

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

276069

IV.

Dómanovszki

RENAISSANCEKORI

BŐLCSÉSZET

1555

*Phil.*  

---

*324.*

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár



OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

A  
RENAISSANCEKORI BÖLCSÉSZET  
TÖRTÉNETE.

IRTA

DOMANOVSZKI ENDRE

A NAGYSZEHENI M. K. FELOSZLATOTT JOGAKADÉMIÁBAN A BÖLCSÉSZET NY. R. NYUG. TANÁRA

ÉS A M. TUD. AKADÉMIA L. TAGJA.



BUDAPEST.  
FRANKLIN-TÁRSULAT

MAGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYVNYOMDA.

1890.

Ára 4 frt.

A

# RENAISSANCEKORI BÖLCSÉSZET

## TÖRTÉNETE.

IRTA

DOMANOVSZKI ENDRE

A NAGYSZEBÉNYI M. K. FELOSZLATOTT JOGAKADÉMIÁBAN A BÖLCSÉSZET NY. R. NYUG. TANÁRA

ÉS A M. TUD. AKADÉMIA L. TAGJA.



BUDAPEST.

FRANKLIN-TÁRSULAT

MAGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYVNYOMDA.

1890.

Ára 4 frt.





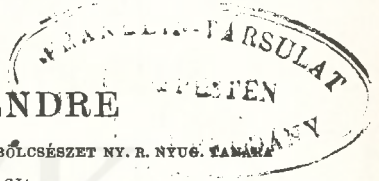
A

# RENAISSANCEKORI BÖLCSÉSZET TÖRTÉNETE.

IRTA

DOMANOVSZKI ENDRE

A NAGYSZEBENI M. K. FELOSZLATOTT JOGAKADÉMIÁBAN A BÖLCSÉSZET NY. R. NYUG. TANÁRA  
ÉS A M. TUD. AKADÉMIA L. TAGJA.



OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

(A BÖLCSÉSZET TÖRTÉNETE IV. KÖTETE.)



BUDAPEST.

FRANKLIN-TÁRSULAT

MAGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYVNYOMDA.

1890.

# OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

276069



110

*GREGUSS ÁGOST*

*EMLÉKEZETÉNEK.*

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

*A szerző.*

Speculativus intellectus non est hominis sed Deorum. Contingit, quod ea pars generis humani, quæ se totam speculationi tradit, eam proportionem tenet in genere hominum, quæ cor in genere membrorum.

*Pomponatius.*

## ELŐSZÓ.

A középkori bölcsészetet scholastikának hívjuk. Ez a philosophia egészen a keresztyén hittől függött, ez képezte tartalmát. Az újkori philosophia szabad akar lenni az ily függéstől. De ezen philosophia és a scholastika között oly korszak fekszik, mely ezt felosztalatta, amazt előkészítette. Tehát ezt joggal *átmeneti* korszaknak nevezzük. Az átmeneti korszak philosophiájának történetében az első stadium az, midőn a régi kor műveit felélesztették, kutatták, tanulmányozták, utánozták s e munka közben lassankint új világot fedeztek fel. Ez a *renaissance*. A renaissance az újonnan képződött világnézetnek és az újkori philosophiának csak előiskolája volt és szükségképpen feltétele. Hogy az emberi tudat egészen megváltozzék, hogy a világnézet minden főformáiban átalakuljon s a középkort sarkaikból kiemelje; ehhez új korszakot képző tény kellett. Ez a *reformatio*, mely alatt azonban nemcsak az egyházi javítást, hanem a minden tekintélytől szabadon vizsgáló szellemet, az elméleti és a gyakorlati szellemnek minden irányú, teljes átalakítását értjük. Ezt kell gondolni az újkori történet alatt, ha az ó-, kivált pedig a középkorral ellentétbe tesszük, mert azon kifejezés «újkor», még semmi tartalommal sem bír, az csak más időszakokhoz a viszonyt fejezi ki.

Hogy a közép- és az újkor között az átmeneti kort a történetírónak szükségképpen fel kell venni és hogy ebben a renaissance és a reformatio kora külön tárgyalandó; ez már a fentmondottakból kitetszik és munkámban elegendőképpen van indokolva. Különbösen is ennek az előadásból kell kiderülni s ez még jobban akkor fog kiviláglani, ha szerencsém lesz a reformatio korának bölcsészetét is a tisztelt közönség elibe terjeszteni. Ez nemsokára megtörténik, mivel nagy része

már ki van dolgozva. Jelen kötetben egyelőre csak a renaissance korának philosophiáját adom elő, oly tárgyat, mely magyar nyelven még nincs megírva. A műnek megírásában eredeti forrásokat használtam. Ezekhez nagy gondnal és fáradsággal jutottam s megszerzésökben segedelmemre volt a Magyar Akadémia főtítkári hivatalának szives közbenjárása és a nagyszebeni, most már feloszlatott magy. kir. jogakadémiának igazgatója. Ezt a legnagyobb hálával elismerem. Csak azon bölcsesek tanait, kiknek munkáihoz a legbuzgóbb keresés után sem juthattam, nem az eredeti források szerint dolgoztam ki. Ez azonban munkámnak csak egy kis része. Mindössze egy pár bölcész és nem oly gondolkodók, kiknek a renaissance korában a főszerep jutott. És itt se voltam mások gondolatainak pusztja leírója.

Azt a tudományt anyatudománynak kell tekinteni, mely az ismeretnek utolsó alapjait nyomozza. Ezt teszi a philosophia. Fájdalom! nálunk a tudománynak egy ága sincs, melynek olvasóköre oly kicsiny, mint éppen az anyatudománynak. Ez a körülmény nyomasztólag hat azon ember kedélyére, ki a philosophiának irodalmi uton való műveléséhez hajlamot érez magában és ki belátja, hogy egy nemzet irodalma annál alaposabb, nemesebb és tisztultabb, minél inkább át van hatva a philosophia szellemétől. A Bölcészet Története című munkámnak első kötetét az Athæneum, a második és a harmadikat a boldogult Trefort mint közoktatási miniszter adta ki az állami nyomdában. Jelen munkám kiadása végett több nyomdatulajdonoshoz intéztem kérésemet, melyet azon oknál fogva, mivel nálunk a philosophiai munkáknak nem igen van keletük, megtagadtak. Utoljára a Franklin-Társulathoz folyamodtam s itt hallgattak kérésemre. Természetes, hogy a Társulat a kiadási költségeket nem kockáztathatja. Ezért ezeknek egy részét én, vagyontalan ember, kész voltam elvállalni. A Franklin-Társulatnak így is hálával tartozom, hogy szives volt munkámat kiadni, mely önálló műnek is tekinthető. Az első kötet tárgyalja az ó-kort, a második az egyházi atyák, a harmadik a scholastika korát. Az első kötetet az Athæneumnál, a másodikat és a harmadikat Aigner Lajos úr könyvkereskedésében lehet megszerezni.

Igaz, hogy a renaissance korában is még sok elfogultság, előítélet és babona nyomorította az emberiséget s mind a háromból elég jutott ki a mai kornak is; mindamelllett a renaissance az emberi gondolkodás és műveltség világában, egy hatalmas haladási lépés, ezért

érdeklődésünket méltán igénybe veszi s én a sokoldalúság ingerével bíró kor bölcsészetét úgy iparkodtam előadni, hogy munkám a mai műveltség színvonalán álljon s az elfogulatlan igazságnak legyen szószólója. Az érdekes kor bölcsészetét magyar nyelven először előadni, nekem jutott osztályrészül. Mindezeket megfontolva, azt hiszem, hogy senki a szerénytelenség vádjával nem fog terhelni, ha azon őszinte kérésemmel fordulok a tisztelt közönséghez, legyen kegyes munkámra becses figyelmét kiterjeszteni.

Budapest, 1890. aug. 18.

*Domanovszki Endre.*

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár





## Visszapillantás a scholastikai bölcsészetre.

A scholastika a bölcsészetnek azon idoma, mely tartalom tekintetében egészen a keresztyén hittől függött. Az egész scholastikában nem találkoznak rendszerrel, mely az egyházi dogmától független. Azonban nagy hiba úgy vélekedni, hogy a philosophia, mióta a görög bölcsészet napja leáldozott vagy a keresztyénség első századai óta, szünetelt vagy egészen kialudt volna. A patristika és a scholastika is egy mozzanata azon nagy fejlődési folyamtnak, melynek egyik ága a régi görög-római, másika pedig a Descartes és Bacon által megállapított újkori philosophia. Mikép volt az ókori bölcsészet a patristikának és a scholastikának közvetítője, ezt annak helyén kimutattuk. Mikép kapcsolódik az újkori bölcsészet a scholastikához, azt kimutatni kötelességünk lesz. Minden emberi történet az emberiség fokozatos fejlődése s ezért azt a folytonosság törvénye kormányozza.

Szép munka volt az, melyben a scholastika fáradozott. Törekedett a keresztyén vallás tanait a mint ezeket az idők folyamában az egyház a dogmák alakjában megállapította rendszeresen tehát tudományosan a gondolkodás számára felfoghatóvá tenni, a hitet a tudással összeegyeztetni s mint észszerűt felfogni, azt, mi pusztán adva volt, mi csak mint hagyomány létezett, a gondolkodó tudat részére közvetíteni. Mély, a szabadságra törekvő feladat, azt kieszközölni akarni, hogy a dogma az emberrel szemközt ne álljon mint idegen hatalom és megmérhetetlen tárgy, hogy annak tartalmába az ember behasson, abban saját honára ismerjen és azt magával egynek tudja. Midőn a scholastika erre törekedett, a kor legmélyebb szükségének felelt meg és azon tény által, hogy a dogmát magyarázta, beismerte hogy a pusztá hitnél az emberiségnek nem lehet megállapodni, mint azt már Anselm a scholastika merész megalapítója tanította.

A keresztyénség az isteninek és az emberinek egysége. Ez a keresztyénség alapelve, mely által az ókor korlátain elméletileg és gyakorlatilag túlmént. Plato és Aristoteles a régi világ két legmélyebb gondolkodója szerint az isteni mindig túlnani s Isten és a világ egysége soha el nem éretik. A zsidó állásponton az ember még fel nem ismerte, hogy az ő lényege az Istenben van. Hogy az Isten és az ember egységet képeznek egymással, ez egyelőre csak hit, ezt a hitet magyarázni, megalapítani kell, így lesz abból tudomány, még pedig a legmélyebb és a legfenségesebb. Isten alatt értjük az egyáltalános igazságot, az tehát a legdicsebb tudomány, mely belátást szerez abba, hogy az ember, a véges, az egyáltalános igazságnak lehet részese. Az emberre nézve ennél emelőbb, boldogítóbb gondolat nincs. De a scholastika hiánya kezdet óta az volt, hogy az észnek szemközt a hittel csak alárendelt szerepet adott, mert a hit szabta meg azt, hogy az ész nyomozásai meddig terjedjenek. Ennek oka azon feltevés, hogy az egyház a dogmákat mind absolut, isteni igazságoknak tekintette, holott azok közt vannak olyanok, melyeken az emberi elfogultság és tévedés nyomai meglátszanak. Az egyház csak azon formai eljárást engedte meg, a dogma mellett minden lehető érvet felhozni s az okot és ellenokot egymás irányában megfontolni. A scholastika megnyugodott abban, hogy mindaz, mi az észlet alakját felveheti, már be van bizonyítva s így jelleme a merő formalismus. Ha pedig az egyházi tanok mellett semmi okot sem hozhatott fel, akkor azt mondta, hogy azok az Isten csodatévő hatalmának kinyilatkoztatásai, az Isten végtelen ereje eszközli, hogy azon igazságok az emberre nézve egészen homályban ne maradjanak. Ezen álláspont supranaturalismus. De az a szellem és a tudomány fogalmával ellenkezik, hogy az emberi ész a természetfölötti fény által kapjon a magasabb igazságok némi befogadásához oly dispositiót, oly tehetséget, mely eredetileg az emberi szellemben nincs meg. Ha a theologia ilyen kinyilatkoztatás tudománya, az utóljára csak a hiten alapszik és nem a tudáson s ekkor a hit és a tudomány összeegyeztethetlen. Az igazi természetfölötti a szellemi s ez van a hiten és az egyházon kívül is. A vallásban a szellemi azon pontnál kezdődik, a mint a véges szellem az egyáltalános szellemre, az Istenre vonatkozik. Van a hit és az ész között különbség, mert a hit az igazságot közvetlenül befogadja, az ész ezt közvetíti, belátást szerez a hitbe; de a kettő között merev ellentétet felállítani nem lehet, mint-hogy az isteni és az emberi szellemnek örök lényege az ész s ennek kell lenni a hitben is. Másféle hit ellen minden pillanatban felmerülhet az embert nyugtalanító kétely. Az Isten az ember számára a

teljes, tökéletes igazságot nyilatkoztatta ki, melyet saját munkája, a gondolkodás által kell közvetítenie. Más, tehát csodás kinyilatkoztatás nincs. Ezt egy tekintetben, legalább nem egyenesen a scholastikusok is elismerik. Aquinoi Tamás és Duns Skot a scholastikának fő képviselői a csodás kinyilatkoztatás által emelt korlátot maguk rontják le, mert az Istennek az ész által felismerhető ideája mind a kettőnek rendszerében annyira a kormányzó elv, hogy azt az ideát csak az ész útján lehet megismerni. Ekkor lehetetlen, hogy más elv határozza meg a theológiát és más a philosophiát, lehetetlen, hogy a mi a theológiában igaz, az a philosophiában hamis legyen, lehetetlen, hogy a hit mást tanítson és mást a tudás. Azonban utoljára mégis azt mondták, hogy az emberi ész gyenge s mit az ész be nem láthat, az a hit dolga. De Aquinoi Tamás a legnagyobb scholastikus maga mondja, hogy a hitben nincs meg az igazság evidentiája. Az igazi ismeretben éppen az kívántatik, hogy az igazság a bizonyosságra emeltessék. A scholastikusok két egymással összeférhetetlen irány, t. i. a csodás kinyilatkoztatás és az ész között folytonosan ingadoznak s így tudományos eljárásuknak is hiányosnak kellett lenni.

Az emberi értelem viszonya a hit tartalmához nem volt azon szabad vizsgálódás, mely az ész erejében megbizik, hanem a félt tisztelet, mivel azon feltevésen mozogtak, hogy minden az egyházban levő dogmákat közvetlenül isteni kinyilatkoztatásnak, igazságnak s ezzel szemközt az emberi észet alárendeltnek tekintették. Ily uralkodó nézet mellett nincs az embernek bátorsága azokat a gondolkodás szabad tárgyává tenni. Erigena, első rangú philosophus, ki 877 táján halt meg, csak annyit tanított, hogy minden, a keresztyén vallás ellen támadható kételyt az ész és a philosophia által meg lehet czáfolni. Ezen szavakat a frank papság egy gyülekezeten örültségnek és istenkáromlásnak mondotta s a kath. egyház Erigenának most se barátja. Hosszú időre volt az emberiségnek szüksége, még megérett arra a belátásra, hogy az istenit, a szentet, a vallást szabadon vizsgálhatja. Van ehhez joga, mert az emberi szellem az isteni szellemnek részese. Az emberi szellemben nincs más ész mint az isteni. Az emberi ész az istenitől az által különbözik, hogy amaz időben fejlőd s az észet csak lassan emeli öntudatra s ezért tévedhet.

A középkori theologia szerint az Isten és az ember, az egyáltalános és a véges szellem csak külső soha nem közvetíthető viszonyban állanak egymáshoz. Azon ókori világnézettel, hogy az egyáltalános szellem az emberi tudatra nézve egészen tulnani és megismerhetetlen, a középkori tudomány sem volt képes végképpen túlmenni. Így termé-

szetes, hogy a csodát tették azon varázserővé, melynél fogva sokat tartottak valónak s így gondolhatónak, a mi a dolog természeténél fogva lehetetlen és gondolhatatlan. Az isteni mindenhatóság ideáját annyira elhomályosították, hogy az utoljára merő önkénynyé vált. És ha az igaz, hogy mi az Istent meg nem ismerhetjük, ennek természetes következménye az, hogy a mi gondolataink az Istenről egészen subjectiv jellegűek. A scholastikusok eljárása pusztá fontolgatás volt a merő lehetőségekben, de így az igazságra törekvő gondolkodás szükségképen elvesztette a dolog iránti érdekeltséget. És midőn a scholastikusok általában azt állítják, hogy vannak egyházi tanok, melyek az ész útján be nem bizonyíthatók, maguk bevallják, hogy a theológiát, éppen leglényegesebb pontjaiban, tudományra emelni nem lehet. Ekkor pedig világos, hogy a hit és a tudás közt az összhangzat lehetetlen.

De a mint azon kor az embernek mint véges alannak viszonyát az Istenhez mint végtelenhez gondolta, úgy se lehetett a theologia és a philosophia közti egységet kimutatni. A középkori katholicismus világnézetét, a keresztyénség ideájával egészen ellenkezőleg, a tulnani élet és az inneni világnak merev ellentéte képezte. Az Isten országának vagyis az igazi szellemi életnek mivoltát azon állásponton úgy gondolták, hogy annak ide lent el nem érhető valóságát áttették a tulnani életbe. De az így nem volt való, hanem csak remélt és óhajtott, mert az ideát és a valóságot, a lényegét és a jelenséget egymástól teljesen elszakították. Minden becset, igazságot, dicsőséget a jövő életnek tulajdonítottak; ellenben az inneni életet mint a baj, nyomor és boldogtalanság hazáját ahhoz csak előkészületfél gondolták. Az Isten és a világ, az örökkévaló és az időbeli között, mint a kettőt összekötő kapocs, az egyház vagyis a középkori katolikus világnézet szerint a papság. Az egyház szemközt állott az állammal s a mint viszonylik a test a lélekhez, úgy viszonylik az állam az egyházhoz. Az állam csak a természetinek és a végesnek, az egyház az isteninek, a szelleminek képviselője, holott az egyház a jelenség világban csak az által adhat magának létezését, hogy az általa megvetett érzékit magába felveszi. Abban teljes igaza volt az egyháznak, hogy az embert folytonosan a szellemire, az örökkévalóra irányozta, de az részéről még nagy elfogultság volt a dolgot úgy tekinteni, mintha a szelleminek teljes élvezete az emberre nézve csak a tulnani életben volna fentartva. A szellem kíván egy örökkévaló tartalomtól áthatott jelenvalóságot, mert az isteni igazság csak úgy sajátja, ha az mint örök, jelenvaló lényege. A szellem túl van az inneninek és a tulnaninak vonatkozásain.

A scholastika a sok kísérlet után is azzal végződött, hogy az eredeti ellentétek a theologia és a philosophia, a kinyilatkoztatás és az ész, a hit és a tudás, élesebben állottak egymással szemközt, mint annakelőtte, sőt egészen elváltak egymástól.

A scholastika teljesen meg volt győződve, hogy az összhangzat a hit és a tudás, a theologia és a philosophia között megvan, míg a hit pontjait, melyeknek észbeliségét feltették, okokkal támogathatták. Ez lehető volt addig, míg tartott a scholastikai realismus, mely azon tételen alapult, hogy az általános fogalmak birnak valósággal. Minden tudományos gondolkozásnak tárgya, tartalma a valóság. Ha tehát a realismus azt mondja, hogy az általános fogalmak, az igazi való, úgy természetes, hogy az általános képezi az ismeretnek igazi tartalmát. Ádámban elbukott az emberiség. Az emberiség nyilván általános fogalom, tehát való. Mi ezen általános fogalomról áll, az áll minden általános fogalomról, sőt az egyház valósága is általánosságában alapszik. Tehát az egyház maga, ennek összes tanai azon logikai feltétel alatt állanak, hogy az ideák, az általános fogalmak valók (reale), tehát ezeket be lehet bizonyítani s így a tudomány tárgyát képezik. Ebben állott a gondolkodás és a valóság egysége, a hit és a tudás közti összhangzat s mit a scholastikusok a syllogismus formájában előadhattak, arról hitték, hogy be van bizonyítva.

Azonban a XIV. század elején fellépett Okkam s ez tagadja a realismust. Szerinte az általánosnak több dologban egyszerre kellene létezni, de egy dolog sem létezhet több dologban. Tehát az általános nem dolog, hanem csak általunk képzett fogalom, melyet egy névvel jelzünk. Az általános nem való, hanem csak észbeli, létezése csak az értelemben van. *Universalis sunt tantum nomina*. Való csak az egyes, az egyed. *Realia non sunt universalis sed individua*. De ha csak az egyes a való és ha minden ismeret tartalma a való; nincs az emberi ismeretnek más tárgya, mint a rajtunk kívül és bennünk létező dolgok, az érzéki jelenségek. Minden ismeretünk csak az észrevételben és a tapasztalásban áll, ha tehát mindent csak az érzéki módon lehet megismerni, úgy az érzékfölöttinek ismerete lehetetlen. Az általános nem valódi, hanem csak észbeli, de a hitnek semmi köze az észbelihez, *a hit kizárja magából az ismeretet*. Az egészen természetfölötti (supranaturale), annak tárgya az isteni akarat kinyilatkoztatásának ténye. Az isteni kinyilatkoztatás adva van az egyházi hit tartalmában. Ezen hit tehát szigoruan egyházi. A mily mértékben elválik a hit minden észbeli ismerettől, azon mértékben emelkedik annak supranaturalistikai jelleme és egyházi tekintélye. Ezen hitre nézve az isteni

dolgok országa, hova az egyház is tartozik a legfőbb és az egyáltalános valóság, de az teljesen természet- és érzékfölötti és ezen országba csak a hit útján lehet eljutni, emberi ismeret által nem. Van tehát egy határvonal. Ezen határvonalon innen van az emberi tudás, mely az érzéki és a természeti dolgokra szorítkozik. Rajta túl van a hit és a kinyilatkoztatás kifürkészhetetlen országa. De ha nincs az ész alapján nyugvó theologia, úgy természetes, hogy a philosophia és a theologia, a tudás és a hit közti kapocs feloldódik s ezzel a scholastikának vége. Okkam álláspontja tehát a theológiában a nem-tudás s ő ezen eredményhez a scholastikában rejlő ellenmondások és hiányok nyomán jutott el. Okkam előtt a scholastikusok tanították az észbeli theológiát (th. rationalis) s ennek alapját képezték a bizonyítások az Isten létele mellett. Okkam azt mondja, hogy az Isten lételetét bebizonyítani nem lehet. Az ontológiai érvről a nominalismus álláspontján ez magamagától értetik. De a koszmológiai érvek is lehetetlenek, mert ezek mind azon elven alapulnak, hogy kell egy első oknak lenni, különben a végtelen haladványnak lesz helye. Okkam úgy felel: az semmi által be nem bizonyított feltevés, hogy a végtelen haladvány lehetetlen. Az Isten egysége sem olyan, melyhez szó nem férhetne s az Istennek minden tulajdonságai kérdésesek. Az Isten lényege alatt Okkam nem ért mást mint egyáltalános önkényt s ez előtte a legfontosabb dogma. Az isteni hatalomnak egyedüli határa a logikai ellenmondás, sőt hajlandó az Isten hatalmát ez alól is felszabadítani. Itt így érvel. Ha a hitigazságok megismerhetők és bebizonyíthatók volnának, az isteni dolgokban a minden önkényen túlható szükségességnek volna helye, az isteni akarat nem cselekednék szabadon, feltétlenül, indeterminate, az isteni önkény nem volna korlátlan, pedig Augustinus tana szerint ezt kívánja a keresztyén hit. Az isteni önkény ideájához a sokáig uralkodó determinismus után a scholastikusok közül először Duns Skot jutott el. Rendszerében azon ideának azon jelentősége van, hogy a szükségesség ideájával szemközt a szabadság ideáját állítja fel, de mivel a két mozzanatot nem bírta közvetíteni, az Isten szabadságánál merő önkény. Ezen idea a nominalismus álláspontján csak azon ingadozást árulja el, hogy minden észszerű gondolkozás sarkaiból kiemeltetik. A nominalismus eredménye a gondolkodás teljes bizonytalansága és összefüggés hiánya, az ellenmondások sora, az állítások önkénye, a gondolkodásnak sem objectiv tartalma, sem állandó törvényei nincsenek, attól minden szilárd alap elvonatik, lét és gondolkodás széthullanak s az észbeli gondolkodás, melyet a scholastika életbe hívott, ennek egyoldalúságát teljesen feltárta.

Minél inkább eltűnt a tudás és a gondolkodás köréből az igazság, annál inkább csak a tekintélyre emelt egyházi hitben keresték a támpontot, mi odáig ment, hogy a hitet tekintették megdönthetetlen tekintélynek, ott is, hol az ész szavával kiáltó ellentétben állott. De oly hit, mely az ész és az igazság iránt közönyös, vagy mely megelégszik a syllogismus pusztá formalismusával, utóvégre is megingott.

Van azonban a nominalismusnak egy az emberiség haladására nézve fontos mozzanata, midőn hévvel buzgólkodik az egyházi hit függetlensége és tisztasága mellett. Ezen törekedésében az egyházból minden világit ki akart zárni és azt saját körében függetlenné tenni. Plyn a természetes ismeret is, melynek a nominalismus szerint az egyházi hithez semmi köze. A természetes ismeretnek odaitéli azon jogot, hogy az feladatainak megoldását szabadon, saját törvénye szerint keresheti s így a philosophiára nézve nem egyenesen, közvetve egyengeti az útát. Hogy a hit, hatalmának körében, a philosophiát szabadjára bocsátotta, ennek megújulásához az szükségképeni feltétel volt, de másrésről a philosophia is a megszabadulást nemcsak örömmel fogadta, de azt saját erejéből végre is hajtotta. A mint a pusztá tekintélyre emelt hit érvénye alászáll, azon mértékben emelkedik hatalomban és befolyásban a philosophia és egyéb tudomány.

A nominalismus szerint, mint feljebb érintettünk, a gondolkodásnak nincs más tárgya, mint az egyes dolgok, az érzéki jelenségek, mert csak ezek valók. Való a hit is, de az ismerethez semmi viszonya sincs. Most tehát a tudomány az egyes dolgokra és ezek kifürkészésére irányozza figyelmét, az egyoldalú, érzékfölötti világot lassankint elhagyja s közeledik a valósághoz, a természethez. Ezen pontnál fogva a középkori philosophiának utolsó kiágazása az újkori philosophiának egyik alakjával, azzal, melyet Bacon megalapított, érintkezik. Igaz, hogy a természet fogalmával a scholastika is foglalkozott, de a természetet csak theologiai szempontból vizsgálta úgy mint az isteni kegyelemnek egyik előfokát, ellenben mivoltának törvényei előtte homályban maradtak. Sőt az egyházi irány miatt a természetet nem is ismerhette, mert a középkor az érzékihez, a természetéhez tagadó viszonyba helyezte magát, mivel a bűn okát ebben kereste. A természet akkor jut el a maga igazságához, ha az emberi tudatba felvételik, ha az emberi tudomány tárgyává lesz. Tudás a természetről ennek megdicsőítése.

Okkam azt tanítja, hogy csak az egyes a való. Minthogy pedig az induktív módszer az egyesnek alapján épül fel, ezt a módszert is, mely a középkorban egészen letűnt, Okkam készítette elő.

De nemcsak az újkori tudomány egyik irányának csirája van meg Okkamban, hanem általában az újkor tudata kezdi magát benne visszatükrözni azon elv folytán, hogy az egyes dolgok, az egyedek (individuum) képezik az igazi valóságot. Ezen elv alapján erősödik meg az egyén sajátossága. Az egyéniség akadálytalan erőteljes kifejlése képezi a szellemi szabadság feltételét. A római egyház feltétlenül uralkodott az egyes ember felett, az az egyes akarattól teljesen független hatalom volt. Eljött az idő, midőn az egyház által lekötött erők szabadokká lettek s mindegyik a maga sajátosságának jogosultságát akarja, úgy az egyes ember, mint a népek, államok, népnyelvek. A nominalismus ezek részén van. Ezen irányt azonban nem világi, hanem szigorúan egyházi indokból vágja be. Akarja az egyház tisztaságát. Akarja, hogy az egyház a világias jellemtől megszabaduljon. Ennyiben a nominalismus a reformatió kezére hatalmasan dolgozott. Az individualitás elvénél fogva minden a maga sajátosságát annál inkább törekszik érvényre emelni, a mint ehhez a politikai és a műveltségi viszonyok kedveztek. Alkalmazásban az elv gyakran túl ment a határon s az individuum a maga erejének teljében mint rontó, veszedelmes hatalom mutatkozott. Kezdetben az elv jelentőségét csak homályosan ismerték fel, annak tiszta belátásához az emberiség csak később, sok helyreigazítások útján jutott el. Okkamnál az elv még fejletlen, egyoldalú. Azon téthez, hogy az egyes a való, ő ellenkezésben a realismussal jutott el, mely azon tételen alapult, hogy az általános a való és az állagos. Ő pedig azt tanítja, hogy az általános nem való, nem dolog, nem létező, az csak egy fogalom, melyet a mi értelmünk képez, különösen az általános ellen azt hozza fel, hogy ennek több dologban egyszerre kellene léteznie. De egy dolog sincs több dologban egyszerre. Vegyünk fel egy példát. Az érzés megvan minden egyes állatban. Az érzés tehát általános. Ezen általános, t. i. az érzés által határoztatik meg minden egyes állat, az az egyes állatoknak állagos tartalma. Egyes nincs általános és különös, vagy nem és faj nélkül. Ezek nélkül az egyes üres. A realismus pedig abban hibázott, hogy csak az általánosnak tulajdonított igazi valóságot, az egyes lényt legfeljebb az általános enyésző jelenség módjának tekintette. A philosophiában ez egyike a leglényegesebb kérdéseknek s azzal már Plato és Aristoteles foglalkoztak. A kérdés az, mi az eredetileg lényeges és a valódi lét, az egyes vagy az általános. A scholastikára nézve az általánosnak és az egyesnek kérdése, mint láttuk, életkérdés volt. Okkam a maga álláspontján a kérdést meg nem oldhatta, mert ő az általánost csak oly fogalomnak tekintette, melyet csak mi képezünk s melyet egy szóval jelzünk.



