlélet alapjaiban átalakul. A régi vallásos világtávlatból és értékrendszerből lassankint semmi sem marad: a világgép merőben naturalisztikus formát ölt. Ez már a szellemnek nem békés fejlődése, hanem forradalmi átalakulása.

Mi a fejlődésnek jellemző jegye? Az, hogy történeti folytonosságban megy végbe. Ha azonban a történelemnek részletező és aprónlátó mikroszkópján át nézzük a társadalmi léleknek s a világgépnek molekuláris szellemi változásait, a csendesnek látszó fejlődés sem egyéb, mint kis ugrásoknak-szakadásoknak, a szabad szem előtt alig feltűnő miniatűr-forradalmaknak láncolata. A nyílt forradalom viszont már a folytonosságnak mindenkitől látható megszakitása, nem apró ugrás, hanem hatalmas és erőszakos lépés, a szellemi-történeti fejlődés fonálának szétszakítása. A tudomány fejlődése viszonylag békés, lassú forradalom, a politikai forradalom ellenben az addig lefogott társadalmi erőknek elemi kitérése.

A tudomány racionalizált világgépének és értékrendszerének gyakorlati társadalmi-politikai következményei is vannak: a régi társadalmi-állami rend történeti folytonosságának szétbomlasztása, a tudomány eszméinek merev és explozív forradalmi alkalmazása, erőszakos belenyúlás a meglévő állami rendbe. A hatalmat az egyik társadalmi réteg erőszakkal a másiktól elragadja. Ilyenkor a társadalmi-állami hatalmi viszonyok hirtelen megváltoznak: a forradalom nem egyéb, mint a társadalmi osztályoknak: a polgárságnak a nemesség, a proletariátusnak a polgárság ellen a hatalomért kitörő harca, amely a társadalom alapjait rázza meg s új struktúrát iparkodik neki az élet valamennyi területén adni: nemcsak a politikai erőhálózatban, hanem a kultúrának vallási, művészeti, erkölcsi és tudományos ágaiban is új stílust akar teremteni. A forradalom vihara aztán tovatűnik, de megmarad a kultúra és az élet stílusában kisebb-nagyobb csapadéka: nemcsak a régit leromboló, hanem az újat építő elemei is beleszövődnek a további fejlődésbe. A pozitív elemek azonban a nagy, hatásos

romboló és viharos tünetek mellett kevésbé hívják magukra a figyelmet: csendesen kapcsolódnak bele a fejlődés áramába. A francia forradalomból is megmaradt egy sereg eszme, amelyek később lehangadt formában történetileg belerögzítődtek az európai kultúra fejlődésébe s a XIX. század szellemi arculatának kialakításában hatékony örökként működtek közre.

Mielőtt azonban a felvilágosodás tudománya és eszméi új erőre kaptak volna a XIX. században, ennek első évtizedeiben a francia forradalomra való visszahatásként a társadalom lelke a fejlődés menetében egy új szellemi áramlatot iktat, amely úgyszólván mindent tagad, amit a felvilágosodás és a forradalom állított: a *romantika*. Ennek gyökerei elsősorban a társadalom lelkének érzelmi, nem-racionális rétegeiből táplálkoznak. A felvilágosodási kornak egész tudománya, értékelő állásfoglalása és világképe a tiszta észen nyugszik. A merő racionalizmus a lelki és a szellemi életnek az észen kívüli tényezőire, az érzelmi értékekre, a vallásos és a művészi megnyilvánulásokra kevés ügyet vet, a kultúrának érzelmi-értékelési funkciókon alapuló ágait csak annyiban veszi figyelembe, amennyiben az ész elveivel összhangba hozhatók. A felvilágosodás az észnek apriori és autonóm útján építi fel az egész világ és élet képét. Szemében a társadalom nem az ember természetes társas hajlamából kialakult szerves történeti fejlemény, hanem az emberi ész alkotása, csupán külsőszerű, az egyes egyedek célszerűségi megfontolásából szerződés útján *uno actu* támadt együttélése, nem lassan kifejlődött szervezet, hanem észszerű szervezkedés, nem organizmus, hanem organizáció.

A felvilágosodás gondolkodóinak társadalomelméletét a francia forradalom hősei rajongó lelkesedéssel és minden eszközzel a valóságba átültetni iparkodnak. S milyen az állásfoglalása az európai társadalomnak, amely már a XVII. század második felétől kezdve a francia felvilágosodás eszméin nevelődött, a francia forradalomhoz? Először rokonszenvvel, sőt örömmel és lelkesedéssel fogadja, főképp a művelt polgárság, a tudósok, a költők és az írók mindenfelé. KLOPSTOCK boldognak mondja magát, hogy «az új, még meg sem álmodott napot», Nyugatnak hajnalhasadását megélte. SCHILLER, HERDER, JEAN PAUL, HÖLDERLIN lelkesen üdvözlí. KANT a francia forradalomban eleinte felvilágosult állam-és társadalomfilozófijának korszakalkotó megerősítését pillantja meg, FICHTE pedig a francia forradalomról írt névtelen munkájában megvédelmezi a népnek azt a jogát, hogy az állam alkotmányát szükség esetén erőszakos módon is megváltoztassa, SCHLEGEL FR. a forradalmat mint «a korszellem leghatalmasabb

tendenciáját» ismeri fel. Még a német kereskedők és iparosok is lelkesednek érte: több városban francia mintára a céhek «jóléti bizottságot» választanak.

Minél véresebb hullámgyűrűket vetett azonban a forradalom vihara, annál inkább lohadt Európaszerte a társadalomnak iránta érzett rokonszenve, sőt egyenest a visszájára fordult: közgyűlölet tárgya lett, s ezt az indulatot később NAPOLEONnak a forradalom után kovácsolt bilincsei még csak fokozták. A forradalomellenes eszmei ellenmozgalom legelőször annak a nemzetnek társadalmából indult ki, amelyben a szabadság és az egyenlőség elvén nyugvó parlamentarizmus s a felvilágosodás eszmeáramlata megszületett: Angliából. Itt is a felvilágosodás eszméit valló, haladó whig-párt Fox vezetése alatt örömmel üdvözi ugyan először a franciák forradalmát, azonban csakhamar az egész angol társadalomban felülkerekedik a politikai valóságérzék, amely a nemzet történeti szükségleteihez alkalmazkodik. Az abszolutisztikus kormányrendszerű Franciaországban a felvilágosodás progresszív politikai eszméi mintegy magasan lebegtek az állam valósága felett és az elméletek nyakas doktrinerjei rajongva tettek kísérletet arra, hogy az életet az eszmék értelmében minden áron átformálják. Angliában azonban a politikai szabadság nem volt olyan elvont fogalom, amelyet egy észből szerkesztett és írott alkotmány élére állítva, olyan embereknek kellett volna a gyakorlatban hirtelen átültetniök, akik sohasem tettek szert politikai tapasztalatra. Itt a közéleti szabadság már régóta szervesen és fokozatosan nőtt bele az állam egész életébe a községi önkormányzattól kezdve fölfelé egészen a parlamentig. Franciaországnak polgári társadalma forradalomban tört ki, hogy a politikai szabadságot megvalósítsa s ezért a régi társadalmi-állami rendet egy csapásra lebontotta: Angliában ellenben ilyen politikai földrengés a meglévő szabadságot is maga alá temette volna. A franciák gyűlölték a nemességet s fellázadtak a törvény ellen: az angolok éppen ellenkezőleg büszkék voltak kormányzatukra, parlamentjükre, folyton felfrissülő arisztokráciájukra, régi szabadságjogaikra és vallásukra.

Az angol társadalom közvéleménye tört ki már 1790-ben BURKE-nak, a nagy parlamenti szónoknak és államférfinak könyvéből (*Reflections on the revolution in France*), amely egész Európában a forradalomellenes eszmék fegyvertára s a racionalizmussal szemben a romantikus mozgalom megindítója lett. Annak, hogy mennyire az angol, sőt európai társadalom lelkéből szólt, az a fényes tanúsága, hogy könyve nem is egy esztendő alatt tizenegy kiadást ért s életének még

hátralévő hét évében kb. harmincezer példányban kapkodták szét, III. GYÖRGY király rendkívül élvezi s szerzőjét lorddá akarja ki-nevezni, de BURKE ezt a kitüntetést elhárítja magától; SZANISZLÓ Lngyelországból hálálkodik és dicsőítő levelet s nagy aranyérmét küld neki; KATALIN orosz cárnő, VOLTAIRE és DIDEROT barátja, akikkel élénk levelezést folytatott, most a legmelegebben azt a férfiút üdvözi, aki leleplezte a francia filozófusokat, mint a társadalmi rend felforgatóit. Azt, hogy milyen mély bevágást tett a francia forradalom az európai társadalom szellemének jelentésalkatába, legjobban jellemzi az eredetileg a felvilágosodás eszméit valló, a haladó whig-párti BÜRKE eredeti szellemi mivoltának és nagyjelentőségű hatása irányának ellentéte: jómaga sok tekintetben a felvilágosodás racionalizmusának szellemi formáit mutatja, s mégis az állam olyan felfogásának elindítója, amely az állam irracionális érzelmi-történeti mozzanatait hangsúlyozza; jómaga nem történeti szellemű gondolkodó, s mégis a történeti tudat jelentőségét kimunkáló romantika hisztorizmusának úttörője; jómaga nagy valóságérzékű, éppen nem romantikus reálpolitikus, s mégis a romantikus államfelfogás kiindulópontja.

Szellemi alkata a felvilágosodás bélyegét viseli magán, amikor a parlamentben évtizedekig a szabadságeszme legékesebb szavú hőse: örökösen heves küzdelmet vív az amerikai gyarmatok, India, Írország s a vallási meggyőződés szabadságáért. Ő hirdeti először az angol politikának hittételét, amelyhez ez máig ragaszkodik: Angliának legfőbb feladata, hogy az emberiség egyetemes érdekében a politikai szabadságnak és igazságosságnak az egész világon öre legyen. A felvilágosodás politikai pragmatizmusának híve: a politikának legfőbb értékmérője a célszerűség és a hasznosság. A politikusnak tevékenységét «a természet mintája» irányítsa. Viharos ellenfele mindannak, ami a szabadságot veszélyezteti: a parlamentet megvédelmezi III. GYÖRGY monarchikus túlkapásai ellen; viszont a monarchiát oltalmazza a francia jakobinizmus «cloaca maximus»-jával szemben. A felvilágosodás szelleméből táplálkozik demokráciája: az állam az egész nép állama. Útja azonban elkanyarodik a felvilágosodástól, amikor a nép fogalmát meghatározza: ezzel már a politikai romantika atyjává válik. A népet ugyanis nem sok egyes ember pusztá összegének tekinti, amire mindig hajlott a nominalista angol szellem individualizmusa, hanem szerves történeti egységnek, minden múlt, jelen és jövőndő nemzedék egységének. Az állam nem észből kiagyalt céltársulás, hanem életközösség, nem mechanikus aggregátum, hanem szerves

alakulat. Az alkotmány nem racionalista önkényes szerkesztés, mint a franciák hiszik, hanem a nép egészének örökölt bölcsessége. Az államot elsősorban a vér ösztöne, a kegyelet érzése, a történeti hagyomány, az erkölcs és a szokás tartja fenn. BURKE műve — mint NOVALIS megjegyezte — «forradalmi könyv volt a forradalom ellen», amely Európaszerte a legmélyebb hatást tette a lelkekre, mert a felvilágosodásnak társadalomfelforgató eszméit, az elvont racionalizmus és a szélső individualizmus jogát a francia forradalom tényeinek világánál cáfolta.

A felvilágosodás eszmekörére való romantikus visszahatás csakhamar Franciaországban is megindult, amelynek társadalmi legtöbbet szenvedett a racionalizmus szélső gyakorlati következményétől, a forradalomtól. A racionalizmussal szemben történeti alapra visszahelyezkedő romantikus tudományt és irodalmat, a tradicionalizmust, az ősrégi francia *nemesi társadalmi réteg tagjai* indítják meg, míg a felvilágosodás legfőbb szóvivői, az enciklopédisták, többnyire egyszerű polgári rendből származtak. Az eszmeáramlatok képviselői tipikusan a saját társadalmi rétegük érzületét és gondolkodását tükrözik. DE BONALD, DE MAISTRE és DE CHATEAUBRIAND a romantika ragyogó tollú úttörői — mind a három gróf — a restauráció diplomatái és miniszterei. Lelkük ösztönösen visszariad a forradalmi eszméktől és tényektől: társadalmi származásuk és ebből folyó szellemi alkatuk a felvilágosodás elleni támadásra s a régi társadalmi rend és világnézet védelmére hangolja őket. BONALD már a forradalom idején a teokrácia alapján nyugvó monarchiát követeli vissza, majd a középkori eszmék rehisztorizálására tesz kísérletet. MAISTRE is színes nyelven s metsző logikával hirdeti ugyanezt az elvet: a nemzeteknek vissza kell térniök a középkori keresztény államformához és társadalmi rendhez a pápaság szellemi vezetése alatt. CHATEAUBRIAND pedig a *Le génie du Christianisme*-ban (1800) a felvilágosodástól annyit támadott kereszténység ragyogó apológiáját írja meg, nem annyira dogmatikai, mint esztétikai alapon. A tradicionalizmusnak ez a nagy sugalló erejű képviselője ihleti meg először HUGO VIKTOR és LAMARTINE romantikus lantját is.

A romantikának, bármily sokféle szétágazása van, alapjellegét a felvilágosodás észszerűségével szemben *az érzelmi magatartás*, mint a racionalizmusra való visszahatás adja meg, még pedig elsősorban *esztétikai* irányban, nemcsak a romantika francia úttörőinél, hanem az angol, német és olasz romantikusoknál is. A francia tradicionálisnak nem az észnek konstruktív képességében, hanem a történet nem-

racióális tényezőiben találják meg azokat az erőket, amelyek az emberiséget, a társadalom alkatát, az államot, a gazdasági életet, a művészetet, az irodalmat s a tudományt, az egész kultúrát mozgatják. Ez a felfogás nyilván a kor társadalmának érzelmi visszahatása az ész nevében végbevitt elriasztó forradalmi tényekre.

De ugyanezt az utat járják a német romantikusok is. SCHMIDT CARL kimutatja (*Politische Romantik*.2 1925.), hogy MÜLLER A., SCHLEGEL FR., BRENTANO CL. történeti felfogásának lényege a szentimentalizmus. A történet számukra elsősorban nem valóságértékénél fogva becses, hanem azért, mert esztétizáló fantáziájuknak alkalmat szolgáltat a megtermékenyülésre. A romantika eszerint szubjektív okkazonalizmus az erősen érzelmi típusú egyének számára.

Valóban a romantikusok sajátos értékkelő magatartásában az esztétikai érték az értékek hierarchiájának tetőpontján áll. Ez nemcsak költői lendülettükben és stílusukban nyilvánul meg, hanem tudományos felfogásukban és világnézetükben is: a világ előttük többé nem mereven, magától lepergő mechanizmus, hanem öntudatlan műretek; a világ azért van, hogy a szépség megvalósulhasson benne; filozófiájukban is a tudomány és a művészet egybeolvad. A politikai élet célja szemükben a társadalom esztétikai harmóniája. A XVIII. század vége belecsömörlik a tudomány racionalizmusába: a romantika elsősorban a művészet, főképp a költészet varázsával vonzza az embereket. A társadalom az örömtelen politikai világból a költészet és a filozófia birodalmába menekül. A tudósok, különösen az élettelen teimészet bűvárának munkája szűkösnek, a filozófusok és a költők nagy eszméihez mérve közömbösnek tűnik föl.

HÖLDERLIN, a romantikus tübingai teológus, HEGELnek és SCHELLINGnek iskolatársa és barátja, 1796-ban ezt írja öccsének: «Mindenekelőtt a filozófiát *kell* tanulmányoznod, még akkor is, ha nem lenne pénzed lámpára és olajra és ha nem is lenne máskor idő rá, mint éjjéltől a kakas kukorékolásáig.» A filozófia a fiatal romantikusok lelkének abban az időben nem az egyetemi tanulmányi rendtől megkövetelt pusztán kényszerű stúdium volt, hanem szívük benső ügye: a filozófiát szellemi nagyhatalomnak érezték. KANT kritikái, HERDER történetfilozófiája, FICHTE tudománytana, SCHILLER számos esztétikai műve benső meleg élményük tárgya volt: ezek a munkák «minden eddig ismert rendszernek és gondolkodásmódnak megrendülését» idézték elő lelkük szélességében és mélységében. A filozófiától várták a német forradalmat, «a szellem revolúcióját», mégpedig annál hevesebb reménnyel, minél jobban csalódtak Franciaország «külső

forradalmának» menetében. Azt hitték a romantikusok, hogy a filozófia van hivatva mind a társadalom egészének, mind az egyes egyének életét tőből átformálni: az, aki az egész közösség sorsáért együttesen érzi a felelősséget, elsősorban a filozófiát köteles tanulmányozni. Mintegy a korszellem megbízásából filozofáltak a súlyos jelen sivárságának fájdalmas érzésével. Ha költők is, szeretnek, mint HÖLDERLIN, PLATON esztétikai világába menekülni: a tiszta isteni világ után sóvárognak, ahol a formák széppé istenülnek. (Lásd Hoffmeister J.: Hölderlin und die Philosophie. 1942.). Csakhamar azonban az érzelgős, esztétikai alaptónusú romantikának is megmutatkozik egyoldalúsága: kellő reális tudás híján tárgytalanná és üressé válik, szép szólalomban, a szellem külsőszerűvé és egyhangúvá laposodó frazeológiájában oldódik fel.

A vallás számos romantikus lelkében nem a dogmák hite, hanem csupán a jámborság esztétikai hangulata: ezért vonzódnak a lélekbemarkoló liturgiájú katolicizmushoz, mégha protestánsok is; így a németeknél NOVALIS, nálunk KÖLCSEY. A racionalizmusba belefáradt lelket az orgonának méla bugása, a tömjénfüstnek méltósággal terjengő illata a vallás esztétikai áhítatába emeli. Ez azonban sokszor csak *religion des cloches*, csak «harangszó vallásé», csak hitbeli szentimentalizmus, a kereszténység nosztalgija. CHATEAUBRIAND a katolicizmus igazságát a szertartások szépségével, a kereszténységtől sugallt csodás műalkotásokkal s az emberiség erkölcsének megújításával igazolja. S e műkedvelő teológus könyve sokszor hangolt át olyan lelkeket a kereszténységre, akiket mindig hidegen hagytak a hittudósok szakszerű és észszerű érvei. A romantikusok még az erkölcsöt is elesztétizálják: az érzületek és cselekvések nemcsak jók és rosszak, hanem szépek és rútak is. Ez az esztétikai szubjektivizmus nem törekszik objektív értékek felismerésére, ebben már a racionalizmusnak egyik fajtát pillantja meg: megelégszik a szép hangulattal. SCHLEGEL FR. egyenest kijelenti, hogy a kultúrának valamennyi ága: vallás, erkölcs, művészet, politika, sőt a tudomány is «csak hangszer, amelynek segítségével az ember magát szép hangulatokba ringatja.»

Mindebben csak egyes romantikus személyeknek a kor társadalmi-történeti viszonyaitól befolyásolt egyéni visszahatási módjait szemlélhetjük a felvilágosodás egyoldalú észkultúrájával szemben. Azonban a romantika értelme és lényege korántsem merül ki ebben az esztétikai jellegű szubjektív hangulatban. Van a romantikának sajátos *objektív eszmetartalma* is, amely a romantikus gondolkodók

egyéni lelkétől elszakadva, mint objektív szellem tovább formálja a társadalmat és a kultúrát. *Ezek az eszmék a vallásra, a történetre, a társadalomra, az államra, a nemzetre, a jogra s a gazdasági életre vonatkoznak.* Az idevágó eszméknek objektív szellemi tartalmában található a *társadalom lelke s a romantika tudománya.*

A felvilágosodás a *vallást* pusztán az ész ügyévé szürkíti. Most CHATEAUBRIAND a kereszténység egész történetével igazolni törekszik azt a tételt, hogy a vallás az egész kultúrának: művészetnek, erkölcsnek, tudománynak, jognak és társadalmi formáknak teremtő forrása. BONALD a forradalmat legyűrő elveket keresve, a vallásban találja meg minden társadalmi hatalom alapját. S MAISTRE azt a meggyőződését bizonyítja, hogy minden társadalmi intézmény tekintélye végső elemzésben a valláson alapul. A német romantikusok is, mint SCHLEGEL, MÜLLER-A. és GÖRRES, a vallásban látják a társadalom összekötő kapcsát, minden társadalmi és politikai intézmény szilárd értékalapját, «szuverén mindenütt jelenlevőségét.»

A felvilágosodással szemben a német romantikusok tudománya a megismerésnek *teocentrikus elméletén* alapszik: a megismerés a tudatnak fokozatos menetben való kifejlődése Isten megértése irányában. Ezért a tudomány egyben tudománytörténet, amely a legfőbb isteni tudás megközelítésének fokozatait írja le. Ebből érthető a német romantikus tudományelméletnek alap gondolata: a hitnek és a tudásnak mint tudattevékenységeknek azonos iránya. A kettő a legfőbb tárgyban, Istenben találkozik egymással. Ezért a romantikusok, főképp GÖRRES, a hit és a tudás békés kiegyeztetésén munkálkodik, míg a felvilágosodás a kettő ellentétét az ész nevében örökösen tovább feszítette.

A német romantikusok szerint is a kultúra valamennyi ága (tudomány, művészet, erkölcs) kifejlődésének legfőbb célja és összhangzó szintézise a vallás. Ennek eredendő forrása és primitív foka a mítosz. Ezért a rávonatkozó tudományt, a *mitológiát*, a romantika a történeti élet központi és univerzális tudományának tekinti s buzgón műveli. Már KLOPSTOCK a germán mítoszban saját szerű nemzeti szimbólumokat pillant meg a német költészet számára; GOETHE az ősi mítoszokban természetmagyarázatokat sejt; NOVALIS panteizmusa a mítoszt Isten közvetítőjének tekinti; »SCHLEIERMACHER előtt minden mítosz «az univerzum abbrevia tőrája», a végtelen keresztény vallás egyedi véges formája; a fiatal SCHLEGEL FR. szerint a korok szellemi hatalmaiban mítoszképző erő rejlik; SCHELLING természetfilozófiája azt

tanítja, hogy a mítoszban a természeti fejlődés az emberi öntudat fejlődésével azonos, másfelől a mitikus ősök az emberiség legrégebbi tudását, művészetét és erkölcsét egyesítették. Így a romantika a mítoszban keresi az emberiség minden szellemi formájának első egységes megnyilatkozását (Lásd BIETAK W.: *Romantische Wissenschaft*. 1940. 6. 1.). SCHLEGEL FR. induskönyve (*Über die Sprache und Weisheit der Indier*. 1808.) a kultúra fejlődési menetének megállapítása céljából különös súlyt vet a régi Kelet tanulmányozására, mert a fejlődés vonala: Kelet, Nyugat, Görögország, Róma, középkor. Ezzel SCHLEGEL kétségkívül jelentős lökést ad az indológiának, főképp az indogermán nyelvtudománynak. GÖRRESnek *Wachstum der Historie. Religion in der Geschichte* (1807) c. tanulmánya a romantikának egyik legelmegerjesztőbb irata, amelyben a mítosz belső alkati törvényszerűségét kutatja: minden mítosz kezdetét az elemek homályában keresi s az ember mítoszalkotó tevékenységét nem az észben, hanem a tudattalan lelki erőiben és állapotokban találja meg, amilyen az alvás, álom, kábultság, mámor. A különböző népekre vonatkozó mitológiai-történeti kutatások vezetnek a romantikusokat eredetileg a saját szerű «népszellem» fogalmára is, amely a szellemi tudományok fejlődésében oly nagy szerepet játszik.

A történeti folytonosságot az ész nevében erőszakosan megszakító forradalom után a társadalom romantikus gondolkodói valamennyien a *történet elvének kultuszát hirdetik*. Az emberi társadalom kérdéseit nem a tiszta ész hideg eszközeivel, hanem a történeti folytonosság és fejlődés gondolata alapján kell megoldani, mert a történetben egy belső immanens, szerves összefüggés nyilvánul meg. Csak az az egészséges és üdvös a társadalomban, ami organikusán fejlődik. A történelmet a romantikusok minden társadalmi és politikai cselekvés szabályozó elvévé emelik. *A múlt tényeiből kell a jövőnek alakító principiumát elvonni, nem pedig az észnek pusztán légüres térben szerkesztő agyaskodásából.* A forradalmi kor tanulsága alapján a romantikusok teremtik meg a *történeti gondolkodásmódot*, a XIX. századnak egyik jellemző vonását: *az egyetemes historizmust*. Ez egy ideig lényeges befolyást gyakorol a politikai-társadalmi élet alakítására, másrészt *a szellemi tudományok fejlődésének alapjait rakja le*. A romantika historizmusa szerint az egyes emberek, a nemzetek, az egész emberiség lényege csak történetükből érthető, mint egy folytonos levésfolyamatnak, fejlődésnek eredménye. Az egyes korok a történeti folyamatnak uem elszigetelt, egymástól szigorúan elválasztható saját szerű sza-

kaszai, hanem csak a megelőző és követő idők folytonosságának kapcsoló, összekötő pontjai. A felvilágosodás a világot elemek racionális rendszerének fogta fel, egy világformulán törte a fejét, mint LAPLACE, hogy ebből a világ összes jövőendő állapotait levezethesse: most a romantika a világot folytonos történelemnek tekinti, amely szerves és teremtő módon újat alkot, ami észből ki nem számítható: «A világ nem szisztéma, hanem história» — mondja SCHLEGEL. A német idealizmus romantikus filozófusa, SCHELLING pedig azt a tételt hangsúlyoztatja, hogy «i történet, mint egész az Abszolútumnak magát folytonosan és fokozatosan kibontakoztató megnyilvánulása; az ember pedig a maga története által az Isten létének állandó bizonyítékát szolgáltatja».

A romantika a felvilágosodás naturalisztikus irányával szemben a *szellem primátusát* hirdeti. A természet — írja NOVALIS — *per se*, önmaga által megismerhetetlen: csakis tudatunk világossága hatolhat mivoltába, a természet is csak a szellem által érthető. Így voltaképp a természet nem egyéb, mint a szellemnek szimbolikus képe. Az ember a kozmosz nagy rejtélyét csakis saját belső világának szemlélete alapján tudja megoldani, ha ez a titok egyáltalán megoldható. *Mindennek alapja a szellem, még a természeté is.* Ezért a romantikusok az egymástól látszólag egészen elütő tudományokat úgy nézik, mint ugyanazon lényeknek sokszínű megjelenését és vizsgálatát: a tudományok mind belső, organikus egységet alkotnak, mert valamennyiüknek tárgya végső elemzésben a szellem. A szellem gazdagságát pedig elsősorban a dolgok története tárja elénk: hogy ma micsoda valami, úgy tudjuk meg legjobban, ha azt nézzük, hogyan lett azzá.

A romantikának ugyancsak a racionalizmussal szembeeszegezett gondolata a *közösségnek* újra az aristotelesi alapra visszatérő felfogása: a közösség, mint egész, megelőzi az egyes létet. A felvilágosodás a természettudomány mechanikai-atomisztikus elméletének hasonlóságára az egyes emberekből vezeti le a társadalmat (individualizmus): viszont a romantika szerint a társas közösség mint egész az egyéni életnek is alapja (univerzalizmus). Ezt a gondolatot már BÜRKE hirdeti könyvében, amelyet GENTZ FR. még 1790-ben lefordít németre. Felhívja rá MÜLLER ÁDÁM figyelmét is, aki azonnal felismeri a gondolat egész jelentőségét. BÜRKE nem volt rendszeres gondolkodó, hanem nagystílusú gyakorlati államférfi, aki saját vallomása szerint óvakodott a «metafizikai politikától», de finom erkölcsi érzése mégis számos olyan eszmét sugallt neki, amelyek az állam és a nép meta-

fizikai mivoltát is átölelték. Es éppen ezekkel az eszmecsíráival emelkedett a német politikai romantika szellemi atyjává. Amit ugyanis BÜRKE szétszórta az államról, népről, a társadalomról, a nemességről, a középkorról kijelentett, most MÜLLER A. a romantika szerves államelméletévé munkálja ki (*Elemente der Staatskunst*. 180q.). Hangsúlyozza, hogy a társadalom organizmus, amelyet belső, egymást kölcsönösen kiegészítő életerők szabályoznak; az egyes ember a szerves közösségbe van beágyazva és tőle korlátozva, azonban az egész a közösséget meg is termékenyíti. A társadalom organikus felfogása viszonylag kevésre becsüli az egyént a társadalom kollektív erőihez mérten. A romantika képviselői jól látják a tragikumot, amely abban rejlik, hogy az egyesnek el kell múltnia, hogy az egész fennmaradjon. Azonban éppen ebben az áldozatban, mint az egyénnek a közösség láthatatlan történeti-szellemi világával való kapcsolatában, rejlik az egyénnek nagysága és halhatatlansága. Az embernek a láthatatlanhoz, a szellemihez, a múlthoz és a jövőhöz való viszonya a *nemzeti* közösség életének lényege.

A társadalomnak organikus felfogásából következik a romantikus gondolkodók *államelmélete*, amely szögesen szembehelyezkedik a felvilágosodásnak az államról táplált történeti-forradalmi változásokat élőidéző eszméivel. Az állam a politikai romantika szerint egyénfölötti egész, amely a közösség egész életét átöleli: nemcsak a rendet, a biztonságot és jogot, hanem a művészetet, tudományt és művelődést is. Az állam az élő társadalom, amelyen kívül emberhez méltó élet nem is gondolható. Az állam nem a pusztán észnek a hasznosság céljára mesterségesen létesített találmánya, ügyvédi furfanggal kiokoskodott szerződészerű csinálománya, mint HOBBS vagy ROUSSEAU kitervelte, hanem, az emberi társas hajlamnak, a szívnek szükséglete nyomán keletkezett hosszú történeti fejlődés eredménye. Ezért az állam életének szilárd és igazi alapjai nem az észnek rideg elvei, hanem a szeretet erkölcsi erői, a közösség iránt való odaadás és a szolgálat szelleme. Az államnak az egyes emberektől független, önálló léte és élete van: átöleli az egymást felváltó nemzedékeket. «Az állam — mondja MÜLLER A. — a múlt, a jelen és a jövő nemzedékeknek fenséges közössége.» Az állam NOVALIS szerint «makroanthropos»: «az állam olyan személy, mint az egyén»; nem «gyár», mint NAGY FRIGYES állama, n'érii merev mechanizmus, hanem «mozgékony organizmus, mint a család». NOVALIS államtudománya már 1799-ben (*Die Christenheit oder Europa*) úgy akarja formálni a társadalom lelkét, hogy ez mélyen

átérezze az állam szükségességét: a *Bedürfnis zum Staat*-ban megy végbe az egyén legnagyobb fokú kiteljesedése. Kora legfőbb politikai követelményének tartja a pozitív állami érzületet. Minél műveltebb az ember, annál inkább az állam szerves tagja. A romantika esztétikai ihlete tör elő NOVALISból, amikor az állami érzületre irányuló esztétikai nevelést minősíti a király főfeladatának: a «poétikus államban» a király a tudomány és a művészet letéteményese. A romantikusok mélyen érzik a társadalomnak, az államnak és a tudománynak szoros Összefüggését: a jogállam mellett ők fogalmazzák meg, mint hajdan PLATON, a *kultúrállam* modern eszméjét. Mivel az állam az *egész* embert átöleli, MÜLLER A. az állam legfőbb feladatának tartja «a tudománynak és művészetnek s ezek szent eszméinek a komoly politikai étellel való egyesítését». Ez biztosítja «az állam és a társadalom békéjét» a felvilágosodással szemben, amelynek tudománya az állam s a társadalom alapjait mosta alá. Az egyes tudományok akkor lesznek «érettek és nagyok, ha virágaik és gyümölcseik az egész közösség életének, vagyis az államnak javára szolgálnak.» MÜLLERnek ez a gondolata hangzik tovább FLCHTÉnek a német nemzethez intézett beszédeiben.

A felvilágosodásnak az egyetemes emberiségért rajongó légnemű kozmopolitizmusa helyébe lépteti a romantika a meleg *nacionalizmus* eszméjét. S ebben ismét a korabeli társadalmi lélek ösztönös reakcióját szemlélhetjük a forradalom és Európa nemzeteinek NAPOLEONTól való leigázása ellen. A romantikának jelentékeny része van a maga korában a nemzeti öntudat és szellem felébresztésében, a nemzeti nyelv s történet, népi erkölcsök és szokások, a népélet, a népköltészet és a népművészet tanulmányozásában. Mert a romantika szemében az egyes ember életét formáló eleven közösség nem az általános emberi társadalom, amelynek névtelen és sápadt eszméjét a felvilágosodás észből megszerkesztette, hanem a nemzetnek, a népnek konkrét közössége, amelyet a közös történeti sorsnak tudata, a közös nyelv és szokások kapcsolnak egybe. Nem a világgállam és a világpolgárság, hanem a nemzeti állam s a polgárok nemzeti érzülete a romantika politikai eszménye. A történet célját nem abban látja, hogy a nemzeti kultúrák egybeolvadjanak, közös nevezőre jussanak, uniformizálódjanak, hanem abban, hogy valamennyi nemzet bontakoztassa ki a benne szunnyadó sajátserű erőket, a kultúra spektrumába mindegyik nép vigye bele a maga külön színét. Minden nemzet létjoga és történeti méltósága éppen abban áll, hogy sajátserűért kifejleszti a maga

kultúráját. Ezzel szolgálja egyben legjobban az egész emberi nemek történeti feladatát is.

A romantika először hangsúlyozza nagyobb eréllyel minden egyes nemzet és államszemélyiség egyszerűségét, a többtől elütő, sajátzerű voltát és ennek az emberi fejlődésbe szövődő történeti jelentőségét. A romantika munkálja ki a német nemzetnek a napóleoni iga nyomása alatt ébredező öntudatát, mint *a nemzeti államélet első elméletét*. Ebbe a romantika, amelynek igen finom szenzóriuma van a nemzeti államfejlődés irracionális erőinek és dinamikájának irányában, beleszövi a történeti folytonosság eszméjét s a múlt áhítatos tiszteletének kötelező érzését: mindazt meg kell őszintén becsülni s mindazon kegyelettel kell csüngen, amit az ősök örökségképen ránhagytak. Ebben rejlik minden nemzet nemesi rendjének igazi jelentősége is: ők a történeti folytonosság őrei, a nemzeti múlt tiszteletének ébrentartói. *A romantika látja meg öntudatosan először a történeti műveltségnek a nemzeti életben játszott nagy szerepét*: a történeti műveltséget azonosítja a politikai műveltséggel, sőt minden valódi műveltség alapjának minősíti.

A romantikának három alapgondolata: a vallás, a közösség és a történet eszméje magasabbrendű egységben egyesül *a rendileg tagolt állam* politikai eszményében. A romantika a vallásban látja a társas közösség életének szilárd alapját; természetes tehát, hogy azt az államrendet avatja eszményi állammá, amely a történet folyamán a *középkorban* valósult meg. Ekkor az állam, a vallástól irányítva, valóban társas organizmus volt. A felvilágosodásnak a *volonté générale*-on nyugvó kvantitatív demokráciája helyett mind a francia, mind a német romantikus politikai gondolkodók a középkori rendi alkotmány visszaállítását követelik s ezt a történelem természetes tanulságának minősítik. NOVALIS, aki a romantikus államelmélet egyik úttörője, a középkornak keresztény univerzalizmusában pillantja meg az állami és társadalmi rendnek igazi formáját s a történeti fejlődés helyes alapját, amelyet a francia forradalom, «a társadalmi pubertásnak ez a válsága», megingatott. A középkori államnak rajongó eszményítése egyidőre szinte divattá válik a romantikus történetírásban és szépirodalomban. A társadalom a középkorban, a forradalom okozta anarchia közepett a kötött kort szemléli, amelyben az élet célja és a rend alapformái szilárdan adva vannak. A renaissance-szal kezdődött a szabadság kora, amikor az ember a maga jogaira eszmél, kritikát gyakorol a hagyományon s maga akarja megszabni az élet formáit s kötelességeit. A felvilágosodás társadalmá mindent a szabadságtól

vár mintha pusztán ebből az életnek valami megnyugtató alakja és boldogsága támadna. Ámde a francia forradalom a legaggasztóbb rendetlenséget szülte, az állam rendje fenekestül felfordult, a szabadság rövid mámorát a pusztulás utálatossága követte. Érthető tehát, hogy egyszerre a kötött középkor társadalmi alkata és szelleme kezd hódítani, ezt sóvárogják vissza: a szabadság csak a rend tagadása volt, de nem bizonyult pozitív alkotó erőnek. Ezért hangzik fel a középkor dithirambusa a romantika történeti és politikai csarnokaiban.

A romantikának történeti elve, amely a társadalomnak a racionalizmusra és a forradalomra való visszahatása volt, benyomul az egyes szaktudományokba is és ezeket rövid idő alatt töből átformálja: minden téren «történeti iskola» keletkezik. Ennek egyik szellemi forrása a mitológiai vizsgálat, amely a «népszellem» fogalmára eszmél rá. Másik forrása a reális társadalmi-történeti viszonyokban rejlik, amelyek erősen sugallják a német nemzeti történeti kutatást: a francia idegen uralom nyomása s ennek következtében a német népi egység hiányának szűkségérzése. Ezért a mind általánosabbá váló hisztorizmus a felvilágosodásnak forradalomban végződő vérvörös alkonyata után a napóleoni elnyomás közepett valóban a német társadalom lelkéből, megbántott s fölgerjedt nemzeti érzéséből fakadt. *A társadalom és a tudomány a romantika történeti szemléletében talál egymásra.* Ezt a találkozást az angol BURKE említett nagyhatású műve készíti elő, amelyből már a történeti iskola alap gondolatai 1790-ben kihangzanak: a nép lassan fejlődő organizmus; a történetben nem-racionális erők működnek; az egyedeket a «népszellem» határozza meg; a történetben különös figyelmet kell fordítani a népi, a nemzeti sajátságokra. Ilyen eszmék nyomán emelkedik a fényes német középkor a megbecsülés középpontjába: a nagyszerű középkori német szellemi egységnek sötét ellentéte a jelen szétszórtság vigasztalansága. A német gondolkodók kijózanodnak továbbá a felvilágosodás határtalanul optimista haladáseszméjének ábrándjából is, amely a múltat megvetette, így születnek meg a német nemzeti tudományok: a germán nyelvi, jogi, vallási, és szokásbeli régiségek buzgó vizsgálatai.

A német társadalom lelki szükséglete először a *történeti jogi iskolában* találja meg tudományos formulázását. A jognak történeti felfogása is visszahatás a felvilágosodás apriori természetjogi elméletére. A romantikusok fellázadnak a természetjogi iskola ellen, amely a római jogot mint természetjogot iparkodott igazolni s a régi hazai jogformákat elutasította. Most a német jogászok éppen ezeket kutat-

ják s tagadják az általános, minden népre és korra kötelező természet-jog fogalmát. Magát a római jogot is egy nemzeti szokásjog történeti termékének nézik. *A jognak forrása maga a népeiét és népszellem:* ezért van a jogrendszereknek erős nemzeti különbsége és sajátzerű színezete. A történeti jogi iskola tehát elsősorban a népeknek a történeti fejlődés folyamán keletkezett közösségi formáit kutatja, amelyek a jognak tulajdonképpeni teremtői és letéteményesei. A jogi élet valamely nép életének egyik ágazata, amely immanens szükségképiséggel a nép múltjának elemeiből fejlődik, tehát elválaszthatatlan a nép történeti szemléletétől. A jog eredetileg a nép szokásjogában jelentkezik, s ezt a jogrendet fejleszti tovább a gyakorlat, a törvényhozás és a tudomány. A jog tehát a csendesen munkáló «népszellem» alkotása. A romantikában jelentkezik először a «népszellem» mint teremtő jogelv. Sohasem érti meg egy-egy nemzet jogát az, aki a történeti kutatást mellőzve, csupán az észnek természetjogi okoskodása alapján akarja a jog lényegét megismerni.

SAVIGNY történeti jogi felfogása sugallja GRIMM JAKABÓI a német nemzeti múlt szellemi kincseinek: nyelvének, népköltészetének, jogának és szokásainak tanulmányozására. A napóleoni elnyomástól fölkorlácsolt nemzeti érzés GRIMMET ilyen történeti irányú tudományos kutatásra ihleti. Vizsgálatainak a német társadalomra gyakorolt nagy és felrázó hatása a tanúsága annak, hogy a germán ősmult szellemi javainak tudományos feltárása mennyire egybehangzóit a korabeli német társadalom lelke szükségleteivel. Tudományos törekvéseinek legfőbb indítéka népének szeretete a romantika szellemében. Elsősorban a germán nyelv múltját kutatja s megalapítja a *nyelvtörténeti iskolát*. A nyelvtanban nem a nyelv észszerű szabályozásának feladatát látja, mint a felvilágosodás nyelvtudománya, hanem a nyelv történeti fejlődésének megállapítását. Valamely nép legfőbb egybefűző köteléke nyelvének közössége. «Minden nép, — mondja — amely apái nyelvről lemond, elfajzik... Minden nemes népnek nyelve legfőbb büszkesége.» Ezért a nemzeti nyelv történeti kutatása hazafias kötelesség. GRIMM azonban nemcsak a nyelvtudományt helyezi történeti alapra, hanem a germán mitológiát, jogot, mondákat, s egyéb régiségeket is felbúvárolja s mindezt szerves egységben vizsgálja. A germanistáknak frankfurti gyűlésén 1846-ban tartott elnöki beszédében «a germán ősidők barbárságában valami vonzóerőt» érez. A germán nyelv, jog és történet kutatását a nemzet nagy közös feladatának minősíti, amelynek megközelítésére — s ezt boldogan állapítja meg — a német tudományosság pár évtized alatt hatalmas

lépéseket tett. Újból hadat üzen a római jognak német egyeduralma ellen amely «azon a nagyzáson alapul, hogy császáraink a római császárok utódai, s hogy a megszűnt római birodalom helyébe a német birodalom lépett. Ezért a középkor elején a római jog egész Németország előtt valami szükségképinek tűnt fel». Ezzel ellentétben az eredeti germán jogformáknak megfelelő alkalmazását sürgeti.

Tudományos kutatásában a romantikát nagy nemzeti nevelő feladat serkenti: a germán szellem, a germán népiség erőire minden oldalról fényt akar deríteni, hogy a német népben a német múlt szeretetét felébressze s életakarát a jövőre nézve megerősítse. Így teremti meg a romantika a népeletet vizsgáló *nemzeti tudományt*. Ahogyan az újkor a természettudományokat a technika gyakorlati céljainak szolgálatába állítja, akkép a romantika a szellemi tudományokat a néplélek formálásának, *a nemzeti pszichotechnikának* célzatával fejleszti ki és ápolja. Így követeli nálunk is a klasszikusból romantikussá átlényegült KÖLCSEY a «Nemzeti hagyományok» c. tanulmányában (1825) a magyarság ősmúltjának, népi életének, történeti mondáinak s népköltészetének tanulmányozását: ettől várja az igazi magyar költészet megszületését. Már nem éli meg, amikor PETŐFI és ARANY géniusza a János vitézben és a Toldiban a magyar népmesei és népmondai motívumok nyomán újjáteremti költészetünket, a Kisfaludy-Társaság pedig ugyanekkor (1844) megkezdte a Magyar Népköltési Gyűjtemény kiadását, IPOLYI ARNOLD pedig a magyar mitológia rekonstruálását.

A romantika megteremti a *nemzetgazdaságtan történeti iskoláját* is a nemzet anyagi viszonyainak tervszerű alakítására. A felvilágosodás «klasszikusnemzetgazdaságtanával» szemben, amely a gazdasági önzés szabad erő kifejtésének elvén, a homo oeconomicus fikcióján alapul, a romantika az erkölcsi mozzanatot hangsúlyozza: a népnek nemzedékről nemzedékre áthagyományozott erkölcsi-szellemi ereje a gazdasági haladás igazi forrása, nem a csereértékek pusztja termelése és szaporítása a gazdaságpolitikai cél, hanem minden gazdaság középpontja és célja az ember. Téves a felvilágosodás gazdaságtudományának az a hite, mintha a minden kor és ország számára egyetemesen érvényes gazdasági törvények lennének spekulatív úton megformulázhatók. A gazdaság lényege és természete csakis a történeti fejlődésből érthető, ez pedig a nemzetek sajátos lelkiségének megfelelő különbségekre utal. A gazdaság nemcsak a tárgyi javak passzív mozgása, hanem az embereknek, mint akaró és erkölcsi törvényektől irányított személyiségeknek cselekvése is. A nemzetgazdaság figyelmének tehát ki

kell terjednie az erkölcsre és a jogra, a pusztá egyéni érdeken kívül a közösség érdekére, az állam hatalmi szervezetére is, mint olyan tényezőkre, amelyek a gazdasági életre befolyást gyakorolnak. A történelem eléggé tanúsítja, hogy nem csupán az egyes ember s ennek egyéni haszna alakítja a gazdasági életet, hanem még inkább a közösség szabályozó ereje és érdeke, főképp az állami közösségé. Meglepő, hogy a romantika tudománya már a XIX. század legelején, amikor a kapitalista liberalizmus nagyobb arányainak csak körvonalai mutatkoznak, mennyire hangsúlyozza az államnak a gazdasági életbe való beavatkozási jogát. A romantikus szemében az állam feladata nem merül ki a jogrend biztosításában, hanem kiterjed az egész emberi életre, tehát a kultúrán kívül a gazdasági élet szabályozására is: a romantika szerint a teljes liberális szerződési és ipari szabadság alapvető politikai tévedés és véték a nemzeti közösség érdeke ellen. A romantikusok úgy ahogy a politikai, akkép a közgazdasági szervezet eszményi képét is a középkorban találják meg: a céhek testületi, hivatásrendi, gazdasági alkotmányában. A romantikusok, amint a középkori rendi államnak, akként a középkori gazdasági szervezetnek idealizálását is túlságba viszik. Számos gondolatuk azonban éppen korunkban üli Európászerte föltámadását a faszizmus korporációs szervezetében, a hivatásrendi alkotmány reformokra való különféle formájú törekvésekben.

A tudományok közül nemcsak a jogtudomány és a közgazdaságtan teremtett magának történeti iskolát, hanem a felvilágosodás racionalista államtudománya is *államtörténetté* alakul át. A többi tudományok is egyelőre levetik szisztematikus köntösüket s a történeti fejlődés kutatásává formálódnak. A rendszeres esztétika jobbára helyet enged a *művészettörténetnek* és az *irodalomtörténetnek*, sőt maga a filozófia is, amely a világnak racionalizált rendszeres elvi képét hivatott megszerkeszteni, a XIX. század közepe felé önmaga történelmévé alakul át: a filozófia egy félszázadig jobbára kimerül a *filozófia történetében*. Meglepő, hogy a történeti elv a romantikával egy időben hatol be a természetbúvárlatba is: az állatvilág fejlődését LAMARCK ekkor változtatja át történeti problémává; ekkor indul meg nagyobb mozgékonyssággal a természettudományok többi történeti ága is: a geológia és a paleontológia.

A romantikának a vallásra, a társas közösségre, az államra s a történeti elvre vonatkozó eszméi rövid idő alatt uralkodóvá váltak, mert az akkori társadalmi alkat szükségleteiből fakadtak, a korviszonyokkal összhangban voltak. A történeti érzék és a nemzeti

ézés felkeltése és ápolása mind a tudományban, mind a társadalom életében a felvilágosodás lapos és rideg racionalizmusával szemben általában jelentékeny haladás s a kultúra színeiben való gazdagodása. Azonban »az egyoldalú hisztorizmus, mindig csak a múlton csüngés, a történeten való kérődzés, a középkornak túlzó eszményítése, egyetlen korszak intézményeinek abszolút érvényre emelése a történeti tudatot megmerevítette, a jövőnek cselekvő friss formálására való hajlamot és kedvet megbénította, az elméket a múltba való terméketlen és ábrándozó «visszaszomorkodásrs» (a történeti romantikát a tett nevében támadó SZÉCHENYI szava) csábította. A mindig *csak* a történeti szempontok szerint való tájékozódás, a romantikus ideológia, a mind bonyolultabbá váló társadalmi, gazdasági és politikai élet természetszerű fejlődési igényeit nem tudta kielégíteni. Már a XIX. század, húszas éveiben szakadék támad a romantikus tudomány és a társadalom életérzése, a merev történeti elv s a társadalom észszerű kielégítést követelő szükségletei között. A romantika eszméinek hullámvonala lefelé görbül, viszont a felvilágosodás racionalizmusának vonala megint emelkedőben van.

2. A liberalizmus jelentésalkata és a polgári társadalmi réteg.

A társadalom újra a felvilágosodás szellemének útvonalára tér. — Megint a racionalizmus és az individualizmus szellemében találkozik a tudomány és a társadalom. — A liberalizmus szellemi alkata lényegében ugyanaz, mint a felvilágosodásé: társadalmi individualizmus, gyakorlati racionalizmus és pozitívizmus, a korlátlan haladásba vetett hit optimizmusa. — A társadalmi automatizmus elve. — A kultúra egyes területeinek öntörvényszerűsége. — A liberalizmus jelentésalkata és Darwin fejlődésmélete: a szabadverseny gazdasági és a kiválogatódás biológiai elve a létért való küzdelemben, a haladás optimista elve s az új fajok felsőbbsege. — Élet és tudomány ugyanazoknak a kategóriáknak ritmusában lüktet. — A gyorsan iparosodó társadalom valószínűs életformájából táplálkozik a társadalmi fejlődés végső tudományos eszménye. — A fejlődés gondolatának hatalma a XIX. század társadalmában. — A történeti menet lineáris haladásának, vagy ciklikus visszatérésének elmélete, mint a társadalom helyzetének szellemi függvénye.

A század húszas éveiben a nagy forradalom szörnyű jeleneteit a társadalom kezdi már Európászerte elfeledni, sőt a szentszövetségnek az egyén jogait agyonkorlátozó rendőrruralma következtében kezdi már kedvezőbb színben látni, egyenest idealizálni. A gyáripar gyors fejlődése óriási munkástömeget sűrít össze a városokba emberhez

nem méltó munkabérrel. *Mind nagyobb szakadék tátong a munkás- és a kapitalista polgári réteg között.* Megszületik az utópisztikus államszocializmus, amelynek eszméi széles rétegek lelkébe gyorsan utat törnek, A társadalom szocialista és demokrata elemei *újra a felvilágosodás eszméinek útvonalára fémek:* a tiszta ész alapján szerkesztik meg a «jövő» társadalmának sóvárgott képét, újra racionalisták, történetellenesek, vallásellenesek, mindazt tagadják, amit a romantikus gondolkodók állítottak. A társadalom szellemi szeme közvetlenül a romantika történeti világnézetét látja s vele ellentétben mint visszahatás szerkeszti meg világképét. Kz nagyrészt abból a harcból érthető, amelyet a társadalom jelentékeny része a személyes szabadság korlátozásának, a társas kötöttségnek túlélt formáival szemben vív az élet egyes területein. A rövid romantikus intermezzo után LAJOS FÜLÖP, a polgári barrikádkirály alatt Franciaország már újra voltaireanus. Millió meg millió példányban buzgón olvassák VOLTAIRE-nak, ROUSSEAU-nak, DIDEROT-nak, HOLBACH-nak új kiadásokban megjelenő műveit. A romantikus korszak társadalmát magát kereszténynek, tradicionálistának és monarchistának hitte; de a harmincas években a francia társadalom nagy része már megint arra büszke, hogy pogány racionalista, történetellenes és köztársasági, sőt egyenest szocialista. A forradalmi és a napóleoni korszak meggyötört, ideges és eszmékért rajongó, majd belőlük gyors ütemben kiábránduló embereinek fiai is szeszélyesek, könnyen sugallmazhatók és kapkodók a világnézetben: ma romantikusok, holnap liberálisok, holnapután forradalmárok. LAMMENAIS, a katolikus romantikus megújhodásnak egyideig vezére, a legkorlátlanabb teokratikus társadalmi felfogásból a legf éktelenebb liberalizmusba csap át. HUGO Viktor ifjú korának romantikus harci lendületével átkozza VOLTAIRE-t, a kételkedő és ironikus «najom-lángészt», akit a sátán indított el misszióba az emberhez. Nemsokára szélső liberális; később a párizsi kommün iránt meleg rokonszenvét fejezi ki. MUSSET VOLTAIRE-nak száraz csontjaihoz tapadó «undok mosolyát» gyalázza, de később világnézete nem messze esik Tournay szellemes grófjától. (L. SZALAY JEROMOS: A katolikus gondolat útja az újkori Franciaországban. 1934. 56. l.)

A német romantikának szellemi hatóereje is csökken a társadalmi politikai viszonyok változásában; csak a tudományok elhisztorizálódásában él tovább. A nagy német idealizmus, amely sok tekintetben a romantikus szellem szülötte, a visszajára fordul: az egész mindenséget szellemmé varázsló hegeli rendszert

FEUERBACH nominalisztikus materializmussá fordítja át: az igazi valóság csak az érzéki egyes lény, ellenben minden általános, minden szellemi merőben az egyed illúziója. A vallás pusztán az antropomorfizáló hajlam műve: az Isten fogalmában az ember magát eszményíti azzá, ami szeretne lenni. Ugyancsak a felvilágosodás eszméi támadnak fel a szenzualisztikus ismeretelméletben, de meg az eudaimonisztikus erkölcsstanban is: az erkölcs értékmérője csakis a boldogság. Az egész lelki élet: gondolkodás, érzelem és akarat nem egyéb, mint az agyvelőnek «váladéka», olyan, mint amilyen egyéb szerveknek kiválasztása. A német természetbúvárok és orvosok kongresszusaikon a mechanisztikus világnézetet a tudomány egyedül üdvözítő hittételévé avatják. Nagy népszerűsítő irodalom támad, amely «a tudomány vívmányait» a félművelt tömegeknek is hozzáférhetővé teszi.

A XIX. század szelleme annyira tarkán változatos, hogy első pillanatra nem nyomható rá olyan kifejező és jellemző szóbelvény, mint a XVIII. századra a «felvilágosodás». A «természettudományok százada», a «technika százada», a «hisztorizmus százada» sokszor hangzik róla. Szellemi tartalma realizisztikus is, idealisztikus is: úgy látszik, hogy nincsen egységesebb szellemi jelleme. S mégis: ez a látás is a «felvilágosodás» kora, csakhogy a szellem sokrétű árnyalataiban. A XIX. század tipikus elmejárása a húszas évektől kezdve folytatja a felvilágosodás gondolkodási irányát: *megint a racionalizmus és a belőle folyó individualizmus szellemében ölelkezik a társadalom és a tudomány* Újra diadalmaskodik, a romantika érzelmi irracionálisát megvetve, az autonóm ész uralma: az ember esze az értékmérője annak, mi igaz s nem igaz, mi jó és rossz, mi szép és rút. A XVIII. és a XIX. század racionalizmusa között azonban tetemes különbség van: az előbbinek északultusa kiváltképpen elméleti törekvés s csak a forradalomban próbálkozik meg a radikális gyakorlattal; az új század racionalizmusa azonban az egész életet minden irányban gyakorlatilag is fokozatosan áthatja és átformálja. Ez a gyakorlati racionalizmus, amely mintegy híd a két századot egymástól elválasztó romantika folyója fölött, a *liberalizmus*. A XIX. század alkonyán a liberalizmus a polgári társadalom lelkében már oly világnézeti dogmatikává merevül, mint a felvilágosodás a XVIII. század második felében. A liberalizmus számos árnyalatot ölt a század folyamán különféle országokban: más árnyalata van az angol s a kontinentális liberalizmusnak, s más a színezete az amerikai liberalizmusnak, de az alap felfogás egységét mindenütt biztosítja ennek az eszmeáramlatnak

racionálisztikus és individualisztikus iránya. Nem egységes szellemi áramlat ugyan s nem is öltözködik soha zárt elméleti-fogalmi rendszerbe, azonban gyökerei már bizonyos fokig kinyomozhatók a renaissance-ban, ezek egyre erősödnek a felvilágosodás korában. A romantika csak rövid időre tudja fejlődését meggátolni: a liberalizmus jelentésalkata a XIX. század folyamán az élet és kultúra valamennyi területén diadalmaskodik s Európa szellemét végleg szekularizálja.

Melyek a liberalizmus világfelfogásának hittételei, amelyek mélyebben belenyúlnak a társadalom és a tudomány, sőt az egész kultúra és világnézet viszonyába? Miben hisz, bár hitét exakt tudásnak véli, a liberalizmus?