Fogalmaink a dolgoknak csak jelei. Jel alatt érti mi más helyett áll s az ő logikája nem beszél másról, mint jelekről. A jeleket terminusoknak is nevezi. De minő tudás az, melynek tartalma csak a dolgok jelei, mely azt mondja, hogy a gondolatok csak jelek. A fogalom alatt nem érthetünk bármily a tetszésünktől függő képet vagy képzetet, hanem oly gondolatot, mely a dolognak megfelelő rajza, p. o. a kör egy magába visszatérő görbe vonal, melynek sugarai egyenlők. A kör nem más, mint ezen fogalom. A fogalom a dolog lényege. Ezen lényeg az általános, különös és egyes vagy a nem, faj és egyes. Mivel ezen határozottságok a fogalom sajátjai, ezért a fogalom azon határozottságok mindenikében az egész. Egy általános, mely nem határozatnék meg mint különös, egy különös mely nem valósulna meg mint egyes, ép úgy lehetetlen, mint oly egyes, mely nem volna egyszersmind különös, vagy egy különös, mely nem volna egyszersmind általános. A valóságban pusztá általános, pusztá különös, pusztá egyes sehol sincs. Létezik az általános, a különös, de az egyesnek közvetítése által és mi az egyesnek lényeges, igazi tartalmát képezi, az az általános és a különös. Ha az egyes nem ezek által határoztatik meg, az üres, csak absztrakció. Tudományosan a tapasztalati valóságot is, p. o. ezen embert, ezen növényt, ezen jegőczöt, ezen csillagot csak így lehet vizsgálni. Az általánosnak és ez egyesnek viszonyát egymáshoz csak a legújabb kori bölcsészet határozta meg helyesen. Okkam mondta ki, hogy valósága csak az egyesnek, az egyednek van s ezen elv ezen idő óta nagyban mozgatja az életet és a tudományt, az azon két világeseménynek lelke, mely közvetlenül a scholastikára következett.

## II.

### Szükségképpen volt, hogy a scholastikára más bölcsészet következék.

A gondolkodás a scholastika által meg lévén kötve, a maga szabadságát csak úgy tudta megmenteni, hogy a scholastikai tanok iránt teljesen elvesztette a bizalmat s számára nem maradt egyéb hátra, mint magába visszavonulni s a munkát előlről kezdeni, miután a scholastika\* nemhogy a hitről bizonyosságot szerzett volna, hanem azt aka-

\* A scholastikai bölcsészet történetét előadja munkám III. kötete. Budapest, 1878.

rata ellenére megingatta. Azon törekvés, az önállás érzete szülte az újkori philosophiát és tudományt. A scholastika már a vizsgálódás előtt felteszi a dogmák egyáltalános igazságát; ellenben az újkori philosophia semmit se tesz fel, egyedül a gondolkodást és ennek bizonyosságát, keresi a dolgok ismeretét, az igazságot pusztán az emberi ész erejéből. A középkori egyáltalában függ a tekintélytől. Ez volt az egyházi hit. Ellenben az újkori philosophia minden tekintélytől szabad. Mivel a kettő között oly nagy a különbség s mivel hirtelen minden közvetítés nélkül, az egyiktől a másikhoz átmenni lehetetlen, a scholastika és az új philosophia között kellett *átmeneti kornak* lenni, mely míg egyrészt az előbbi philosophiát feloszlatta, addig a másikat előkészítette. Ezen átmeneti kor, az erjedés kora, a scholastikának véget vetett, az újkori philosophia épületéhez pedig képezte az előcsarnokot. Megvan ezen kor bölcsészeinél egy vegyülete a hagyományozottnak és annak, mit maguktól fedeztek fel. Tanulmányozták a régi remekírókat az eredeti szöveg szerint, feléledt az érdek az állami élet elméleti vizsgálódásához, a szellemet meglepte a most neki megnyilatkozó természet, mi merész, de zavart tudományos kutatáshoz vezetett. Bekövetkezett a reformatió. Egymással összevegyülten lépnek fel Plato universalismusa, Aristoteles fogalomfejtegetései, a mystika, mely az extasisban keresi a legfőbb jót, élénk skepticismus és magikai természetszemlélet, melyben megvan egyszersmind a legtárgyasabb vizsgálódás. Az átmeneti kor philosophiájának nagy ingere abban áll, a mint benne a képzelet és az értelem, a hagyomány és a szárnyait próbálgató gondolkodás játsza a színeket. Azért nehéz ezen kor philosophiáját megírni, mivel az indokokat kell felfedezni, melyekből a különféle irányu, vegyületes gondolatok eredtek.

Az átmeneti kor philosophiájának iránylatában nem feküdt — mint azt Okkam akarta — a theologiát és a philosophiát vagyis a világi tudományokat egymástól elválasztani, sőt inkább azon elvből, indult ki, hogy az igazi theológiához a világnak, a természetnek, az ember belsejének kinyomozása szükséges. Ehhez a kezdetet már azon férfi tette meg, ki a scholastika és az erre következő kor határán áll — Cusai Miklós!\* Az átmeneti philosophia megtartotta a philosophia és a theologia között az egységet. De az egység más nemű volt mint a scholastikában, mert ez csak az egyházi tanokat vizsgálta, az isteni kinyilatkoztatást csak a bibliai hagyományokban látta s ezen kívül egy igen absztrakt metaphysikával foglalkozott. Ellenben az átmeneti

\* L. e mű III. köt. 521. l.

kor philosophiája az egész világban és a természetben látta az isteni kinyilatkoztatást, gerjedezett benne a vágy ezeket megismerni. Ezen törekvésében ereje rendkívül megnőtt s a középkori egyhangú theológiától elhajlott. A gondolkodás határa kiszélesedett. Az által, hogy az átmeneti philosophia a világot és a természetet szeretettel nyomozta, beismerte az inneninek becsét és jelentőségét s tetteleg túlmént a túlnaninak és az inneninek ellentétén, mely hibás nézet az egész középkoron uralkodott. Ez a gondolat országában rendkívül nagy lépés volt.

A hagyomány, melyet a scholastikára következett bölcsészet maga előtt talált, részint a keresztyénség tanai, részint a régi bölcsészet. A mint Platonak és Aristotelesnek tanait az eredetiben olvasták, észrevették, hogy Plato tanai a keresztyénséggel jobban hangzanak össze mint Aristotelesé, mi a kételynek első noha csak gyenge csiráját ébresztette fel. Azonban midőn az idők folyamában az egyes világi dolgok önállóbb és mélyebb kinyomozására irányozták figyelmüket, oly elveket ismertek fel, melyek az akkori theológiával ellenkeztek. Mind a mellett a tudomány szabadságát igénybe vették akkor is, ha ez az egyházi tanokkal nem volt összeegyeztethető. Azonban óvakodtak az egyházi tanokkal nyíltan és egyenesen ellenkezni. Ezért az egyház iránti tiszteletnél fogva különbséget tettek a philosophia és a theologia közt s azt állították, hogy a világ és a természet nyomozásában a legfőbb elv egységéhez az ész útján lehet eljutni, ellenben a theologia a hitben supranaturaliter emelkedik fel a transcendens Istenhez. Így eredett a tan a két, t. i. a philosophiai és a theologiai igazságról. És noha az egyház azon tant félrevetette, a haladó tudomány világa mellett a supranaturalismus vagyis azon tan, hogy az Isten az emberi észet meghaladó, tehát csodás módon nyilatkoztatta ki a legfőbb igazságokat, lassankint mindig szűkebb körre szorult. Az emberi ész iránt a bizodalom növekedett. Mint feljebb kimutattuk, magában a scholastikában megvoltak azok a pontok, hogy a philosophia és a theologia, a mint ezt a középkorban gondolták, egymással összeegyeztethetlenség. Aquinoi Tamás azt tanítja, hogy az ész nem képes a keresztyénség legfőbb igazságait és titkait felfogni, azokat az Isten csodás úton nyilatkoztatta ki. De ha azok észfölöttiek, ekkor az emberi észre nem vonatkoznak, mert a csoda mint egy mindenható önkénynek pillanatnyi teremtése, egyáltalában megérthetetlen. Ő azokat a hit számára tartja fenn, így pedig a hit és a tudás teljesen ellenkeznek egymással. Ha a hitben tagadjuk az ész által közvetített ismeretet, ekkor oly önkényes eljárásnak engedünk tért, hol a tisztán elfogulatlan hit elvész, a gondolkodás pedig ki nem elégítettik.

Aquinoi Tamás nagy távolságot alapított meg az isteni és az emberi között. Az isteni igazság, melyről azt mondja, hogy csalhatatlan s hogy bizonyosabb mint az, melyhez a tévedhető emberi ész útján eljuthatunk, magában véve emberi is, az eredetileg az emberi szellemtől nem különbözik. Minden magasabb és igazi tudomány éppen az isteni igazságra iránylik s ennek megismerésére a gondolkodó-ész közvetítésének útján juthat el s más út, mely oda teljes biztossággal vezetne, egyáltalában nincs. Ellenben oly úton, mint azt Aq. Tamás képzeli, azok tudatunk birtokává soha sem válnak, mert az ő felfogása szerint azok nem is alapulnak az emberi szellem lényegében. Az emberi ész által is bizonyosan az Isten nyilatkoztatta ki magát. Duns Skotot pedig, midőn nyomozásának munkájában azt látja, hogy a theologia éppen főtéteit bebizonyítani nem tudja, azon kétely lepi meg, hogy lehet-e a theológiát igazi tudománynak nevezni. Ő a természetfölötti felvilágosíttatásra vonatkozó túlságos képzeteket is félreveti. Azt mondja, hogy a kegyelem maga is a léleknek az Istentől adott tehetségei közé tartozik, kell hogy a mi értelmünk az isteni fényre nézve fogékony legyen. A párisi püspök, István, a XIII-ik század végén nyíltan kimondotta, hogy a bölcsészetben valami igaz, mi a katolikus hit szerint nem az. Okkam pedig azt tanította, hogy a theológiában az igazi álláspont a nem-tudás. Ily irány mellett természetes volt, hogy a híres d'Ailly Péter határozottan sürgette a theologia és a philosophia elválasztását. Ezen idő óta a tudományban a zavar egyre nőtt s oly művek, mint Sabundei Raymund természetes theológiája, noha ügyesen volt kidolgozva, noha az ismeretnek különböző forrásait gondosan tekintetbe vette, nem bírtak elegendő mélységgel, hogy a valódi egységet eszközöljék.

El kellett tehát válni egymástól a theológiának és a philosophiának. De az átmeneti korban a philosophusok is szóltak a természetfölöttiről és a természetről s az elébbinek nagy becsét tulajdonítottak, s noha előtte, mint egyházi tan előtt, meghajoltak, azt vagy nem tekintették a tudomány tárgyának, vagy azt nem a scholastikusok értelmében vették. Azonban ragaszkodtak azon tételhez, hogy a természeti életen túl, melynek önállását és saját törvényeit belátták, van egy magasabb élet és valóság — a szellem, a nélkül, hogy a kettőt egyesítő kapcsot felismerték volna. Az átmeneti kor bölcsészete tehát a természet és a szellem dualismusának, két egymástól különböző kör fogalmával végződött. Ezen dualismust találta maga előtt Descartes, az ujkori philosophia megalapítója, s azt közvetíteni törekedett.

A scholastikai tudománynak van ugyan egy elve s ez az egyházi

dogma. De a módszerre nézve is nagy ellenmondásba esett, midőn azt állítja, hogy a dogmák megismerési módja egyrészt az ész, másrészt az ész határain túl fekvő isteni kinyilatkoztatás. Így világos, hogy módszerellenesen kellett eljárnia. Hiányzott az egyes pontok között az összefüggés, be kellett állani azon önkénynek, hogy a fejtegetés, a mint egy a tetszéstől függő pontból kiindulhatott, épen úgy meg is szakadhatott. Az átmeneti korszak philosophiája, mivel ebben az értelem mellett a határokon túlcsapongó képzelet is nagyban munkás, figyelmét az ismeret módszerére nem fordíthatta s megelégedett merész combinációkkal és sejtelmes pillantásokkal. Azonban a módszeres eljárásához nagyban elkészítette az utat. Ellenben az újkori philosophia mindjárt az ismeret módszerére irányult s az igazságot a bizonyosság fokára törekedett emelni. Az újkori bölcsészetet azon rendszerektől, melyek Aristoteles után keletkeztek, az különbözteti meg, hogy eljárása módszeres.

Sokan az átmeneti kor philosophiájának csak azt a negatív érdemét tulajdonítják, hogy a scholastikát megdöntötte. Ezen hibába azok esnek, kik mindjárt a kész eredményeket akarják élvezni s nem törődnek a szellem történetével, melyben azon eredmények csak lassan érnek meg, kik a lassan haladó, de a természetes kifejlést unalmasnak tartják vagy arról sejtelmök sincs. Az átmeneti kor az újkorra nézve fontos azért, mivel ez az előbbi mozgalmaknak megtisztult és kifejlett eredménye s csak mint ily eredményt lehet azt történeti jelentőségében felfogni és méltányolni.

Hogy a scholastika kitűzött feladatát meg nem oldhatta, ennek oka végeredményben az, mivel a szellemet és a keresztyénség elvét tisztán fel nem fogta, egészen át nem értette, az egyházi hitet mint tárgygyal szemközt az ember alanyiságát annyira háttérbe szorította, hogy az alany a tárgy által elnyomatott s még idő kívántatott, hogy a gondolkodás a feltétlen tekintélyre emelt egyházi hit, általában minden vallás tartalmát elfogultság nélkül s egészen szabadon vizsgálja. Ide a scholastika maga is vezetett, mert az igazság felismeréséhez elkészítette az utat, minthogy a dogmákat vizsgáló gondolkodást magá-hitta életbe, ennek pedig az önállás korára meg kellett érnie, mert a szabad, önálló gondolkodás az emberiségnek elpusztulhatatlan lényege.

Mindenekelőtt a középkorival szemközt új világnézetnek kellett képződnie, mely az ismeretnek új feladatait és az anyagot szolgáltatotta az újkori bölcsészethez. Ez történt a renaissance és a reformatió által s így az átmeneti kor bölcsészete a renaissance és a reformatió korának philosophiája.

2

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

A RENAISSANCE KORA.

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

2

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár



## I.

# Állami és társadalmi állapotok a renaissance korában különösen Itáliában.

Minden kor philosophiája feltételeztetik az általános műveltségtől és az emberiségnek nagy társadalmi viszonyaitól. Milyenek voltak ezek az átmeneti korban először ezt kell vizsgálni.

A középkorban, a hűbériség korában, államról, azaz törvényesen szervezett, a nép jólétét célzó jogi intézvényről nem szólhatunk, legfeljebb országról, birodalomról. A hűbériség elve volt az egyeseknek, hatalmasoknak, dynastáknak önkénye, külső erőszaka, de ebben nem volt meg a jog. Jog és kötelesség függött a hatalmasok önkényétől, mi a jog ideáját lerontotta. A hűbériség állapotában minden pont az erőszakoskodó önkénynek volt kitéve. Fölötte hiányos volt az egység, melyet az ország fejedelme és a császár, kiben akkor a keresztyén népek általában a keresztyénség világi fejét látták, képezett. A fejedelem a felségi jogok egész körének birtokában nem volt, nem létezett oly hatalom, mely az ország minden erőit szervezze s mint jól rendezettek egy célpontra irányozza. De Európa utóvégre is megérett annak belátására, hogy a sok jogtalanságnak, erőszakoskodásnak, az erők elforgácsolásának véget kell vetni, s hogy ezek helyett a törvény által megállapított jogrendnek kell uralkodni, hogy ez az embernek megfelelő állapota. A jog az egyes ember önkényes akarata felett áll s hol ez emelkedik érvényre, ott az ember megszűnik önhatalmulag uralkodni. De a jognak ereje, mely a személynek magán akarátát vagyis önkényét megtöri, egyszersmind az állam joga. Ha az állam a jog ideájának megvalósítására törekszik, ekkor közeledik az egyházhoz, mely hiténél fogva egysége az isteninek és az emberinek. A jog, mely mindenkinek megadja az övét, nemcsak emberi intézvény, hanem magasabb szempontból tekintve, van benne isteni mozzanat is. Már

Dante az állam alapját a jogban látja, a mint ez az isteni igazságosságban gyökerezik. A fejedelmek a munkája által fontossá lett, megerősödött s a politikai életben is jelentőségre emelkedett polgári elemre és az állandó katonaságra támaszkodva elkezdték a hűbéresek ellen, a harczot, melyhez az első lökést már a keresztes hadak adták. A nagy harcz eredménye volt, hogy erős, a hatalmat magukban összpontosító monarchiák kezdtek képződni, oly monarchiák, melyek a legfelsőbb hatalmat, mint államhatalmat kezelik. Így lehetővé lett a törvényes rend, a személyes és a polgári szabadságnak meg a haladásnak ezen nélkülözhetetlen föltétele. A harmadik rend, mely a nemesi rend és a hierarchia közé lépett, lassankint mind a két rendet meggyengítette s az állami életben nagy fontosságra emelkedett. Az oly monarchia képezéséhez, mely a részeket és a hatalmakat törvényesen egyesíti, az alapot az egyes, a különös nemzetek adták. Így kezdtek a XV. században az új, a nemzeti államok fejlődni. Mivel azok már eredetre nézve egységesek, megvan bennök az irány, hogy egységes államot képezzenek. Azonban nem minden országnak sikerült oly belső állami egységhez eljutni, melynek természetes alapját az egy nemzetiség, az egy nyelv alkotja, az se sikerült, hogy az egy nyelvet beszélő nemzetek egy államba egyesüljenek. Az ókorban a nemzetiség képezte a legfőbb elvet, úgy hogy a vallásnak is, a zsidót sem véve ki, a nemzetiség szolgált alapul. Azonban azon elv nem volt tudatos, tudatossá lett az az újkorban. De most a nemzetiség nem lehetett, mint az ókorban, a legfelsőbb elv. Az nagy érdeme a középkori hierarchiának, hogy a népekbe a keresztyén szellem értelmében azon érzést oltotta be, hogy a nemzetiség a történetnek nem a legfelsőbb célja. Csak az egyetemes emberi által áthatott, a művelt, salakjaitól megtisztult nemzetiség jogosult és bizton tarthat számot az életre. Az egyetemes emberit minden nemzet kifejezheti, előadhatja, mert minden nemzet az egy emberi szellemet a maga sajátosságai szerint képviseli s nyelve által tagja az emberiségnek. Mivel a hierarchia a népeket a szellemi általánosságra tanította, azért az ókori szűk körű állásontra többé visszatérni nem lehetett. Azonban az egyház és ennek feje a pápa ellene volt a szabad és önálló nemzetek és államok képezésének. A nemzeti különbségeket feláldozta az egyházi egységnek és ennek körén belől elnyomni törekedett minden, az önállásra irányzott igyekvést. A husszita felkelés az egyház ellen, az önálló nemzeti érzésnek első nagy gerjedése volt. Miután a népek megtanulták megérteni a szabadságot, melyre a hierarchia az egyházi fegyelem iskolájában tanította őket, politikai és nemzeti tekintetben felszabadultak a hierarchiától, mivel ennek for-

mája és uralma többé nem volt nekik, a nagykorúságra jutottaknak, megfelelő. De a hűbéri állam az országok különböző viszonyai szerint különbözőképpen ment át a nemzeti államba. Franciaországban ezen átalakulás legegyszerűbben, legtisztábban hajtatott végre, mit leginkább előmozdított az örökös királyság. Ezért a korlátlan monarchia itt fejlett ki a túlságig.

Mivel Itália volt azon mozgalmaknak főhelye, melyek a középkort feloszlatták és az újkort előkészítették, mivel ez a renaissance eredeti hazája, ennek társadalmi és politikai állapotait valamivel részletesebben kell előadni.\* Itáliában a Hohenstaufenek kihalásával a császárságból, lehet mondani, nem maradt egyéb mint egy nagy emlék, az Németországra szorítkozott, Ezáltal a városi község, melyen Itália múlt nagysága nyugodott, új helyzetbe jutott. A városi községek elérték azt, miért annyi vért ontottak, a teljes függetlenséget, nem kellett tartaniok a császári hatalomtól, saját erejökre támaszkodtak, saját akarattjuk szerint cselekedhettek. Azonban feléledt bennök a vágy területeiket nagyobbítani, mivel Európában mindenütt nagy államok voltak alakuló félben. De a területnek terjeszkedésében nagy veszedelem rejlett. A meghódított városok minden politikai élettől meglették fosztva, legtekintélyesebb polgárait száműzték s ezek nevelték az elégtelenséget. Az olaszok már ezen oknál fogva a fejedelmi kormányzás felé hajlottak. De a monarchiának útjában állott a régi szabadságszeretet, mely Itáliát nagygyá tette, azután a pápák, kik Itália egységének megalapításához gyengék voltak ugyan, de elég erősek ily tervben másokat megakadályoztatni s ha a szükség kívánta, idegeket behívni, kik azután mindent felforgattak. Látszik, hogy a városi község a felmerült új társadalmi feladatokkal és a kebelében támadt veszélyekkel szemközt magát túlélte. Az alsóbb népet, mely a gazdagokkal együtt, a hűbériséget megdönteni segítette, az utóbbiak a kormányból kizárták. És midőn a község más városokat meghódított, az elnyomottak sokasága nőtt s ezzel együtt a bosszú szenvedélye, melyre az olasz már természeténél fogva hajlandó. Nagy aránytalanság volt az uralkodók kis száma és a kormányzottak mindig növekvő tömege között.

De nemcsak a politikai, hanem a társadalmi helyzet is megváltozott veszélyeket rejtve magában. Igaz, hogy a középkori városi községeknek színe olyan, mint a mai köztársaságoké, valójában azok nem

\* L. N. Machiavelli und seine Zeit v. P. Villari übersetzt v. B. Mangold I. köt. 3. l. s köv.

voltak egyebek mint halmaza a különféle egyesületeknek, társulatoknak, czéheknek, melyek sokszor a központi kormánynál nagyobb erővel birtak. Az egész középkor kasztákból állott. Ezen társadalmi viszonyok a XV. században hirtelen elenyésznek, a kaszták helyébe nagy alakok, individuumok, jellemek lépnek előtérbe s kiválnak a tömegeből. Az egész olasz társadalom, miután a hűbériséget megsemmisítette és az egyenlőséget kikiáltotta, gyorsan átalakult.

A középkor erkölcsi érzése a kasztán és a család kapcsain nyugodott. Innen a hű ragaszkodás és az áldozatkészség a kasztán belül, féltékenység, gyűlölség és bosszú azok ellen, kik a kasztán kívül állottak. Lassankint a politikai reformok, az egyenlőség elvének terjedése a szűk kapcsokat kitágították. Valamint a városi község a császári és a pápai uralom megszűntével a maga erejére volt utalva, úgy a polgár is megszűnván rá nézve az eddigi korlátok csak saját személyes tulajdonságaira támaszkodhatott. Az önzés gyorsan erőt vett a sziveken, dicsvágyó pártvezérek emelték fel fejüket, a városok a leghatalmasabb nevek szerint szakadtak szét, a családok is meghasonlottak magukkal. Az embereket többé semmi kapocs sem fűzi össze. A középkor elbőitéletei és hagyományai, erényei és bűnei elenyésztek s más társadalomnak csináltak helyet. A politikai és a társadalmi átváltozásból következő veszedelmek folytak. Az itáliai köztársaságok nagyobbitották ugyan területeiket, de éppen ez által gyengébbek lettek s érezték egy erős, mindenki számára egyenlő jogokat biztosító központi kormány szükségét. A mint a kaszták elenyésztek, a dicsvágyók, a nagyon merészek ütötték fel fejüket, kik más czélt nem ismertek, minthogy ők uralkodjanak egyedül. A köztársaságokban tyrannok vetették fel magukat. Azonban az olasz zsarnokok minden gonoszságaik mellett, történeti jelentőséggel bírnak, mert új államalapítók lettek. Első, ki modern államot alapított a majlandi herczeg volt, Galeazzo János, a Viscontiak házából. Az nem kívántatott, hogy az olasz tyrann nemes vagy hatalmas családból származott legyen. Minden kalandor saját kezére kezdetett forradalmat s vezérelhette a sereget, ha bizott, hogy ügyességének lesz sikere. Ki szerencsáját próbálta csak személyes tulajdonságaira támaszkodhatott és arra, ha híveket tudott magának szerezni. Ha vetélytársaival szemközt a hatalmat akarta kezébe ragadni, folytonos harcban kellett lennie, melyben mindent megengedett magának, az erőszakoskodástól, ármánytól, árulástól, vérontástól semmi sem tartotta őt vissza. A rosszaság szerinte ott kezdődött; hol megszűnt a haszon, hol annak segédelmével a czélt elérhette, azt alkalmazta. Ezt ő nem tartotta bűnnek, gyalázatnak, hanem állam-

férfúhoz méltó cselekedetnek. Lelkiismereti furdalásokat nem érzett, hideg értelemmel számított és ha a nehézségeket legyőzte, még nem érezte magát biztosságban. A harcot újból fel kellett vennie azoknak elfojtott elégtelensége ellen, kik a kormányban részesülni akartak, azok gyűlölete ellen, kik maguk is a hatalomra vágytak, de legyőzettek. És ha a népfelkelésnek ura lett, a titkos török ellen nem volt biztos s az összeesküvések annál veszélyesebbek voltak, mivel személyes bosszúból eredtek s azokat gyakran a zsarnok barátjai, a család tagjai szőtték. Az olasz tyrannak egy percig sem volt nyugta, minden nap újra kellett trónját kiküzdenie. Ily viszonyok között, személyes bátorság, katonai vitézség nem volt elegendő; a tyrannak éles belátásra, finom ravaszságra, emberismeretre volt szüksége, különösen, hogy szenvedélyei felett tudjon uralkodni. A társadalmi viszonyokat kellett nyomoznia, hogy a tények szilárd alapján állhasson. Kellott neki új kormányformát találni s a mult romjai közt újra felépíteni az igazgatást, igazságszolgáltatást, rendőrséget, pénzügyet. Azon korban minden hatalom a tyrann kezében összpontosult, az állam egysége, az ő személyes műve volt. Így terjedt el azon veszedelmes tévedés, hogy az intézvények és a törvények az államférfi találmánya és nem természetes eredménye a népek kifejlésének. Ezen tant Machiavelli rendszerré fejtette ki. A középkor felfogása szerint, az állam és a történet az isteni gondviselés művei; a renaissance kora gondolkozásának nyomán mindez az ember munkája. Egyik végletből, mint az rendesen szokott lenni, beleestek a másikba.

A különben is szétszaggatott országban az ily viszonyok nagy romlást hoztak Italiára, hol a nevezetesebb államok voltak: a nápolyi királyság, a velencei köztársaság és a pápai állam. Ezek mellett felütötték fejüket a zsarnokok, kik a köztársaságokat a fejedelemségekbe változtatták át. Ezek féltékenyek lévén egymásra, a szomszédok és az idegenek barátságát keresték, hogy ellenségeikkel szemközt biztosak lehessenek, mi az ármánykodást megsokasította. Hozzájárult a politikai érdekek egymásba fonódása, mely az államok nemzetközi viszonyait megszorította.

A pápai állam is ez időben nagy változáson ment át. III. Ince megalapította ugyan az egyházi államot, de ez feloszlott, midőn a pápák Avignonban székeltek. Midőn Rómába visszatértek, sikerült neki a néppel és a hűbéresekkal viselt harcz után a pápai birtokokat egy egészszé egyesíteni. De a hűbéri ország átalakulása a politikai hatalmat összpontosító monarchiába, csökkentette a pápa hatalmát és önkényét, mert az új monarchia szerint a fejedelem kénytelen volt a

jogot maga felett elismerni. Ez ellenmondásban áll azon egyházi tannal, hogy e világ semmi igazi, semmi való. És minthogy a pápa egyszersmind világi fejedelem lett, ez megváltoztatta viszonyát a világhoz, mert ő, ki előbb a kereszténységnek központja volt, most leszállt egy itáliai hatalom fokára. Hogy az itáliai viszonyok között magát fentartsa, ugyanazon cselszövő és ármányos politikához folyamodott, mely akkor Itáliában általános volt s IV. Sixtus, VIII. Ince, VI. Sándor, II. Julius, X. Leo kormányai a legsötétebb árnyékot vetették magára a pápai méltóságra. Már maga ezen tény elegendő ok volt, hogy a népek nagy része elszakadt a pápaságtól. Mivel a pápa megszűnt a kereszténységnek központja lenni, helyébe a politikai sűlegyen lépett s ennek gondolata az itáliai viszonyok között született meg. Ez alkalmat adott a diplomatáknak, hogy szellemi erejüket és éles belátásukat nagy mértékben kifejtsék. A beszéd és az írás ügyessége ekkor nagy jelentőségre emelkedett. Nem lehet csodálni, hogy az olasz zsarnok is az irodalomnak, a művészetnek, általában a műveltségnek barátja volt és azt oltalmába vette. Ezt tette nemcsak politikából, hanem hogy szellemi szükségének eleget tegyen. Ő uralkodását talentumának köszönte, ezt pedig a tudomány és irodalom fejleszti. Az igenis rejtélynek látszik lenni, hogy ezekre az emberekre, kik erkölcsi tekintetben szörnyetegek, a művészet és az irodalom hatást tehetett. Azonban az átmeneti kornak az tulajdonsága, hogy benne két különböző időszak jelleme összefoly. Általában Itáliában ezen korban magas műveltség és a legnagyobb erkölcsi romlottság lőn elterjedve, mi nagy ellenmondást képezett.