Először is hisz az egyéni szabadság eredeti jogában s ennek megfelelően az egyes embernek minden tekintélytől való függetlenségében, tehát az *individualizmusnak* embermegváltó erejében. Persze sokszor homályos, határozatlan és többértelmű marad, vajjon mit értünk *szabadságon*? A szabadság csak formális elv, amelynek keretét konkrét tartalommal a XIX. század egyes életszakaszaiban a különböző nemzetek más meg más árnyalatban töltik ki. A szabadság követelése főképp az államtól és az egyháztól való kötöttség ellen irányul, majd kiterjed minden korlátozás ellen a társas élet s kultúra valamennyi területén: a tudományban, a művészetben, a politikai és a gazdasági életben. A liberalizmus követeli a gondolkodásnak, a tudománynak szabadságát és «előfeltételmentességét», a művészetnek s az irodalomnak szabadságát. Európaszerte a liberális társadalom törvényhozásának első aktusai közé tartozik annak törvénybeiktatása, hogy «a tudomány és tanítása szabad» (nálunk az 1848: XIX. törvénycikk); a szó és a sajtó, az egyesülés és a gyülekezés szabad. Az államnak legfőbb feladata az egyesek szabadságjogainak s a rendnek biztosítása. ROUSSEAU szelleme támad föl a politikai liberalizmusban: a népszuverenitás, a szabadság és az egyenlőség eszméje a liberális kvantitatív demokráciában. Azonban bármily túlzásba vitte is a liberalizmus az egyéni szabadság gondolatát, tagadhatatlan érdeme, hogy az egyest az abszolút államnak, a rendőrállamnak, kötelekeiből kiszabadította. Az egyes polgárt az államélet és kormányzat részesévé tette az *Obrigkeitstaat*-tal szemben, amely csak «alattvalókat» ismert. Megalkotta a modern jogállamot, amely az egyén jogait az állammal szemben elismeri, törvényekben megállapítja az alkotmányt, amely az állami hatalom gyakorlását és az állampolgárok közreműködését szabályozza. Az alkotmány keretében a *tudomány* szabadságát és jogait is biztosította.

A liberalizmusnak második elméleti alapvető vonása, hogy *hisz* az észnek abban a képességében, hogy a világ mivoltát a maga erejéből megérti s *az ész belátása alapján az egész életet és társadalmat szabályozhatja*. A liberalizmus a *racionalizmus* gyermeke, a felvilágosodás folytatása: az egész emberi kultúrát ész szerint akarja újrendezni. Ez a liberális racionalizmus az ésszel szemben mélyen lebecsüli a szellemi élet irracionális tényezőit: az ösztönt, az intuíciót, amely oly előkelő helyet foglalt el a romantika szellemi háztartásában. A társadalom racionalizmusa a XIX. század folyamán sokszor elveszti az ösztön biztonságát, az ezen alapuló helyes viselkedési módok iránt való fogékonyságot, mert minden emberi s társadalmi ügyet ésszel akar kiszámítani, tudatosan és tervszerűen intézni, amint ezt a liberalizmus testvérének, a kapitalizmusnak mint fenékgig racionalizált gazdasági rendszernek példája a legélenkébben tanúsítja.

A liberalizmus racionalizmusa azonban büszke arra, hogy eredményeit a pusztá tényekből párolja le az ész segítségével: *a pozitívizmusnak szellemi testvére*. A századeleji nagy német idealizmus voltaképp fogalmi realizmus: az univerzale, az általános fogalom, az eszme, a szellem létezik, lényegében úgy, ahogy a középkori felfogásban. De ahogyan ekkor a XIV. században a nominalizmusban hatalmas szellemi ellenereő lép fel, most is a platonizáló idealizmussal e szemben a pozitívizmus, amely az egyedihez tapadó nominalizmusnak egyik válfaja. Csak tények után kutat, ha mindjárt a természet-törvény egyetemesített formájában is, fellázad a pusztá spekuláció, a csak észbeli dedukció ellen. A tények beszéljenek, objektív módszert kell alkalmazni, csakis a mérésnek, quantifikációnak van helye a komoly tudományban. Az ész ebben élje ki magát óvatosan, szolidan, megbízható módon, de hagyja abba a világ mivoltára vonatkozó metafizikai konstrukciót. Így a pozitívizmus szellemi virágzásának kora egybeesik a közös jelentésalkat alapján a liberalizmus uralmának idejével. Ezt a jelentésalkatot pedig az élő társadalom valósága táplálja, amelyben a vezető szerepet az óvatos, tények alapján kalkuláló, a szellem magasba ívelő szárnyalásától tartózkodó polgári réteg viszi. A XIX. századi polgárság lelki diszpozíciójából természet-szerűen folyt a liberalizmusnak politikai s a pozitívizmusnak tudományos jelentésalkata.

A liberalizmus szellemének harmadik jegye: *hisz* az emberi természet *eredeti jóságában és saját erejéből való korlátlan fejlődés-képességében*. A liberalizmusnak ebben a szellemi vonásában a felvilágosodás határtalan, immanens *optimizmusa* folytatódik: *nincs*

szüksége az észnek ész feletti tekintélyre, ez nemcsak felesleges, hanem egyenest akadály a igazság kutatásának, a tudományos haladásnak s a társadalmi rend igazságos megállapításának. Ezért a liberalizmus emberideálja rendszerint a szabadon, a maga erején kifejlett személyiség: *a pogány humanitás-eszmény.* Az eredetileg jó emberi természet annál könnyebben és gyorsabban bontakozik ki, minél kevesebb társadalmi korlát, tekintélyi kötöttség gátolja. Mi az élet igazi értelme? Az egyén erőinek szabad kifejtése. Ez az állami szabályozást is mind fölöslegesebbé teszi: *a harmónia önkényt kialakul a társadalomban.* Ezért a liberalizmus követeli az emberek egyenlőségét: a társadalomban, gazdasági és a politikai életben az érvényesülésnek mindenki számára egyforma lehetőségét. Azonban a potenciális egyenlőségnek ez a formai elve, amellyel szöges ellentétben van az emberek tehetségeinek velükszületett reális egyenlőtlensége, a gyakorlatban éppoly határozatlan és sokféle értelmű, mint a szabadság elve.

A liberális világnézetnek sarktétele a *társadalmi automatizmus* elve: mind az egyesnek, mind a társadalomnak java annál jobban és biztosabban érhető el, minél kevésbé korlátozza a társadalom az egyes szabadságát érdekeinek követésében s minél jobban biztosítja ezt az eg3rénii szabadságot. Így jó létre az egyéni szabadság alapján a társadalmi fejlődésnek «természetes rendje». A liberalizmus szemében a társadalom nem eredeti, történetileg fejlett szerves egész, organizmus, mint a romantika hirdette, hanem csak a szabad öntevékenységgel és függetlenséggel egymásra ható egyes emberek *mechanizmusa*, ahogyan már a felvilágosodás vélte; nem a társas céltól, a közjótól cselekvésében meghatározott egység, hanem a magukban független, csak laza kölcsönhatásban álló egyes emberek *összege*; nem egy erkölcsi rendhez tartozó s az egyes tagokat lelkiismeretben kötelező együttélés, hanem csak a maguk érdekeit önző indítékokból kielégítő egyes emberek *aggregátuma*. A társadalmi s gazdasági élet fejlődésének alapja tehát az *atomisztikus individualizmus*, amelyet a liberalizmus a mechanisztikus természetfelfogásból vesz kölcsön: a társadalom jóléte akkor fejlődik ki magától legjobban, ha az autonóm egyes ember gazdasági s egyéb társas cselekvésében csak a maga érdekeit követi, amint a természet rendje is az atomok együtteséből épül fel, amelyek mindegyike egy-egy külön kis világ, saját szerű mikrokozmosz.

A liberalizmusnak abszolút szabadságelvéből következik *a kultúra egyes területeinek abszolút öntörvény szerúsége.* A tudományt, művészetet, irodalmat, politikát, gazdasági életet létében és fejlődésében

désében kizárólag az immanens és változhatatlan életszükségletek határozzák meg: oly törvényeknek vannak alávetve, amelyek az ezen területeken működő erők mozgásirányát eleve megszabják. Itt minden kívülről ható erő (mint pl. a kinyilatkoztatott vallás s erkölcs) tehetetlen és csak akadályozza a kultúra sajátos céljainak elérését. Ez a felfogás a kultúrának egyes területeit teljesen önállóvá, az alapjukul szolgáló értéket öncéllá emeli (pl. az államot, a technikát, a gazdaságot). Ezért a liberalizmus a vallás és az élet, az egyház és a kultúra szétválasztására törekszik. Persze nem veszi észre a vaskos önellenmondást: az egyes kultúrterületek változhatatlan és kikerülhetetlen öntörvényszerűségének elve kizárja az embernek célszerű tevékenységét, tervszerű belenyúlását a kultúra fejlődésébe. Az ember kénytelen magát alávetni a tőle magától abszolúttá emelt céloknak, mint saját teremtette bálványoknak, közben pedig magát szabad személyiségnek érzi és hirdeti: liberalizmus és szellemi determinizmus alig egyeztethető össze.

A liberalizmusban rejlő öncélú szabadságelv a XIX. század folyamán a kultúrának szerves egységét tragikusan megbontja, mert egyes ágai külön célrendszerekké fejlődnek, amelyek egymásról már elvi alapon sem akarnak tudni. Az élet és a kultúra benső összefüggése tehát szétesik. Minden külön célrendszer abszolút jelleget ölt a másokra való tekintet nélkül. Így elsősorban a *gazdasági élet*: a kapitalizmus szelleme az egész világot a maga áruí szempontjából nézi; pl. a vasgyáros szemében a hegyek, az épületek, a hadsereg, az állam, az ember, az egész földgolyó is csak a vasért van ezen a világon. A *művészei* is csak magáért van, az élettel nincs kapcsolatban: sohasem hangoztatták a *l'art pour l'art* elvét oly hévvel, mint a XIX. században. A *technika* is öncélnak érzi magát: a közlekedés hajmeresztő sebességrekordjának már semmi köze sincs az élet szükségleteihez; az eszköz céllá emelkedik, a gép mint ilyen diadalmaskodik minden fölött. A *közigazgatás*, a bürokrácia is magát öncélúvá avatja: az emberek ügyeit a jogszabályok merev skémái szerint gépiesen intézi, minden tekintet nélkül az egyes esetek különszerűségére, a személyt csak a tömeg egyik atomjának, pusztán quantumnak nézi, amely, ha ember is, egészen egyforma; az öncélúvá lett bürokrácia a közigazgatást a jogszabályok alá való merev szubszumciónak, afféle társas aritmetikai műveletnek tartja s ezért képtelen az esetek helyes individualizálására. A *politika* is a pusztán hatalmi akarat öncélú rendszerezévé alakul át s figyelmen kívül hagyja az egyes társadalmi rétegek egyéni sajátosságait. Az öncél minden egyes rendszeren belül az embert

csak mechanizált eszköznek nézi, tárgynak, amelyet a maga kizárólagos érdekében felhasználhat, tekintet nélkül az emberi élet egészére, erkölcsi mivoltára és személyes méltóságára. Az élet súlypontja a dolgokba megy át: nem az ember uralkodik a dolgokon, hanem ezek rajta. Így a kultúra és az élet egysége szétesik, a kultúra egyes ágai külön élnek ki a maguk célrendszerét, s egymást nem korlátozzák s egyensúlyozzák. De így nem is szolgálják szervesen az egész életet, hanem csak ennek egy-egy részét, minden érzék híján a kultúra másik ágának s egészének értéke iránt.

A liberalizmusnak szelleme a szabadversenynek, az automatikus társadalmi harmóniának s a haladásnak optimista eszméivel mint *forma mentis* annyira beleszívódik a XIX. század társadalmának lelkébe, hogy *a tudományok különböző ágainak gondolkodásmódját is többé-kevésbé megszabja*, behatol még a természettudományokba is. A tudomány szociológiája erre a legtalálóbb példát DARWIN fejlődélméleten szemléltetheti. Hogyan függ össze a darwinizmus a társadalom egykorú állapotával s a liberalizmus szellemével?

A fiatal DARWINT, amióta földkörüli útjáról hazatér, állandóan az a kérdés ingerli, vajjon mi lehet az oka annak, hogy az élő lények olyan új alakra és tulajdonságokra tesznek szert, amelyeknek életük fenntartásában hasznát vehetik? miért maradnak meg és fejlődnek éppen azok az alakzatok és tulajdonságok, amelyekből hasznót húznak? Kezébe jut MALTHUSnak a népesedés törvényéről szóló munkája, amely szerint a népesség geometriai sor szerint szaporodik, míg az élelem csak aritmetikai sor szerint növekszik s ezért beáll az állapot, amikor a megszorodott népesség nem tud élelemhez jutni, Bbben a tételben DARWIN konkrét formában megérezkítve pillantja meg azt az általános tényt, hogy az élőlényeknek sokkal nagyobb mértékben való szaporodásra van hajlandóságuk, mint amilyen mértékben a megélhetés feltételei adva vannak. Mi következik ebből? Az élőlények *verseny társak*, küzdeniök kell egymással, hogy megszerezhessék azt, amire szükségük van, hogy élhessenek. Annak a lénynek, amelynek testi alkata úgy módosul, hogy táplálékának megszerzését megkönnyíti, előnye van a versenyfutásban, jobban biztosítva van saját magának és fájának fenntartása, mint másoké. Hosszú idő múltán kihalnak azok a lények, amelyek a testi alkalmazkodó módosulások előnyeit nem élvezik s csak az új alakzatú lények maradnak fenn, mint új fajok. Az élet szakadatlan akadályokba ütközik, melyeket le kell győzni. A legerősebb, vagyis a viszonyokhoz

legjobban alkalmazkodó marad fenn a küzdelemben, amelynek folyamán fokozatosan és lassan újabb erők és tulajdonságok fejlődnek ki és képződnek tovább.

Ebben az elméletben nyilván visszatükröződik az angol társadalom liberalizmusának *szabad kereskedelmi elve*: a verseny dönt a fajok fennmaradásában éppúgy, mint az emberi társadalomban: sok egyed elpusztul a kellő erő kifejtés és alkalmazkodás híján, mások meg élre kerülnek az életküzdelemben való kiválasztódás útján. Ezt az analógiát DARWIN előtt már SPENCER észreveszi (1851): a természet «szigorú fegyelmet» (stern discipline) gyakorol, amelynek útján «tisztulási folyamat» megy végbe; a betegesek, a kevésbé erősek, a gyenge formájúak elpusztulnak; a kevésbé értékesnek szaporodása s ezzel a faj elsatnyulása meggátlődik, a legalkalmasabb marad meg (*survival of the fittest*). DARWIN MALTHUSnak és SPENCERnek gondolatmenetét követi «a létért való küzdelem» fogalmának kialakításában, amikor az alacsonyabb fajok magasabbrendű fajokká való fejlődésének legfőbb okát ebben a küzdelemben pillantja meg. A «természet fegyelme»-nála «természetes kiválogatódás» (*natural selection*) alakul át. *Elmélete tehát az emberi társadalomnak a liberális verseny szempontjából való szemléletét terjeszti ki az élőlények világára s fejlődésük magyarázatára*. De nagyhatású hipotézisében bennerejlik az angol társadalom *tipikus utilitarizmusa* is: az élőlények olyan módosulásai maradnak meg s rögződnek az új fajba, amelyek az életre nézve hasznosak. Továbbá a liberális angol *üzletélet korrekt erkölce* is: csak a legalkalmasabb lény marad fenn. De ugyancsak kihangzik belőle a liberalizmusnak *a haladásra vonatkozó optimizmusa* is: az új fajok jobbak és értékesebbek, mint a régebbiek, a verseny a haladás legfőbb indítéka; a gazdasági erők szabad kibontakozásából önkényt, automatikus módon, harmónia áll elő az emberi társadalomban, ekkép az élőlények szabad küzdelméből végül az értékes fajok egyensúlya támad. De a darwinizmus kitűnően hangzik rá az angol viktoriánus korbéli társadalom konzervatív, mindent lehetőleg a múltból igazolni iparkodó, *a fokozatosság történeti elvét* valló felfogására is, mert a haladásait való küzdelem az élőlények világában is organikusán megy végbe, lassú átmenetekben, míg az erők többségének győzelmével végződik. Bnnek viszont *demokratikus* színezete van: mindenki annyira viszi s olyan sikert ér el, amennyi érték lakozik benne.

De diadalmaskodik a darwinizmusban az angol társadalomnak *kolonizáló szelleme* is, amikor a természetes kiválogatódást a mesterséges növény- és állattenyésztéssel hozza párhuzamba: az egész földfelü-

letet a maga faunájával valami hatalmas állatfarmnak nézi. DARWIN különös súlyt vet elmélete igazolásában az angol állattenyésztők tapasztalataira. Angliában ugyanis idők folyamán egészen új fajok keletkeztek. Az angol szarvasmarha nagysága megnövekedett, az angol telivér paripák mind nagyságban, mint gyorsaságban felülmúlták arab őseiket. Egyes növények is megnövekedtek, gyümölcsük szebb és ízletesebb lett. Miért? Mert következetesen a tenyésztők és termesztők csak azokat az állatokat és növényeket válogatták ki és szaporították, amelyek a legalkalmasabbak voltak, a többit kiirtották vagy más célra használták. DARWIN az angol tenyésztők ilyen praktikus szellemében, de elméleti síkon vizsgálja a természetet: *az angol gazdasági-technikai elvet a természetes kiválogatódás automatizmusává formálja át.* A természet élővilágát az emberi társadalom mintájára *szociálisan* fogja fel: a növények és állatok világa nem természeti tárgyak gyűjteménye, amelyeket a természetbúvár csupán lajstromozni hivatott, hanem élő valóság, amelyben minden mindennel összefügg s amelyben, úgy, ahogy az emberi társadalomban, egyiknek boldogulása a másikén fordul meg. A föld és a giliszta, a növény és a rovar, az állatok sokféle faja, működésük és tulajdonságaik: alkatuk, szépségük, szerelmük és életharcuk DARWIN szemében mind a legszorosabban összefügg, szerves egységet alkot, egymástól csak mesterségesen választható szét.

A lét feltételeihez való alkalmazkodás elvét hirdető darwinizmus maga is a kor társadalmi-gazdasági helyzetéhez és szelleméhez alkalmazkodik. Ennek tanúsága az is, hogy a XIX. század ötvenes éveiben ez a fejlődésre vonatkozó biológiai eszmekör mintegy a levegőben úszik. DARWINnal egyidőben SPENCER ugyancsak a descendencia elvén törí a fejét, WALLACE DARWINéhoz hasonló módon fejtí ki a fajok eredetét s BATES HENRY ugyancsak ekkor fedezi fel a mimicry gondolatát. Abból, hogy a darwini tanok a társadalom adott alkatával és a liberalizmus eszméivel összhangban vannak, sőt ezeknek a biológia terén való alkalmazásai, érthető az evolúció elméletének a század második felében elért óriási hatása a társadalomra. *Az élet és a tudomány hullámai ugyanazoknak a kategóriáknak ritmusában mozognak.*

De ugyancsak az angol s általában az európai társadalom industrializmusa és liberalizmusa az alapja annak az uralkodó helyzetnek is, amelyet SPENCER társadalom-elmélete foglal el a XIX. század végén a szellem birodalmában. Á társadalmi életnek a fejlődés íokai szerint két főtípusa van SPENCER elméletében; a harcias és az

indusztériális típus. Az előbbi egy központi deszpotikus hatalom kényszerített együttműködés alapján szervezi meg s az egyesek viselkedésmódját a társadalom piramisszerű rétegződésében minden irányban szabályozza. Az ipari társadalom ellenben a szabad együttműködés elvén épül fel; itt demokratikus, népképviselői hatalom van, amely a legkisebbre korlátozza az állami hatalomkifejtést az egyesek személyes magatartására nézve. Ennek a típusnak nem a piramis, hanem a háló a jelképe: az egyedek között fennálló vonatkozások rendszere. A társadalmi életnek ez a két típusa mint fejlődési fok egymásután következik: ebben áll a társadalom haladása. A fejlődés minden téren a fokozatos szétkülönülés a fokozatos integrálódással egybekötve. Ezért a társadalomnak ipari korszaka a későbbi, az érettebb, a magasabbrendű forma, egyúttal a társadalmi fejlődésnek immanens célja.

Ezen a spenceri elméleten azért kapott oly mohón a múlt század végi társadalom, mert tükrében a maga idealizált képét szemlélhette. SPENCER lényegében nem tett egyebet, mint *a gyorsan iparosodó társadalom alkatát és életformáját eszményítve, a fejlődés végső fokának méltóságára emelte*. Kímélete a meglévő társadalom finomított eszmei párlata.

A tudomány szociológusának figyelmét önkénytelenül is magára hívja a *fejlődés gondolatának* a különböző korok társadalmi lelkéhez való viszonya. Ha a társadalom alkata és élete állandó formájú, változatlan, statikus s mintegy örökkévalónak látszik, akkor a lelkekben kevés a fogékonyság a fejlődés eszméje iránt. Ellenben ha a társadalom élénk, változó, folyton újsággal telített s dinamikus életformájú, akkor a változásnak közvetlen átélése a társadalom szellemét fogékonnyá teszi az evolúció eszméje iránt, s ennek a jövőbe kihúzott eszményi vonala mélyen és erősen érdekl.

A középkori átlagember, ha hosszabb életre tekinthet is vissza, élte fogytán lényegében ugyanolyan társadalmi viszonyokat, politikai és gazdasági feltételeket, anyagi és szellemi világot lát maga körül, mint gyermekkorában. Évtizedről évtizedre minden ismétlődik benne és körülötte; valami újat alig pillant meg s ha valami előtte újnak tűnik is fel, ennek létjogát mindjárt a múltból iparkodik igazolni, a régire visszavezetni. A falusi emberek nemzedékei sorban ugyanazon viszonyok közt születnek, dolgoznak s hálnak meg. A városi emberek egész generációi is a város területét, utcáit, épületeit mindig azonosaknak látják, legföljebb új templom épül évtizedeken, sőt századokon

át: a céhek és mestereik száma, segédek és tanulóik életmódja és mesterségbeli technikája nagyjában változatlan; ugyanazok a jogi viszonyok kötik az embereket egymáshoz a társadalomban, mint apáikat. A társas hierarchia, amelyben a papságnak, a nemességnek, a városi polgárságnak és a jobbágyságnak megvan a maga kiszabott hagyományos helye, változatlan, szinte az örökkévalóságé. A szellem nyugalalmát legfeljebb egy-egy város egyetemének élénk disputációja, egy-egy hatalmasabb egyéniségű és tehetségű barát prédikációja, egy-egy eretnecség csatazaja zavarja meg, azonban viszonylag a társadalom kis rétegére korlátozva. A társadalom statikáját főképp a háborúk és járványok mozdítják ki egyensúlyából. Ezek azonban megszokottak, az újság ingerével rövid ideig hatnak. A fejlődés fogalmának tipikusan egyetlen, transzcendens erkölcsi jellegű iránya van: a keresztény tökéletesség. A fejlődés világi, társadalmi-gazdasági vagy a természetre vonatkozó fogalmának szerkesztésére a középkori ember általában nincs, ami ingerelje.

A XIV. század elejétől a renaissance emberének világa mozgásba jön: a gazdasági élet új formákat ölt, a városi polgárság sokhelyt hatalomra jut, a régi társadalmi hierarchia eresztékei meglazulnak, az egyházi és a politikai hatalom sokszor farkasszemet néz egymással, a haditechnika megváltozik, a mesterségek üzésének új módjai vannak, a népek többet érintkeznek egymással, a hajósok nem ismert földrészeket fedeznek fel, a világhorizont tágul. Az *evolutio* szó, amely az ókorban még olvasást, a papirusztekercsek kigöngyölytését, forgatását jelenti, CUSANUSnál kapja meg először a *fejlődés* modern jelentését: oly anyagi vagy szellemi változások sora, amelyben értékbeli emelkedés van. A renaissance büszke arra, hogy a középkorral szemben mekkorát fejlődött, milyen értékes változásokon ment keresztül. A természet valamennyi ágára kiterjedni kezd a fejlődés fogalma! PARACELUS az organizmusok világát az őszanyagból eredezteti, DESCARTES a bolygórendszert a káoszról fejleszti ki, LEIBNIZ pedig egész metafizikájának sarkételévé a folytonos fejlődést teszi meg. A felvilágosodásnak mozgalmas kora, amely oly sok természeti, társadalmi, tudományos, technikai és művészeti újságokkal zsúfolt, ezek alapján az ész nevében új értékrendszert szerkeszt, amelynek a társadalomban végbemenő jövő megvalósításáról ábrándozik: az emberi társadalom csodálatos észszerű tökéletesedése és fejlődésképesége alapmeggyőződéssé szilárdul.

A XVIII. századi történetellenes felvilágosodás az ész nevében a fejlődés kategóriáját inkább a jövőbe vetíti. A romantika a múlt-

ban keresi s átfogó történeti folytonosságban nézi. A fejlődés ugyanis minden, a világ lényegét a szellemben látó idealisztikus rendszer törzsfogalma. A szellemi világot úgy szerkeszti meg, mint az észnek önmagához visszatérő útját, mint dialektikai, belülről hajtott fokozatmenetet. A fejlődésnek ez a filozófiai fogalma átvándorol a tapasztalati világra is s az egyes szaktudományok munkaelvévé emelkedik: nemcsak magában a filozófiában, hanem a vallás-, nyelv-, jog-, gazdaságtudományban is. Az idealisztikus metafizika szelleme lebeg a szellemi tudományok fölött, amikor a XIX. században a kultúra egyes ágait (vallást, jogot, gazdálkodást stb.), mint az öntörvényű szellemi világ tagjait fogják fel, vagy amikor a nemzeteket és saját szerű kultúrjajaikat mint az egyediség elvének teremtő kifejlését tekintik.

A XIX. században a szellemi tudományok azon az alapgondolaton épülnek fel, hogy az emberi kultúra valamennyi ágában belső fejlődési törvény rejlik, amely a szellem történeti tényeiből utólag megszerkeszthető; továbbá, hogy a szellemi-történeti jelenségek az értelmes fejlődés szükségképi fokozatain mennek keresztül. Ezt a fejlődési felfogást a szellemi tudományok a romantikától örökölték. Az egyes szellemi tudományok fejlődési fogalmait az összehasonlító történettudomány az egész kultúra fejlődési fokozat-elméletévé fejleszti, a fejlődés alapján álló felfogás az egész világtörténetet nagy egységnek tekinti; az emberiség egyetemes fejlődését az egyes nemzetek fejlődés-sorának összességéből építi fel. Így válik a történeti gondolkodás fő-kategóriájává a *nemzet* fogalma, amelyet FICHTE a század elején metafizikaivá mélyít; a romantika pedig a «népszellemben» minden szellemi teremtő erő forrását szemléli. A nemzetek az emberiség egyes tagjai, mindegyiknek saját szerű szelleme s ebből folyó kultúrája van: ezek fejlődése az emberiség története. A világtörténet tehát a nemzeti-egyedi kultúrák sokaságából alakul ki. A század végén LAMPRECHT már olyan fejlődési korszakokat szerkeszt, amelyek hite szerint tipikusan alkalmazhatók nemcsak az európai, hanem a kínai, japán indus stb. nemzetekre is. A romantika a kultúra fejlődését szorosan összeforrasztja a «népszellem» kibontakozásának fogalmával. Miért? Mert a társadalmi viszonyok hatása alatt meleg nacionalizmus hatja át, a nacionalizmus pedig a történetnek mindig individualizáló, a jelenségeket saját szerűvé avató elve. A század folyamán azonban a pozitívizmusnak mindenben oksági törvényszerűséget kereső tudomány programja diadalmaskodik: ezzel a romantika individuális fejlődésfogalma átcsúszik a fejlődési «törvények» kutatásába, amelyek minden nemzetnél, az emberiség történetének valamennyi ágazatá-

ban, ugyanazok. Így a XIX. század végének történeti felfogása elvileg ugyanoda jut, mint a XVIII. század: mind az anyagi, mind a szellemi világban változhatatlan fejlődési törvények uralkodnak.

Nem véletlen, hogy éppen a romantika kezdő éveiben a költői lelkű angol orvos, DARWIN ERASMUS, a fejlődés elvét az organizmusok világára nézve is már világosan megformulálja. Azt a hipotézist állítja fel, hogy a melegvérű állatok évmilliókon keresztül egyetlen élő rostból származtak s fokozatosan új szervekre és képességekre tettek szert. A külső ingerek, a változó életfeltételek az élőlényektől alkalmazkodást követeltek. Minthogy az élőlények túlságosan szaporodnak, az életért küzdeniök kell, ami testi alkatukat módosítja. Ilyen gondolatokat fejteget DARWIN ERASMUS költői című munkájában («A természet temploma», *The Temple of Nature*. 1803) s ezekkel «már anticipálja LAMARCK nézeteit», mint unokája, «A fajok eredetének» szerzője, később megállapítja. LAMARCK ugyanis azt az elméletet fejtette ki, hogy a felsőbbrendű fajok az alsóbbakból származnak a külső életfeltételek közvetlen hatása alatt. Ebben a fejlődésben különösen szerepet játszik a szükséglet, a gyakorlat, a szervek használata. A gyakorlás a szerveket célszerűen módosítja, a gyakorlásra pedig a szükségletek ingerelnek. Nemsokára LYELL a föld kérgének kialakulására is a folytonos fejlődés gondolatát alkalmazza az addigi felfogással szemben, amely szerint többé-kevésbé hatalmas, egymásra következő földmozgások egész sorozata hozta létre a különféle rétegeket, amelyekből a Föld fedőrétege áll. LYELL most azt tanítja (*Principles of Geology*. 1830), hogy azok a kicsiny változások, amelyeknek a természetben naponkint tanúi vagyunk, elegendők ahhoz, hogy lassú fejlődésükből a Föld kérgének mai alakját megmagyarázzuk. Esőcsapadék, az iszap lerakódása, a levegő* kéniai behatása, a jégtömegek vándorlása, a partokon végbemenő hullámtörés szakadatlan működésben lévő eiöket képvisel, amelyek a folytonos ismétlődés következtében hosszít idők folyamán nagy eredményeket hoznak létre. Ez a feltevés egységet és összefüggést vitt bele a természetről való felfogásba: mindenkor és mindenütt ugyanazok az erők működnek. A fiatal DARWIN, aki magával viszi földkörüli útjára LYELL művét, mindjárt útja első állomásán, a capverdei szigeteken a hegyek és földrétegek szerkezetében beigazolvva látja LYELL tanát s ennek lelkes hívévé szegődik, majd a lassú, fokozatos fejlődés gondolatát később az élettelen természet világából átviszi az élőlények birodalmába. *A fejlődésnek eszméje*, amelyet a század elejétől a romantika hisztorizmusa a szellemi-történeti világra alkal-

maz s amelynek alapján kifejleszti a szellemi tudományokat, *most a természettudományokat hódítja meg s a század szellemi alkotásának egyik legfőbb jellemző jegyévé emelkedik.* Az evolucionizmus, főképp a pozitívizmussal karöltve, a filozófiai hittételek méltóságának körvonalait ölti fel. NIETZSCHE «emberfölötti embere» sem egyéb, mint új emberfaj a fejlődésemélet értelmében. Szembeszökő, mennyire áttolja a fejlődés elvét a század a naturalizmus síkjára: örömet leli a tudomány abban, hogy az emberből minden áron állatot csináljon s az állatból embert. Ezért szövi ki azt az elméletet, hogy az állat is használ szerzőségeket, az állatnak is van lelki mozgalmait kifejező nyelve, van művésze és állami élete. A század csak azért iparkodik mesterségesen betemetni az állatot és az embert elválasztó árkot, hogy a fejlődés útja egészen egyenes legyen.

A XIX. század társadalmának szellemi jelentésalkotásában különösen, nagy hatalomra tesz szert a fejlődés gondolata, mert ez a század a nagy társadalmi, politikai és gazdasági változásoknak, forradalmaknak és békés, de gyors átalakulásoknak, az élet fokozódó intenzitásának és kiterjedésének dinamikus kora. Egy-egy emberöltő élete tele van újulással és újulásokkal és megkapó változásokkal. A városi polgár, akinek társadalmi rétege a kultúrának és a politikai hatalomnak tipikus képviselője, s akiről némely uralkodó is magát «polgárkirálynak» nevezi, egyebet sem tapasztal maga körül, mint mindennek sebes átforgódását. Ennek láttára a «fejlődésnek», «haladásnak» eszméje önkénytelenül föltámad elméjében s a világ- és életfolyamat egyetemes kategóriájának tiszteletét kelti. A városok gyorsan növekednek, a régi sikátorokat és szűk utcákat nagy sugárutak váltják fel, mindenütt órási építkezés folyik, amely a városi képét évtizedről évtizedre átalakítja; a technikának új, gyors egymásutánban következő találmányai óriási gyáriparkot teremtenek új társadalmi réteggel, az ipari munkástömegekkel, amelyek a társadalom régi rétegeződésében állandó földrengést okoznak; a kapitalista gazdagság s a proletár szegénység ellentétének lökéseit gyakorlatban -és elméletben a társadalom folyton érzi; a jobbgység az egyes államokban sorban felszabadul, új jogviszonyok keletkeznek; az államban mindenki sokkal önállóbbnak, szabadabbnak, a hagyományoktól függetlenebbnek érzi magát, mint apja és nagyapja. A gazdasági javak termelése évről «vre hihetetlen mértékben növekedik, a század elejétől a gőzhajó és a vasút a közlekedést meglepő módon meggyorsítja; a földnek addig egészen ismeretlen tájai hirtelen egymásutánban tárulnak fel s kerülnek gazdasági kiaknázásra. A szellem világában is gyors ütemben sok

új gondolat születik és régi hal meg: a természettudományok óriási mértékben szét különülnek, új részletkutatásokban és átfogó új elvekben egyre gazdagodnak s mind nagyobb szabású technika támaszkodtatik rájuk, a szellemi tudományok pedig módszereiket s elvi hátterüket igazában csak ebben a században építik ki. Természetes tehát, hogy az életnek ez a sok új ténye a XIX. század társadalmába különös fogékonyságot sugall minden téren a fejlődés eszméje iránt. Az egyetemes evolucionisztikus szellem elméleti síkján voltaképp a társadalom életformájának gyorsan lüktető ritmusvonala is tükröződik.

Van-e benső összefüggés egy-egy korban a társadalom alkata és életformája, másfelől annak a történetfilozófiai problémának tipikus eldöntése között, vajjon a történet menetében egyenesirányú folytonos emelkedés, *linearis haladás* van-e vagy pedig a történet korszakai *ciklikusan visszatérnek*? Ha a társadalom feltételei kedvezőek, élete viszonylag gyors ütemben mozgalmasan folyik, akkor elméletben hajlamos a progresszív lineáris felfogásra. Ez hangzik ki PERIKLES halottas beszédéből, AISCHYLOS Prometheusából, EURIPIDES drámáiból, ANANAGORAS, DEMOKRITOS és PROTAGORAS filozófiájából. A magabízó optimizmus hite hatja át ilyenkor a társadalmat: a múlt szegényes, a jelen sokkalta értékesebb, a jövő reményteljes. Úgy, ahogy az antik felvilágosodás, az újkori felvilágosodás és a pozitívizmus korának társadalmá is a lineáris történeti haladás gondolatának híve: TURGOT, CONDORCET, KANT, COMTE, SPENCER, DARWIN. A XIX. századnak aránylag gyorsan lüktető és virágzó-liberális társadalmá az egyetemes evolúciós elméletben, amely mind a természetet, mind az emberi történetet átöleli, részletesen kimunkálja a lineáris haladás eszméjének jelentésalkatát: minden folyton tökéletesebbé fejlődik, differenciálódik és integrálódik, az amébától a neandertali emberig, ettől a mai emberig, a primitív tudatlanságtól a modern tudományig, az anarchiától a társadalmi rendig, a politéizmustól a monoteizmusig, a promiszkuitástól a, monogámiáig, a deszpotizmustól a szabadságig, a jogtalanságtól a jogig.

Amikor azonban a társadalom szilárd alkata megrendül, sőt oszlóban van s nagy megpióbáltatások szenvedése zúdul rá, akkor rendszerint a történet menetének ciklikus elméletét szövi ki. Így az antik világ alkonyulatában a stoikusok, neoplatonikusok, LUCRETIVS CARUS, CICERO arról panaszkodnak, hogy öregedik a világ s az emberiség: nagy periódusokban ismétlődik a kozmosz és az emberi tör-

ténet folyása. A kereszténységgel egyenest eltűnik a lineáris haladás felfogása s helyébe a ciklikus gondolat eszkatológiája lép, a chiliaztikus tan, amely a középkor folyamán is minduntalan visszatér: a világot Isten megteremtette, de el fog pusztulni, az ember bűnbe esett s megítéltetik az utolsó napon. A társadalom gyakran egész ragályszerűen várja a világ végét, majd megújulását. A XIX. század végétől kezdve, amikor a társadalmi feszültség nőttön nő, a ciklikus elméletnek mind több híve akad. Az evolúciós tan hitele csökken: nem mindig a legalkalmasabb és a legjobb marad meg a létért való küzdelemben; a fejlődés menete biológiailag sem lineáris, sok a hirtelen változás és deviáció. A társadalomtudományok és történetfilozófia terén is a lineáris haladás eszméje erejét kezdi veszíteni. Mind gyakoribb—főképp a világháború után — a társadalmi-kulturális jelenségek hullám- vagy ciklikus elmélete: a történet hatalmas oszcilláció színtere. NIETZSCHÉnek, majd SPENGLERnek ciklikus tanára a társadalom lelke erősen ráhangzik. A nemzedék-problémának előtérbe tolasása is voltaképp a történeti ritmus-elmélet egyik fájának gyözelme. (L. SOROKIN P.: *Social and Cultural Dynamics*-1937. II. 378. 1.)

3. A tudomány helye a XIX. század kultúrájában.

A tudomány a kultúra legjelentősebb ágává emelkedik a társadalom szemében: a vallás és a művészet helyébe akar lépni. — A polgári réteg szellemi alkatának s a pozitívizmus tudományelméletének egyneműsége. — A társadalomnak a szcientizmusból következő kultúrpolitikája. — A társadalom individualisztikus hajlamának s a tudomány analitikus szellemének belső összefüggése. — A mechanisztikus-naturalisztikus törzsfogalmak uralma a szellemi tudományokban. — A szintézisre való törekvés is lényegében mechanisztikus természetű mind a társadalom szervezetében, mind a tudomány jelentésalkatában. — A pozitívisztikus szellemű tudomány benyomul a művészet jelentésalkatába is: naturalizmus a művészetben. — A «kísérleti regény». — A determinista tudomány ellen emelt vád: a felelősség érzése nélkül szétmarja a hagyományos világnézet alkatát, mint a társadalmi élet alapját. — *Scientia sine conscientia*. — A tudomány csődjének jelszava. — A német polgárság társadalmi helyzetének és világnézeti jeleutésalkatának kapcsolata. — A tudomány a technikán keresztül megváltoztatja a munkának és a termelésnek rendjét, egyúttal a modern társadalom egész alkatát és rétegződését. — Tudomány — technika — kapitalizmus — liberalizmus s az utóbbiak ellentéte: szocializmus — kommunizmus mind egy láncnak szemei a társadalom szervezetében, másfelől szellemének jelentésalkatában. — A modern ember munkájának lelki és erkölcsi természete: a falanszter-rendszer egyformán laposra esztergályozott világa közeledik. — Felelős-e ezért a tudomány?

A liberalizmus szellemi éghajlata, amely a XIX. században a kultúra valamennyi ágának szabad kibontakozást enged, különösen kedvező a *tudomány* számára, mert elvszerűen biztosítja neki a gondolkodás korlátlan szabadságát. A liberalizmus szellemi alkatának egyik főjegye a racionalizmus: ennek megvalósulását a tudományban látja, tehát *a XIX. század folyamán a tudomány társadalmi tekintélye és megbecsülése rendkívül megnövekedik*, annál is inkább, mert az elméleti tudományoknak technikai alkalmazása a liberalizmust különösen segíti a társadalmi-gazdasági intézményeknek gyakorlati racionalizálásában. A liberalizmus észszerűségi szellemétől áthatott társadalomban természetes, hogy elsősorban az ész logikai értékeit tartja igazán értékesnek s ezek mellett a vallási, erkölcsi és esztétikai értékeket sokkalta kevesebbre becsüli. A társadalomnak ebből az értékérzéséből érthető, hogy *a XIX. században a tudomány emelkedik a kultúra legjelentősebb ágának rangjára, amely a vallást és a művészetet is helyettesíteni akarja*. Ez a század rajongással hisz a tudományok mindenható erejében. Ezt a hitet a francia külön műszóval is szentesíti: *scientisme*. A szcientizmus főképp a természettudományoknak és a technikának csodálatos fejlődésétől elkábítva, határtalan optimizmusra gerjed. Ennek BERTHELOT, a nagy kémikus, ilyen szavakban ad hangot: «A világnak nincs már titka előttünk», bár másfelől a világ végső titkairól ugyanekkor hangzik DUBOIS REYMOND szava: *ignorabimus*.

A gyakorlatias észjárású, szárazan józan kis- és nagykapitalista polgári társadalom lelkéből, amely megfigyel, adatokat gyűjt, hogy belőlük hasznot húzzon, sarjadjik ki a *pozitivizmus*, amely a tudomány elé csak a tények törvényszerűségének megállapítását tűzi ki, azzal a gyakorlati céllal, hogy a jelenségek lefolyását előrelátva, uralkodhassék rajtuk: *voir pour prévoir*. A pozitív tudomány csak érzékeléseken alapul: a megfogható, látható, szagolható, ízlelhető világ az egyedüli valóság. Ez a pozitívizmus természetes világnézete lett a polgárságnak, amely kiábrándult Európászerte abból a lég-nemű idealizmusból, amely szerint a világ csak tünemény, nem egyéb, mint «az ennek képzete». A gyakorlati érzékű polgárság nem tud beletnyugodni az idealizmusnak abba a gondolatkörébe, hogy ez a világ, amelyben él és dolgozik, termel és alkot, nem valami szilárd, szolid kompakt igazi valóság. Az ismeretelméleti idealizmust nem veszi készpénznek, ösztönszerűen fikciónak tartja, amely az iparos vagy kereskedő józan realizmusával nem fér össze. *A burzsoázia gazdasági szellemének jobban megfelel a pozitivizmus tudományelmélete: szilárd tények,*

részletekbe hatoló leírások, világos következtetések, exakt, kiszámítható kísérletek az érvényes ismeretek alapjai. Kern véletlen, hogy éppen a business népe, az angol kap a legmohóbban a pozitívizmus után s ennek tudományprogramját és világnézetét legjobban fejleszti ki. Ez a filozófia, amely tetőpontját SPENCERben éri el, annyira megfelel a vele karöltve, fejlődő liberalizmus szellemének is, hogy Európa társadalmában uralkodóvá válik. A pozitívizmust a magasabbrendű metafizikai titkok nem érdeklik: mert úgyis megismerhetetlenek (agnoszticizmus). Alapítója, COMTE, mert szerkeszt ugyan a tudományok hierarchiája fölé egy vallást, a *culte de l'humanité-t*, de az emberiségnek ez a vallása voltaképp nem egyéb, mint a tudomány kultusza. A pozitívista XIX. század társadalmában a vallás áhitatával csüng a tudományon, amelytől minden bajától való megváltását, boldogságának teljét s lelki szükségleteinek minden kielégítését várja. RENAN így kiált fel: «Csakis a tudomány tudja megoldani azokat az örök kérdéseket, amelyeknek megfejtését az emberi természet minden időben követelte. A tudománynak annyi az értéke, amennyire a vallást pótolni tudja». Ezt az eszmét hirdeti RENAN már 1848-ban «A tudomány jövőjéről» írt munkájában (*L'Avenir de la science*. Pensées de 1848. Calmann-Lévy-kiadás. 1890.). Mint racionalista az egész társadalom megújódását a tudomány fejlődésétől várja: «A. gondolkodásnak minden útja odavezet, hogy hirdessük az észnek jogát a társadalomnak a racionális tudomány, az elméleti ismeret által való megreformálására. Nem túlzás, ha azt mondjuk, hogy a tudomány az emberiség jövőjét foglalja magában (*que la science renferme l'avenir de l'humanité*), hogy csakis a tudomány képes megmondani neki sorsa szavát. Eddig nem az ész volt az, ami a világot irányította hanem a szeszély és szenvedély. El fog jönni a nap, amikor a tapasztaláson megvUágosodott ész elfoglalja jogos birodalmát s kormányozza majd a világot nem a véletlen útján, hanem az elérendő cél világos ismeretével. A tévedésnek és szenvedélynek mai kora akkor csupa barbárságnak fog feltűnni. Ami mostani mechanikus jellegű politikánk, vak és önző pártjaink egy régi kor szörnyetegeinek számába fognak majd menni. Az a tudomány, amely a világot kormányozni fogja, nem lesz többé a politika. A politika, vagyis az emberiség kormányzásának gépies módja el fog tűnni, mint speciális művészet, mihelyt az emberiség megszűnik gépezet lenni. A legfőbb szuverén tudomány ekkor a filozófia lesz, vagyis az a tudomány, amely az emberi társadalom célját és feltételeit kutatja. A jövő forradalma az erkölcsnek a politika fölött aratott diadala lesz. Tudományosan szervezni az emberiséget

(*organiser scientifiquement l'humanité*): ez a modern tudomány utolsó szava, merész, de jogos «következménye». (L'avenir de la science. 36-37. lk.).

Ennek az elvnek alapján RENAN már 1848-ban megszerkeszti és megformulázza a kultúrállam tudománypolitikájának követelményeit, amint ezek később nagyrészt fokozatosan meg is valósultak. Az államnak a tudományt és a művészetet pártfogolni elsődrendű kötelessége. Az állam nem egyéb, mint a társadalom szervezete, tehát támogatnia kell az egyedet minden munkájukban, ahol elszigetelt törekvéseik elégtelenek s kollektív erőre van szükség. Az egyes emberek nem építhetnek obszervatóriumokat, nem teremthetnek hatalmas könyvtárakat s nem alapíthatnak nagy tudományos kutatóintézeteket. Az állam *köteles* ezekről gondoskodni, olyan tudományok ápolásáról is, amelyeknek nincsen közvetlen hasznuk. Az állam ezidáig támogatta a vallást, mint a társadalom érzékfölötti érdekeinek képviselőjét. Most azonban, amikor az ember vallásosságát már tisztán tudományos és racionális formában gyakorolja, mindazt, amit az állam a vallásnak adott, *a tudománynak mint egyetlen végleges vallásnak (à la science, seul religion définitive)* köteles adni. Nem lesz többé a kultusznak, hanem csak a tudománynak és a művészetnek állami költségvetése. Az állam segítse a tudományt, mint egykor a vallást, mert a tudomány az emberi természetből fakad. Sőt a tudományt az államnak még magasabb jogcímen kell támogatnia, mint a vallást, mert az utóbbi formáiban mindig van valami történeti-átmeneti, s bár a vallásnak is örök lélektani gyökere van, nem mindenestül fakad az emberi természetből.

RENAN a társadalom szellemének liberális fordulatát erélyes hangon képviseli az állammal szemben: a tudomány csak a legteljesebb szabadság (*la plus parfaite liberté*) állapotában virágozhatik. Az állam köteles támogatni anyagi erőivel a tudományt, de nincsen joga ellenőrizni és szabályozni, úgy ahogy a vallási kultuszra adott segélye fejében nincsen joga módosítani a vallás hittételeit. A tudomány, mivel csak a dolgok belső és tárgyi vizsgálata irányítja, nem engedelmességek annak, aki parancsolni akar neki s véleményét rátukmálni. Semmi egyéb nem dönthet a tudományban: csak az ész. Irányítást adni a tudománynak, azt követelni tőle, hogy erre vagy arra az eredményre jusson, a tudomány fogalmában rejlő ellenmondás. Ez föltételezné, hogy a tudomány bármely nézetre külsőleg hajlítható, ez annyit jelentene, hogy nincs tudomány.

Meglepő, hogy a College de France radikális tanára milyen ked-

vező párhuzamot von a vallásos és a profán tudomány társas szervezetei és művelése között, hogy az államot az utóbbi támogatására szorítsa. Sajnálatosnak bélyegzi a tudós szerzetesrendeknek a nagy forradalomtól való szétszórását, mert ezek a tudományos munka nagy műhelyei voltak. A XVII. század benediktinusi alapítványaikból csak a tudománynak élhettek teljes odaadással, lemondással és türelemmel. Eltörlésük végzetes csapás a tudományra. Ezt a hibát úgy lehet csak helyreütni, hogy ha az állam valami formában laikus káptalanokról, laikus beneficiumokról gondoskodik, ahol a benediktinusok nagy tudományos hagyománya profán és kritikai módon folytatódik. MABILLON, RUINARD, RIVET, MONTFAUCON nem tudták volna óriási tudós munkájukat végezni, ha nem éltek volna szerzetes rendjük tudós közösségében. Ilyen laikus bencésekre van szüksége a tudománynak. Ezek számára tudományos szinekúrákat kell biztosítani az államnak nagy tudományos kutatóintézetekben. (U. o. 251-258. lk.)

A kor pozitivista szellemében TAINE is lelkes apoteózist zeng a tudományról, amely a szaiszi fátyolt előbb-utóbb a világ titkairól levonja s az anyag és a szellem különbségét feloldja: «Közeledik végre a tudomány, még pedig az emberhez közeledik; túlment a csillagok,, kövek, növények látható és tapintható világán, ahová megvetőleg bezárták; most a lélekhez fordul, szabatos és átható műszereivel, amelyeknek helyességét háromszázados tapasztalás próbálta ki. A gondolkodás és fejlődése, értéke, alkata és viszonyai, mély testi gyökerei, végtelen tenyészet a történeten át, teljes virágzása a dolgok magaslatán — ez most a tudomány tárgya, amely lassan, biztosan, ugyanazzal a módszerrel átkutatva, mint az anyagi világ, át fog alakulni szemeink előtt, amint átalakult az anyagi világ... Az emberi észnek és erényeknek anyagát az ösztönök és érzéki képek teszik, amint az élő formák eszközei a fizikai törvények, a szerves anyagoknak elemei az ásványi szubsztanciák. Ki nem érzi magát megnemesbülve, ha fölfedezi, hogy a természeti törvények halmazza a formák rendes sorozatában végződik, hogy az anyag célja a gondolkodás, hogy a természet az észben fejeződik be. és hogy az az eszmény, amelybe annyi tévedésen keresztül az ember minden törekvése kapaszkodik, egyszersmind a végcél is, amely felé, annyi akadályon keresztül, a világegyetem minden ereje törekszik? A tudománynak ebben az alkalmazásában és a dolgoknak ebben a felfogásában új művészet, erkölcsan, politika s vallás van, és feladatunk ma ennek keresésében áll.» (Az angol irodalom története. IV. köt. 286. s. lk. Csiky O. ford.)

1883.)· Mit tesz TAINE-nek nagyralátó tudománya? Egyszerűen az anyagi világ törvényeit iparkodik alkalmazni a szellemi világra: a faj, a környezet és az időpont minden szellemi tevékenységet már eleve meghatároz, az anyaggal szemben az önálló szellemnek nem marad tere.

A XIX. század tudományos szelleme egyoldalúan *analitikus*: mindent elemekre szed szét, a részletekbe mélyed, a magasabb szintézis mélyebb vágya nélkül, darabokban látja a világot. A tudományok mindjobban szétkülönülnek, elaprózódnak, azonban az elemzés részleteredményeit általában kevésbé iparkodunk felsőbbrendű elvi egységbe foglalni. A szintézishez fantázia és intuíció is kell a tiszta észen kívül, a gondolkodásnak oly irracionális lelki tényezői, amelyeket a világ organikus felfogására törekvő romantika dicsőített. Most azonban egyoldalúan az egészet részeire bontó, analitikus ész uralkodik a minél nagyobb exaktság eszményével. A tudományos világkép így merőben atomisztikussá válik s a világnak, mint egésznek jelentésével kevésbé törődik. *Mélyebb párhuzam rejlik a liberális társadalom indivi dualisztikus alkata s a tudomány analitikus szelleme között.* A társadalom a liberalizmus korában autonóm egyedekre porlódik szét: ugyanekkor a tudományok mind az anyagi, mind a szellemi világot önálló atomokra vagy hozzá hasonló elemekre bontják szét.

A romantikus tudomány mind a természet, mind a szellem világában az organizmust teszi meg ideállá, amely a szintézisnek, az egésznek modellje: a pozitívizmus korának tudománya újra a mechanizmust avatja eszménnyé, amely mindent a mindig egyformán viselkedő elemek csoportosulásából s ennek törvényszerűségeiből vezet le. A *testi világot* mechanikusan atomokból magyarázza, még az élő szervezeteket is, bár ezeknek célszerű berendezése, önszabályozó életműködése, totális jellege nyilván ellenáll a mechanikus magya» rázatnak. A *lelki élet* érzeteknek vagy más, lehetőleg intellektuális elemeknek pusztá összegeződése: a XIX. század lélekbúvárlata merőben atomisztikus szellemű s kumulatív felfogású, magasabb egységben való látásra törekvés nélkül. Jellemző az asszociációs pszichológia uralma, amely a teremtő gondolkodás titkát is a képzeteknek gépies «asszociációs törvényeiből» véli megoldottnak. Az érzelmeknek minőségileg végtelenül színes és gazdag világát két minőségre iparkodik visszavezetni: a gyönyörre és a fájdalomra, de még ezeket is lehetőleg feszültségi vagy viszcerális érzetekre. A XIX. század pszichológiája, amelynek tudományos jellegét és tekintélyét elmaradhatatlan

«fiziológiai» jelzője van hivatva emelni, arra törekszik, hogy a bonyolult, mindig valamely én-hez egységesen tartozó, minőségben csodálatosan gazdag élő lelki jelenségeket valami egyforma, quantitativ módon kezelhető elemi mozzanatokra redukálja, elszürkítse, a lelki árnyalatok minőségi sokféleségét mellőzze: a lélek világában is diadalra akarja juttatni a természettudományokban nagy sikerekre vezető atomizáló s mechanisztikus gondolkodásmódot. A XIX. század pszichológiája merőben figyelmen kívül hagyja az én-nek spontaneitását és aktivitását. Minden lelki működés magától gépiesen pereg le a pusztá okság fonalán. Voltaképp nem én érzek, én gondolkodom, én akarok, hanem valami bennem: *es denkt, es fühlt, es will*. A lelki életnek ez a felfogása pusztán önkényes szerkesztmény, amely szembeszökően ellenkezik azzal a ténnyel, hogy lelki életünk folyton folyó összefüggés, szerves egész; passzivizmusa ellenkezik azzal, hogy az én aktív, kiválasztó, vonatkoztató tevékenység s ennek is érzi magát; imperszonalizmusa ellenkezik önmegfigyelésünknek azzal a tanúságával, hogy élményeinkben mindig a ható *én* lakozik, a személyes gócponti élményeink nem maguktól, énünk nélkül folynak le. S milyen a XIX. század tudományának *a társadalom és a kultúra* vizsgálatában megnyilvánuló szelleme? A társadalmat az egyes emberben lejátszódó folyamatok szempontjából nézi, de a társas élet közös, szerves egységét nem látja. A társadalmat s kultúráját szétbontja, de az így kapott elemekkel hiába operál: nincsen szintetikus érzéke az iránt, ami a társadalmat mint jelentés, értelem, összefüggés, szellemi egység egybetartja. A társadalomnak, mint biopszichikai embercsoportok valósága mellett nem látja meg a társadalmat összetartá szellemi jelentéseket. Az analitikus-atomizáló észjárás a természettudományokat hatalmas eredményekhez juttatja; azonban a szellemi tudományokban — a fizikai kategóriáknak illetéktelen alkalmazásával — csak néhány túlságosan általános, s ezért semmit mondó* ösztövért «törvényeket» termel ki. Ezért a pozitívizmus a szellemi tudományokat, amelyeket igazában a romantika teremtett meg, háttérbe szorítja s nem tartja igazi tudományoknak. Legfeljebb a pszichológiának és a szociológiának kegyelmez meg, mert azt hiszi, hogy bekebelezheti őket a természettudományokba. A romantika hisztorizmusa tovább él ugyan, de a pozitívizmus csak akkor tartja a történelmet is tudománynak, ha az emberi társas múlt «törvényszerűségeit» állapítja meg. A tudományos ismeret szerinte csak az általános törvények ismerete. Mivel pedig az egyedi a történetben, a lelki életben s a társadalomban irracionális, azaz törvénybe nem foglalható, ezért rá

vonatkozólag nem is szerkeszthető igazi tudomány. Az egyedi, a történetben csak egyszer jelentkező minőségi mozzanat nem quantifikálható, az egyes egyszeri szellemi valóságnak sokféleje nem hozható közös kvantitatív nevezőre, a szám varázsereje megtörik rajta; ezért a történettudomány nem is valódi tudomány. A szellemi jelentéseknek, mint egészeknek, megértése sohasem olyan exakt, mint a természeti jelentések fogalmi magyarázata. Meglepő, hogy a pozitivistá tudomány a szellem világának felfogásában is az individualista atomizmus híve s még sincsen érzéke az iránt, ami individuális, egyszeri, történeti. Miért? Mert a XIX. század tudománya a természetbúvár szemével csak olyan *egyforma* egyedi elemeket, atomokat szeret látni[^] amelyek kvantifikálhatók. Ellenben azt, ami szellemi s történeti, tehát mennyiségileg nem formulázható minőségi sokféleség, már nem mechanizálhatja s ezért a tudományos gondolkodás tárgyának nem is szereti tekinteni.

A XIX. század szellemétől, noha nagyrészt analitikus, bizonyos szintézisre való törekvés sem tagadható meg: számos gondolkodó ekkor is keresi a világnak mint egésznek egységes összefüggését. Javárésük a mon izmus híve: az idealisták a szellemben, a materialisták az anyagban vagy az energiában találják meg a világ egységes alapját. Már a század elején a lét és a gondolkodás egységét hirdeti HEGEL a természet és a szellem azonosságát SCHELLING; a század közepén az összes természeti erőket közös nevezőre hozza MAYER R.; ugyanekkor az élő lények törzsfájának biológiai egységét pillantja meg DARWIN; a gazdasági élet és szellemi kultúra egységének gondolatát szerkeszti meg MARN a történeti materializmusban; az emberi nem történeti egységét vallja RANKE; s valamennyi művészet egységének, a *Gesamtkunst*-nak programját hirdeti WAGNER RICHARD s ebben, az igazi vallásnak eleven-szemléletes kifejezését éezi, amely megváltja a szenvedésektől az emberiséget. S ha a pozitívizmust, amely minden téren a változások törvényeit kutatja, jobban szemügyre vesszük, tagadhatatlan, hogy ebben is szintetikus törekvés rejlik, mert a törvény a jelenségek egy-egy körét egységes nevezőre hozza. A természeti törvény fogalma a XIX. század tudományának legfőbb szintézisalkotó kategóriája, amelyet illetéktelenül is rákényszerít még a szellemi tudományok történeti ágazataira is. A filozófia, mint a szellem világában a szintézis vágyának örök képviselője, a harmincas évektől kezdve nagyrészt kimerül a maga történetének kutatásában, majd a neokantianizmus ismeretkritikájában, ami nyilván hódolat a század javarészt analitikus szelleme előtt. A kor pozitív tudományai-

nak ismereteit egységesíteni törekszik SPENCER H. evolucionista monizmusával, amelyben a fejlődés elvét minden (fizikai, lelki, társadalmi, erkölcsi) téren alkalmazza s minden levés őstörvényévé avatja.

A tudomány analitikus szelleme az ismeretszerzést elaprózza, bár közben kísérletet tesz számtalan területen a felsőbb szintézisre is, ha mindjárt nem is organikus, hanem mechanikus értelemben. A liberalizmus, a tudományhoz hasonlóan, a társadalmat egyedekre atomizálja. *De nincs-e magában a társadalom alkatában is szintézisre való törekvés?* A nacionalizmus kialakítja az addig több állam területén szétszórta nemzeteket: megszületik az *Unita Italia* s az egységes Németország; a brit világbirodalom is ekkor kovácsolódik szorosabban össze. Az ipari munkásság a maga érdekeinek védelmére nemzetközi egységre törekszik, de ugyanekkor a kapitalizmus is részint nemzeti, részint nemzetközi alapon megalkotja a gazdasági javak és eszközök egységét. A XIX. században a nagy kollektív szervezetek egész sora támad, mint a sókféle egységbe foglalási törekvéseknek jele. Ez a század valósággal a szervezés százada: jelszava a fejlődés, a haladás, ennek lényege pedig a szervezés, a differenciált sokfélének magasabb egységbe való integrációja. Ez a kor az óriási városok kialakulásának, a kongresszusoknak, a meetingeknek, a vilákiállításoknak, a részvénytársaságoknak, a kartelleknek, a trösztöknek, a szakszervezeteknek százada. Mi egyéb ez, mint a szintetikus szellemnek: a különfélének, az egyedinek egységbe, egészbe, általánosba való besorozása és beszervezése?

Ha azonban ezt a szintetikus törekvést tüzetesebben szemügyre vesszük, ugyanazt a mechanisztikus szellemet tapogathatjuk ki belőle, mint a tudomány jellemzett szintéziseiből: az egyedit magasabb egységbe szervezi ugyan, de minőségétől lehetőleg megfosztja, quantifikálja, ridegen közös matematikai nevezőre hozza, hogy uralkodhassék rajta. Organizál, de nem tesz organikussá. Amint a tudományban ez a kor a kalkulus százada, akkép a gyakorlati-társadalmi életben s ennek szervezésében is a zordon szám uralkodik. Az életet kiszámított tömegszerűségek keretezik; a gazdasági élet a számon, a közigazgatás a statisztikán, a politikai élet a parlamenti aritmetikán, a pártok szavazati arányán épül fel. Az egyedi lelket az egységesítés nagy elvének, az okságnak alapján, amely a XIX. század mechanisztikus világnézetének alapja, feloldja és felszívja mindenütt az általános, a tömeg, a szám. A személyes alanyt a személytelen tárgy keresztre feszíti, elszemélyteleníti, elsemlegesíti, az általánosba be-

olvasztja. A XVIII. század felvilágosodásának individualizmusa határtalanul lelkesedik Robinzonért s a rousseai erdők Emiljéért, a XIX. század liberalizmusa, szélső elméleti individualizmusával ellentétben, a tömegért rajong; amaz az autonóm személyiségért, emez a tárgyért, amelyben felszívja az egyedit és különyszerűt az általánossal s a tarkán változót a mindig állandóval, a törvényszerűvel. A XIX. század fiziológiai pszichológiája az ember lelkét beleszorítja a test kategóriájába, a lelkit csak a testnek párhuzamos jelenségévé vagy epifénomenon-jává törpíti; a század biológiája az embert testestül-lelkestül az egységes állatkolosszus törzsfejlődésébe illeszti bele, a növényt és az állatot az atomok pusztá mechanizmusába iktatja be; az egész kozmoszt pedig a tér, idő s tömeg matematikaivilágformulájába gyömöszöli bele. A XIX. századnak mechanisztikus evolúción izmusa olyan világnézetet hagyott a XX. századnak örökségül, amely már magamagát felemészítette, amikor a szellemet a világból kiiktatta, azt a szellemet, amelynek a világot fel kell fognia. A szellemet feloldotta a természetben, a személyiséget a környezetben és a tömegben. A belső életet csak a külső élet árnyékává halványította, a külső életet pedig géppé fokozta le, amelyet az atomok pusztá mechanikája hajt.

A tudomány COMTE lelkében vallás, de RENAN, TAINE s a legtöbb pozitivisták lelkében is: *ezzel koruk műveit társadalmá jelentékeny részének felfogását tükrözik*. A tudomány iránt érzett áhítatos tisztelet s mindenhatóságába vetett hit tör elő a *szépirodalomból* is. A tudomány megfigyelése, kísérlete, pozitív adatszerzése jobban imponál a költőknek, regényíróknak, mint az érzelem s a fantázia hajtóereje. A tudománynak akkora a tekintélye és szellemi toborzó eteje, hogy a költők arra a becsvágyra gerjednek, hogy *a költészetből tudományt csináljanak*. A szcientizmus betör az esztétika felületére is: a művészetnek is pontos, megbízható adatokon kell alapulnia. A művészetben is a pozitív tények fetisizmusával a tudomány szelleme diadalmaskodik. A tudományosságunk esztétikai vetülete az irodalomnak realiztikus iránya. Ez ZOLÁNál már egyenest a szélső naturalizmus programjává alakul a «kísérleti regényben» (*roman expérimental*). íme, a XIX. század tudományának szinte parancsoló tisztelete a társadalomban: még a művészet is olyan tárgyszerű, személytelen és szenvedélytelen akar lenni, mint a tudomány. Ki akar iktatni magától minden egyéni szubjektív vouást, a fantáziának minden szárnyaló lendületét. *A realista és naturalista költő eszménye a tudós: az anatómus*

és a *fiziológus*. A regényíró azt hiszi, hogy a művészi szemléletet, az ösztönös, egészben való lényeglátást, a dolgok ősformáinak intuíciónál a tudomány tényei és észszerűsége pótolhatja. A pozitívizmus a természeti kutatás módszerét és jelentésalkatát sugalmazza a η üvésznek: csak a pozitív módon, érzékileg adotthoz ragaszkodjál s ne olvass bele semmiféle metafizikai eszmét, amelynek tartalmát úgysem láthatod és tapinthatod! A pozitivista tudomány szelleme ütközik ki a művészetnek naturalista, majd impresszionista jellegén: a természetet híven akarja másolni. A naturalista objektív, az impresszionista szubjektív módon iparkodik visszaadni a természet, a társadalom és az élet jelenségeit: a naturalista abban a hitben van, hogy a valórág adequat képét tükrözi, az impresszionistának meg az a meggyőződése, hogy művészetével a reá tett «benyomást» azonos módon rögzíti meg.

A tudománynak és a költészetnek a naturalizmusban való egyesülését FLAUBERT-nek, a XIX. századi francia regény legnagyobb formaművésznének s legjellegzetesebb egyéniségének példáján veszem szemügyre. Ez a lángelme a naturalizmus tudóskodó művészi elméletének rabszolgája, sokszor áldozata. Jómaga tiltakozik a realista vagy naturalista jelző ellen, de hirdeti, hogy az írónak érzéketlenül és személytelenül kell viselkednie hőseivel és ezek sorsával szemben. Költői «módszere» az elemzés és a pontos dokumentáció: számtalan, a legnagyobb éleslátással és szín érzékenységgel felfogott *petits faits significatifs* művészi egybeállítás. Minden művéhez sok előzetes tanulmányt végez: mint valami szaktudós gyűjti a tárgyára vonatkozó tényeket, helyet, törvényszéki aktákat, metszeteket, régi újságokat, divatlapokat, címkönyveket; a helyszínre utazik, hogy személyei lehető benyomásaival töltekezzék. Költői lelkiismeretének és művészi ihletének első kelléke az *exactitude documentaire*. A naturalizmus tudós és hideg érzéketlenségének jelszava ellenére mélyen érző és értékelő pesszimista: sötét témája az emberi butaság. Legtöbb núve ezért mindenfajta emberi korlátoltság hatalmas glossariuma, herbárium, bestiarium, morfológiája, biológiája és ökológiája, azaz tudományos, de költői mezű feldolgozása. Ha úgy látszik, hogy tárgya romantikus, mint karthágói regényéé, a Salammbóé, feldolgozása merőben naturalisztikus: ez a műve nagy fáradsággal egybehordott ókori tudományos adatok történeti világába helyezett naturalista regény. A pozitivista tudomány szellemében a vallás helyébe a tanulmányt állítja, amelynek géniuszát mefisztói hangon így szólaltatja meg: «Birodalmam oly nagy, mint a világ s vágyam határtalan. Min-

dig tovább megyek, szellemeket felszabadítva és világokat átkutatva, félelem nélkül, szánalom nélkül, szeretet nélkül, Isten nélkül. *Tudománynak hívnak engem*» (Tentation de Saint-Antoine.). Szent Antal látomásainak hosszú sorozatában egymásután felvonultatja az emberiség vallási hiedelmeit, de egyikben sem talál nyugtot. Igazában a tudomány sem elégíti ki. «Nem az érdeklő, hogy hová s meddig juthatnak el a tudomány hőszalai, hanem az, hogy mit segíthet a tudomány egy átlagos, középsterű emberen, miképpen tükröződik egy Bouvard, egy Pécuchet szűk agyában? Elolvas másfélezer könyvet és végigpróbáltatja két komikus öreg kishivatalnokkal az összes elképzelhető tudományokat. A töredékben maradt *Bouvard et Pécuchet* a kis agyokban tükröződő tudománynak fárasztó és kétségbejítő képe.» (Benedek Marcell.) A tudomány és a társadalom belső viszonya a legmélyebben érdekli.

Az 1871-ik évi vereség után a RENAN és TAINE szellemében felnőtt nemzedék jelentékeny része a nagy nemzeti pesszimizusból ZOLA és a többi naturalista vezetése alatt a tudományba vetett hit útján iparkodik kilábolni és optimista világnézetre szert tenni. A nemzetek lelkiismerete és belső erkölcsi megújulásra való törekvése először mindig az irodalomból tör elő. A franciáknál is egy sereg kiváló költő és regényíró támad, akik látva látják azt a nagy szakadékot, amely az értelem szkepticizmusa, a pozitivisták tudomány nyomán fakadt nihilista determinizmusa, másfelől az érzelmi világ, a vallásos és nemzeti érzés között tátong: a *«tudományos modszen-nek pusztán a tényekhez tapadó könyörtelen ridegségétŐl féltik a nemzet örök értékeit.* Úgy érzik, hogy a pozitívizmus tudománya a világnézet sarkfogalmait: a hitet, szabadakaratot, erkölcsöt, természetfölötti rendet alapjaiban rendítette meg a társadalom lelkében. Hagy írók a régi vallásos világnézethez térnek meg: HUYSMANS, COPPÉE, BARRÉS, BOURGET, CLAUDEL. Elszorult szívvel látják, hogy a dekadencia jelenségei, a közerkölcs és fegyelem sorvadása, a társadalom lelkét elfogó szabadosság minden téren a «tudományra» hivatkozik, ennek felelőssége alá menekül: a pozitivisták tudomány erejébe vetett hit determinizmusával és materializmusával megrontja a francia társadalmat. Az irodalom útján egy idealista világfelfogásnak olyan eszméit akarják az új nemzedék lelkébe csepegtetni, amelyek a nemzeti és vallásos érzéssel, mint a gyógyulás forrásaival, összhangban állnak, nemcsak az értelmet, hanem az akaratot is megmozgatják.

Ezt a kérdést legszebb és leghatásosabb művészi formába BOURGET önti «A tanítvány» (Le Disciple) c. regényében (1889). Művét

a fiatal nemzedéknek szánja, amelyhez előszavában parainézist ír. Megrázó szavakkal állítja eléje a nemzet erkölcsi válságát. A fiatalság egyik része a cinikus *struggle-for-lifer* típusához tartozik, aki a kor természettudománya alapján a létért való harc törvényét saját magára alkalmazza szenvedélyes anyagiassággal: a civilizált barbár veszedelmes fajtát képviseli, aki nem becsül egyebet, mint a sikert és a mások idealizmusát is csak komédiának s színlelésnek hiszi. A másik típus intelligens és raffinait, brutális és tudományos híve EPIKUROSNAK: túlfinomodott értelmi és erkölcsi nihilista. Korán fölébredt kritikai szelleme át van hatva a pozitívizmusnak minden hagyományos értéket megtámadó bölcsességétől. Materialista, bár tudja, hogy az anyag nagyon is határozatlan elvi vallástalan, bár tudja, hogy a vallásnak az emberi életben megvan a jogosultsága. A jó és a rossz, a szép és a rút, a bűn és az erény csak kandi kíváncsiság tárgya előtte. Szemében az egész emberi lélek csupán eszes mechanizmus, amelynek elemekre való szétbontása, a rajta végzett kísérlet érdekli. Előtte minden pusztá tény: semmi sem igaz, semmi sem hamis, semmi sem erkölcsös, semmi sem erkölcstelen. Túlfinomult és agyafűrt egoizmusát tudományos műszóval: az «intellektualizmus-sal» díszíti fel, amellyel csak elkendőzi világfelfogásának kegyetlen hidegségét és sivárságát. «A mai tudomány — folytatja BOURGET —, az őszinte, a szerény tudomány beismeri, hogy az elemzések végénél ott terjeszkedik a Megismerhetetlen birodalma. Az öreg LLTRÉ — szinte szentnek mondhatnám — nagyszerűen beszélt a titkoknak erről az óceánjáról, mely a mi partunkat verdesi, amelyet valóságosnak látunk, de nincs rája sem bárkánk, sem vitorlánk. Azokat, akik azt fogják neked mondani, hogy a titkok ez óceánja mögött nincsen semmi egyéb, mint csak a sötétség és a halál üres mélysége, azoknak legyen bátorságod visszavágni: Nem tudhatjátok!» BOURGET félti a francia fiatalságot a hamis tudománytól, amely a vallásos, nemzeti és erkölcsi értékek kultuszában megingatja. Aggódó szívvel kéri, hogy hántsa le magáról az előbbi két típus lelki kéréget: ne legyen se durva pozitívista, se dölyfös és koránromlott szofista; sem az élet gögje, sem az értelem gögje ne tegye cinikussá és az eszmék szemfényvesztőjévé. Ebben a zavaros lelkiismeretű és ellentétes elméletektől szétzilált korban kapaszkodják belé, mint valami mentőágra, ebbe a szent mondásba: Gyümölcseről ítélik meg a fát. *A pozitívista tudomány eszméi ferges gyümölcsöket teremnek a társadalom számára: könnyörtelen intellektualizmusukkal meggyöngítik a léleknek a szeretetre és az akarásra való képességét.* Ezek a tudományos eszmék

hamisak, bármily fennkölteknék látszanak is, s bármily fényes tehetések varázsa díszíti is őket.

A költő a pozitívista tudomány társadalomromboló hatásának szemléletes képét egy fiatal filozófus rövid életébe sűríti bele, s így intézi irodalmi úton művészi eszközökkel a leghatásosabb támadást a szcientizmus ellen. Az ifjúkorában sokat olvasó Greslou mesterének a nagy tudóst, S'xte Adrient, választja. Ennek műveiből magába szívja a pozitívizmusnak csak a tények törvényszerűségét látó determinizmusát s a lelki életre vonatkozó merőben mechanisztikus felfogását. Egy grófi családban nevelő. Tudományos kísérletkép elcsábítja tanítványa nővérét, aki hosszas lelki küzdelem után azzal a feltétellel veti magát karjaiba, hogy majd mindketten meghalnak. Az elcsábítás után azonban a leány szerelmén tudományos kísérlet végző filozófus már nem kíván meghalni. A leány megundorodva a szívtelenségtől és becsstelenségtől, megmérgezi magát, de előbb mindent tudtára ad katonatiszt fivérének. Greslon mérgezés büntettségnek gyanúja miatt börtönbe kerül. Élete a bíróság előtt a katonatiszt vallomásán fordul meg; ez kénytelen kijelenteni, hogy húga öngyilkosságot követett el. Greslout felmentik, de a katonatiszt az utcán agyonlövi. A mester, a becsületes öreg filozófus, az askéta Sixte Adrien remegve kíséri végig a bírósági tárgyalást, furdalja a lelkiismeret, hogy tudományos elméleteinek ilyen sötét gyakorlati következményei vannak. Kétség rágja szívét, vajjon a tudósnak joga van-e mindazt tanítani, amit igaznak gondol, tekintet nélkül azokra a gyászos károokra, amelyeket a társadalom erkölcsében okoz. Tanítványa kiterített holtteste és a zokogó anya mellett a nagyhatású híres tudományos könyveknek: az *Isten pszichológiájának*, a *Szenvedélyek elméletének* s az *Akarat anatómiájának* szerzője, aki hajnaltól estig évtizedeken keresztül csak a kutatás szenvedélyének élt, most először érzi, hogy a pusztá gondolat nem ad elég lelkierőt. Ez a tiszta logikájánál fogva az emberi mivolt fölött lebegő, az élet valóságától távolálló lélekbúvár most megalázkodva s megtörve áll a sorsnak kifürkészhetetlen titka előtt. Gyermekkorának rég elsülyedt messi világból fülében csengnek a szavak: Miatyánk, ki vagy a mennyekben ... De nem ejti ki az imádság szavait. Eszébe jut azonban PASCAL gondolata: nem az-e maga a legmeghatóbb imádság, amikor valaki érzi, hogy imádkoznia kell? És a filozófus halkán zokogni kezd.

Tanítványa megírja a börtönben szellemi fejlődésének történetet s még idejében hozzá juttatja. Önelemzését mestere determinista pszichológiájának szellemében viszi végbe. Szörnyű lelki válságát

három tényezőre vezeti vissza: örökölt tulajdonságaira, korának gondolati légkörére, amelyben felnőtt, s a tények környezetére, amelybe mint nevelő jutott. Megállapítja, hogy tudós hajlamát, az értelmi életnek, az elvont gondolkodásnak szeretetét, mérnök atyjától örökölte, aki folyton tanult és vizsgálódott. Ezt a veleszületett hajlamot korán kifejlesztette benne a tudós környezet, amelyben felnőtt: a könyvszekrény vaskos matematikai könyvei, hideg arcú tudósoknak a falon lógó képei, az íróasztal fölött függő csillagászati térképek, a logaritmus-léc, a T-alakú vonalzó: mindez a tudós szemlélődő életének vágyát ébresztgette benne. Már mint ifjú, elvonult társaitól, elkülönítette magát tőlük, a tudomány nevében vallásosságukat lenézte. Ebből az elkülönülésből csakhamar önmagának túlbecsülése támadt. Azóta néhány filozófusban, így RENANban, megtalálta a lélek magányosságának ezt az érzését s az embereket megvető, diadalmas és földöntúli göggé fokozta. Sorban szételemszi most lelkének történeti rétegeit, azokat a hatásokat, amelyeket kora tudományos vezérei reá gyakoroltak. *Jézus életének* szerzője erősen hatott rá: stílusának bűvös ereje, dilettantizmusának előkelő bája és vallásos vallástalanságának bágyadt költészete mélyen megindította lelkét, de nem hiába volt mérnöknek a fia, nem elégitette ki az a bizonytalanság, elmosódottság és találgatás, amit a stílusnak ez a páratlan művésze eléje tárt. Sixte Adrien könyveinek matematikai pontossága kerítette legjobban hatalmába gondolkodását. Szinte fizikai gyönyört érzett, amikor ezekkel a könyvekkel a kezében lerombolhatta a hitnek azt a régi épületét, amelyben felnövekedett: a föl-szabadító tagadás öröme, LUCRETIUSnak férfias boldogsága fogta el, amikor a tudománynak azt a himnuszát, amelyben Sixte könyveinek minden lapja egy-egy strófa, elragadtatással hallgatta, annál is inkább, mert analitikus hajlama, régebbi vallásosságának főoka, most e könyvek támogatásával sokkal szélesebb területen gyakorolhatta magát, mint régen a gyónási előkészületnél. Megtanulta, hogy az érzéki eltévelyedések biológiai okaik miatt szükségképek és elkerülhetetlenek: a bűnbe keveredés a létezés törvényszerűsége, amelyet már az átöröklés olt természetünkbe. Mélyen lelkébe szívta mesterének ezeket a sorait: «A lelkeket úgy kell tekintenie a tudósnak, mint kísérleti anyagot, amelyet maga a természet állított össze számunkra. Ezeknek a kísérleteknek némelyike hasznos a társadalomra, ezért erénynek nevezik; mások megint károsak, ezeket tehát bűnnek hívják. Pedig éppen ezek az utóbbiak a legjellemzőbbek és a lélektan lényeges adatoknak híjával lenne, ha például Nero vagy

egy tizenötödik századi olasz zsarnok nem élt volna.» Különösen megkapta őt Sixtenek ez a gondolata: «SPINOZA büszke volt rá, hogy az emberi érzelmeket úgy tanulmányozza, mint a matematikus a geometriai ábrákat; a modern pszichológusnak úgy kell őket tanulmányoznia, mint a lombikban előállított kémiai vegyületeket, sajnálva, hogy ez a lombik nem olyan átlátszó és olyan könnyen kezelhető, mint a laboratóriumok lombikja.» Mint csak a tényeknek síkján mozgó lélek azon volt, hogy a francia társadalomnak a németek ellen érzett általános gyűlöletét kiírta magából, mint a legrosszabb balítéletet, megutálva ostoba társait, akikben a tudatlanság hazafiassága dagadt nagyra, de meg azért is, mert csodálattal csüngött azon a népen, amelynek a tudomány KANTOT és SCHOPENHAUERT, LOTZET és FECHNERT, HELMHOLTZOT és WUNDTOT köszönheti.

Milyenné formálta a tudomány politikai hitvallását? Egyformán megvetett minden nehézkes elméletet, amelyek a legitimizmus, republikanizmus és césarizmus neve alatt apriori akarnak kormányozni. Ezzel szemben a tudósok oligarchiájáról, a lélekbúvárok és nemzetgazdászok, a fiziológusok és történészek kényuralmáról ábrándozott. A gyakorlati élet? Ez az életnek megszükitése volt számára, mert a külső világban nem látott egyebet, mint kísérletek terét, ahol a szabad lélek óvatosan jár-ke, éppen csak hogy adatokat gyűjtsön. Önmagát is próbálta elemezni. De van az önanalízisben valami érzelmi útvesztő, amely zavarba ejti magát az elemző elmét is. Önmegfigyelésünk nem biztosítéka helyes önismeretünknek, hisz mestere egyik művéből tanulta meg, hogy tudatállapotaink olyanok, mint szigetek a sötétség óceánján, amely örökre elrejt az alatta levő dolgokat; a pszichológus feladata, hogy mérésekkel kipuhatozza a talajt, amelynek legfelsőbb, látható csúcsai a szigetek, s amely láthatatlan és mozdulatlan hegláncként húzódik a vizek mozgó tömege alatt. A mások lelkének irányítása bizonyos fokig hatalmunkban van a feltételek kellő ismerete alapján. Így Charlotte szerelmének fölkelése nagyszerű kísérleti tárgy. Már csupán arra a gondolatra, hogy tetszése szerint irányíthatja egy női agy velőnek finom kerekeit, ezt a bonyolult és hajszálfinomságú értelmi és érzelmi óraművet, úgy érezte, hogy CLAUDE BERNARDIHOZ, PASTEURHOZ és tanítványaihoz hasonló, akik állatokkal kísérleteznek; ő azonban egy emberi lélekkel való hosszas kísérletezésre készült. Meg volt győződve, hogy a lélekbúvároktól tanult exakt pszichológiai törvények alkalmazásával irányíthatja majd Charlotte gondolatait, teljesen azon a módon, ahogyan fivére, a katonatiszt, tetszése szerint

lökdösi a billiárdgolyókat. A fehér golyó kissé baloldalt érinti a vöröset, nekiütődik az asztal szélének, aztán eltalálja a másik fehéret. Ezt papiroson le lehet rajzolni, törvényszerűséggel megmagyarázni, előre kiszámítani, tízszer, ezerszer egymásután megcsinálni. Greslou így képzelte az érzelmek játékát is, mint valami eszméi módon egyszerű skémát.

Csak később jött rá a mechanikai analógia helytelenségére. Aki a szív érzelmeire akar hatni, annak a botanikus eljárását kell alkalmaznia: csak türelmes ojtásokkal, hosszas várakozással, aprólékos neveléssel tud eredményt elérni, mert az érzelem úgy születik, nő, virágzik és hervad, mint egy növény, néha lassú, néha gyorsabb, de mindig öntudatlan fejlődéssel. Most ezt a módszert kezdi Charlotte lelkére alkalmazni. Többször fölágaskodik lelkében a kérdés: van-e joga úgy bánni ezzel a lánnyal, mint valami kísérleti tárggyal? Ilyenkor SPINOZA tétele jut eszébe: jogaink addig teljédnek, ameddig hatalmunk. Elolvassa újból mestere könyvének a nemek szerelmi párvialára vonatkozó részeit: a lét nem egyéb, mint hódítás, amelyet a gyengébb kárára az erősebb véghez visz és megtart; vannak ragadozó lelkek, mint ahogy vannak farkasok, párducok és karvalyok. Ezt a gondolatot kezdi diadalmas büszkeséggel magára alkalmazni. De az is dereng már benne, hogy csalódott, amikor magát merőben elvont, intellektuális, csak a tudásra szomjúhozó lénynek hitte: a szerelmi vágy tüze lobog már benne, amely majd a hidegnek induló pszichológiai kísérlet lombikját tragikusan szétpattantja. Ahogy nő benne a szerelem szenvedélye, párhuzamosan úgy veszi el régi hitét a tudomány felsőbbségébe, amelynek egy kis cella is elég, hogy egy Spinoza vagy Sixte Adrien birtokolja benne az ész erejével az egész világegyetemet. Tehetetlen szerelmi vágyakozásában elátkozza az elvont tudományoknak szentelt életet, amely most az életnek konkrét meleg valóságában szégyenletesen csődöt mond.

A mester borzongással olvassa végig börtönben ülő tanítványának ezt a megrázó vallomását, amelyben a saját tudománya, a saját kedves eszméi most szégyenteljes cselekményekkel kapcsolatban jelennek meg. A vallomás folyton lelkébe dőf annak kifejtésével, hogy az ő tudományos elméletei a vádlott lelki züllésének okai. Mii él jobban belemélyed Sixte a kézirat olvasásába, annál inkább úgy érzi, mintha lelke beszenyeződne, megromlanék, megüszkösödne, mert annyit talál önmagából az önéletrajzban, csakhogy olyan érzelmekhez hozzávárva, amelyeket legjobban utál a világon. Szörnyű felelősséget érez, mert tiszta lelkiismeretű, becsületes ember: a merész szellemű

nihilista mögött nemes szív és naiv ember rejtőzik. A tanítvány a mester tiszta lelkét halálra sebzi. Ez a tudós lélek maga elé rajzolja az egész szerencsétlen történet, az aljas csábítás, a szörnyű öngyilkosság gyászos vízióit: megrettenve látja gondolatainak megrontó hatását, noha maga a tudománynak szentelt becsületes és aszketikus életet él. Most rá kell eszmélnie, hogy a saját könyvei a legocsmányabb gögnek és a legalávalóbb érzékiségnek büntársai és igazolói lettek, noha ő egyebet nem tett, mint becsületesen kutató lélekkel a pszichológia haladásán dolgozott. Ennek a börtönben írt önvallomásnak villámszerű fényében hirtelen rádöbben annak vitathatatlan tanúságára, hogy könyvei megmérgezték egy lelket, halálos gondolatokat tartalmaznak s ezek az eszmék most is terjednek az egész világon s *megrontják a tudományos igazságok cégére alatt az emberi társadalmat. Ő, a szabadakarat tagadója, a determinista és fatalista, aki oly könnyörtelen érzéketlenséggel bontotta elemeire az erényt és a bűnt, mint ahogyan a vegyész tanulmányozza a gázokat; ő, a mechanisztikus világfelfogás merész prófétája, aki az emberi lélek minden rezdülését és munkáját az átörökölt tulajdonságokból, a fajból, a környezetből s az időpontból gépiesen iparkodott levezetni s közben csak a gondolatok belső harmóniáját érezte nyugodtan lelkében, ő most olyan maró fájdalomtól szenved, amelyek szöges ellentétben vannak valamennyi tanításával: a lelkiismeret furdalja, mint utólag tanítványát is, aki a konfessziót írta: *felelősnek érzi magát a tudomány romboló hatásáért.**

Ki ez a Sixte Adrien, akit az angolok «francia Spencer»-nek szoktak nevezni? Már a fönnebbi rövid kivonatból is a pozitivista TAINE-nek szellemi profilja azonnal felismerhetően bukkan előnk. Analitikus módszerű és determinista szellemű környezet elméletéből a francia filozófiai gondolkodás stílusának mintegy versailles-i hideg pompája tárul fel: a boncoló elemzés és a szerkesztő architektúra szelleme, amelynek eszköze a logikus kése és a geometer körzője. BOURGET TAINE-nek tanítványa, a maga ifjúkori szellemi fejlődésén tapasztalta a szelíd és becsületes mester elméleti tanainak lélekaszó erkölcsi hatását. Ezért tudja oly nagy finomsággal megrajzolni a tudományba belegőgösödő ifjúnak szellemi alkatát. A mesterben TAINE rögtön magára ismert. BOURGEThez írt levelében továbbra is védelmezi determinista álláspontját, amely szerinte nem gátolja az erkölcsöt. Igeikét BOURGET regénye legbensejében érinti, akárcsak Sixte-t tanítványának vallomása. «Egy dologra következtetek — írja a felelősségérzés melancholiájával a regény szerzőjének — éspedig

arra hogy az ízlés megváltozott, az én nemzedékem kora lejárt. Elbújok szavojai odúmba. Talán Önt a megismerhetetlenről, a másvilágról táplált gondolköre valami titokzatos kikötő felé, a kereszténységnek valamely formájához irányítja. Ha Ön ott lelki nyugalomra és lelki egészségre talál, ott is nem kevésbé szívesen fogom üdvözölni, mint ma.» VOGLIÉ szerint TAINÉ, a mester, gyakran mondogatta: «Csak latinul kellett volna írnom filozófiát. Az ember nagy kockázatot vállal, hogy kárt okoz másoknak.» (Devant le S'ècle. Pages Choisies. 145. 1. Szalay Jeromos: A katolikus gondolat útja az újkori Franciaországban. 1934. 148. 1.).

A XIX. század pozitivista tudománya csak a tényeket, a kézzel-fogható valóságot akarja látni, s büszke arra, hogy a tisztá, értékmentes és metafizikamentes tudomány bármilyen eredményre jut is, akárhogyan töri is össze a hagyományos értékrendszert, ha ez relatívnak vagy tévesnek tűnik ki, akkor csak az igazság iránt való kötelességét teljesíti. Így születik meg a *scientia sine conscientia*, amely az emberi társadalomban és a történetben nem akarja elismerni semmiféle irracionális értékérzelem jogosultságát. Kilúgozza a lelkekből a hagyományos hitet, amely a társadalmat összetartja, de nem tud helyébe semmit sem állítani. Ez nyilván lelkiismeretlenség és társadalomrombolás. Meg tudja-e mondani pusztán a rideg pozitív tények elemzése alapján, vajjon mi is az ember? mivégre is van a földön? miért is teremt kultúrát? Olyan feleletet ezekre a kérdésekre a pozitivista tudomány nem tud adni, amelyek az ember magasabb rendeltetésbe vetett liit, a lelkek emelkedettsége s társadalomépítő jelentésalkat szempontjából a hagyományos értékrendszert pótolhatná. Az ész pusztá tudománya sokszor csak rombol — felelősségtudat nélkül.

Ezt a felelősséget érzi mélyen BRUNETIÈRE, a XIX. század egyik legnagyobb francia kritikusa és irodalomtörténetírója is, akit a pusztá tudománynál jobban ingerel az életnek, nemzete jövőjének, a társadalom erkölcsének problémája. Jómaga is az irodalom fejlődésére a kornak tudományos szellemében biológiai kategóriákat alkalmaz, amikor az egyes irodalmi műfajokat önállóan fejlődő organizmusoknak tekinti. Mégis éles hangon támadja a naturalizmus irányát az irodalomban. A pozitivismusnak vallásellenes támadásaival szemben erős küzdelmet folytat a katolicizmus hagyományáért és tekintélyéért s a XIII. LEÓ pápával folytatott beszélgetése után (1894) nyíltan hirdeti, hogy az erkölcs nem a tudományon, hanem a valláson épül fel. Sőt nem átalja kimondani híres szavát «a tudomány

csődjéről», nem olyan értelemben ugyan, mintha a tudománynak magában nem tulajdonítana nagy értéket, hanem oly értelemben, hogy a tudomány nem tudott megfelelni rajongó hívői reményeinek: ezek azt várták, hogy a tudomány az élet és a társadalom valamennyi kérdését meg tudja oldani, olyanokat is, amelyekről nyilván kitűnt, hogy megoldásukra nem is illetékes. Nem maga a tudomány, mint ilyen, a hibás, hanem a század társadalmának vele szemben támasztott s túlcsigázott várákozása, mintha a tudomány a vallást és a művészetet is pótolhatná. Mindez már a *fin de siècle* kesernyés hangulata, az egyoldalú szcientizmusból való kiábrándulás jele.

S milyen tudományos világnézet uralkodik a francia pozitívizmussal párhuzamban *Németországban* s milyen ennek társadalmi háttere? A német polgárság a XIX. század utolsó évtizedeiben az új császárság alatt gazdaságilag rendkívül felvirágzik, érzi, hogy jól megy a dolga, az állami étellel átlag meg van elégedve, a kor hosszú ideig nem kíván tőle nagy döntéseket és áldozatokat. Így szellemi elitje nyugodtan él a műveltség élvezetének és a társadalmi emelkedés lehetőségeinek. A kultúrából neki is legjobban a szabad, semmitől sem kötött tudomány imponál, amelynek oly sokat köszönhet gazdasági-technikai téren is. Finomabb formában a tudomány biztosítja neki a kötetlen élet varázsát és szellemi mozgalmasságát, szabadon utazhatik a nagyvilágban. Nemzete történeti életében először tesz szert gyarmatokra, ezeket tudományos módszerekkel gazdaságilag ki akarja aknázni. Az utazás az élet látóhatárának tágításával az elméletre hajló polgárnak szabadságérzését is felfokozza.

Ennek a tudományosan művelt, kritikus, a tekintélyekkel szemben szkeptikus, a liberális jogeszméhez ragaszkodó polgárságnak filozófiája a *neokantianizmus*. Középpontjában a tudomány áll: ez a *zurück zu Kant* jelszóval induló filozófia a folyton mindjobban szétkülönülő tudományágak közös logikai szükséglete alapján elsősorban az ismeret elméletének formáját ölti, KANT meta fizika mentes ismeretkritikáját fejleszti tovább és modernizálja. A századeleji német nagy idealisztikus filozófiai rendszerekből kiábrándultan száraz reális jőzanság fogja el a német társadalom lelkét. A túlhajtott metafizikai spekulációk nemrégiben gögösen néztek le a tapasztalásra. A tapasztalás azonban most uralkodó jelszóvá emelkedik: nem az abszolútum, hanem csak a reális érzéki világ érdemes a kutatásra. A filozófia helyét a német lélekben is javarészt a pozitív szaktudomány foglalja el: a szellem alkotó erői ide összpontosulnak. A német társadalom ipari-

gazdasági rétege világgazdasági terjeszkedését és távlatát a szaktudományoknak tulajdonítja. Az egyes ember az életben, minthogy az egyházak ereje folyton gyengül, alig ismer egyéb igazi szellemi hatalmat, mint a tudományt: most a filozófia is a neokantianizmusban nem vállalkozik egyéb szerepre, mint hogy ennek az egyedüli szellemi hatalomnak vizsgálója legyen, tehát a filozófia területét a tudomány elméletére szűkíti le. Így ismeretkritikává szűrkíti a gazdag, az értékek sokféle színében játszó egész életnek magyarázatát és irányítását: a tudós vizsgálatát teszi meg az egész világnézet egyedüli sarkkövévé. A létnek gyakorlati-erkölcsi értelme, amely sokszor kínzó belső viaskodások után határozott döntéseket kíván, elsiklik a kor szelleme előtt, mert a társadalomnak jól megy a dolga. Sok a belső rokonság a pozitívizmus és a neokantianizmus között. A metafizikával szemben elfoglalt negatív álláspont miatt mind a németek, mind a franciák közül számos gondolkodó szerves egységbe iparkodik is kapcsolni őket, bár a német vérből ekkor sem apad ki a metafizikai hajlandóság (PECHNEK, IVOTZE, HARTMANN E., WUNDT).

A XIX. századnak tudományos szelleme a legmélyebben hat a társadalom életére. *Miben nyilvánul a tudománynak ez az óriási társadalomformáló jelentősége? Miből fakad feltétlen társadalmi tekintélye?* Jelentősége és rendkívüli tekintélye elsősorban azon alapszik, hogy sugalmat ad és konkrét segítséget nyújt a társadalomnak minden téren *az élet gyakorlati racionalizálására*. Ezt a segítséget a politikai és a gazdasági liberalizmus arra használja fel, hogy a hagyományos történeti intézményeket a haladás nevében kíméletlenül átalakítsa s helyükbe újakat állítson, a hagyományos érzelmek tiszteletben tartása és történeti kegyelete nélkül. *A tudományból a technikán keresztül kiinduló racionalizálás nem egyéb, mint a gép mintájára az élet intézményeinek elmechanizálása*. A gép a század szellemének igazi jelképe. Ahogy az elméleti tudomány, akár az anyagi, akár a szellemi világot vizsgálja, a XIX. században egyoldalúan mechanisztikus és nem organikus kategóriákban gondolkodik, gyakorlati téren is az élet elmechanizálására törekszik. A technika e század folyamán a társadalomban a munkának és a termelésnek rendjét fokozatosan megváltoztatja, egyúttal a modern társadalom egész alkatát és rétegződését átforgalmazza. A tudományos technika megteremti a gyáripart s ezzel a kapitalizmust. Mihelyt a XVIII. század utolsó évtizedeiben a technikai fölfedezések (gőzgép, szövőgép stb.) megindulnak s átalakítják az ipari termelés rendjét, kialakul először Angliában s a

többi nyugati államban, majd Európaszerte az ipari proletariátus. A francia forradalom a harmadik rendet, a polgárságot, teszi meg a társadalom vezető rétegévé. Ennek kezében gyűl össze az ipari forradalom nyomán a tőke, de ezzel a kapitalizmussal párhuzamosan kifejlődik a negyedik rend, a proletariátus is. A tudomány szülte a technikát, a technika szüli a kapitalisztikus versenyt, ez meg felfokozza a társadalom lelkében az individualizmust s a szabadságot követelő mozgalmakat, a század közepén a liberális polgárságnak forradalmait. A polgárság jelszava: egyenlőség és szabadság! De ez a jelszó hovatovább a legnagyobb egyenlőtlenséget és rabszolgaságot szüli: az ipari munkásság kizsákmányolását, ami új félelmetes feszítő erőket visz bele a társadalom alkatába. Tudomány — technika — kapitalizmus — liberalizmus, majd az utóbbiak ellentéte: szocializmus — kommunizmus — mind egy láncnak szemei a társadalom szervezetében, másfelől szellemének jelentésalkatában.

A tudományos technika a szellemet mintegy a gépbe sűríti. Ez azonban már attól, aki használja, nem követel szellemet: a gépet használó ember a gép mellett maga is géppé, szerszámmá, automatikus eszközzé fokozódik le. *A század gépi szelleme minden társas intézményt is gépszerűvé alakít át:* megcsökken a társadalom lelkében az ösztönszerű, természetes rugalmasság, a feltételek változásának öntudatlan megérzése, a hozzá való intuitív alkalmazkodás. Ennek helyébe mindenütt az észszerű tudatosság, a számító tervszerűség, az általános szkémátizálódás, a lélek nélküli mechanizálódás lép: az ember is csavarrá és kerékké törpül a társadalom gépezetében és sokszor inkább eltörik, semhogy rugalmasan alkalmazkodni tudna. A tudomány a technikával, bármilyen csodálatosak s emberi büszkeségünket fokozok is ennek alkotásai, a szellem önállóságát, ösztönös teremtő munkáját átlag mégis megcsökkenti, az élet súlypontját a szellemtől az anyagba tolja át. A XIX. század tudománya a technikát az egész emberi élet középpontjába állította: s azóta fokozott sebességgel az élet mindjobban e körül a centrum körül forog.

A tudomány a technikán keresztül átalakította *a modern ember munkájának lelki és erkölcsi természetét.* A munka erkölcsi értelme szerint olyan erő kifejtés, amely megvalósítani törekszik azt, amit értékesnek tart. Most azonban a gyáripárban az érték személyes átélése, másfelől a munka között nagy szakadék támadt, A munka a lélektől elszakadt, az értékkel szemben javarészt közömbössé vált, öntudatlan eszköz lett, szellemi-erkölcsi tartalma kiesett, merő automatizmussá silányult, amely vakon halmozza alkotásait. A társada-

lom mind nagyobb tömege, a kisipar pusztulásával a gyáriipar számban egyre növekvő munkássága a saját munkájával szemben idegenül áll. A tudomány alkalmazása, a technika, mind több embert formál átlaglénnyé, foszt meg egyéniségétől, magából az emberből is gyári munkát farag, az egész embert napestig mindig ugyanazt a mozdulatot végző specialistává darabolja fel, aki így elveszti személyes természetét. Mihelyt az ész szervező technikája, a munka racionalizálása, valamit (gazdasági életet, társadalmi és állami életet) a maga merev skémáiba beleszorított s ennek rendjét megállapította, már szellemétől is megfosztotta. A munka mindenben gazdaságosan folyik: minden munkás mindig csak egyfajta kézfogást végez, amelyben a legnagyobb mechanikai ügyességre tesz szert. De van-e ebben a munkában élő szellem, ha mindjárt az amerikaiak ezt «tudományos üzemnek» (*scientific management-nek.*) nevezik is? Valami benső alkotó szellem lakozott a régebbi korok iparosában, aki maga egész és egyedi tárgyakat teremtett, amelyekben öröme tellett s rájuk büszke lehetett, mert mindenestül a saját teremtményének érezte őket. A XIX. században az ember maga is lelketlen géprésszé, kiszámított energiaforrássá alakult át és elszemélytelenedett, de egyben elszellemtelenedett, pusztá eszközzé és quantummá törpült. Az egyoldalú technikai szellem a társadalmat minden téren szilárd elemek halmazának tekinti, amelyeket ezek természeti törvényei szerint forgat és kever. Ezek az elemek, ha mindjárt emberek is, akkor jó eszközök, ha minél egyformábbak, ha nincsen sajátos módon kidomborodó egyéniségük, ha pusztán számok és nem minőségi tartalmak. A XIX. század tudománya úgy győzedelmeskedett a természet fölött, hogy a testeket holt atomhalmazoknak nézte, amelyekre a számot, az észnek ezt a nagy diadalát, alkalmazta. De ugyanígy akart a század társadalmi technikája is az emberatomokon uralkodni. Célja a gazdaságos kihasználás végett az embereket lelketlen, személytelen, pusztán mennyiség számba menő tárgyakká szűrni és szűrkiteni. Ennek útja pedig a munka minél apróbb felosztása és szétkülönítése. Így a munka rendkívül gazdaságos ugyan, de egyhangú, lelket emésztő és örömtelen. A lélek a túlzó munkaszpecializálódás következtében egyoldalúvá és egyhangúvá szűkül, elveszti egységét, centrumát önmagán kívül érzi: az élet vak robottá és hajszává válik. S bekövetkezik «a tárgyak rabszolgázadása»: a tárgy, amelyet mi alkottunk, amelynek szolgálnia kellene bennünket, mint hatalom fölének kerekedik, föllázad s a szellemnek parancsol. A társadalom rengeteg baja, lelki elernyedtsége és melancholiája, a patriarchális korok idillikus világával szemben a hidegen számító és

kíméletlen észszerű technikából és agyonszervezettségéből fakad. A falanszter-rendszer laposra és egyformára esztergályozott világa az orosz szovjettársadalomban már főbb körvonalaiiban megvalósult. De a Nyugat is gyors léptekkel közeledik feléje.

Vajjon az életnek és társadalomnak ezért az elmechanizálódásért *felelőssé tehető-e a technika s ennek élő szellemi forrása, az elméleti tudomány?* Sajátságos történeti látvány: az igazságot, a tárgyak relációit önzetlenül és ártatlanul kutató tiszta tudomány mindinkább óriási társadalmi összeütközések forrása: jólét és nyomorúság oka egyszerre. A tudomány tette a technikán keresztül lehetővé, hogy Európa népessége megtöbbszöröződött. Ez az oka a kivándorlásnak, a többi világrész fehér emberekkel való gyors ütemű benépesedésének, a fokozott kolonizálásnak, az európai kultúra és gazdasági életforma kiterjesztésének az egész földtekére. A kapitalista termelési rendszer kialakításában, fény- és árnyékoldalaiban, akaratlanul részes az újkori tudomány, amely a valóságot elvont mennyiségi viszonyokra vezette vissza s ezzel megadta a mintát a gazdasági élet számára is, mert ez kapitalisztikus formájában a gazdaságot iparkodott merőben quantifikálni s az árut az elvont pénzforgalommal behelyettesíteni, a termelést és az árucserét papirosra építeni, nem árukban, hanem pénzben gondolkodni. De a tudomány akaratlanul részes abban is, hogy mind több ember egyoldalú szakemberré szürkül s géppé törpül, amelynek már nincsen igazi személyes élete s lelki összhangja.

A tudomány keresi az igaz tételeket; a technika s a gazdasági élet ezeket az élet céljaira alkalmazza. Azonban a technika csak pusztá eszköz, amelynek értéke mindig attól függ, hogy *mire* használjuk. Hogy a tudomány technikai eredményeit az emberi társadalom erkölcsi szempontból helytelen célra használja fel, hogy a technika fejlődésével a társadalom óriási munkásrétege a társadalmi és gazdasági igazságosság elve ellenére nyomorba süllyed, lelke kiüresedik, személytelen eszközzé fokozódik le, mint fönnebb jellemeztük, ezért nem a tudomány és a technika felelős, hanem a társadalomnak az a rétege, amely a munkát embertársai kárára s a maga igazságtalan hasznára kiaknázza: felelős a kapitalizmusnak egyoldalú és túlhajtott szelleme, amely a XIX. században bontakozik ki. (Lásd I. kötet, 13-14. 1.) Azt sem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk, hogy a szociális munkástörvényhozás, a mind erélyesebb ütemben fejlődő szociálpolitika világszerte sokban enyhíti az imént festett kép sötét tónusát.

A tudományos és technikai fejlődéssel korántsem fejlődött *aranyosan* az emberiség erkölcsi ereje, önuralma, önzetlensége, felebaráti szeretete, a külső fejlődést belülről egyensúlyozó étosza. Ez a főoka — s nem maga a tudomány, mint ilyen — a társadalmi rend bomlásának és aggasztó zavarainak. Keni nőtt hozzá a modern ember lelke az erkölcsiségben az új gazdasági-technikai életforma és társadalmi szervezet alakulásához és feladataihoz. Az ész tudománya előre rohant s a lélek erkölcsé messze utána kullog. (Lásd tüzetesebben a plutokráciának és a munkásrétegeknek a tudományhoz való viszonyát I. kötet, III. fejezet, 5. és 6. pont.)

VI.

TUDOMÁNY ÉS TÁRSADALOM A XX. SZÁZADBAN.

1. A romantika szellemének föltámadása.

A XIX. század és a XX. század gondolkodásmódjának tipikus különbségei. — Antiintellektualista áramlat. — A romantika törzsfogalmainak renaissance-a.

A XX. század elejének szellemét már észrevehető árok kezdi elválasztani a XIX. század társadalmának és tudományának tipikus elme járásától. S ez a szellemi szakadék századunk folyamán egyre mélyül és szélesedik. Már a második évtized világháborúja előtt, de még inkább utána, olyan szellemi áramlatok, társas erők és élethatalmak, amelyeknek értékei az előző században általános és feltétlen elismerés és szinte dogmatikus csodálat tárgyai, mint a racionalizmus s ennek gyakorlati kiágazásai, a liberalizmus és a kapitalizmus, mind élesebb kritikában részesülnek, a beléjük vetett hit fokozatosan megcsökken, a társadalom értéktudatának gyújtópontjából e tudat mezejének szélére szorulnak, sőt egyenest értékellenesnek minősülnek.

A XIX. század szelleme a világháború előtt s közvetlen nyomában, még csak elméleti bírálat és ellentétes eszmemozgmak tárgya: a Valóságos intézmények az élet gyakorlatában és stílusában, a tudományban és művelődésben, a gazdálkodásban és államéletben még ugyanazok. A világháború nyomán támadt új életérzés és értékfelfogás azonban századunk húszas éveitől kezdve az európai kontinensen — az orosz szellemi és társadalmi földrengést nem tekintve — először az olaszoknál, a harmincas évektől nagyobb eréllyel a németeknél az előző századtól örökölt intézményeket gyökerestül megreformálja, sőt a világból egyenest kiiktatja. Az új értékérzés, új világnézet, új társadalmi és gazdasági felfogás, új államelmélet «permanens forradalom» útján gyorsan utat tör a valóságba, a közéletet es közszellemet átformálja, hogy aztán a most folyó második világháború közepett a társadalmat s intézményeit tőből átalakítsa. A XIX. század liberális és kapitalista szellemével szemben nagyszabású, az

élet valamennyi ágába mélyen behatoló forradalom megy végbe. A gondolkodásmódnak és szellemi magatartásnak szinte olyan gyökeres újjáalakulásával állunk szemben, amely csak a középkorból az újkorba való átmenethez hasonlítható, de ennél ütőerejében és tempójában sokkal gyorsabb lefolyású. Az, ami a század elejétől kezdve, de még a húszas években is, csak néhány romantikus fő utópiájának látszik, nemsokára a társadalom nagy tömegeinek helyeslő visszhangja közepett egyelőre valósággá szilárdul. A liberalizmus és a kapitalizmus szellemi háttérükkel az európai kontinens számos nagy népének szemében most mint a XIX. századnak démonikus erői tűnnek fel, amelyekben mély tragikum lakozik az emberiség számára: teremtő erők is voltak, meg romboló hatalmak is egyszerre, áldást is osztotak, meg átkot is szórtak.

A világháború s a nyomában járó forradalmak kegyetlen határozottsággal megmutatták, hogy a XIX. század kultúrája bármily nagyot alkotott is a tudományban, a technikában, a társadalmi és gazdasági szervezésben, mégis egészen egyoldalú maradt: részint az ismereteknek pusztá fokozása, részint a gazdasági erőknek hihetetlen megsokszorozása és csak az élet külső kényelmének emelése. A kultúra, elsősorban a tudomány, szinte határtalanul fokozta az ember erejét a külső világgal szemben, de ugyanekkor aggasztó módon megcsökkentette az embernek az étellel szemben való önállóságát, érzelmi bensőséget és finomságát, az igazi *cultura animi-t*. A XIX. század. kultúrája nagyszabású külső formáinak ragyogásával nem védte meg az életet a belső elszegényedéstől, a mind jobban fenyegető ürességtől és ellaposodástól: nem tudott az életnek mélyebb tartalmat s biztosabb értelmet, öntudatosságot s benső mozgalmasságot kölcsönözni. Bz az ellentét mindenkor megvolt, dekevesbbé kiélezetten. Az ókor a külső és belső életáramot viszonylag tűrhető összhangban egyesítette, A középkor mindent abszolút túlvilági értékekre vonatkoztatva, biztosította a világ és az élet harmóniáját, még pedig a lélek bensőségének felülkerekedésével. Az újkor a kultúrát mindinkább a külső világra korlátozta, a belső élet terjedelmét lassankint összeszűkítette s szellemi egységét fokozatosan veszendőbe engedte: egyoldalúvá és a lélek számára elégtelenné szűrkítette.

A XIX. század húszas éveitől kezdve a racionalizmus, mint a XVIII. századi felvilágosodás öröksége, a romantikának rövid epizódja után, újra teljes szellemi erővel föltámadt s a társadalmat gyakorlatilag is minden ízében átható liberalizmus formájában élethata-

lommá növekedett. A XX. században ez a racionalizmus az elmélet síkján visszájára fordult. A felvilágosodás és a francia forradalom kora után visszahatásként megszületett a romantika: a XX. század első évtizedeiben is a XIX. század racionalizmusára való reakcióként ugyanazok az eszmék, a világfelfogásnak ugyanazok a törzsfogalmi jutnak diadalra, mint a romantika korában, természetesen más korszerű árnyalatban. Meglepő, hogy a társadalom lelke hasonló történeti helyzetekben milyen hasonló észjárással hat vissza. Amint a romantika idején, ma is a világ és az élet *irracionális mozzanatai* mind nagyobb figyelem és tisztelet tárgyai: a világ nem szívható fel pusztán az ész gondolkodásának kategóriális formáiba, a dolgok tiltakoznak az erőszakos, mechanikusan alkalmazott formák ellen. Az élet ösztönei és az érzéki szemléletek, a közvetlen látás és a fantázia, az érzelemszerű intuíció és a dolgokba való közvetlen beleélés szembeszegezik a merő ésszel s nem akar benne feloldódni. Az addigi szigorúan mechanisztikus-kauzális világgép mind nagyobb lendülettel egészül ki, sőt heijettesítődik az *organikus* felfogással s ennek nyomán mind nagyobb jelentőségre tesz szert az Zígásztörzsfogalma, amelynek saját-szerű, a részekből le nem vezethető célszerű alkata van. Ebből következik a *fejlődésnek* elve, amely nem mechanisztikus, mint a pozitívizmus korában, hanem mindig újat *teremtő elv*, úgy, ahogyan a romantika világgépében. A felvilágosodás és a XIX. század második fele a világot elemek észszerű rendszerének fogja fel, egy LAPLACE-i világformulán töri a fejét, hogy ebből a világ összes jövőendő állapotait levezethesse: a romantika ellenben a világot folytonos történésnek tekinti, amely szerves és teremtő módon újat alkot, ami ésből ki nem számítható: «A világ nem szisztéma, hanem historié» — mondja SCHLEGEL a múlt század elején. «A világ teremtő fejlődés, örökösen újat teremtő tartam (durée)» — jelenti ki BERGSON századunk első éveiben. A romantika a felvilágosodás naturalisztikus irányával szemben a *szellem* primátusát hirdeti: s a mi századunk tudományos szellemének is tipikus jegye a materializmussal szemben a spiritualizmusnak különféle formája: mindennek alapja a szellem, még a természeté is. A romantika is, a mi korunk is az egymástól látszólag egészen elütő tudományokat úgy nézi, mint ugyanazon lényeknek sokszínű megjelenését és vizsgálatát: a tudományok mind belső, szerves egységet alkotnak, mert valamennyiüknek tárgya végső elemzésben a szellem. A romantikának is, korunknak is az egyes embert előtérbe állító racionalizmussal szembeszegezett gondolata a *közösségnek* újra az aristotelesi alapra visszatérő felfogása: a közösség, mint Egész, meg-

előzi az egyes létét. A felvilágosodás a természettudomány mechanikai-atomisztikus elméletének hasonlóságára az egyes emberekből Vezeti le a társadalmat s ebből az individualizmusból fejlődik ki a XIX. század húszas éveitől kezdve a liberalizmus társadalomelmélete és politikai gyakorlata; viszont a romantika szerint a társas közösség, mint Egész, az egyéni létnek is alapja. S ez a *társadalomelméleti univerzalizmus* születik újra századunk jellegzetes társadalmi-politikai elméletében és gyakorlatában: a fasizmusban s a nemzeti szocializmusban. A romantika munkálja ki tüzetesen először a nemzeti államélet elméletét; századunk nacionalizmusának politikai elmélete, a nemzet mellett a faj fogalmát hangsúlyozva, ugyanezekben a pillérekben nyugszik. A *rendileg tagolt állam* romantikus politikai eszménye is ma renaissance-át éli.