És az ország szerencsétlenségét növelték még a zsoldosok bandái is, kiket egy főnök vezetett ugyan, de kit elhagytak, ha más nagyobb zsoldot ígért neki vagy híresebb volt. Ezek nem harczoltak elvért, hazáért, hanem csak pénzért. Katonai becsületet, az adott szó megtartását kinevették, egyedüli céljuk volt szerencséjüket és hatalmukat megalapítani. Ezen zsoldosok az állandó seregek előfutói voltak.

Mindebből látjuk, hogy az állami és társadalmi viszonyok Európában a XV. században oly átalakuláson mentek át, mely által a hűbéri állapotoktól, a középkori viszonyoktól lassankint megszabadultak.

## II.

## Az egyházi állapotok.

Az egyházban kezdet óta megvolt a törekedés, hogy az egyházi arisztokratia vagyis a hierarchia, mely az egyházi demokratiából fejtett ki, eljusson befejező pontjához, a monarchia egységéhez. Ezt elérte a pápaságban. Már I. Leo (440—461) az egyházi szervezetet úgy fogta fel, hogy a pápai méltóság fokról-fokra emelkedvén, Péter apostolban az egyház fejében éri el tetőzetét. De az tagadhatatlan történeti tény, hogy a püspökök magasabb rangja azon városok jelentőségétől függött, hol székeltek. Ez volt az alap, hogy kelet elvált nyugottól. A római püspök, mi tekintélyét illeti, legalább annyit köszönhetett Róma politikai befolyásának, mint azon igénynek, hogy ő Péter utódja. A római püspökségből tetteleg a pápaság csak úgy fejtett ki, hogy Nagy Konstantin áttette székét Byzanczba. És mindamelllett a római püspökök minden politikai momentumot visszautasítottak mint olyat, mely az egyházat lealacsonyítja s a legrégebb idő óta nagy súlyt fektettek arra az elvre, hogy az egyház független a világi és a politikai hatalomtól. De a korlátlan hatalmú római császárok mint az államnak, úgy az egyháznak is fejei voltak, mert a zsinatokat ők hívták össze, azok határozatait ők erősítették meg, a fontosabb püspöki székeket ők töltötték be, mi, míg Róma politikailag a keleti birodalomtól függött, a római püspökről is állott. Midőn a régi római császári méltóság a római püspök közvetítésével 800-ban átment a frank uralkodókra, akkor is a császár volt a legnagyobb hatalom, mert a püspökök, az egyháznak ezen igazi képviselői, neki voltak alárendelve, azokat ő nevezte ki, a hűbéri esküt neki tették le, a pápákat ő erősítette meg, gyakran ő nevezte ki és le is tette. A legfőbb, a világot kormányzó hatalom tetteleg annyira a császár kezében nyugodott, hogy a pápaság minden külső viszonyokban kénytelen volt neki magát alárendelni. De már akkor is némely ponton lehetett látni, hogy a pápaság mily eszményi jelentőséggel bírt szemközt a császársággal. Kis Pipin a frank királyi, Nagy Károly a nyugoti római császári koronát a pápa kezéből vette át. Ezáltal a pápaságnak ki volt jelelve az útja, hogy a legfőbb, a császári hatalom felett is álló tekintély felé haladjon, miben őt a közvélemény is, a kornak áramlata folytán támogatta. Ehhez az utat nagyon egyengette Ál-Izidor egyházjoga, melyben a pápa így

nevezetik *universalis episcopus ecclesiae*. Mind a mellett eddig a császárok a pápákkal egyetértésben munkálkodtak az egyház céljain s együtt törekedtek azon bajok gyökerét kiirtani, melyekben az egyház veszedelmét látta. Az egyháznak a császárság volt a legerősebb támasza.

De a XI. században sikerült a pápáknak az ellenkező rendszert behozni. Ekkor lépett előtérbe azon határozott tudatos törekvés, hogy az egyház, mint oly rendszer, mely minden egyest a legszorosabban összekapcsol, megvalósuljon, hogy minden nyugoti népet és államot egy nagy keresztyén népcsaládban a hierarchia fejének gondoskodó vezetése alatt egyesítsen. Ez az egyház abszolút ideája. Az a pápa, ki tudatosan és éles belátással a viszonyokba, ezt a nagy célt tartotta szeme előtt *VII. Gergely*. Miután már bibornok korában II. Miklós (1058—1061) alatt kivitte, hogy a pápa választásába a világi hatalom be ne folyjon; az egyházat a belső és a külső ügyekben nem csak függetlenné tette az államtól, hanem arra törekedett, hogy az államok függjenek a pápától. A pápaság az ő ideje óta valósította meg abszolút hatalmát. És mivel a középkori felfogás szerint a világi hatalom csúcsa a császár, a pápai hatalom eszméjének megvalósítása főképpen viszonyban a nyugoti császárhoz nyilvánult. *VII. Gergely* a viszonyt úgy gondolta, hogy a világi hatalom csak annyiban törvényes; amennyiben a fejedelmek elismerik a pápától való függést s országukat mint hűbért tőle veszik át. A világi hatalom szerinte onnan támadt, hogy az egyesek rablás és gyilkolás által ragadták magukhoz az uralmat.

Egyoldalú az a történeti felfogás, mely úgy vélekedik, hogy *VII. Gergely* mindezt csak papi gögből és uralkodásvágyból cselekedte.\* Őt az egyház függetlenségének és oly birónak ideája lelkesítette, ki minden emberi viszonyokat a maga törvényszéke elé idéz. Őt lelkesítette a pápaságnak vallásos és erkölcsi eszmekepe. *VII. Gergelyt* is csak kora szerint ítélni lehet. Az irányt, melyet az egyház már régen bevágott, ő határozottan felismerte, ő semmit sem tett egyebet, mint az előtételekből levonta azon következményeket, melyek az egyházi rendszerben rejlettek. Lényegileg mást nem állított fel, mit az egyházi traditióból, a katolikus egyház legfőbb tekintélyéből nem lehetett

\* Ma is vannak történetírók, kik *VII. Gergelyt* így gondolják. Ellenkező hibába esnek, kik őt az égig magasztalják. Ilyen Gförer *VII. Gergely* és Kora című művében. Ki őt kora álláspontjából nyugodtan adja elő, ilyen többek közt Bauer ezen munkájában *Die christliche Kirche des Mittelalters* Leipz. 1869.



igazolni. A papi nötlenség törvénye által csak azt tette, mit az egyház már régen kívánt. VII. Gergely egyelőre elérte célját, mert a papok a családi tekintetektől menten csak az egyháznak éltek. De a papi nötlenség eredményei későbbben annál undorítóbb alakban mutatkoztak.

Azután elvette a világiaktól a felruházmányi jogot. Ezt azért tette, mert azt akarta, hogy a klerus a világiaktól egészen független legyen. E tekintetben úgy gondolkozott, hogy az egyház nem lehet szabad, ha a klérus jószágaival együtt a papi hivatalt is a világiak kezéből veszi. Az egyház hatalmának egyik alapja volt a földbirtok, melyet az államtól kapott s éppen e miatt esett az állam hatalma alá. Ezért elkerülhetetlen volt a harc az egyház és az állam között. Azonkor a szelleminek képviselőjéül az egyházat gondolta, mintha az egyházon kívül semmi szellemi nem volna. A szellemiről pedig úgy vélekedett, hogy az hasonlíthatatlanul jobb mint a világi, mint a testi. Ennek nyomán VII. Gergely úgy következtetett, hogy a világi feltétlenül alá van vetve az egyháznak s erre alapította az egyház teljes hatalmát. Mivel pedig az egyház látható feje a pápa, azért ő abszolút módon a legfőbb uralkodó minden uralkodó felett, ezek az apostoli székek csak hűbéresei, Szt. Péter katonái. Mindez közvetlenül folyt az egyház abszolút ideájából, melytől VII. Gergely volt annyira áthatva, miszerint hitte, hogy az ő személyében csak az egyház gondolkodása, akarata és cselekedete tükrözi le magát. Ő egészen közvetlenül Péter apostollal azonosította magát, úgy, hogy az apostol az, ki benne szól és cselekszik. E szerint azt mondta, hogy ki Istennek akar engedelmes lenni, annak a pápa intéseit, mint az apostol nyilatkozatait kell követni.

Azt tagadni nem lehet, hogy azon korban jog úgyszólván nem volt. Tehát ily időben nincs más mód, minthogy a papi kormány, mint a míveltebb fél, a még erőszakos és nyers fejedelmeket és népeket a törvényes rendre, az erkölcsiségre és a keresztyén életre rászoktassa. Ily viszonyok között az egyházi fegyelem mind a kettőre jótékony hatású. Hogy a hierarchia a keresztyénséget az emberi természetnek legjobban megfelelő vallást, a szeretet vallását, megszilárdította, annak szellemével a népeket megszelídítette, a míveltségre fogékonytá tette, ez halhatatlan, senki által kétségbe nem vonható érdeme. De a pápai rendszer hívei nem akarják azt, vagy elfogultságukban nem tudják azt belátni, hogy a népek kiskorúságának meg van a maga határa. És maga VII. Gergely sértette meg legmélyebben a közerkölcsiséget, midőn a német népet feloldotta azon eskü kötelezettsége alól, melyet az IV. Henrik császárnak tett, tehát

aláásta azon alapot, a mely a fejedelmeket és népeket az állam egységébe összeköti. Midőn öt cselekedetének veszélyes voltára egyik meghitt barátja, Hermann, metzi püspök figyelmeztette, csak a régi nagy szavakat hozta fel, a sziklát, a kulcsokat, az előnyt, melylyel a páp bir a fejedelem felett. Gyenge sziklán áll azon páp, ki az esküt könnyen veszi.

Ha a rendszer, a mint azt VII. Gergely felállította, a valóságban egészen erőre emelkedik, a világi fejedelmek és felsőségek, a legfelsőbb egyházi felsőségnek önállás- és akaratnélküli szolgálivá lesznek és soha szabad államok nem fejlődhetnek. De a világi hatalmak erőteljesen védték a maguk jogait s hatásuknak azon körét, melybe belenyulni az egyház nincs hivatva. Így elkezdődött a harc az egyházi és a világi hatalom között. VII. Gergelynek azon decretuma, hogy a papoknak nem szabad a laikus kezéből a papi hivatalt elfogadni, még inkább szólott a világiaknak, hogy egyházi hivatalt nem adhatnak. De ezek a papi hivatalokkal összekötött jószágoknak hűbérurái voltak, tehát jogaikról egyszerűen le nem mondhattak. Az investitura miatti viszály a nagy harcznak csak egyik tárgyát képezte, fődolog volt, hogy az egyház az államnak mindenben akart parancsolni. Így az egyház mélyen bevonatott a világi érdekebe s világi jellemét megszilárdította, holott maga VII. Gergely azt minden világi vonatkozástól függetlennek lenni akarta. Azonban az investitura miatti harcznak volt egy jó eredménye. A világiaknak, midőn jószágait az egyháziakra mint hűbért ráruházták, el kellett ismerniök, hogy ők az egyháznak csak világit adnak, az egyház pedig kénytelen volt belátni, hogy világi javak nélkül nem létezhet, tehát hogy birtokaira nézve függ az államtól. Már ez volt azon pont, melyen az egyháznak abszolút hatalma megtöretett, mert a világit egészen nem tagadhatta, azt jelentéktelennek vagy éppen semmisnek nem tekinthette. A pápák nem tudták ugyan igényeiket egész terjedelemben keresztül vinni, mégis a XIII. században ehhez közel voltak. És noha a küzdelemben súlyos csapásokat szenvedtek, igényeikről elvileg soha le nem mondtak. A világiak részéről nem vonták kétségbe, hogy az egyházi hatalom és méltóság a világinál feljebbi, de ragaszkodtak ahhoz, hogy a kettő egyenlőképpen jogosult. Éppen ez az, mi mint a harc eredménye minden ponton mutatkozott, hol a két fél egymással összeütközött. A pápaság egyházi hatalom ugyan, de egyszersmind világi uralom is s a császár ragaszkodott azon joghoz, hogy a pápát a világi birtokba ő helyezi be. A császárok az állam jogaiért harczoltak, ők a pápák világi hatalmát ostromolták, de mint egyházinak alá voltak vetve. Ezen

bonyolatban rejlett a harc nehézsége, mely legelkeseredettebb volt a Hohenstaufenek idejében. A pápák Franciaországban találták meg az eszközt, hogy a Hohenstaufeneken bosszút álljanak (Anjou Károly). A harcban a Hohenstaufenek elbuktak. Egyelőre a nagyobb szellemi erő által győzött a pápaság, de a harc az egyházon is sebet ejtett. A pápaság az ő győzedelmét úgy vívta ki, hogy az államot megalázta, megsértette, tehát a meghasonlást ki nem békítette. A harcnak újra ki kellett törni. Kitért akkor, midőn a népek az önállásra megérttek s fejedelmeikkel együtt jogaik tudatára eljutottak.

A pápák semmi által nem ásták alá hatalmukat és tekintélyüket annyira, mint oly igények által, melyek minden határon túl mentek s melyek az egyesnek és az államoknak jogait törekedtek megsemmisíteni. VII. Gergely, III. Sándor magukat Péter helytartóinak nevezték. III. Incze (1198—1216) ezzel már meg nem elégedett. Szerinte a pápák Péter utódjai ugyan, de nem egy apostolnak vagy egy embernek, hanem egyedül Jézus Krisztusnak helytartói. Mit tehát a pápa tesz, azt teszi nem mint ember, hanem mint Isten s ha az Istentől megszentelt kapcsolatot feloldja, azt nem lehet ellene felhozni «mit az Isten összekötött, azt az ember el nem választhatja» mert ő nem mint ember, hanem mint Isten választ el. A világi uralkodók csak országokat birnak, de Péter vagy a pápa, mint annak helytartója, kié az egész világ, mindennek az élén áll, mint Krisztus helytartója egyesíti magában az egyházi és a világi hatalmat, ő a világ ura. III. Incze az egyházi államnak is igazi megalapítója. Róma városa hatóságát, mely eddig a császár alatt állott, a pápának vetette alá, a város környékén fekvő az egyháztól elidegenített területet visszakapcsolta s a pápai uralkodást egész közép Itália felett kiterjesztette, kiszorítván innen a német uralmat, mely nyomása által gyűlölt volt. Azon igényt, hogy a világi fejedelmek a pápa parancsának feltétlenül tartoznak engedelmeskedni, egy pápa sem juttatta oly elismerésre, mint ő, úgy, hogy a pápaságot az ő ideje óta lehet *universalis monarchiának* tekinteni.

Mily változás állott be, a pápai igényeket tekintve, mutatja a nézet Konstantin donátiójáról. Azelőtt a pápák örültek, hogy a világi hatalmat mint Konstantin donátióját birják. IV. Incze azt mondja, hogy azon állítás hibás, hogy Konstantin a római szent székek világi hatalmat adott, mivel ez feltétlenül és természetesen Krisztustól való, ki igazi pap és igazi király. Krisztus nemcsak papi, hanem királyi hatalmat is alapított meg s a földi és a mennyi ország kulcsait Péternek adta. Előbb a világon a tyrannis, a törvényellenes kormány uralkodott. Konstantin az ilyen kormányt az egyház kezébe tette le s

mit előbb jogtalanul bírt azt az igazi forrásból mint tiszteletteljes adományt fogadta el; a kard hatalma is az egyháznál van, az tőle származik, azt a koronázásnál a császárnak adja, hogy azt törvényesen használja, az egyházat védelmezze, az egyháznak van joga parancsolni, hogy a császár a kardot hüvelyébe dugja. A világi hatalom csak annyiban törvényes, mennyiben a világi fejedelmek ezt a függést elismerik s a birodalmat a pápától mint hűbért elfogadják. Ettől eltekintve a világi hatalom a legalacsonyabb és éppen nem isteni eredetű. Már VII. Gergely, de különösen III. Incze az egyházat a nappal, az államot a holddal hasonlította össze. Valamint a hold az ő fényét a naptól kapja, úgy öröklí a királyi hatalom az egyházi tekintélytől méltóságának fényét. A világi uralkodók csak egyes országokat bírnak, Péter pedig vagy a pápa, mint annak helytartója, kié az egész világ, mindennek az élén áll. Mint Krisztusnak helytartója ő egyesíti magában az egyházi és a világi hatalmat.

Már az Ál-Isidor kifejezte, hogy a pápa az *episcopus universalis ecclesiae*. A valóságban odafejlett a dolog, hogy minden egyházi hatalom a pápa abszolút hatalmának csak kifolyása s hozzá a többi püspökök a teljes függés viszonyában állanak, úgy hogy a pápának csak organumai. VII. Gergely ezt is a hűbéri viszony szerint gondolta. A pápa mint az egyháznak általános püspöke, az egyháznak egyedüli törvényhozója, ő neki teljes jogában áll oldani és kötni.\* A pápának isteni mivoltából leszármaztatták csalatkozhatatlanságát, mint benne rejlő főtulajdonságát. Ő a hit dolgában nem tévedhet. A csalatkozhatatlanságban tetőzött a pápai abszolutismus, mert az a legfőbb, ha egy emberről azt mondhatjuk, hogy szavai az isteni igazságnak közvetlen nyilatkozatai.

IX. Gergely decretumgyűjteményében\*\* III. Incze azon tételnek, hogy mit a pápa tesz, azt teszi mint Isten, ily magyarázata áll: a pápának van mennyei arbitriuma, ő a jogtalanságból jogot tehet és senki sem kérdezheti őt, hogy ezt vagy amazt miért teszi. Azért ő egyáltalában a törvények felett áll, mindezek ura, ezekhez nincs kötve, másokat szabadon, önkénye szerint a törvények, fogadalmak és eskű alól felmenthet.\*\*\*

\* — *quod ligatur vel solvitur par eum (papam), habetur solutum et ligatum per ipsum Deum. August. Triumphus summa de potestate ecclesiastica. 57. l. Roma 1584.*

\*\* *Decretales Gregorii Noni. Lugduni. 1559.*

\*\*\* Hogy a pápa személyének ily felfogása minő képtelenségekhez vezetett, mutatják *Triumphus Augustinus summa de potestate ecclesiastica* című mun-

Azonban a pápák abszolút hatalma megtalálta korlátát a saját elvének tudatára megérett államban, mely a XIV. században mint új hatalom lépett be a világtörténetbe s a mely mértékben megszilárdult, azon mértékben visszaszorította az egyházat azon térről, mely fölött eddig parancsolt s beállt a végzetes fordulópontra, melynél a pápai hatalomrendszer fentartóztathatatlan szükségességgel kezdett a feloszlás felé indulni. Az iszonyú csapás azon országból jött reá, melyhez a Hohenstaufenek ellen a bosszúfegyverért folyamodott. IV. Szép Fülöp összeütközésbe jött VIII. Bonifáczius pápával. Ez alkalommal ismét felmerült az a régi kérdés, hogy a világi hatalom feltétlenül alá van-e rendelve az egyháznak, vagy a kettő egyenlőképpen jogosított. Bonifáczius egyik bullájában (1296) kimondta, hogy a klerikusok a polgári társadalom felett magasan álló rend. Egy másikban (1302), hogy minden emberi teremtmény lelki üdvére szükségképpen feltétel a római pápa alatt állani. Ezen tétel által azt értette, hogy a világi hatalom az egyháznak alá van rendelve. De az idők mások voltak mint VII. Gergely korában. A világ a felvilágosodás dolgában nagyot haladt s Franciaországban mind a két bullának hatályosan ellenállottak. Fülöp az első bullára nyomatékosan kiemelte, hogy az egyház nem csak a klerikusokból, hanem a laikusokból is áll, hogy mindkettő egyenlőképpen részes azon szabadságban, melyet Krisztus az ő egyházának szerzett, hogy a pápa el nem veheti a fejedelmektől országaik igazgatásának és védelmének jogát és semmit abból, mi e célra szükségképpen eszköz. A másikra \* a biblia azon szavaival felelt: adjátok meg a császárnak, mi a császáré és az Istennek, mi az Istené. Fülöp szerint az állam és az egyház egyenlőképpen jogosultan állanak egymás mellett. A pápa az egyháznak azon fogalmából, a mint azt ő gondolta (a szellemi uralkodik a testi felett) származtatta az államnak szigorú alárendelését az egyház alá; a király álláspontján pedig az állam az egyházhoz úgy viszonylik, hogy

kájában foglalt következő szavai: *sententia Papæ et sententia Dei una sententia est: sicut una sententia est Papæ et auditoris ejus. Cum igitur appellatio semper fiat a minori iudice ad superiorem, sicut nullus est maior seipso: ita nulla appellatio tenet facta a Papa ad Deum; quia unum consistorium est ipsius Papæ et ipsius Dei, cujus consistorii claviger et ostiarius est ipse Papa. Et sicut nullus potest appellare ad seipsum: ita nullus potest appellare a Papa ad Deum quia una sententia est, est una curia Dei et Papæ. U. o. 57. 1. Mind a mellett a pápát csak teremtménynek tekintí. U. o. 72. 1.*

\* A pápának a királyhoz írt szavai ezek: *scire te volumus quod in spiritualibus et temporalibus nobis subes.*

a klerikusok is, kik szinte az államban élnek, mint a laikusok, tartoznak az állam iránti kötelességeiket teljesíteni, mi nélkül a polgári társaság az állam egységében fen nem állhat. Noha azon régi nézet megmaradt, hogy a klerikus a laikus fölött áll; mégis ezen harcban egész jelentőségben öntudatra jött az állam fogalma, mint oly elv, mely az egyház és az állam közti viszony új elméletét megállapította. Az állam fogalmához tartozik, hogy saját önálló, semmi más hatalomtól nem függő jogszervezetet képez, máskép czéljait ki nem viheti. Ebből világos, hogy az állam és az állami jog tudata Fülöp királyban már erőteljesen és világosan volt kifejlődve, mert a pápa azon állításával szemközt, hogy ő mint király úgy a szellemiekben, mint a világiakban a pápa alatt áll, azon ellenkezőt mondta ki, hogy a világiakban neki senki sem parancsolhat, hogy a pápa állítása a józan észszel, birodalmának szabadságával és önállóságával egyáltalában összeférhetetlen. És ő új államelméletének rövid úton gyakorlatilag tudott érvényt szerezni. Kezére jól dolgozott, hogy akkor a terjedő műveltség folytán a francia népnek nemzeti tudata már élénk volt. A király 1302-ben összehívta a birodalmi gyűlést, melyen először jelent meg a harmadik rend, a polgárság. A király jól számított, hogy így a harcban erősebb lesz. Határozott alakban tette fel a rendeknek azt a kérdést, hogy Franciaország pápai hűbér-e? Az ily függésnek már gondolata is a birodalmi rendekben, beleértve a hazafiságos klerust is, oly felháborodást szült, hogy egyértelműleg visszautasították a pápa merész igényeit. Adva volt a fényes példa, hogy mihelyt egy országnak valamennyi osztályai összetartanak s annak érdekében egyetértenek, a pápai hatalom minden beavatkozása az állam politikai ügyeibe hiába való erőlködés. A pápai politika igen jól értett hozzá egyenetlenséget szítani a fejedelmek és alattvalóik között. VII. Gergely soha a porig meg nem alázza a különben nem példás életű IV. Henriket, ha a pápával egyetértő német birodalmi nagyok császárukkal nem állanak ellenséges lábon.

A pápai absolutismus más országokban is előidézte a visszahatást. A német birodalmi gyűlés 1338-ban kimondta, hogy a császári méltóság közvetlenül az Istentől van s hogy a választófejedelmek többsége által megválasztott császárnak nincs szüksége a pápai megerősítésre. Anglia éppen akkor, midőn János király III. Incze pápának vasallusává alacsonyodott le, a pápa és a király ellen egyesült világi és egyházi nagyok kivívták a legszabadabb alkotmány alapját s a pápai zsarolásoknak erős gátat emeltek. Magyarország 1404-ben törvény által azt határozta, hogy papi méltóságokat és jövedelmeket

csak a király adhat, hogy ennek engedelme nélkül a pápai breve nem érvényes. Ez által a fejedelmek és a népek tetteleg kimondották, hogy a pápai intézvény nem közvetlen isteni eredetű, különben bizonyosan olyanokat nem határoznak. Lassanként kezdték belátni azt, mi a pápai iratokban a merő önkény, önzés és uralomvágy s ennek alapján visszautasították a pápák igényeit, megtörték a hierarchia viláгурalmát s a közvélemény hatalmas férfiak szavainak nyomán kimondta a rosszalást, hogy a világi és az egyházi hatalom összekevertetett. Már Dante universalis monarchiájában van szó a pápának világi uralma ellen, sőt ezen idea nagyszerű költeményében is ácsillámlik. Ugyanazt találjuk Paduai Marsiliusnál.

Azonban, a francia politika a kivivott győzedelemnél meg nem állapodott. A francia befolyás behatott a bibornoki kollegiumba is s 1305-ben V. Kelement ültette a pápai trónra. A pápák ekkor maguk nagy csorbát ütöttek tekintélyökön az által, hogy székhelyüket Avignonba tették át, mi által hallgatagon elismerték, hogy idegen államtól függnék s így ennek czéljait voltak kénytelenek előmozdítani. Azonkívül Avignonban hiányoztak a Rómához kötött fényes emlékek. Ennél nagyobb baj volt az avignoni pápai udvarnak, a legszélső határig menő benső romlása és sülyedése, hol pénzen mindent meg lehetett vásárolni. Petrarca, az avignoni udvarnak minden titkaival ismeretes írója, azt mondja: itt arannyal meg lehet nyitni a mennyországot, sőt aranyért eladják Krisztust. I. Gergely megtiltotta, hogy a papi ordinatioért valami fizettség. VII. Gergely az egyház romlásának egyik főokát a simoniában látta s minden hatalmával ellene dolgozott. De a XIII. század közepe óta szokássá lett, hogy a püspök, kit Rómában felszenteltek évenkénti jövedelmének (annaták) mértéke szerint kénytelen volt bizonyos összeget fizetni. Avignonban avval valóságos kereskedést üztek. A simonia legkisebb gondot sem okozott a pápai rendszer védőinek, mióta azt a kánont állították fel, hogy a pápa nem követhet el simoniát.\* Ha a pápára nézve az nem bűn, mi minden más emberre nézve bűn, úgy a pápai absolutismus oly teljhatalom, melyet az erkölesiség törvényei sem köteleznek. Annak előtte a legmélyebb tisztelettel szóltak a római egyházzól. Most miután a pápai kuria pénzsarolásaiban mértéket nem ismert s ott a feslettség elhara-

\* Certum est summum pontificem canonicam simoniam a iure positivo prohibitam non posse committere quia ipse est supra ius et eum iura positiva non ligant. Aug. Triumphum summa de potestate ecclesiastica. Romae 1584. 51. lap.

pódozott; úgy nyilatkoztak róla mint a legérzékibb élvekben tobzódó s minden szentet lealacsonyító papságról.

Azonban a pápákban felébredt a vágy Rómába, uralkodásuk ezen ősi helyére visszatérni. XI. Gergely át is tette székét Rómába 1377. De halála után a római bibornokok VI. Orbánt, a francziák pedig egy ellenpápát választottak. Mivel azonban az egyház az egységre volt alapítva, a szakadás rá nézve a legnagyobb veszedelmet hozta és általánosan megbotránkoztak, midőn a két pápa egymás felett kimondotta az egyházi átkot tehát oly büntetést, melylyel az egyház legnagyobb ellenségeit sújtotta. Tényleg nyilvánvaló lett, hogy a pápa infallibilitása fictio, hogy külső, magát megsemmisítő egység nem lehet az egyháznak igazi egysége. Most nem láttak más módot mint általános zsinatot összehívni, tehát azon eszközhöz folyamodni, melyre Szép Fülöp és Bajor Lajos hivatkoztak, de melyet az akkori pápák mint gonosz eretnokséget visszautasítottak, pedig a zsinatokon alapították meg azt, mi az egyház alapját képezte, a dogmákat. Így új egyházi jog kezdett fejlődni, mert a pápai rendszerrel szemközt fellépett a zsinati rendszer. A különbség a két rendszer között utolsó vonatkozásban az általános és a különös viszonya. A zsinaton kimondták, hogy az általános zsinat mint az általános egyház képviselője, a pápa felett áll. A pápai rendszer a pápát minden püspök felé oly feltétlenül helyezte, hogy ezek hatásköre csak a pápa hatalmának kifolyása. Ellenben a zsinati rendszer azt állítja, hogy a püspökök a pápával ugyanazon közös alapon állanak s ugyanazon jogaik vannak. Absolut hatalom az egyház felett Pétert sem illette meg, ő nem állt az egyház felett, hanem az egyházban mint ennek tagja. Mi Pétert a többi apostoloktól megkülönbözteti, az csak azon külső előny, hogy az egyház céljait könnyebben ki lehessen vinni. Az a korlátlan hatalom, melyet a pápa a maga részére vesz igénybe, az egyházat illeti. Ez és nem a pápa családokozhatlan. A zsinati rendszernek egyik főtéte, hogy a világi hatalom az egyháztól független. Mint látszik a zsinati rendszer a pápaival teljesen szemközt áll. Kiviláglik az is, hogy a zsinatokon nem volt, meg az egyetértés. Azonban noha a pápaság nagy vereséget szenvedett, noha a zsinati rendszer belső igazságát érezték, az még nem volt legyőzve, ez még nem volt eléggé erős, hogy a valóságra emelkedjék. Voltak számos ellenei. De az világos, hogy ezen korszak végén az egyház a két ellentétes rendszer által a feloszlás állapotában volt, régi formái még fennállottak, de azok elégteleneknek bizonyultak be, maga az egyház a bajon segíteni még nem tudott. Érezték azt, hogy az uralkodó rendszer szerint



következményeivel az egyház nem boldogulhat; de hogy magát az elvet, melyből azok folytak, félrevessék, ehhez felemelkedni még nem birtak, addig pedig a régi rendszerrel teljesen szakítani nem lehetett. *Gerson*, a kosztnici zsinatnak kitűnő tagja, egy iratban megczáfolta a pápai absolutismust s megalapította az ellenkező elméletet, de azon alapfeltevést, melyen a régi rendszer nyugodott t. i. azon tant, hogy a pápa elsősege közvetlenül isteni intézvény *meghagyta*.\* Ha a pápai intézvény ilyen, úgy a pápa az egyháznak feltétlen ura, oly tan, mely az emberi szabadsággal egészen ellenkezik. Az nem lehet isteni intézvény, mely az emberi szabadságot megsemmisíti. A pápai primatus és a vele együtt járó hatalom, csak lassan, az idők folyamában, az egyházi étellel együtt fejlett ki, ehhez hozzájárulván, mint azt a történet tanúsítja, hogy, e tekintetben a római püspökök a körülményeket igen ügyesen, néha nagyon is emberi módon használták fel. A három általános zsinat a pizai, a kosztnici és a baseli, a pápai méltóságot restaurálni és a romlott egyházi életet reformálni akarta, de a kosztnici zsinaton megválasztott új pápa, V. Márton, a zsinat által elfogadott azon elvet, hogy a zsinat a pápa felett áll, mindjárt semmisnek nyilatkoztatta ki s a reformokat meghiusította. Az egyházban minden a réginél maradt, a visszaélések ismétlődtek, s így nem csoda, hogy a XV. század közepe óta a legromlottabb és a legelvetemedettebb emberek ültek a pápai trónon. De már ezen korszak végén észre lehet venni, hogy a pápai absolutismus éppen ellenkezőjét érte el annak, a mit akart. Akarta, hogy a népek és az egyesek gondolkodásban, cselekedetben feltétlenül vessék magukat alá az egy egyházi főnek, e helyett a népek nemzeti és politikai, vallási és szellemi életében annál inkább mutatkozott a törekvés az önállás és a szabadság felé.

A hierarchiával párhuzamosan fejlett a scholastikai theologia, melyet *Anselm* alapított meg. Mit ő tanított, hogy az Isten egyáltalános szükségességgel működik, azt a rákövetkező scholastikusok

\* Gersonnak határozott ellene volt *Turrecremata Ján*. A reformzsinatok után írt egy munkát: *de potestate papae et concilii generalis*. Oeniponti 1871. A munkában egyszerűen állítja: Papa non subicitur generalis concilii legibus, nec illas servare tenetur nisi quas ipse confirmavit et ad illas etiam non de necessitate sed de honestate tenetur. 28. 39. l. Sőt azt az észből is törekszik kimutatni. Nulla ratio permittit nullusque intellectus admittit, quod caput obligatum sit legibus membrorum vel corporis, quorum et cuius est caput. 82. l. A pápát az egész világ urának mondja. Post Christum solus Petrus habuit veram iurisdictionem supra universum arbem et post Petrum sui successores in sede Petri 32. l.

merő önkénynek, alkalom- és czélszerűnek állították, úgy, hogy az Isten az emberi nem boldogításában a választott úthoz nem volt kötve, hanem mást is választhatott volna. A scholastikusok gondolkodása tehát nem belsőképen szükségképeni és észszerű, hanem végesetben az önkény jellemével bír. Ilyen a hierarchiának kifejlése is. VII. Gergelyben a hierarchiai absolutismus még annyiban következetes, hogy ő nem akar más lenni, mint az egyház absolut ideája; ellenben utódjai a pápát a legkorlátlanabb önkénnyel ruházzák fel. A rendszer szerint az Isten helyébe a pápának kell lépni. De azon emberben, ki ezen idea tudatában él, az emberi önzés a legkorlátlanabb önkényévé fajul s így az isteninek és az emberinek határai ki vannak emelve helyeikből. Ugy a scholastikai philosophiának, mint a hierarchiának össze kellett omlani s a kettőnek helyébe másnak lépni.

A középkor végén az egész életben nagy lendület állott be, a világnézet lényegileg megváltozott, a tágabb eszmekör, a műveltségnek és a felvilágosodásnak új elemeit szülte magából. Ezek hatalmasabb erők voltak, mint a hagyományra alapított pápai tekintély, melyet legjobban ástott alá a rendkívüli nagy hatalommal való visszaélés.

### III.

## A régi klasszikai irodalom feléledése vagy a renaissance.

Hogy az emberi szellem szabadabb és felvilágosodottabb irányban lassanként átalakult, ezt nagyban előmozdította a régi kor klasszikai irodalmának feléledése. Igaz, hogy nyugoton a régiek irodalmával sokáig foglalkoztak s megvolt az iránt a fogékonyság és a figyelem még a karolingi időszakban is s azt csak a tulnyomó erőre kapott scholasticismus nyomta vissza. Ezen idő óta a régiek, különösen a görögök irodalmának ismerete egészen kiveszett. A régiek életéről alig birtak sejtelemmel. Kihalt az érzék az előadásnak szép formája iránt. A scholastika ízetlen, nyers és nevetséges előadási formákat mutatott. Mindez hirtelen megváltozott, a mint a régiek irodalmát és művészetét az eredetiben tanulták ismerni. A kezdeményezés Itáliából indult ki. Ez természetes, mert itt nagyban megvoltak a klasszikai műemlékek. Igaz, hogy ezek megvoltak Görögországban is, még pedig eredetiebbek mint Itáliában, de a görögökben nem volt meg többé az a

képesség a régiek műveltségét feléleszteni, részint pedig fenyegetőleg lépett fel ellenök a hódító törökök részéről a veszedelem, mely utoljára is rájuk szakadt. Hogy az új műveltség Itália földjéről Európa többi országaiban könnyen elterjedt, ennek oka mivel őket több kapcsolatok fűzték Itáliához, különösen mivel itt volt vallásuk központja. A klasszikai irodalom feléledése a XIV. század elejére esik, tehát azon időpontba, midőn kezdtek belátni, hogy a scholastikai tudomány túlélté magát, hogy az többé kielégítést nem adhat. Szerencsájük volt a jobb elméknek, hogy a régi irodalommal megismerkedhettek, oly tárggyal, mely gondolkodásuknak elég bő anyagot adott s melyet gyönyörrel és élvel tanulmányozhattak. A renaissance kezdete összekapcsolódik azzal az idővel, midőn a pápai hatalom fénye elhalványodni kezdett, másképpen lehetetlen lett volna neki oly hatást szülni és annyira elterjedni.

De midőn a római nyelvet és irodalmat új életre hívták fel, evvel együtt a római államot és politikát is akarták visszaállítani, mert az olasz hazafiság büszkén visszaemlékezett Itália mult nagyságára. Mily nagy volt e tekintetben az elfogultság, mutatja az, hogy ezen ideáért egy Petrarca, egy Salutato, egy Machiavelli rajongtak.

A renaissance korát már *Dante* (1265—1321) olasz nyelven írott halhatatlan művei és *De monarchia* című latin munkája hirdetik. Dante annyira csodálja az ókort, hogy ez általa mintegy megszentessétek, noha kivált az első műnél a középkori felfogás nála még az uralkodó.

Ki azt tudatosan harcban a scholastikával és a középkori nézetekkel megalapította, az *Petrarca* (1304—1374). A klasszikai világnak művei halhatatlan tartalmuknál fogva végképen meg nem semmisülhettek volna, de hogy már a XIV. században a homályból napfényre kerültek, ez Petrarca érdeme. Keveset tudván görögül, gondját a római remekírók megmentésére, kikutatására és megismertetésére irányozta s ezek által mutatta meg a művelteknek, hogy gondolataikat szépen és megfelelően kifejezzék. Saját, latin munkái is rendkívüli módon hatottak a kedélyekre, úgy prózai művei mint költeményei. Hogy a szépirodalmi érzék mennyire kiveszett, mutatja a középkornak azon felfogása, mely szerint az antik költőkről úgy vélekedtek, hogy azok dolga a hazugság, azon kívül csábítani a ledérségre és a pogányságra. Petrarca tiszteletreméltóvá tette a költészetet, noha úgy vélekedik, hogy végeztélje a morál. És korával a régiek ékesszólását is megkedveltette, de igen helyesen felismerte, hogy az két élű fegyver, hogy becse csak akkor teljes, ha bölcseséggel és erénnyel párosul. Azonban mi által

Petrarca korára és az utóvilágra kihatott az különösen egyénisége. Az ő egyénisége hatalmasan küzd, hogy a különféle műveltségi elemeket összhangzatos egységgé összeforraszsza. Úgy vélekedik, hogy a philosophusnak, történetirónak, theologusnak egy személyben összeforrva kell lenni. Ily egyéniség az újkori sokoldalú ember. Igaz, hogy az egyest, az egyént Okkam emelte elvre, szemközt az általánossal, a mint azt a középkorban gondolták, de az elv nála még fejletlen, annak tartalmat nem tudott adni s ezért az elvről az emberiséget kéllőleg nem tájékoztathatta. Ellenben Petrarca az egyéniséget bátran teljes jogaiba helyezte. Mondhatni Okkamnál az egyéniség még üres, Petrarcaéénál az tartalomteljes, noha ő azt philosophiailag nem vizsgálta, melyek az egyéniségnek mozzanatai. Ő itt gyakorlatilag járt el, különösen a kereszténység szellemét az ókori műveltséggel, a régi és a keresztyén világnézetet törekszik magával összhangzatba hozni.

Az egyház annyi század lefolyása után is a pogány irodalomban még mindig veszedelmes ellenséget látott s attól mint idegen elemtől a maga híveit minden áron visszatartani iparkodott, mert a pogányságot a tisztátalan dæmonok művének tekintette. De a pogányságnak egyik gyümölcse volt a pogány irodalom, melyért Petrarca lelkesedett. Az egyház meg nem engedte, hogy az ember foglalkozzék oly irodalommal, mely nem belőle származik, mely vele egészen ellenkezik s mely őt — mint mondta — Krisztus országától elvezetné. Az egyház még annyira elfogult volt, hogy a belső történeti összefüggést a pogányság és keresztyénség között nem látta s elzárta magát minden értelmi és erkölcsi műveltségtől, mely már eredetileg nem az ő színét viseli. Az egyházban ezen gondolkodási irányt különösen Augustinus, a legnagyobb egyházi atya, *De civitate Dei* című munkájában szilárdította meg, hol a pogányságot a bukott angyalok, az ördög országának tekinti szemközt a keresztyénséggel, melyben isteni elemet lát. Az Petrarcaéénak kitünő érdeme és az akkori korhoz képest nagy felvilágosodást mutat, hogy ő azon elfogultságon túlment, hogy lerontotta azon balhiedelmet, mintha a pogányság a rossz dæmonok műve volna, az nagy érdeme, hogy bátor és szabad szelleme egy régen letűnt kornak gazdag műveltséget magában foglaló irodalmát a keresztyénséggel összeférhetőnek találta, hogy mindegyiket a maga sajátosságában törekedett megismerni s nem tett úgy mint a scholastikusok, kik a régi bölcsészeteket az egyházi tanok szerint idomították. Általában nem járt el úgy mint a középkor, mely a régi írókat saját világnézete szerint magyarázta, pl. Virgílből kiolvasta Krisztus eljöveteletét.

Petrarca az emberiségnek egy bölcs tanítója, mert midőn tény-

leg rávezette, meggyőzte az emberiséget, hogy a régi irodalomban is a mi szellemünk nyilatkozik, hogy azon irodalomban nagy kincs rejlik; lerombolta azon korlátot, mely a keresztyénséget az ókortól, mint ennek ellenségétől elválasztotta, úgy, hogy azon korlátot soha többé semmiféle hatalom nem lesz képes ismét felemelni. Ő nem egyenesen megmutatta, hogy az inneni élet feladata nem pusztán a jövő élet reményeinek ápolása, hogy az emberi szellemnek már a jelenben gazdag tartalma van. A középkori dualismus egyoldalúságán elvileg tetteg túlment. Ez Petrarcanak nagy történeti jelentősége, ez által hatott ki korára és az utóvilágra s nem a Laurához írt költeményei által.

Mindamellett, hogy Petrarca nemcsak ünnepezt író, de a maga kora s ennek előitéletei felett magasan álló böles; az természetes, hogy a keresztyénség és a klasszikai irodalom összhangzásának felismerése csak azon fokig sikerülhetett neki, a mely fokig ő a két világot megértette és felfogta. A kettőnek mélyébe behatni, ez a nyomába lépett századoknak volt és lesz további feladata.

Mi a keresztyénséget illeti, ő az első írók közé tartozik, kik különbséget tettek Krisztus vallása között, a mint ez az újszövetségi könyvekben, az általa tisztelt Augustinusnál találtak és azon theologia között, melyet az egyház és ennek szolgálatában a scholastikusok tanítottak. Csak midőn ezt a megkülönböztetést az írók megtették, lehetett az egyházba behatott hibák ellen szót emelni. Petrarca ismerte Augustinus iratait, de úgy látszik, hogy leginkább confessióiba merült el, másképp lehetetlen, hogy fel ne tűnt volna neki azon lenézés, mely szerint, a különben nagy egyházi atya, bánik mindazzal, mi nem keresztyéni és más keménységek, melyekkel a gondolkodásnak megbarátkoznia lehetetlen. És noha Petrarca nagy bámulója a régi kornak, mégis megfigyeli, hogy a keresztyénség történeti kifejlése folyamában a pogányságból olyan elemeket is vett fel, melyek minden tekintetben hiányosak és hogy a babonának is engedett helyet. Petrarca a hierarchiai intézvényeknek sem barátja s hihetőleg ezen értelemben mondja, hogy ő az Istenhez és Krisztushoz az egyház vezetése nélkül is meg tudja találni az utat. A pápai hit a történeti keresztyénség, melyhez az idők folyamában sok, egészen idegen elem járult, a szentek imádása, hit a csodákban, ezek iránt Petrarca idegen, azok őt ki nem elégítették. Ellenben a történeti bonyolatokba még be nem vont, a tiszta, az eredeti keresztyénségnek mély tisztelője, az szerinte az egyedüli és ingatlan alapja minden tudománynak és philosophiának. Az igazi philosophia nem foglalkozik üres fogalmakkal, annak tárgya

az erkölcsi ember. Minden philosophia a morálban éri el tetőzetét, igazi philosophus és jó keresztyén nála egy fogalom. Az emberek közt a legkisebb, ki Istenben hisz, több előtte mint Plato, Aristoteles, Cicero minden bölcseségükkel együtt, mert Krisztussal szemközt ezek gyarló emberek, kik sokban hibáztak, tanuknak nincs tekintélye.\* A keresztyénségben látja azon vallást, mely kimondta az emberek közt a teljes egyenlőséget s minden korlátot, mely őket egymástól elválasztja, lerombolt. Midőn ellenei azt mondták róla, hogy ő igen buzgó Ciceronianus, erre így felelt: igen én Ciceronianus vagyok, de hol a vallás legnagyobb igazságai és az örök üdv jó tekintetbe, ott nem vagyok Ciceronianus, sem Platonikus, hanem keresztyén. Petrarca tehát minden szeretete a régi kor irodalma és tudománya iránt, ezt még nem tekinti vallásos érletnek.\*\* E tekintetben legtöbb utódjai elhajlottak tőle s a keresztyénség igazságai iránt közönyösesek voltak. Éppen mivel Petrarca a keresztyénségnek nagy tisztelője volt, az egyháznak legszigorúbb férfiai sem merték őt megtámadni, midőn a pogány világ irodalmába szeretettel és lelkesedéssel elmerült.

Azonban van egy pont, melyre nézve a pogány és a keresztyén világnézet közt oly eltérésre akadt, hogy azt lelkének legnagyobb küzdeése mellett sem volt képes összhangzatba hozni. Az ókor szónokainak, történetíróinak és költőinek olvasása nyomán megfigyelte, hogy a régi kor cselekedeteinek legfőbb rúgóját a dicsőség és a hírvágy képezte; tehát világi elem. Általában a régi történet úgy merült fel lelke előtt, mint a dicsőség temploma, melyből az idő távolsága ellenére a régi kor alakjai tiszta fényben ragyognak felénk; látta, hogy azon nagy férfiak készen, örömmel végezték el az életnek legfáradalmasabb munkáit és nem féltek a haláltól, csakhogy neveiket az utókorra átszállítsák s így halhatatlanok legyenek. Ellenben a keresztyénség a jó tetteknek ezen motivumát nem hirdeti, hanem azt tanítja, hogy az Isten akarátát, a jót, az igazit minden további feltétel nélkül megtegyük és tekintet nélkül arra, lesz-e tetteink eredménye gyönyör vagy fájdalom, kellem vagy kellemetlenség, haszon vagy kár.\*\*\* Van azon gondolatban valami varázserő, hogy az embert századok lefolyása

\* Minő tekintélye volt, hogy Petrarca szavaival éljünk, Krisztusnak? Tiszta, szent, isteni élete.

\*\* Maior salutis, quam eloquentiæ cura. Francisci Petrarce epist. de rebus familiaribus LXXII. epist. 10. Florentiæ 1863. Különösen későbbi éveiben lépteti előtérbe a keresztyénséget s úgy látszik, megbánta a Laurához írt költeményeket.

\*\*\* Ezt a keresztyén vallás így adja elő: Vedd fel keresztedet a te válladra és teljesítsd az atyának akarátát.

után is a híres egyéniségek sorában az utókor emlegesse. Petrarcat ezen gondolat, melyet ő élesztett fel, az újkori emberiségnek örökül hagyott s mely eredményeiben rendkívül fontos lett, egészen elkábitotta.\* Ő azt tartotta, hogy a hír szeretete a magasra törekvő szellemeknek leghatályosabb ösztönzője. Már Dante megérezte a hír, a dicsőség varázsát. Petrarca hírszeretete nagy hiúságában gyökerezett, melyről maga is mondja, hogy az a legsúlyosabb betegség. Belátja, hogy a dicsőségre törekvés hiú, mivel az az erénynek csak árnyéka,\*\* felismeri, hogy az keresztyén tudatával ellenkezik és mégse tudja azt magában fékezni, nem tudja azt magában visszafojtani. Bevallja, hogy sokszori könnyhullatás és töredelmesség sem változtatta meg érzületét és akaratát. Petrarcában küzd a belső ember a külsővel,\*\*\* a pogányság azon eleme, mely a név halhatatlanságát mint legfőbbet kívánja, a keresztyénség azon elvével, mely azt mondja, hogy a szabadság nem szolgál bérért. Ezen folytonos harcz miatt, ő a kedély nyugalmához el nem juthatott. Ő tisztán, egész mélyében sem a keresztyénséget, sem az ókort nem ismerte, hanem megállapodott annál, mi érzékiségére a legerősebb benyomást tette. Az igaz, hogy a régiek cselekedeteinek rúgója a halhatatlanság volt. Erről tudósítanak minket költőik, szónokaik és történetíróik. De ezen írók tüzetesen nem vizsgálják és nem is vizsgálhatják az embernek örök mivoltát, az élet végczélját. Evvel foglalkozni a philosophia feladata. Az ókor bölcsészetének virágzása Socrates, Plato, Aristoteles idejébe esik. Ezek fogták fel igazán, egész mélyében az emberi életet s ez által a keresztyénség számára is egyengették az útát. Ezek nem szólnak arról, hogy a hír szeretete cselekedeteink legfőbb ösztönzője, ők az ily életnézeten már túlemelkedtek. De Petrarca és általában kora ezen philosophusokat még nem ismerte s mit e nagy gondolkodókról mond, az csak tapogatózás a sötétben. Ha nevünk a hír fényében ragyog, ez gyönyört szül. De ezen philosophusok a gyönyört csak úgy tekintik, mint erkölcsi tetteink természetes eredményét. Helyesen mondják, hogy az tetteinknek sem indoka, sem célja és hogy csak az erényes ember gyönyöre igazi. Petrarca szerint szeretjük a jót, de csak feltételesen, ha jutalma a hír, a dicsőség. Ő a jóért, a melyet teszünk, ezt az árt kívánja. Ezen gon-

\* *Hunc appetitum nullis remediis frenare queo. De contemptu mundi* 1690. 145. l. — *Humana mihi satis est gloria, ad illam suspiro et mortalis nonnisi mortaliam concupisco. U. o. 150. l.*

\*\* *Gloria velut umbra virtutis. 159. U. o.*

\*\*\* *Adversus interiorem hominem exterior pugnatur. Fr. Petrarcae epist. de rebus familiaribus. II. 9. epist. Florentiae 1859.*

dolkodás a renaissance korát fogva tartja, az *dæmona*. Machiavelli ezt egészen a túlságig viszi, mert azt mondja, hogy az emberek inkább akarják a gyalázatot, mint a feledést, csakhogy nevük az utókornál fenmaradjon. A keresztyének különösen az első századokban reagáltak mind arra, a mi pogány és az természetes oly korban, melyben a keresztyénségnek először bensőképp kellett megerősödni; a renaissance reagál oly keresztyénségre, mely csak a síron túli életnek ad becsét és jelentőséget. Talál ez életben is valamit, mi reá nézve becses. A középkor keresi az örökkévalóságot a másik világon, a renaissance ebben a világban. A dicsőségszeretet, mondja Petrarca, lelkesít az ékesszóláshoz, a nagyszerű vállalatokhoz, az erényhez. Azt igenis az igazságosság kívánja, hogy az ember jeles tettei elismertessenek, hogy a megérdemelt dicsőség tőle el ne raboltassék, de a hír és dicsőség csak természetes eredménye legyen az ember jó és nemes cselekedeteinek és ne legyen azon forrás, melyből a jónak erednie kell és azon czél, mely felé törekszik. Míg a hírszomj annyira bántja az embert, mint Petrarcát, addig nem szabad és az igazságot sem szeretheti őszintén és bensőképpen.

Petrarcában megvolt egyrésről, bármely tárgy fejtegetéséhez fogott, a becsületes törekedés az igazság kinyomozására; másrésről a hiúságban gyökerező beteges hír és dicsőségvágyánál fogva az igazságot tisztán nem láthatta, át nem érezhette. Megállapodott ennek látszatánál s ezért élete és gondolkodása az ellenmondásoknak sorát mutatja. Mi az első pontot illeti, az akkor létező tudományban a hiányokat és ferdeségeket általában jól felfedezte. Helyesen vette észre, hogy a theologiában a scholastikusok módszere hibás, különösen a syllogismus utáni kapkodásuk nevetségesnek tünt fel neki s azt találta, hogy a theológiát az élettől elválasztották. A scholastikusok hitték, hogy az mind be van bizonyítva, mit a syllogismusba beleerőszakolnak és így a syllogistikai forma pótolta a bizonyosságot. Azt mondja róluk: *cum multa laboriosissime legerint, nihil examinant; et quid in re sit, dedignantur inquirere*.\* Igaza van, hogy oly feltevésekből indultak ki, melyek nincsenek bebizonyítva, melyek tehát önkényes állítások, hogy a bizonyosságot a dolgon kívül keresték. Meg is jósolta, hogy a scholastika össze fog omolni.

Neveltségessé teszi az *astrologiát*, a mint ez az ember jövő sorsát akarja megtudni. Az *alchymiáról* azt mondja, hogy az szemfényvesztés által törekszik a természet titkaiba behatolni. Az *orvostant* mint tudo-

\* Fr. Petr. epistolæ de rebus familiaribus. Florentiæ 1859. Ep. prima.



mányt nem tagadta, de azt az akkori orvosoknál nem találta és meg volt győződve, hogy itt más utat kell bevágni. Kiméletlenül szól a *jógaszokról*, mivel a jog és a törvény eredetét nem vizsgálják s tudományuknak csak gyakorlati oldalával törődnek, hogy pénzt szerezzenek.

Mindaz, mi az ember gondolkozásával, felvilágosodásával, műveltségével ellenkezik, mi ennek útjában áll, az ellen küzd és ezt általában humanizmusnak nevezhetjük. Petrarca az első humanista.

Tekintve a második pontot, ő elméletileg republikánus volt, magát szabad embernek, a fejedelmeket zsarnokoknak tartotta és mégis örömet tartózkodott a fejedelmek és a nagy urak udvaraiban, szívesen ült ezek fényesen terített asztalainál, elfogadta ajándékaikat a nélkül, hogy viszontszolgálatot tett volna. Hízelt neki, ha a nagyok őt mint író, költőt, bölcs és páratlan embert bámulták. Mindez semmiképpen sem feszélyezte őt. Erre nézve azon phrázis által nyugtatta meg magát, hogy nem ő van a fejedelmeknél, hanem a fejedelmek vannak nála, hogy ezek, ha kívánják társaságát, kénytelenek az ő szeszélyeihez alkalmazkodni. Rajongott a régi római republikáért, de az akkori itáliai republikákat nem szerette. Sokszor intette a pápákat, hogy Avignomból, melyet ő a világ legundokabb, legromlottabb helyének nevezett, térnének vissza Rómába. És ő maga is, hogy a pápától egyházi jövedelmeket eszközöljön ki a maga számára, több ízben ott tartózkodott és a kapott egyházi javadalmakért semmit sem tett.

Vannak gondolkodásában is ellenmondások. Legyen elég egy pontot felhozni. Beismeri, hogy a keresztyén vallás mondta ki az emberek közti teljes egyenlőséget és mégis fáj neki, hogy annak parancsai kérelhetetlenül kívánják az engedelmességet, az alázatosságot úgy a műveltektől mint minden ostobától. Szeretné, ha azt, ki magasan és egyedül áll, le nem rántanák a köznéphez. Petrarcának van egy ily című munkája: *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Ezen munka leginkább az averroisták ellen volt írva, kik azt tartották, hogy a tudomány csak kevés kiválasztott ember számára való, mi ezen embereket gögösökké tette. Petrarca e könyvben a keresztyén egyszerűséget emeli ki szemközt a philosophiai felfuvalkodottsággal. De az idézett hely mutatja, hogy Petrarca semmivel sem szerényebb az averroistáknál, mert az alatt, ki legmagasabban és egyedül áll, magát érti és bántja őt, hogy az isteni törvény a köznéphez lerántja. Itt is látszik, hogy Petrarca a keresztyénség alapanaiba el nem mélyedett. Az isteni törvény egyáltalában szükségképpen, az tehát kivételt nem

túr. Az előtt egyenlőképpen kell meghajolnia a pápának, a császárnak, a tudósnak, az együgyűnek, a koldusnak, szóval különbség nélkül minden embernek.

Hogy Petrarca feje a hír és a dicsőség magasságán elszédült, ez természetes dolog, ha meggondoljuk, hogy öt kora mint csodát bámulta, mint költő, tudós, régiségbuvár, mint rendkívüli és páratlan ember előtt meghajtották magukat a pápák, fejedelmek, egyházi és világi nagyok, elhalmozták őt dicséretekkel, hizelgésekkel, ajándékokkal. A nép tisztelte őt mint a régi rómaiak idejének képviselőjét, azok pedig, kik tudományt és műveltséget kerestek, hozzá fordultak mint jóslathoz. Sőt államok vetélkedtek, hogy a tisztelet adóját lerójják neki. Az a Velence, mely csak a hatalomra és a pénzre gondolt, egy decretumában kimondta, hogy Petrarca híre az egész világon oly nagy, hogy emberi emlékezet óta nem élt költő és morálbölcsész és most sem él, kit hozzá hasonlítani lehetne. A művelt florenzi köztársaság dicsőségnek tartotta Petrarcat saját polgárának nevezni s meghívta falai közé azon férfit, kinek párja századok óta nem volt s jövőben alig lesz, kit úgy tisztel, mintha Virgilius szelleme s Cicero ékesszólása ismét emberi tagokat vett volna fel. A meddig az emberi műveltség fénye világolt, addig hatottak el Petrarca dicsőségének sugarai. Mindezeknél fogva Petrarca valóságos hatalommá lett. Ezért kora azon gondolatra jött őt mint költőt és mint a műveltek királyát a Kapitolumon babérral megkoszorúzni 1341. A megkoszorúzás a régi Róma nagysága iránti lelkesedésből eredt, de ezt a lelkesedést Petrarca gerjesztette fel, ő a római nyelvet és irodalmat új életre hívta fel, de ezzel együtt a római államot és politikát is akarta feléleszteni. Az a lelkesedés *Rienzi Colának* (Nicolaus Laurentius) Petrarca egyik csodálójának, ki szinte a régiektől merített ékesszólás által akart tündökölni, utat készített, hogy magát kétszer Róma urává tehesse, a régi Róma dicsőségét akarván visszaállítani. Mire Petrarca csak gondolt, azt Rienzi megkísérelte kivinni. Mind a két ábrándos ember elhitette magával, hogy az akkori római nép ugyanaz, melyről Livius szól. Miután Rienzi hiusága és képzelgése folytán 1354-ben megbukott, Petrarca leveleiben IV. Károly császárhoz fordult, ettől remélvén, hogy a régi római világbirodalmat helyreállítja.\* IV. Károly igen józanul azt felelte neki, nem élünk az ókorban és a régi római birodalomban, azután mi azon kor hőseit is a költők által megdicsőítve

\* Fr. Petrarcae epistolae de rebus familiaribus L. X. 1. XII. 1. XVIII. 1. XIX. 1. XXIII. 2. 21.

látjuk. De Petrarca makacsul ragaszkodott azon nézetéhez, hogy a világ ugyanaz s csak az emberek erélytelenebbek a tetteire.\* Jegyezzük meg magunknak e tételt. Machiavelli egész politikája rajta alapszik.