Századunk tudományosságának vezéreszméi tehát meglepően hasonlóak a múlt század elejének szellemi törzsfogalmaihoz. Csakhogy korunknak azóta több mint egy század tudományos fejlődése és fogalomkészlete, elméleti s gyakorlati diadala és csalódása, sok gazdag tapasztalata és elsietett próbálkozása, szellemi küzdelme és bukása áll tanulságképpen rendelkezésre. Milyen tipikusan jellemző vonások domborodnak ki a XX. század társadalmának a világról és az életről alkotott képén a természettudományokban, a szellemi tudományokban s végül a filozófiában? Erre a kérdésre óhajtok sorban feleletet adni.

2. A természettudományok szellemi alkata.

A tudományok a maguk végső alapjait vizsgálják. — A matematikai kutatások, súlypontja az axiomatika. — Intuicionizmus a matematikában. — A relativitáselmélet és a quantummechanika tudományelméleti következményei. Az okság elvének «válsága». — Az Egész kategóriája a biológiában. — Mechanizmus és vitalizmus. — *Naturara facit saltus*.

A századfordulótól kezdve úgyszólván valamennyi tudomány területén tipikus jelenség, hogy a szaktudományok önmaguk mivoltáról, végső alapjaikról elmélkednek s ezzel az önvizsgálattal a filozófia területére lépnek. A fizika a relativitáselmélet és a quantumelmélet alapján fogalmi fundamentumait mélyíti el. A biológia az életben *sui generis* elvet kezd mindinkább látni. A szellemi tudományok közös alapjukat, a szellem fogalmát, iparkodnak mindjobban tisztázni. Még a filozófia is, mint ilyen, önmagát vizsgálja: a történetileg jelentkezett filozófiáknak mint világnézettípusoknak keletkezését és struktúráját teszi meg a filozófia tárgyává.

Így a *matematika* is a maga elvi alapjait kutatja, mélyebb fundamentumot akar magának ásni. Ezért ma a vizsgálatok súlypontja az axiomatika. Három irány áll egymással szemben. A *logícizmus* szerint a matematika nem egyedül magából és maga által tesz szert igazolásra, hanem a logikából: a matematika a logika egyik területe. Minden matematikai fogalomalkotás lényegében tiszta logikai művelet. A *formalisztikus* irány eleve elvonatkozik a matematikai fogalmak szemléletes jelentésétől: a matematikai gondolkodás csak jelekkel való operáció. S végül századunknak a tudományos gondolkodásban az intuíción minden téren előtérbe állító iránya behatol a matematikába is s megteremti a matematikai *intuicionizmust*. E szerint a gondolkodó szellem a matematika tárgyait közvetlenül ragadja meg, mert voltaképp a szellem alkotja meg a matematikát: ez a gondolkodásnak sajátos tevékenysége, amelynek semmi más tudomány, még a logika sem előfeltétele. A matematikának végső forrása az intuíció: alapfogalmai mindig szemléleti tartalmakon alapulnak. A matematikát a szellem szerkeszti belső szemlélete alapján: «az emberi szellem önkényes alkotása» (BROUWER). Az intuicionizmus megingatni próbálja a végtelennek alapvető fogalmát: «egy végtelen logikai összeg; nem evidens, mert szemléletes-konstruktív módon nem gondolható: nem igazi matematikai megismerésnek, hanem csak pusztá állításnak tárgya. Ezért a rajta nyugó fogalmakat ki kell iktatni a matematika területéről. Az intuicionizmus csak annak a végtelennek fogalmát tartja érvényesnek, amely folyton «lesz», de nem egy összesség foglalataként «van». Az intuicionizmus tehát a végtelent a «határtalan» értelmében fogja fel. Az intuicionista irány a matematikában is HERAKLEITOS módjára gondolkodik, míg a logícizmus és formalizmus PARMENIDES eszejárása szerint valami változatlan, szilárd létnevet gondol. Az intuicionizmus a mai matematika jelentékeny területét feláldozza, hogy egységes rendszert hozzon létre (I. Bense Max: *Gsist der Mathematik*. 1939. 126-127. 1.). Az újkor tudománya azzal kezdődött, hogy egyrészt valamennyi tudomány eszményi mintájává a matematikát avatta, másrészt felismerte az előítélet mentes tapasztalásnak jelentőségét. Most ennek a tegszilárdabbnak hitt matematikai tudománynak alapjai is meg-inognak, vita tárgyává lesznek, problémává válnak, a merőben észszerűnek gondolt axiómák és definíciók föltevéseknek minősülnek.

A *fizika* is éppen sarkalatos fogalmaiban az utóbbi évtizedek alatt többször megváltozik. A relativitás-elmélet a fizikát kioldozza a

klasszikus mechanikának abszolút tér- és időkötelékéből, amikor átfogalmazza a fizikai tér és idő fogalmát: minden mozgásrendszernek saját ideje van, a tér és az idő unióban van, az idő a térkoordinátákhoz mint negyedik koordináta csatlakozik. A mikrofizika az anyag szerkezetére vonatkozó felfogást merőben megváltoztatta: ar. elemek nem elemek többé, nem átalakulhatatlan őanyagok; az atomok nem atomok, a világ tovább nem osztható morzsái többé, hanem maguk is külön kis világok, melyek atommagból és elektronokból állanak s az atommagnak is vannak elemi építőkövei: a proton, neutron stb. S az atomnak is kettős arca van: hullám- és korpuszkula-képe. Kítűnt, hogy a klasszikus fizika fogalmai nem kielégítőek az atomok világában, sőt egyenest olyanok, amelyek ellentmondásokra vezetnek. Évszázadokon keresztül szilárdnak és nélkülözhetetlennek gondolt fogalmakat a mikrofizika új fogalmakkal cserélt föl, amelyek alapján az atomjelenségek ellentmondás nélküli általános törvényszerűségét nem-szemléletes matematikai módon iparkodik megformulálni. A természeti törvény fogalmát is, a XIX. század legfőbb tudományos kategóriáját s az exaktság jelképét, a mikrofizika csak statisztikai jellegű szabályszerűséggé fokozta le. A szubatomáris világban a törvényszerűségek nem az egyes elemi folyamatokra, hanem csak ezek kollektívumaira nézve állapíthatók meg, mert az atomban lejátszódó elemi folyamatok oksági viszonya szigorúan nem határozható meg. Mivel pedig a makrofizikai történés is végső elemzésben mikrofizikai folyamatokra megy vissza, egyesek már odáig mennek, hogy az okság elvének érvényét általában kétségbevonják, «akauzális» fizikáról beszélnek, sőt ezzel az akaratszabadság kérdését is kapcsolatba hozzák. Az idevágó elszórt következtetések, az okság elvének ma gyakran ismételt temetési szertartása, korunk szellemének egyik tünete: mohón kap minden után, ami hite szerint a XIX. század mechanisztikus világnézetét egészen sírba dönti.

Azonban a HEISENBERG-féle «határozatlansági reláció» még egyáltalán nem igazolja az okság érvénytelenségét. Sőt magát ezt a határozatlansági relációt is éppen az okság szigorú alkalmazása alapján állapították meg. Ha ugyanis egy elektrón helyzetének meghatározása és mérése a mozgásállapotba való oly mértékű behatással van egybekötve, hogy a mozgásállapotnak pontos meghatározása lehetlenné válik, mert az elektrón sebességét a megfigyelés módja zavarja, akkor ez mégis csak azt jelenti, hogy a mérési folyamat a megmérendő folyamatra való kauzális hatást képvisel. Ez pedig nem egyéb, mint a határozatlansági relációnak merőben oksági magyarázata. A mikro-

fizika statisztikai jellegű törvényszerűségét a kísérleti és elméleti kutatás az oksági elv szigorú alkalmazása útján állapította meg. A statisztikai törvény is csak azt bizonyítja, hogy az atomok világában sincsen káosz, itt sincsen anarchia, hanem törvényszerű hatás és rend. A vérmes következtetők hibája abban rejlik, hogy az egyes folyamatok meghatározhatóságát és pontos kiszámíthatóságát azonosítják az oksági elv érvényével, ezek hiányát pedig az oksági elv érvénytelenségével. Azonban az oksági elv továbbra is érvényes, ha mindjárt a határozatlansági reláció folytán az egyes történések nem határozhatók is meg. A XX. század fizikája is oksági kutatást folytat, ha tudományos módszerű marad: «a kauzális fizika» mint tudomány lehetetlen. A fizika legkiválóbb képviselőinél a tények megítélésében a régi és az új, quantummechanikai felfogás közötti különbség igazában nem is olyan nagy, mint az újszerűség első benyomása alatt egyesek gondolták: csak a régi kauzális felfogás merevsége enyhült.

Az atomfizika elemi jelenségeinek meghatározhatatlansága mindenestre századunknak az irracionális világmozzanatok iránt különösen fogékony metafizikai szelleme elé görbíti újra az ősi kérdőjelet: ha az okság elvével fogva minden különös, egyedi, sajátos létforma már feloldódik a megelőző feltételek összegében, az okban, az általánosban, akkor honnan van s mire való mégis a különös, az egyedi, az egyszeri létforma? A világ az észszerű, a logizálható általánossal szemben folyton egyedi változást, mássá levest, egyéniesülést tár elénk, amely titokzatos mélységekből tör elő. Az individuációnak nagy platóni misztériuma, mint a világ irracionális tényezője, újra elevenebben megélt kérdéssé emelkedik.

A XX. század tudományának szelleme fokozatosan szakít a pozitívizmusnak merőben mechanisztikus szellemével. A világot elemekre bontó s mindig csak darabokban szemlélő atomisztikus-mechanisztikus felfogás helyébe úgyszólván egyszerre a tudományok egész sorában a *szerves Egésznek*, a totalitásnak kategóriája diadalmaskodik, úgy, ahogyan egy századdal ezelőtt a romantika korában. Eltűnik az előző század merev dogmája: tudományos világnézet és mechanisztikus világnézet egyet jelent.

A *biológiában* mind erősebbé válik az újvitalisztikus irány, amely az életet autonómnak, saját törvényszerűséggel bírónak tekinti. Az élet nem vihető vissza mindenesztül mechanikai erőkre: az élőlények növekedésének, önszabályozásának, restitúciójának és regenerációjának folyamatai, a «cselekvés» tényei, az élet történeti egyedi

tényezője, amely a működéseket mindig az adott helyzethez nézve értelemben végezteti, mind célszerűségi felfogásra kényszerítenek. ARISTOTELES ételméletének renaissance-a támad az újvitalizmus különféle formájában: valami supramechanikus vezető tényező van a szervezetben, egységes önműködés, *sui generis* Egész-jelleg. A mai biológia már nem tekinti az élszervezetet ösztönös gépnek, élő motornak, kalorikus kémodinamikai gépnek, mint a XIX. század, élettudománya. A sejtek nem mozaikszerű építőkövei a szervezetnek, hanem célszerűen működő együttes egészet alkotnak s nem tekinthetők egymástól elszigeteltnek. Az Egész-jelleg célszerűségi szempontjával azonban egészen jól megfér a kutatás oksági elve is. Az utóbbi korántsem jelenti azt, hogy az élet tevékenysége csupán fizikai-kémiai folyamatokból áll s az élet minőségi gazdagsága mennyiségekre visszavezethető a fizikai megismerés modellje szerint. A biológia nagy kérdései kvalitatív oksági törvényszerűségekre vonatkoznak s ezek alapján a jelenségek elég messzemenő módon előre megmondhatók. A kvantitatív szempontnak, a matematika alkalmazásának itt csak másrendű szerepe van. «A biológia — mondja HARTMANN MAN (*Die Kausalität in Physik und Biologie*. Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1937., 12. Innern alkalmazott fizika és kémia, hanem önálló tudomány, amelynek: nemcsak saját tárgya, hanem sajátja is vannak. Az oksági kutatásnak főladata a biológiában nem az élet jelenségeinek fizikai-kémiai folyamatokra való visszavezetése, hanem a bonyolult jelenségek azon specifikus törvényeinek megállapítása, amelyek ezeknek a különös, individualizált természeti testeknek lényegét meghatározzák.»

A XIX. századnak DARWIN-féle fejlődésmélete a mechanikus evolúció egységes jellegét túlzó formában hangsúlyozta, később 90-ig egyesnek ontogenetikus fejlődését egészen feloldani iparkodott a filogenetikus fejlődésben: az egyed merőben a faj terméke, a faj pedig a környezethez való alkalmazkodásé. A század fordulóján, 1900-ban, alkotja meg DE VRIES a mutációs elméletet: az életnek ugrásszerű változásai is vannak, amelyek megöngyitődése útján új fajok támadnak. Ez a folyamat nem pusztán mechanikus-quantitatív változás, hanem belülről végbemenő kvalitatív módosulás, (érdekes párhuzam: PLANCK ugyancsak 1900-ban fedezi fel, hogy a fénysugárzás valójában nem folytonosan, hanem kis ugrásokban megy végbe.) A folytonosságnak alapvető leibnizi elve így megdőlt: a természet mégis tesz ugrásokat, *natura facit saltus*. A folytonos és egyenletes

történeti fejlődés és haladás gondolata, amelynek felfedezésére az előző két század oly büszke, most szétmállóban van: koránt sincs már akkora tisztelete, mint a történeti gondolkodás századában, az előző *saeculum historiáimban*. Sőt századunk társadalma egyenest a «permanens forradalom» kultuszát üzi, a hirtelen változások dinamikájának hódol. Gondoljunk a tőlünk közvetlenül szemlélhető jelenre: Európa számos hatalmas birodalmának egész társadalmi formája és államélete pár esztendő alatt ugrásszerűen töből megváltozott. Ilyen történeti, másfelől a lökészerűen fellépő biológiai habitusváltozások láttára a radikális gondolkodók már odáig mennek, hogy a «differenciális átmenetekről» szóló tant, amelyet a XIX. század annyira melengetett lelkén, csak ásatag liberális tudósok ködös gondolattermékének bélyegzi, akik a maguk túlságosan nyugodt, éppen nem drámai, csak merev fogalmakon kérődző szellemi alkatát vetítik bele a természeti és történeti fejlődésbe egyaránt.

3. A szellemi tudományok jelentésalkata.

A szellemi tudományok kiemelkednek a természettudományi-mechanisztikus törzsfogalmak hatalmi köréből. — A szellem önállósága: nem a természet pusztá folytatása. — «A történeti ész kritikája». — A XIX. század elvileg individualista, de a valóságban az egyéni szellemet a természetben, a környezetben s a közösségben feloldja: a XX. század szélső közösségi felfogású s mégis áhítatos hőstiszteletet érez. — A faj társadalmi panbiologizmusa. — Újromantika a társadalomtudományban. — Irracionalista áramlat a jogtudományban — A lélek tudománya kiszabadul a mechanisztikus felfogás hatalmából. — Az önmegfigyelés jogainak helyreállítása. — Az *Egész* törzsfogalmának jelentősége a lelki életben. — Az egyéniség megértő értékelése — A típus-fogalom rendező ereje.

A XIX. század a szellemi életet'és kultúrát is csak alulról, természeti oldaláról nézte, mert az egyoldalú naturalisztikus szellem a maga milieu-elméletével nem engedte teljes világításban meglátni a kultúrának szellemi oldalát és a természettől elütő sajátosságát. A tudomány naturalisztikus elmejárása, ahogyan a lelki életet, akkép a belőle sarjadó szellemi-kulturális életet is csak a természet, az állati élet folytatásának tekintette s ilyenképp magyarázta. A XX. század elejétől kezdve azonban a fizikai okságnak a természettudományoktól kölcsönzött s a szellem világában is azonos módon alkalmazott hitelve fokozatosan elveszti egyetemes hatalmát: az ember mint szellemi lény kezdi kioldani magát a tudományos elméletben az okságnak mindent szükségképpen és mechanikusan megkötő erőhálózata-

ból. WUNDT már az előző század végén a fizikai oksággal szemben külön «pszichikai okságnak», «a teremtő lelki szintézisnek» fogalmát szerkeszti meg. A természettől mind többen választják el elvileg a szellemet s ennek alkotását, a kultúrát. A természettudományokkal tudatosan szembeállítja már a század eleje a szellemi vagy kultúr-tudományokat, amelyek mind erősebb hangsúllyal merik hangoztatni szellemi önállóságukat: nemcsak módszerük, hanem tárgyuk is különböző, amelyhez simulnia kell a módszereknek. A kultúra szellemi tárgyaiban mindig értékszempont is lakozik, az értékek világának pedig sajátzerű logikai, vallásos, erkölcsi, esztétikai, jogi alkata van, amely ideális síkon nyugszik s nem a természet folytatása. Azért még fel-felbukkan a XIX. századnak naturalisztikus öröksége, a szellem és kultúra biológiai magyarázata. SPENGLER történetfilozófija a kultúra folyamát az organikus természeti folyamat hasonlóságára fogja fel: minden kultúra úgy nő, virágzik s hervad el, mint a növény. Abból a hévből azonban, amellyel a legkiválóbb tudósok egész sora a kultúrának ezt az elbiologizálását támadta és bírálta, tűnik ki legjobban az a tipikus felfogás, amely a szellemnek önállóságát a XX. században megvédelmezni a tudományos lelkiismeret kötelességének tartja.

Milyen szerepet játszik századunk tudományos világképében a *történelem*? Mint az egyszerinek, egyedinek, nem ismétlődőnek tudománya, megszabadul az illetéktelenül rákényszerített természet-tudományi kategóriáktól, a pozitívizmus exakt törvénykeresésének mechanikai ábrándjától. A világtörténelem láthatára rendkívül kiszélesedik: nem korlátozódik már a görög-római s a germán-román műveltségi kör múltjára, hanem átöleli az egész emberiséget a földgolyó minden pontján. Ahogy a XX. század a közlekedés hihetetlen meggyorsulása nyomán keresztül-kasul átkutatja a most élő népeknek jelen életviszonyait, akkép hátrafelé nyomozza múltjukat is. Az emberiségnek mind gazdagabb és tarkább életformái tárulnak fel előtte, az emberi fejlődésnek mind nagyobb polifóniája, mind dúsabb változatgazdagsága hullámzik előtte. Ez megint a század társadalmának az egyedi, az egyszeri, az irracionális iránt való érzékét ingerli. A múltnak eddig nem ismert művelődési zónái, sokszínű korszakai, a múltból változatosan felbukkanó életstílusai lepik meg. A történeti korszakoknak sajátzerű szellemi látásmódja és stílusa iránt való fogékonyságunk egyre növekszik; korunk történeti beleélőképessége mind egyneműbb szellemi ráhangzással tudja megragadni az egyes koroknak azt a sajátzerű irracionális magját, amely a kultúra vala-

mennyi ágát élteti, egyetemesen áthatja s szerves egységgé formálja (diapason-elmélet, stílus-analógiák kutatása). Ez is az Egész kategóriájának növekvő uralmát tanúsítja korunk szellemében.

A XX. században születik meg «a történeti ész kritikája», a történettudomány tüzetes ismeretelmélete, amely számol a történeti kutatás irracionális tényezőivel. A történeti valóság ugyanis, a «tény-állás», ahogy a múltban valóban lefolyt, a maga egészében és életteljességében csak *határfogalom*, amelyet a történeti vizsgálat sohasem érhet el. A «tényt», bizonyos elemeken túl, a történész mindig többé-kevésbé a maga lelki-szellemi alkata («személyes egyenlete») szerint alakítja. NAPOLEON alakja és cselekvései mindig többé-kevésbé más árnyalatban, lelki motivációval és értékhangsúlyal színeződnek aszerint, hogy francia, angol vagy német történész faragja ki személyisége képét. Ebből következik, hogy nemcsak a jövő, hanem a múlt is plasztikus, azaz tőlünk alakítható. A múlt a történettudomány számára nem megkövesedett, merev, végleg lezárt anyag. JULIUS CAESAR és CROMWELL, PLATON és ARISTOTELES, MICHEL-ANGELO és SHAKESPEARE, LEIBNIZ és KANT, LUTHER és GOETHE történeti képe folyton módosul és más árnyalatban tükröződik a korok és népek lelkében, más reliefben bontakozik ki szellemi szubsztanciájuk, s alakjuk olyasmit nyilatkoztat ki az utókoroknak, ami saját koruk előtt merőben ismeretlen volt. A XX. századnak a nem-rationális mozzanatok is a történeti élményben figyelembe vevő, az egyoldalú intellektualizmustól megtisztult vizsgálata nyilvánvalóvá tette, hogy a történettudományi *adaequatio* csak messzefénylő eszmény, de igazában megvalósíthatatlan s legfeljebb csak többé-kevésbé megközelíthető a történeti felfogás értéktartalmának, kiválasztó szempontjainak, kategoriális távlatának változásai miatt. Voltaképp történeti megismerésünk számára nincsen *Ding an sich*, mert a történeti tény valóság az emlékek és maradványok, másrészt a rájuk bocsátott értéksugarak szerint módosul. A történeti érdeklődés iránya is dinamikus, nem pedig statikus: attól a kultúrától függ, amelyben élünk s az érték kategóriáknak attól a rendszerétől és hangsúlyától, amely a múltat szemlélő, de a jelenben élő személyiségünket áthatja.

A világháború óta kül önösen felvirágoznak s széles társadalmi körben visszhangra találnak a történeti egyéniségek életét élményszerűen ábrázoló irodalmi műfajok típusai: az emlékirat, az életrajz, a pszichográfia. Ebből annak elismerése hangzik ki a társadalomból, hogy az ember sajátos személyiség, nem csupán a faj s a környezet egyik példánya, hanem szinguláris, a történetben egyszor föl-

lépő, sok tekintetben irracionális, az ész fogalmaira vissza nem vihető, a maga egészében oszthatatlan (*in-dividutípi*) tényező. Ezt az *agg*, de való szót a XX. század fia sokkal többet idézi, mint az előző századé: *individuum est ineffabile*. Ma, az *Al Ghazi*, a *Führer*, a *Duce*, a *Caudillo*, a *Conducator*, a *Poglavnik* korában a hősök tisztelete, a *worship of héros*, a lelkekben jobban virágzik, mint valaha: a személyiségnek sugalmazó ereje, mágneses hatalma mélyebben összefügg korunk társadalmi lelkének az irracionális iránt való általános fogékonyságával, a pusztán racionális tudással szemben az ösztönös élethatalom iránt érzett nagyobb csodálatával.

E ponton a szellem történetének meglepő paradoxonával állunk szemben: a liberális XIX. század elvileg individualista, mégis elméletben az egyént feloldja a környezetben, a természetben, a gazdasági életben, megfosztja autonóm személyiségétől, a kollektívum törzsfogalmában gondolkodik; a XX. század társadalmi számos nemzetben manapság antiindividualista, közösségi gondolkodású s azt követeli, hogy az egyén merüljön el a közösségben, — és mégis a jelen történetét formáló egyéniségek, a diktátorok iránt áhítatos individualista hóstiszteletet érez, a személyi tekintély kultuszát ápolja. A társadalom kollektív-szerves felfogásának, másrészt az egyéni heroizmusnak ellentéte éppúgy feszíti korunknak társadalmi lelkét, mint hajdan a romantikáét.

A romantikának politikai hisztorizmusa is bizonyos formában föltámad: az olaszok a fasizmusban a régi római impérium politikai szellemét rehisztorizálják, a német nemzeti szocializmus történet-tudománya pedig az ősgermán élet szellemét iparkodik újraserkeszteni; nálunk is az ősmagyar történet fokozott tudományos és irodalmi érdeklődés tárgya. Az egyes nemzeti kultúrák ősi népi motívumainak kutatása ma Európaszerte olyan lelkesedéssel és odaadással folyik, az illető nemzet társadalmának erős visszhangjától kísérve, mint száz esztendővel ezelőtt GRIMM-ék romantikus korában.

Általában a világháború után a romantika tudománya és szellemi kategóriái valósággal újjászületnek: *tudományos újromantika*-támad. Ez nemcsak elméleti téren, az ideológiában érvényesül, hanem a gyakorlatban, főképp a társadalom- és gazdaságpolitikában is. A romantika organikus társadalomelmélete fölelevenedik, a romantikus társadalom-filozófusok műveit újból kiadják és szellemük újra hódító útra indul. A rendi állam gondolatának, az *állam korporatív alkatának* újra nagy toborzó ereje van, természetesen a jelen erőinek és lehetőségeinek s a régi romantika hibáinak figyelembevételével. Az új-

romantikus államelméletnek (pl. SPANN OTHMARÉnak) jelentősége főképp abban áll, hogy a társadalom- és közgazdaságtudományban a liberalizmusnak merőben individualisztikus szemléletmódjával szembeeszegezi az univerzalisztikus, a szerves társadalmi felfogás igazolását. Ennek az újromantikus társadalomtudományi iránynak azért van századunk húszas-harmincas éveiben oly meglepő és mély hatása, mert megvan a liberalizmusból kiábrándult társadalom lelkében a jól ráhangzó alap. Az újromantikus társadalomtudomány voltaképp csak azt foglalja organikus-szintetikus látásával fogalmi rendszerbe, ami a valószínű társadalom lelkében ösztönösen és öntudatlanul már ott gomolyog. A tudomány elméleti gondolkodása és a társadalom homályos értékérzése egy töről fakad: a társadalom egyénfeletti szerves egész, nem pedig az egyedek mechanikus összege, mint a liberalizmus individualisztikus elmélete gondolta s a pusztán az egyén biztonságára, a külső rendre irányuló államban, másrészt a kapitalisztikus gazdasági rendszerben megvalósította. Az újromantikus társadalomelmélet az államban a nemzeti szellemnek' szervezeti kifejezését, a nemzet történeti létformáját látja s az államtól nemcsak a külső rend fenntartását, hanem tagjai szellemi társulásának legnagyobb mértékét követeli meg, a gazdasági élet területén pedig a hivatásrendi szervezést tartja helyesnek és igazságosnak. S valóban, korunkban számos állami — különféle formában — alkotmányát és gazdasági életét többé-kevésbé hivatásrendi alapra helyezte. Ez a szerves, univerzalisztikus társadalmi életfelfogás diadala a XIX. század mechanikus, individualisztikus értéktáblájával szemben.

Ebben nagy része van egy másik, a romantikától kidolgozott fogalom hódítóerejének is: a *nemzetinek*, amely elvisz a *fajnak* a mai világfelfogásban oly rendkívül nagy szerepet játszó kategóriájához. A nemzet és a faj fogalmában megint nem mechanikus, hanem organikus, történetileg fokozatosan fejlődő, sajátos biológiai és társadalmi folyamatok lakoznak. E két fogalomnak mai nagy jelentősége a társadalomban, a politikában és a tudományban egészen összhangban van a XX. századnak általános organikus, nem-mechanisztikus felfogásával. Viszont ennek túlzó hajtása az egyoldalú fajelmélet, a *panbiologizmus*, amely voltaképp kiiktat az emberi életből és történetből minden fajfölötti, egyetemes szellemi elvet. Az egész kultúra így nem lesz egyéb, mint csupán a fajnak függvénye, biológiai tényezők eredménye. Az eddigi világnézet szerint tudatosan működő szellem helyett mindent öntudatlanul a fajnak, a kromoszómáknak, élethatalma végez el. De akkor hogyan magyarázható maga a cél-

tudatos harc is a faji *eszméért*? Vajjon az utóbbi két évtizednek a faji gondolat diadaláért folytatott küzdelmét nem a szellem, hanem a biológiai értelemben vett «faj», tehát maga a természet vívta meg? Ha ez igaz lenne, az ember nem lehetne erkölcsi, hanem csak merőben természeti lény, voltaképp nem lehetne «ember», hanem csak «állatfölötti állat». Ide visz a csupa-biologizmus lefelé éppúgy, mint fölfelé NIETZSCHE «emberfölötti emberének» ragadozó-típusához.

Korunk a XIX. század individualizmusával szemben most a másik szélsőségbe csap át: az egyén semmi egyéb, mint az egésznek, a társadalomnak egy része s mint ilyennek nincs sajátos önálló léte, aminek következménye normatív síkon: az egyénnek erkölcsi kötelessége mindenestül feloldódni a közösségben, az egészben. Ennek nemzetközi politikai párhuzama: a XIX. század atomizáló liberalizmusa kedvez a kis állami alakulatoknak s ez a szellem még átsugárzik a XX. század elejére is, a liberális államférfiaktól a világháború után diktált békeszerződésekre és a Nemzetek Szövetségének elvi, ha nem is gyakorlati működésére. Azóta a nagy élettereknek, a hatalmas állami szintéziseknek, Európa egységesítésének gondolata hódít teret: a kisállamok, mint a nagyállamok életterének részei, oldódnak fel a nagy állami közösségben. Az *Egésznek* egyébként szendén uralkodó ártatlan kategóriája most félelmetes politikai árnyékot vet a kis nemzetekre.

Századunknak az előző század racionalizmusával szembenálló szellemi irányzata szökik szemünkbe a *jogtudomány* terén is abban a küzdelemben, amelyet az ú. N. *Begriffsjurisprudenz* és az *Interessenjurisprudenz*, vagyis a konstruktív jogtudományi és a céljogtudományi irányzat vív egymással. Az előbbi egyoldalúan túlozza a jognak gondolati vagy logikai fogalmi mozzanatait s ezért könnyen üres formalizmusban és fölös fogalmi játékban merül ki. Az utóbbi viszont hajlamos arra, hogy az ellenkező végletbe csapjon át s a jognak logikai s etikai oldalát egyes társadalmi csoportokban uralkodó nézetek és kívánságok iránt való túlzó engedékenységgel, az élet ösztönös követelményeinek és szeszélyeinek rugalmasságával elhanyagolja a törvények magyarázatában s alkalmazásában. Az érdekek «jogtudománya» gyakran túlzottan alkalmazkodik az élet pillanatnyi igényeihez, szükségleteihez és ösztöneihez, továbbá a hatalom birtokosainak éppen adott politikai akaratához. A mai jogtudomány az Élet nevében és látszólagos igazolásával bizonyos országokban gyakran tér erre az útra. Pedig a jogtudománynak éppúgy lényeges eleme a fogalmi-logikai mozzanat, mint a társadalom életének szükségletei-

vel való állandó kapcsolat. A kettő úgy egészíti ki egymást, mint a forma és a tartalom, a logika és a teleológia, az eszme és a cél. Az érdeklő tudományi irányzat mai előtérbe tolulása szorosan összefügg korunk irracionális magatartásának szellemével, amely általában a logikai formák szigorú helyébe az életösztönek szétfolyó tartalmi plasztikáját szereti állítani.

A társadalomnak nem mechanisztikus, hanem organikus-univerzalisztikus szemléletmódja a XX. században mind élesebb kritika alá vonja a kapitalizmusból, mint gazdasági formából, kiáradó *életstílust* s ennek túlhajtásait: korlátlan kielésének formáit lenyészni iparkodik. A tőkegazdálkodástól több felelősségtudatot, szociális érzést követel, a közösség érdekét a magánérdekkel szemben erősebben megvédi, főképp az előző liberális századnak elvével szemben, amely az államnak a gazdasági életbe való beavatkozását merőben helyteleníti; mind hatékonyabban érvényesül az államnak központi hatalma s a gazdasági rendet feltétlen módon megszabó törekvése (tervezőgazdálkodás, *Hew Deal*). A társadalom lelkében az első világháború óta hirtelen mélyreható változások mennek végbe. Korunk csodálatának és vágyainak más a tárgya, mint a XIX. századénak. A ma embere már nem tekint akkora büszkeséggel a kapitalizmus nyomán felduzzadt nagyvárosok felhőkarcolóira, életveszélyes forgalmára, az egyforma munkáslakások szürke ezzeire, mint még az előző század fia. A technikai hiperkultúra merő észszerűségének csődjét érzi, a természet ölen folyó idillikus élet után sóvárog, a társadalom lelkét bukolikus hangulat fogja el, a szabad természet kultusza virágozik fel: a turisztika, a fiatalságnak cserkész- és más hasonló mozgalmak. Hivatalosan szervezett *Dopo lavoro-t* és *Kraft durch Freude-t* még nem ismert a lehunyt század. Mindebből a lélek irracionális erői előtt meghajló hódolat szava hangzik ki.

Amint az élettudományban, a társadalom- és történetelméletben s a politikában szakít a XX. század társadalmaként az általános mechanisztikus gondolkodásmóddal, hasonlóképp a *pszichológiában* is. A XIX. században a lélek tudománya tervszerűen és módszeresen szinte arra törekszik, hogy tárgyát, a lelket, az objektív-testi világban feloldja, önálló jellegétől megfosssa, saját szerű létformájából mindenféle módszeres műfogással kiforgassa: a lelket mintegy megölje. A természettudományok sikereinek mámorában mindenáron a lélettudományból is természettudományt akar büszkén szerkeszteni: «lélektant lélek nélkül», ahogyan élettant «élet nélkül». A «lélek»

szót, mint egységet jelentő kifejezést, nem is használja, hanem mindig csak «lelki tényekről», «lelki jelenségekről», «lelki tevékenységekről» beszél. Szinte fél a saját tárgyától, a lélektől, mint aktív alanytól, a lelki jelenségek közös, egységes és személyes gócpontjától: a század szellemében lelki atomokra bontja, ezeknek passzív jövését-menését, mechanikus konfigurációit vizsgálja, a lelket személytelen tárgyként boncolja. Kigúnyolja annak naiv föltevését, hogy a lélek önmagát is megragadhatja s hogy a lélektudományban az önmegfigyelés egyáltalában alkalmazható és hasznos kutató módszer lehet. Szemében az egyedül üdvözítő módszer a lelki tünetenyeket nem belülről, önmagunkra való ráélmelés útján is vizsgáló, hanem csakis kívülről kutató objektív módszer, amely a párhuzamos testi jelenségeket figyeli s ezekből következtet a lelki változások természetére. Csakis ez az objektív módszer felel meg hite szerint a természettudományok szellemének. A XIX. század lélekbúvára boldog, ha a lelki élet gazdag teremtő világát, előbb mechanikus elemekre bontva, valami alacsonyabbrendűvel: az állatok, a lelki betegek, a primitív emberek, a gyermekek reflexszerű tüneteivel magyarázhatja. Nyilván ez is szükséges, de ebben nem merülhet ki a lélekbúvárlat.

Mindezzel szemben a XX. századnak mintegy újra fel kellett fedeznie a lelket: a lelki életet *egységes szerves Egésznek* fogja fel. Ez nem elemek vagy szétbontható állapotok puszta gépies összege, hanem az én személyes tartalmainak folytonos és egységes folyása. A század elején a würzburgi iskola módszertani jogaiba iktatja az *önmegfigyelést*, mégpedig WuNDTnak, a XIX. század fiának, minden éles tiltakozása ellenére, aki az önmegfigyelést a régi spekulatív metafizikai pszichológiába való visszasüllyedésnek bélyegzi. Tekintélyének szava már a pusztában hangzik el: az önmegfigyelés frigyre lép a kísérlettel s a gondolkodásra és az akaratra nézve meglepő új eredményeket talál, amelyek az én aktív személyes szerepét, a lelki élet egységét, a gondolati aktusoknak a szemléletes érzéki tartalmakkal szemben való sajátyszerű szellemi jellegét hangsúlyozzák. Az új lélektudomány véget vet az asszociációs pszichológia régi mechanikus kísértetének. Ahogy az élettudományban, ugyanúgy a lélektudományban is, *az egységes Egész organikus gondolatából* fakad a modern lelki alakelmélet és struktúraelmélet szintetikus látásmódja. A társadalompszichológia is, amelyet néppszichológia néven WUNDT főkép külsőszerű, objektív módszerrel mint néprajzi-történeti anyagot dolgozott fel, századunkban belsőszerű, a jelentésekre irányuló, megértő módszerrel épül ki. Korunknak az egyedi, az irracionális iránt érzett megbecsülése tör

elő abból is, hogy különösen fellendült a differenciális pszichológiai kutatás, főképp ennek karakterológiai ága, a sajátyszerű szerves lelki iormák, a lelki típusok és alkatok «megértő» vizsgálata. Ezek a lelki formák nem lelki «elemek», «atomok» mechanikus összegei, hanem egyéni és személyes Egészek, amelyeknek sajátyszerű alakqualitásuk van, ezt pedig nem kívülről «magyarázzuk», hanem belülről «négert jük».

A XIX. századnak egyoldalúan természettudományi modell után induló pszichológiájával szemben a XX. században megszületik a *szellemtudományi pszichológia*, amely a kísérletnek oksági módszerét kiegészíti a teleológiai szemponttal. Nem a lelki elemekből indul ki, hanem elsősorban a lelki Egészből, mert az egyes mozzanatok az Egészbe vannak beágyazva s ez határozza meg a lelki tevékenységek célját és jellegét. A gondolkodás, érzelem és akarás jelentését és értelmét a személyiség Egésze s ennek alkata adja meg. E mellett a mai lélektudomány különös erővel koncentrálna magát a lelki élet biológiai hátterének vizsgálatára. A lélektudományi gondolkodásnak középpontjában áll a régebbi asszociációs-mechanikai felfogással szemben a *cselekvés*. Az ember nem pusztán megismerő, hanem elsősorban cselekvő, magát fenntartani és kifejteni törekvő lény, amelyet a maga életteréből kell megértenünk, lelki viselkedésmódjait az élet céljából és feltételeiből kell fölfognunk. A testi és lelki mozzanatokból álló *egész* emberi lénynek önkifejtése szolgálatában áll az akarás, az érzelem, a megismerés, a gondolkodás. Az élmény tartalmak, a tudatbeli változások kutatását tehát a mai lélektudomány egybekapcsolja a mozgások, a cselekvés, a viselkedés vizsgálatával, mert a külső és a belső magatartás válthatatlan biopszichikai egység: tárgyilag és lényegileg együtt járnak. A mai lélektudománynak az is egyik jellemző jege, hogy a XIX. század egyoldalú intellektualizmusával szemben, amely lehetőleg minden lelki jelenséget az értelemre iparkodott visszavezetni, az ösztönöknek, indulatoknak és érzelmeknek sajátyszerű szerepét is jelentőségükhöz mért világitásba helyezi.

Az egyéniség megértő értékelése teremti meg a XX. században az elméleti lélekbúvárlat eredményeit g}’akorlati célra alkalmazó *pszichotechnikai* is. A racionalizmus gépiesen egyformásító szellemével szemben, ez a század az ember egyéniségével a gazdasági-technikai élet, a közigazgatás, az egészségügy, a nevelés, az igazságszolgáltatás terén többet akar törödni, az egyéniségbe mélyebben iparkodik behatolni, ezt kiismerni, hogy a társadalmi alkatot és színvonalat megjavítsa és sok fonák állapotot kiküszöböljön. A gazdasági élet

vége az utóbbi évtizedekben már nem pusztán névtelen quantumnak akarja a munkást tekinteni, hanem lelki minőségeit, hajlamait, egyéniségét megérteni, vele ennek megfelelően bánni, hivatását tehetségeinek irányában megszabni s ebben megerősíteni. A gép mellett, ember is, mint ilyen, érdeklődés tárgya, mert hisz az ember használja a gépet. A XX. század társadalmában így megszületik az ember lelkével való bánásmód tudománya: a pszichotechnika. Célja az, hogy a mindent elmechanizáló és egyformásító racionalizmus egyéniesítő ellenszere legyen, azonban eszköze lényegében maga is a hajlamok és tehetségek racionalizálása. Ha a tudomány úrrá lett a technikával a természet felett, legyen úrrá a pszichotechnikával az ember lelki élete felett is, s ezt célszerűen használja fel mind az egyén, mind a társadalom javára. Persze a pszichotechnika mint racionális *tudomány* továbbra sem teszi feleslegessé az emberrel való bánásmódnak ösztönös, gyakorlati, irracionális *művészetét*, az ősidőktől önkénytelenül a mások lelki életébe beleélő pszichognózist, amely a mindennapi társaséletben az emberismerésnek és emberalkalmazásnak mindig főforrása volt és marad.

A XX. századnak az a jellemző fogékonysága, amelyet az általánossal, a racionálissal szemben az egyedi, az irracionális iránt érez, nyilvánul meg a *típusfogalom* hódító erejében is. Ez nem az általánosításnak, a racionalizálásnak fogalmi rendező elve, mint az osztály, hanem a különböztetésnek, a finomabb differenciálásnak eszköze: nem az uniformizálásé, hanem a multiformizálásé, mert a típus a merev osztállyal szemben sokféle egyedi átmeneti formát enged meg. A század ott kezdi alkalmazni, ahol fejlődő lények különféle változatformáival találkozunk: nemcsak a növény- és állatvilágban, hanem a szellem birodalmában is. A XIX. század még csak általános pszichológiát ismert, amely a meglett ember lelki életét általában iparkodott leírni úgy, ahogy mindenkiben lefolyik. A XX. század teremti meg a differenciális pszichológiát, amelynek célja éppen azoknak a különbségeknek megállapítása, amelyeket a lelki hajlamok, működések, egyéniségek mutatnak. Főfeladata a különféle lelki típusok rajza, ezek jegyei korrelációjának megállapítása, a tipikus lelki alkotók vizsgálata. Amikor DILTHEY filozófiája «világnézet-típusokat», SPRANGER szellemtudományi pszichológiája «életformákat», SPENGLER kultúrUozófiája «kultúra-típusokat» szerkeszt, ez mind a gondolkodásnak meghajlása az élet irracionális, egyedi mozzanatai előtt.

Meglehető eredményekre bukkanunk, ha a FREUD-féle *pszichoanalízis* társadalmi hátterét nyomozzuk. Ennek az elméletnek hatóereje

a XX. század elejétől kezdve jóval messzebb terjedt, semmint egyébként sokban becses elméleti és orvosi-gyógyító értéke megengedte volna. Hatalmas sikere, a társadalom széles létegeinek elméjébe s a szépirodalomba való mély szellemi felszívódása csak a darwinizmus iránt jelentkezett egyetemes társadalmi érdeklődéssel vetekedhetik. Ez az óriási hatás igen jellemző a XX. század társadalmi lelkének alkatára, mert híven tükrözi a biológiai gondolkodásnak azzal a szkepszissel való kapcsolatát, amely a társadalom kiábrándult lelkében a haladás gondolata ellen irányul s ezt a büszke eszmét századunkban alapjaiban megingatta. Vajjon nem érinti-e mélyen a szellemi haladás gondolatát a freudizmus, amikor az emberi tudatot s ennek kultúráját a primitív ösztönéletre, az emberi lét állati rétegeinek mélységeibe vezeti vissza? A darwinizmus a XIX. század fölemelkedő polgári rétegének a haladásba rendületlenül bízó liberális optimizmusával nagyszerű összhangban volt, annak a dogmának alapján, hogy a létért való harcban, a társadalom szabad versenyében a kiválók, a helyesen alkalmazkodók győznek. A freudizmus ellenben a már beérkezetteknek vagy a még be nem érkezetteknek csaldott lelkét ingerli a XX. századnak túlérrett és kifinomodott kultúrája közepett. Ezeknek az élet versenyében sok a be nem teljesedett vágyuk. Kapnak tehát az olyan elméleten, amely éppen e körül, mint tengely körül forog: az ösztönök, amelyek nincsenek kielégítve, teljesedésre törekzenek; mivel azonban ezt a konvencionális erkölcs gátolja, más irányt vesznek, szimbolikusan érvényesülnek; az álmok is lényegükben a tudatból kiszorított vágyaknak álruhába öltözött teljesedései. A pszichoanalízis jelentésalkatából jól kiérezhető a marxi társadalomfelfogással való feltűnő hasonlóság is: annak, ami FREUDnál a lelki élet tudatos felszíne, MARXnál a társadalmi felépítmény, a vallási, erkölcsi, jogi, művészeti ideológia felel meg; a lelki életnek tudattalan, ösztönös mélységeivel párhuzamos a marxi alépítmény, a gazdasági életnek a mélyben tudattalanul kavargó, észre nem vett állapota; FREUD az ösztönéletből, MARX a gazdasági életből szublimálja a kultúrának egész tudatos értékrendszerét. A pszichoanalízisnek lényeges szerepe van abban, hogy a társadalom egy része az ember lényegét ma a biológiai ösztönrendszerben látja. A freudizmus leleplezi a tudatot, ezt egész értékrendszerével az ösztönéletre, főképp a nemi ösztönre redukálja, amelyet a társadalom erkölcsi felfogása és balítélete csak gátol a teljes kiélésben. Ezért kénytelen az ösztön a neurózisban kitörni, vagy szellemi áttétel és szublimálás útján érvényesülni, amely rejtve marad az egyén előtt. A kiszorított kép-

zet szimbólumokba öltözik; ezek megtalálása és tudatba emelése az orvos gyógyító művészete. A tudat közvetett, átformált, szimbolikus, «ideológiai» nyelven beszél. A szimbólumokat le kell leplezni, mint MARX leleplezi az ideológiákat: így amott az egyén, emitt a társadalom győgyul meg s menekül a válságtól.

Ez az elmélet elsősorban a spleenbe merült polgárság lelkületével van összhangban. Mintegy ennek a hite és bizalma nyilvánul meg benne a vitális, a természeti, az erkölcsi normák iránt közömbös, irracionális ösztönerőbbe, a sajátyszerűen állati, a maga ösztönei kielégítésének élő lénybe. Ezzel összefügg ennek a dekadens társadalmi rétegnek szemében a biológia és az orvosi művészet tekintélyének fokozott emelkedése. De észrevehető benne másfelől a kétkedő bizalmatlanság a társadalom hagyományos erkölcsi követelményeivel és metafizikai értékeivel szemben. A társadalomnak hanyatló rétegei különösen ezért vonzódnak a freudizmushoz, nem pedig ennek számos tudományos igazságtartalmához és valódi kutatási értékéhez (PLESSNER H.: *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*. 1935. 134. 1.)

A XIX. század utolsó évtizedeiben a pszichológia oly gyorsan fejlődött, jelentőségének önérzete annyira fokozódott, hogy imperialista vágya támadt: elnyeléssel fenyegette a filozófiát. Abban a hitben kezdett élni, hogy mivel minden tárgy a tudatban jelentkezik tehát a tudat tudománya a legáltalánosabb tudomány, a filozófia alapvető tudománya, sőt maga a filozófia. Ez a *panpszichologizmus* bekebelezni iparkodott a logikát, etikát és esztétikát, mert ezeken a területeken a pozitívizmusnak tényfetisizmusa alapján csakis az idevágó élmények keletkezését és lefolyását tartotta döntőnek. Ezzel szemben a XX. század elején erős *antipszichologista* irány veszi fel a harcot, amely a gondolkodási élmény tényének és a gondolt tartalom igazságának különválasztásával megvédelmezi a logika önállóságát (HUSSERL), az erkölcsi és szépségélmények tényeinek s a megélt értékek érvényességének megkülönböztetésével pedig biztosítja az etika és esztétika autonómiáját (RICKERT). Ennek a védelemnek nem csekély szerepe van abban, hogy a XIX. századeleji nagy német idealizmusnak szelleme a mi századunkban az elmélet újra megszállja: FICHTE és HEGEL újra világszerte feltámad.

4. A filozófia szellemi alkata.

A metafizika újjászületése. — Irracionalista áramlatok és az intuíció. Az «életfilozófia», mint visszahatás a XIX. század racionalizmusára és módszer-tani liturgiájára. — Az egyedinek jelentősége az általánossal szemben — «A tudomány összeomlása». — Herakleitos és Parmenides mai ellentéte — Élet és gondolkodás. — A tudomány céljának félreértése. — A filozófiai rendszerek alkonya.

Hogyan tükrözi vissza s emeli öntudatba a XX. századi társadalom kultúrájának s tudományos gondolkodásának szellemét a *filozófia*?

A XVIII. század felvilágosodása nem akarja elismerni a metafizika jogosultságát: a XIX. század elejének romantikája viszont a legfőbb tudománynak tartja. A XIX. század pozitívizmusa megint úgy néz a metafizikára, mint az emberi gondolkodás életrajzának arra a szakaszára, amikor az elme gyermekbetegségen megy keresztül. A század utolsó évtizedeinek új-kantianizmusa is a filozófiát kimerítve látja az ismeretelméletben, mely tagadó állásponton van a metafizikával szemben. Most a XX. század filozófiája kitör az ismeretelmélet negatív korlátai közül: bátorsága támad a metafizikai eszmélkedésre. Szemében az újkantianus ismeretkritika mindig csak a megismerés határait szabja meg, NIETZSCHE szavával «félénk tartózkodástan», az igazság feltételeinek számontartója, de nem egységes világnézet teremtő erő: legfeljebb csak kapu az igazság «szentélyéhez», a metafizikához.

A század elején először BERGSON szegezi szembe a szaktudományokkal a metafizikát; az előbbiek csak viszonylagos ismereteket, pusztán fogalmi szimbólumokat tudnak adni, az utóbbi ellenben, mint az Abszolútum tudománya, a valóságnak egyedi és egyszerű lényegét közvetlenül képes megragadni. A merész képzeletű s PLATON szemléletes nyelvén megszólaló gondolkodó az értelemmel, amely mindig csak a dolgokban rejlő általános, ismétlődő, közös mozzanatokot fogja fel, szembeállítja az *intuíciót*, amellyel mintegy a dolog belsejébe helyezkedünk, hogy itt megpillantsuk és szemléljük azt, ami egyszeri és egyetlen lényeg. Az értelem fogalmi elemzése már ismert, változatlan elemekre bontja szét a dolgot, tehát olyasmire vezet vissza, ami nem maga a dolog, hanem csak ennek szimbóluma: az intuíció ellenben magát a dolgot ragadja meg. Az értelem a fogalomtól halad a dolog felé, az intuíció a dologtól a fogalom felé. Az előbbi csak a merev, mozdulatlan létet, az utóbbi a folytonos levest, az örökös

teremtő folyamatot fogja fel. Mert minden pillanat az előzőhöz képest új, minőségileg különböző, kiszámíthatatlan.

BERGSONnak ez az antiintellektualista iránya a legszorosabb összefüggésben van antimechanisztikus felfogásával: az értelem atomokkal, szigorú okviszonnal, mennyiségi jelképekkel dolgozik, tehát már a mechanisztikus gondolkodásmódra és világnézetre van eleve utalva. Ellenben az ösztön s a belőle sarjadzó intuíció az élő valóságot, ennek sokféle minőségét, a folyton teremtő egyedi fejlődést ragadja meg, tehát nem a holt, passzív anyagnak, hanem a cselekvő Életnek közvetlen szemlélete. Az értelem az Életet nem tudja fölérteni, mert csak *kívülről* merev fogalmi szkémák durva hálójába fogja, holott az élet *belülről* áramlik s az életnek ezt a teremtő lendületét (*élan vital*) csakis a magát elevenen beleélő közvetlen intuíció tudja megragadni. S ez a metafizikai felfogás, különféle változatban és árnyalatban, századunk gondolkodásának egyik tipikus jegye.

Az élet-, társadalom-, jog-, történet- és lélektudományban a XIX. század mechanisztikus szellemével szemben — mint láttuk — az *Élet* eszméje lép előtérbe, amelyben az Egész a részek fölött uralkodik. S amint ezek a tudományok probléma-tudatukban s gondolkodásmódjukban vitalisztikus színezetet kapnak: most hasonlóképp a filozófia is részben *életfilozófiává* alakul át, az ész racionalizmusa helyett az élet irracionális mivoltát s ennek intuitív látásmódját teszi meg tengelyévé. A század eleje óta olyan jellegzetes filozófiai irányok lendülnek fel s ragadják meg a rájuk már eleve diszponált társadalom lelkét, amelyekben az Élet fogalma diadalmaskodik, az Élet gyakorlati hatalma elhalványítja s jelentőségében lefokozza az elvont elméletet s ennek igazságfogalmát. Az *intensity of life*-tól duzzadó Amerika kifejleszti a *pragmatizmust*, amely szerint az Élet uralkodik a gondolkodás, a gyakorlat az elmélet fölött: az igazság ismertetőjegye csak a cselekvésre vonatkozó haszon, a megismerés az élet puszta eszköze, amelynek igazságértékét csak az adja meg, vajjon az Bietet fejleszti-e.

Ugyanekkor DILTHEY alkalmatlannak bélyegzi az elvont analitikus gondolkodásmódot, a XIX. század jellegzetes ismerő eljárását, a történés folytonos összefüggésének, főképp a szellemi-történeti életösszefüggéseknek felfogására. A világnézetek végső gyökereit a feláramló Életben tapogatja ki: nem a világból kell az Életet megérteni, hanem megfordítva: az Élet jelentéséből kell jutnunk a világhoz. EUCKENnek szinte prófétai sugallatú idealista aktivizmusa is antiintellektualista világnézet, amely az Élet önálló alakítására, az Élet

emelésére és tágitására irányul. Szemében már a XIX. század végén az egész emberi történet nem egyéb, mint «az Élet önmagakeresése», az életmetafizika pedig az a törekvés, amely az életnek időfeletti értelméhez akar emelkedni, az élet szellemi egészéhez s a szellem egész életéhez.

KIERKEGAARD és NIETZSCHE a logocentrikus gondolkodású XIX. század fia; biocentrikus filozófiájuk azonban a XX. században hat, mert ennek lelke hangzik rá igazán az értelem hatalmába vetett hit káprázatait szétromboló irracionálisukra. A múlt század közepén eltemetett KIERKEGAARDnak valóságos renaissance-a van manapság, mert azt hirdeti, hogy nincsen semmi szilárd, objektív, véglegesen lezárt, hanem csak levő exisztencia, ugrásszerű fejlődés, szubjektív személyes élet és igazság. A filozófia csak belső élményeink ügye az objektív érvény lehetősége nélkül. A lét tartalmát nem ismerjük; értelme belső életünkben rejlik, de nem élményeinkre való reflexiónkban. A logikai gondolkodás, amely a világról objektív képeket és fogalmakat ígér, merőben célját téveszti. Az igazság csak szubjektív, mert az egyéniségtől függ. Sőt ezt a gondolatot KIERKEGAARD meg is fordítja: a szubjektivitás az igazság. És NIETZSCHE is hasonlóképpen nem a saját kora, hanem a XX. század társadalmának fogékony lelke számára hirdeti plasztikus, a gondolatok minden árnyalatát kifejező, művészi sugalmazó nyelvén, hogy a fogalmi megismerés csak az Életnek, a hatalomra törő akaratnak szolgálatában áll s nem alkalmas arra, hogy a valóságot híven megragadja. A dolgokról csak metaforákban, fetisisztikusan gondolkodunk, a magunk tulajdonságait vetítjük beléjük. A megismerés célja csak a dolgok felett való uralkodás, az Élet fejlesztése. Gondolkodásunk formái, a kategóriák, csakis biológiai-hasznossági eredetűek. Minden emberi gondolkodás mögött ösztönök és értékelések rejtőznek: a gondolkodás az akarat terméke. A gondolkodás törvényei csak a tőlünk logizált világ számára érvényesek. Úgynevezett «igazságaink» csak az emberi nem hasznosnak bizonyult tévedései. NIETZSCHÉnek ez a felfogása és az a gondolata, hogy nincsenek okok s törvények, nincsen kényszer, igazában nem a saját, hanem csak BERGSON korában találunk visszhangra. Anyag, atom, lökés, nyomás stb. nem tények, hanem csak szubjektív interpretációk. A mechanika csak jelrendszer az egymással küzdő és egymást legyűró akaratquantumok tényei számára.

KIERKEGAARDból és NIETZSCHÉből tör elő a kor társadalmának minden szellemi-kulturális nyugtalansága: a vallás, az erkölcs, a tudomány, a nép, a faj, a művészet és a politika sok belső ellenmondása

és alapvető problémája. Már a XIX. században ők a XX. század szellemi földrengésjelző készülékei, válság-szeizmográfjai. KIERKEGAARDI kultúra-kritikája a nem-földi, hanem örök értékekhez vonzódó vallásos szeretetből fakadt, NIETZSCHEÉ a földihez, végeshez, ideigvalóhoz való ragaszkodásból. Mindkettőjük hatása az európai lélek öntudatra rázása. KIERKEGAARD elmejerjesztő hatása tovább sugárzik HEBBELIG, BJÖRNSONON és IBSEENEN, STRINDBERGEN keresztül a társadalom széles rétegeinek lelkébe s tovább folytatódik elméleti téren az egzisztenciális filozófiában. És NIETZSCHÉNEK tanai, amelyekben a kultúrát bírálja s az élet hatalmának primátusát hirdeti, behatol a politikai élet jelentéstartalmába is: erősen formáló hatása van a nemzeti szocializmus és a faszizmus szellemére is. Belőlük indul ki a filozófiai kérdéseknek «antropológiai redukciója», az emberi egzisztencia föltételeire való visszavezetése. Ezzel a filozófiát, amely a XIX. század végén hideg ismeretelméletté merevedett, az ember közvetlen létébe legmélyebben kapcsolódó kérdéseik alapján a társadalom meleg élet közelségébe vonják.

A XX. század társadalmának szellemi alkatára jellemző tünet az is, hogy az Élet hatalmát és elsőségét, másfelől a gondolkodás tehetetlenségét nagy hatással szegezi egymással szembe korunk egyik robusztus és jellegzetesen eredeti gondolkodója: KLAGES. AZ életnek, az önfeledt, a magát az elméiteknek odaadó, teremtő vitalitásnak legnagyobb ellenségét a mindent tudatossá tenni iparkodó szellemben látja. A valóság csak megélhető, de nem gondolható. Amennyiben mégis gondoljuk, eltorzítjuk. A valóság nem önmagukkal azonosnak megmaradó dolgok összege, hanem örökös folyás, változás, keletkezés és elmúlás. Az azonosság eszünknek puszta fikciója s ezen épül fel a létezés, a megmaradó dolog, a szubsztancia fogalma, A tudomány diadalmaskodik ugyan a természet felett, de a valóságtól mindjobban távolodik, fikcióival mind idegenebb lesz vekszemben, eleven sokszínűségét és minőséggazdagságát fogalmilag lepárolja, rezgésszámokra redukálja, a mechanikus ismétlődés törvényeiben feloldja. A valóságnak ez a tudományos képe már nem az átélt valóság. A *Logos* megöli a *Bios*t, a valóság termékeny életerőit s ezek helyett mesterséges holt fogalmakat halmoz fel. A nemtudatos lelki élet a vitalitás áramlása, minden teremtőképesség forrása: a tudatos gondolkodás ellenben elidegenít a valósággal egynemű élményektől, ezeket kiszárítja s így az Életet megbénítja. Ezért a szellemet, «ezt a minden Életet megölnő hatalmat», száműzni kell. A cél: az ember legyen az Életnek újra eredeti tudattalan hordozója.

Ehhez a célhoz vezető út csak a léleknek dionysosi belemerülése a természetbe s a vele való sympathetikus eggyéválás.

Hová lesz azonban ezen az úton — kérdezhetjük NIETZSCHE tanítványától — az embernek sajátyszerű embersége? nem süllyed-e vissza az állatok vegetatív életébe? A XIX. századi naturalizmus fájának ez a mi századunkba is áthajló vitalisztikus ága azonban mégsem tud igazán virágba borulni: a Logos hívei mint vadhajást nyesegetik, mert meg vannak győződve, hogy a személyiség, a társas közösség, az emberi történet nem érthető a puszta természeti létformákból: ezek sajátyszerű *szellemi* jelenségek. A XX. század filozófiája nagyrészt ezt bizonyítgatja a XIX. századdal s ennek mai naturalisztikus csöke vényeivel szemben. S ennek a szellemnek ideális értékrendje van, amely objektív érvénnyel bír. A XX. század filozófiája törekszik kidolgozni platon-i-aristotelesi nyomon az önértékek elméletét. S ezzel függ össze, hogy a legrangosabb filozófusok EUCKENTŐL és BERGSONTÓL SPRANGERIG és HARTMANN-IG pozitív álláspontot foglalnak el a vallás és a metafizika irányában is.

Az Élet filozófiájának imént jellemzett képviselői az ösztönből kisarjadt intuíció útján akarják a világot «megismerni». Az intuíció különféle formájának a század lelkében való térhódítására jellemző, hogy még HUSSERL is, a logicizmus képviselője, akinek egész élete arra való vállalkozás, hogy a filozófiát «szigorúan exakt tudománnyá» (*strenge Wissenschaft*) avassa, ennek elérésére fenomenológiájában az apriori lényeglátás (*Wesensschau*) intuitív alapján törekszik. Halála előtt ilyen címen írja meg hatyúdalát: «Az európai tudományok válságé» (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften. Philosophie*. Belgrad, 1937.) De kérdezhetjük: jogunk van-e erről szólni? Vajjon nem haladnak-e sikeresen a tudományok eddig sohasem látott nagyüzemben a megismerésnek nagyszerű célja: az objektív valóságismeret irányában, hogy általános érvényűen s mind behatóbb részletekben állapítsák meg azt, milyen a természet és a szellem világa? Vajjon nem éppen az utolsó évtizedekben hatolt-e bele a mikrofizika az atomoknak, a mikrobiológia a géneknek világába?

A tudományos munka világszerte ösztönösen továbbfolyik, az emberiség problématudata egyre gazdagodik s elrészleteződik, a gyakorlatban beváló, a technikában is szentesítést kapó elméleti-fogalmi megoldások száma egyre növekedik. S mégis a XIX. századnak a tudományért feltétlenül rajongó s a vallást is vele pótolni iparkodó optimizmusa most a XX. században megtorpan, az Élet hatalmával szemben a tudomány csődjének bizonyos árnyalata, a «Zusammen-

bruch der Wissenschaft» hangulata férkőzik a lelkekbe: tetemes résztük már nem várja a tudománytól sem a világ rejtélyeinek végleges megoldását, sem az Élet értelmének végső meghatározását. Mintha megrendülne az emberi ész erejébe vetett hit, noha a természettudományok egyre nagyobb sikereket érnek el, a szellemi tudományok is meglepő módon gazdagodnak eredményekben, a technika pedig egyenest eddig a képzelet szárnyain is alig utólérhető csodákat művel.

S mégis azoknak jórésze, akik a tudásról, az ész munkájáról elmélkednek, az életnek irracionális hatalmát értékesebbnek tartják, mint a megismerésnek, a tudománynak erejét: az *irracionálisizmus*, az *antiintellektualizmus különféle árnyalatban a XX. század tipikusan jellemző világnézeti iránya*. A korlélek társadalmi talajával is összhangban van ez a meggyőződés: annak, amit az ész tudománya megismertnek tekint, nincs igazi köze magához a léthez, az eleven valósághoz; a tudomány sohasem tudja megtalálni az utat az egységes egészhez, ami éppen ezért mindig csak üres gondolatszkéma, elméleti törekvések feladata marad. Az ész az elvontban és általánosban kielégítve tudja és érzi magát: az antiintellektualisztikus áramlat viszont az élet egyedi gazdagságának, ésszel föl nem érhető kimeríthetlenségének elismerését követeli. Az Élet és Valóság nem szorítható és lajstromozható be mindenestül az ész tudományos fogalmi rendszerébe: a gondolkodás nem pusztán az általános alá foglalás, hanem szétválasztás, különszerűsítés, individualizálás is. A Világ és az Élet gazdagabb, sokrétűbb, színesebb változatú, semhogy minden benne ésszel felérhető lenne; több, mint merő mechanizmus és matematikum; több, mint mérhető mennyiségek pusztá summája: tele van eredeti, az általánosra vissza nem vezethető egyedi minőségekkel. Az ész tudománya az általánosnak kiszívására berendezett *módszertani liturgiájával* a modern kultúrát megmerevíti s az élet fölött szuveréne akar uralkodni. Pedig az élet teremtő ösztönös dionysosi mámorával értékesebb, mint a magáról nagyon tudatos apollói tudomány. Az ész fogalmai túlságosan gyengék ahhoz, hogy az igazságot végleg és mindenestül megragadják és kifejezzék. Aki közvetlenül szemlélni tud, —és ez az igazi teremtő élmény —annak nincsen fogalmakra szüksége, hogy a szemléletet racionalizálva leírja. A tudományos, racionális fogalmak csak ellaposítják, demokratizálják a megismerést, az embert a valósággal való közvetlen élményszerű érintkezéstől eltávolítják, képtelenné teszik a szemlélésre, meggátolják abban, hogy diadalmaskodjék az Élttel való újraegyesülés által.

Az általános és objektív tudomány feloldja az Élettel, a Valósággal való tudattalan kapcsolatot. A mai antiintellektualisták szeretnek hivatkozni a görög világ lehanyatlására, mint a tudomány következményére: Athén tönkrement, amikor az intuitív PLATON művészi alkotása ködbe borult; a művészi szemléletes mámor helyébe az Ész közvetett fogalmi világa lépett, amikor a platóni akadémia szelleme elplebejusodott. Az istenek megvetik az ösztöntől elszakadt, agyon-tanult embereket, a sokat tudókat, az éppen ezért gögőseket. Az európai kultúrának is egyébre van szüksége, mint tudományra, hogy valóban teremtő lehessen. Ott, ahol ma is alkot, azt nem a tudomány útján viszi végbe. A mai túlhajtott, még mindig mindent racionalizálni iparkodó tudomány — mondják — csak annak tanúsága, hogy a nyugati ember elvesztette a világritmussal és a saját irracionális lényegével való kapcsolatot: a fogalmaknak hamuszürkére kitégetett világában él.

A XX. századnak ez a tipikusan föllépő irracionalista gondolkodásmódja azonban nem veszi észre, hogy az észet ugyancsak éppen az észtől kovácsolt fogalmi fegyverekkel támadja. A szabadon feltörő, ösztönös Életet akarja diadalra juttatni az elvont, holt és merev fogalmakkal szemben. Az igazság világitó tornyát azonban — már pedig az igazság fogalmára neki is szüksége van, mert a maga felfogását tartja a fogalmi racionalizmussal szemben igaznak — az élet tovarohanó és változó áramába állítja, amely egyhamar elnyeli. Így az élet zúgó-változó folyamának dinamikája magával sodor minden változatlan elvet, statikus lényeket, elmosza a szilárd szellemi partot. Az Élet győzelme a relatívumnak diadala az Abszolútum fölött, a tovatűnőnek az örökkévaló fölött. A «minden változik» herakleitosi elvnek abszolúttá emelése a tudományt fellazítja, sőt feloldja, minden szilárdat kilúgoz belőle. Az igazságok így csak hasznos és alkalmi munkahipotézissé halványulnak; a logikai törvények csak gazdaságos gondolatszokássá biologizálódnak; a dolgok pusztá ismeretszimbo-lummá vékonyulnak, a természeti törvények csak gyakorlati megközelítő statisztikai értékekkel fokozódnak le; a gondolati szükségképiség csak számítási lehetőségé, a bizonyosság sejtéssé csúszik alá; az «objektív» tény csak az elmének szubjektív, módszertani virtuóz műfogásává törpül a megismerés munkája számára; minden ismeret fikcióvá légneműsödik; a gyakorlatnak életperspektivizmusa dönt a teoretikum fölött, az ösztönök és érzelmek győznek intuíció útján a racionális gondolkodás fölött. Mindebben egy úton halad bizonyos elágazásokkal a pragmatizmus, a gondolatökonomiz-

mus, a bergsoni intuicionizmus, az egzisztenciális filozófia, az újpozitivizmus, az újromantika és a misztika.

Ezek az elméletek nem véletlenül támadtak a XX. században: jelentéstik gyökerei a társadalom lelkébe nyúlnak. A mai társadalom ugyanis mindinkább temporalista s az idő három dimenziója közül leginkább a jelenbe merül. Gyorsan él, nagy idő-ökonómus, mindig a legnagyobb eredményt akarja a legkisebb erőfeszítéssel elérni a legrövidebb idő alatt. Az idő rövidsége s a cselekvés gyorsasága a mai ember viselkedésének alapkategóriája. Hirtelen változás, cselekvéspérgés, fordulatosság uralkodik az irodalomban, a színházban, a moziban, a politikában, a gazdasági életben, sőt a tudományban is. Az időt mindenki pénznek érzi. Az élet üteme, a társadalmi változás ritmusa mind gyorsabbá válik: semmi sem állandó, a nyugtalan lelkekben nem lakozik semmiféle maradandó érték. Mind újabb stílus és modell bukkan fel divatos változatosságban autóban, rádióban, építkezési formákban, könyvben, politikában és gazdasági életben. De ugyanígy a ki nem érlelt tudományos elméletekben és filozófiai irányokban is: alighogy az egyik megszületik, a másik felfalja. Kincs kegyelettel őrzött hagyomány, s ha van, csak a haszna, a pragmatikus cél őrzi a lelkekben. A régi tiszteletreméltó világnézeti elvek is csak ügyesen alkalmazott pszichotechnikai célú frázisok, a felületes ajakgimnasztika tárgyai az élmények mélyebb háttére híján. Semmi sem szilárd, minden folyékony állapotú, formátlan: semminek sincs ideje, hogy a ködből szilárdabb alakot öltjön, mert közben máris változik. A társadalom értéktábláján a sorok állandóan táncolnak: az embereknek soha sincsen biztos meggyőződésük arról, hogy mi jó és rossz, szép és rút, igaz és nem-igaz, jogos és jogtalan. Az, ami tegnap igaz, ma már helytelen; az, ami tegnap jogi szabály, ma már bűnös viselkedésmód; az, amiért mint szépért tegnap lelkesedni kellett, ma már elavult esztétikai kódex. Nem a társadalom alkalmazkodik az értékekhez, hanem az értékek alkalmazkodnak a társadalom szeszélyes gerjedelmeihez. Minden relatív, az idő függvénye, Nincsen *aeternitas*, hanem csak *tempus*. Ezért a társadalomban minden bizonytalan, forrongó, forradalmi, háborús jellegű. Folytonos a kirobbanás, az idegeskedés, a kapkodás; az irracionális Élet semmitői sem riad vissza, mert semmit sem néz öröknek és változatlanak. A társadalomnak ez a nyugtalan életérzése verődik ki a tudományban is, ahol az elméletek és «igazságok» csak munkahipotézisek. Itt sem biztos semmi: a ma elméletét a holnapé gyorsan kiszorítja.

A XX. század irracionális HERAKLEITOS nyomában halad.

aki minden fogalmat a világ relatív folyásában oldott fel. De azért ebben a században is élnek eleai-típusú gondolkodók is a PARMENIDES fajtájából, akik a valóság és élet tovazúgó hullámaiban az ész erejével a szilárdat, a változatlant, az abszolútumot keresik: az égbolt folyton változó felhői között az örök igazságok és értékek állócsillagai után kutatnak. Az *Életnek* irracionális ösztönös dinamikájával szemben nem mondanak le az *Esz* szellemi hatalmának statikájáról. A változó tarka tartalmakkal szembeszegezik a változatlan és állandó formák kategóriáit, a létnek világa fölé feszítik ki az érvénynek logikai hálóját s a valóság birodalma fölött iparkodnak szemlélni az örök értékek rendszerét. Ma jobban, mint valaha, szembenáll egymással a kor gondolkozásában az Élet relativizmusa és az Ész abszolutizmusa, a korszellemnek a mélységből feltörő irracionalizmusa és a tudományos jellegét megőrizni törekvő filozófiának racionalizmusa, az előbbinek nyugtalan és meleg élménymámora, az utóbbinak nyugodt és hideg logizmusa: az egyik feltétlenül hisz a Élet hatalmában, a másik az Észnek minden fölött diadalmas uralmában. A *Bios* híve a gondolkodást csak az élet hasznos termékének nézi, a *Logos* híve az életet csak a gondolkodás egyik kategóriájának tekinti; az előbbi szétrombolja az igazságot, mert az élettől függővé teszi, az utóbbi elhalványítja a valóságot, mert az ész szürke fogalmaiban akarja az eleven tarka világot felfogni; az előbbi kezében az értelem az élet pusztaszerszámává törpül, az utóbbi szemében a lüktető, pirosuló élet a gondolkodás egyik székéjévé szürkül.

Élet és gondolkodás, irracionalizmus és racionalizmus, gyakorlat és tudomány azonban csakis az elméletben kihegyezve áll ily élesen és idegenül egymással szemben. A valóságban egymást folyton táplálják és kiegészítik, együtt járnak, válhatatlan egységet alkotnak. Csak-hogy a hangsúly hol az egyikken, hol a másikon van nagyobb erővel: a XIX. században a gondolkodáson, a XX. században inkább a & Életen. Ha az egyik túlteng, akkor hatalmát a másik le akarja rázni s ívj erőre kap: racionalizmus és irracionalizmus, felvilágosodás és romantika, elvont fogalmi észmunka és konkrét szemléletes gondolkodásmód hullámszerűen váltakoznak, anélkül, hogy bizonyos mértékig nélkülözhetnék egymást. A tudomány is kap hatalmas indítékokat az Életnek nem-rationális, érzelmi és akarati hátteréből s az élet ereje is felfokozódik a tudomány fogalmi munkája nyomán.

Az irracionalizmus különféle irányai a XIX. század túlzó racionalizmusával szemben helyesen mutatnak rá arra, hogy a világ jelenségei nemcsak törvényszerűen egyformák, hanem egymástól egyedileg

különbözők is s ezért az egyedi létformát tisztelni és vizsgálni kell; hogy nem minden egyszerűen egyetemesíthető és racionalizálható; hogy a világ több, mint merő mechanizmus, több, mint óriási mennyiség-tani feladat, amelyet az ész a LAPLACE formulája alapján megoldhat; hogy a világ nemcsak mérhető mennyiségekből áll, hanem benne mérhetetlen egyedi és ősi minőség lakozik. Ezek az egyedi létformák azonban nem állanak mégsem ily mereven az általánossal szemben, mert sok-sok tulajdonságukat az általános átfogja. Ha pedig a tudomány a dolgokban nem az általánost, hanem az egyszerű-egyedit kutatja, ez az individualizálás még nem jelenti eleve azt is, hogy bele kell vesznie az irracionális szétfolyó áramába. A XX. század tudománya már szakított a XIX. századnak azzal a dogmájával, hogy az észnek föladata csakis az általánosnak, a törvényszerűnek kiszívása lenne s az igazság csakis az általánosban lakozhatnék. A fogalomalkotás nem eleve, természeténél fogva általánosító: nemcsak univerzális, hanem szinguláris fogalom is van. Az utóbbit a XIX. században úgyszólván csak az iskolai logika ismerte: a XX. században az egyedi fogalom erőlesen benyomult a tudomány szellemébe és módszertani gyakorlatába, sőt a metafizikába.

Nyilvánvaló, hogy a tudomány nem merőben általánosító elvont fogalmi skéma; de másfelől az is bizonyos, hogy az Élet sem csak tarkán változó folyás és lendület, benne is van bizonyos állandó elem, szilárdabb rend. A szerves életben az egész és részei között állandó strukturális viszony áll fenn, a különbségek mellett van megegyezés is, a variációban bennelakozik állandó rend is. A hol pedig rend van, ott az ész jogosan veti ki logizáló törzsfogalmainak hálóját. Azonban az Élet híve a fejlődésben örökösen csak a változást látja, míg az Ész védője mindig a rendre függeszti szemét: az egyik az élőlényben mindig csak a funkciókat tartja szeme előtt, a másik meg csak a struktúrát; az egyik a szervek dinamikájára, a másik csak a szervek statikájára gondol, pedig a kettő válthatatlan egység. Az Élet nemcsak fejlődés, hanem rend is; viszont a gondolkodás nemcsak rendet teremt, hanem fejlődik is.

A természetben rend van, amelyet eszünk meg tud ragadni. A dolgok egyediek és különfélék ugyan, de bennük lakozik bizonyos egyneműség és tárgyi rend is. S az észnek is megvan a maga kategóriarendje, amely csodálatosan megfelel a tárgyi rendnek. Ha nem lenne meg a kettő között ez a conformitas, akkor a megismerés lehetetlenné válnék. Az Ész logikája nem szuveréne lebeg a világ fölött, hanem benső összhangban van vele. A dolgok rendje a fogalmak rendjével,

ha sok tévedés árán s nem kimerítőleg is, fokozatosan kidolgozható, mert a kategóriák az észnek nem pusztán szubjektív törzsfogalmi, hanem objektív érvényük is van. A logika résztvesz a természet célszerű organizálásában s ezt mélyen áthatja. Az Ész és a Világ bizonyos megfeleléségének metafizikai föltevése nélkül érthetetlen a tudományos megismerés, a tudománynak a valóságot bámulatosan anticipáló gondolkodása és technikai alkalmazása.

A gondolkodás kategóriái tehát nem állanak ellentétben az Élettel sem: nem olyan merevek és erőszakoltak, nem oly hidegek és meddők, mint az irracionális elrágalmazza őket, hanem rugalmasak, a valósághoz és az élethez simulok, velük homológok és ezért termékenyek. Ha annyira idegenek lennének a valósággal szemben, akkor miképpen érthetnők meg, hogy a tudomány a valóságot oly csodálatos sikerrel tudja meghódítani, az ész matematikai spekulatív szempontjait a valóságra oly sikeresen tudja alkalmazni, a világot minden irányban hatalmába ejteni s gyakorlatilag-technikailag kiaknázni? *A XX. század irracionális tudománya nem tudja sem az elméletben, sem a gyakorlatban kimutatni a tudománynak tehetetlenségét, megtörni az Észnek kategóriális hatalmát.* legfeljebb tudatosabbá teszi — s ez érdeme — a tudománynak korlátait és egyoldalúságát, erősebb fényt derít ateoretikus, érzelmi és akaratú tényezőire, az élet mélyéből feltörő erőkké váló összefüggésére és küzdelmére. Amikor azonban ezt cselekszi, maga is az Ész formáit használja, mintegy az irracionális tudományt racionalizálja. A valóság szerinte alogikus, ezért nem racionális gondolkodással, hanem csak az intuíció erejével ragadható meg a maga eredeti mivoltában. De amikor az irracionális tudomány különféle válfaja a valóságot alogikusnak minősíti, vajjon ugyanakkor már nem használja-e ebben a meghatározásában a logikát, amelyre az Észnek tőle lenézett tudománya mindeközéig támaszkodott? Az Élet hatalmának elmélete az Ésszel szemben maga is észbeli szerkesztmény, amely fogalmakkal dolgozik, meghatároz és osztályoz, azonosít és különböztet, bizonyít és cáfol, következtet és számol, De mehet-e az irracionális tudomány elmélete logika nélkül egyáltalán filozófia-számba?

Az irracionális tudomány iránya is számos értékes és termékeny intuitív gondolattal gyarapította megismerésünket. Ennek logikai formát és igazolt alkatot azonban mindig csak az Ész tevékenysége tud adni. A XX. század antiintellektualizmusa sokszor termékenyen figyelmeztet a világ minőségi oldalára is, amiről már a gondolkodást bizonyos fokig leszoktatta a GALLEITŐL kezdve mindent mennyiségi viszonyra visszavezető természettudomány: ma már az egyedi minő-

ségek kutatása is komoly tudományos feladat számába megy. De azért továbbra is kérdezhetjük: honnan veszi a jogot az irracionális az Élet nevében, hogy a valóság vizsgálatában csakis a folytonos egyedi változást, a teremtő levest vegye figyelembe s mindazt, ami általános, ami ismétlődő, ami rendet és törvényszerűséget jelent s a természet fölött szellemi és technikai hatalmat képvisel, megvesse, mellőzze, vagy legalább is másodrendűvé törpítse? A XX. századnak ezzel a filozófiájával nem szabad lenéznünk a XIX. század gondolkodásmódját: hisz ennek értékes örökségéből élünk, amely a fejlődésnek természetes szakasza volt Alapeszméi és törzsfogalmi o múltból beleterjednek lépten-nyomon — egyszer pozitív, máskor negatív előjellel — jelenünkbe is.

Sokszor olyan célok és feladatok nem teljesítésével vádolja az irracionális áramlata a tudományt, amelyeket ez nem is tűz ki felelőssége tudatában maga elé. Vajjon állította-e valaha a komoly s nem műkedvelő tudomány, hogy a valóságról teljesen adaequat képet tud szerkeszteni, a dolgok végső lényegét meg tudja ragadni s határ talanul színes és sokrétű egységüket ki tudja méríteni? Vajjoi: a tudománynak, amikor lehetőleg mindent quantifikál s törvényszerű *általános* formulákat állapít meg, van-e eszeágában is megtagadm az *élmény-valóság*nak minőségekben gazdag, konkrét, *egyedi* jellegét? Vajjon tagadja-e a szemlélet jelentőségét az elvont gondolkodá: spekulatív ereje mellett? Vajjon éppen a tudományok legkiválóbb képviselői nem hangoztatják-e az intuíciónak, a közvetlen s nem-fogalmi lényeglátásnak felfedezésükben játszott jelentékeny szerepét? Vajjon nem hatja-e át éppen a mai szaktudományt a végső kérdésekre nézve az *ignorabimus*nak gögtől mentes hangulata? Vajjon a problématudatnak mind nagyobb elfinomódása nem éppen az irracionális malmára hajtja-e a vizet, amikor a mind több tudás mind több problémát is jelent s egyúttal mind élénkebben figyelmeztet az ész gyarlóságára, a tudomány határait a valósággal és étellel szemben?

A tudomány portáján mindezekben az irracionális nyitott ajtókat dönget. Helyes, ha a tudományt figyelmezteti néha büszke egyoldalúságára. De ha a tudományt bizonyos feladatok szempontjából tehetetlennek és meddőnek tartja, vajjon mit iktat az ész munkájának helyébe? Közvetlen, szétfolyó, amorf meglátásokat, szélsőes intuitív ötleteket és gerjedelmeket, érzelmi sejtéseket, ösztönös villódzásokat, szubjektív lelki felmozdulásokat, rendszertelen akarati kaprodzásokat. Vajjon nem kénytelen-e, ha komolyan akarja hasz-

nálni az életnek közvetlen felvillanásait, ezeket az ész formáiba önteni, a logika közös nevezőjére hozni, mindenki számára érthetővé tenni, azaz: racionalizálni? Így az Élet dinamikája nyilván rászorul a gondolkodás statikájára, az Élet lét béli folyása a tudomány észbeli formáinak logikai szilárdságára. Az Élet relatív tartalma csak valami állandó abszolútumon mérhető s viszont az abszolútum az Élet relativumában bontakozik ki. Ezen az alapon szükségképpen kezdet kell fognia az irracionális és a racionalizmus, a relativizmus és az abszolutizmus, a dinamikus és a statikus világnézet képviselőinek. Élet és gondolkodás szerves egység; a gondolkodás a magát formáló Életnek felsőbbrendű aktusa. Az Élet termékenyen fejleszti a gondolkodást s a gondolkodás plasztikusan mintázza az életet. Az Életnek, ha nem akar szétfolyni, gondolkodnia kell; s a gondolkodásnak, ha nem akar elvontan kiszáradni, elevenen élnie kell. Az Életben válik reálissá a gondolkodás s a gondolkodásban emelkedik ideálissá az élet. Az Élet megvalósítja a gondolatot s a gondolat megtisztítja az Életet. Ha az Élet elszakad a gondolkodástól, magasabb értelmétől megfosztott természeti folyamattá automatizálódik; ha a gondolkodás viszont elidegenedik az Élettől, öncélú meddőségre kárhózik. A tudomány fogalmainak az Életben kell gyökerezniük s az Életnek a tudomány fogalmaiban kell megszilárdulniuk. A tudomány nem lebeghet mint üres észformák rendszere az Élet fölött, amelyből tartalmat kell merítenie: s az Életnek, mint formátlan tartalomnak nem szabad meddően sóvárognia az Ész kategóriái után, hogy ezeket betöltse, hanem a kettőnek szervesen együtt kell működni s békésen élnie. A gondolkodás Élet nélkül elvontan üres: az Élet gondolkodás nélkül ösztönösen vak. A XX. század filozófiája sem teheti őket igazán egymás ellenségévé, legfeljebb az elmélet dialektikus légkörében. A kultúra mindig kettőből támad: értékérből és gondolkodásból. Ha az irracionális irány a szellemet az élet ellenségének kiáltja is ki, századunknak más gondolkodói már kísérletet tesznek arra, hogy az élettelen *testi*, az *élő*, a *lelki* és a *szellemi* világot mint egymás fölé szervezkedő létrétegek egységes hierarchiáját építse föl. HARTMANN K. mind a négy létsíkot autonómnak tartja ugyan, de úgy, hogy minden létfokozat a legszorosabb összefüggésben van az alacsonyabb rétegekkel, ezekre támaszkodik s ezekkel tűnik is el. Az *élettelen testi valóság* kiterjedt, elemekre bontható, amelyek a tér bizonyos részeit egymás mellett betöltik. Az *élő szervezet* is ezekből épül fel, de egy létplusz jellemzi, a részek sokféléjén az Egész uralkodik* Az élőlények némelyikének a pusztá életjelenségeken kívül

lelki jelenségei vannak, amelyek sajátoszerű Én-gócponthoz tartoznak, a tudathoz, amely előtt a dolgok mint tárgyak megjelennek s amely akaratával a dolgokra tud hatni, a világfolyamat rendjébe belenyúlni, miközben érzelmei vannak, kellemesen vagy kellemetlenül érzi magát. Ez a lelki élet az érzékileg észrevehető anyagi világ területére vonatkozik, a világ hat reá s ő hat vissza a világra. A *szellem* ennek fölébe helyezkedik: a jelentések és értékek világába emelkedik; nincs kötve az érzékihez, ebben meglátja az általános értelemet, a relativumot az abszolútumon méri. Ez a szellem objektiválja jelentéseit és értékeit a vallásban, erkölcsben, művészetben, tudományban, jogrendszerben. A szellemnek ezek az objektivált formái érzéki-anyagi burokokban jelentkeznek: hang- és írásbeli jelekben, társas viselkedési módokban, kultuszformákban, képekben, szobrokban, épületekben, könyvekben stb. A szellem mindig a *mundus sensibilisben* van adva számunkra: az érzéki jelekből kell megragadnunk, megértenünk, kihallanunk a szellem jelentéseit, céljainak és értékeinek összefüggéseit. A szellem tehát rászorul a lélek segítségére, amely az érzéki szemléletek útján mintegy a nyersanyagot szolgáltatja, s az ösztönök, akarás és érzelmek mint indítékok útján az érték jelentések foganásában segítenek neki. A szellem létfokozata a lélek hajlamainak, fogékonyságának, képességeinek létrétegen keresztül lenyúlik a biológiai létsíkba is s ezen át függ az élettelen világtól is. De azért ennek a függésnek ellenére a többi létréteggel szemben a szellem bizonyos fokig autonóm, a léthierarchia csúcspontján trónol: az egész testi-lelki ember elé célokat tűz ki, ennek tevékenységét a szellemi jelentések és értékek irányában formálja: gondolkodását az igazságérték, cselekvését az erkölcsi érték, alkotásait a művészi érték értelmében szabályozza. Az eltűnő testet örök értékjelenségek hordozójává avatja. Hogyan lehetne tehát a Szellem az Életnek ellensége? Ellenkezőleg: a Szellem a maga gondolkodásával és értékelésével az Életet szolgálja, mert fölemeli, tágítja, megtisztítja, megneemesíti, felsőbbrendű szintézisbe iktatja. A Szellemnek így felfogott gondolata az irracionalizmust és a racionalizmust, az Életet és a Tudományt egymással kibékíti és összhangba hozza. Az Élet természeti oldalára célozva, itt is igaz GOETHE szava: «Wer vom Geiste handelt, muss die Natur, wer von der Natur spricht, muss den Geist voraussetzen.»

Az irracionalizmus természeténél fogva hadilábon áll az észnek egységesen fogalmilag kicsiszolt nagy filozófiai rendszereinek koránt-

sem lehet becsvágya intuitív ötletfoltokból rendszert összefér-
celni, mert ez szembeszökő önellenmondás lenne: a rendszer lényege
a szoros, logikailag igazolt összefüggés. Az életfilozófusok ezért nem
szisztematikus filozófusok. DLLTHEY például a filozófia feladatát a
világnézetek tipizálásában látja s nem új egységes rendszer meg-
teremtésében. NIETZSCHE, BERGSON, KNAGES stb. gondolatgazdagsága
nem kristályosodik ki fogalmi rendszerré: ez alapelvükkel is ellen-
keznék. A rendszer az irracionálizmus szemében csak személyes, de
nem logikai-tárgyi ügy. Ezért a máii filozofálásnak jellegzetes formája
a problémáknak csak esszéikben és aforizmusokban való fölvetése.
Ha az irracionálizmus hívei önkénytelenül is a logika fonalán rend-
szerezesebben s nem aforisztikusan fejtik ki gondolataikat, akkor is ezt
«nyílt rendszernek» minősítik. Miért? Mert náluk az egyetemesnek,
az egynek, az abszolútumnak helyébe a különösnek, az egyesnek, az
egyedinek sokasága lép, ez pedig kimeríthetetlen, folyton növekvő-
ben van, sohasem alkothat zárt rendszert. A rendszer előttük eleve
gyanús, mert az Élet tarka teremtő egyedi gazdagsága nem gyömmö-
szölhető bele egy «rendszer» fogalmi fiókjaiba, mint ahogy az Észnek
XIX. századi szürke logikai bürokratizmusa elgondolta. Nietzsche
szava a XX. században jut érvényre: *systematisch, also unwahr*.

Az Élet filozófiája itt is túlzásba megy, mert megfélekedzik
arról, hogy amikor a gondolkodás az egyest elkülöníti és partiku-
larizálja, amikor az Egész szerkezetét, mint a részeknek kölcsönös
összefüggését megállapítja, amikor tagol: akkor is már szisztematizál.
Azonban a Logos híveinek táborában is századunkban erősen meg-
fogyatkozott a filozófiai rendszeralkotás kedve és lehetősége. Ma, a
szaktudományok rendkívüli előrehaladása korában, nem lehet könnyű
szerrel, mint a XIX. század elején, a nagy német idealizmus korá-
ban, néhány formális ösztövért elvet kijelenteni s ezekből a színes,
gazdag világot mindenestül levezetni. A tudományok kategóriarend-
szere rendkívül kitágult: nem lehet rájuk erőszakolni apriori módon
a tünemények sajátosságaihoz nem illő alapkategóriákat, amelyekből
a «rendszer» kiindul. Így nem természetes, hanem csak mesterkél-
t egység kölcsönözhető a filozófiai világképnek. Ma már eleve idegen-
kedik a kritikai gondolkodás olyan «rendszerrel», amely a létet a
tudatból vagy a tudatot a létből, a szellemet az anyagból vagy az
anyagot a szellemből, az életet a mechanizusból vagy a mechaniz-
must az életből, a világot pszichomorf monaszokból vagy a monaszok-
kat a világból, az egész emberi történetet a gazdasági viszonyokból,
a tudatot a tudattalanból akarja maradék nélkül levezetni s magya-

rázni. Korunk ezért nem lehet a zárt, fényes és bámulatot parancsoló, szilárd logikai architektúrájú és impozáns rendszerek kora. Ha ilyen rendszer merész fogalmi oromzatával mégis fölbukkan, csakhamar el is tűnik.

A *végző* cél természetesen a rendszer, mert a világ egységes reális összefüggésének a fogalmak logikai rendszere felel meg. Ehhez az eszményi célhoz mérten azonban a XX. század filozófusa szerényebbé halkult. A világ és élet nagy problémáin töri ugyan a fejét, az egyes örök problémák megoldására kísérletet tesz, de sokkal óvatosabb, a nehézségeknek jobban tudatában van, semhogy egyhamar zárt rendszert szerkesztene, amelynek alapkategóriái mint állványok csakhamar összeomlanak vagy idővel elkorhadnak. Századunk bölcselkedésének ez is jellegzetes vonása: az óvatos bizonytalanságnak s a gondolkodás eredményeivel való elégedetlenségnek dianoétikus erénye mintha növekvőben lenne. A részletproblémákra vonatkozó filozófiai gondolkodás rendszeres ugyan, de fél magától a végző és teljes «rendszer» alkotásától, amely fölteszi már az összes örök problémák tárgyi megoldását. Ehhez mérten pedig túljózan és nagyobb valóságérzékű a XX. század fia.

5. A szellemi munka szerepe a mai társadalom alkatában.

A tömegkultúra következtében a tudományos műveltségű elit vezetőszerepének alkonya. — A fizikai és a szellemi munka jelentősége a társadalomban. — Az intellektualizmus fölött fokozatosan a manualizmus ül diadalt. — A szellemi munkások szervezetségének hiánya. — A tudományos képzettségű szellemi proletariátus kialakulása. — A politikai demokrácia és a kulturális demokrácia. — A szellemi pályák túltelítődése s a belőle kiinduló társadalmi feszültség. A szellemi «árupiac» versenye devalválja a szellemi munka értékét. — A mennyiség és a minőség küzdelme a társadalomban. — A kultúra eszményének megvalósításában társadalmi tragikum lappang. — A szellemi munkások sorsának javítása: ennek elméleti és gyakorlati eszközei. — A gazdasági és a szellemi élet kölcsönhatása. — A szellemi munkások nemzetközi-társadalmi szervezkedése és a nemzeti szellem. — A mostani világháború előreveti a szellemi munkanélküliség új árnyékát a társadalomra.

A tudomány a XIX. század folyamán racionalizálta az ipart, az hatalmas munkásréteg kifejlesztésével megbontotta a társadalom hagyományos alkatát. A nagyvárosokban óriási munkástömegeket gyűjtött össze. A tömegember fogékonyabb a sugalmazás, az ösztönkítőresek, a lelki ragályozás iránt, mint a kisebb, patriarkális társas közösségben, falun, kisvárosban élő ember. A tudomány tehát a

technikai industrializálással erősen megnövelte a tömeg-irracionalizmusnak ösztönös uralmát. A tudomány így a társadalmat akaratlanul olyan gépezetté formálta át, amelynek működését aránytalanul csekély irracionális mozzanat, a tömeglélek gerjedelme lelki ragályozás útján nagy következmények elindításával megzavarhatja, sőt magát a gépezetet, a társadalmat, összetörheti, mert könnyen forradalomba, anarchiába kergetheti.

Századunk utóbbi évtizedeiben a politikai élmények eruptív uralma, az ösztönök kritikátlan irracionálizmusa bizonyos társadalmi rétegeket vagy csoportokat viszonylag könnyű szerrel fogott el, mert ezekben a megfelelő ösztönszerű hajlamok már úgylis bennlappantak, pl. a kispolgárságban, az alsóbb, kevésbé művelt középosztályban. Más rétegeknek vagy csoportoknak lelke viszont, mint a történeti osztályé, a magasabb műveltségű értelmiségé, a nagyobb tőkevagyonok képviselőié, úgy elgyöngült, hogy jelentéktelen, vagy éppen semmi ellenállást sem tud kifejtteni a tömegimpulzusokkal és ezek terrorával szemben. Az eddig vezető szellemi elit lelkéből az irracionális tömegmozgalmak láttára Európaszerte kifakul az észnek, a tudománynak társadalomformáló erejébe vetett hit. Az eddigi értelmi elit, amely a társadalmat irányította, már-már elveszti a saját szellemi-történeti hivatásába vetett hitét, a történet menetében játszott eddigi szerepének funkció- és értéktudatát, lemondani készül a történet irányításáról és alakításáról, amelyre műveltsége adta a jogcímet, vezető szerepét átengedi a tudományos műveltség nélküli tömeg vezetőknél, akiket az ösztönök irányítanak.

A kultúrateremtő elitet kiválasztó társadalmi folyamatoknak feltételei a társadalom nagymértékű eltömegesedése következtében megváltoztak: a helyes elítéképződés mind több akadályba ütközik. A szabadverseny liberális elve, amely a legújabb időkig uralkodott, nemcsak áldásos az erők szabad kibontakozására» hanem káros is. A társadalmi-műveltségi színvonalat ugyanis csökkenti azzal, hogy a versenyben a nagy tömegekből olyanok is részt vesznek, akik kevésbé nemes eszközökkel dolgoznak. Így a sok nehezen hasonuló, ösztönös parvenü betörésével a kultúra a maga finomságában megcsökken, színvonala süllyed, a helyes kiválasztást a túlzó demokrácia megromlítja. Az elit igen nagy számúvá lesz, de éppen ezért elveszti elitjellegét. Vonzó tekintélyi ereje, önkéntelenül sugalmazó hatása, toborzó hatalma lefokozódik: nem vezet, nem nyomja szellemi bélyegét a társadalom lelkére. A régi zártabb, az alsóbb rétegek szemében utánozni való elitcsoportot «nyílt» rendszer váltja fel, amelynek

belső összetétele és alkata nem tud sugalmazó szellemi-erkölcsi presztízsrre szert tenni, nem tudja kellő önkéntelen ütőerővel az élet stílusát formálni és terjeszteni, társadalmi indító és gerjesztő ereje nem válik exkluzívává, hanem csak egyé a sok közül. Ezért nincsen igazi eredeti stílus a művészetben, csak a régebbi stílusok fölelevenítése és átformálása; ezért nincsen a német idealizmus óta eredeti nagystílusú új filozófiai világnézet, hanem csak a hatalom megszervezésére és megtartására töre ideológia. Mindennek nem az az oka, hogy a teremtő elmék kisebb számmal születnek, mint a régebbi korokban, hanem az, hogy a háttérben más társadalmi erők működnek, amelyek az igazi elitréteg kialakulását gátolják: az eltömegesedés az új életstílust, új kultúrát teremtő elit kialakulásának társadalmi akadály. A világháború óta a kultúrateremtő elit-értelmiség nagyrészt felmorzsolódik, elproletarizálódik. A szellemi munkapiacon több a tanult ember, mint amennyire a társadalomnak a szellemi pályákon szüksége van. Ezért a szellem értéke a társadalom köztudatában lecsökken, az igazi intelligencia sokszor nem tud érvényre jutni, a tehetség elkallódik vagy ferde irányban fejlődik. A túlkínálat következtében a szellem értéke maga is devalválódik. A tudományosan művelt ember, a szellem képviselője, sokszor kiszorul a vezetésből, amelyet a tömegek ösztöne vesz át. A politikai organizáció terén is, amely az egész kultúrára előbb-utóbb rendszerint döntő jelentőségű, a tömegek válnak mindenhatóvá: a közügyekben s a kultúrában hovatovább a kishivatalnoké a kis magánalkalmazotté, az iparosé, a szatócsé, a fizikai munkásé a *verbum régens*. Rendre háttérbe szorulnak számos országban a társadalmi-állami életet irányító tényezők közül a tudósok, a gondolkodó szakemberek. Helyükbe a naivan új eszmékért lelkesedők, tudástól, elvektől és felelősségérzéstől sohasem korlátozott vakmerők, a «korszellemtől» ihletett alkalmi gondolkodók, eszmekereskedők és fogalomködösítők lépnek. A mélyebb és gazdagabb szellemi élet alkonya következne be, ha a tudomány, a *lux nationis* fáklyája kialudnék s csak a vak, irracionális ösztönök dolgoznának az ész csillagát eloltó sötétség mélységeiben. Itt szunnyad a felsőbbrendű kultúra, míg majd megint új elit támad, hogy napfényre hozza. Csakis a tehetség és a jellem elitjének sugalma tudja a mindent egyformásító társadalmi eltömegesedést meggátolni s a tömegösztönöket helyes útra terelni.

Az emberi szellem újkori fejlődésében mély tragikum lappang. A szellem egyik főereje, az ész, a modern természettudomány

technika megteremtésével az anyag fölött sohasem sejtett, csodálatos diadalt arat. Ugyanekkor azonban fokozatosan az anyag rabságába gőrnved. A modern technikai s vele a mai gazdasági kultúra bámulatos fejlődésének kiindulópontja BACON elve: *natura parendo vincitur*: ki kell kutatnunk a természet törvényeit s ezeknek engedelmkednünk kell, vagyis észszerűen alkalmaznunk őket s mienk a diadal a természet erői fölött. Ma azonban BACON szellemes barokk metaforájának valóságos jelentése van: a természetnek, az anyagnak maga a szellem valóban engedelmes rabszolgája. Ugyanis már nemcsak a természetet bontja szét elemeire, hanem az egyéni és társadalmi életet is s azt gondolja, hogy az elemek pusztá összege a szellem területén is élő egész. Nem a szellem parancsol többé a tárgynak, hanem a tárgy a szellemnek. Az anyag diadalmaskodik a szellem természetes szükségletei fölött: az anyag produkciója *öncéllá* emelkedik. A gépmádásnak, a *machinolatriának* korszaka következett be.

Ennek megfelelően a szellem értéktáblája összetörik. Egyetlen önérték marad, amellyel szemben a szellem is csak eszközértékké süllyed: a *gazdasági érték*. Az értékhierarchiában a hasznossági érték monopóliumra tesz szert, amelynek javarészt alá van rendelve a vallási, művészeti, erkölcsi és tudományos érték, a szellemi termelés és alkotás is. Ha *értékekről* beszélünk, ma már csak *árakat* értünk rajtuk. (NIETZSCHE.) A szellem, amely legyűrte az anyagot s minden ízében racionalizálta a fizikai munkát, most maga is ennek fogságába került; sajátyszerű munkáját, a szellemi munkát is mindjobban mechanizálni iparkodik, pszichotechnikai módszereket agyai ki, hogy a szellemi tevékenységet is lehetőleg quantifikálhassa s előre kiszámítva egyes fázisait, a gépmunka hasonlóságára racionalizálhassa.

A tudomány nyomán korunk nagyranőtt technikai-anyagi kultúrája, bármily csodálatos is külső csillogása, lényegében a szellem uralma helyébe nagyrészt az anyag primátusát állította. Óriási méretű küzdelem indult meg a qualitás és quantitás kategóriája között; ma már, úgy látszik, hogy a szellemet képviselő sokszínű qualitást egyelőre sokszor legyűri a tömegtermelés, a standardizálás, az uniformizálás. *Az intellektualizmus fölött, főképp a világháború óta, diadalt ül a manualizmus. A fizikai munka értéke és tekintélye emelkedett, a szellemi munkáé lefokozódott.* A fizikai munkásság képviselői, a munkáspáitok jutva Európa számos országában politikai uralomra, természetes, hogy a fizikai munkának nagyobb értékét a gazdasági termelésben s nagyobb jelentőségét a társadalomban hangoztatják s

iparkodnak ezt az értékfelfogást érvényesíteni kormányzati intézkedéseikben is, holott az anyagot is helyesen mindenkor csak a szellem mozgathatja s formálhatja.

A szellemi munka, vele a tudományos gondolkodás is, világszerte komoly zavarba jutott. *Mi a fizikai és a szellemi munka közötti különbség kiélezésének szociális és jogi következménye a mai társadalom tudatában? Mik az okai a szellemi munkások növekvő devalválódásának és háború utáni munkanélküliségének szerte a világon? Milyen eszközök állanak rendelkezésükre sorsuk javítására? Mi ennek kihatása a kultúra minőségi színvonalának alakulására?*

A fizikai munkásoknak majdnem egy század óta folyó sikeres szervezkedése, politikai súlygyarapodása és gazdasági ereje az első világháború után egyenest azonos értékűnek minősítette a testi-ipari munkát a szellemi munkával. A világháborút követő társadalmi forradalmak mindenütt kiélezték a «kézimunkás» és a «fejtmunkás» ellentétét s leértékelték a szellemi munka fölényét. Sőt az egyenlőségi düh a kvalifikált, tanult vezető szakmunkást is, akinek munkaereje már szellemi tőkét képvisel, uniformizálni törekszik a többi tucatmunkással. Ez a mozgalom megfeledez az arról, hogy a szellemi munkát *tárgyának* értéke avatja magasabbrendűvé: csakis a szellem formálja az anyagot, irányítja a testi munkát, csakis a szellemi munka az első és éltető forrása a kultúra és gazdasági-technikai élet haladásának. A testi munka csak azt hajtja végre, amit a szellem kitalált és úgy hajtja végre sikerrel, ahogyan a szellem a legalkalmasabb módot megállapítja. A testi és szellemi munka az emberi tevékenységnek csak két oldala: a testi munkának szüksége van szellemre, amely irányítja, s a szellemnek szüksége van testi munkára, hogy gondolatát megvalósítsa. Az anyag formátlan marad gondolat nélkül; s a gondolat üres marad az anyagban való kidolgozás nélkül. Az emberi kultúra haladása nem a testi és a szellemi munka ellentétén, hanem éppen válthatatlan egységén, összhangján és egyensúlyán épül fel. Mindkettő értékes és szükséges a maga nemében: a szellemi munkának elsősége és vezető ereje azonban soha, amíg emberi kultúra és erő kifejtés van, el nem homályosulhat. E ponton a platonizmus örökérvényű marad: a szellem, a *nom* tudománya teremti meg a modellt, az ideát, amelyet a fizikai erő csak megvalósít és sokszoroz.

Hogyan illeszkedik bele a magasabb, tudományos műveltségű szellemi munkások rétege a társadalom sokrétű szevezetébe?

A társadalomnak egynemű munkát végző tagjai hivatásuk alapján szorosabb-lazább közösséget alkotnak, a fizikai munkások éppúgy, mint a szellemi munkások. Ezek a hivatás és munka szerinti rétegek a társadalom szervezetében egymás mellé és fölé rendelve foglalnak helyet. Az egyén megtartja egyéniségét, de azért egy-egy hivatás-közösség, azaz munkaközösség tagja. Minél egyszerűbb és homogénebb a hivatás, annál jobban olvadhat fel az egyén a maga társadalmi rétegének közösségében, annál könnyebben érvényesülhet az egyformaság és szolidaritás ösztönös érzése. Ebből érthető, hogy a fizikai munkásság országosan, sőt lehetőleg nemzetközileg szilárd egységes szervezetbe tömörült; ellenben az annyira különlemű és differenciált lelkű szellemi munkások, akiknek egyénisége és hivatásköre sokkalta gazdagabb, egységes és komolyabb ütőerejű közösséget, masszívabb társadalmi tömböt mindezideig nem tudtak alkotni. A fizikai munkásnak van biztos osztály öntudata, a szellemi munkásnak igazában nincsen. A munkásosztály az osztályharc alapjára helyezkedve fokozatosan önállósította magát. Munkás és munkaadó egyenlő jogú szerződő fél. Ha a munkaadó szerződést szeg vagy a szerződés tartalma már nem felel meg a megváltozott gazdasági feltételeknek, a munkásságnak joga van a munkát megszüntetni, sztrájkba lépni s ezzel új szerződést kikényszeríteni. Arra, hogy a fizikai munkásság szolidaritása micsoda erős várat épített ki érdekeinek védelmére a társadalom jogrendszerében, elég csak a munkásvédelmi és munkásbiztosítási törvényekre, az üzemi munkásbizottságok, sőt munkástanácsok felállítására, a kollektív munkásszerződésekre, a munkásság többirányú önkormányzatára hivatkoznunk. Ahogy a nagytőke nemzetközileg mindjobban koncentráldott, éppúgy ezzel párhuzamosan az ipari munkásság is mindjobban kiépítette nemzetközi szervezeteit. Sőt *világmunkásjog* volt kialakulóban, amióta a Nemzetek Szövetsége Genfben felállította a *Nemzetközi Munkaügyi Hivatalt*. (Bureau Internationale du Travail.)

Milyen szánalmas ezzel szemben a szellemi munkások, így a tudósok túlnyomó tömegének jogi helyzete. Osztályöntudatuk minimális; szervezkedési képességük jelentéktelen. Az egyes szellemi hivatáságzatok érdekei gyakran ellentétesek; a szellemi munkás magát annyira külön individualitásnak érzi, hogy a személyes öntudat nem engedi meg számára az egyéniséget, eltaposó, homogén-lelkiseget feltételező, fegyelmezett tömegmozgalomba való bekapcsolódást, Hogyan tudnának a szellem munkásai olyan egységes lelkű szak-szervezetekbe tömörülni, mint a fizikai munkások? Hogyan tudnák

biztosítani az egyes szellemi hivatások szakszervezeteinek felsőbb szintézisét, egyetlen hatalmas gazdasági, erkölcsi és politikai egységgé való tömörülését, mint ahogyan a szervezett ipari munkásság? A szellemi munkások magasabb kultúrája, differenciált egyénisége, tudományos képzettségen alapuló kritikai szelleme eleve gátja annak, hogy az ő emberanyagukat is magával ragadja a tömegmozgalom mámorító sugalma és ritmusa, a *rage du nombre* rohamozó modora. Vasszolidaritás híján a sztrájk is gyenge fegyver érdekeik védelmére. A krónika napról-napra megörökíti ezrek, sőt százezrek sztrájkját a fizikai munkások köréből; a szellemi munkások sztrájkjáról csak egyszer olvastam, amikor a francia tanárok Párizsban pár évvel ezelőtt megtagadták a csekély díjazás miatt a bakkalaureátusi dolgozatok kijavítását. A szellemi munkás mint *ultima ratio*-t is erkölcsileg méltatlannak tartja magához a munkának több illetményért vagy jogért való erőszakos abbahagyását. Elkeseredettsége megleégszik a *ius murmurandi*-val. Vajjon sztrájkba léphetnek-e egy kórháznak alig fizetett orvosai, az egyetemnek az altisztekhez hasonlóan fizetett gyakornokai és tanársegédei, a gimnáziumnak a sofföröknél csekélyebb illetményű fiatal tanárai? Hogyan egyeztethetnék ezt össze hivatásuk étoszával?

Közben a szellemi munkások serege szinte geometriai arányban uövekszik. Egyre nagyobb az egyetemet vagy más föiskolát végzetek száma. MALTHUS már száz évvel ezelött féltette az emberiséget a túlszaporodástól s a születéseknek észszerű számra való korlátozását, mai szóval: racionalizálását ajánlotta a baj preventív gyógyszeréül. Azóta a tudomány és a technika fejlődése az emberi megélhetés és munka forrásait megsokszorozta s a társadalom szerkezete mégis megbillent: a fizikai proletariátus mellett a szellemi proletariátus óriási tömegének réme súlyosodik az emberiségre.

A kultúra haladása abban áll, hogy mind több ember, mind nagyobb mértékben fejleszti ki a benne rejlő szellemi energiákat. A kultúrának ezzel az etikai eszményével összhangban van a demokráciának jogi és politikai elve: minden egyénnek — tekintet nélkül arra a társadalmi rétegre, amelyben született — egyformán meg kell adni a lehetőséget a benne szunnyadó tehetségek kibontakoztatására, minél teljesebb kiművelésére, hogy a társadalom szervezetében azt a helyet tölthesse be, amely képességeinél fogva joggal megilleti. A politikai demokráciának erkölcsi alapja a kulturális demokrácia, amely mindenki számára a művelődésben potenciális egyenjogúságot biztosít, mégpedig ma már nemcsak az elemi, hanem

a magasabbfokú ismeretek és készségek terén is. Ahol a demokrácia elve igazán és mélyen megvalósult (mint pl. az Egyesült Államokban), ott a középfokú oktatás is már ingyenes.

Valamennyi állam, főképp a világháború óta, nagy erőfeszítést tesz a műveltség és a demokrácia egybehangzó kultúrpolitikai követelményének kielégítésére. A középiskola világszerte demokratizálódott: mind nagyobb tömegek szállják meg a valamikor *schola erum*-nak nevezett iskolát, mert a középiskolai műveltség belépőjegy a társadalom értelmiségi osztályába, másrészt ez az út visz az egyetemre s a többi főiskolára, ahol a tudományos képzettséget megkívánó szellemi pályákra való felsőbb tanulmányok végezhetőek. A középiskolai s ennek nyomán az egyetemi-főiskolai tanulók száma kerek e világon megkétszereződött-megháromszorozódott az utóbbi évtizedekben (Lásd a statisztikai adatokat *A kultúra válsága* c. könyvemben. 1934. 17-20. lk.) Mekkora világszerte a szellemi pályákra való fölfelétörés, az inkább társadalmi, mint művelődési aszcendizmus hajtóereje! A fiatalságnak több mint a felére az egyetemen a kettős hivatás tragikuma vár: tanulmányait kell végeznie, a tudományba behatolnia, másfelől életének fenntartását is biztosítania, kényerét munkával megkeresnie. Még pedig milyen munkával! A húszas években csak egy töredékük kapott olyan munkát, amely szellemi hivatáskörébe vágott. legtöbbször egyetemi szaktanulmányától teljesen különmemű munkakörben: ipari, kereskedelmi vállalatokban, pénzintézetekben, különféle közüzemekben volt kénytelen kényerét megkeresni. Sőt nem jelentéktelen részük a fizikai munkától sem riadt vissza, főképp ha ez az esti vagy éjjeli órákra esett, amikor az egyetemi tanulmányt közvetlenül nem zavarta. Elmentek lámpagyújtogatónak, villamoskalauzoknak, cipőtisztítóknak, hóseprőnek stb. Sokan a nagy szünidőben kerestek mint gyári vagy mezőgazdasági munkások annyit, hogy évközben tanulmányaikat végezheték. Ez a rettenetes létért való küzdelem egyúttal a szellemi munka lehetőségeért is vívott harc: az ifjúkor magas hőfokú idealizmusának tanúsága. Ez a kálváriaút azonban mégis csak a tanulmányok színvonalának és mélységének, a hivatásétoznak megcsökkenésére vezet. A diploma megszerzése, a kvalifikáció öncéllá válik az önzetlen szellemi kultúra és elmélyülés, a gazdagabb lelki tartalom rovására. A tanulók száma az egyetemeken gyors tempóban emelkedett, de a mennyiség megölte a minőséget, a nyomorgó tömeg lesüllyesztette a színvonalat. A szellemi munka is a tömegtermelés, a lelketlen elindusztrializálódás képét mutatta. *A tiszta elméleti tudományok világszerte nem kaptak*

adeptusokat. Még a viszonylag akkor gazdag Franciaország professzorai is panaszkodtak, hogy kevés ifjú akad, aki anatómiára, fiziológiára, elméleti fizikára és kémiára stb. szentelné magát. Csak olyan szakok érdeklik hovatovább az ifjakat, amelyek minél előbb megélhetést, keresetet biztosítanak. (LUCHAIRE J.: *La Crise de la science pure.* 1922. 10-15. 1.).