Igaz, hogy Petrarca belsejét a hír- és dicsőségvágy emésztette, hogy hiúsága nem hagyott nyugtot lelkének, igaz az is, hogy e tekintetben az ő példája kártékonyan hatott ki utódaira és a közerkölcsi-ségre; de mindezek nem képesek a műveltség körül szerzett érdemeit elhomályosítani, melyek közül az a legfőbb, hogy felismerte, miszerint az ókori és a keresztyén szellem rokon s így a történeti folytonosságot gyakorlatilag tanította; hogy az emberiséget rátanította, mikép fejezzük ki gondolatainkat megfelelőn, szépen, mikép alakítsuk meg a szót művésziileg.

Petrarca *közvetlen utódai* Florenczből terjesztették a humanismust, innen terjedt el egész Itáliában. A város már akkor kitűnt műveltsége és gazdagsága által, úgy, hogy ez utóbbinál fogva lehet azt bankár-államnak tekinteni. Florenz az ő vagyonságát a kereskedelmi osztályból kifejlett nemességnek köszönte, mely népszerűségnek örvendett azért, mivel nem csak maga szorgalmas és vállalkozó volt, de a nép számára is megnyitotta a kereset forrásait. Ily kitűnő nemesség Itália más államaiban sehol sem találtatott. Florenczben tehát a körülmények a szellemi mozgalmaknak nagyon kedveztek. A florenczi humanisták mint Petrarca közvetlen utódjai közül különösen két férfi méltó a megemlítésre: *Boccaccio* és *Salutato*. Boccaccio az olaszok közt az első, ki Homert az eredetiben olvasta. Salutato, mint a köztársaság kancellárja, a humanismust, annak szép irányát az állami ügyekbe is bohozta, s Florenz ez idő óta irodalmilag kiképzett férfiakat választott a kancellárságra, mi által ezen hivatal jelentősége nagyon emelkedett. Nyomban követték a példát más államok s így a humanismus szolgált a politikának is. Nincs az életnek egy ága sem, melynek a tudomány nem volna képes szolgálatot tenni. A florenczi tudományosan képzett államférfiak ez idő óta az államügyekben nem kötötték magukat a hagyományokhoz, a szokáshoz, hanem követték a vizsgálódási módszert, az embereket és ezek tulajdonságait észlelvén. Mint-hogy pedig akkor Itáliában az emberi erkölcsök és jellemekek romlottak voltak, a tapasztalati módszer oly politikai tudomány megalkotásához vezetett, mely az emberi cselekedeteknek csak külső becsét és gyakorlati eredményeit veszi tekintetbe, azok erkölcsi becsével nem gon-

\* Mundus idem est, qui fuit, idem sol, eadem elementa, virtus sola. decrevit. Epist. de rebus familiaribus. Vol. II. 1. XVIII. epist. 1. Flor. 1862.

dolván. Így fejtett ki egy Guicciardini, egy Machiavelli politikája. De Salutato, mint egyenes jellem, még nem járt ezen az úton, noha önálló és nem a hagyomány által kijelelt politikát követett. Ő művelt volt és hazafi. Műveltsége a latin klasszikusokban gyökerezett, de hazafisága Florenczhez volt kötve, nem úgy, mint Petrarcaé, ki tudós álmában Itália egységét látta. Azonban midőn a köztársaságot a veszély fenyegette, ő is az egész Itáliára gondolt. XI. Gergely pápa zsoldosai által több várost elfoglalt (1375), melyek régi idő óta Florenczhez tartoztak, mi a szabadságért aggódó köztársaságot arra birta, hogy több olasz állammal szövetkezett s több a pápa fenhatósága alatt állott város a florenczi szövetséghez csatlakozott azon kegyetlen pusztítások miatt, melyet területeiken a pápai zsoldosok elkövettek. E háborúban Florencz részéről Salutato volt a mindeneket intéző szellem. A pápa Florenczet átok alá vetette, lakosainak személyét és vagyonát törvényen kívülnek nyilatkoztatta ki. Salutato az átok szavaival szemközt bátran az igazság szavát emelte fel: «nem harcolunk az egyház ellen, mi a szabadságot védjük és az idegen népet el akarjuk űzni, melyet a pápa Itália romlására behozott. Az egyházzal nem lehet tartós békét kötni, mert feje hatalmának teljéből szokta a szövetségeket megtörni, a szerződéseket megsemmisíteni, eskü alól felmenteni. Mi tudjuk, hogy az egyház sokat tehet, s hiszszük, hogy a pápa Itália elpusztítására gondol, de az úr megsemmisíti az igazságtalanság tanácsait s azok fejére fordítja, kiktől származtak. Nekünk kedvesebb a szabadság, mely kétség alá nem vehető, mint a munkátlan szolgaság. Bármily hatalmasan fenyegetődzik az ellenség, mi az erőszaknak erőszakkal állunk ellen s megmutatjuk, hogy lehet a florenczi szabadságot fenyegetni, de azt legyőzni nem oly könnyű. És végre mindaz, mivel az ember erejét felülmúlja, az Isten kezében lesz. Ő fog népének ügye felett itélni s irgalmánál fogva a mi és utódaink szabadságát meg fogja védeni.» A nehéz harcban kormánya megbízásából Rómát és az egyházi állam más városait nyilatkozványjaiban a felkelésre, Itáliát az egységre és a szabadságra szólította fel, «az Isten végre könyörült a megalázott Itálián, mely az átkos szolgaság alatt nyög. Keljen fel tehát mindenütt, kiáltsa ki a szabadságot s vívja ki azt karddal. A rómaiknak elől kell menni, mint a nyilvános szabadság megalapítóinak, kik egykor a király és a decemvirek zsarnokságát lerázták. Ne engedjék magukat a papok által elbolondíttatni, kik minduntalan azt beszélik, hogy az egyház uralmát fenn kell tartani. Ne engedjék tovább, hogy a dicső Itália, melynek más nemzet fölött kellene uralkodni, a kegyetlen rabszolgaságban megromoljék, hogy a szerencsétlen Latiumot a barbá-

rok elpusztítsák, hogy a rabló francziák Itáliát hatalmukba kerítsék.» Már Petrarca sok római írott emléket kikutatott és megmentett az enyészettől. Ebben fáradoztak más humanisták is.

Azon férfiak között, kik nagy gonddal, fáradsággal, költséggel a római régi írókat az elrejtett helyeken, hol azokat a por és a moly ette, kikutatták, legnevezetesebbek *Niccoli, Poggio, Bracciolini, Traversari, Aurispa*. A XV. század IV-ik tizedében a római klasszikusok körülbelül úgy a mint azokat ma ismerjük, ismét a művelt emberiség birtokában voltak. Erre következett az a munka, hogy a szöveget összekellett hasonlítani, kiigazítani, a nyelv és a tudomány számára kikinceselni. A szöveg helyességére nézve csak akkor történhetett megállapodás, csak akkor lehetett annak szilárd alapja, midőn a nyomdászatot feltalálták, a műveltség gyors elterjesztésének ezen megbecsülhetetlen eszközét. A könyvnyomdászat az olasz iparnak mindjárt egy nevezetes ága lett.

De már az eddigi tudósok és írók jól belátták, hogy a római irodalomnál nem lehet megállapodni, hanem meg kell ismerkedni azzal, mely annak előképül szolgált a — göröggel. Chrysoloras Mánuel Velenczébe jött, hogy a köztársaságtól a byzancziai birodalom számára az előnyomuló törökök ellen segédelmet kérjen. Ezt el nem érte ugyan, de Salutato kieszközölte, hogy a görög philosophust Florenz 1396-ban meghitta a görög nyelvet tanítani. Sok olasz tudós került ki iskolájából. Később *Argyropulos* volt a görög nyelvben az olaszok tanítója. Most az olasz tudósok arra gondoltak, hogy a görög kéziratokat Itáliába áthozzák. *Bruni Lenárd* gyűjtött először görög könyveket. Azután azon férfiaké az érdem, kik, hogy a görög tudományt a forrásnál tanulják ismerni, Byzanczba mentek s midőn hazájukba visszatértek, sok becses görög kéziratokat hoztak magukkal. Ezek közé tartozik *Guarino, Filelfo*, de a palma itt is *Aurispat* illeti meg, ki 238 görög művet hozott magával 1423.

A XV. században indult meg Itáliában az élénk irodalmi mozgalom. Ez idő óta azt, ki járatlan volt a görög nyelvben, csak féltudós-nak tekintették. A görög és a római nyelvre Itália több városaiban tanszéket alapítottak, a társadalomban új rend keletkezett, a tudósok osztálya. A tudósok könyvnyelv gyanánt használták a latin nyelvet, noha ez régen megszűnt egy nép nyelvévé lenni s csak a katholikus egyházban volt az isteni tisztelet organuma. A humanisták művelték a *költészetnek* csaknem minden fajait és a *tudománynak* sok ágait. Annak tudatára azonban, hogy a nyelvismeretet is lehet a tudomány fokára emelni, csak lassan jutottak el. Az ékesszólási szabályokra nézve

útmutatójuk volt Cicero és Quinctilian. Oly korban, midőn az állami ügyekben nem a szónok érvei, hanem az erőszak, a zsoldosok fegyvere döntött, a politikai *ékesszólásnak* nem volt kedvező. Mindamellett a humanisták, kiknek erejük a szónak művészi megalkotásában állott, minden alkalmat megragadtak, hol a szavak által hatni vagy ragyogni, hiuságukat a piacra vinni lehetett s egy ügyes beszéd sokszor megoldotta a legnehezebb kérdéseket. Művelték a *történetírást* és a vele rokon tudományokat, de hiuságuk itt is nagyon kirítt, mert azon tettek mellett, melyeket elbeszélnek, odatolakodik neveik dicsérete. Ők azt hitték, hogy a történetíró, ha a régi kort dicséri, már politikus s mint ilyen, politikai tanácsokat osztogathat. Míg a nyomdászatot a világ nem ismerte, a humanistákat a *levélírás* kapcsolta össze. Ide lehet számítani a *vitáiratokat*, invektivákat is. Ezen gyalázó, mocskolódo iratokból tűnik ki leginkább emberi gyengeségük.

A *jog-* és az *orvosi tudományokhoz* viszonyuk csak polemiai volt. E tekintetben a humanistából sokszor a kenyérrigység beszél. Azonban volt abban nagy igazságtalanság, midőn p. o. Paduában egy jogtanár 800 aranyat húzott, ellenben a híres Valla, ki Páviában az ékesszólást adta elő, csak 50 aranyat kapott.

Sajátságos állásuk volt a *theológiához*. A humanisták nem képeztek ugyan nyílt ellenzékét a theológiával, és a mi ezt szüli, az egyházzal, de legtöbbször lehet észrevenni, hogy mind a kettőtől elidegenedtek. Az egyház és theológiája kereste az üdvöt, az örökkévalóságot a másik világon, a renaissance ebben a világban. Ez utóbbi tehát az előbbit csendesen aláásta. Okkam fellépése óta nem lehetett a theológiát a scholastikai irányban folytatni, a mint pedig a scholastikusok a theológiát tanították, ez a humanistákat sokszor gúnyra és mosolyra indította. A scholastikusok felhoztak sok képtelen kérdést, p. o. miért nem teremtette az Isten a világot sok ezer évvel előbb, mint azt tette. Több humanista megtámadta a szerzeteket, pedig ez egyházi intézvény volt. Bocacciot a szerzetesek maguk ellen ingerelték az által, hogy a költészetről úgy beszéltek, mint bohó dologról. A költőknek szemökre vetették a fajtalanságot. Ezért Bocaccio sem kiméli őket. Salutatonak öreg korában kellett egy szerzetes ostromát visszautasítania, ki a pogány költők olvasását mint bálványimádást és lélekrontót megbélyegezte. Mivel Salutato a költészet lényegét abban találja, hogy allegorikai forma alatt mély értelmet rejt, azt állítja, hogy a szentírás is, noha isteni tartalmú, kifejezési módja szerint költészet, hogy a régi költők titkos értelme a bibliának theologiai igazságával csodásan összehangzik. Ha egyes költők ellen ezek mocs-

kosságait hozzák fel, a szentírás is beszél ily bűnökről, p. o. Lothról. Járrhatunk az Urnak utain, mondja Salutato, akkor is, ha a pogányok könyveiben keressük az igazságot. Ki egy szerzetbe belép, az gyakran távolabb van az Istentől, mint az, ki a világélet veszélyeiben mozog s ennek nem lehet szemére vetni, hogy a hiu dicsőséget kívánja. A szerzetes szent egyszerűségében csak magának használ, ő, t. i. Salutato, az ő tanulmányaival magának és másoknak. Mit ér el mind a kettő, azt csak az Isten tudja.

Az nagyon kevés, mit a *philosophiában* tettek, legfeljebb polemia a scholastikusok ellen, de ez is gyenge. Petrarca nyomán gúnyolják bennök azt, hogy Aristoteles tekintélyére nagyon hallgattak, hogy dialektikájuk terméketlen, hogy vitatkozásaik esztelenek. Igazi philosophiai pont a scholastikusoknál, hogy az egyesnek vagy az általánosnak van-e valósága, s láttuk, hogy ezen pont életkérdés volt rájuk nézve. A humanisták erről, mintha nem is lett volna, Nizoliust kivéve, említést se tesznek, nem a mysticismusról sem. Azzal dicsekesznek, hogy a philosophiát az iskolából átvezették az életbe, holott csak más iskolát alapítottak meg, Az ő életbölcseiségük nem más, minthogy az étellel úgy a hogy megalkusznak. Iskolai bölcseiségük pedig a stoicismus vegyítve a keresztyénség némely tanival. Petrarcának, midőn benne a belső ember küzd a külsővel, orvoságul szolgál a stoikus philosophia, noha azt állítja, hogy ez közelebb áll az igazsághoz, mint az alkalmazáshoz. De azt sem ő, sem humanista utódjai nem mondják, melyek azon pontok, hol a stoikus philosophiát nehezen lehet alkalmazni. Szerettek különösen ethikai kérdésekkel foglalkozni, de az emberek oly osztálya, mely erkölcs és jellem tekintetében éppen nem állott magas fokon, e tekintetben tanulságot és eredetét elő nem hozhatott.

Hogy az egyes államok mit tettek a humanismusért, ezt tekintetbe kell vennünk.

*Florenz.* Királyok, fejedelmek nem lehettek volna adakozóbbak a tudósok és művészek iránt, mint Florenzben a Mediciek, különösen *Kosimo* és *Lőrincz* (Magnifico). Minden talentumnak adtak munkát, foglalatosságot, mindeniket érdeme szerint tudtak méltányolni és megjutalmazni. *Kosimo* nagy államférfiu volt s akkor Itáliában a leggazdagabb ember. Azt szokta volt mondani, ha egy varázsvesszővel mindent megszerezhetne, mi az élethez szükséges és mi azt ékesíti, mégis vagyona gyarapításán munkálna, mert ez által az emberek között egy kapcsolat keletkeznék s az ily munka a haza emelésére szolgál. A nagy és a gazdag úr mennyire átgondolta a munka becsét! A munka

nemcsak megszabadít bennünket a nyomortól, melylyel sokszor az erkölcsi szenny is együtt jár, nemcsak a jólét eszközet szerzi meg, de azon egyáltalános becse is van, hogy általa az emberi szabadság nyilatkozik. A lusta ember nem szabad. Kosimo szépiészeti érzéke okozta, hogy nagyszerű templomokat, zárdákat, könyvtári épületeket emeltett Florenczben, azokat képekkel, szobrokkal ékesítette, de mind ezeknek egyszersmind titkos rugója az volt, hogy hatalmát megszilárdítsa. Természetes, hogy ő, ki a város szíépítésére annyit tett, első ember volt az államban, ezt kormányozta, a nélkül, hogy előtérbe lépett volna. Ő mint fejedelem állott a köztársaság élén s ez pusztá árnyékká lett. Azon nevezetesebb humanisták, kik körülötte egy irodalmi kört képeztek, Niccoli, Bruni, Marsupini, Traversari (szerzetfőnök), Poggio, rövid ideig Filelfo.

*Filelfo* 1429-ben hivatott meg Florenczbe, hogy tanítsa az ékeszszólást és a philosophiát, a latint és a görögöt. Florenczben előadása által sokat nyert a görög nyelv és az ékeszszólás. Tanítványai közül nevezetes *Parentucelli* (V. Miklós), és *Piccolomini Eneas Sylvius* (II. Pius). Filelfort tartották akkor a legjobb görögnek, a legügyesebb költőnek, dicsérték csinos latinságát. Korán elhitette magával, hogy ő korának lángelméje. Innen gyermekes, nevetséges dicsekvése. Tetszett neki a szép Florencz, még inkább az a gondolat, hogy ő annak első díszje. Természetes, hogy ily líu ember számos ellenséget csinált magának. Kezdetben a florenczi humanisták mind barátjai voltak. Kosimo őt kitüntette és megajándékozta, de nemsokára közte és a többi humanisták közt kiütött a szóharcz és a mocskolodás. Egy alkalommal baráti körben Filelfo felolvasott egy értekezést, remélvén nagy tetszést aratni. Niccoli közbeszólt s gúnyos észrevételeket tett. Ez volt az ellenségeskedés kezdete, tehát irodalmi indokból és téren indult meg. De innen mind a két fél átcsapott a legdurvább tettlegesésekre. Egy reggel Filelfort, midőn az egyetembe ment, egy áruhába öltözött bérgyilkos rohanta meg. Filelfo meg volt győződve, hogy ez tudós elleneinek és Kosimo műve. Ez idő óta ezek ellen határtalan volt gyűlölsége. Florenczben 1433-ban forradalom ütött ki, mely Kosimot a hatalomtól megfosztotta s száműzte. Filelfo most egy gúnyiratban halálát kívánta, de Florencz a nép fenyegető szavára kénytelen volt Kosimot nemsokára visszahívni s elleneinek nem maradt egyéb hátra, mint menekülni. Filelfort Sienába hívták meg tanárnak. De az inhumánus tollharcz a humanisták közt tovább folyt, sőt a gyiloktól sem riadt vissza. Ugyanazon florenczi gyilkos Sienában is Filelfo életére tört, de elfogatván, bevallotta gyilkolási szándékát.



Büntetésül kezét vágták le, azt azonban, kik fogadták fel, be nem vallowta. Filelfo a Medicieket okozta s ő is azon utat vágta be, melyet ellenei. Több florenczi száműzöttel együtt gyilkost bérelt, ki Kosimot és Marsuppinit meggyilkolná. De a gyilkost Florenczben elfogták, mind a két kezét levágták s vallomásai alapján kimondták Filelfóra azt az ítéletet, hogy, hogy ha kézre kerítik, nyelvét kivágják. Filelfo látván, hogy Kosimot a gyilkos tör el nem érheti, egy gyalázó és mocskolódó szavakkal teli iratot bocsátott ki (1437) a Mediciek ellen, melyben őket szénégetőknek, játékbarlangtartóknak, uzsorásoknak nevezi. Most Poggio, ki az invectivákban szinte mester volt, lépett fel Filelfo ellen s kiméletet nem ismerő módon szórt rá a gyalázatot, belevonván atyját, anyját, nejét. Mondja, hogy Filelfót egy félig kiéhezett nő házasságtörésben nemzette egy pappal; hogy Paduából öt botokkal verték ki, mivel egy ifju után buja kívánságában leskelődött. Azonban a becsületökre kényes Mediciek szerették volna, hogy az ellenök írt gyalázó iratról (de exilio) az utókor semmit se tudjon s kísérletet tettek, hogy Filelfót visszahívják. Ez csak nagyon későn történt meg, midőn Kosimo már nem volt az élők között. Hogy a multak árnyéka is eltűnjék, Filelfo egy nagy munkára gondolt, melyben a Medicieket fogná magasztalni. Ő maga is Florenczbe vágyott, czélját el is érte, de az út fáradalmi az öreg embert annyira megviselték, hogy 1481-ben meghalt.

Nincs a történetben példa, hogy a tudósok, írók a vak szenvedélytől, gyűlölségtől elvakítatva, egymást annyira gyalázták, mocskolták volna, mint a humanismus korában. Ezt a florenczi tudósok magaviseletén, azon kor jellemzése végett, szemlélhetővé tenni czélszerűnek találtam.\* És mégis daczára erkölcsi hiányaiknak, öndicsekvésőknek, annak, hogy ezen emberek egyik helyről a másikra vándoroltak, hogy könnyen urat cseréltek, ha nagyobb jutalom reménye mosolygott nekik, daczára a rút veszekedésnek, rágalmazásnak, irodalmi és kenyéririgykedésnek, mindez ösztönül szolgált, vetélkedést idézett elő, élénk szellemi mozgalmat szült s még az anarchikus és a zsarnokilag kormányzott országokban is sok ember tisztán a szellemeikkel foglalkozott. A humanisták érdemeit a magasabb értelmi műveltség körül tagadni nem lehet.

A többi köztársaságok is sokat tettek a klasszikai irodalomért. De a humanisták azt jól belátták, hogy állásuk az udvaroknál biztosabb,

\* E végett használtam, különösen hol a humanisták életét történeti tények által kellett megvilágítanom, egyéb műveken kívül a következő kitünő munkát: Die Wiederbelebung des klass. Alterthums v. G. Voigt. Berlin 1880.

életük kényelmesebb, mert itt csak egynek kellett szolgálni, egynek hízelegni, egyet magasztalni s egytől várni kegyelmet vagy jutalmat. A fejedelmek érdeke is azt hozta magával, hogy a tudományt és a művészetet pártolják. Az itáliai uralkodók nagyobbára tyrannok voltak, ők a népuralom romjain jutottak el a hatalomhoz s így trónjuk nem volt biztos. Ezért, ha nem is a tudományok és a művészet iránti szeretetből, de politikából szívesen vették magukat körül udvari tudósokkal és költőkkel, kik történeteiket megírták, uraik nevében alkalmi beszédeket tartottak, állami iratokat fogalmaztak s őket a régi nagyság fényében a jelen és az utókor számára munkáikban dicsőítették. Az akkori gondolkodás szerint ez egy mód volt a fejedelmek tekintélyét emelni s a trónt, melynek törvényes alapja nem volt, támogatni. Ehhez járult az uralkodók vágya a hír és a halhatatlanság után. Ők hitték, hogy ezt a tudósok, költők művei által elérhetik, ezek pedig ily tant nyilván hirdettek s azt másokra ráerőltették. A fejedelmek felkeresték azokat, kik őket képesek halhatatlanítani, az írók pedig az örökkévaló kincsért esérébe kívántak a fejedelmektől kitüntetést, rangot, pénzt, ajándékot, szóval földi javakat. Sokszor követelőleg léptek fel. Azon emberre nézve, ki a történetben az igazságot és az erényt keresi, elszomorító, hogy a dynasták hírének dicsénete nemcsak az akkori időket, de a későbbi századokat is elkábította és az egyszerű igazság szava alig volt hallható a hízelgések lármáján keresztül. A fejedelmek hitték, hogy elérték a halhatatlanságot, melyet nem erények, nem dicső tettek által szereztek, de pénzen vásároltak meg, az írók pedig úgy vélekedtek, hogy ők az emberiség világító szövétnekei, a jövőnek profétái, hogy tőlük függ osztogatni örök dicsőséget vagy a feledés kárhozatát. Azt gondolták, hogy ők a közvélemény. Ehhez képest mint egy új világhatalom felfuvalkodottságával viselték magukat. Itália renaissance korának írói, minthogy kétes becsű érdemeket is elhalmoztak szódicséréteikkel és zsarnokokat, zsoldosfőnököket Cæsaroknak, nagy-lelkű Mæcenásoknak fujtak fel, a különben is akkor romlott olasz erkölcsiségre e tekintetben kártékonyan hatottak. Az ő eljárásuk ráragadt más nemzetek íróira is.

Legkedvezőbb volt a humanistákra nézve *V. Bölcs Alfons* nápolyi király udvara. Bölcs Alfons, ki hódítás által jutott a nápolyi trónra, mint szabadon gondolkodó ember az udvarában tartózkodó íróknak szabad kifejlést és munkálkodást engedett, őket pusztá udvaroncokká le nem alacsonyította s védelmezte szemközt az egyházzal is. Az ó-kor irodalma és régiségei iránt rendkívüli figyelmet és szeretetet tanúsított.

Azon írók közül, kik a nápolyi udvarnál éltek, leghíresebb *Valla Lőrincz*. 1431—1432. a páviai egyetemen tanította a rhetorikát. 1435-től 1442-ig a király udvarán élt, mint udvari tudós. Élénk szelleme tetszett a királynak. Sokoldalú volt ugyan, de szellemi tevékenysége a nyelvtani és a kritikai tanulmányokban összpontosult, különösen az utóbbiban állott ereje s ezért volt hivatva a tudománynak új útját megmutatni. Már első munkája is jellemzi őt, hol Cicerót és Quintiliánt hasonlítja össze egymással, ez utóbbinak előnyére. Nem tetszett neki, hogy Cicerót annyira istenítik. A nyelvtudósok előtt leginkább elhíresedett «*Elegantiae linguae latinae*» című munkája, melyben az ékesszólásnak új és szilárd alapjait törekszik adni. Mint páviai tanár írt invectivákat a híres Bartolus ellen, kinek szemére vetette, hogy járatlan a nyelvben. A jogászok azzal fenyegetődtek, hogy őt az utcán széttépik, a jogászok tehát semmivel sem voltak szelidebbek, mint a nyelvészek. 1440-ben fellépett *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio* című iratával. Miután különösen az okmány nyelvéből törekszik kimutatni, hogy az hamisítva van, a pápák azon állítása ellen kel ki, hogy Róma, Sicilia, Nápoly az övék, s felszólítja a fejedelmeket, hogy a pápától vegyék el világi birtokait. Azt mondja, hogy a pápáknak a világ és Róma uralkodásához semmi joguk sincs, hogy a világi uralom az egyházat megrontotta és a rómaiakat a szabadságtól megfosztotta. Az okmány hamisításából következteti a pápák súlyos bűnét: vagy a legnagyobb tudatlanságukat, vagy a legborzasztóbb bír- és uralkodásvágyukat, ha Konstantin adományozását ők találták ki, mert így a pápaság felségét és a keresztyén vallást megbecstelenítették. A végén az elvilágiasodott pápaságot még nagyobb ostrombeszéddel fenyegeti. Az iratot a baseli zsinat alkalmával hozta forgalomba, ez pedig IV. Jenő pápát letette s kimondta azt az elvet, hogy a zsinat a pápa felett áll. Hihető, hogy Vallát Cuzai Miklós (Cusanus) a *katholikus concordantia* című könyve ösztönözte a fellépésre, valószínű az is, hogy a heves munka Alfons beleegyezésével íratott. IV. Jenő Alfonssal szemközt az Anjou-házát pártolta s tett is kísérletet Nápolyt mint pápai hűbért lefoglalni. Midőn Alfons IV. Jenővel kibékült, Valla a könyvet vissza nem vonta ugyan, de már akkor szeretett volna pápai szolgálatba lépni. A theologiai tért is felhasználta, hogy a klérussal és a szerzetesekkel kikössön. Egy szerzetes fellépett azon tannal, hogy a szerzetes, ha oly életet él, mint a laikus, hivatásánál (professio) fogva nagyobb jutalmat várhat az Istentől, mint emez. Könnyű volt Vallának ilyen tant, melyből a keresztyén szerénység és alázatosság nem szólt, bonczkése alá venni. Megtámadja továbbá

a papi nőtlenséget, s ezzel kapcsolatban a klérusnak feslett életét. Mindezek által Valla sokak, különösen a szerzetesek haragját zúditotta maga ellen, miért őt ezek az inquisitio eleibe idézték. A király azonban az ítéletet elvetette, azt mondván, nem a hit miatt bántjátok őt, de irigységből és gyűlölségből, mivel tisztább és tudósabb, mint ti mindnyájan.