A szellemi munkásoknak végzetes szaporodása természetszerűen fejleszti ki a szellemi árupiacon a versenyt, lenyomja és devalválja az átlagos szellemi munka értékét. A szellemi munkások fizetése mindenütt a világon viszonylag csökken, szinte abban az arányban, ahogy számuk növekedik. Elmosódik a határ a fizikai és a szellemi munka honorálása között. Még Franciaország kultúrpolitikusa is a húszas években arról sopánkodik, hogy «az utcaseprő jobban van fizetve, mint a fiatal fizikus a párizsi egyetem laboratóriumában: a liceum portása annyi fizetést kap, mint a filozófia tanára; a képes folyóiratok üzemfőnöke háromszorosan több fizetést hűz, mint az egyetem legtudósabb professzora». (LUCHAIRE i. m. 28. 1.)

A középiskolákba, egyetemekre és főiskolákra való progresszív tödulás világszerte a kultúra és demokrácia eszménye szempontjából kétségkívül öröndetes: a társadalom egyszerű fiainak is alkalmat ad szellemi erőik kibontakozására, a földműves- és munkásrétegek számára is megnyílik a tudományos műveltségen keresztül a társadalmi emelkedés útja. Mind több embernek van meg a lehetősége, hogy kifejlessze szellemi energiáit s így a nemzet és az emberiség haladását szolgálja. Így mind kevesebb szellemi nyersanyag marad kiaknázatlanul. A kultúra teljes demokratizálása, a szellemi javak lehetőleg egyenlő szétosztása, a nemzeteknek szellemi kultúrával való maximális telítettsége az emberiség legmagasabb erkölcsi eszménye, történetfilozófiai szempontból legszebb *racio-vitae-je*. Ebben éli ki a *homo sapiens*, mint egyes lény, saját szerű mivoltát a pusztai állati étellel szemben. *Az emberi kultúra ezen eszményének mélyén azonban súlyos tragikum rejtőzik.* Ha ugyanis mindenki megközelíteni iparkodik ezt az eszményt, kifejti a véleménye szerint benne szunnyadó szellemi erőket s magas műveltségre tesz szert (amire megvan, mint láttuk, világszerte a törekvés), akkor a felsőbb műveltségi fokú intelligenciának oly óriási tömege zsúfolódik fel a földtekén, hogy megfelelő szellemi munkaalkalomhoz és megélhetéshez nem jutva, szétfeszíti az emberi társadalom edényének falát, a társadalmi alkat egyensúlyát teljesen kibillentí. Már ma is óriási számú, szellemi erejéhez mérten túl magas műveltségű ember nem tud a szellemi pá-

lyákon olyan pozícióra szert tenni, amely legalább is létminimumát biztosítsa, jóllehet, éppen mert szellemi munkás, műveltségének megfelelően a létminimum fölé emelkedő igényei vannak az élettél szemben. Ez a sikító diszharmónia a szellemi igényt jelentő műveltség és a nyomorult élettengetés között a kultúrproletariátusnak egyik leg-szomorúbb vonása s legveszedelmesebb társadalmi feszítőereje. A társadalom mind szélesebb rétege — tehetséggel és tehetség nélkül — végez középiskolát és egyetemet, a magas kultúra mindjobban demokratizálódik, de ezzel párhuzamosan a megélhetésért való életküzdélem és kíméletlen verseny harci ereje is csak fokozódik. A fölösleges, állástalan, diplomás, de munkanélküli szellemi munkásoknak egyre szaporodó hatalmas serege reménytelenül, a tehetetlenség lesújtó érzésével, áll a sötét jövő kapuja előtt. Szellemi tőkéje kamatoztatlanul hever, ami értelmi energia és tudás felhalmozódott benne, improduktív módon elpusztul. Az egyetemen tanulmányaiba mélyedő sok ifjú eleve úgy érzi magát, hogy a jövőndő munkanélküliek belát-hatatlan seregéhez tartozik: előre nyomja lelkét a jövő reménytelensége. Ezt a gátló érzést az előző nemzedékek nem ismerték. Amikor a diplomát sok küzdelem után az ifjú megszerzi, másfajta munkát kénytelen vállalni, hogy kenyerét megkeresse, olyant, amilyent éppen kap, hol ezt, hol azt, messzi távolságban attól a hivatásbeli tévékenységtől, amelyre sok éven át készült. Ez a lelkétől idegen, pusztá kenyérmunka, vagy a munkanélküliség tétlensége megtorpantja hiva-tástudatát, lassankint elpárologtatja szaktudását. A diplomás ifjú gyakran úgy érzi, hogy sohasem kerül az Élet centrumába, hanem élte fogytáig csak az Élet perifériáján tengődik, ahol nem bontakoztat-hatja ki a benne szunnyadó képességeket, pedig ebben rejlik az emberi boldogság. Rettenetes érzés fogja fel: nincs rám szükség, felesleges ember vagyok a közösségben, nincs létemnek sajátyszerű célja: eddig hiába dolgoztam; ha nem vagyok, akkor is ugyanígy forog a világ kereke.

Az a társadalom- és kultúrpolitika, amely ezt a munkanélküli diplomás embertömeget kitermelni engedi, úgy látszik, a készletre-raktárra dolgozó kapitalisztikus gazdasági formát tartja szem előtt. Itt azonban az áru nem holt anyag, hanem eleven ember, aki él, fej-lődik, követel, s raktáron penészedve közben veszti értékét, képes-ségeiben megcsökken, elfásul, hasznavehetetlenné válik. Az ifjúságra nem dobhatunk követ azért, hogy ilyen tömegben tanul és tör a tudományos képzettséget kívánó szellemi pályákra. Hisz ezt csak annak a társadalom- és kultúrpolitikai ideológiának értelmében cse-

lekszi, amelyet az idősebb nemzedéktől örökölt: az egyén és a nemzet csak akkor boldogul, ha minél több művelt és tanult fia van.

A nemzetekre s az egész emberiségre nézve azonban a tehetség-telen és kellő hivatásétoz nélküli szellemi munkások túltermelése nagy társadalmi válság veszedelmévé tarajosodik, az emberi boldogságot nem fokozza, hanem csökkenti. A tudományos műveltség nem jelent számukra több szenvedéskapacitást, több elbíró-képességet a fájdalmak iránt. A társadalmi eudaimonizmus szempontjából újra a rousseui és tolsztoji kultúrfilozófia sötét problémái merednek az emberiségre: a több kultúra kevesebb boldogság kútfeje. A kultúra fejlődésének útja az emberiség nagy *via dolorosa*-ja.

Milyen *eszközökkel* iparkodnak a tudományos képzettségű szellemi munkások az első világháborút követő két évtizedben sorsukon javítani? Ezek az eszközök részint *elméletiek*, részint *gyakorlatiak*.

Az *elméleti* eszközök egyelőre csak seregszemlék, s mint ilyenek alig hatékonyak. Az egyes államok, községek, sőt társadalmi egyesületek statisztikákat, helyzetjelentéseket állítanak össze a szellemi munkások eloszlásáról, munkanélküliségéről és egyre fokozódó nyomoráról. Mindez nem egyéb, mint az ügyis érzett bajnak számszerű megállapítása. Szükséges diagnosztikai előmunkálat, de még nem segítés. A fizikai munkásokról már régóta készültek ilyen statisztikák. Sőt a fizikai munka és munkás természetének vizsgálatára a németeknél már új tudományág is alakult: az *Arbeitswissenschaft*. Miben áll a fizikai munka folyamata? Hogyan bontható részekre, hogyan mechanizálható? Mik a dolgozó emberre nézve a mechanizálásnak, a munka ökonómia elvének fiziológiai, pszichológiai, gazdasági és társadalmi következményei? A «tudományos munkaüzem» amerikai gondolata tüzetes vizsgálat tárgyává tette az ipari munka pszichofizikáját, a fáradtság és pihenés, a munkáegészségügy és munkásterápia problémáit. Az egyes munkanemekre való alkalmasság pszichotechnikai kutatása pár évtized alatt külön tudományággá szélestedt. A fizikai munkának e nagyarányú és sokoldalú vizsgálatával szemben a szellemi munka kutatása csak az általános pszichológiának a figyelemről szóló fejezetére és a differenciális pszichológiának a tehetségfajokra vonatkozó ágazatára szorítkozik. De állanak-e a szellemi munka szociológiai és gazdasági vonatkozásaira nézve is olyan beható kutatások rendelkezésünkre, mint a fizikai munka és munkás kérdéseire nézve? Hol kullog a kultúrpolitika elmélete, amely a szellemi munkások sorsának velejébe vág, a régóta nagyra fejlődött gazdaságpolitika mögött, amelynek reliefjét egyoldalúan mindig csak

az anyagi termelés és a fizikai munkás problémái adták meg? Azzal eleve tisztában vagyunk, hogy a szellemi munka tudománya sohasem állapíthat meg olyan exakt törvényeket, mint a fizikai munkáért a szellem lényegében. sohasem mechanizálható és uniformizálható. A szellem személyes teremtőereje s merőben egyéni színeze sohasem szorítható szürke általános fogalmak hálójába. A falanszterrendszer lelketlen mechanikája még a fizikai munka világában is végül csődöt mond, a szellem országában pedig egyenest mindenkorra értelmetlen és utópisztikus marad.

A szellemi munkások sorsán egyelőre még keveset segítenek a többször ajánlott *gyakorlati* eszközök is. Ilyen a szellemi munkások számára *munkaközvetítő hivatalnak* felállítása. De mit közvetít ez a hivatal akkor, ha nincsenek új szellemi munkaalkalmak, sőt a meglevők is aggasztó módon apasztatnak? A másik eszköz pszichotechnikai természetű: a *képességvizsgálat*. A *szellemi* magasabbrendű képességek vizsgálata azonban korántsem lehet exakt: a tehetség kísérletileg megállapítható lélekelemekből mozaikszerűen össze nem rakható; az egész több, mint az elszigetelten vizsgálható részek pusztá összege. Csakis a mechanikusabb természetű szakképesség állapítható meg kísérleti úton, de nem a lélek-egész, pedig csak az eleven egész ember egyedül az alkotó géniusz. A szubjektív kedv valamely pályára mindig a legfontosabb feltétel marad. A *pályaválasztási tanácsadás* mindenesetre igen jelentékeny tényező lehet az egyes pályákra vonatkozó statisztikai adatok alapján az ifjúságnak oly hivatáskörökre való terelése szempontjából, melyek még viszonylag nem túltömötték. Azonban hovatovább minden szellemi pálya maximális telítettségű s így a hivatásnak külső irányítása is mind nehezebbé fog válni. A pusztá tanácsadás még nem teremt új állásokat, csak bizonyos mértékig sikeresen irányíthatja a szellemi munkások megoszlásának ökonómiáját. Az élet nagy egyenletébe sokszor csak Y-t ír X helyébe s azt hiszi, hogy a kérdést megoldotta. A további orvosszerek, mint pl. az álláshalmazások korlátozása, a férjes nők állásmegvonása, a szellemi szükségmunkák stb. legfeljebb a baj némi funkciózavarát szüntethetik meg, de nem segítenek organikusan a szellemi munkásoknak a jövőben még csak egyre fokozódó válságán.

Ennek csak egy gyökeres orvosszere van: a szellemi munkaalkalmak növelése, a régi állásoknak nem apasztása, hanem szaporítása, a szellemi munka nagyobb megbecsülése. Mindez csak az emberiségnek új gazdasági fellendülésétől várható. A jobbmódú emberiségnek egyszerre nagyobb a fogyasztása a szellemi erőknél és

termékekben is, a kenyérkereső társadalmi rétegek több szellemi munkást, több intelligenciát tudnak eltartani. A gazdasági és szellemi élet mély kölcsönhatásban áll egymással. A gazdasági helyzet felfordulása a szellemi élet virágzásának is forrása; viszont a szellem felfokozott ereje új gazdasági forrásokat nyit meg. A görög kultúra, filozófia és művészet eredetileg a gazdag gyarmatvilágban fejlődött ki, csak innen jutott a soványföldű anyaországba; a renaissance kultúrája érthetetlen az olasz kereskedő és iparos városok megvagynosodása nélkül; Amerika szellemi energiájának hirtelen kibontakozása az utóbbi évtizedek egyes szakaszaiban a gazdasági *prosperity* nyomában járt. Viszont a felserkent szellemi munka bizonyos határig csak felfokozza itt is a gazdasági lehetőségek kiaknázását.

A szellemi munkások is, amikor helyzetük a világháború óta mind sanyarúbbá vált s a kultúrproletárok egész kolosszusa emelkedett ki a munkátlan emberiség tengeréből, végre szervezkedni kezdtek érdekeik megvédésére országosan is, meg nemzetközileg is.

Először 1919 őszén Svájcban indult meg a mozgalom. Megalakul a *Schweizerischer Bund geistig Schaffender* s külön folyóiratot is indít meg *Geistesarbeiter* címen. Kiáltványukat a szellemi munka magas erkölcsi értékelése hatja át: «A szellemi munka helyzetét ma lényegében az határozza meg, hogy a materialisztikus civilizáció korában ultink. Az igazi kultúra korszakaiban a szellemi munka a társadalmi értékbecslés előtt a legmagasabban áll. Sajátságos mivolta nemcsak elismerést vív ki, hanem meghatározza a nép munkájának egészét is. Még a haszonértéket termelő munkára is a minden hasznosság felett álló magasztos szellemisségnek bélyege van ráütve. Minden munka az igazi kultúra korában végső elemzésben szellemi munka. Mi nem ilyen boldog korban élünk. Az értékek társadalmi rangsorában ma Jegelői a hasznosság áll. Korunk legjellemzőbb jegye a gazdaságilag hasznos munka pátosza... A szellemi munka ma alapjában mint fényűzés vagy mint a gazdaságilag hasznot hajtó munka üdülési eszköze elértéktelenedett és ellényegtelenedett. A növekvő mechanizálás és organizálás a szellemi alkotást *quantité négligeable*-la, süllyesztette. Mindez a szellemi munkások társadalmi létének veszedelmét jelenti s őket kölcsönös segítségre és jogaik szolidáris megvédésére kényszeríti» (Geitesarbeiter 1923. 51. 1.).

Ez a pesszimista, de az emberi kultúra pusztulásáért mély idealizmussal aggódó felhívás jellemző a szellemi munkások szervezkedésére valamennyi országban. »Teoretizálás, sopánkodás, javító eszközökön való fejtérés, bizottsági tervezkedés — és jelentéktelen

vagy semmi eredmény. Sokkal erősebb a tudományos képzettségű szellemi munkás személyes kultúrája és egyéni öntudata, sokkalta műveltebb, az élettől idegenebb és arisztokratább a lelke, nagyobb benne a tömeggel szemben «a távolság pátosza», semhogy a tudós, a művész, a tanár, az ügyvéd, az orvos stb., levetkőzve egyéniséget, a tömeg nyájszerű szellemében fel tudna oldódni a szolidaritásnak abban a tömegerejében és értékzsuggerációjában, amely a fizikai munkások millióit vasegységgé kovácsolja össze. Ennek az egységnek már eleve akadálya a szellemi munkának egyénibb, személyesebb, szétkülönböztetebb s kritikai természete. Az alkotó szellemi munka erkölcsi természete alig engedi meg a szürke «szakszervezetbe» való tömörülést, valamely szellemi kataszterbe való belajstromozást.

A *Nemzetek Szövetsége* az emberiség legmagasabb nemzetközi fórumának igényével indult 1920-ban világtörténelmi útjára. Mivel legfőbb célja, a világbéke megteremtése, csak a szellem útjain, az egyetemes emberiség kialakításával érhető el, természetes, hogy a Szövetség kezdettől fogva célba vette a szellemi munka és munkások nemzetközi szervezését. «A Nemzetek Szövetsége — mondotta I^ÉON BOURGEOIS — a kölcsönös nemzetközi megértés szelleme nélkül nem tud élni.» Evégből már első ülésén megalkotta a *Commission de Coopération Intellectuelle-t*. Ez látva a szellemi munka szomorú helyzetét, amely szerte a világon a kultúra haladását veszélyezteti, először a helyzet alapos megvizsgálását tűzte ki céljául, hogy aztán a segítő eszközökről gondoskodhassék. A különböző országokra vonatkozólag e tekintetben egy *enquête générale-t* indított meg. Megkérdezte az egyes országokat, vajjon melyek ott a szellemi életet irányító adminisztratív szervek? 1913 óta mekkora költségvetés áll ezek rendelkezésére? micsoda törvények s főbb rendeletek szabályozzák a tudomány, az irodalom, a művészetek, a szellemi mozgalmak életét általában? milyenek a statisztikai adatok a közoktatásra, a nyomda-termékekre, a szellemi munkások díjazására vonatkozóan? melyek a főbb tudományos irodalmi és művészeti intézmények (könyvtárak, múzeumok, laboratóriumok, obszervatóriumok stb.)? mekkorák az ösztöndíjak és alapítványok a szellemi munka serkentésére? milyenek a szellemi kapcsolatok más országokkal?

E kérdésekre adott válaszokból hatalmas anyagot gyűjtött egybe a bizottság; számosat közzé is tett *Enqu'ete sur les conditions du travail intellectuel* című sorozatában, amely kétségtávol tanulságos anyag a szellemi munka válságára (*la crise de la vie intelle duette*) nézve.

A bajok megállapításánál a bizottság azonban alig tudott tovább haladni. Gyakorlati eredményei lényegében jelentéktelenek: nemzetközi könyvesére, tanár- és diákcseré, a nemzetközi kongresszusoknak: nyilvántartása, nemzetközi ösztöndíjakció stb. Ami komoly segítséget az egyes tudományos intézeteknek s egyetemeknek közvetített, azt a CARNEGIE- és a ROCKEFELLER-féle alapítványok adták. Munkásságának egyedüli értéke inkább propaganda jellegű: sok külső mozgolódása és aktacsomója belekalapálni iparkodott a világ közvéleményébe a szellemi munka jelentőségét, érdeklődése inkább csak a tudomány, a kutatás, a főiskolák, a könyvtárak ügyére korlátozódott, semmint a szellemi munkások nehéz helyzetére, bár a meginduláskor az utóbbi kérdés állott előtérben. A szellemi munkások szomorú anyagi helyzeté javításának aggasztó problémáját egyszerűen rábízta a Nemzetek Szövetsége a fizikai munkások nemzetközi védelmére alapított másik szervére, a *Bureau Internationale au Travail*-ra (Nemzetközi Munkaügyi Hivatal). Ennek az intézménynek külön bizottsága alakult a szellemi munkások ügye számára. A szellemi munka válságának problémáját is úgy oldotta meg tehát a Nemzetek Szövetsége, mint az emberiségnek annyi más sarkalatos kérdését; egy tanulmányozó bizottság jótékony homályába temette el. De ez a bizottság is csak függeléke a fizikai munkások sorsát segíteni hivatott intézménynek.

A szellemi munkások eddigi nemzetközi-társadalmi szervezkedésének balsikere egészen természetesnek tűnik fel, ha újra emlékeztünkbe idézzük mindazt, amit fönnebb a szellemi munka természetére és a nemzetközi élethez való viszonyára nézve kifejtettem. A szellemi munkás hivatása s munkaköre annyira szorosan egybeforr egy-egy ország nemzeti életével, hogy a szellemi munkásmozgalom sohasem lehet oly értelemben nemzetközi, mint a fizikai munkásságnak vagy a nagytőkének szervezete. A nemzetközi szellemi munkásmozgalom — a tudományos együttműködést nem számítva, amely az észnek «intézményesen» biztosított, logikai, tehát egyetemes rendszerén nyugszik — mindenütt javarészt a szellemi munkások anyagi sorsának javítását veszi célba, tehát gazdasági jellegű: mint ilyen gazdasági mozgalom, a fizikai munkásság és a nagytőke nemzetközi szervezeti sikereinek szuggesztíója alatt, szintén a nemzetközi organizáltságtól vár a szellemi élet munkásai számára hatékonyabb eredményeket. Mihelyt azonban ez a nemzetközi szellemi munkásmozgalom az elvont elvi magaslatok ritkább levegőjéből az egyes nemzetek szellemi munkásainak belső konkrét problémáihoz ereszkedik alá, a további

érdekközösségnek már útjában áll a sajátyszerű nemzeti értékfelfogás és érdek: itt már pl. a magyar szellemi munkásoknak, főképp tisztviselőknek nem lehetett az az érdeke, ami a cseheké, románoké vagy a szerbeké. Az utóbbiak rendkívül felgyarapodott munkaalkalmának és virágzásának alapja éppen a magyar szellemi munkások munkanélkülisége és pusztulása volt. E ponton már vége a nemzetköziségnek: itt a nacionalizmus érzelme diktálja a döntő szót. Már pedig a nacionalizmus a tudományos képzettségű szellemi munkások javarésznél a lelke, lényege, érdeke, kenyéradója, munka biztosítója. A nemzet nem is egyéb, mint sajátyszerű kultúra és szellem s ennek kifejtett hatalma. Amíg a *kilométrais* betegsége uralkodik a nemzetközi patológiában (többnyire «nemzetközi politikának» nevezik), addig a szellemi munkások érdeke, de a fizikai munkásoké is, igazában alig hozható közös nemzetközi nevezőre. A szellemi munka válsága tipikus világlajosság, de minden nemzet keretén belül belső problematikájának más meg más a színezete s többé-kevésbé különböző a megoldási módja.

A szellemi munkának itt jellemzett válsága, amely a tudomány és a társadalom viszonyát bensőleg érinti, világszerte századunk húszas-harmincas éveiben folyt le, azonban magában foglalja az ilyen válságok egyetemesen jellemző tipikáját is. Már a második világháború előtti években a nemzetek nagy erőkoncentrációja újra számtalan szellemi munkaalkalmat teremtett, a tudományos képzettséget fokozottabb mértékben állította a hadi előkészületek szolgálatába s így a szellemi munka krízisét enyhítette, sőt a szellemi munka bizonyos ágazataiban nagy munkáshiány mutatkozik. Ha az új világháború, amely új társadalmi-gazdasági válságok egész sorának forrása, befejeződik, a szellemi munkának leírt veszedelme a győzőknél és legyőzötteknél egyaránt újra hasonlóképp fogja felütni fejét, tetézve a társadalomban a hadi színterekről visszazúduló, de munkához nem jutó fizikai munkások tragédiáját. Maga a társadalomtudomány, bár előre látja a veszedelmek tipikus szabályszerűségét és ennek okait, ismét tehetetlenül fog állani a társadalom balsorsa előtt, amely az ész igaz elméleteivel is aligha kormányozható.

nak iránya is részben anti-intellektualisztikus, sőt egyenest misztikus szellemű. Kiütött a világháború, amely az, észnek abszolút; csődjét jelentette: méhében újabb antiracionalista hangulat-filozófiát hordozott. Ha megvolt már a XIX. század végének, *A fin de siecle*-nek a maga pesszimizmusa, a mi korunk gondolkodóit a súlyosabb történeti feltételek még jobban erre;hangolják.,;

Már az 1914-ben kirobbant világháború előtt sem volt a modern élet szellemének valamely uralkodó középpontja. Tudományos és technikai téren bármennyit haladt is az ember. mégis hiányzott belőle az igazi életöröm, a határozott és vidám életérzés, az a naiv optimista lendület és erőtudat, amely például a görög felvilágosodást kornak, a renaissance-nak s a XVIII. századnak fiát jellemezte, aki büszke volt az emberi ész és kultúra nagyságára s a mindenségben elfoglalt helyzetére. Az élet részben már akkor meg volt sok lélekben hasonlóva önmagával; az ember hiába küzdött, hogy az élet sokféléjébe egységet vigyen bele, hiányzott belőle a legalább alapvonásaiban egységes értékfelfogás és célkitűzés, amely a kevésbé differenciált lelkű korokat jellemezte. Ha; ez így volt a háború előtt, mennyivel ziláltabb lélekkel, az élet és kultúra végső értelmével szemben mennyivel inkább tanácstalanul és zavarodottan áll ma az emberiség? mennyivel sikítóbb korunkban az élet diszharmóniája?

Mindazt az értéket, amelynek megvalósítására az emberiség a vallásban, erkölcsben, tudományban, művészetben; jogi és politikai rendszerben törekszik, a *kultúra* szó fejezi ki. Az első és második világháború, a többször megisméltódó forradalom a legfőbb kulturális értékek borzalmas tagadása: számos országban megsemmisítése a vallásnak, az erkölcsi kódexnek, a humanizmusnak, a becsületnek és a jognak, elpusztítása a szépség eszményét sok századon át megvalósító műalkotásoknak. Ismét pesszimiztikusan sötétlik föl a társadalom lelke mélyén a kérdés: vajjon a kultúra nem a hatalmi ösztönnel csak raffináltabb, de annál kegyetlenebb eszköze-e? az életnek lát-szólag legfelsőbb kultúrformái is nem a legalsóbbrendű ösztönerőknek pusztán külsőszerű kifinomodása-e? amit kultúrának, nevezünk; nem merő kultúrkomédia-e? Újra időszerűvé váltak sok lélekben ROUSSEAU szavai: «A tudományok, az irodalom és a művészetek virága füzérekkel vonják be a vasláncokat, amelyekbe az emberi társadatok mak verve vannak, elfojtják bennük az érzéket azon eredeti szabadság után, amelyre teremtettek; megkedveltetik velük a rabszolgaságot s megteremtik belőlük az ú. n. rendezett államokat... Lel-

künk oly mértékben romlott, amely mértékben tudományunk és művészetünk tökéletesedett».

A világháborúk alatt és után a társadalom nyomasztó érzése miatt nagy felülvizsgálat alá kerül a kultúrának, mint történeti eredménynek fogalma. A filozófia területének középpontjába a kultúr-filozófiának s a vele szorosan kapcsolatos történetfilozófiának problémaköre nyomult: az erre vonatkozó elmékedés a mai filozófiának egyik uralkodó iránya.

A világháború utáni korszak pesszimista válsághangulatának és aggasztó életérzésének SPENGLER adja meg jelszavát és elméletét a «nyugati kultúra bukásában» (*Untergang des Abendlandes*. I. 1918. II. 1922) A történet a kultúrák fejlődésének és pusztulásának sorozata. Minden kultúra organizmus, amely keresztülmegy a fiatal, érett és öregedő életszakaszon, míg végre a «civilizációban» elpusztul, mert bizonyos tájhoz nőtt lelkiségének és eszmeformáinak lehetőségei kimerülnek. A mai nyugati kultúrlélek is a pusztulás útján halad: az aggkori végelgyengülés jelei világosan föltetszenek rajta. Kimerültek már eredeti teremtő életerői, elvesztette szellemi termékenységét és rugalmasságát, úgy mint hajdan a babilóniai, asszírjai, görög és római kultúra. Az európai emberiség megöregedett, kifáradt, nagyobb lendületű s újat alkotó fejlődésre képtelen: már az öregség szellemi érlemeszedésében szenved. Inkább csak a meglevő kultúrát őrzi és részletezi, semmint újat teremt. A társadalomnak különben is pesszimista élethangulatát, Európának rossz lelkiismeretét ez a sötét spengleri történetfilozófia öntudatosá tette: a szellemi kiábrándulást és elkomorodást csak fokozta azzal a törekvésével, hogy a hanyatlás elkerülhetetlen sorsát elméletileg, tudományosan igazolja. Ezzel párhuzamosan a sötét élethangulat egyéb antiracionalista filozófiában is kiverődik: a szellem «betörése» az életbe ennek elsorvadásával jár; az észnek tudományos mechanizmusa kikerülhetetlenül kimeríti és megfojtja a teremtő életerőt. Így korunkban a felvilágosodás- és a liberalizmus virágzó idejének «haladás»-gondolata sokat veszített abból a fényéből és tiszteletéből, amely a XIX. században főképp a tudományba Vetett határtalan hit nyomán övezte.

Minden nagy történeti katasztrófa után a tömeghalál, a biztos elmúlás érzése; az egyetemes pusztulás önkénytelenül belesugallja a társadalom lelkébe a lét értelmének, az élet és kultúra értékének nagy kérdését. Ez az elégikus hangulat a társadalmi háttére az első világháború után Heidegger egzisztenciális filozófiájának, amely szerint a mindenség lényegét a «semmi», az élet mivoltát a hálál világítja

meg. Az emberi lét valójában «halálraszállt lét» (*Sein zum Tode*), amelynek lényegét és értelmét az «aggódás» (*Angst*) tárja elénk. Az emberi létnek a nemléttől, a haláltól kiszabott határpontja az egzisztencia: az aggódás élményében éljük meg a lét és a nemlét, a semmi találkozását. Az, aki semmi (*Nichts*), nem létezik s nem is aggódik: nem létező; az, aki nem semmi, de nem aggódik, nincs létezésének tudatában, bár létezik; az pedig, aki aggódik a semmi miatt, már megéli a maga egzisztenciáját: képes arra, hogy megértse a lét és nemlét Hagy problémáját. DESCARTES racionalizmusa még azt hitte, hogy «gondolkodom, tehát vagyok!» most a mai egzisztenciális filozófiának irracionálizmusa azt állítja, hogy «aggodom, tehát vagyok». Aggódni annyi, mint a létezést megélni. Jellemző, hogy ez az élmény-filozófia, a konkrét emberi tudatnak ez a «hermeneutikus elemzése», a halál világnézetének ez a nihilizmusa, korunkban nagy visszhangra talál: a mai társadalom jellegzetes korélményeinek inkább filozófiai pátosszal, mint észszerű logikával való kifejezése. Az «egzisztenciális gondolkodás», mint az ember énjének dacos magába fordulása, nem törekszik a világ észszerű, megérthető, világos magyarázatára, hanem irracionális megélésére, a létnek a nemlétből való megismerésére. *Ez persze mindannak csődje, amit eddig tudományak nevezünk.* A «semmit» nem tűzhetjük ki célul, mert hisz nincsen tulajdonsága; ezért sem az emberi lét, sem a halál nem jellemezhető vele. Az egzisztenciális bölcsesség a halálnak a semmin keresztül való igenlése, amelyet «a pusztulás hősiességének» (*Heroismus des Unterganges*) nevez. Mikép gyógyítja meg a mai kor aggódó fiát a pusztulásnak ez a bátorsága? Micsoda tetterős étosz lakozik ebben? Olyan filozófia, amely a létet az idővel azonosítja, amikor lét igazán nincs, csak folytonos létesülés, még pedig a semmiből a semmibe átmenő levés, aligha tudja vergődő korunkat a lét értelmé felől útbaigazítani, pedig feladatául ezt tűzte ki: De HEIDEGGER maga is a lét értelmét fürkésző honnan és hová kérdésre felelet helyett kérdéssel válaszol a metafizika mi-voltát nyomozó munkájának utolsó sorában: «Miért van általában létező és nem inkább semmi?»

Mindez, úgylátszik, a XX. század világnézetének csődje, amikor azl ész, amely az emberi életet és kultúrát válságba rántotta, amikor fenéig elracionálizálta és eltechnizálta, most ugyanezt az életet és kultúrát kíméletlenül elemezni kezdi s a maga elégtelenségéről meacupázik. Az ész merész lendülete a fiatalos erőből fakad, tele hittal a Aga megváltó erejében. A történet bizonyos csomópontjain azon-IHM, amilyen a magunk kora is, a csalódás hangulata fogja el, mert

látja, hogy eszményeinek elérése csupán saját magának, az autonóm észnek eszközeivel lehetetlen. S ekkor következik be tipikusan a kor szellemének antiracionalista, szkeptikus, majd misztikus fordulata, a pascali *ordre du coeur* követelése. A világháborúk közepett és után, amelyek a népek szenvedési kapacitását kimerítik, az egyetemes fáradtságból és nyomorúságból természetszerűen fakad fel a *kultúrpeesszimizmus*, amely a kultúra alkonyatának sötét képeitől feketéllik.

A tömeg ösztönös vitalitással tovább él és dolgozik, de azok a gondolkodók és írók, akik korunk félelmetes gazdasági depresszióit nyomasztó társadalmi és politikai tüneteit és mozgalmait, az erkölcsi élet lazulását, a művészeti irányok szélsőségeit, a tudományba vetett hit megrendülését, a világnézet anarchiáját, a régi értéktábla össze-roppanását mélyen megélik, Európa szellemi válságáról és haláltáncáról írnak, *Ecce Europa* címen a kultúra pusztulásának sötét képét festik, a büszke európai kultúra nekrológiát szerkesztik meg. Régebben a haladás boldogító hitétől feszülő lelkek himnuszt zengtek az emberiség nagyságáról és jövőjéről, most a kultúra halottas éneke, gyászos naeniaja fagy ajkukra: rettegve látják az európai lélek végső harcának, az elkeseredett psychomachiának kikerülhetetlen tragikumát. Hatalmas válság-irodalom támad: tele marcangoló székspszissel és a legsötétebb pesszimizmussal az emberiség kultúrájának sorsa iránt. Ez a tudományos és féltudományos krizeológiai irodalom azt hirdeti, hogy az emberiség életében eddig is voltak ugyan válságok, ezek azonban a kultúrának egy-egy területét csak részlegesen bontották meg. De a kultúrának ilyen egyetemes és mély krízise sohasem volt, főképp sohasem volt ekkora a válság tudatosságának foka s ez a tudatosság még jobban tetézi a válságot. A mai ember úgy érzi, hogy az egyetemes krízissel szemben tehetetlenül áll, mert egyik téren sem tudja megoldani: hiába próbál fölébe kerekedni a gazdasági válságnak, a társadalmi bomlásnak, az erkölcsi értékérzés züllésének, a világnézet többől való megváltozásának. Ezért a végzettség és bizonytalanság eszkatológiai hangulata fogja el: a teljes felbomlástól való félelem gyötrő indulata. Az emberi élet valamennyi terén kellemetlen nyugtalanság, ideges kapkodás, terméketlen feszültség észlelhető. A kultúra minden oldalról fenyegetve érzi magát: teljes felfordulástól retteg a gazdasági életben, a társadalmi és állam rendjében, az erkölcsök hagyományos értékvilágában, s mindezt elkerülhetetlenül szükségszerűnek, fátum-jellegűnek fogja fel.

Az ókorba visszanyúló, az élőlények születésének, virágzásának és elpusztulásának hasonlóságára támaszkodó régi tanítás: minden kultúra virágzik, hanyatlik és felbomlik. Vajjon egy kultúra hanyatlik-e, a válság és felbomlás állapotába jutott-e, ennek megítélése elsősorban a megítélőnek értékelő magatartásától függ: ez dönt a «hanyatlás», a «válság» diagnózisának kérdésében. A megítélőnek tudattalanul vagy tudatosan van a kultúráról valamiféle eszménye, értékmérője, amelyhez viszonyítva állapítja meg a hanyatlás tényét: ezt kell először tisztázni. S éppen ennek az értékmérőnek pontos kiitkai megvizsgálása hiányzik legtöbbször a manapság aggasztó mértékű öltő krizeológiai elmetermékekből. Értékmérőjük, amelynek alapján a válság fekete tüneteit jellemzik, rendszerint a tudat háttérében rejtőzik s a letűnő kor szellemi jelentésalkatából, régebbi értékrendszeréből táplálkozik. A legtöbb kor az antik világtól kezdve az aranykorhoz mérten magát a hanyatlás vaskorának, sőt egyenest a hanyatlás mélypontjának érzi. A későbbi kornak történése aztán gyakran megállapítja, hogy az egykorúak sötét kritikájától sújtott korban, bár belső feszültségektől erjedő-forrongó korszak volt, jelentékeny haladás, sőt virágzás ment végbe. A hanyatlás egykorú tudata a mindenkori nemzedékek szubjektív értékfelfogása és kisebb-nagyobb távlata szerint alakul. Az is megállapítható később, hogy a kultúrának egyik terén a lebecsült, sőt megvetett időszak a haladásnak, más irányban a hanyatlásnak kora volt.

Hány kor társadalmá és kultúrája érezte magát végső veszélyben, a bukás szélén! A hellenisztikus kor szerteomló társadalmában a stoikusok és az epikureusok lelki orvosszerűl a világgal szemben való teljes közönyösséget és a lélek zavartalanságát, az apatheiót és az ataraxiót hirdetik, amelyek az életet a politikai, gazdasági és erkölcsi zűllés közepett elviselhetővé teszik. A kultúra válságát nem részlegesnek, hanem egyetemesnek érzik s teljes tudatossággal boncolják. A római birodalom eresztékeinek meglazulása s a sors nagy megpróbáltatásai következtében vallásos értékmérője alapján a keresztény társadalom egy része a történet oly súlyos válságát érzi, hogy a chilizmus tanába menekül. Krisztus nemsokára újra eljön, ellenségeit legyőzi, az igazakat feltámasztja s ezek számára majd ezer esztendeig tartó boldog földi országot alapít. Ezt a kort követi majd a felszabadult Antikrisztus végleges legyűrése s az utolsó ítélet. A sötét jelenben ebből a chilizasztikus válságtanból merítenek reményt olyan kiváló tudós keresztények is, mint JUSTLNUS, IRENAEUS, Tertullianus, LACTANTIUS. Ez a Jelenések könyvére (Apokalypsis)

támaszkodó válság-felfogás és megoldás a társadalom nagy szenvedései közepett a középkorban és később is minduntalan felbukkan! A harmincéves háború, a törökvész, a napóleoni harcok idején a társadalom a válság jeremiádjait sírja s visszasóhajtozik «a régi jó időkbe», ahonnan a jelen sötét megítélésére értékmérőjét meríti. Az emlékezetnek a messze múltat eszményítő optimizmusa; a jelenre mindig könnyen ráveti a pesszimizmus fekete leplét. A válság-tudat többnyire abban oldódik fel, hogy egy régebbi kor kultúráját és társadalmi alkatát teszi meg eszményül, amelyhez «visszatérni» akar. így a renaissance társadalma az antik világnak, a romantika lelke a középkornak jelentésalkatába menekül. A kultúrának mai, agyonracionalizált fokán alig gondolható, hogy a társadalom valamely régebbi történeti kultúra eszményének igézete alá terelődnék vissza, bár legújabbban is mutatkoznak törekvések a középkori hivatásrendiség, korporációs társadalmi rendszer bizonyos fokú föltámasztására.

Most szemügyre veszem, vajjon kultúránk «válsága» valóban oly egyetemes, végleges, végzetes és orvosolhatatlan-e, mint ahogy korunknak sok pesszimista gondolkodója megállapítja, ezt a felfogását a társadalomban szentesugallja s ezzel a válság lesújtó tudatát még csak fokozza? Első kérdésünk: *mi a kultúra egyes területein a hanyatlás ismertetőjegye?* Felelet: az, hogy a kultúrának egy-egy ága eleget tud-e tenni jellegzetes értékirányának s az ebben rejlő normának? ki tudja-e elégíteni saját szerű értékteleológiáját? Ha nem, akkor állapíthatjuk meg hanyatlását és válságát.

Eleget tud-e tenni *a vallás*, amely a kultúra valóságának mindenkor egyik főtenyezője, ma is annak az érték jelentésének, hogy az emberek maguk felett a megfoghatatlan és megközelíthetetlen Teremtőt tudják, érezzék és vallják, akinek hatalmától abszolút módon függenek s szent megilletődéssel félnek, akinek parancsaiban az értékeknek transzcendens szentesítését érzik, s aki egyszersemind lelküket fölemeli s a túlvilági üdvösség reményével táplálja és a földi szenvedésekben megvigasztalja? Eleget tud tenni, mert az ember természeténél fogva vallásos-metafizikai lény, aki a látható és változó világ mögött mindig valamiféle formában egy másik, láthatatlan és abszolút Világot keres: *homo est animal religiosum*. A történet egyes szakaszaiban a vallásosság a társadalom széles körében megcsökkenhet, a történeti vallással széniben hatalmas aposztázia támadhat, a vallás azonban ekkor is megmarad, csak más formát ölt. A római birodalomban, amikor a kereszténység mind hatékonyabban terjedni kezd.

egész sereg vallási irány virágzik: indiai miszticizmus, kaldeus csillagimádás, perzsa Ormuzd-vallás, a mágusok tűzimádása, az egyiptomi aszkézis, a szíriai-feníciai orgiazmus, a hellén décadence misztikus mitológiája, vagyis a neopythagoreizmus és a neoplatonizmus. S mind ebből az antik kultúra euthanáziája közepett diadalmasan emelkedett ki a kereszténység. Ma is széles körben terjed a teozófia, okkultizmusba vérenek szinte vallásos kultusza, mint megannyi jele annak hogy a vallásosság, az abszolútum után való sóvárgás, valami módon, bár torz formában a léleknek természetes követelméibe. A racionalista értelmiségnek vallási közömbössége, a francia vallásellenes radikalizmus, a marxista ipari munkásságnak a vallástól való elszakadása, A német nemzeti szocializmusnak a vallás értékét lefokozó magatartása s az ifjúságnak ilyen irányú nevelése, az orosz bolsevizmus vallásüldözése a krizeológust arra indítja, hogy ne higgyen a vallás jövőjében s a vallást csak a múlt maradványának, a hagyomány hazajáró lelkének nézze.

Ámde korunk szellemi alkatának mélyébe pillantva, nem kerülhetik el tekintetünket olyan tünetek sem, amelyek éppen egy meginduló vallási renaissance jelei. A szenvedéseknek az a szigorú pedagógiája, amely már az első világháború megrendítő élményeivel annyi embert vallásosságra nevelt, most az újabb, sokszorta nagyobb világkatasztrófa közepett még fogékonyabbá teszi a lelkeket a Megfoghatatlan, a *Niiminosum* fönsege és hatalma iránt, π ég több emberben kelti föl az Isten országa után való sóvárgást s ébreszti föl a benső gyakorlati vallásos élet vágyát. Kétségtelenül a vallásnak ma is, mint más korokban, van válsága, de ez különböző formában termékeny válság is. Még a vallásnak hadat üzenő mozgalmakban is van mindig valami a vallás jelentésalkatából: a tudós racionalizmus is, ha néha metafizikaellenes pozitívizmusnak nevezi is magát, a vallásban tetőződik (a XVIII. század deizmusa; COMTE culte de l'humanité-je; a vallást pótolni akaró szcientizmus); a marxizmusban benne lakozik a-zsidó messzianizmus az osztály nélküli társadalom eszkatológiájávalj a melyet a bolsevizmus szláv színezettel továbbépít; korunk vérmítosza is a vallás rajongó erejével jelentkezik. Vallás — igaz, hogy nagyon változatos formában — mindig lesz, amíg ember lesz.

Eleget tud-e tenni ma a kultúra értékrendszerében az *erkölcs* a maga benső értelmének: van-e a mai társadalomban elég önuralom a természetes ösztönök legyűrésére, az önfegyelemre, a hősi erőfeszítésre; a meg nem tántorodó kötelességtudatra? Ha egyáltalán nincsen, ákfcorvaz erkölcs valóban hanyatlik; a szertefoszlás történeti

szakaszába jut. A krizeológusok — sok közöttük a vészt huhogó kuvikmadár — főképen e körül a pont körül csoportosítják a kultúra biztos pusztulásának kísérteties szimptomáit. Ezek sok tekintetben tagadhatatlanul súlyosak és nyomasztók, de a többi korok szellemi alkatát is a történelem teleszkópján át nézve, nem adnak végleges jogot az apokaliptikus hangulatra.

A rombolás démonja először szelíden, hangtalanul, majd mind erősebb ütemben kétségtelenül kikezdte a családot, a házasságot, a hagyományos erkölcsi kódexet, mindazt, ami a régi társadalomban szent volt. Az irodalomban és művészetben is megrág sok mindent, anii benne régebben férfiaságot, egészséget, tisztaságot, erőt képviselt. Megcsökkenti az eszmények hitének erejét. Szétfoszlatja a hagyományos intézményekbe és tekintélyekbe, a nagy emberekbe, az emberbe vetett bizodalmat. A kultúrát sok tekintetben elpogányosítja: a szeretet és a humanizmus eszménye helyébe csak a nyers erő, hatalom és gyűlölet hatékonyságában való hitet lépteti s a szeretet entuziazmusa helyett az erőszak «heroikus» mítoszában látja az erkölcsi megújulás forrását. Az Életnek *túlzó* kultusza garázdálkodik az erkölcsnek fékező érték jelentéseivel szemben. A *homo sapiens* eszével legyűrte a külső természetet, ennek valamennyi erejét hatalma alá rekesztette: kedve szerint hajtja igájába a Nap energiáit, a villámot, a rohanó folyamok erejét, megfékezi az óceán félelmetes hatalmát: csak önnöntermészetét nem tudja ma sem legyőzni, indulatait, ösztöneit szabadjára engedi, jobban, mint bármikor. Ha megfékezi is őket, ez csak látszat, raffinéria, hipokrizis, valami hátsógondolat szülötte.

Hol van ma, az egész emberiséget átfogó világháborúnak dehunanizált világában, — kérdik sokan — az erkölcsi kultúra, amely éppen *cultura animi*, a lélek földjének szántása? A mai züllő társadalom és kultúra reális szemlélete már eleve megbénítja a fiatalság erkölcsi értéktudatát s lelkében a magasabbrendű eszmények kialakulásának útját szegi. A fiatalság azt látja, hogy a társadalom eresztékeit csak vér és könny tartja össze; az ösztönös erősebb legyűri a nemesebb gyöngét. Önkénytelenül szemébe szökik a társadalmi élet sikító igazságtalansága és nyomorúsága, konvencionális hazugsága és képmutatása, szellemi üressége, az uralkodó tömegvezetők jelszavainak lapos hazugsága. Így elveszti sarkalló illúzióit, nem fekteti bele nagyratörő munkába duzzadó fiatal energiáit, s a világ, amely a régebbi nemzedékek szemében vonzó, melódiagazdag műremek volt, neki csak zötyögő mechanizmus, amelynek kerekai

hatamasan forognak egyforma kozmikus ritmusukban. Úgy érzi, hogy a természet irtózatossággal mered rá s nem törődik lelkének értékelésével s a körülötte zajló társadalommal és kultúrával:

Denn unführend ist die Natur
 Es leuchtet die Sonne
 Über Bös und Gute,
 Und dem Verbrecher
 Glänzen, wie dem Besten,
 Der Mond und die Sterne. (Goethe.)

De a társadalom is merőben közömbös vele szemben: a modern tömegieit lefokozza személyi önértékét s a maga erejébe vetett hitét, egy hatalmas gépbe kényszeríti, amely kerekeinek súlyával kezdeményező erejét s alkotó akaratát agyonnyomja. Csak azt teheti, amit a társadalom, a tömeg követel tőle: nincs szabadsága. A modern élet embere specialistává szürkül: egy szoba mennyezetét nézi, s nem az egész égboltot. Egyénisége elvesz a társas kapcsolatok végtelen gépies szövedékében. Lefokozódik a lelkiismeret érzékenysége: a bűnökért a társadalmi viszonyok felelősek.

A kor cinizmusa az erényt a múlt elavult romantikájának nézi. Az irodalom, színház, mozi elszakadt az erkölcstől: az ösztönöket ingerli, a bűnözést sugallja, az ízlést megrontja, a kék hajhászására serkent, mindent megengedhetőnek tart, az erényt nem jutalmazza és a bűnt nem bünteti. A tömegek a nagyvárosokban zsúfolódtak össze, s itt érzi az ember a legerősebben a mai élet merő bizonytalanságát, tartalmatlanul pergő múlandóságát, külsőszerű, természetellenes stilizáltságát, nihilizmusának ürességét, a pillanatnyi öröm apoteózisát. A társas élet majd tudatosan, majd tudattalanul folyton csalni akar: mást mutatni, mint ami, ha másutt nem, legalább az értékek perspektívájában. A modern életnek sajátos erkölcsi-szociális optikája van: nem a valóságot tükrözi, hanem illúziókkal csal. Túlteng benne a képzelet és a gondolkodás, s hiányzik belőle az őseréjű akarat. A mai embernek semmire nézve sincsen biztos meggyőződése: csak ingatagságában szilárd, sohasem habozik abban, hogy habozzék. Az élvezet az életnek egyedüli fontos jelentése s a cselekvés uralkodó szabálya. Amikor ez lehetetlenné válik, nem érdemes élni: a könnyelmű öngyilkosságok száma ijesztő módon növekszik. A mai emberből kiveszett a szenvedés megváltó erejébe vetett hit, az erkölcsi heroizmus.

Korunknak ebben a komor tónusú színekkel festett erkölcsi körképében sok igazság és realizmus rejlik. Ámde hasonló színeket a

ma virágzó kultúrájának ismert régebbi korok erkölcsi arcképén is találunk, főképp akkor, ha ezt a kortársak festették meg. Micsoda erkölcsi süllyedés képe tárul elénk az angol történelemnek VIII. HENRIK és ERZSÉBET-korabeli, vagy XVIII. századvégi lapjairól, pedig ezek a korok vetik meg a brit birodalom felvirágzásának és világhatalmának alapját. A francia Lajos-királyok idejének túlérett barokk és rokokó hiperkultúrája után, amelynek erkölcsi színvonala ugyancsak mélyre süllyedt, micsoda hatalmas szellemi és anyagi erőfeszítésekre volt képes a francia társadalom! ROUSSEAU érzékeny lelke akkor is, mint ma, a kultúra legsötétebb válságát boncolta, amelyből a természet szűzies eredetiségéhez akart menekülni. A válság tudatossága semmivel sem kisebb fokban lakozott benne, mint a mai krizeológusokban.

Az erkölcsi pesszimista a kultúra történeti szétkülönülésében, csak a bűnök fokozatos térfoglalását látja, amely a mai kor romlottságában éri el mélypontját. Ezt a sötét értékelését azonban szigorúan csak úgy igazolhatná, ha előbb pontosan megállapítaná az érényes a bűn mértékegységét s ennek segítségével kiszámítaná az egyes koroknak exakt érény- és bűnegyenlegét, az egyes koroknak így kapott történeti-erkölcsi statisztikáját egymással összehasonlítaná s minden későbbi kor fokozatosan növekvő erkölcsi passzíváját számszerűen megállapítaná. Csakis így lehetne pontos az erkölcsi hanyatlás mai maximumának bizonyítása s csakis így emelkedhetnék ki pesszimizmusa a pusztá frazeológia köréből. De lehetséges-e az érények és a bűnök ilyen aritmetikája? Lehet-e pontosan az erkölcsi érzületet és cselekvést szilárd mértékegységre és közös nevezőre hozni? S ha ez lehetséges volna is, hogyan tudná a pesszimista megállapítani az egyes korok óriási és bonyolult cselekvéseinek morális történeti statisztikáját? Mindez naivság lenne. Minden kornak megvolt a maga sajátos erkölcsi természete és funkciója, megvoltak egyúttal sajátos érényei és bűnei. A mi korunknak is.

A kultúra erkölcsi szempontból akkor hanyatlak, sőt jut el a meredek szélére, ahonnan lebukik, ha a lelkekből egészen kivész az Önfegyelem, az odaadás, az önzetlenség és a kötelességtudat. De mondhatjuk-e *ezt* korunkról, amikor, immár másodízben, a harc-tereken sok esztendőn keresztül milliók áldozzák fel életüket hazájukért s a kötelességtudatnak és akaratnak csodálatosan hősiességéről tesznek tanúságot? Igaz, hogy az embernek, mint valami ragadozó állatnak vadsága, primitív ösztönei, pusztító dühe, sőt szadizmusa is kitör, ami sokszor megrendítheti az ember szellemi-

erkölcsi természetéről táplált meggyőződésünket. De a történelem mégis arról tanúskodik, hogy ha a nagy küzdelemnek vége van, a rombolás lelki energiái a béke éveiben fokozatosan újra a pozitív építő munkába váltnak át. Ki tagadhatná, hogy az a sok áldozatkészség, iemondás, szenvedés, odaadás, kötelességteljesítés, amelyeknek, a háború komor éveiben tanúi vagyunk, — ha mindjárt a kitűzött célok háttérében a kollektív hatalmi ösztön expanziója húzódik is meg — a milliók erkölcsi nagyságának jele? Van a szenvedésnek pozitív életértéke is: akaraterőnk acélosítása. A fájdalom tisztító ereje is erkölcsi energia-forrás. Az eltechnizálódott háború kegyetlen borzalmi kiáltó ellentétben vannak az erkölccsel: a mai világháború az emberiség legnagyobb bűne. Ámde ha a háború vihara — mint a történet más szakaszában is — *elül*, az erkölcs normái újra erőre kapnak a lelkekben. A jövő társadalma sem lesz erkölcsösebb, vagy erkölcstelenebb, mint az eddigi korok társadalma. Az élet egészséges ösztöne előbb-utóbb megint az erkölcsi alapértékek útjára tér. A teljes erkölcsi pesszimizmus annyira ellentétben áll az élet természetes lendületével és a társadalom funkciójával, hogy mindig nagy ürnek kell tátongania a sötéten látóktól kiagyalt egyoldalú elmélet és az élet gyakorlata között. S ez a szakadék méltatlan a filozófiai elvi állásponthez. Ha ez szélső pesszimista irányban kifutja formáját, előbb-utóbb komikus doktrinénzmusba csap át. Ha megengedjük is, hogy ma az erkölcs színvonala sülyedt, azonban a szellem birodalmának sajátos dialektikai mozgása van: a hatásra visszahatás, a hullámvölgyre hullámhegy, a tagadásra megint állítás, az antitézisre megint tézis, az erkölcstelen állapotra megint az erkölcsi értékek igenlése következik. Nincs jogunk az erkölcsöt féltetni az emberiségtől, bármennyire lehúzzák is minduntalan gyarló ösztönei.

Eleget tud-e tenni a mai társadalomban és kultúrában értékfeladatának az *állam*, mint jogilag szervezett hatalom, hogy a jogrendet fenntartsa, a jólétet emelje s a kultúrát fejlessze? Ha nincsen az állam mögött a közösség egyénfeletti akarat szervezete, jogtudata, az államhoz való kötöttség érzése, ha szabadjára engedi az egyedeknek teljes atomizálódását, s nem tud bennük önmegtágadást, engedelmességet odaadást kelteni a közösség iránt, akkor az állam hanyatlík, válságba kerül és elpusztul. Az államnak, mint az emberek társas együttesének, metafizikai jelentősége is van: az állam nemcsak jóléti eszköz, hanem egyetemes emberi értékek megvalósítója is. Ha az állam arról megfeledkezik, s mind befelé, mind kifelé csak az önző nyers erőszak hatalmi képviselője, önmaga ássa meg sírját.

Ma tagadhatatlanul számos nagy államban a kíméletlen hatalom erőszaka Mefisztó végzetes politikája diadalmaskodik, amelynek alapelve az erősebb jogának feltétlen uralma. A hódítás ezeknek az államoknak természetes létfeltétele. A világháborúk minden jogot és erkölcsöt megtagadó, amorális államközi aktusai tanúsítják, hogy a *homo homini lupus* egyedi elve az állami önzés kollektív keretévé tágult: *status statum lupus*. Ez a be nem vallott, de folyton gyakorolt elv a kultúra mai példátlan háborús pusztításának legfőbb forrása. A jog és az erkölcs egyetemes normáinak kölcsönös semmibevétele, a merő politikai amoralizmus, az államok kölcsönös kimerítésére, sőt lerombolására, kultúrájuk visszabarbárosodására juttat. Ha a hadviselő államok egymásra panaszkodnak, hogy nem tartják meg a jog és az emberiség szabályait, akkor ez a nyilvános képmutatás a pusztító erőszakkal, az erősebb jogával szemben mégis bizonyos egyetemes emberi értékek elismerése: hódolat a jog és az erkölcs kötelező érvénye előtt. De ma már sokszor ez a *minimum ethicum* is hiányzik a nyers hódításra évek hosszú során készülődő államokból: nyíltan vallják — sokszor új igazoló elméleteket szöve s új elveket állítva fel (faji kiválóságuk és kiváltságuk más fajokkal szemben, a nagytérre való berendezkedés gazdasági és kulturális előnye, régi történeti jogok reprisztinálása stb.) — az erőszakos hódítás, bekebelezés, nemzeti önállóságtól való megfosztás «természetes» jogát. A nagyhatalmi államok, hol a diktatúra, hol a demokrácia jogcímén, sorban belekényszerítik a fegyveres mérkőzésbe — tengeren innen és tengeren túl — a kisebb nemzeteket: az egész világ lángokban áll. Ha ez többször megismétlődik, az emberiség kultúrája veszendőbe megy.

Ennek a tragikus jóslatnak eszkatológiájával szemben megint csak a történelmet hívom tanúul: vajjon az emberi történet mindmáig nem volt-e a kultúrapusztító háborúk szakadatlan sorozata? s nyomukban nem újult-e meg mindig az emberiség? A mai technika a pusztítás mértékét kétségtelenül nem sejtett mértékben felfokozta. De éppúgy a gyors újjáépítés pozitív lehetőségét is. A rombolás méretei hihetetlenül megnöttek. Európa régebben is többször belebonyolult majdnem valamennyi nemzetét átfogó egyetemes küzdelmekbe (pl. a harmincéves háborúba, a napóleoni háborúkba). Manapság a közlekedési eszközök fejlettsége nyomán a földteke úgyszólván egységesült, a háború arányai is megnöttek: az egész földkerekségre, az északi sarktól a déli sarkig, Londontól Tokióig, a fehér emberektől a színesekig kiterjednek. Ha régebben időszakonként csak Európa kultúrája pusztult, most valamennyi világrészé. De az egész emberi-

ségnek regeneráló ereje a *corsi* és *recorsi* közepett ugyanaz maradt. Az államokban, ha elég erőt éreztek magukban szomszédjaik legyűrésére, mindig megvolt a hódító akarat, s ha kellett, a minden jognak fittyet hányó, vagy ezt a magatartást csak külső ürügyekkel leplező politikai szatanizmus. Ha alulmaradtak, megint a jognak buzgó védői lettek s «a történelem ítélőszékében» bíztak.

Egyesek az állami élet és étosz hanyatlását, a politikai kultúra válságát a tömeguralomra vezetik vissza, amely a túlzó demokráciával kezdődik s egy szuggesztív egyéniség diktatúrájával végződik, amely hatalmi mámorában már nem ismer sem az államban, sem az államok között jogi korlátot, s előbb-utóbb katasztrófába rántja mind a maga államát, mind a többi államokat. Az elitet a kormányzathoz félrelökő félművelt államvezető, akinek plebejusi gondolkodásából hiányzik a forma, a hagyomány, a kultúra tiszteletének a hatalmi ösztönt megfékező gátlása, nemcsak autokratává, hanem ideokratává is válik, aki a szellem birodalmában is szerves fejlődés helyett a parancs kényszerével rendeli el az egységet, az eszméknek a szervezett embertömegekben való szellemi uniformizálását. Ideokráciája nemcsak a gazdasági és politikai gondolkodásmódnak, hanem a vallásnak, művészeti ízlésnek, tudománynak, erkölcsi érzületnek, világnézetnek azonosságát is az állam minden hatalmi eszközével megköveteli. Így bekövetkezik a műveltségi elit szomorú agóniája s néhány primitív embernek, mint *terribles simplificateurs*-nek kezébe kerül az egész kultúra irányítása. Ennek vége csakis a kultúra pusztulása, az elbarbárosodás, a primitív mítosznak újra a logosz felett gyakorolt ösztönös uralma.

Annak szeme, aki a kultúrának ilyen végétől fél, nem szegződik elég szilárdan a történelem lapjaira. Hány deszpota, abszolút fejedelem, diktátor, teljhatalmú tömegbűvölő kényszerítette rá politikai hatalmával a maga primitív világnézetét, eszméit, mítoszát a társadalomra, bontotta meg erőszakosan a kultúra szerves fejlődésének nyugodt menetét. S mi lett amorális politikai hatalmának és ideokráciájának vége? Nem a kultúrának végleges pusztulása, hanem jómagának előbb-utóbb a világból való kiiktatása, erőszakos uralmának —bár nagy háborús küzdelem, vér és könny nyomán— tragikus megszűnése. A nemzetek egészséges ösztöne pedig tovább folytatta a rémes pusztulás után a kultúraépítő munkát ott, ahol abbahagyta. A szabadság bizonyos foka nélkül az emberiség sokáig nem tud élni s nem is tartja érdemesnek, hogy éljen. Csak a szabadságban viragozhátik igazán a társadalom s fejtheti ki a benne rejtekező szellemi

kulturális erőket. A deszpotizmus, akár az egyesé, akár a tömegé (a tömeget is egyébként mindig egyesek sugalmazzák), a történelem tanúsága szerint mindig ideiglenes: a kultúrát véglegesen nem döntheti romba.

Eleget tud-e tenni a mai *gazdasági élet*, mint anyagi kultúra, annak a sajátos társadalmi funkciójának, hogy a megélhetést, sőt jólétet biztosítsa, még pedig oly mértékben, hogy a szellemi kultúra kibontakozásának is alapjául szolgálhasson? Ha egyelőre a háború okozta gazdasági zavarokat és egyensúlybomlást zárójelbe tesszük, van-e jogunk állítani, hogy hivatásának nem tud eleget tenni? Természetesen a békében is, szinte bizonyos időszakokban, vannak nagy gazdasági válságok, amint mindig is voltak s ezek a kultúra fejlődésére nem csekély befolyást gyakorolnak. A modern kapitalista gazdálkodás óriási mértékben fölvirágoztatta a javak termelését, az életfenntartást: a táplálkozást, ruházkodást, lakást megjavította, a szélesebb néprétegeknek is jobb életszínvonalat biztosított, olyat, amilyenek századokkal ezelőtt csak a jobbmódúak voltak részesei, nagy tömegeknek lehetővé tette nemcsak a fizikai, hanem a nyugodt szellemi munkát és alkotást is, világszerte átfőrmálta a társadalom alkotát, egyúttal azonban túlhajtása, a gazdasági érdekek kizárólagossága súlyos gazdasági és társadalmi bajok forrása is lett. (Lásd I. köt. 186. l.). Kitűnt, hogy a liberalizmusnak végletekbe vitt gazdasági szabadverseny-elve a társadalmat katasztrófába sodorja. A szabad kezdeményezés és az állami szabályozó beavatkozás termékeny összhangja azonban előbb-utóbb a két tényező egyoldalúságából támadt zavarok tanulsága nyomán ki fog alakulni. Az emberiség gazdasági élete aligha fog úgy tönkremenni, hogy a pusztulásba végleg magával rántsa a kultúrát is.

Eleget tud-e a tenni a *művészet* hivatásának a mai kultúra értékrendszerében? nincs-e a művészet is válságban? az élet sajátos egységes megnyilvánulásának tekinthető-e? Már a XIX. századnak nincsen saját stílusa, mint ahogy a régebbi koroknak: művészetének jellegzetes vonása a stílushiány, a stílusok összekeverése, régebbi korok stílusának másolása. A század végén a tudományos pozitívizmussal párhuzamosan a természethez ragaszkodó naturalizmus válik művészi programmá. A XX. század művészi irányai éppen a naturalizmusra s impresszionizmusra való visszahatások. Így az expresszionizmus. Ez a természettől, a valóságtól, az adotttól el akar szakadni, élményeit, sőt elvont képzeteit a szabad képzeletből merített formákkal iparkodik kifejezni, a természeti formák eltorzítanának, a

teljes művészeti önkényességnek jogát hirdeti. A század második évtizedében támadt futurizmus az irracionalisztikus világnézeti áramlatnak a művészetbe és az irodalomba való benyomulása: az élet lényege a folytonos változás, az egyénnek az élet rohanó változását, minél mélyebben és korlátlanabban kell kiélnie, a jelenből folyton a *futurum*-ba törnie, Ennek az elvnek művészi vetülete: a festőnek és a szobrásznak lehetőleg a mozgást kell kifejeznie, még pedig úgy, hogy a mozgást szakaszokra bontsa s az egyes szakaszokat, mint időben egymásután előtűnő mozzanatok a térben egyesítse. A futuristák gyakran az egyes élménytartalmakhoz fűződő emlékképtöréseket illesztnek egymás mellé, úgy ahogy éppen fölmerülnek, minden logikus összefüggés vagy formai kapcsolat nélkül. A valóság elemei és az elvont képzetek tarkán keverednek belső értelem híján. A futurista költészet egymás mellé helyezett főnevekkel és főnévi igenevekkel próbálja szimbolikusan érzékeltetni az élet Örökös tovarobogását. A futurista zene pedig a mindennapi élet eszközeit használja fel hangszerekül s ezek zöreijeivel iparkodik az élet hangjait utánozni s zenei tárgyat kifejezni. A futurista művészet a szemén és a fülön kívül a tapintás érzékét is bevonja az esztétika körébe: a tapintás művészetével, a taktilizmussal, kísérletezik, amikor különféle tapintatú anyagokat többféle kombinációban táblára ragasztva simogattat. így az esztétaság epikureizmusát a tapintás birodalmára is kiterjeszti. A túlzott önérzettel és hangossággal fellépő irány nevének, a futurizmusnak, azzal is eleget akar tenni, hogy élesen hadat üzen a múlt egész művészeti kultúrájának: erélyesen követeli a múzeumok és a képtárak anyagának máglyára rakását. A futurizmus egyik ága a dadaizmus (dada: franciául vesszőparipa) a pesszimista, sőt nihilista világnézet művészeti programját szerkeszti meg: a valóság számukra csak fenoménekből (jelenségekből) áll, a festészet és a szobrászat nem fejezhet ki valami szilárd gondolati tartalmat, sőt mozgást sem, hanem csak a művésznek azt az ösztönét, hogy a dolgok képeiből új fenoméneket alkosson. A dadaista festő vászonra vagy deszkára a legkülönfélébb mindennapi tárgyakat vagy ezek darabjait rögzíti: újságok töredékeit, színházjegyet, orvosságos fiolát, cérnatekercset, üvegcsé jeleket, gyufaskatulyát, ollót stb., mindezt különféle színekkel befesti színes domborműve, s főlényesen hiszik hogy ez műalkotás.

Mindezekből a szélső és elfajult forradalmi művészeti ifányokból, amelyek korunkban ragályszerűen terjedtek, milyen elsiertet következményt von le a kultúra krizeológiusa? Íme a világnézet

anarchiája nyomán válságba jutott a művészet is: a természetes formaalkatot szétbontja, a logikailag átszűrte valóságélményt kikapcsolja, az esztétikai megértés eddigi eszközeitől elszakad, értelmetlenné, hozzáférhetetlenné, bizonytalanná válik. Ez a művészet halála.

Ámde kultúránk válságbúvára megfeledeznek arról, hogy ezek az értelmetlen művészi irányok sohasem tudtak szélesebb korbelt ismerést aratni s maradandó vagy fejlődésre képes alkotásokra rámutatni. Művelőik máris elhagyták elferdült útjukat s fiatalos hevületcsillapodása után rendszerint visszatértek a régi művészet normális szelleméhez. A XX. század első évtizedeinek radikális művészete ma már csak egy zavaros és fegyelmezetlen, mindig újságra szomjazó kornak hirtelen tovatűnő, merőben történeti emléke, amely csak a kultúra furcsaságainak és torzszüleményeinek múzeumában foglal helyet. Miért kellene féltanünk tőle a művészet jövőjét? A mai művészet, bár gyakran erjedésben-forrásban van és stílusát a világnézeti irracionális meggrontja, a maga egészében nem kevésbé tölti be hivatását, mint más korokban.

Eleget tud-e tenni a *tudomány* sajátos feladatának: új problémák fölvetésének, megoldásuk kigondolásának, igaz tételek fölfedezésének? Ha már nem tud, akkor hanyatlak és válságba kerül. Elvakult, a tényeket fekete szemüvegén nem látó pesszimizmus kell ahhoz, hogy valaki tagadja a mai tudománynak óriási felfedező és feltaláló munkáját és haladását, egyúttal a társadalom javának emelésében játszott szerepet. Folyamatos fejlődése szembeszökő, hanyatlása minden ténnyel merőben ellenkező.

Szinte divatszerű szólak «a tudomány válsága». Arra utalnak, hogy a természettudományok eddigi alapfogalmai a XX. században mind sorban megrendülnek: a mikrofizika lerombolta az atomnak eddigi fogalmát, a klasszikus fizikát aláasta a relativitás-elmélet, bizonytalanná folyt szét az okságnak fundamentális fogalma, a természeti törvény csak statisztikai kategóriává fokozódott le, az evolúció fogalma elvesztette XIX. századi nimbuszát stb. De joggal kérdezzük: szabad-e pesszimizista előjelű «válságnak», hanyatlási tünetnek neveznünk azt, ha a tudomány a belőle fakadó logikai immanens összefüggések alapján a megismerésnek mindjobban elmélyülő akaratával és mind finomultabb eszközeivel olyan tételekre jut, amelyek az eddigiekkel ellentétben állanak vagy ezeket lényegesen kiegészítik és új ismerettálatba állítják? Az új problémák és megoldások min-

denkor szellemi «krízist» jelentenek, de ez éppen a tudomány haladásának és lendületének, nem pedig dekadenciájának jele. Ha valaki már-már kétségbeesik jelen társadalmunk vallási, erkölcsi, művészeti politikai és gazdasági kultúrájának sorsán, függessze szemét éppen a tudományos kultúra csodálatos munkájára és eredményeire: ezekből reményt és erőt, bizalmat és bátorságot meríthet a kultúra jövőjére nézve. Nem mintha a tudomány egymagában mindenható módon megoldhatná az emberiség nagy életproblémáinak és üdvösségének kérdését, magára hagyatva az ész erejével megjavíthatná a világot: ennek sorsába az élet irracionális hatalmai még hatékonyabban beleeszólnak. Azonban, ha van a kultúrának olyan ága, amely korunkban egyenesvonalú haladást mutat, az éppen a tudomány. Neki is megvannak a maga gyarlóságai, egyoldalúsága és illetéktelen expanziós törekvése. De van egy nagy Önszabályozó bírāja: a logikum, amelynek evidenciája, mint legfőbb fórum, tévedéseit előbb-utóbb a fejlődés folyamán helyrebillenti.

Arról nem tehet a komoly tudomány, hogy a társadalomban az ítélőerő és kritikai készség megfogyatkozik, a tárgyyszerű és szabatos gondolkodás megszökken, mert az önző érdekekből folyó érzelmek és vágyak az ítéletbe önkéntelenül eleve beleolvadnak, színezik és torzítják. Ez így volt mindig: a gondolkodás idolumai végigkísérik az emberi történetet. Az is megesik, hogy a tudományt hatalmába ejti gyakran a politika. A pragmatizmusban már az igazság fogalma elpolitizálódott, amikor használhatóságától vált függővé. Ez az elméleti instrumentálizmus, amely a tudományt az igazságra irányuló céljából kiforgatva, az élet eszközévé tette, folytatódik a tudomány-nak politikai célra való kihasználásában. A tudósok is gyakran szocialista, fasiszta, kommunista tudományt kezdenek üzni, politikai jobboldalra vagy baloldalra állnak, a fajelmélet kidolgozásával segítenek a politikának zoológiai alapra állításában, vagy gazdasági teóriák kiagyalásával a hatalom rendelkezéseinek utólagos igazolásában — nem is magas árfolyamon — mérik és szállítják a mindenkori hatalomnak pillanatnyi igényeit kielégítő «tudományos» elméleteiket. Azonban ez korunk szellemének nem sajátos vonása, hanem a mai tudományos gondolkodás hanyatlási tünete: a tudománnyal való visszaélés mindig megvolt és meglesz, amíg az igazságtól eltanorodó gyenge lelkek vannak.

A kultúrpeszimizmusnak egyik érve a tudomány ellen, hogy a fokozott szellemi élet, a túlfejlett kultúra, ennek keretében különösen

a tudomány fokozatosan, megcsökkenti az emberiség életerejét, elsatnyítja és pusztulásba dönti; Ez a pesszimista felfogás sem zárkózik el a tény elől, hogy a tudomány felfedezéseivel, az egészségügy fejlesztésével az ember vitális erejét ápolja, védi, fokozza. Azonban bizonyítani iparkodik, hogy a tudománnyal való beható foglalkozás, a sok elméleti-elvont gondolkodás az eredeti ösztönöket átszellemíti, az erős értelmi tevékenység az ember önfenntartó és önkifejtő energiáit megbénítja, a friss életlendületet megcsökkenti, az organikus, erőket fogyasztja; az egyoldalú gondolkodó munka az akarat és cselekvés készségét lefokozza, az élet izmait és idegeit túlságosan elfinomítja és elcsenevészíti. A mind intenzívebb szellemi tevékenység, ha nem is az első, de öröklés útján a későbbi nemzedékekben az életet lassankint! emészti. Közismert tény, hogy a nagy tudós családok két-három nemzedék után kihalnak. Az erős szellemi munka, a nagy műveltség, a kifinomult kultúra a történet bizonyossága szerint előbb-utóbb tönkreteszi az életet, kihalásra ítéli a társadalomnak hiperkulturájú rétegét, s ezt az alsóbb, még a szellemtől, a kultúrától föl nem használt rétegnek, mint népi tartaléknak kell pótolnia. S ha a kultúrában ez is fölemelkedik, néhány generáció után életerejében ugyancsak megfogyatkozik, elöregszik s megint új friss rétegnek ad helyét, amíg csak a sokszoros cirkuláció után az egész néptest kultúrával nem telítődik, el nem vénhed s ki nem; pusztul. Azok a nemzetek tehát, amelyek a kultúrában egy ideig vezetnek, szellemi hegemoniájukért a történet nagy küzdőterén súlyos árat fizetnek: saját életüket. Furecsán hangzik, de biológiailag igaz: a szellemi kultúrának bizonyos; határon túl való fejlesztése az élet rablógazdasága. Innen van a hiperkulturájú nemzedékek, «az ősz hajjal születettek» fáradtsága és pettyhüdtsége, alkonyati hangulata, amely ösztönösen a természet ölébe, a falusi idillbe, a bukolika világába vágyik, mint a hellenisztikus; kor emberei vagy a francia rokokó társadalma, amelynek kebelében születik meg ROUSSEAU naturalizmusa, a vadnépek idealizálása és dicsőítése, Robinson kultusza. A mai kultúra válság-búvárai a Weekendben, a fellendült turisztikában, cserkészmozgalomban, a túlhajtott sportszenvedélyben a degeneráció homályos érzésének ellenmérget látják, egyúttal a mindenkire egyformán kiterjedő magas tudományos műveltség fokozásában azt a veszedelmet pillantják meg, hogy végül nem marad friss népi tartalékerő. — Mindebben a kultúrbiológiának sok igazsága rejlik. De koránt sem szolgáltat okot a pesszimizmusra: az emberiség még nagyon messze van a kulturái telítettség elfajzó és elsatnyuló állapotától. Az emberi nem viszony-

lag még fiatal: hat-nyolcezer esztendő csak arasznyi időszakasz a világtörténet tovarobogó árjában. Egyes nemzeteken mutatkozhatnak ugyan a biológiai előregedés bizonyos jelei, de ezek egyéb társadalmi okoknak s hírül sem a kultúra veszedelmesen magas szintjének, vagy éppen a tudományos műveltség túltengésének tulajdonítható.

A kultúrpeszimizmusnak egyes hívei a tudománynak különösen aggasztó hatását fedezik fel abban, hogy a kultúra valamennyi területét egyoldalúan és illetéktelenül elracionalizálja. Ez már olyan nagy mértéket öltött, hogy korunk lelke ellenszerűl kénytelen volt az irracionalista gondolatáramlatokat vele szembeszegezni, az ész mindenhatóságába vetett hitről lemondani s az intuitív-érzelmi tényezők birodalmába menekülni. A kultúra értékrendszerében a tudomány nyíltan vagy titokban magát lépteti elő legfőbb értéké, de ezzel a kultúrát kiforgatja természetes gazdagságából, a merő észszerűséggel sivárrá, kevésbé emberivé szegényíti, a lelkeknek kultúrateremtő irracionális ösztöneit és értékérzéseit elapasztja. A kultúrának ma egyik vészes vonása, hogy a vallás, a jog, a művészet a zene, a gazdasági élet fenékgig elracionalizálódik, eltudományosodik a friss alkotó életerők és ösztönök kárára. Ez egyik főoka — mondják — a nyugati kultúra mai Götterdämmerung-jának.

A nem-racionális erők tisztelete szempontjából kétségtelenül nagy szakadék tátong a régi és a modern tudomány étoszá közötté Még SOKRATES, PLATON és ARISTOTELES, a középkor, majd az ortodox katolikus és protestáns tudomány végső céljául közvetlenül vagy közvetve mindig az erkölcsöt, az erényt, az értékek természetfölötti objektív rendjét, Istent tüzték ki: valami mindig bennrejtett a tudományban is a vallásos-misztikus gondolkodásból, az isteni kinyilatkoztatásból, az igazságlátó profetizmusból. A modern tudomány a felvilágosodás korától kezdve fokozatosan pusztán szakszerű; módszeres tény vizsgálat, amely a megismerésnek a tárgyon kívül és felül álló metafizikai mozzanatát ki akarja iktatni. A racionalista tudomány «istennélküli mítoszszá», $\mu\upsilon\omicron$; *ἄθεος*-zá válik. Attól fél, hogy a transzcendens spekulatív mozzanatok a tárgy benső törvényszerűségének látását zavarják: a tudomány csak a *racionak* s evidenciájának akar hódolni. A tudománynak ez a szigorú értékmentessége a megismerés eszménye. A tudomány az értékítéleteket, amelyek nem evidensek, csak személyes ügynek egyéni vallomásnak nézi, amely tudományosan nem igazolható. Azonban akarata ellenére az értékek

előfeltevése óhatatlanul mindig fölötte lebeg: már a megismerés akarata is felteszi az igaz értékének elismerését a nem-igazzal szemben. Másfelől tele van irracionális, misztikus tényezőkkel, amelyeket hiába próbál racionalizálni. Olyan titokzatos fogalmakon alapszik, mint az erő, anyag, atom, élet a szaktudományok területén, s olyan homályos fogalmon a filozófiában, mint az érték, amelyet érzünk, de be nem látunk és láttatunk.

A kultúrpeszsimizmus iménti vádjának igaza van abban, hogy a tudományt sokszor feszíti az a törekvés, hogy a kultúra többi ágának értéktartalmát is a merő észszerűség közös logikai nevezőjére hozza, a kultúra többi területét is lehetőleg anektálja, azaz a vallás, az erkölcs, a művészet, a jog helyébe is lépjen. Ámde ennek is megvan az emberi lélekben az önszabályozó automatikus ellenszere: a nem-racionális jellegű értékérzések és ösztönök önként védekeznek az ész hatalmi törekvése ellen. Mennyire feloldották az észben a kultúrának alapvető értékeit (a vallási, erkölcsi, jogi, politikai értékeket, sőt magának az igazságnak értékét is) a szofisták, a XVIII. századi felvilágosodás racionalistái, a XIX. század pozitivistái, de azért mindmáig sohasem tudták a vallás, a művészet, a jog, a politika értékérzését az életből kiiktatni, felette diadalmaskodni s a kultúrának ezeket az értékterületeit merőben a mindent racionalizáló ész szuverenitása alá helyezni. Az értékérzéseket, amelyek sokszor homályosak és szétfolyók, a tudomány a gondolatnak, az elméletnek szilárdabb formáiba öntötte ugyan, de ezek logikai alkatában sohasem sikerült feloldania őket. Mai kultúránkban sem. Sőt ellenkezőleg: az irracionális tudomány gögös épületét.

Végül a kultúrpeszsimizmus — főképp gazdasági válságoktól sújtott korunkban — gyakran hánytorgatja annak súlyos társadalmi következményeit, hogy a tudomány az ipart a géptechnika tökéletesítése útján teljesen racionalizálja, a munkaaktusokat mechanizálja, ezzel sok társadalmi zavart, főképp munkanélküliséget okoz. A tudománytól feltalált gép munkahelyéről kitúrja az embert, megfosztja munkájától s megélhetési lehetőségétől. A tudomány tehát a társadalom természetes rendjét megbontja s a mai nagy társadalmi válság forrása. — Az, aki a tudomány értékét ilyen szociális szempontból kétségbevonja, megfélemez az arról, hogy más a tudománynak értékes, az emberi fizikai munkát pótolni hivatott technikai eredménye, s megint más ennek a kapitalista gazdálkodás által való egyoldalú szociális kiaknázása Kétségtelenül a tudomány új technikai vívmányai

időnkint munkanélküliséget okoznak, de a pesszimisták nagyon hajlamosak a technológiai munkanélküliség nagyságának túlzására. Az ipari egyensúly megingása sokféle okból jöhet létre, olyanokból, amelyeknek semmi közük sincsen a tudományhoz. A divatban, a nyersanyag feltárásában, a népesség rétegződésében, az adók és a vámok nagyságában beálló változás, a kereskedelem pszichológiai lendülete vagy depressziója és sok egyéb ok mind megzavarhatja a gazdasági rendszer egyensúlyát. Megfelelő módon irányított gazdasági és szociális politika mindig ki tudja küszöbölni a csupán a tudomány felfedező és feltaláló tevékenysége nyomán támadt technológiai munkanélküliséget. A tudomány a társadalmat és kultúrát gazdasági téren is építi és nem rombolja: csak oktalanul tehető felelőssé a válságokért. (Lásd STAMP lord munkáját: *The Science of Social Adjustment*. 1937. 41. sk. lk.).

De más vád is komoran hangzik el a tudomány, mint nagy lelki és társadalmi válságok forrása ellen. A tudomány és rajta keresztül a technika az ember életfeltételeit teljesen átalakítja, mindent kiszámít és lelketlen organizációba szorít. Sok káros lelki-erkölcsi hatása van. Így megszakította az agy és a kéz oigánikus kapcsolatát, amelyen a régi világ kézimunkája alapult. Hiányzik az egyéni alkotó ösztön, amely közvetlenül formálja az anyagot: közbe iktatódik a racionális elvonás és a számítás alapján feltalált apparátus. A tudományos technika megváltoztatta az embernek viszonyát a természethez, amelyet hajdan áhitattal szemlélt. Most a *természet* csak energia-rezervoár, amelyet ki kell aknázni. A technika szuverénül uralkodó pillantással néz a természetre, amelyet merőben mechanikusan fog fel: szemében az egész kozmosz csak egy óriási gép, hatalmas automata, így a XVII. század óta kialakult tudományos-technikai szellem automatizálni iparkodik az embert is, ennek még szellemi munkáját is, amikor számoló-könyvelő gépeket, regisztráló készülékeket talál fel. A tudomány és a technika sokszor az önző hatalomvágy kifejezése, amelyet csak segít és felfokoz a kapitalizmus mohósága. Kereső és hódító ösztön uralkodik benne, amely a technikában óriási lehetőségeket talált. A felfedező tudós és a feltaláló technikus persze jómaga jámbor ember, aki legtöbbször nincsen a technikai imperializmus szellemétől áthatva: az önkénytelenül teremtő ihlet feszül bennük, az értelmi gyönyör, sőt eszményi indíték: az emberiség boldogítása irányítja őket. S mi minden fakadt föl ebből? A sebesség mind mértéktelenebb fokozása, a szertelen expanzió. De a tiszta önzetlen tudományos kutatás életidegét is kikezdte — mondják — egy bomlási folyamat, amely

főképp a gazdasági élettel való kapcsolatból, a szellemnek is előkono-
mizálásából támad. A kor szellemének iránya megváltozott a tudománnyal szemben. A tudományba vetett rajongó és szenvedélyes hit apadóban van, mert felszívja a gazdasági-technikai szellem, a merőben hasznossági értékírány. Az embereket ma a sportverseny jobban érdekli, mint a tudományos ismeret. A tisztán eszményi tudományos és művelődési érdekek háttérbe szorulnak. A tudományos kutatómunkának mind nagyobb része közvetlenül a gazdasági élet és technika szolgálatába áll. A nagyipari tőke alapítja és tartja fenn a kutató intézeteket, a nagy kémiai gyárak a tudományos laboratóriumokat. A nagyipar a tudományos specialisták százainak ad munkát: ezek sokszor többet produkálnak, mint az egyetemnek tanárai, mert korlátlan kutatási eszközök állanak rendelkezésükre. így a professzorok elvesztik hajdani főpapi nimbuszukat, akik a szent tűz őrzői voltak. A tudományos laboratóriumok sokszor a gyárüzem benyomását teszik, ahol mint taylorizált munkafelosztás!-sal szellemi automatizmus tenyészik. Sokhelyütt értéktelen és regisztráló düh dolgozik, fölösleges és kicsinyes kísérletek tömege: a tudományos apparátus nincsen észszerű viszonyban az eredménnyel. A szakirodalom beláthatatlanul sokasodik, a tömegszerűség elnyom és elzülleszt mindent. A tudós munkája mind személytelenebb és gépiesebb lesz, a lelkes inspiráció helyébe az eltompult routine lép. Eredmény: a tudomány fáradtsága. A mai rohanó és széttépett élet nem kedvez a szellemi összeszedettségnek és elmélyülésnek. Ezért oly gyakori a tudomány terén a szürke fogalmi tudományosság, a belső teremtő szemléletl hiánya, a dialektikai szóhüvelyezés, az: absztrakció impériuma.

Ebben a kritikában, amelyet KOTTJE FR. gyakorol a mai tudomány fölött (*Illusionen der Wissenschaft*. 1931. 93-16. 1.), sok helyes megfigyelés és igazság lakozik. Mindez azonban csak a mai tudományos munka számos helytelen tünetére utal, de hírül senkire, hogy most már a tudomány bukóban van. Sőt ellenkezőleg: az éles bírálat körvonalai mögül éppen az a hatalmas és termékeny munka táxul elénk, amelyet a modern «nagy tudomány» végez úgy, ahogy eddig még egy kornak tudományos élete sem. Gyarulásai természeteseri vannak, de jóval kisebbek, mint más korok tudományáé. Kézzelfogható eredményei annál hatalmasabbak és termékenyebbek s a társadalom életébe a legmélyebben vágók. Fényes'oldala mellett árnyéka nem annyira sötét, hogy a «válság» fogalmába sűrűsödnék.

Eleget tud-e tenni a *filozófia* kultúránk mai helyzetében annak a sajátos feladatának, hogy egységes elvi állásfoglalást dolgozzon ki a világra és az életre nézve s hogy világképével és világnézetével eligazítsa az embert a tudás, a lét és az érték nagy és örök kérdéseiben?

Számos gondolkodó kultúránk válságának egyik okát éppen abban találja meg, hogy a filozófia a régebbi koroknak egységes világnézetével szemben nem tudja ezt a hivatását betölteni, a kétségek között vergődő mai embert iránytű nélkül magára hagyja. A tudományoknak XIX. századbeli teljes szétkülönülése után ebben a században a filozófia főképp azzal foglalkozik, hogy a maga létjogát igazolja: az egyes szaktudományok mellett nem fölösleges elvi tudomány. A filozófiának nincsen a társadalomban világosan meghatározott sajátos funkciója. Az ember nem válhatik filozófussá úgy, ahogy orvosná, jogásszá, mérnökké, tanárrá, mert a filozófia nem valami külön szaktárgy, hanem jóval több: a világ elvi nézése, a társadalom csak olyan hivatást becsül meg, amelynek megvan a saját technikája, szerszáma, az élet számára különös jelentése. De nem tud mit kezdeni a filozófussal, akinek nincsen a társadalmi rendben olyan szilárd állása és funkciója, mint a katonának, bírónak, orvosnak stb. Nem a társadalomnak valamely szükséglete vagy munkaterülete igazolja a filozófus létjogát, hanem legföljebb csak a múlt hagyománya, a XVIII. és XIX. század filozófusainak világhivatása megszűnt: a filozófia csak iskolai hivatássá törpült, amely a tanulókat főképp a filozófia történetére tanítja. A munkanélkülivé vált filozófiát csak a hagyomány tehetetlenségi ereje vonszolja magával az egyetemeken. Régi problémaköre nagyrészt feloldódott a fizikai, biológiai, pszichológiai és szociológiai szakterületeken. legföljebb KANT örökségeként egyetlen országa maradt: az emberi szellem kritikája. Ide menekül a mai filozófia, hogy létének fölösleges voltát cáfolja. A szaktudományokra nézve olyan kritikai szerepet játszik, mint a költészetre nézve az irodalmi kritika: maga nem alkot, hanem csak bírál. Régi világnézetformáló hivatásának nem tud eleget tenni: a hanyatlás útját járja.

Igaza van-e ennek a pesszimista felfogásnak? Ez a filozófia sorsát sötétben látó gondolkodás is elismeri, hogy a filozófiának van egy területe, tudás kritikája, vagyis az ismeretelmélet és a logika, ahol más tudományokkal szemben sajátos funkciója van. Valóban, ezen a területen a filozófia az élő tudományos gondolkodást elemzi, ennek megismerésmódjait formálisan kiemeli s összehasonlítás útján tudatossá teszi. Mintegy, a kutató és megismerő ész az egyes szak-

tudományokban folyó munkája közben megles, megtagadja s megismerő funkcióit megrögzíti. A régebben a szaktudományokat gögösen szabályozni iparkodó filozófiai irányokkal szemben a mai tudományelmélet munkaterve tehát szerény és mértéktartó, a maga korlátairól tudatos. A tudományelmélet nem érzi magát valami hierarchikus büszkeséggel a szaktudományok fölött állónak. Területén a filozófia nem tartalmi, hanem formális. A megismerés természetének vizsgálata és tudatossága kétségtelenül a szaktudományi kutatás színvonalát, magasabb ismeretértékét, a tudás egységének ideájára való törekvést fokozza. Ez a tudományelméletnek mással nem pótolható, jelentős filozófiai szerepe, amelyet a szaktudományok képviselői is elismernek.

Azonban ma sem szűkül le a filozófia horizontja a tudás elméletére: a lét végső mivoltát elvileg ma is joggal vizsgálja: századunkban a metafizika újra virágzik. Az érvényesség foka szempontjából súlyosabb a helyzet a *metafizika* területén, amely a világnak egységes és egyetemes képét akarja megszerkeszteni, mint a tudás elmélete terén. A régi típusú metafizika végső elveket keres, hogy ezekből az egész világot egységesen levezesse. S hol találja meg ezeket az elveket? Bizonyos, ösztönszerű értékérzésétől színezett alapintuíciónak, amelyet logikai formába öltöztet, az irracionálist racionalizálja, az ész további fogalmi-következtető munkájával rendszerré, a világ egységes és igazoltnak látszó képévé fejleszti. Ennek kialakításában önkéntelenül is az értékelésnek primátusa van a tények megismerése fölött. A metafizikai rendszerek különbözőségének forrását nemcsak az ész munkájában, hanem — és főképp — a gondolkodók értékelő állásfoglalásában kell keresnünk. Azért van és mindig lesz sokféle metafizika, mert a világ és az élet mivoltáról való egyetemes felfogás végső gyökerei, anélkül, hogy a gondolkodó észrevenné, az értékelés, az irracionális érzélem talajából táplálkoznak. Vajjon a világot anyagnak fogom-e fel vagy szellemnek, azaz materialista vagyok-e vagy idealista; a világ eredetét és fenntartását egy végtelenül bölcs személyes lény célszerű tevékenységére vezetem-e vissza, vagy pedig csak pusztán mechanikus szükségképi folyamatok eredményének tartom-e: a világ, mint nyugvó, változatlan, állandó és kész, statikus szubsztancia áll-e előttem, vagy pedig folyton mozgó, erő kifejtő, dinamikusan nyüzsgő lények hatalmas drámája, erőknek kibontakozása és harca: mindez a filozófusnak nemcsak gondolkodásától, logikailag igazolható elméleti meggyőződésétől függ, hanem attól az érzelmi színezetű értékelésétől is, amellyel egyénisége a világgal, élet-

tel, Istenséggel, egyénnel és társadalommal szemben önkénytelenül állást foglal, szóval egész személyiségétől. Minden gondolatmenet nemcsak formailag, hanem tartalmilag is bizonyos végső okokhoz, elvekhez visz, amelyek a metafizikus előtt mint feltétlen, tovább megokolást már nem követelő s erre nem is képes értékek állanak, amelyek aztán az egész világképnek, egyben életeszemélynek és normának végső forrásai. A materialista előtt az anyag, a spiritualista előtt a szellem, SPINOZA előtt az egységes végtelen szubsztancia, LEIBNIZ előtt a mouasz, a mechanisztikus felfogás híve előtt a kényszer, a teleológus gondolkodó előtt a cél ilyen végső pont, axióma (*axiol*: értékek, becülök, ez az etymon sokat megmagyaráz a világfelfogás alapjára nézve), amelyben már feltétlenül megnyugszik. Mindenemű metafizikai álláspont végső elemzésben bizonyos értékbeli meggyőződés-típusokra vihető vissza. Értékelésünk határozza meg, mint utolsó fórum, önkénytelenül világnézetüket, ennek nemcsak vallásos, etikai és esztétikai elágazásában, hanem metafizikai területén is. Minden nagy metafizikai rendszernek megtalálható az irracionális alapintuícója: a rendszer gondolati architektónikája csak ennek logifikáló, észszerűsítő fogalmi művészete és dekorációja.

Milyen manapság a metafizika viszonya a szaktudományokhoz? Volt idő, amikor a metafizika merőben elszakadt az egyes tudományoktól. FICHTE pl. a világképet a tapasztalástól távol egyedül az *én*-re dedukálja, a történelmet is fogalmakból akarja megszerkeszteni. SCHELLING is pusztán az észből konstruálja meg spekulatív úton a természet metafizikáját, HEGEL meg az egész világot mindenestől a fogalmak dialektikai fejlődésének néz és mint ilyent kilogizálja. Ennek a *felülről* szerkesztett, apriorisztikus metafizikának, amely az egyes tudományoktól való teljes elszakadást jelent, csődöt kellett mondanania a XIX. századközepén, amikor a természettudományok uralma következett. A metafizika a pusztá fogalmak Ikarusz-szárnyain repült, de a szárnyakat a valóság acélkapcsai helyett csak a látszat-dialektika viasza tartotta össze, amely a természettudományok napjának emelkedésével szétolvadt. Ekkor a másik szélsőséges, a merőben metafizikaellenes álláspont, valóságos *philosophia* jutott uralomra, amelynek exakt tudományos szelleme a metafizikában általában csak naiv romantikát, az ész fogalmi költészetét látta, amely nem érdemes a tudomány névre. A pozitivizmus korszaka következik, amely szerint a tudomány csak pozitív tények leírása s törvényszerűségük megállapítása. A világról, mint egészről, ennek transzcendens mivoltáról semmi ténybelit sem tudhatunk, a metafizika tehát nem tudomány,

legfeljebb az elme szabad játéka, a fantázia gondolatterméke. A pozitívizmus a metafizika irányában mint *negativizmus* jelentkezett s erőszakos gyámságot iparkodott gyakorolni az emberi szellem magasabbrendű vágyai fölött: filozófiaellenes magatartása az emberi gondolkodás belső elszegényedését, a tények és törvényszerűségeik lelketlen lajstromozását jelentette. Az emberi szellem azonban, önkénytelenül, mindig ki akarja tölteni a tények ismereteinek hézagait, hogy egységes világgépet szerkeszthessen: metafizikai ösztöne, amely a legéletbevágóbb kérdésekre vonatkozik a világgal szemben, kiirthatatlan.

Kétségkívül az *apriorisztikus, spekulatív* metafizika, mint pusztán racionális úton levezetett fogalmi rendszer, amely távol áll minden tapasztalástól, ma már filozófiai céllá nem tűzhető ki: senki sem vállalkozik arra, hogy néhány alapfogalomból *more geometrico* világgépet szerkesszen, mint SPINOZA, vagy a fogalmak dialektikus mozgásából, mint HEGEL. — De nem minden veszedelemtől mentes a metafizikának másik ősi útja is: az *intuitív út*, amelyen pedig legalább az egységes világgéphez vezető első lépéseket a legnagyobb metafizikai géniuszok is mindig abban a hitben tették, hogy élményük közvetlen erejével észszerű következtetés nélkül szemlélni tudják a valóság lényegét és értelmét. Noha minden új megismerésnek nagy lököereje az intuíció, a valóságnak belső közvetlen személyes szemlélete, a ráépített metafizika azzal a nehézséggel küzd, hogy az intuíciót egyetemes érvényűvé, közvetetté kell avatnia, amikor a kritikai ész fogalmi ellenőrzése alá kell helyeznie, azaz közvetlen önszemléletét fogalmi világszemléletté kell átvarázsolnia. ennek korlátai az intuitív alapú metafizikai rendszerekben nem válnak tudatossá. Sok bennük a teremtő lendület, de egyúttal az igazolatlan elem.

Rendkívül jellemző HUSSERL kísérlete arra, milyen nehéz vállalkozás intuitív alapon a filozófiát «szigorúan exakt tudománnyá («strenge Wissenschaft») avatni. HUSSERL arra vállalkozott, hogy a filozófiát megszabadítja minden filozófián kívüli mozzanattól, hogy az összes általános érvényű eredményeket átfogó, univerzális tudományt alkosson a bizonyosság érvényével, olyat, amilyenről PLATON, DESCARTES és LEIBNIZ (mind matematikus, mint HUSSERL is!) álmodozott. Számos programtanulmányt írt haláláig, de a nagy program csak terv maradt; megvalósítása nem sikerült. Megszerkeszti a *fenomenológiát*, mely mint módszer azzal az igénnyel lép föl, hogy valamennyi tudomány módszertani revízióját ejtse meg. A fenomenológiai leírása tapasztalónak és a tapasztaltnak tiszta leírására tagolódik. Ennek ill. leírásnak eredményei mindig apriori belátások, amelyeket a tapaszt-

talatra és a tapasztalatra való reflexióval szerzünk. Az apriori lényeglátás (Wesensschau) eredménye a «lényegfogalom». Ez nyilván PLATON ideatarjának újjászületése, de semmiesetre sem olyan filozófia, amely «*Strenge Wissenschaft*».

A metafizikának, amennyiben nem akarja elveszteni tudományos jellegét, nem marad egyéb útja, mint az *aposteriori* vagy *szintetikus út*, amely a világ östényeinek szemléletét egybekapcsolja a szaktudományoknak tudományos tapasztalati anyagával, ezekből *alulról* következtet a tapasztaláson túlvalóra: a meglévő emberi teoretikus tudás szellemi vonalát tovább húzza ki a puszta ténybeliségen, hogy egy lehetőleg valószínű, ellenmondás nélküli zárt világképet szerkeszthessen, amely összhangban van a szaktudományok mindenkori eredményeivel. Az ilyen metafizika érvényességi foka tárgyilag természetesen mindig csak a valószínűség, a szubjektív bizonyosságnak bármely foka kíséri is. A világnézet szerkesztőjének ezt az emberi lélek legmélyebb szükségleteként jelentkező szintetikus feladatát az egyes tudományokkal szemben a filozófia tölti be. Az egyes szaktudományok a világ megismerésének részfeladatait teljesítik: a metafizika az egységes világkép szerkesztésének *egyetemes* feladatát. A filozófiának logikai és ismeretkritikai része olyan szigorúan tudományos, mint bármely exakt szaktudomány; a metafizikának azonban *tudomány fölötti* jellege van, bár koránt sem tudományellenes természetű, mint a pozitívizmus szerette feltüntetni. A metafizika problémái is szigorúan tudományosan, a tudomány egész logikai apparátusával vizsgálhatók, egészen összhangban azokkal az eredményekkel, amelyeket a mindenkori természet- és szellemi tudományok elérnek. Szaktudomány és metafizika kölcsönösen megtermékenyíti egymást. Ahogyan az egyes szaktudományok a valóság egy *részérvonaton*kozóan speciális hipotéziseket állítanak fel, éppen úgy joga van a metafizikának az *egész* valóságra nézve egyetemes hipotéziseket szerkeszteni. És amint a szaktudományok nem vethetik el általában a hipotézist, mint módszeres gondolkodási eszközt, pusztán azért, mert esetleg új belátások felülmúlják és megcáfolják, éppoly kevésbé van oka a metafizikának a végső világszintézis szerkesztéséről lemondani csak azért, mert a jövő a maga szélesebbkörű és fejlettebb tudásával ezt az átfogó végső hipotézist, mint egységes világelméletet átalakítja vagy éppen elveti. A metafizika sem lehet a költői intuíciónak pusztán fogalmi légvára: itt is, mint bármely tudományban, csak annyit állíthatunk, amennyit igazolni vagy valószínűsíteni tudunk. Ezért a metafizikai világképnek a szaktudományokkal összhangban

kell lennie. Melyik metafizikus merné a mai mikrofizikát, a relativitás-elméletet, biológiai eredményeket világképében mellőzni? A szaktudományokban végbemenő nagy forradalmi változások a metafizikai világképben is mindig gyökeres változásokat idéznek elő. Bár véletlen, hogy rhodosi ADRONIKOS ARISTOTELES műveit rendezve, az «első filozófiát» a fizikai könyvek után (μετά τα φυσικά) helyezte, azonban ez mégis mélyen szimbolikus jelentőségű: a szaktudományok nélkül nem szerkeszthető igazolt metafizika.

A századunk eleje óta újra fellendülő metafizikai kutatás eléggé megmutatta a pusztá tények megállapításához elméletileg ragaszkodó s ezzel a szellem platóni szárnyait levágó pozitívizmus csődjét. A XIX. század második felében a pozitívizmus és a neokantianizmus a tudományos filozófiát csak az ismeretkritikára korlátozta ugyan (NIETZSCHE gúnyosan «félénk tartózkodástannak» nevezte), de az emberiség, amelynek egy kora és egy népe sem tudott a világ legfőbb kérdéseinek vizsgálatáról lemondani, újra elismerte az egységes világelméletre való törekvésnek, a metafizikának létjogát. Kétségkívül az ismeretkritika minden filozófiai elmélődés *kiindulópontja*, de azért a filozófia sohasem tetőződhetik az ismeret pusztá kritikájában. Az ismeretelmélet a filozófia nagy magáraeszmélése, «ismerd meg magad»-ja. De a magáraeszmélés sohasem lehet öncél, hanem szükségkép a világ lényegének és értelmének fürkészésére is ösztönöz, vagyis a metafizikai problémákra.

A metafizikának feladata a szaktudományok óriási fejlődése óta kétségkívül igen nehéz és hálátlan, azonban szükségképi. Ma nincsenek oly büszke filozófiai gondolat dómok, «rendszerek», mint régebben, amikor néhány alapfogalom elég volt egy gondolatépület fölemelésére. A filozófiai rendszer ma nem lehet személyes intuitív vallomások logizált formájú sorozata. Ha mégis ilyen formát ölt, akkor nem megy tudományszámba. A filozófia ma kritikai vizsgálat, a bonyolult kultúrának tág látóhatárú öneszmélete, amelynek kitartó akarat és türelmes szellemi magába mélyedés a feltétek. Valamikor, ínég a XVII. században, vagy KANT és HEGEL korában a szaktudományok a mai állapothoz mérten gyermekcipőben jártak. KANT idejében a tudományok körét úgyszólván a matematika és mechanika kimerítí. Mivé fejlődtek, mennyire elrészleteződtek azóta mind a természettudományok, mind a szellemi tudományok! Régen a szaktudományok is a filozófiától kapták utasításait: ma önállóak, haladásuk egészen független a filozófiától, módszereikre büszkék, eredményeiket szilárd és világos formákba öntik. A filozófia, a szaktudományok

hatalmas tárgyi s megfogható eredményeihez képest, csak a tapogatódzás, anarchia, szerteoszlás képét mutatja. A szaktudományok a valóság meghódításával, törvények felfedezésével, eredményeik kézzelfoghatóságával a társadalom szemében a valamikor *regina scientiarum*-nak nevezett filozófia fölébe kerekednek, magabízóbbak nagyobb tekintélyre tesznek szert. A filozófia viszont a gögös hegeli rendszer bukása óta szerényebbé vált, számos nagyralátó igényéről lemondott, teüületét maga megszorította. Ámde az egyes szaktudományok páratlan szétkülönülése és meggazdagodása szétesséssel fenyegette a szellem glóbusát: önkénytelenül feltámadt tehát újra a szellemi törekvés az *egészben* látásra, ami nem egyéb, mint a filozófia feladata. A szétkülönülés maga természetes és szükségképi tárgyi folyamat, mert csak a részletkutatás útján határozható meg mind finomabb árnyalataiban a valóság. De viszont az emberi szellem legmélyebb törekvése az *egésznek egységes látása*. Ennek útja pedig a görögöktől kezdve a filozófia: a valóság egységesen összefüggő egész, a róla való ismeretképnak is egységes egésznek kell lennie. Ez volt mindig a filozófiai pátoz forrása. A rendkívül felduzzadt tudományos részletkutatás mai korában az egységes metafizikai világgép szerves kimunkálása a legnehezebb feladat. ARISTOTELES, I, EIBNIZ, KANT még a maga korában a tudás egészét áttekinthette, de ma már az embeii elme erre mind kevésbbe alkalmas. Annak, aki a mai szaktudományi kutatás egészének áttekintésére s ennek alapján szerves, egyetemes világgép szerkesztésére mer vállalkozni, annyi önkritikát és tartózkodást, az illetéktelenség és dilettantizmus vádjá miatt annyi óvatosságot és lelkiismeretességet, akkora szorgalmat és odaadást, akkora átfogó szellemi erőt és egybelátást kell tanúsítania, hogy eleve le kell fokoznia igényét arra, hogy a régi nagy filozófusok nyomában járhat, akiknek egy-egy fényes «rendszere», ideiglenesen oly mély hatást tudott kelteni. Ha? ma szerényebbre szükül is így a filozófus: szerepe, de most is *szükségképi*: olyan egyetemes problémák számontartójának és vizsgálójának kell lennie, amelyek a valóság *egészére* és belső egyetemes összefüggésére vonatkoznak s amelyeket az egyes tudományok, mint ilyenek, nem vizsgálnak. S feladata annál sürgetőbb, minél ziláltabb korunk világgépe, mir él jobban hiányzik az egységes látás az életben s a tudományokban. A metafizika nincsen a hanyatlás útján: csak feladatának nehézségeibe mélyebben és tudatosabban lát bele.

A filozófia nemcsak elméleti tudomány, hanem az értékelmélet útján életformáló, eszményeket kitűző «világnézet» is: nemcsak a van-

nak, hanem a *kell*-nek is egyetemes eszmeköre. Hajdan ezen a téren is sokkal nagyobb volt a filozófiának büszke önbizonyossága, szilárdabb a magába vetett hite, mert a világnézet értékoldalának volt abszolút biztosítéka és szankciója: az Isten, a *summum bonum*. Ez az abszolút világnézeti értékalap a felvilágosodás kora óta a lelkekben megingott, a neki megfelelő értékérzés elvesztette szilárdságát és természetes hagyomány-jellegét, az ész kritikája az önbiztonságot szétmarta, a világnézet érték- és norma-oldala is bizonytalanságba jutott. A vallásos érték-metafizika helyébe a tudományos-rationális filozófia nem tudott hasonló szilárdságú vallás-pótlékot állítani feltétlenül kötelező erővel bíró világnézeti normarendszerrel. De becsületesen meg is kell vallanunk, hogy a filozófiának, mint *tudománynak*... nem is lehet a feladata új «világnézet», új értékrendszer alapjainak lerakása. A filozófia nem állíthatja fel az értékek új tábláját, nem sugározhatja ki magából az alapértékeket prófétai módon a megfelelő élményháttérrel együtt. A világnézet, mint értékrendszer, az életet valósággal formáló, irracionális szellemi hatalmak sugallta értékérzésekből fakadhat fel; elsősorban nem a kutató észnek alkotása, hanem a kor nagy értékét menyeinek az élet talaján önkénytelenül feltörő és spontán növekedő műve. Az új értéktábla a nagy vallási, erkölcsi, társadalmi géniuszok prófétai erejének s szuggesziójának, s nem a logizáló ész merő gondolkodásának alkotása. Nem a teoretikus *etika* és *esztétika*, mint tudomány hozza a szellem felszínére az új érték-tartalmakat, hanem a nagy erkölcsi és művészi lángelmék ateioitikus alkotó értékélménye és minta szerűsége. A laikus, tudományos etika tartalmi szempontból lényegében ugyanaz, mint a keresztény morál, csak hogy a heteronóm kinyilatkoztatott erkölcsi tartalmat az emberi elme autonómiájának síkjára tolja. Az érvényesség forrásának megjelölését figyelmen kívül hagyva, az erkölcsi normák jelentése mind a kétféle etikában lényegében azonos. A keresztény értékrendszert, amely majdnem kétezer esztendő óta uralkodik, JÉZUS nem mint filozófus szerkeszti meg: az emberiség értékérzését átformálta, de a benső élet erejével és sugalmával, nem pedig észbeli okoskodással: a szíven, de nem az észben keresztül. A filozófia nem alkalmas arra, hogy új hatékony értékrendszer alapjait vesse meg: fogalmi formába öltöztetheti, kritizálhatja, rendszerezheti azt, ami az életből mit érték felfakad, de nem teremt új értéktáblát. És ha a filozófus erre vállalkozik, voltaképp már nem «tudományom» filozófus, hanem NIETZSCHE-szerű próféta. Csak a pusztá értelem túlbecsülése, a naiv intellektualizmus várhatja a filozófiától, mint tudománytól, az értékek

új hierarchiáját S ha csalódik, joggatlanul hánytorgatja a filozófia csődjét.

A filozófiának azonban a világnézet életformáló értékoldala szempontjából is megvan a maga feladata és jelentősége: az új életérzést, az értékudatnak ívj irányát tudományosan azonnal nem kodifikálja, hanem a kritika próbakövére teszi, következményeit végiggondolja, az emberi szellemnek addigi értékbeli hagyománytökéjével, összehasonlítja, ebbe összhangzóan fogalmilag beépíti vagy ezzel összeférhetetlennek minősíti: az új értékérzéssel és életakarattal szembeszegezi az észnek kritikai erejét, amely szétszed, felold, helyesel vagy tagad. Az új világnézet ösztönös értékalapjait megvilágítja, öntudatba emeli, ellen mondásait kimutatja, a kornak feltörő élethatalmával szembeszáll a szellem fegyvereivel. A filozófiának tehát a világnézet értékoldala szempontjából is fontos és nélkülözhetetlen kimunkáló, pozitív és negatív módon formáló szerepe van. A filozófia maga mint tudomány, nem teremt a semmiből új értékalapú világnézetet, ez a kor kikéből a nagy erkölcsi, társadalmi és művészi reformátorok sugallatára önkénytelenül és amorf módon fakad fel. Azonban a filozófia hivatott az új világnézet értékalapjainak tudatos, elvi és módszeres megvizsgálására, fogalmi kimunkálására. Ha ez a törekvés nem érvényesülhet, akkor a világnézet kritikátlan, naív, ösztönös és tudománytalan marad.

Mindebből kitűnik, hogy a filozófia ma is megfelel kulturális-társadalmi hivatásának, nem jobban és nem rosszabbul, mint bármely korban. Ma is éppúgy küzd benne egymással az értékek abszolút és relatív felfogása, az eternalizmus és a temporalizmus, a világ végső mivoltának idealisztikus és realiztikus elmélete, a világ statikus és dinamikus, materialisztikus és spiritualisztikus, monisztikus és pluralisztikus, mechanisztikus és teleologikus felfogása. Természetesen korunk szaktudásának szellemi birtokállománya, az ebből folyó immanens logikai következmények, a társadalom korviszonyai a filozófiai örök problémák megoldási kísérleteit éppúgy színezik, mint más kornak tudásanyaga és színvonala, lelki szükséglete s általános kultúrája. A mai filozófia is éppúgy becsületesen keresi az igazságot, mint mindenkor: olyan funkciója van a társadalom világnézetének kialakításában és tudatossá tételében a maga módján, mint bármely korban. A mai filozófiának is vannak fényoldalai és árnyoldalai, majd fölemelő, majd leverő szellemi hatása, benső logikai küzdelme és külső társadalmi harca. De éppúgy, mint a szaktudomány, a filozófia sincsen dekadenciában.

Ha azonban sorban kimutattuk is, hogy kultúránk egyik ágazata síncsen olyan aggasztó lejtőn, mint ahogy korunk válságbúvárai gondolják, mégis külön hangsúlyoznunk kell, hogy kultúráik «végzetes válság?» kérdésében csak akkor foglalhatunk igazán állást, ha nem egyes részletterületein nézzük, mint az imént, hanem *egész* szerves alkotában, mai teljes szellemi helyzetében. A kultúra akkor beteg, hanyatlík és válságos állapotú, ha egyes részletfunkciói és jelentései nem illeszkednek össze harmonikusan tagolt egységes jelentésalkatba és munkába. *A kultúra, mint egész jelentésalkatának és tevékenységének összhangja az az értékkritérium, amely szerint megítélhetjük, hogy válságban van-e kultúránk: egészséges-e vagy hanyatlóban van?* Egyik részletjelentése és részletfunkciója, ha bizonyos határig előtérbe lép is, sohasem nyomhatja el egészen a másikat, mert akkor bomlást idéz elő. Kérdésünk tehát ilyen alakot ölt: megbomlott-e korunkban a kultúra szerves egysége? melyik területe jutott túlságos hatalomra? melyik mondta fel a saját érték jelentésének és irányának a szolgálatát s tört be a kultúra többi ágazatának jelentésalkatába?