Az olvasók világában rendkívüli izgalmat okozott *Hermaphroditus*, egy kis könyv, mely mocskosságra nézve felülmulta mindazt, mit a humanisták a római költőket utánózva írtak. Szerzője *Beccadelli*, szülővárosáról Panormitanak nevezték. Még a pæderastia undok bűnét is megéneкли, mely akkor újra szokásba jött. Ugy védelmezi magát, hogy a római költők is így jártak el, s lenézi az erkölcsbírákat és a buta népet, mely a régiek fajtalanóságának varázsát nem érti. Mivel a könyv az erkölcsiséggel szembeszállott, vége lett azon hitnek, hogy a régiektől csak jót és szépet lehet tanulni. A humanisták azonban nem láttak a dologban semmi feltűnőt. A már éltes Veronai Guarino, sok gyermek atyja, különben is jó életű ember, csodálta a költemény zengzetességét, a vers szép folyását, az élcz könnyűségét s azt mondta, hogy csak azok, kiknek könnyekben, a bõjtölésben és zsoltórokban telik kedvük, fognak lármázni a könyv ellen, de ezek nem tudják, hogy más az élet czélja és más a költészeté. Más igenis annyiban, hogy a költészet minden szennyet nem fog előadni, hanem az életet nemesebb alakban tünteti fel, ideálizálja. A költészet előadja a szépet. A szép az ideának érzéki jelensége. A szép akkor teljes, ha az igazít és a jót magában foglalja, vagy legalább, ha ezekkel nem ellenkezik, ha ezekkel ellenkezik, formailag lehet egészen tökéletes, de tartalma elvetni való, mely eset van a *Hermaphroditus*-ban. Egy költői műben a formának és a tartalomnak oly bensőkép kell összeforrva lennie, hogy nemcsak a forma, hanem a tartalom is klasszikus legyen. Veszedelem rejlett abban, hogy a humanisták által előidézett irodalmi forradalomban a klasszikai írók műveiben nyilatkozó szép formából indultak ki, s hogy csak nagyon lassan jutottak el a lényeges tartalom belátásához. Poggio is csodálta *Beccadelli* ékes verseit, hogy oly mocskos és bolond dolgokat oly csinosan és annyi kellellemmel adott elő. De igen jellemzően arra figyelmezteti őt, hogy jövőben komolyabb tárgyakat keressen, mert a keresztyén költőnek nem áll szabadságában az, mi a pogányoknak. Zsigmond német császár és magyar király 1433-ban Sienában *Beccadelli* fejére tette a babérkoszorút. Zsigmondra nézve, kinek élete nagyon hajlott a lascivitáshoz, ez jellemző. Sienában írta meg *Beccadelli* művét, oly helyen, mely a kéjnek sokát engedett.

Később mint udvaronez megbánta, hogy mocskos dolgokat írt. 1435-ben jött Alfonshoz, s mint ennek tanítója és tanácsosa működött. Tanító volt annyiban, hogy a királynak felolvasott, különösen Liviusból, Virgiliusból, Senecából. Mint tanácsost a király használta követnek a külföldi hatalmaknál, hol ura nevében díszbeszédeket tartott. Valla alaposabb volt, Beccadelli víg és tréfás, ezért udvaronezknak jobban beillett s ő az adakozó király kegyét, ki az udvarán tartózkodó tudósokra, írókra, költőkre évenként húszezer aranyat adott, bőségesen élvezte. Alfons király udvari tudósaitól várta, hogy személyét és tetteit dicsőíteni fogják. Ezt megtette Beccadelli, feljegyezte Alfons király nevezetes mondásait és tetteit s megörökítette őt az utókor emlékezetében. Ezer darab arany volt érte a jutalom.

Terjedelmesebben írta le Alfons uralkodását *Facio*. Míg a munkát készítette, évenként 500 aranyat kapott. Midőn az első hét könyvet átadta, Alfons ezerötszáz aranynyal jutalmazta meg őt. Gyönyört érzett, midőn látta, hogy az ügyes toll és az élénk képzelet által mennyire dicsőítették és most meg volt győződve, hogy ő nagy király és halhatatlan.

*Filelfo* is megfordult a királynál (1453), kinek gúnyiratait ajánlotta. A hiú embernek tetszett, hogy őt a király az egész udvar jelenlétében lovaggá ütötte és saját kezeivel tette fel fejére a babért. A kapzsi ember még inkább örült a gazdag ajándéknak s ez idő óta tollából folyt a nagy király dicséret-árja és halhatatlansága.

*Piccolomini Eneas Sylviust* szülővárosa Siena 1456-ban követségben elküldte Nápolyba. A király őt mint neves író tiszteletteljesen fogadta s hódolatát fejezte ki irodalmi működéseért.

V. Miklós halála után Rómában sok író maradt kenyér nélkül. Ezek vágya is ily helyzetben Nápolyra irányult. *Gaza Tivadart* a király kitüntetéssel fogadta s a nyomortól megszabadította.

Kosimo talált utat, hogy azon férfiakat, ha mindjárt humanisták is voltak, kik politikájának szálait megzavarták, Florenczből elfűzze. Így tett *Manettivel*, kit Alfons király tiszteletre méltó feltételek mellett házába fogadott (1455). Ekkor mondta, ha csak egy kenyere volna, azt is megosztaná vele. Gazdag nyugdíjat adott neki. Tartózkodása Nápolyban irodalmilag termékeny volt. A király kinevezte őt tanácsosának, feloldotta azon kötelesség alól, hogy az udvarnál megjelenjen, mert tudja, hogy a tudósok ideje drága, ha szükség lesz rá, utána fog küldeni, ő eléggé meg van tisztelve, ha udvarán lakik. Így tisztelte Alfons a tudósokat, tudta, hogy a tudomány nagy hatalom, melynek sugarai rá is fognak esni. Még mielőtt Alfonsnál letelepedett,

a florenczi köztársaság öt követségben használta. Alfons egyszer azt a kérdést intézte hozzá, melyik az ember főkötelessége. Cselekedni és tanulni volt a felelet. Erről egy értekezést írt s azt Alfonsnak ajánlotta, mit neki Florenczben rossz néven vettek, mivel a király a köztársaság ellensége. Nápolyban több munkát fordított le a görögből a latinra. A király óhajtására írt a földrengésről, hozzáfogott a király életének rajzához, azonban e munka közben meghalt.

Oly írók is, kik a királynál soha meg nem fordultak mint *Bruni*, *Poggio*, *Trapezunti György* neki ajánlották munkáikat s ő a távolból is megemlékezett róluk. Alfons királyt a humanisták úgy magasztalták, mint ideálját azon fejedelmeknek, kik Mæcenások s ezen dicséret nemcsak azok szájából hangzott, kiknek hízelgéseik meg lettek fizetve, de még inkább azokéból, kik a királyt jelleme és tettei miatt tisztelték.

*Majland.* A Viscontiak uralmát Majlandban a Torre ház romjain *Máté* alapította meg, megszilárdította *Lucchino* és testvére, az erőszakos *János* érsek. De a tyrannisra egyházi alapítványok és oly udvar által, melyen a tudományok oltára álljon, törekedtek fátyolt borítani. Petrarca János udvarán nyolcz évig tartózkodott s itt magas philosophiai elveiről a kényelmes élet párnáin megfeledkezett.\* Olyan volt akkor Itáliában az irány, hogy a Viscontiak is, ezen mesterek a zsarnokságban, érezték az irodalom szükségét és hatalmát. Az ő udvarukon olyan ember volt a maga helyén, mint *Filelfo Ferencz. Fülöp Mária*, az utolsó Visconti, hívta meg őt Majlandba 1440-ben. A nyomorult tyrann folyvást remegett életéért, melyet árulás, méreg és gyilok által félt elveszteni s mely életnek egyedüli öröme az álnokság és a hazugság volt. Minek az ily sivár kedélynek a tudomány? Legalább divatból és hogy unalmát elűzze, felolvasatott magának Liviusból vagy más íróból, ki a nevezetes férfiak tetteit elbeszélte. Jó viszony volt a fejedelmi zsarnok és a megfizetett udvari költő között. Ez dicsekedett, hogy biztos kikötőbe vezetett, hol minden meg van neki adva, a mit jövedelem és méltóság tekintetében kívánhat, hogy biztos a florenczi ellenségektől, mert a hercegi kormány kémrendszere felette is öröködik. Húzott nagy jövedelmet, kapott szép, berendezett házat, felvétellett a majlandi polgárok közé s az udvari ünnepeleynél az első nemesek között volt helye. Ajándékot kapott és kért

\* Már Lucchinónak hízelgett. Egy levelében ezt írja hozzá: Tu — hac ætate vir maxime, cui ad regnum nihil præter regium nomen desit. Literæ famil. I. 397. Florentiæ 1859. Az ily phrásist elmondotta más fejedelmek is.

is s Itáliában nem volt fejedelem, kitől pénzt ne csikart volna ki és mégis sokszor mondta, hogy szegény, hogy éheznek, pedig hat inast és hat lovat tartott, de azért nem pirult koldulni. Fölötte boldognak érezte magát az «isteni fejedelem» szeretete által — Fülöp csak lovakat és istállókat szeretett, — magasztalta csodálatos erényét, leereszkedését, jóságát, vallásosságát, a világ előtt hirdette egy uralkodónak dicséretét, kinek nemes érzése, fénye és hatalma az emberi mértéken felül emelkedik s őt az Istennel egyenlő rangra helyezte. Mindezen hazugságot, sőt blasphemiát megírta — jó pénzért. Majlandban már csak azért is jól érezte magát, mert itt nem talált vetélytársra s innen szórta ellenei ellen a mérges gúnyverseket. Egy pár beszédet az ünnepélyekén elmondani, a herczeg fülét dicsérő szavakkal csiklándoztatni, ez neki könnyen ment. Azt hitte, hogy hivatva van tetszése szerint osztogatni a halhatatlanságot, dicsőséget és hirt. Még II. Mohamed is fogva tartott anyósát és sógornőjét szabadon bocsátotta, midőn hozzá egy ódát és görög levelet írt, melyekben ezek állottak: én egyike vagyok azoknak, kik ékesszólásuk által nagy férfiakat dicsőítenek. Magamra vállaltam Önnek dicső tetteit megénekelni, melyek a latinok bűne és az Isten akarata által Önnek a győzelmet megszerezték. Fülöp Mária halála után Majlandban ennek veje, *Sforza Ferencz*, az egykori zsoldosfőnök lett fejedelem. Filelfo ezt is szolgálta s megénekelte tetteit egy hőskölteményben (*Sforziada*). Midőn Sforza meghalt, Filelfo elszegényedett s most halálos ellenségeihez, a Mediciekhez, fordult. Ezek ismét meghívták őt a florenczi egyetemre, hol azonban 1481-ben 83 éves korában meghalt. A humanisták között ő a legpiszkosabb érzésű és a legjellemtelenebb ember. Gondolataiban eredetiség és rend nincs, de korának iránylatából tudott jó hasznot húzni, kitűnő emléjénél és azon könnyűségénél fogva, melylyel a latin nyelvet kezelte.

A kisebb dynasztiák is — s ilyen Itáliában akkor sok volt, — már a kor áramlatánál fogva törekedtek a klasszikai írók pártolása által kitűnni. Ezek közül csak a *mantuai* és a *ferrarai* udvarokat említjük meg. Mantuában *II. János Ferencz* első alapított oly iskolát, mely a mai gymnasiumnak felel meg s ennek vezetését *Rambaldoni Vittorinóra* bízta. Rambaldoni soha könyvet nem írt és mégis neve egész Itáliában a köztisztelet tárgya volt, mivel az ifjuság kiképzéséhez kitűnő módon értett. A rábizott iskolába a régiek szellemét lehelte be s ezt a keresztyénivel szépen egyesítette. Az intézet tehát nem volt egyhangú, komor zárdai iskola. Vittorino elve volt a szellemet sokoldalúlag ébreszteni, de nem elnyomni. A kedély és értelem kiképez-

tetése mellett gondot fordított a testi gyakorlatokra. Rendkívül ügyelt arra, hogy tanítványai őt megértsék. Úgy vezette az intézetet, hogy mind tanártársai, mind a tanítványok ellenszegülés nélkül önkényt hajoltak meg erélyes akarata előtt. És a mi legszebb, az azon keresztény szellem, az igazi humanitás, hogy a hercegi, nemesi és a szegény ifjak közt különbséget nem tett. Ő csak azokat tüntette ki, kik magukat kitüntették. Sokáig ráismertek Vittorino tanítványaira a jellem becsületességéről és szilárdságáról, mely az általános romlottságtól annyira elütött.

A magasabb szellemi műveltségre és az irodalom történetére nézve még fontosabb Ferrarában az *Este* család. Igaz, hogy ezen család életére az árulás, kegyetlenség és gyilkolás sötét árnyékot vetett, minek oka abban volt, hogy az uralkodó hercegeknek törvényes és törvénytelen fiai közt versenygés támadt a trón birtokáért. Általában Itália előkelő családjaiban közönséges jelenség volt a törvénytelen gyermekek, mi ezen szép országban sok bűnnek lett forrása. És mégis Ferrara a XV. században Itália legvirágzóbb városai közé tartozott, mert a ház zavarai és iszonyai ritkán hatottak túl a hercegi palota falain.

A hercegek mindenről, mi a szellemi életre vonatkozik, szerezettel gondoskodtak. Írókat, tudósokat hívtak meg. *III. Miklós* ögrófról meghívta *Veronai Guarinot* (1430) az egyetemre, egyszersmind Lionello törvénytelen fiának nevelését rábízta. Guarino mint író, bár sokat fordított a görögből, nem nagy jelentőségű, de híres lett mint tanár és nevelő. Az ő iskolájából került ki azon nemzedék, mely a költészetben és a tudományban, kivált Ferrarában sokáig virágzott. Mily nagy becsűnek tartották a humanisták azt, mivel ők foglalkoztak, kitetszik azon dicséretből is, melylyel Lionellot, a humanista növendéket, elhalmozták. Maga Guarino növendékének egy-egy leveléről azt mondja, hogy az édesebb mint a méz, hogy belőle egykor a fejedelmek fejedelme lesz. Ha Lionello a vadászat után egy pár foglyot vagy fürjet küldött öreg tanítójának egy pár sor kíséretében, az már halhatatlannak érezte magát az ily dicső levél által, melyre érdemesítettet. Mily könnyen lehetett akkor a halhatatlanságot elérni! Ha Lionello, hogy magát a latinban gyakorolja, Cæsar dicséretére beszédet tartott, Guarino már Cæsart látott benne. A humanistáknál a szavak a tettek súlyával birtak. Poggio Lionello iránt a maga tetszését úgy fejezte ki: ő a legszebb életcél felé törekszik, mert jeles tetteit a klasszikai szó által dicsőíti, kell benne isteni szellemnek lenni, ki a kormány gondjai mellett a régi tanulmányok iránt oly buzgalmat tanusít. A humanisták



gondolkodása szerint az ember isteni, ha a klasszikai tanulmányokkal foglalkozik. Igaz, van azokban sok isteni. De valóságos mániává vált a klasszikusokban a legfőbb boldogságot feltalálni. Filelfo is azt mondja Lionelloról, hogy erénye csodálatra méltó és csaknem isteni, ő megérdemli, hogy egész Itália fölött uralkodjék. Lionellonak tulajdonítja azt az érdemet is, hogy Pál apostol és Seneca közt váltott levelek nem ezektől valók. Hihető, hogy a kritikai észrevétel Guarinoé. A humanisták nemcsak Mæcenast csináltak Lionellóból, hanem a tudományokba mélyen beavatott embert. Az érdemet a mértéken túl nagyobbitani, hol az anyagi jutalom mosolygott nekik, a humanisták tulajdonsága volt. Guarino már 60 éves volt, midőn Ferrarába meghivatott, itt harmincz évig működött, hite szerint boldog életét kilenczven éves korában fejezte be 1460-ban. Lionello utódját és testvérét, *Borsot*, a tudósok szinte az egekig magasztalták, mert annyit adott nekik, mennyit tán egy fejedelem sem, egynek-egynek néha ezer aranyat. Ezt tehette, mert sokat örökölt és számadásait példás rendben tartotta.

*Róma.* Történeti tény, melyet már említettünk és mely különben is ismeretes, hogy az egyház a maga híveit a régiek irodalmától, mint pogány elemtől, mindig törekedett visszatartani. Természetes dolog, hogy ezen gondja legélénkebb volt a keresztyénség első századaiban. Tertullian gyűlölte mindazt, mi pogány s meg volt győződve, hogy ahhoz közeledni is már eltisztátalanítás s inti a keresztyéneket, hogy a pogány irodalmat se ne olvassák, se ne tanítsák, mivel ez a mythológiával függ össze. Elfogultságában nem vette észre, hogy a régi irodalom benne is nyomokat hagyott. A keresztyén világban senki se reagált a pogányságra s ennek irodalmára erősebben, senki az egyház tekintélyével szemközt mélyebben le nem szállította az ókori műveltséget, mint Augustinus, pedig Plato philosophiájának olvasása folytán kedvelte meg a szentírást. De a hitet védelmezni, azt hirdetni és tanítani kellett. Így már a hitvédelmezők elfogadták a pogányoktól az ékesszólás szabályait. Azok, kik dogmákat képeztek, tették ezt a régi philosophia segedelmével. Midőn a scholastika fénykorát élte, az egyház maga is Aristoteles philosophiáját hathatósan ajánlotta, az elutasíthatatlan kényszernek engedvén. Ha az egyház oly szent intézmény, mint ezt magáról tartja, de ha ennek az intézménynek támogatására némely műveltségi elemeket a régiektől elfogadott; úgy noha hallgatagon maga is beismerte, hogy a régi kor is eszközölt az emberiség történetében valami jót, hogy az sem egészen elhagyott az isteni szellemtől. Jött a renaissance s magával hozta a szép, folyékony,

tökéletes nyelvet. A pápai kuria érdeke kívánta, hogy brevái, bullái, ily nyelven legyenek fogalmazva. Az egyháznak a XIV. század óta nehéz harcrai voltak, bekövetkezett az egyházi szakadás, a reformzsinatok, a kísérlet a két egyházat egyesíteni. A pápai kúria ily viszonyok között rászorult, hogy a humanistákat, ezen fél vagy egész pogányokat, szolgálatába fogadta. Voltak magas állású papok, kik jobban szerették az új tudományt, mint az egyházat. Sőt a humanizmus egy időben eljutott a pápai trónra is, mi eléggé bizonyítja hódító hatalmát. Már az avignoni pápák szolgálatukba vették a humanistákat, sőt Petrarcat is több ízben megkinálták a titkársággal, de csak mióta székeiket ismét Rómába áttették, szolgáltak nagyobb számmal a humanisták a pápai kúriának. Legtöbben nem az egyház, nem a pápa iránti szeretetből. Ezt a hivatalt csak keresetforrásnak tekintették, szívök a régi íróké volt. A kúria szolgálatában a nevezetesebb humanisták: *Poggio, Bruni, Loschi, Cenci* (de' Rustici), *Biondo, Aurispa* mint jó görög, *Barbaro Hermolaus, Valla, Decembrio*, a görög *Trapezunti György, Corvaro, Vegio, Tortello, Perotti* stb. Vegio az első, ki az egyházi régiségeket tudományosan kutatta.

Midőn IV. Jenő halála után (1447) a conclave Parentucellit, *V. Miklóst*, választotta pápának, a humanisták öröme rendkívüli nagy volt, mert egykori florenzi barátjuk, Filelfo tanítványa a görögben, foglalta el a pápai trónt. Mindjárt a mint erre ült, Poggio egy üdvözlő beszédben a tudósok köztársaságára figyelmeztette őt, természetesen meg nem feledkezvén magáról, holott ő a kúriánál gazdag emberré lett. Egyenesen kimondja, hogy a tudósokat segíteni legfőbb feladata, hogy ez lesz pápaságának legszebb gyümölcse, hogy ez fog neki az Istennél örök jutalmat, az embereknél pedig halhatatlan dicséretet szerezni. A beszédben áll ezen az egész renaissance korát híven festő mondat is: hol hiányzik az erény becsülése és jutalma, annak gyakorlására senki sem fog ösztönöztetni. És a szelidlelkű pápa, ki egykor a humanisták között élt, a toladó beszédet úgy fogadta, mintha az szívéből lett volna elmondva.

V. Miklós florenzi tartózkodása idejében Kosimot úgy tanulta tisztelni, mint a Mæcenások ideálját, s szívének nagyon fáj, ha írók és művészek nélkülözésekkel küzdöttek. Ő kedvező körülmények között lépett a trónra, midőn a reformzsinatok viharai lezúgtak. A zsinatok előtt és azok idejében sokan megjövendölték az egyház enyészetét, azok után vették az egyházat, a mint volt, s a visszaélések újra folytatták régi útjokat. Róma ismét a keresztyénség központjává lett. 1450-ben V. Miklós fényes jubileumi évet tartott, mindenünnen

folytak a pénzajándékok a kúria pénztárába, csak a Mediciek bankjában százezer darab arany volt letéve. De V. Miklós a befolyt pénzt irodalmi, tudományos és művészeti czélokra fordította. Ő, kinek kezében voltak, a katolikus hit szerint, a mennyország kulcsai, a túlnani halhatatlanságon kívül, óhajtotta a hír templomában az inneni örökkévalóságot is. Ez utóbbi idea, a klasszikai pogányság öröksége, a humanismus korában annyira erőt vett a kedélyeken, hogy a nézetet a túlvilágról csaknem háttérbe szorította. Hogy ezen idea az apostoli székre is eljutott és a pápaságon több ideig nyomokat hagyott, ez fényesen tanuskodik győző hatalmáról. V. Miklós kívánta az utóhírt. Innen kell kimagyarázni udvarának fényét, épíkezéseit, a vatikáni könyvtárt, fejedelmi bőkezűségét a tudósok és a művészek iránt. És ezen senki sem ütközött meg. Mint a világi fejedelmek, oly fénynyel és pompával rendezte be udvarát. A főpapok és ezek szolgái a pápa előtt selyemmel és arannyal hímzett ruhában jelentek meg. A vatikán termei pompás kárpitokkal, szőnyegekkel, aranyozott butorokkal és izléses díszszel voltak ékesítve. A pápa mitrája ragyogott a drágakövektől. Róma templomai, oltárai vakító fény által büvölték meg az érzékeket. V. Miklós nem gondolt arra, hogy az egyházra kell tekintettel lenni, midőn irodalmi érdemeikről volt szó. Ezt mutatja *Valla* iránti figyelme. Míg IV. Jenő élt, addig *Valla* arra nem is gondolhatott, hogy Rómában mutassa magát. V. Miklós alatt *Bessarion* közvetítése által Rómába, melyet igazi hazájának tekintett, költözködött; 1447-ben elhagyta Nápolyt, mivel *Beccadellivel* és *Facioval* össze nem férhetett, látván, hogy *Alfonsnak* tulajdonképpen kegyencze *Beccadelli*, ő a király előtt legfeljebb nagy becsben áll. És midőn Rómába átment, még azt se kívánták tőle, hogy az egyházat sértő iratai miatt nyilatkozzék és szerzetes ellenei sem emeltek szót ellene. A pápa őt a kúriánál alkalmazta s midőn *Thucydidest* lefordította, 500 scudit adott neki jutalmul. *Tortello* volt V. Miklósnak az irodalmiakban bizalmas embere, szeretetre méltó és irigység nélküli férfiú. *Valla* ennek ajánlotta átdolgozott elegantiáit. Mit az ajánlólevélben mond, az olyan, mintha V. Miklós szemébe mondaná. De *Tortellot* arra kéri, hogy az ajánlólevelet ne mutassa meg a pápának, mert valamint a régiek egy istenségnek arczképével ékesítették a diadalívet, úgy ő a munka élére V. Miklós képét állította, hogy ezen képről a dísz és a felség a műre leragyogjon. III. *Calixtusnak*, a *Borgia-házból* valónak, szívében más feküdt, mint a humanismus. Rokonait gazdagokká tenni és mégis csodálatos, hogy *Valla* ez alatt nyert magasabb hivatalokat, lett pápai titkár és több kanonokságot kapott. Az, ki mindenütt koldult, a hol

lehetett, Filelfo is mindjárt kopogtatott a vatikán kapuján, a mint V. Miklós fejére tették a tiarát. Midőn első neje, Chrysoloras lánya meghalt, IV. Jenőhöz azon kívánsággal folyamodott, hogy lemond a világi hiúságról és pappá lesz. A pápa nem válaszolt s Filelfo másodikban megnősült, de nemsokára ismét özvegygé lett s újra jámbor gondolatok szállták meg őt. De a második házasság a kánoni jog szerint akadály a felszentelésben, ekkor pápai dispensatió kívántatik. Midőn ezért folyamodott, a kérést többek között úgy is indokolta, hogy ő a hús ingereit a bűjtölés által szűzies gonddal legyőzte s azokat a kor most teljesen elvette tőle. Ez tulajdonképen annak bevallása, hogy nem ő a bűnt, hanem a bűn őt hagyta el. Filelfo kívánságai a legmagasabb régiókban jártak. Ő a pápához hexameterekben irt folyamodásában a bibornokságra gondolt s ekkor az út a pápai méltósághoz nyitva áll előtte s róla és gyermekeiről gondoskodva lesz. V. Miklós tudta ugyan Filelfo érdemeit mint humanistáét becsülni, de hogy ilyenféle kívánságaira nem is hallgatott, onnan tetszik ki, hogy folyamodványát válasz nélkül hagyta. Miután erre hiába várt, harmadszor nősült meg. Mind e mellett találkozott a pápával, midőn 1453-ban Nápolyba Alfons királyhoz utazott, mely alkalommal satyráit olvasta fel neki. V. Miklós 500 darab aranyat nyomott a kezébe s kinevezte őt pápai titkárnak, Decembrio és Poggio nagy bosszuságára.

A pápai kúriai hivatalnokok egyszersmind udvari tudósok is voltak. Nagyon természetes tehát, hogy ők a versenyésre, a veszekeedésre, a rágalmazásra, a gyalázásra mindig találtak okot s V. Miklós alatt Róma a tudósok botránnyainak színhelye volt. Találtak abban általános érdekű dolgot, ha oly tudósok, mint Poggio és Valla összezőrdültek. Poggio abban találta tollának büszkeségét, hogy jól értett hozzá a kisebb gyarlóságokat is bűnné felfűjni s Vallát csalással, lopással, hamisítással, eretnekséggel, iszákossággal és bujasággal vádolja. Valla pedig ellene tudatlanságát a latinságban és az irály szabályaiban hozza fel s úgy bánik vele, mint tompaelméjű öreggel. Nagynevű tudósok, mint a veszekedő gyerekek, egymásnak mentek, megfélekedzván arról, hogy ez által saját becsületüket lábbal tiporták, Perotti Valla részére kelt s invectivát irt Poggio ellen, mire ez hasonlóval fizetett. Poggio panaszkodott, hogy Perotti gyilkost bérelt föl élete ellen. V. Miklós Valla és Poggio harcát, úgy látszik, mint az ékesszólásnak elmés küzdését tekintette s midőn Valla Poggio ellen irt munkáját neki ajánlotta, ezt elfogadta, 500 scudival ajándékozta meg, de Poggiot is biztosította kegyelméről, midőn ez a pápai szolgálatból kilépett, Florenczben a kancellárságot elfogadván. Poggio és

Valla közé békeközvetítőnek Filelfo lépett fel, figyelmeztetvén őket, hogy ő most saját satyráit sem olvashatja pirulás nélkül.

V. Miklós megbízta Poggiot Diodor lefordításával, de mivel tudta, hogy a görögben kevésbé jártas Trapezunti Györgyöt utasította, hogy a nehezebb helyeken segítsen. Egyszer a pápai kancelláriában többen együtt voltak. Trapezunti György, hogy Poggiot bosszantsa, dicsekedett, hogy a fordításnak legnagyobb részét ő végezte. Poggio odakiáltotta neki «hazudsz», mire a dühös görög kétszer jól arczúl csapta. Azután pedig oly mérgesen verekedtek, hogy társaik csak nagy nehezen tudták őket egymástól elválasztani. Kenyéririgység okozta a veszekedéseket. Szebb volt a florenczi tudósok működése és tisztább indokokból eredett, mint a rómaiaké. Itt a pápa jelelte ki mindegyiknek a teendőit, ezek tehát udvari tudósok voltak, ellenben azokat a tudomány szellemi kapcsa egyesítette. Mindamellett V. Miklós is a fordítások által nagyban előmozdította a görög nyelv tudását és a régi kor ismeretét. És a tudósokról meg a tudományról maradandólag gondoskodott az által, hogy a vatikáni könyvtárt megalapította. Nicoli az első magánember, kinek nagy könyvtára volt, de már Petrarca nagyban gyűjtötte a könyveket s V. Miklós a gondolatot ezektől vette át. A vatikáni könyvtárnak IV. Sixtus adott szilárd szervezetet és számára biztos pénzalapot rendelt. V. Miklós közvetlen utódja, III. Calixtus, midőn a könyvtárba lépett s látta a drága kötésű sok könyvet, felkiáltott: hát erre pazarolta ő az egyház kincseit? Bizonyosan jobbra, mint Calixtus.

Igaz, hogy a pápáknak, kik X. Leóra következtek, más gondjuk akadt, mint a hamvaiból feltámadt régi római és görög irodalomra és művészetre figyelmüket irányozni. Idejüket és erejüket igénybe vették az olasz háborúk, még nagyobb mértékben a reformatio. És mivel ennek folytán sok nép elszakadt tőlük, törekedtek ezeket ismét a katholika egyház kebelébe visszavezetni. Itáliában a XVI. század végén egyetlen egy névvel bíró görög tudós, Patrizzit kivéve, nem találkozott. De hogy a régiek tanulmányozása ennyire hátra ment, ezen jelenség általános volt s nemcsak Itáliára szorítkozott. Hol rejlik ennek oka? A tudományos fejlődés szükségképeni haladásában. Ha előbb a tudományt közvetlenül a régiekből merítették, ez később lehetetlen volt. A felfedezések új utakat nyitottak meg a nyomozás számára, különösen rendkívüli buzgalmat fordítottak a tudósok a természet megismerésére. Az ókor művei tanulmányozásának új versenytársa támadt.