A pesszimista válságbúvár e kérdésre való feleletében rámutat a mai élet minden irányában mutatkozó szellemi rendetlenségre és diszharmóniára. A kultúra különböző, egymással szögesen ellenkező irányok szerint szét van szórva. S ez a szellemi anarchia arra kényszeríti az embert, hogy egyszerre különböző utakon járjon, amelyek egymást lelkileg keresztezik, A tömeg uralma előbb alakul ki, semhogy az egyes embernek belső élete ehhez alkalmazkodhatnék és erre berendezkedhetnék. A kultúra javai sokkalta gyorsabban halmozódnak fel tarka gazdagságban az egyén körül, semhogy kellő összeszedettséggel elmélyedhetne jelentésükbe s állást foglalhatna vele szemben. Így a kultúrának gyorsan pergó benyomásai közepett a mai ember szükségképen felületessé és szórakozottá, elvtelen és kapkodó impresszionistává válik. Az élet hel3rzetei a kultúra különféle területein olyan gyorsan váltakoznak, hogy a megfelelő belső lelki magatartás és szellemi differenciálódás a kellő időben nem következhetik be. Így belső ellenmondás támad, zürzavaros szellemi állapot, s ebben szilárdabb meggyőződés valamely irányban alig alakulhat ki. Az egyén csak belső hazugságokkal, öncsalással és illúziókkal tua magán segíteni. Akarata biztos meggyőzések és célok híján megbénul, folyton ingadozik, nagy elhatározásokra igazában képtelenné silányul. Mind ennek az az oka, hogy a kultúra egyes ágai között nincsen harmónia: amit az egyénnek az erkölcsi kódex parancsol, annak éppen ellenkezőjébe ütközik a nyilvános életben, politikában.

irodalomban, művészetben, színházban; amit az állam jogrendszere ma parancsol, az holnap büntetendő jogellenes cselekvés " a gazdasági élet zavara, ha az egyén életét fenn akarja tartani, olyan viselkedésre kényszeríti, amely beleütközik a jogba és az erkölcsbe · a szabadság, az emberi méltóság tisztelete az újkorban mindig nagy érték és sok küzdelemmel kivívott értékeszme volt, most az egyéniségről való teljes lemondás, a vak engedelmesség, az embernek nem mint embernek, hanem mint egy párthoz tartozó alannak értékelése a legfőbb állami norma. Így a kultúra egyes ágainak értékirányai összezavarodnak és ellentétbe kerülnek, szerves egységük bomlóban van: a kultúra egésze anarchiába jutott.

Kz a komor kép azonban erősen enyhül, ha arra gondolunk, hogy a kultúrában teljes egyensúly sohasem következhetik be, mert akkor fejlődése megállana, a kultúrának egésze statikussá merevödne. A kultúra egyes ágai közt a feszültségre és eltolódásra szükség van: ez a fejlődés hajtóereje. Azonban csak bizonyos határok között, amelyek átlépése valóban veszélyezteti a kultúra egészségét. Mert a kultúrában semmi sincs elszigetelve, hanem minden szervesen összenőve: az erkölcsi hanyatlással együttjár a politikai és jogi dekadencia, ezt kíséri a gazdasági hanyatlás, nyomában jár a tudományos gondolkodás és művészi teremtő erők kifejtésének csökkenése. Valamennyi között legnagyobb jelentőségű a vallási-erkölcsi sülyedés, mert ebből tipikusan következik a kultúra egész belső alkatának értékellenes átalakulása és fölbomlása. A kultúrának organikus egésze ugyanis feloldódik, ha az új nemzedék értékérzése, az erkölcsi normák iránt való kötelezettség-tudata, az értékek átélése megváltozik. Szakadás támad az objektív kultúra és a szubjektív kultúrakarat között. Az új nemzedék ekkor nem ismeri el az addigi vallásnak, erkölcsi és jogi értékrendszernek, állami és gazdasági rendnek jelentéstartalmait, ezek jelentésalkatát meg sem érti, magát nem tudja beleélni, s így nem is akarhatja továbbfejleszteni. Kz a jelenség lehet ideiglenes, de lehet állandó is: az utóbbi esetben következik be a kultúra hanyatlása. *A kultúra válsága nem egyéb, mint a folytonosság teljes megszakadása az értékrendszer tudatában.*

Beállott-e korunkban ez az alapvető, minden értéket többől átértékelő változás? S ha beállott, *egyetemes-e* a művelt emberiség körében? S ha egyetemes lenne, ideiglenesnek, vagy pedig *állandónak és véglegesnek* tekinthető-e? A kultúra jelentésalkatának a lelkekben örvénylő fordulata, a szellemi újjászületés mindenkorban vajúdással, belső feszültséggel és heves küzdelemmel jár, de ez még nem jelenti

a hanyatlást. Minden teremtő korszak erjedő-forrongó, az új értéket a régiek helyébe harc útján léptető, azaz krízises jellegű korszak. Csak akkor ijedhet meg ettől valaki, ha ezt nem veszi figyelembe és csak a jelennek pillanatnyi kurta horizontjában s nem az időnek három dimenziójában gondolkodik; ha nem tudja szellemével átfogni a múltat, a jelent s a jövőt, s nem tud a történelem teleszkópján át nézni; vagy ha olyan gögös, hogy azt hiszi, hogy már ismeri pusztán spekulatív filozofálása alapján a történet menetének lefolyását és végső értelmét. Az emberi szellemnek időnkint kirobbanó forradalma (hány volt ilyen!) még korántsem a kultúra halála. Az antik világ kultúrájának bomlása a hellenisztikus s római császári korban a kultúra válsága volt, amely sok századon keresztül tartott, míg a kereszténység evangéliuma nyomán újjá nem született. A kereszténység is szellemi-erkölcsi forradalom volt, de termékeny válság: az antik szellem látzólag meghalt, hanyatlása a kultúrának eddig a világtörténetben legnagyobb haldoklása volt, de euthanázia, mert új élet fakadt belőle s ez beleterjed jelenünkbe is. Vajjon meghalt-e az antik kultúra, amikor a középkorszak jellemét KRISZTUS mellett PLATON, majd ARISTOTELES formálta, társas életét a római jog, politikai életét a római birodalom gondolata alakította, művészetének alapját pedig a görög-római stílus vetette meg? *Az emberi történet örök értékjelentések és időbeli események szövedéke, az eszme és az élei együttmozgása: a történet folyamán az örök eszmék mindig új és változatos életformákba öltöznek.*

Mai kultúránk értékrendszerének a lelkekből előtörő forradalmi fordulata éppen *nem egyetemes*, inkább csak néhány nemzetre s ezek keretében is bizonyos társadalmi rétegekre szorítkozik. Nem állott be az értékrendszer tudatának folytonosságában a teljes szakadás, a válság a kultúremberiség körében korántsem egyetemes. Kétségtelenül a kultúra számos területén új értékfelfogás támadt, amelynek erős a forradalmi ingere, de nem tépi el a múlttal összekötő régi értékek fonálát: korunk kultúrájában a régi és az új értékek keverednek, egymást kiegészítik s előbb-utóbb szerves egységbe illeszkednek. A művelt emberiség javarésze a végzetes válság, a kultúra felbomlása irányában még éppen nem radikalizálódott. S ha egyrésze — főképp heves nemzeti-politikai érzülete és túlzó nagyralátása folytán — a régi értékek tábláját világnézetében és kultúrájában részlegesen összetörte is, ez sem tekinthető egyáltalán állandónak és véglegesnek: a nagy «permanens» szellemi forradalom után megint elkövetkezik a lehiggadás kora, amely a múlt hagyományos érték-, rendszerét, az új érték táblában való keserves csalódás után, újra

tisztelni kezdi s az új bevált értékekkel kiegészíti. A kultúrának ágazatai között is az egyensúly helyreáll: egyik nem tör hegemoniára a másikkal szemben.

Mi a tudománynak, főképp a filozófiának hivatása a kultúra értékeiért és összhangjáért folyó mai küzdelemben? Elsősorban annak igazolása, hogy *örök, abszolút értékek nélkül csillagatlan az emberi szellem és kultúra égboltja*. Az a filozófia, amely mindig csak a relatívumban s az életértékek kultuszában reked meg, lényegében nem is filozófia. A kultúra csakis akkor fejlődhetik és nem hanyatlik, ha a kultúra alanyai *hisznek* a kultúra örök érték jelentéseiben; ha érzik, hogy kötelességük ezek megvalósításán munkálni, az eszmék hónába a valóság közegén keresztül mindig feljebb törni. A kultúra mindig a hit, a szenvedés és a munka gyümölcse. Az örök értékekbe vetett hit adja meg azt az erőt, amely a kultúra fejlesztéséhez és hanyatlásának útjaszegéséhez szükséges. Az abszolút értékekbe vetett szilárd hit a kultúra sarokköve, ez adja meg a kultúrának metafizikai jellegét. Ez a hit az a forrás, amelyet rendszerint a történeti vallások élő vize táplál. Ha kultúránknak vannak is egyes válságtünetei, ezért nem kell mindjárt a pusztulás alkonyati hangulatában élni. Most is, mint a történet más éles kanyarulatában, be fog következni a nagy szellemi katharsis, amelyben az örök értékek kultuszában a *humánium* és a *divinum* ölelkezik és egybeforr. Kultúra csak ott van, ahol hit van, ahol metafizika van — különben nem is jó létre kultúra.

A kultúra hanyatlásának és válságának legsötétebb jele, amikor az ember látva-látja az új «korszellem» nyomán a kultúra értékrendszerének rombadőlését, s mégis úgy érzi, hogy a kultúra pusztulásának folyamatával nem tud szembefordulni s rajta változtatni: nem tudok segíteni, tehát nem is akarhatok. Ez a válság megoldhatatlanságának eszkatológikus érzése, amely nem a kultúra épületén egészséges ösztönrel és reflexió nélkül dolgozó embert, hanem inkább csak a kultúra életén és élték változása a fejét törő, válságán lamentáló filozófust fogja el. Mert mi a «válság» valósága a társadalmi életben? A hívők most is javarészt templomba járnak, a papok áldozatot mutatnak be, a tudósok buzgón kutatnak olyan felszereléssel, amelyben sohasem volt részük, a festők és szobrászok alkotnak, a bírák ítélnének, stb., ösztönösen, az értékek légi és új rangsora szerint ezek ingadozását gyakran érzik, gondolkodnak is rajtuk, az értük vívott küzdelmekben részt is vesznek, de hisznek munkájuk kultúrértékében s nem is gondolnak a kultúra végleges rombadőlésére, ha csak pillanatnyilag a háború szörnyű pusztítása láttára ilyesmi

föl nem merül elméjükben. Rossz úton jár tehát a pesszimista krizeológus — szereti magát történetfilozófusnak nevezni — aki szinte tudományos hivatásának tartja, hogy a társadalomba belesugallja azt a balhitet, mintha kultúránk távoli vagy közeli bukása végzet-szerűen, elkerülhetetlen szükségképiséggel következnek be. Ilyen baljóslatával csak ijesztgeti és megbénítja a munkájukat önfeledten végző embereket, ellenálló erejüket csökkenti s maga is elősegíti a tőle is sötét történeti folyamatnak minősített elbarbárosodást s a lelkeket belekergeti a manapság annyiszor megrótt uniformizáló tömegszerűségbe.

Kultúránk vizsgálójának a sopánkodás és ijesztgetés helyett a történeti példák tényeivel kellene mutogatnia, hogy az emberiségnek sugalmazó fejekre van mindig szüksége, akik eszméinek és akaratának irányát megszabják: a Jó felé éppúgy fölemelheti, mint a Rossz felé a mélybe ránthatja. A filozófusnak az embereket egyéni erejük tudatára kell ráznia, nem pedig azt bizonyíttatnia, hogy úgyis mindig minden, most a kultúra pusztulása is, szükségképen megy végbe. Csakis a nagy személyiségeknek, a szellem hőroszainak sugalma, erkölcsi energiája, saját életpéldája tudja próféta erejével a tömegeket helyes irányba terelni s a hanyatló kultúrát megmenteni, sőt ríj kultúrát teremteni. Ez az igazi orvosser «a tömegek lázadás: » eller. Ez a szellemi elit, a vezérségre hivatottak karizmatikus serege, amely útját tudja szegni erkölcsi szuggesztíójával s az ennek nyomán fakadó-cselekvéssel a ma annyiszor hánytorgatott eltömegesedésnek s a kultúra bukásának. Tehetség és elvekhez hű jellem: csak ez tud a tömeg feje fölé kerekedni s neki a kultúra helyes útját kijelölni.

A kultúrpessimizmus kétségbe vonja az emberi történet értelmét. Ebben a hitetlenségében megerősíti korunk két nagy világháborújának véres sodra. Az emberiség még nemrégiben az ész haladásának dithirambuszát zengte, a régebbi korszakokkal szemben magát a legeszesebbnek és a legműveltebbnek hitte. Símé, az ész mennyi feg} -vert kovácsolt és kovácsol a földteke úgyszólván valamennyi nemzetének összeütközésére, a történelem eddigi legnagyobb világháborús esztelenségére. Első pillanatra valóban fonákul hat az észnek igazoló szerepe a történelemben: az ész tudományára hivatkozik az abszolutisztikus, mai műszóval: diktatórius vagy totalitárius állam, amikor a társadalom állandó és nyugodt rendjét veszi célba, de ugyancsak az ész a demokráciáért küzdő forradalmak hajtóereje is; az ész szerkeszti meg az egyforma emberi jogokat, a szabadság, az egyenlőség és a

testvériség programját, s ugyancsak az ész nevében zakatolnak a nyaktílók; az ész a kútfeje az individualista liberalizmusnak és a kapitalizmusnak, s ugyancsak az ész lázadozik a liberális és a kapitalista társadalmi-gazdasági rend ellen a szocializmusban s fojt vérbe országokat a bolsevizmusban; az ész el akarja mechanizálni a társadalmat s apróra megszabni benne a falanszter-rendszer rideg logikájával az egyén valamennyi tevékenységét, de ugyanez az ész előbb az egyén fölszabadításáért s korlátlan szabadságáért fölbomlasztotta a régebbi kötött társadalmi rendet.

Ha az idő arasznyi látóhatárában nézzük az emberi történetet, akkor bizony nincsen ész benne, sőt úgy látjuk, mintha az esztelen-ség, az örökös ellenmondás ülné benne ádáz győzelmét. De ha a történelmet a maga egészében, a korszakok tágas átfogásában szemléljük, akkor a tragikus küzdelmek és pusztulások háttéréből elő-előcsillan a történet magasabb értelme. Azonban ennek az értelemnek mértéke semmiesetre sem a merő gyönyör, a lapos kényelem, az érzéki boldogság. Ha az ész a történet értelmének ezt a kritériumát állítja fel, akkor kultúreszményünk ROUSSEAU nyomán az őserdőnek idillje, akkor a história legeszményibb állapota a prehistória, akkor ideálunk nem előttünk csillog, hanem már messze mögöttünk aluszik. Mire alapíthatja az ember azt az igényét, hogy ez a Föld csak az ő boldogságáért áll fenn, csak az ő vágyainak megvalósítása céljából szakadt ki a káoszból, izzott, szilárdult meg és varázsolt ide szerves életet, lehelt belé nagyratörő lelket? A történet örökké változó-levő tényzajlásának és küzdelmének csak akkor van értelme, ha örök értékek fénye ragyogja be; ha hiszünk abszolút értékek változatlan érvényében, amelyeket az emberiség a történet folyamán, ha kanyargós és zezugos úton is, fokozatosan megközelíthet.

Hová visz a történet nagy színjátéka? miben végződik? Ha az egyiptomi, babilóniai, görög-római kultúrával a mienket egybevetjük, történeti pesszimizmusunknak vagy szkepticizmusunknak szerte kell foszlania: az emberiség még mindig fiatal, sok egészséges és erőteljes életáram folyik benne, s ha van is néha ideiglenes visszaesés, mint most a világháború idején, utána megindul az újjászületés is. A történetben a hatás és a visszahatás mértéke kiszámíthatatlan: néha a javulás és lendület a kortárs szemében lassúnak látszik, sőt egyenest a hanyatlás hullámvölgyében érzi magát s nem tud türelmes lenni a történet menetével szemben. Hinnünk kell azonban a történet magasabb értelmében. A mai válság-filozófia ezt az ösztönös hitet megbénítja. Pedig ez komoly veszedelemmé tarajosodnék, ha a

megpróbáltatásoknak ebben a korszakában a történelmi pesszimizmus erőt venne rajtunk, kultúránk fejlődésének lehetőségében kételkednénk, sőt egyenest végzetszerű hanyatlását éreznők. Ez már igazában a halállal lenne egyértékű, mert kivessze az emberből a szellemi életerő és alkotókedv. Van a történetnek célja és értelme: ha ebben nem hinnénk, a világháborúval valóban csak az eszkatológiája lenne hátra. A történelmi kozmosz az újnak és a váratlannak, a nem ismétlődőnek és a fejlődőnek világa. A régi pusztulásának halálos küzdelme és az új születésének fájdalma váltakozik benne. Amikor a mai ember kultúrájának hanyatlásáról siránkozik, nem ismerheti fel még azt az értékes újat, amely már itt szunnyad a jelen méhében s a jövőben napvilágot lát és győzedelmeskedik. Az emberiség lelke oly csodálatosan gazdag és termékeny, hogy új értékeket felismerő természete minduntalan előtör a történet folyamán. A gondolkodás nemcsak hideg számolás, hanem meleg élet is: a pesszimizmus mindig az okoskodás hadüzenete az ösztönösen alkotó életnek, amely a sötét filozofálástól függetlenül megy a maga teremtő útján

Ezt igazolja az első világháborút követő kultúrpeszimizmus története is. A kultúrának maró elméleti kritikájával szöges ellentétben állott az egyes nemzeteknek egészséges kulturális lendülete s hatalmas alkotókedve. Amikor az elméleti gondolkodók, a válságfilozófusok, az emberi kultúrának alkonyáról sóhajtoztak, ugyanakkor a nemzetek gyakorlati életösztone s szellemi életerejére Európaszerte a kultúrának eddig sohasem látott tudatos építésébe és irányításába, tervszerű szervezésébe és fejlesztésébe fogott. Minden nemzet, győző és legyőzött, valamennyi erejét összeszedte olyan hatékony kultúrpolitika megteremtésére, amelynek célja a nemzet összes szellemi energiájának és értékének fokozatos kibontakoztatása. A nemzetek mégis csak hittek, a lemondásnak és kétségnek fáradt, mindjobban csak bíráló elméleti lamentációja ellenére, a kultúrában s ennek értékében. Mert hisz kulturális költségvetésüket a békebelivel szemben megtöbbszörözték, az új iskolák óriási tömegét állították fel, új egyetemeket és szakköziskolákat alapítottak, nagyszámú tudományos kutatóintézetet létesítettek, egész sereg új művészeti intézményt, múzeumot s könyvtárt állítottak fel, az egészségügyet jóval magasabb színvonalra emelték. A nemzetközi tudományos kapcsolatokat és együtt működést ez a látszólag kultúrpeszimizmusban szenvedő másfél évtized sokkalta hatékonyabban kezdte ápolni, mint a magabízó XIX. század. Minden országban a második világháborúig az anyagi erők mértékén jóval túl megfeszített szellemi építkezés folyt.

Ha a «haladás» jelszava vesztett is elméleti értékéből, a valóságban a tudományos, művészeti, gazdasági élet ösztönösen éppen úgy folyik, mintha a kor hinne benne. Az első világháború után az elméleti kultúr-pesszimizmusnak az élet valóságos menetében *nem* jelentkezett a megfelelő gyakorlati következménye.

A szenvedés ugyanis nemcsak arra való, hogy a társadalom élet-felfogását a pesszimizmus sötéttségével színezzé, hanem az erővel télies és mély élet kelléke is: a mélyen megrendítő szenvedés szükséges az életnek belül való megragadásához, a felsőbbrendű szellemi élethez, a lélek bensőségének fokozásához. A bukás és az emelkedés tragikuma mártja bele a történetet az igazi tiszta emberi tartalomba: a pusztulást a nagy katarzis és újra az alkotás vágya követi. Ha igaz, hogy az élet és szellem csak az ellenállásokkal való küzdelemben fejtheti ki teljes tartalmát: akkor most bőven vannak akadályok, amelyeket léleki győznünk s amelyek által fölemelkedhetünk. Most —a második világháború közepett — az ember a kiábrándult töprengés útján bolyong ugyan, de a rendkívüli föladatok láttára előbb-utóbb a cselekvés örömteli bizalma és bátorsága fogja újra megszállni, abba hagyja majd a túltengő kritikát és szkepszist, megszokja a veszedelmet — és újra építeni kezd. A világ mai legsúlyosabb háborús válsága nyomán az ember ismét föl fog emelkedni, lelki egyensúlyát vissza fogja szerezni, úgy, ahogyan más nagy katasztrófák után is a történet tanúsága szerint visszaszerezte: az ösztönszerű munkakedv nyomában jár majd a gondolkodó erők körében az optimizmus tudatos-sága, az élet tervszerű kimélyítésére való törekvés. Hinni kezd majd újra abban, hogy a fejlődés és haladás nem a véletlennek, hanem az emberi akaratnak műve: a mi világunk nem ugyan annak a tiszta észnek birodalma, amely nyugodtan és biztosan irányít, de a pusztasztelensége sem, hanem olyan világ, amelyben a racionális és az irracionális erők küzdenek egymással, hol az egyik, hol a másik diadalával. Az igazi újraépítés nagy cselekvéseinek korszakában a fokozott akaratérő fogja biztosítani a szellem egyensúlyát és szabadságát. És ekkor az ember tudatára jut majd annak, hogy élete nem az elháríthatatlan sorsnak, hanem önnönmagának tudatos műve lehet; végső fokon nem a korok hozzák létre az embert, hanem mégis csak az ember formálja a korokat. A mi korunk szellemi életét is.

TARTALOM.

II. KÖTET.

I.

TUDOMÁNY ÉS TÁRSADALOM AZ ANTIK VILÁGBAN.

1. A görög társadalmi életforma és az öncélú tudomány.

A gyakorlati és az elméleti ismeret genetikai kapcsolata. — A görög vallás és a *theoria*. — A görög gazdasági élet és a tudomány fejlődése. — A görög társadalmi-politikai alkatnak a tudományra kedvező formája. — A tudós tekintélye a görög társadalomban. — A tudomány szerepe a hellén állam életében. — A görögök szociológiai kutatása 3-23.

2. A tudomány a piacon és a színpadon.

A hagyományos görög világnézet lazulása. — A tudomány az agorán: a dialógus filozófiai dráma. — Szellem és élet: *Logos* és *Bios* szoros kapcsolata a görög társadalomban. — A társadalom erkölcsi sülyedésének meggátálása Sokrates és Platon filozófiájának fő indítéka. — A tudomány a színpadon; a nagy görög tragikusok társadalomformáló világnézete. — A vígjáték konzervatív társadalmi felfogása 23-35

3. A tudomány társadalomformáló ereje.

Platon a tudománytól várja a görög társadalom megjavulását. — Egész filozófiájának középpontja a helyes állam eszméje. — Az igazi államférfi szellemi alkatának főjegye a tudományos képzettség. — Az etikai-politikai megismerésnek "is mintája a matematika, megismerés. — A társadalom alakításában a vallás helyébe a tudomány lép. — A tudományos elit társadalmi szerepe. — A tudomány politikai diktatúrája. — A demokrácia Platon szemében tudományellenes. — A tudomány az egész életet és társadalmat formálja. — A platóni *paideia* és a mai *kultúra*. — Platon a tudományt a kultúra jelentésalkatúak egészébe illeszti. — Platon a jóléti állam és a jogállam fölött az igazi államot a kultúrállamban látja, amelynek elveit a tudomány tüzi ki. — Az igazságos, vagyis jogállamból természetesen következik a kultúrállam. — Platon politikájának gerince a kultúrpolitika. — A kultúra jelentésalkata mai világképünknek is hellenocentrikus öröksége. — Platon a tudomány jelentéskörét jogos határain túl kiterjeszti a társadalom alakításában: rendszere utópia..... 36-58

4. A szaktudományok megszületése a görög társadalomban.

Aristoteles metafizikája alapján vezeti le a tudós életforma (bios theorétikos) legmagasabb rendű értékét. — A tudományiak szentelt élet és a társadalom. — A tudománynak erkölcsi nevelő hatása. — A realista Aristoteles is a társadalom felfogásában, az értékelméleti idealizmus alapjánuáll. — A politikámein egyéb, mint állami társadalomnevelés. — Ezért legfőbb ága a kultúrpolitika. — Aristoteles is a kultúrállamot a puszta jóléti és jogállam fölé emeli. — Az önzetlen művelődés eszménye. — Aristoteles a tudományt az utópiával szemben észszerű korlátok közé szorítja a társadalomban. — Aristoteles és Nagy Sándor: a szellem máig tartó, uralma és a politikai-katonai hatalom mulandó uralma. — Aristoteles a rendszeres szaktudományi kutatás megalapítója. — Az első tudományos munkaközösség: a tudományos munka tervszerű szervezése. — A tudomány állami támogatása. — A kutató szaktudósok képzése és az általános műveltségre való nevelés különválnak a görög társadalomban. — A tudomány a vallás, művészet és jog mellett a kultúrának a társadalomtól is: elismert külön ágává emelkedik. — Platon és Aristoteles a tudomány terjesztését szociáletikai kötelességnek, sőt egyenesen állami feladatnak tartja. — Az elméleti tudomány fejlődésével a görög technika nem halad párhuzamosan; -oka a görög társadalom alkata, a rabszolga-réteg fizikai munkája. — A szaktudományok megszületésével a tudomány művészi formája megszűnik: a száraz értekező stílus is már kielégíti a görög társadalom lelkét. — Alexandriában is a tudomány fejlesztése állami feladat..... 59 - 77

5. Tudomány és élet a hellenisztikus kor társadalmában.

Széteső társadalmi alkat és életfilozófia. — A társadalomnak kispolgári stoikus elmélete. — A társadalomnak nagypolgári epikureus elmélete. — A szkepticizmus, a stoicizmus és az epikureizmus jelentésalkata a bomlásnak indult antik társadalom szellemi tükré..... 78-81

6. A tudomány és a művészet a görög kultúra egészében.

A görög művészet az Egyiptomból kapott motívumokat éppúgy önállóan fejleszti tovább, mint a görög tudomány. — A görög művészet is elsősorban éppúgy a kiszátsai partvidéken és szigeteken virágzik, mint a filozófia. — Dór és ion szellem a tudományban és a művészetben. — A kettő egyesülése Athénben: a Parthenonban és Platon filozófiájában. — Pheidias és Sokrates; — Az antropocentrikus filozófia és a görög művészet realizisztikus fordulata. — Sokrates kelti fel a művészek metodikai tudatát: a tudomány racionalizálni kezdi a művészetet. — Az antropocentrikus filozófia hatása az istenek genre-szerű ábrázolásában és az arcképszo-brászat megindulásában. — Aristoteles tudománya a művészektől az étosz ábrázolását követeli: idealizáló esztétika. — A hellenisztikus kor társadalmában a filozófiának és a művészetnek eklekticizmusa párhuzamos. — A szertezüllő társadalom művészetében előtérbe lép a tragikus fájdalom ábrázolása. — Az istenek mind emberibbé válnak a művészetben. — Az eredeti görög jelleg fokozatosan elhalványodik mind a tudományban, mind a művészetben..... 81-91

7. A római szellem és a tudomány.

A római világbirodalom kozmopolita társadalmi alkatának a filozófia és a tudomány jelentésalkatában is a szinkretisztikus jelleg felel meg. — A római gyakorlati érzék és a tudomány. — A rómaiak társadalompolitikai érzéke felismeri a tudomány etikai jelentőségét. — A görög *paideia*, a római *humanitás* és a mai *kultúra* fogalma lényegében azonos. — A római felvilágosodás: a tudomány az emberi haladás igazi hajtóereje. — A római társadalom sokáig védekezik a görög tudomány társadalombontó világnézete ellen. — A római nemzet szellem s a stoicizmus elvei. — A természeti jog jelentéstartalma összhangban volt a római világbirodalom és a világkultúra kialakulásával. — stoicizmus megrendíti a római társadalom addigi alkatát: a rabszolgaság eltörlésének eszméje. — A császárok tudománypolitikája. — A római birodalom hivatalnokképzésében szociális hatalommá emelkedik a tudomány: a hatalom gyakorlásának szellemi kelléke. — A tudomány nemzetközi jellege a római imperiumban.

8. A tudomány és a művészet a római kultúra egészében.

A római tudományos és művészeti kultúrjavarok utilista érték jelentése. — A római birodalom társadalmi alkata és a monumentális építészet. — A római hódító katonai szellem megteremti a diadalívet és a monumentális történeti reliefet. — A görög társadalom elsősorban nagy költőinek és filozófusainak, a római társadalom politikusainak arcképét örökíti meg. — Róma veti meg az antik tudomány, művészet és jog elterjesztésével az európai kultúra alapját 105-108

II.

TUDOMÁNY ÉS TÁRSADALOM A KÖZÉPKORBAN.

1. Az antik és a keresztény társadalom.

A kereszténység diadala az antik társadalom fölött. — A kereszténység nem tudományos mozgalomnak, hanem vallásos életfelfogásnak indul. — A keresztény hit védelme azonban rászorul az antik tudomány fogalomkészletére. — Az apológéták a keresztény hitrendszert a hellén filozófia nyelvére fordítják. — A krisztusi hit, a görög tudomány és a római kormányzó erő egyesül a keresztény kultúrában. — A tudomány új fogalma. — A legfőbb tudomány a Szen7 írást magyarázata. — A tudomány a keresztény társadalomban a papirend hivatása..... 106-119

2. A tudomány a román-germán népek kultúrájában.

Az *urbs mundi* művelődési fölönye az új Európában. — A nyugati művelődésbeli közösség kialakulása. — A görög-római tudomány megőrzése. — A keresztény eszmerendszer jelentésalkata és a társadalom szervezete. — A karoling renaissance. — A tudomány reproductív és enciklopédikus jellege a XII.

századig megfelelt a társadalom szellemi alkatának. — A középkori társadalom deduktív-szisztematizáló szelleme a XIII. században. — A tekintély elve és az individualizmus a középkori társadalomban és tudományban . . . 119-136.

3. A középkori tudomány társas szervezete.

A középkori tudomány legfőbb társas szervezete az egyetem: ezt a középkori társadalom testületi szelleme teremti meg. — A középkori társadalom szervezete és az egyetem szellemi alkata. — Az egyetemek s a tudomány nemzetközisége. — Az egyetemi tanulmány rendje a középkori társadalom vallásos-szellemének és gondolkodásmódjának tükré. — A társadalom jogi szervezetének és a tudománynak tekintélyi elve párhuzamos. — A népbarát koldulórendek szerepe a középkori tudományban. — A párizsi egyetem világi paptanárainak és a kolduló rendek tanárainak szociális küzdelme. — A vagyonsvilági papság szociális immanentizmusa és a barátok szegénységi ideológiája. — A tudomány nem marad sokáig egy kasztszerű társadalmi réteg kiváltsága. — A középkori tudomány nem merőben az ész tevékenysége: a szeretet misztikája és a tudomány. — A tudomány megbecsülése a középkori társadalomban. — Az arab tudomány hatása a nyugati keresztény társadalom tudományosságára. — II. frigyos császár arabizmusa. — Averroes hódító ereje: a középkori felvilágosodás naturalizmusa..... 136-162

4. A középkori tudomány társadalmi eszményei.

Aqu. Szent Tamás modern politikai eszméi. — Már a népszuverenitás híve. — A nominalizmus individualisztikus társadalomelmélete s a középkori társadalmi rend lazulása. — Az erkölcsi és a jogi törvény autonómiája. — A nominalizmusban már benne rejlik a későbbi polgári demokratikus gondolkodás stílusa. — A nominalizmus és a modern európai tudomány. — A nominalizmus a XIV. század társadalmi-politikai viszonyainak elméleti visszaverődése. — A nominalizmus demokratikus politikai elmélete a népbarát franciskánusok műve: Ockham és Marsilius de Padua. — A születési arisztokrácia helyébe fokozatosan a tudományosan képzett műveltségi-szellemi arisztokrácia lép az állami kormányzatban. — Az autonóm tudomány kialakulásával párhuzamos az autonóm nemzeti állam megszületése. — A középkori kultúra egységének bomlása. — Kbben a nominalizmusnak a társadalomban való gyors terjedése erősen részes. — A nominalizmus gyakorlati következményei a középkori és a mai társadalomban. — A skolasztikus tudománynak hanyatlásával; a tudományellenes misztika vonzóereje növekszik a társadalomban. — A misztika az egyéni érzelm jogán szintén az individualizmus szellemi talaját munkálja..... 162-182

5. Skolasztika és gótika.

A középkori társadalom szimbolizmusa: az érzéki világnak jelentésekkel való megtöltése. — A középkori művész és tudós szellemi-metafizikai magatartása egynemű: mindent Istenre vonatkoztat. — A gót stílus és a skolasztikus tuda-

mány névtelenül indul el történeti útjára: a közösség szellemi árnyékában érlelődik ki. — A gótika a román templomok szerkezeti tökéletesítéséből indul ki: a skolasztika az antik tudomány jelentésalkatát módosítja. — Mind a gót stílus, mind a skolasztikus rendszeralkotás a legszebben a XIII. század társadalmi talaján virágzik ki. — A gót templomok s a skolasztikus rendszer egyéni jellege. — A gót stílus és a skolasztikus aristotelizmus egyidejű terjedése. — Az angol gótika szubtilis háló- és csillagboltozata, másfelől az oxfordi ferences filozófusok aprólékos fogalmi csipkeverése, disztinkció-túlzása rokon szellemi jelenség. — A gótikus formanyelv s a skolasztikus gondolkodási stílus együttes hanyatlása: a *style flamboyant* s a szillogisztikus formák elfajulása. — A merő formalizmus nyomozó uralma amott az értelemnek, emitt a gondolatoknak tartalmi erejét háttérbe szorítja. — A díszítés gótikus formaszokása a művészetben, a dialektika okoskodási formája a tudományban öncéllá válik. — Az építészet uralnia alól a többi művészeti ág kiszabadítja magát és elvilágiasodik: a teológiától, mint vezértudománytól az egyes tudományágak önállósítják magukat és szekularizálódnak. — Az individualizálódás a művészetben és a tudományban a városi polgári gondolkodásmódnak közös kifejezése..... 183-188

6. Skolasztika és költészet.

A Divina Commedia a középkori társadalom szellemének hatalmas kommentárja: a középkor egész világnézetét átfogja. — Szerkezete a középkor szisztematikusan tagoló gondolkodásmódjának és a különféle kultúrákat szervesen egybeolvasztó erejének tükrö. — Dante laikus teológus, ferences spiritualista « domonkos aristotelesi filozófus. — Enthuziaszta a misztikus ferencesekkel s tudós az. aristotelikus domonkosokkal. — A költő univerzalizmusa: látnók költő és racionalista gondolkodó. — Isteni Színjátékával megreformálni akarja a társadalmat. — Az egyetemes és állandó békét akarja, hogy az emberiség minél jobban kifejtse a benne szunnyadó szellemi erőket, minél magasabbrendű erkölcsi és tudományos kultúrát alkothasson. — Ennek előfeltételét, a békét csak a világcászár teremtheti meg. — Az egyházi hatalomnak ezért nincsen primátusa az állami hatalom fölött a társadalomban: a pápa és a világcászár egymás mellé váu rendelve. — Dante a világcászárság eszméjével a múlt prófétája, egy már eltűnő eszme híve. — Dante politikai elmélete nagyrészt kora társadalmi-politikai talajából fakad. — Szubjektív politikai meggyőződését a tudománynak objektív-módszeres mezébe öltözteti, mert a tudománynak kora társadalmi előtt tekintélye van. — A középkor szillogisztikus logikai fegyverzete a költő kezében. — Az antik pogány és a középkori keresztény világnézet jelentésalkatának egybeolvasztása..... 189-199

III.

TUDOMÁNY ÉS TÁRSADALOM A RENAISSANCE-KORBAN.

1. A társadalom alkatának átalakulása és a természettudomány.

A középkori statikus társadalmi rend bomlása. — A városok polgári rétegének gazdasági fölemelkedése és hatalmi tudata. — Az individualizmus és a demokrácia szelleme. — A pénzülgarchia tudománykedvelése. — A vallásosság

merkantilizálódása és racionalizálódása. — A teológia helyébe vezértudománnyá fokozatosan a természettudomány lép. — A polgárság hatalmi vágya és a technika. — A természeti törvény új fogalma. — A megismerés személyes akarati aktus és autonóm gondolkodás munkája. — Az új tudomány és a pénzgazdaság viszonya. — A középkorban is vannak jelentős matematikai és természettudományi felfedezések a tudós barátok hatalmi akarata nélkül: egyes tudományozólogusok túlzása. — A párizsi egyetem mechanikai iskolája és a renaissance-kori természettudomány folytonossága. — A folytonosság, végtelenség és funkció matematikai problémái a skolasztika immanens logikai fogalomrendjéből fakadnak fel, a renaissance ezeket tovább munkálja ki. — Matematika és misztika a renaissance tudományában. — A nominalizmus és az líj pénzelmélet. — A társadalom gyakorlati szükségleteinek szerepe a természettudomány és a technika fejlődésében. — A humanista renaissance a tiszta tudomány görög eszményének aposztatája: az újkor társadalomnak a természetet igába hajtó hatalmi akarata. — A természetkutatás társadalmi pátosza: furor eroico. — Az antik naturalizmus behatol a társadalom- és államelméletbe is..... 200-228

2. A humanizmus.

A humanizmus az ókori klasszikus kultúra jelentésalkatának teremtő újraelése. — A feltörő polgári réteg szabadságvágya és a humanitás, mint az emberi természethez méltó élet. — A középkor és a renaissance látószögének különbsége az antik kultúra szemléletében: transzcendens vallásos és immanens világi szempontalkat. — A renaissance-kori kultúra esztétikai vonása: a száraz Aristoteles helyébe a költői Platon lép. — Az individualizmus szelleme: a humanista tudós felfokozott öntudata, az egyén énjének megörökítésére való törekvés, a dicsőség szomjazása. — A tudomány esztétikai jellege: a forma, a vStílus nag} jelentősége és kultusza. — Az olasz nemzeti történeti tudat a humanista tudományban: a humanizmus mégis kozmopolita mozgalommá szélesedik. — Nemzetközi tudós társaságok. — A német, francia, angol és magyar humanizmus sajátos szellemi vonásai a társadalmi alkat szempontjából. — A műveltség, mint társadalmi kiválasztó elv: szakadék a humanisták és a né] között. — A gazdag polgárság és a stúdium humanitatis: ez megcsökkenti a vállalkozó lendületet. — A humanizmus a péuzoligarchával a vita activa helyett a vita contemplativa-t szeretteti meg: a középkori barátot vallásos élménye, a humanista plutokratát a világi tudomány zavartalan ápolása hajlamosítja a szemlélődő életre. — A gondolat elméleti szabadságát a hatalmi ösztön tombolása korlátozza a renaissance társadalmában. — A humanista osztályműveltség és a nép megvetése. — A középkor nemesi-lovagi gögjét felváltja a renaissance tudósgögje. — A hűbérurak az erősebb jogán akartak kormányozni, a humanisták az ész műveltsége címén. — A szellemi arisztokrácia platóni álma: a humanisták a lovagok kardját tollúkkal akarják pótolni. — A humanista tudósok a tudományt nem tudják a társadalom széles rétegében élményszerűvé, a kultúra igazi életelemévé avatni: ennek tanúsága a Savonarola-epizód. — A tudomány «szabad versenye» a korai kapitalizmus korszakában . . . 228-251

3. A tudomány társadalmi értékelése.

Erasmus kora tudósairól. — A filológusok aprólékoskodása és örökös vizsálva. — A jogtudósok csalafinta dialektikája. — A skolasztikusok túlzó formalizmusa ellen küzdő filozófusok idegenkednek a szigorúan rendszeres gondolkodástól. — A teológusok mindentudása és elbizakodottsága. — Xuther szemében a filozófia és szaktudomány éppúgy aneilla theologiae, mint a középkorban. — Egyetemi reformterve: ki kell űzni a pogány Aristotelest. — Melancthon megvédi, a tudományos módszer legnagyobb mesterét tiszteli benne. — Protestáns skolasztika. — Bruno a gondolkodás szabadságát követeli, amelynek az egyetemek legnagyobb ellenségei. — Montaigne kora tudósainak reproductív szellemi alkatát lebecsüli. — Azt látja, hogy csak alacsony társadalmi rendű emberek vetik rá magukat a tudományra. — A tudomány szerinte a társadalomnak hatalmi akarátát és ösztönös alkotóerejét megbénítja. — A humanista Morusnak a természettudomány, mint a filozófiának leghasznosabb része imponál legjobban, mert a társadalom életének kényelmét mozditja elő. — Nominalizmusa haszontalannak tanítja a skolasztikusok fogalmi realizmusát. — Az erkölcsstanban tipikus naturalista: az erény a természet szerint való élés. — A társadalmi béke érdekében a vallás és a gondolkodás szabadságát követeli. — Campanella büszke a század csodálatos haladására, amit a természettudományoknak köszönhet. — Napállamában a társadalom életét a tudomány merőben elracionalizálja. — A napállam nem teokratikus, hanem logokratikus államrendszer. — Erasmus a platóni államot balga szerkesztménynek minősíti, mert a tudósok teljesen alkatmatlauok a kormányzásra. — A XVI. század tudós proletariátusa: a dedicatio-koldulók és a vándor alchemisták. — A «titkos tudományok» nagy elterjedése: Agrippa leleplezi, de gyakorolja őket. — A fausti tudós titанизmus és a társadalom. — A szellem bolygó lovagjai élesen támadják a konikbeli tudomány tartalmát és formáját..... 251-272

4. A tudomány a renaissancekori művészetben.

Raffael Athéni Iskolája a renaissance-kori társadalomnak a tudományról táplált felfogását ábrázolja. — Platon és Aristoteles szerepe a renaissance szellemi jelentésalkatában. — A kor pythagoreizmusa. — Az antik fizika és a csillagászat jelentősége. — A sokratesi dialektika tisztelete a renaissance társadalmában. — Raffael művészete kora társadalmának eleven tudományos szellemét és ismeretszomját örökíti meg: az Athéni Iskola alakjait az igazság együttes megismerésének közös vágya kapcsolja magasabbrendű szellemi *egyiségbe*. — A kép szimbolikus jelentősége a renaissance veleje: hogyan formálja ki az antik tudomány a modern ember világgképét? — Az újkori természet-tudomány a humanizmusnak édes gyermeke. — Az Athéni Iskola tárgya a tudomány, formája a művészet: Raffael a tudomány klasszikus művésze..... 272-286

TUDOMÁNY ÉS TÁRSADALOM A FELVILÁGOSODÁS KORÁBAN

1. A felvilágosodás szellemi gyökerei.

A renaissance humanizmusa és a felvilágosodás. — A felvilágosodás, mint szellemi forma. — Ennek alapvonása: a természet és az ész metafizikai azonossága. — A reformáció és a felvilágosodás. — A renaissance mechanisztikus világképét a felvilágosodás tovább fejleszti. — A módszer jelentőségének tudata..... 287-293

2. A felvilágosodás korának: társadalmi alkata.

A polgári réteg emelkedése Európaszerte. — A társadalmi értékelés alapja mindinkább nem a születési kiváltság, hanem a személyes munka eredménye. — Az angol társadalom alkata: a polgárság megvagyonosodik s politikai öntudata növekszik. — A hős katonai társadalmi eszménye helyébe a kereskedő lép. — Az angol társadalom gazdasági szükségletei alapján elsősorban a tudomány hasznát nézi. — Hollandia demokratikus állami berendezése és a tudomány szabadsága. — Az idemenekült hugenották tudományos munkássága. — A francia udvari nemesség és a polgárság szerepe a tudomány életében. — A francia abszolutisztikus politikai rendszer pozitív és negatív hatása a tudományra. — A polgári réteg felvilágosodásának radikalizmusa. — Az angol és a francia felvilágosodás szellemének különbsége társadalmi okokban gyökerezik. — A német társadalom tartós rendi keretei. — A német polgári réteg szegénysége és a pietizmus. — A francia *honnête homme* utánzása. — A német aufklérismus társadalmi gyökerei. — Nagy Frigyes és II. József abszolutisztikus politikai rendszere és a felvilágosodás racionalizmusa. — A felvilágosodás új államfogalma. — A vallási lelkiismeretszabadságból fejlődik ki a tudományos gondolkodás szabadsága. — A társadalom új tudományos elméletének történetformáló ereje: közvetlenül bele akar nyúlni a társadalom életébe. — A társadalmi haladásba vetett hit optimizmusa..... 293-315

3. A felvilágosodás tudománya.

A barokk kor társadalmának tudásszomja. — A tudomány népszerűsítése a felvilágosodás szolgálatában. — A mechanisztikus világkép varázsa. — A felvilágosodás matematikai tudomány-eszménye. — A tudománynak a technikai célzat nagy tekintélyt kölcsönöz a társadalomban. — A matematikai gondolkodásmód behatol a szellemi tudományokba, főképp a társadalom elméletébe. — A tudomány egyelőre nem az iskolának, hanem a társadalomnak ügye. — A közboldogság alapja a tudományok haladása. — Rousseau romantikus visszahatása: az irracionális-érzelmi elemek szerepe a világfelfogásban..... 315-372

4. A felvilágosodás szellemi jelentésalkata.

A felvilágosodás antropocentrikus jellege. — Az ész fellengző kultusza közepett az ember szellemiségének empirikus-genetikus elemzése. — Individualisztikus és demokratikus szellem. — Határtalan optimizmus. ~ Erkölcsi intellektualizmus. — Világpolgári irányzat: a felvilágosodás az egész emberiség jövő boldogságát akarja biztosítani. — A filozofáló hajlam a társadalomban. — A nemzetgazdaságtan és államtudomány iránt való fokozott érdeklődés. — A gazdasági élet természetszerű rendje és törvényei. — Gazdasági és politikai liberalizmus. — A felvilágosodás ahisztórizmusa és történetellenes magatartása. — Csak a kultúra múltja iránt érdeklődik: megteremti a kultúra történetét és a történet-filozófiát. — A természeti törvények hasonlóságára az emberi történetben is törvényeket iparkodik megállapítani. — A felvilágosodás hideg tartózkodása az antik világgal szemben. — Nem hátrafelé tekint, mint a középkor és a renaissance, hanem szemét mindig a jövőre függeszti. — A felvilágosodásnak «általános emberi»-je és Rousseau-nak «természetes embere» egyesül a neohumanizmusban. — A felvilágosodás jelentésalkatának mindezek a vonásai a racionalizmusból, mint szellemi gyökérből, természetes módon hajtának ki 322-339

5. A tudomány társas szervezetei a felvilágosodás korában.

A felvilágosodás értéktáblájának tetőpontján a haszonérték áll. — Ebből következik a tudomány tekintélye és toborzó ereje. — A felvilágosodás tudományának hatalmi programja. — Bacon Nova Atlantis-a. — A tudomány az emberiség nemzetközi ügye. — Az olasz természettudományi akadémiák. — Az Académie Française polgári eredete. — Richelieu politikai célja. — A Royal Society az angol gentry és kereskedő-réteg alkotása a természet hasznos kutatására. — Az Académie des Sciences a felvilágosodás szellemében fogan. — Természetbúvárok magántársaságának indul, majd állami jelleget ölt. — Leibniz akadémiai törekvéseinek hasznossági célzata. — Németországban a tudományos akadémia alapításának nehézségei: nincsen az akadémia költségeit viselni tudó vagyonos társadalmi réteg. — Leibniz metafizikájából szervesen folyik a tudományos akadémia eszméje. — Az egyetemek ősi szelleme Európászerte. — A kutató természetbúvárok nem az egyetemek tanárai, hanem független magántudósok. — A természettudományi kutatás az észak-itáliai egyetemeken. — A párizsi egyetem anticartesianizmusa. — Az angol egyetemek szellemi pangása: Bacon kritikája. — A német egyetemek «pedantériája»: Leibniz és Nagy Frigyes kritikája. — A barokk udvari kultúra emberei lenézik az egyetemeket. — Leibniz a felvilágosodás nevében a német nyelv jogát hangoztatja a tudományban. — Nagy Frigyes világpolgári hajlama a franciát teszi meg a berlini akadémia nyelvvévé. — Apáczai Cseri János és Mikes Kelemen a tudomány magyar nyelvét követeli. — Az egyetemi tanárok társadalmi tekintélye először a franciáknál emelkedik. — A felvilágosodás művelődési eszménye s az új államfilozófia..... 340-373

TUDOMÁNY ÉS TÁRSADALOM A ROMANTIKA ÉS A POZITIVIZMUS KORÁBAN.

1. A romantika szelleme és a társadalom alkata.

A tudomány gondolati forradalma és a társadalom politikai forradalma. — Az ész uralma után a romantika az érzelem diadala. — A francia forradalmat Európa polgári rétege eleinte lelkesen üdvözli. — Az angol visszahatás: Bürke a romantika atyja. — A felvilágosodás és a romantika eszméi először keverednek. — A francia romantika megindítója az arisztokrácia. — A romantika szentiimentalizmusa. — A vallás inkább a jámborság esztétikai hangulata: religion des cloches. — A vallás érték jelentése a társadalom legfőbb összekötő szellemi kapcsa s minden kultúra forrása. — A mitológia a történeti élet *egyetemese* genetikája. — A történet elvének rajongó kultusza. — «A világ nem szisztema, hanem história.» — A természetnek alapja is a szellem. — A felvilágosodás individualizmusával szemben a romantikának univerzaliztikus társadalmi felfogása: a társadalom előbbi, mint az egyed. — A romantika organikus társadalomelmélete. — A felvilágosodás kozmopolitizmusával szemben a romantika nacionalizmusa. — A középkor tisztelete. — A népszellem mint szerves történeti erő. — A történeti iskolák: a XIX. század egyetemes historizmusa..... 374-392

2. A liberalizmus jelentésalkata és a polgári társadalmi réteg.

A társadalom újra a felvilágosodás szellemének útvonalára tér. — Megint a racionalizmus és az individualizmus szellemében találkozik a tudomány és a társadalom. — A liberalizmus szellemi alkata lényegében ugyanaz, mint a felvilágosodásé: társadalmi individualizmus, gyakorlati racionalizmus és pozitívizmus, a korlátlan haladásba vetett hit optimizmusa. — A társadalmi automatizmus elve. — A kultúra egyes területeinek öntörvényszerűsége. — A liberalizmus jelentésalkata és Darwin fejlődéselmélete: a szabadverseny gazdasági és a kiválogatódás biológiai elve a létért való küzdelemben, a haladás optimista elve s az új fajok felsőbbsege. — Ílet és tudomány ugyanazoknak a kategóriáknak ritmusában lüktet. — A gyorsan iparosodó társadalom valószínűségi életformájából táplálkozik a társadalmi fejlődés végső tudományos eszménye. — A fejlődés gondolatának hatalma a XIX. század társadalmában. — A történeti menet lineáris haladásának, vagy ciklikus visszatérésének elmélete, mint a társadalom helyzetének szellemi függvénye..... 392-408

3. A tudomány helye a XIX. század kultúrájában.

A tudomány a kultúra legjelentősebb ágává emelkedik a társadalom szemében: a vallás és a művészet helyébe akar lépni. — A polgári réteg szellemi alkatának s a pozitívizmus tudományelméletének egyenlősége. — A társadalomnak a szcientizmusból következő kultúrpolitikája. — A társadalom indi-

vidualisztikus hajlamának s a tudomány analitikus szellemének belső összefüggése. — A mechanisztikus-naturalisztikus törzsfogalmak uralma a szellemi tudományokban. — A szintézisre való törekvés is lényegében mechanisztikus természetű mind a társadalom szervezetében, mind a tudomány jelentésalkatában. — A pozitivistikus szellemű tudomány benyomul a művészet jelentésalkatába is: naturalizmus a művészetben. — A «kísérleti regény». — A determinista tudomány ellen emelt vád: a felelősség érzése nélkül szétmarja a hagyományos világnézet alkatát, mint a társadalmi élet alapját. — *Scientia sine conscientia*. — A tudomány csődjének jelszava. — A német polgárság társadalmi helyzetének és világnézeti jeleutésalkatának kapcsolata. — A tudomány a technikán keresztül megváltoztatja a munkának és a termelésnek rendjét, egyúttal a modern társadalom egész alkatát és rétegeződését. — Tudomány — technika — kapitalizmus — liberalizmus s az utóbbiak ellentéte: szocializmus kommunizmus mind egy láncnak szemei a társadalom szervezetében, másfelől szellemének jelentésalkatában. — A modern ember munkájának lelki és erkölcsi természete: a falanszter-rendszer egyformán laposra esztergályozott világa közeledik. — Felelős-e ezért a tudomány?..... 408-432

VI.

TUDOMÁNY ÉS TÁRSADALOM A XX. SZÁZADBAN.

1. A romantika szellemének föltámadása.

A XIX. század és a XX. század gondolkodásmódjának tipikus különbségei. — Antiintellektualista áramlat. — A romantika törzsfogalmainak renaissance-a 433-436

2. A természettudományok szellemi alkata.

A tudományok a maguk végső alapjait vizsgálják. — A matematikai kutatások súlypontja az axioinatika. — Intuicionizmus a matematikában. — A relativitáselmélet és a quantummechanika tudományelméleti következményei. — Az okság elvének «válsága». — Az Ivgész kategóriája a biológiában. — Mechanizmus és vitaizmus. — *Natura facit salins* 436-441

3. A szellemi tudományok jelentésalkata.

A szellemi tudományok kiemelkednek a természettudományi-mechanisztikus törzsfogalmak hatalmi köréből. — A szellem önállósága: nem a természet pusztá folytatása. — «A történeti ész kritikája». — A XIX. század elvileg individualista, de a valóságban az egyéni szellemet a természetben, a környezetben s a közösségben feloldja: a XX. század szélső közösségi felfogású s mégis áhítatos hóstiszteletet érez. — A faj társadalmi panbiologizmusa. Újromantika a társadalomtudományban. — Irracionalista áramlat a jogtudományban. — A lélek tudománya kiszabadul a mechanisztikus felfogás hatalmából. — Az önmegfigyelés jogainak helyreállítása. — Az *Egész* törzsfogalmának jelentősége a lelki életben. — - Az egyéniség megértő értékelese. - A típus-fogalom rendező ereje 442-452

4. A filozófia szellemi alkata.

A metafizika újjászületése. — Irracionalista áramlatok és az intuíció. — Az tételfilozófia», mint visszahatás a XIX. század racionalizmusára és módszer-
«ani liturgiájára. — Az egyedinek jelentősége az általánossal szemben.
«A tudomány összeomlása». — Herakleitos és Parmenides mai ellentéte. — Élet
és gondolkodás. — A tudomány céljának félreértése. — A filozófiai rendszerek
alkonya 453—468

5. A szellemi munka szerepe a mai társadalom alkotásában.

A tömegkultúra következtében a tudományos műveltségű elit vezetőszerpé-
nek alkonya. — A fizikai és a szellemi munka jelentősége a társadalomban. —
Az intellektualizmus fölött fokozatosan a manualizmus ül diadalt. — A szellemi
munkások szerveztségének hiánya. — A tudományos képzettségű szellemi
proletariátus kialakulása. — A politikai demokrácia és a kulturális demokrácia.
— A szellemi pályák túltelítődése s a belőle kiinduló társadalmi feszültség. —
A szellemi «árupiac» versenye devalválja a szellemi munka értékét. — A meny-
nyiség és a minőség küzdelme a társadalomban. — A kultúra eszményének
megvalósításában társadalmi tragikum lappang. — A szellemi munkások
sorsának javítása: ennek elméleti és gyakorlati eszközei. — A gazdasági
és a szellemi élet kölcsönhatása. — A szellemi munkások nemzetközi-társadalmi
szervezkedése és a nemzeti szellem. — A mostani világháború előreveti a szellemi
munkanélküliség új árnyékát a társadalomra 468-483

6. Korunk kulturpesszimizmusa és a tudomány.

Kultúránk pesszimista kritikai boncolásának oka főképp a világháború. — A nyu-
gati kultúra «alkonya». — A «halálra szánt lét» metafizikája. — A pusztulás
mesterkelt heroizmusa. — Kultúránk «egyetemes és végzetserű válságának»
tudatossága: a krizeológia. — A hanyatlás megállapítása a válságbűvár értékelő
magatartásától függ. — Az értékmérő kritikai megvizsgálása rendszerint
hiányzik. — A legtöbb kormagát hanyatlónak érzi, a történész később avirág-
zástermékeny korának minősíti. — Az emlékezet a múlt kultúráját eszményíti.
— Mi a kultúra egyes területein a hanyatlás ismertetőjegye? — Illeget tud-
enni sajtószertű értékírányának és hivatásának kultúránk mai értékrend-
szerében a vallás, az erkölcs, az állam, a gazdasági élet, a művészet, végül a
tudomány és a filozófia? — A kultúrának, mint egésznek «válsága». — A kultúrá-
nak igazi válsága és bomlása a folytonosságnak teljes megszakadása az érték-
rendszer tudatában. —Beállott-e ma ez a kultúrának minden értékét többől
átértékelő fordulata? — Korántsem egyetemesen és véglegesen. — Az emberi
történet örök értékjelentések és időbeli események szövedéke. — Igazi kultúra
nincsen az örök értékekbe vetett hit metafizikája nélkül. — Ennek a hitnek
mai megcsökkenése nem állandó. — A pesszimista válságbűvár belesugallja
az ösztönösen dolgozó és kultúrát építő társadalomba a kultúra bukásának
balhitét és végzetserűségét. — Az emberi történet értelme: ezt nem a pillan-
tnyi komor helyzet mikroszkópiumán, hanem a történelem makroszkópiumán
keresztül szabad vizsgálni. — A háborús korszak szenvedéseinek történeti
pedagógiája 484-523