## A humanismus elterjedése Itálián kívül.

A humanismus nyelve a latin volt, oly nyelv, melyet egy élő nemzet sem beszélt. Ez volt az egyház nyelve is, az egyház pedig az európai népeket általában befoglalta. Ez okozta különösen, hogy a humanismus Itálián kívül, miután itt egy század lefolyása alatt, elég mély gyökereket bocsátott, Európa más országaiban is nehézség nélkül elterjedt. Ezen hódítás különösen V. Miklós óta vehető észre. A pápa, mint a keresztyénség feje, Európa udvaraival és népeivel folytonos érintkezésben állván, legkönnyebben terjedt el a feléledt klasszikai irodalom és nyelv azon országokban, melyek nyelvre és származásra nézve az olaszokkal a legrokonabbak.

A klasszikai tudományok a XV. század második felében Magyarországon nagyobb haladásokat tettek, inkább elterjedtek, mint bármely más európai országban, Itáliát kivéve. Mikor a humanismus fénykorát élte, akkor volt a veszedelem a törökök részéről a legnagyobb s ezért magyar követek minden évben megfordultak Rómában, valamint a pápa követei is csaknem folyvást tartózkodtak a magyar királyi udvaron. Már ez maga jó alkalom volt, hogy hazánk az ókori irodalommal megismerkedett. Ezt nálunk legjobban mozdította elő *Zrednai Vitéz János*, egy rendkívül élénk szellem. Eleintén Hunyady Jánosnál innozkodott, ki a tehetséges embert megkedvelvén, 1447-ben nagyváradi püspökké tette. Mátyás király alatt kancellár lett s e hivatalt akkor is megtartotta, midőn esztergomi érsekké és bibornokká neveztetett ki. Itália fejedelmeivel, államférfiaival ismeretségben állott, írói őt becsülték Florenczcel irodalmilag folytonos összeköttetésben állott, itt javíttatta ki a klasszikusok példányait, itt fordíttatott a görögből. A florenczi tudósok közül többen neki ajánlották munkáikat, mint Piccolomini, Argyropulos, Trapezunti György. Vitéz több ifjút neveltetett Itáliában a maga költségén. Ezek között legnevezetesebb az ő unokaöccse, *ifjabb Vitéz János*, írói neve *Janus Pannonius*. Tanítója Guarino, kinek büszkesége volt, négy évi oktatás után akképp nyilatkozott róla, hogy úgy beszél görögül, mintha a régi Athénben, latinul, mintha a régi Rómában született volna. Ő is hálás volt tanítója iránt.\* Csodálkoztak, hogy egy nem olasz annyira viheti a régi nyelvekben, mint ez a gyerek. Már 16 éves korában maró epigrammjai

\* Quantum Roma suo debet reparata Camillo,  
Tantum Guarino, lingua Latina suo.

által magára vonta a közfigyelmét. A mantuai és a ferrarai őrgrofok szerették, ha őket is megénekelte. Medici Kosimo, Poggio Florenczben őt nyájasan fogadták. Az ifjú költő előtt sokszor lebegett az a feladat, a nagy Hunyady vitéz tetteit megénekelni, hogy így a magyar népnek Virgiliusává váljék. Ez egy hőskölteménynek méltóbb tárgya lett volna, mint midőn Filelfo Sforza Ferenczet megénekli, vagy midőn Malatesta, Rimini ura, ágyasait Margitot és Isottát udvari költői által megénekellette. De Janus Pannonius erejét kisebb dolgokban és számos epigrammokban elforgácsolta. Ezek élesek ugyan és elmések, de itt-ott a mocskosnak határába is átesapnak. Ezt bizonyosan Beccadellitől tanulta el, kit kora legnagyobb költőjének tartott. Hazájába visszatérvén, még alig 25 éves korában pécsi püspök lett. Magával hozta mindazon könnyelműséget és hiúságot, mely az akkori itáliai műveltséggel egy nyomon járt. Janus Pannoniusra a humanismus egyoldalúlag hatott, elidegenítette őt mind a vallástól,\* mind hazájától.

Az olasz fejedelmek előmozdították a műveltséget, kivált azon indokból, hogy ez által is biztosítsák a még nem szilárdul álló trónt. Ellenben Magyarországbán *Mátyás király* az új tudományt magasabb szempontból fogta fel, t. i. hogy a nemzetet művelje. Ha ezen kívül még más indok is vezette őt, ez az volt, hogy a trón, melyre törvényes úton jutott el, a tudomány fénysugaraiban annál szebben és tisztábban ragyogjon. Ezért szándékozott oly főiskolát felállítani, mely a nemzet műveltségének központja legyen, ezért állította fel nagy költséggel a világhírű Corvinát. Az itáliai fejedelmeken kívül ő volt az első fejedelem, ki nagyszerű könyvtárt alapított. Ő maga is, mint Nápolyban Alfons király, a költészetet és a tudományokat nagyon szerette s ezekbe be volt avatva. Udvarában sok olasz tudós fordult meg és lakott, ezek között életének írója, *Galeotti Marcius*. Magyarországbán alatta a tudomány nagy lendületet nyert. Ennek sok időre véget

\* Egy epigrammjában ezt mondja:

Nemo religiosus et poeta est. Samuel Teleky. Jani Pannonii Poemata 1784.

P. I. 22.

Mily könnyen hajolt a kétely felé, mutatja a 134. epigramm:

Secula tot corvus, tot vivit secula cornix,

Valla obit ante diem; quis putet esse Deos?

U. o. 518. 1.

Hiúsága kitetszik a 61-ik epigrammból:

Quod legerent omnes, quondam dabat Itala tellus,

Nunc e Pannonia carmina missa legit.

Magna quidem nobis hæc gloria; sed tibi maior,

Nobilis ingenio, patria facta, meo.

U. o. 487. 1.

vetett a siralmas mohácsi vész s mi ezt követte a nemzeti pártoskodás és a hosszú török uralom.

A humanizmusnak általában nem kellett nagy visszahatással megküzdeni, mivel a mint láttuk, egy időben a pápák is, tehát az egyház fejei hódoltak neki. Ki egyszerű, szerény és csendes keresztyéni élete által ellentétben állott velök, az a florenczi érsek, *Antonin*, kit később az egyház a szentek sorába vett fel. Az ókori irodalom nem volt ugyan ismeretlen előtte és bevallja, hogy a pogány bölcsészek is szépen írtak az erényről, de megemlíti, hogy az igazi erényről, mely által Krisztus bennünk és egykor mi benne élünk, elegendőképpen nem tudnak szólni. A szerzetesek emeltek ugyan szót a humanisták ellen, de ezek azok ékesszólásait, mint kik a régi irodalomban járatlanok és kiknek keresztyénsége korlátolt volt, gúnynyal és megvetéssel visszautasították.

Az itáliai humanistáké azon érdem, hogy az ókori tudományt felélesztették, tanulmányozták, utánozták és a régi világban újat fedeztek fel. Mivel a felvilágosodás szövetnekével előljártak, így lettek ők az európai népek tanítói. Nem csoda, hogy ők erre büszkéek voltak, hogy Itáliát tekintették a műveltség fejének s ezzel szemközt a többi Európát barbárnak. Petrarca azt mondja, hogy Itálián kívül költők és szónokok nincsenek. Igaz is, hogy Európa az akkori Itáliával szellemit tekintetben nem mérkőzhetett, földje művelt volt mint egy kert, a világkereskedést kezében tartotta, gazdagsága miatt pedig a többi népek irigyelték. De a humanisták érdemeikért meg is fizettették maguknak a korról az árt. Ők magukat a föld savának, közvéleményének, a jövő profétáinak tekintették s ezt nagy hangon hirdették. A társadalomban tekintélyes állást vívtak ki maguknak, az uralkodók és a nagyok meghajtották magukat előttük. Mivel írott műveik a nagyok dicsőségét vagy gyalázatát hirdették a világnak, utolsó esetben félték tőlük, első esetben pedig anyagilag megjutalmazták őket, mit ők egyébiránt minden szerénységet félretéve kívántak is és a mi fő, ők és kortársaik hitték, hogy neveik és munkáik halhatatlanok.

Láttuk, hogy Petrarca a humanizmus atyja, a klasszikai irodalom és a keresztyénség között az összhangzatot törekszik kimutatni, tehát a kettőnek tartalmába is be kellett bocsátkoznia. Mind ő, mind utódjai a kettőnek ideáira is voltak tekintettel. Mind e mellett földolog, miért Petrarca és hívei küzdenek, a szép előadási forma, az ékesszólás, a beszéd kellemetes, zengzetes folyama. Az olasz renaissance egy iro-



dalmi forradalom s ez azon szép formához kapcsolódik, mely a régi klasszikai írók műveiben nyilatkozik. A humanisták ezen írók szép, természetes, kellemes formáit tanulmányozzák és utánozzák. A szót, az emberi képzeteknek ezen nyilatkozatát, művészileg megalakítani, ez volt náluk a fő törekedés. Az ily mozgalom, mint azt már több író megfigyelte, magában hordta mindazon veszélyeket, melyek abban rejlettek, hogy a formából indultak ki s csak lassan jöttek ennek tartalmához és lényegéhez. Ennek nyomán a tudósra nézve a szavak oly súlylyal bírtak, mint a tettek, az erényt dicsérni, arról írni annyi volt, mint erényesnek lenni. Azt hitték, hogy a szép szavakba foglalt eltanult anyagot, mint szívük belső tulajdonságát birják. Ékes latin-sággal írt könyv vagy értekezés elegendő volt a lelkiismeretet megnyugtatni. Így az erkölcs pusztá látszattá sülyedt le. Ezt a látszatot a humanisták az erkölcsiség gyakorlásában, mint elvet meghonosították s Machiavelli, ki azok alapján áll, azt a politikára alkalmazva, rendszerbe foglalta össze. De az erkölcsiséghez az érzület és az akarat erélye kívántatik. A humanisták irataikban általában a stoikusok etikájának álláspontján állanak és ezek az érzületet jól hangsúlyozzák, miért a stoicismus a keresztyénséggel nagyjában összeegyeztethető. Azonban, ha jól elmélyedünk a stoicismusba, belátjuk, — mint azt a philosophia már régen észrevette, — hogy ennek erényideálja inkább alapszik a rhetoricában, mint magában az életben.

Ki szépen tudott latinul írni, nemcsak a maga halhatatlanságáról volt biztos, hanem azt tetszése szerint másoknak is osztogathatta. Micsoda halhatatlanság az, melyet osztogatni az író tetszésétől függ? Ennek majd fog tetszeni dicsérőleg megírni tetteinket, ha őt megfizetjük. Az ily tan hasonlított azon hithez, hogy a bűnbocsátó levelek által az ember megválthatja magát a bűn súlya alól. Valójában sok humanistának műveit a nyomtatásra sem tartották érdemeseknek, p. o. Filelfo Sforziádáját és sok epigrammjait.

És az egyoldalú foglalkozás a régi korról ezen embereket ábrándozókká, rajongókká tette. Ők hitték, hogy ékesszólásukkal a régi rómaiak hatalma is visszajön s Itália ismét a világ ura lesz. E tekintetben mily nevetségesen rajongó ember volt Petrarca, kitetszik, hogy a hőbortos Rienzit Romulusnak, Brutusnak, Camillusnak tekinti \*

\* Romulus urbem condidit: hic, quem sæpe nomino Brutus libertatem, Camillus utramque restituit. Quid ergo inter hos tecum, clarissime vir interierit, nisi quod Romulus urbem exiguam fragili vallo circumdedit: tu omnium, quæ sunt et fuerunt permaximam civitatem validissimis muris cingis?

Salutato, másképpen igen józan politikus, arról ábrándozik, hogy a dicső Itáliának kell más nemzetek felett uralkodnia. A XV. század még nem érkezett el a végihez s máris a műveltségére büszke, de politikai tekintetben szétszakadozott Itáliát azon nemzetek hódították meg, melyeket ők barbároknak hittak. A humanista mindenben mindenütt a római jellemet látta. Poggio jelen volt Prágai Jeromos kivégeztetésénél, de ebben nem vértanúságát, hanem Mucius Scævola, Cato bátorságát látta. Ha munkáikban két zsoldosfőnökről volt a szó, az egyiket Scipionnak, a másikat Hannibálnak fujták fel. Szerintük a fejedelmeknek, államférfiaknak olyan embereknek kell lenni, mint azoknak, kikről a régi történet magasztalólag emlékezik meg. Ezen tömjénezés tetszett ugyan Itália akkori fejedelmeinek, de önző politikájukat legkevésbé sem zavarta meg. Az ókori állam és politika egészen alárendelte magának az individuumot. A humanisták ideje pedig oly kor volt, midőn az egyén jogai is kezdtek érvényre emelkedni, mint azt már Petrarcanál láttuk és utódjai is az individuumot megillető jogot teljes mértékben igényelték. Ezért volt ferdeség a humanistáktól a politikában a politikai életet azon elvek szerint idomítani akarni, melyek alapján az ókor állott. Másképpen áll a dolog a tudománnyal és a művészettel, hol a régi az újban, mint alkatelem befoglaltatik. Hogy a mi tudományunk mikép kapcsolódik az ókorihoz, ehhez a görög és a római nyelv és irodalom ismerete szükségképeni feltétel. Ehhez pedig az utat a humanisták kiegyengették s a műveltségnek egy igen bő anyagát tárták fel a világ előtt.

De nemcsak írott emlékek maradtak fenn, nemcsak ezek hirdették a klasszikai kor nagyságát, hanem épülettromok, szobrok, feliratok, pénzek és egyéb régiségek. A tudni vágyó értelmet ezek is ingerelték, hogy az ókor szellemét minden irányban ismerje. Az első férfi, ki e tekintetben a régi világot feltárta, *Anconai Czirjék* (Pizzicollí). E végett sokat utazott nemcsak Itáliában, hanem Görögországban, Egyiptomban és Kis-Ázsiában is, úgy gondolkodván, hogy a régi műveltség maradványait följegyzí, mielőtt az idő és a tompa érzék a rontás munkáját rajtok végkép befejezné. Utazásaihoz a szükséges költséget

Brutus ab uno, tu a multis tyrannis usurpatam libertatem vindicas. Camillus ex novis et adhuc funantibus, tu ex iam pridem desperatis ac veteribus ruinis eversam restituis. Salve noster Camille, noster Brute, noster Romule seu quolibet alio nomine dici mavis, salve Romanae libertatis, Romanae pacis, Romanae tranquillitatis auctor. Tibi debet praesens aetas, quod in libertate morietur, tibi posteritas, quod nascetur. Vol. III., p. 432—3. Fr. P. epistolae de reb. familiarib. Florentine 1863.

Medici Kosimo pénztára fedezte. Így a régészet gondolata benne fogamzott meg.

A renaissance korában virágzott Itáliában legszebben a képes művészet: az építészet, szobrászat és a festészet. Már a XI. században épült Velencében a Márkus-templom, a pisai, modenai, ferrarai, a XII-ben a bolognai székesegyház. Ekkor épültek a bolognai, pisai, modenai, cremónai, florenczi és Velencében a Márkus-torony. Az olasz nép tehát már a renaissance előtt megmutatta, hogy gazdagon meg van áldva azon adományokkal, melyek a képes művészetek szülei. A képes művészeteken, melyekben Itália a XV. század óta kitűnt, meg van a régi kor tanulmányozásának nyoma s ezen művészek kezét fognak a humanistákkal, ők az új irodalomban nem voltak járatlanok. *Brunelleschi* (1377—1446) a nagy építész és szobrász tanulmányozta Vitruviust, Rómában a régi épületeket s a góth építészeti modort az antik által akarta kiszorítani. *Donatello* (1386—1466) a nagy szobrász hasonlólag Rómában tökéletesítette magát, a régi műemlékeket tanulmányozván. *Ghiberti* (1378—1455) szinte híres szobrász s a régiek gondos tanulmányozója. Mindezeknél az antik művészetnek nyomai megvannak, a görög szobrászattól tanulhat minden idő, mert a görög népszellem irányja az volt, hogy a földi az isteninek közvetlen kifejezése s az emberinek eszményítése által akarta az istenit előadni. Mily közel jár e gondolat a keresztyénséghez. Ezek után lépett fel a ritka lángelme *Buonarotti* (Michel Angelo 1475—1564), mint építész, szobrász, festész és mint költő is tiszteletreméltó. Mint szobrászé legnevezetesebb műve II. Julius síremléke, melynek legfőbb disze Mózes szobra. Szinte II. Julius megbízásából festette a Sixtini kápolna bel-sejét, 1546 óta ő építette Sz.-Péter templomát.

Ezek után jött Itália három leghíresebb festője: *Vinci Lenárd* (1452—1519) egyszersmind szobrász; *Correggio* (1494—1534), ki antik és előtte élt festésznek képét nem látta; végre a legnagyobb lángelmék egyike, kik valaha éltek, *Rafael Sanzio* (1483—1520), mivel az egész világtörténetet festette, a pogányságot, zsidóságot és a keresztyénséget, Ámor és Psyche egész cyclusát, a Parnassust, az athénei iskolát, a görög művészetet és a philosophiát, festette azt, kinek semmi képe, semmi hasonlatossága nincs — Jehovát. Festette a keresztyénség tanítóit, a mint az Üdvözítő körül csoportosulnak. Rafael tehát Petrarccal és a humanistákkal egy kornak tolmácsolója, mert a pogányságot is ugyanazon emberi szellem nyilatkozatának tartotta. A képes művészet is tanította az embert, hogy a középkori egyoldalúságon és keménységen túl menjen és felemelkedjék az igazi emberi-

hez, azon keresztyénséghez, mely az emberek között minden korlátot lerombolt. Mit Ficinus, Bessarion, a florenzi akadémia felismert, azt ezen művészek szemlélhetővé tették, ők egyesítették a keresztyén kedélyvilág mélységét a görög szilárd formával.

A humanisták kivívták a maguk számára a becsülést és a tiszteletet a társadalomban, kivált miután azon gondolatot eltanulták a régiektől, hogy a költőt magasabb sugallat lelkesíti, mint a közönséges verscsinálót. Ugyanazon kitüntetésben részesültek a művészek s a társadalomban a kézműves fölött magasan állóknak tekintették őket, mióta egy Phidiással, egy Praxitelessel összehasonlították őket.

A renaissance korának, mint láttuk, megvoltak fény és árnyoldalai. Összefoglalva röviden azon eredményeket, melyek által haladást okozott az emberiségben, azok a következők. Nem elég, hogy a népek önállásukat az állam egységében megalapítsák, hanem kell, hogy önállásukat, individualitásukat szellemi műveltségük egységében, a nemzeti irodalomban is kifejezzék. Az történeti tény, hogy a renaissance a nemzeti irodalmakra igen buzdítólag és nemesítőleg hatott. A régi műveltség eszköz volt, hogy az emberiség a középkortól megszabaduljon s ezen megszabadulásnak itt volt az ideje. A középkor az érzékfölötti világ felé törekedett, a földi életet elfogult hiténél fogva vagy kicsinyelte, vagy éppen megvetette. A philosophiát a theologiának, az államot az egyháznak alárendelte. A régi irodalom feléledése ellensége az ily világnézetnek, az megszerettette a jelen, a földi életet s ezt nem tekinti a mennyei élet pusztá előkészítőjének, hanem már ezen életben talál becset és enyészhetetlen kincset. A bölcsész láthatta a régieknél az ész függetlenségét s lassankint meggyőződött, hogy a gondolkodás semmiféle emberi tekintélynek nincs alávetve, hogy a természetet szabadon észlelheti. A politikus a római birodalom fogalmában az államnak azt az egységét szemlélte, melyet a tudomány keresett és melyre a társadalom szükségképpen törekedett. A görög és a római irodalomtól az emberiség oly szép előadási formákat tanult el, melyek a valóságot tisztán, természetesen, nem ábrándos fátyolon keresztül, nem a mysticismus homályában, nem a scholastikának a syllogismusokba beerőszakolt alakjaiban tüntették fel. Az új előadás szerint érezzük, hogy a földön mozgunk, a tapasztalati valóságban, emberek között, kiknek kívánságait, indulatait, szenvedélyeit, kedélyvilágát átérezzük, kiknek gondolatai egyenesen szólnak hozzánk, kiknek cselekedeteit, erényeit megértjük. Ha csak ezt az egy tényt veszszük

tekintetbe, nem fogunk panaszt emelni, hogy a renaissance a nemzeti irodalomnak fejlődését egy időre megszakította, sőt be fogjuk ismerni, hogy a klasszikusokra fordított idő az általános emberi és nemzeti műveltségünkre nézve meghozta a gyümölcsöt. A XV. század humanistái abból indultak ki, hogy az ókor irott műveit kutatták, tanulmányozták, utánozták, de e munka közt lassanként új világot fedeztek fel, melyben mint saját hazánkban mozgunk és örömünket találjuk.

### A renaissance korának bölcsészete.

Akkor áll be szükségképpen a tudományban a fordulópont, midőn az emberiség eljut annak belátásába, hogy a létező többé nem elegendő, hogy abban kielégítést nem talál szóval a romlás után. A középkorban a párisi egyetem volt a tudományos világ központja, az általános tudomány (scientia universalis) pedig a theologia. Itt kezdték először érezni, hogy az eddigi tudományos eljárás helytelen, hogy a bölcsészetben a görögökhöz és a rómaiakhoz, mint minden tudománynak eredeti forrásához, kell visszatérni.

A scholastikusok az araboktól eltanult aristotelesi fogalmakat alkalmazták az egyházi dogmákra, de ezeket kétségbe nem vonható igazságoknak tekintették. A XIV. század elején fellépett Okkam azt tanítván, hogy a hit tartalma oly tárgy, melybe az értelem behatni nem képes, ezért a theológiát a tartalma fölött tovább nem gondolkodó hitnek gyermeki bizalmára kell hagyni. Álláspontja tehát a theológiában a nemtudás. Ezen eredményhez ő, mint fent mondtuk, a scholastikai theológiában rejlett ellenmondások nyomán jutott el, melyekre, hogy rámutatott, az akkori kort tekintve nagy bátorságot mutatott. Ezen idő óta a theológiában a zavar mindinkább növekedett, a scholastikától a szellemek elfordultak. De az emberiség azon eredménynél nem maradhatott, mihez Okkam eljutott. Egyrésről azt állítja, hogy a hitnek semmi köze az észhez, hogy a hit kizárja az ismeretet. A hitnek magának is észszerűnek kell lenni s a hit maga is tudás, csakhogy közvetlen, de a közvetlen tudásnál nem lehet megállapodni. Másrésről azt mondja, hogy ismeretünk tárgya csak az egyes érzéki dolgok, tehát ismeretünk az észrevételben és a tapasztalásban áll. A tapasztalás az igazságot igenis megerősítheti, de azt meg nem alapíthatja, a tapasztalás tényei egységgé össze nem foglalhatók, pedig az igazi tudományban az egy elv tart össze mindent.

Mióta a nominalismus feloldotta azon kapcsot, mely a philosophia és a theologia között létezett, az előbbi kétségbe vonta az ural-

mat, melyet az utóbbi fölötté gyakorolt, mindinkább eltávozott a scholastikától s önálló kifejléséhez új alapokat keresett. Eddig a philosophiát a hit feladatai vették igénybe, most ismét a kosmologiai problémák lépnek előtérbe. Ezzel együtt pedig a kor érzi a rokonságot az ókori philosophiával, s ez lesz kezdetben az önállásra törekvő philosophia tanítója. Nem véletlenül történt, hogy az átmeneti kor bölcsészete a görög bölcsészet utolsó formájához az új-platonismushoz kapcsolódik, mert mindkettőnek iránya theologiai és az egyházi atyák is az új-platonismus segedelmével képezték a dogmákat. De a vallási irányú új-platonismussal együtt, melyet az eredeti szöveg szerint tanultak ismerni, felélednek a stoikusok, epikureusok, skeptikusok, főképp pedig Plato és Aristoteles tanai. A renaissance korszak philosophiájának hazája leginkább Itália s terjed a XV. század közepétől a XVI. század végéig, megéri az önállóvá lett bölcsészetnek küszöbét. Az emberi műveltség történetében a szigorú chronologiai rend határait megtartani lehetetlen. Kiinduló pontját képezi az itáliai új-platonismus, végét pedig az itáliai természetphilosophia és a francia skepticismus.

### A) *Az itáliai új-platonismus.*

A XV. század átmeneti bölcsészete egészen az új-platoi tanok befolyása alatt áll. Ezt tartották Plato philosophiája igazi kifejlésének s meg voltak győződve, hogy Aristoteles mellett Plato hasonló figyelemre méltó. Hogy nyugot Platot és az új-platoiakat ismerje, mind a kettőt az eredeti forrásnál kellett tanulmányozni. Több körülmény összefolyt, hogy nyugot a görög szellemi élettel érintkezett. A görög egyház a rómaival óhajtotta a hitegységet. E végett a florenzei zsinaton több theologiai irányú görög tudós jelent meg. De azon óhajtás nem a belső szükségből, hanem csak a külső veszedelem félelméből eredett s az óhajtásnak nem is felelt meg az eredmény. 1453-ban a törökök elfoglalták Konstantinápolyt és sok görög tudós kivándorolván, Itáliában terjesztette a görög nyelv tudását. Az első görög, ki nyugoton az új-platonismust hirdette, Gemistus Pletho.

### I. Gemistus Pletho.

Gemistus Pletho György szül. 1360-ban Konstantinápolyban. Meghalt 1451. A ferrarai zsinat alkalmával tán 1433-ban jött Italiába Palaeologus Jánossal, az egyházi unio végett. De a nyugotiak iránt

nem igen vonzódt, mivel ezektől hazájának önállóságát féltette, holott honfitársainak nagy része szeretett volna a nyugoti egyházzal egyesülni, annak reményében, hogy nyugot a törököktől szorongatótt görögöknek segédelmet fog adni. Pletho már azért sem volt alkalmas ember, hogy kelet és nyugot között közvetítsen, mivel ő az utóbbiakat barbároknak tekintette. Mindazáltal tudományos hatása a nyugotiakra jelentékeny volt, először azért, mivel a platoi philosophiát a florenczieknek élőszóval előadta, mi által különösen Medici Kosimora, az új műveltségi mozgalmak nagylelkű pártolójára hatott. Ezen mozgalmak lassanként egészen megváltoztatták a philosophiai gondolkodást. A scholastika nyomába sok kísérlet után szabad gondolkodás lépett. Azután értekezését azon pontok fölött, melyekre nézve Plato és Aristoteles egymástól eltértek,\* a nyugotiak nagy figyelemmel olvasták, ellenben több honfitársai tőle eltérő álláspontra helyezkedtek. Gennadius egyike azon görög tudósoknak, kik a florenzi zsinaton jelen voltak, később konstantinápolyi patriarcha, védelmezte Aristotelest Plethoval szemközt s ennek munkáját a «törvényekről» mint eretneki művet elégetni parancsolta. Pletho e munkában a politikai és a társadalmi életet a régi Lakonia mintájára akarja átídomítani. A törvényhozók, kik szerint indul: Zoroaster, krétai Minos, Lykurgus, Numa, a brahmanok. A tudós Gaza Tivadar mérsékelt, Trapezunti György heves modorban támadták meg Plethot, a mint ez Aristoteles fő tanait ostromolja. Pletho tanítványa, Bessarion, a tudományt szelidséggel szépen egyesítő férfiú, közvetítőleg lépett fel. A harcz azon kérdés körül forgott, hogy Plato philosophiája bír-e előnnyel Aristotelesé felett vagy megfordítva. Ezen harcz az itáliai tudósok figyelmét sokáig feszültségben tartotta s arra nevelte őket, hogy a philosophiai tárgyakba teljes komolysággal elmélyedjenek. Ez volt csírája a renaissancekori itáliai philosophiának. Egy átmeneti korszak elején milyen a szóban levő, a tudományos gondolkodásnak saját elve még nem lévén Pletho összekeveri a hagyományt azzal, mit maga fedezett fel. A bölcsesek ekkor két hagyománnyal szemközt állottak s mind a kettő oly tekintély volt, hogy azt figyelmen kívül hagyniok nem lehetett. Egyik a régi görög bölcsezsét, másik az egyházi tan. Pletho azt állítja, hogy sem Plato sem Aristoteles elvei nem hangzanak össze egészen az egyházi tannal, de hogy az ókor bölcsezsete, néhány pontot kivéve a keresztyénséggel általában összeegyeztethető és hozzáteszi, hogy a philosophiai tárgyakban az egyházi vélemény

\* De Platonicæ atque Aristotelicæ philosophiæ differentia. Basileæ 1574.

nem bírhat döntő súlylyal. Ezért gúnyolja Gennadiust, hogy bölcsészeti érvek hiányában az egyházhoz folyamodik. Már itt mutatkozik a szabad gondolkodásnak oly szárnypróbálgatása, mely a tudományban az egyházi hagyománytól független akarna lenni. Ezt a szabadságot Pletho kívánja a régiek előadási módjára nézve is szemközt a bibliai modorral. Az ókori színezet valamint gondolataiban úgy nyelvében is megvan. E tekintetben az ő példája nagyon hatott s ez idő óta a nyugotiaknál a mythologiai kifejezési mód is, különösen a humanisták által úgy a költészetben mint a prózában meghonosodott. Sok időbe került ettől megszabadulni.

Ellenei őt azzal vádolták, hogy a polytheismus felé hajlik, a mint ezt új-platonismusa csakugyan mutatja. Az bizonyos, hogy a különbséget Plato és az új-platonismus tanai között tisztán fel nem ismerte.

*Rendszere* a következő: az érzékfölötti létnek az új-platonismus szerint három fokát különbözteti meg. A dolgok legfelsőbb elve az egy, a legfőbb Isten. Ebből áradnak ki az ideák vagy a szellemek, az ész egész köre (νοῦς). Az istenek ezen köre a közvetítő a legfőbb Isten és a világ között. Tehát ő is mint az új-platonikusok az isteni lényegre nézve az alárendelést tanítja. A harmadik fok a lélek mint világlélek és az egyes lelkek. Az elsöben a lényeg, az energia, és a képesség a különbséget kizáró egységgé van összekapcsolva, a másokban van ugyan különbség a lényeg és az energia közt, de a képesség ki van zárva, mert lényegüket örökké bírják mint jelent, a harmadikban ezen különbség is megvan, mivel a lélek a gondolkodás pusztá képességéből az időben átmege a tetteges gondolat energiájába. Népszerűen kifejezve ez annyit jelent, hogy az Isten mint az egyáltalános szellem gondolkodásának nincs története, ellenben a véges szellem gondolkodása történeti vagyis időben fejlőd, a képességéből átmege a valóságba.

Az érzékfölötti világban megvannak az érzékinek előképei — ideák. Az érzéki dolgokat megilleti az anyag vagy a határtalan (απειρον), mivel előképeik után a végtelenig törekedhetnek anélkül, hogy azokat elérjék. A jelenség tehát sohase felel meg az ideának, arra nézve csak azon töredék marad fenn az ideát elérni, de a törekedés a teljes valóságra soha nem emelkedhetik. Igazi platoi tan, melyben Plato az egész ókor lényegét kifejezte. Mind e mellett az érzéki dolgok semmivel sem bírnak, mit nekik az Isten nem adott. Az Isten ugyanis teremtő, s ha az anyag rá nézve adva volna, melyet neki csak idomítani kellene, akkor a dolgok létele nem tőle függne, hanem csak azok mozgása. De az össze nem egyeztethető az isteni teremtés képzetével,



midőn azt mondja, hogy az érzéki világ dolgaiban az anyag a tökéletlenség jele, ellenben mi bennök az igazi lét, az a magasabb okokból való.

Ez utóbbi pontot fejtegeti a *végzetről* írt munkájában. A világot szerinte az általános szükségesség kormányozza s ki az Istent a világ okának tekinti, az semmi esetlegest sem engedhet meg. Mit mi esetlegesnek nevezünk, az csak több okok összetételéből magyarázandó ki. Azt tehát beismeri, hogy a szükségesség mellett van esetlegesség s hogy a teljes vagy az egyáltalános szükségességen kívül van más, t. i. viszonylagos szükségesség.<sup>1</sup>

Azt kérdi, hogy a mindent kormányzó szükségesség mellett megállhat-e az emberi gondolkodás és akaratszabadság? Ezen kérdésre igenlőleg felel. Az ember szabad akaratú nem mintha semmiféle kormány alatt nem állana. A legfőbb kormányzó bennünk az ész, de az észről se lehet mondani, hogy nem áll a törvény alatt. A jónak engedelmeskedni nem szolgaság, nem teher. Miképp viszonylik a szükségesség a szabadsághoz és megfordítva, ez az összes tudomány világában a legnehezebb, de egyszersmind a legjutalmazóbb feladat. Már az a tény, hogy Pletho ezt a kérdést felhozta, mutatja, hogy birt fogékonysággal a tudománynak mély kérdései iránt. De ő a nehéz feladatu tárgyat legfeljebb megérintette s a szükségesség fogalmáról teljesen tisztá tudata nincs, a mint ezt munkájának címe is mutatja, *περι εἰμαρμενης*, de fato. Látszik azonban, hogy a szabad szükségesség fogalma lebeg előtte, midőn azt mondja, hogy a szükségességnek Jupiter is alá van vetve, bár ezt maga határozta maga felett, vagy midőn a szükségességet a jóval és a legfelsőbb okokkal azonosítja, midőn azt mondja, hogy a jónak szolgálni nem gonoszság, hogy a szükségesség nem szolgaság.<sup>2</sup> Szépen végzi értekezését, azt tanítván, hogy a jó minden okok között a legerősebb és legerősebb.<sup>3</sup> Ezek gyenge csirái azon tannak, hogy a szükségesség alapja a szabadság.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Necessitatem præstare fortuitis. Gemisti Plethonis de Fato Græce et Latine Thurici 1824. 227 l. Summa illa necessitas, quæ sola per se est, necessaria, cum reliqua per ipsam sint 232 l.

<sup>2</sup> Nam si eam quis libertatem nominet, quæ non sit necessitas minus recte ita nominasse videbitur. U. o. 231. l.

<sup>3</sup> Bonum multo magis, quamcunque gubernat animam, cum necessitate gubernet, quippe quod inter omnes causas est fortissimum et maxime activum. U. o.

<sup>4</sup> Egy újkori bölcsésznek egész rendszere azon téten alapszik, hogy az állagos szükségesség az alanyiség szabadságának mozzanata.

Pletho bölcészetét kiegészíti polemiája Aristoteles ellen, mely Plato javára szól. Ezen polemia, hol általánosságokban mozog, Pletho heves természeténél fogva közel jár a mocskolódás határához, hol a részletekbe bocsátkozik, ott némely pontokban Aristoteles hiányait felfedezte, némelyekben saját egyoldalúságát mutatta ki. Az nagy elfogultság, midőn azt mondja, hogy Aristoteles éleselméjű gondolkodó, de csak a kicsinyben és a rosszban, hogy érzületéből hiányzik az igazi jámborság, hogy mi tanában jó, az mind Platoé.

A mint Pletho Aristoteles tanainak egyes pontjait megtámadja, ezen kritikának közvetlen hatása az volt, hogy a nyugotiak be kezdtek látni, hogy a görög bölcészetnek nem Aristoteles az egyedül kitünő képviselője s figyelmüket Platona is irányozták, kit a scholastika Nagy Albert óta csaknem egészen kiszorított. Pletho theologiai szempontból támadja meg Aristoteles tanait. Azt mondja, hogy a tudományban az uralkodó gondolatnak adjunk előnyt, de ez a theologiában van, mely nélkül a physika és az ethika tökéletlenek, mert csak a theologia utal az okra, melytől minden függ. Mivel pedig Aristoteles tanai az Istenről és a gondviselésről hiányosak, physikája és ethikája is tökéletlen, sőt holt. Halesi Sándor óta a scholastikai theologia Aristoteles philosophiáján alapult. De a scholastikusok Aristotelest nem az eredeti, hanem az arab források után ismerték. Természetes tehát, hogy Pletho ellenvetései az aristotelesi alapokon nyugvó scholastikai theológiát is megrendítették.

Azon lelkesedés nyomán, melylyel Plethon Plato bölcészetét az aristotelesivel szemközt védi, azt várnók, hogy ő a theologia alapjául is azt fogja ajánlani, holott a polytheismus felé hajló új-platonismus számára egyengeti az útát. Így az itáliai új-platonismus alapját ő vetette meg, Azonban éppen ez által élesztette fel a nyugotiaknál ugy a platói, mint az új-platói bölcészet buzgó tanulmányozását.

Hogy Pletho a vallásbölcészetben az új-platonismust vette alapul, ennek oka az, mivel valamint már az ókorban sokan, ő is az új-platonismust tekinti Plato philosophiája igazi kifejezésének. Ily elővélemény mellett nála fel sem merülhet az érdeklődés, hogy különbséget tegyen a platói és az új-platói philosophia között. Igaz, hogy Plato philosophiája is nagyban vallási irányú, mint az új-platonismus. De a lényegesen megkülönböztető vonás az, hogy Plato bölcészetének célja az igazi valónak megismerése a tudatos gondolkodás által; ellenben az új-platonismusnak minden iránya az, hogy az ember öntudatának megsemmisítésével, tehát mystikailag egyesüljön az öslény-nyel, mely úgy a gondolkodás, mint a lét határán túl esik. Hogy

Pletho a vallásbölcsezetben ily irány felé hajlott, az természetes oly gondolkodó részéről, ki inkább merült el Plotin, Proklus, mint a keresztyénség tanáiba. Tanítványaiban az általa bevágott irány annál inkább lépett előtérbe; a mint a felélesztett ókori tudományos és művészeti műveltség iránt a tisztelet sőt esodálat mindinkább növekedett.

Pletho Aristoteles theologiájában először azt hibáztatja, hogy Aristoteles a világgörök kimagyarázásához tanít ugyan egy legfelsőbb Istent és más isteneket, de hogy azután, midőn a természet kutatásába bocsátkozik, az isteni okbeliséggel nem törődik. Azt mondja: mind a két philosophus tanítja, hogy a természet nem működik esetlegesen, de czél szerint. Aristoteles, gondolkodásánál fogva, ezen czélt elérni nem tudatosan. Plato azon tanát, hogy a természet észszerű és tudatos jobbnak tartja, a természet művészete isteni, mert az Isten hat benne. Pletho Aristoteles tanában a czélfogalom gyengítését és az isteni fogalom hatalmának háttérbe szorítását látja s ezt még jobban gyengíti az által, hogy e világ dolgainak esetlegességét is tanítja, mi által saját elveivel is ellenkezik, mert Aristoteles szerint mindennek kell okának lenni. Pletho ellenséges indulata miatt nem vette észre, hogy Aristoteles világosan azt tanítja, hogy az esetlegességnek is van oka. Aristoteles volt az első, ki tisztán megkülönböztette a szükségképpenit és az esetlegest, mi a tudományos belátás szempontjából rendkívüli nagy vívmány, ha csak azt az egyet vesszük tekintetbe, midőn azt tanítja, hogy az ismeretnek igazi tárgya a szükségképpenit. Az igaz, hogy Aristoteles nem világosít fel arról, mikép viszonylik a természet az isteni okbeliséghez, de már az is nagy elmélyedés, hogy a természetben ható, tehát nem külső célbeliséget egész terjedelmében felismerte s teleológiája határozottan tökéletesebb, mint Platoé. Pletho azt sürgögeti, hogy a természetben ismerjük fel Isten törvényét mint észszerűt. Aristoteles egész physikája mutatja, hogy ezt a mély, igazán philosophiai igazságot Aristoteles mélyebben ismerte fel, mint Pletho. Annyi azonban áll, hogy Aristoteles mély elméje sem volt képes a physikai és a végokokat egészen kiegyenlíteni, az isteninek és a világnak vagy általában szólva a lényeknek és a jelenségnek viszonyát teljesen felfogni. De ez Platonak és általában az egész ókornak sem sikerült. Ezt a keresztyénségnek köszönjük. És ez egy lényeges különbség az ókor és a keresztyénség között. Elmélyedés kívántatik, hogy a keresztyénségnek ezen pontját felfogjuk. Pletho azon hiszemben van, hogy Aristoteles nagyon a naturalismus felé hajlik. Ezért magasztalja evvel szemben az új-platonismus theosophiáját. Erre az a megjegyzésünk van, hogy a theosophia nagy hiánya az, hogy nem jár el módszeresen.

De hogy is foghatta volna fel Aristoteles — folytatja Pletho — az isteni okbeliség egész fontosságát, midőn ő a legfőbb Istent csak mint mozgató okot tekinti s nem tulajdonítja neki a dolgok teremtését vagyis azok teljes lételének előhozását. Ő azt gondolja, hogy a világi dolgok lételére nézve nem kell ok, mivel a világ örök. A platoiak is tanítják, hogy a világ nem lett időben, de különbséget tesznek a közt, mi nem lett az időben, hanem minnek fogalmánál fogva van oka. Igaz, hogy a legfőbb Istent szellemnek tekinti, de csak olyannak ki a legfelsőbb égi körök mozgatója, holott az alsóbb égi köröket más istenek mozgatják, mi a legfőbb Isten fenségével, ki minden lét forrása, ellenkezik.

Abban igaza van Plethonak Aristotelessel szemközt, hogy ha az Isten csak mint első mozgató hat a világra, az Isten viszonya a világhoz, keveset cselekvény, sőt úgy se midőn Aristoteles az Isten öntudatos szellemiségét csak a magára irányzott gondolkodásban határozza meg. De azt Pletho nem veszi tekintetbe, hogy midőn Aristoteles a személyes isteni szellemről szóló tanát nem veszi fel pusztán a vallási tudatból, hanem azt, mint a philosophiai rendszer elveiből következetesen kifolyót fogja fel; ő e tant ennyiben tudományosabban alapította meg mint Plato, ki ahhoz némely vonásokat csak a népszerű tudatból vett fel, némely pontokat pedig mythoszi alakban adott elő. Az új-platoiak pedig az Istent egészen transcendens módon gondolják, vele az egyesülés csak mystikai módon történhetik.

Pletho szerint Aristoteles hibája általános elveivel függ össze. Az közelebről azon feltevésen alapszik, hogy a lét ugyanazon értelemben tulajdonsága az Egynek, mint a többi dolgoknak, tehát az Egy, melyből a többi lét ered, nem részesül magasabb értelemben a létben, mint a belőle származott dolgok. Itt Pletho azt nem veszi tekintetbe, hogy Aristoteles tanítja a lény foksorozatát, melynek zárpontja az istenség. Azon hiba, mondja továbbá, összefügg azzal, a mint az állagokat gondolja. Ő az egyest tekinti igazi állagnak, a fajokat és a nemeket pedig csak másodrendű állagoknak. Ezen tan, mely a platoi ideatannal ellenkezik, meg nem különbözteti jól az általánost, miként ezt csak határozatlanul használjuk, az általánostól mint ilyentől, mert senki sem fogja az általánost kevesebbnek tekinteni, mint a különöst és nem az egész van a részek, hanem a részek az egész miatt. Igaz, hogy Aristoteles ingadozik, midőn egyrészről az egyes lényt tekinti állagosnak, másrészről az általánost olyannak, mi az egyesnek állagát teszi; mindemellett is az egész ókorban azon kérdéssel, mikép viszonylik az egyes és általános egymáshoz, Aristotelesnél senki tüze-

tesebben nem foglalkozott és azt senki jobban meg nem fejtette. Hogy a nem, faj vagy az általános és a különös nem csak gondolkodásunk abstractiói, hogy azok a dolgoknak benrejlő, a mi ismeretünktől is független határozottságai és hogy ezek az egyesben mint a fogalomnak konkrét egészében benlevők, ezen a tudományra nézve fontos tant ő ismerte fel először s azt analytikájában és metaphysikájában szabatosan előadta, holott Pletho előtt csak az elvont általánosság lebeg, mi abból is kitetszik, hogy az általánost és az egyest az egészszel és a részszel hibásan azonosítja.

Pletho azt állítja, hogy Aristotelesnek minden harcza a platoi ideatan ellen, merő sophismák s midőn Aristoteles az ideák ellen azt hozza fel, hogy ezek a jelenségek mozgásához és változásuk kimagyarázásához nem alkalmasok, — Pletho ezért Aristoteles érzületét gyanúsítja. Aristoteles ellenvetéseinek értelme a platoi ideák ellen az, hogy a jelenségeket az ideákból kimagyarázni nem lehet, mert az idea Plato szerint magára nézve teljesen kielégítő s a jelenségre éppen nem szoruló állag.

Még más pontokat is hoz fel, melyekből ki akarja mutatni, hogy Aristoteles érzülete alacsony. Azt mondja, hogy igen nagy jelentőséget tulajdonít az anyagnak és az érzékinek s hogy noha az észet örökkévalónak, test előttinek tekinti s ezt az emberi észről is felismeri, figyelmen kívül hagyja azt, mi innen foly. Mert Aristoteles harczol Plato ellen, midőn ez ismereteinket visszaemlékezésnek tekinti s ingadozik a lélek halhatatlanságára nézve. A visszaemlékezésről szóló tan által Plato azt értette, hogy midőn az életbe lépünk, összes fogalmaink már bennünk rejlenek s az érzéki észrevétel által tudatunkba csak visszahivatnak. Ezen tan összefügg Plato tanával a lélek præexistenciájáról. Aristoteles igenis ezen tant nem osztja.

Végre Pletho azt mondja Aristotelesről, hogy etikája általában egy alacsony lélek munkája s összehangzik Epikuréával, ki nem csak a gondviselést félreveti s az esetlegességet hozza be, hanem a gyönyör mellett is felszólal. Aristoteles etikájában egyik kérdés az, melyek a boldogság alkatelemei? Ezek közt felhozza, de csak utolsó helyen, a gyönyört, hozzátéve, hogy ez erényes működéseinknek csak eredménye, tehát, hogy csak az erényes ember gyönyöre igazi. Ezen felfogás helyességét annál inkább el kell ismerni, mivel minden ethika, mely az ember testi, érzéki oldalára nincs tekintettel, terméketlen, milyen p. o. minden magas szárnyalása mellett a stoikus ethika is. Az erkölcsiségnek csak oly lényben van helye, mely mint értelmi egyszersmind természeti lény is, ilyen pedig a gyönyör iránt nem

lehet közönyös. Éppen abban áll az erkölcsiség, hogy az ember szemközt a természettel szabad legyen, de nem hogy a természetet megtagadja.

Pletho Aristoteles iránti ellenszenvében elfelejtette Plato tanainak azon pontját, melyben azt mondja, hogy az élet a gyönyör érzése nélkül nem volna kívánatos. Pletho irányából az tetszik ki, hogy a természeti nyomozásoknak nem kedvezett ugyan, de midőn a természeti törvényt is szükségesnek és észszerűnek ismerte fel, ezen, noha csak általánosságban kimondott igaz tétel a tovább haladó gondolkodást teljes biztossággal vezette a természeti dolgok kutatásához.

## II. Bessarion.

Azon munkára, hogy a nyugotiakkal a görög bölcsészetet ennek eredetije szerint, különösen Platot felismertesse, hivatottabb férfiú volt Bessarion úgy szelidségénél, mint azon tulajdonságánál fogva, hogy menten a személyek iránti elfogultságtól, mindenütt csak az igazság felismerésére törekedett. Bessarion, Pletho tanítványa, még fiatal korában jelent meg a florenzezi zsinaton. Gennadius a zsinatról hazájába visszatérvén, engedett a nép nyomásának, mely az unióról semmit sem akart tudni, ellenben Bessarion annál inkább csatlakozott a nyugoti egyházhoz, miért a pápa bibornoknak nevezte ki. Ő Itáliában maradt s az ide menekült görögök, kiknek tudományát befolyásossá tette, benne szilárd támaszt találtak. A nyugotiaknak különösen Platot ajánlja, főleg azért, mivel iratait azok csak elhomályosítva ismerik. Kiemeli ő is az eltérő pontokat Plato és Aristoteles között, de nem elég élesen s noha az előbbit magasabb irányú bölcsésznek tekinti, mint az utóbbit, tudományos érdemeit ennek sem csonkítja. Midőn egy barátjához intézett levelében azt írja, hogy Platot és Aristotelest mint héroszokat kell tisztelni, kikkel szemközt a mostani bölcsészek csak emberek és majmok; ez által a két első görög bölcsésznek mély tudománya iránti nagy csodálatát, noha kissé vadfurcsán fejezi ki. Miképp viszonylik a keresztyénség elve a bölcsészethez, különösen a görög bölcsészethez, ezen kérdéssel, valamint azon egész kor, mely a régi művelt világ íróit új életre hívta fel, úgy ő is sokat foglalkozott. Természetes, hogy a kérdéssel minden mélyebb gondolkodó bölcsésznek, ki a keresztyénségnek világtörténeti nagy fontosságát felismeri, általában a vallással okvetetlenül kell foglalkoznia. Bessarion azt mondja, hogy Plato közelebb jutott a háromság titkához, mint Aristoteles, de abba teljesen egyik sem hatott be.

Tehát Plato tanai sem hangzanak össze egészen a keresztyénség igazságaival.\* Ellene nyilatkozik Plato tanának a lélek praexistenciájáról, a világlélekről, a csillagok lelkéről.\*\* Aristotelesben azt hibáztatja, hogy tanítja a világ öröklését, hogy a gondviselést a hold alatti dolgokra ki nem terjeszti s hogy tana a lélek halhatatlanságáról ingadozó.

Azon harcban, mely Pletho és Trapezunti György között ütött ki a miatt, hogy Platot vagy Aristotelest illeti-e meg az elsőség, Bessarion közvetíteni akart. Midőn Trapezunti György Plato ellen azt hozza fel, hogy ez a vallást veszélyezteti, Bessarion így felel neki: Plato az Istent nevezi legfőbb jónak, a dolgok teremtőjének és fentartójának, kinek jósága az universum alapja s ezt egészben és részeiben folytonosan kormányozza. Tehát hogy veszélyeztethetné a vallást? És ő tanítja a lélek személyes halhatatlanságát, Aristoteles csak a gondolkodás örökkévalóságát.

Pletho azt hozza fel Aristoteles ellen, hogy ez az isteni gondviselést korlátozza, hogy a természetnek önálló működést tulajdonít, hogy a természet célok szerint van, de nem tudatosan. Bessarion mutogatja, hogy Platot azon gondolat vezeti, hogy egy általános szellem hatja át a természetet és ez hozza elő a természet műveit, úgy hogy a természet a maga céljairól mit sem tud, hanem az általános szellem akarátát követi. Aristotelesről pedig úgy nyilatkozik: ha ez azt tanítja, hogy a természet célok szerint, noha nem tudatosan, működik, ez által nem tagadja, hogy egy felsőbb szellem oltja be a természetbe a célokat s ezeket a természet, mint csak a szenvedő mozgásra képes, végrehajtja. Lényeges különbség tehát a két bölcsész között nincs, mert mind a kettő tanítja, hogy a természet cél szerint működik, de a cél fogalma felteszi a szándékot és a tudatot. Ezért Plato szerint a természet az Isten és az ideák, Aristoteles szerint a benne uralkodó világértelem folytán hat. Bessarion azt mondja, hogy Plato és Aristoteles a legbölcsebb emberek voltak, törekednünk kell azok ideáiba behatni s ott hol meg nem egyeznek egymással, tekintsük ezt a tárgy nehézségének, ha nézeteik eltérnek egymástól, ne lássuk itt a tudatlanság, hanem az önálló erőnek és a lángelme nagyságának bizonyosságát. Aristoteles a természetről úgy beszél mint physikus, ki a dolgok legközelebbi okait tartja szeme előtt s egyelőre az első és az anyagtól különböző okra nem gondol, hogy így midőn a különböző tudományokat vizsgálja, ezeket egymással össze ne zavarja; ellenben

\* Lásd e mű I. köt. 125. l. és II. köt. 143. l. s a köv.

\*\* Lásd e mű I. köt. 124. l.

Plato előtt azon gondolat lebeg, hogy az alsó tudomány csak kapcsolatban a felsőbbel tökéletes s ezért az isteni okot el nem hagyhatja, midőn a természetet magyarázza. Így a mindenek felett uralkodó isteni gondviselés tisztábban tűnik fel előttünk s az is kiviláglik, hogy minden szükségességgel történik, a nélkül, hogy szabadságunkon erőszak követtetnék el, mert a szellem, a ki minden cselekedeteinknek oka, bennünk van. Azonban hozzáteszi, hogy ezen tannal Aristotelesnek azon állítása, hogy lelkünk egy be nem írt tábla, össze nem egyeztethető. Itt Bessarion nagyon ragaszkodott a hasonlat szavaihoz. Aristoteles azon hasonlat által csak annyit akart mondani, hogy a léleknek csak annyiban van tartalma, mennyiben tetteleg gondolkodik, de azt korántsem, hogy a lélek csak passiv. Ezt egész philosophiája megczáfolja.

Egészben véve Bessarion jól védi Aristotelest, midőn mondja, hogy az egészen megfelel a természetnek, ha ez mindent bizonyos fokok szerint hoz elő, mi által az okok úgy felülről lefele mint megfordítva egymással összefüggnek. A mint tehát lételünket felülről kaptuk, úgy mi ismereteinket illeti, az alsóbb okoktól felvezettetünk a felsőbbekhez. Ezen mód szerint jár el Aristoteles a physikában s az első okról világosít fel, midőn az alsóbbakból kiindul.

Bessarion művelt értelme semmit sem akar tudni a csodáról, mely a scholastikusoknál oly nagyban szerepel s mely a dolgok összefüggésének fonalát minduntalan elmetszeni képes. A természet mutatja — mondja tovább — hogy a világon mind a középső okok által hozatik elő, s ezt lehetne teremtésnek is mondani, csak hogy e miatt el ne felejtjük, hogy az Isten a középső, a természeti okokat feltétlenül mint eszközöket használja. A középső, tehát a természeti okokat Bessarion figyelembe veszi.

Bessarion annyira lágy, hogy ő az ókori philosophusok polytheismusát nemcsak felfogni törekszik, hanem annak védelmére okokat is talál. Szereti annak kifejezéseit használni, mint ezt Plethonál is láttuk. Annyira azonban nem megy, mint ez, kinek egész világnézete a polytheismus felé hajlik.

Hogy Pletho, Bessarion, Trapezunti György és Gaza Tivadar kiemelték a főbb különbségeket Plato és Aristoteles közt, ennek jótékony hatását a tudomány szempontjából nemesak azon kor tudósai, hanem a későbbiek is megéreztek. A mint a platonismust ismerni tanulták, a dolog természete hozta magával, hogy nyugot a görög bölcsészetnek többi rendszereivel is óhajtott megismerkedni, hogy az arab magyarázóktól elfordult s részint a görög magyarázókhöz, részint



az eredeti művekhez folyamodott. Mindez az önálló nyomozásnak biztos útját nagyban egyengette. És a mint Plato s Aristoteles között a főpontokra nézve a különbséget ismerni tanulták, némelyek sejteni kezdték, hogy Platonál a theológiához mélyebb tanok találhatók fel, mint Aristotelesnél, de másrésről beismerték, hogy a természetnek önálló kinyomozásához Aristoteles biztosabb útmutató, mint Plato. A harcot úgy vélték kiegyenlíthetni, hogy a philosophia mezejét Plato és Aristoteles közt akarták elosztani és azt mondták, hogy a theológiában uralkodjék Plato, a természetphilosophiában Aristoteles. Fontos lépés volt már az is, hogy a természetphilosophiát a theologia tekintélyétől függetlenné törekedtek tenni. Ez főleg Bessarion érdeme.

Pletho figyelmeztette az olaszokat a humanismus azon pontjára, melyet eddig egészen elhanyagoltak. Ők a görög philosophusokat csak irodalmi szempontból vették tekintetbe. Az az olasz, ki a görög philosophia segedelmével új philosophiát igyekezett megalapítani s ezen alapon a theológiát is megújítani: Marsilius Ficinus.

### III. Marsilius Ficinus.

A renaissance korát a platoi bölcsészet szelleme mozgatta. A florenzei platoi akadémia pedig hivatottnak érezte magát, hogy Platot és az új-platoiakat a nyugotiakkal egészen megértesse. Ezt leginkább Marsilius Ficinus, az akadémia díszje esköszölte azáltal, hogy Plato és Plotin munkáit a latinra híven lefordította.

Marsilius Ficinus született 1433-ban Figline helységében. Midőn őt atyja, mint 18 éves az orvosi pályára szánt ifjút Medici Kosimonak bemutatatta, ez azt mondta volna: a te fiad arra született, hogy lelkeket gyógyítson és nem testeket. Kosimo felismervén az ifjában a szép lelki adományokat, őt házába fogadta s minden segédeszközökkel ellátta, hogy Plato iratait lefordítsa. Ficinus Platoban vallási kenetű bölcsészt lát. Ezért mondja, hogy Platot az avatottak egyértelműleg *isteninek* tekintik, hogy tana minden népeknél theológiának nevezetik, mivel akár erkölcsit, akár logikait, akár physikait, akár matematikait ad elő, utoljára mindent az Isten szemléletére és tiszteletére a legnagyobb jámborsággal vezet vissza. Ficinus hiszi, hogy Plato az ókori vallások mysteriumait, melyeket azonban a polytheismus vakhitétől meg tudott különböztetni, különösen Hermes Trismegistus,\* Orpheus, Zoroaster theológiáját és Pythagoras tanait a maga mun-

\* Hermes Trismegistus egyiptomi papi király. Mint Istent tisztelték.

kaiba felvette, hogy Plato úgy nyilatkozott volna, hogy azon mysteriumok egykor fel fognak lepleztetni. Ficinus hozzáteszi, hogy ez megtörtént, mióta Philo és Numenius azon régi theologusok értelmét Plato irataiban felfedezték s Plotin, Jamblich, Proclus Platonak szellemi örökösei. Sőt János evangelistának, Pál apostolnak, Dionysius Areopagitának Plato bölcsesége világított s ezek feltárták azt, mire Plato a maga irataiban csak elrejtetten ráutalt. Mint látszik, Ficinus korában még nem volt meg a történetnek kritikai felfogása. Ő a platoi theológiát úgy tekinti, hogy ez a keresztyén theológiának bölcsészeti felfogása, hogy az, mint minden bölcsészet foglalatja azon kulcs, mely a keresztyénség titkait számunkra megnyitja, hogy az azon mód, mely által a keresztyénséget megifjítani s megszellemíteni lehet. Ő az isteni gondviselés munkájának tekinti a platoi philosophia feleledését, mert hiszi, hogy a sülyedő vallást az fogja felemelni. Nagyon figyelemre méltó nyilatkozat oly vallásos érzületű, tudományos férfiú részéről mint Ficinus, mert az bizonyos, hogy a keresztyén egyház és theológiája azon alakban, melyben az a XV. században eljutott, semmiképp sem lett volna képes magát tovább fentartani. Ficinus meghalt 1499-ben, de buzgó működésének már a francziák betörése Itáliába vetett véget.

Az nem a véletlen eredménye, hogy ő a platonismus viszonyát a keresztyénséghez az előadott módon fogja fel. Ficinusban megvolt a vallásos jámbor érzület s ezáltal ő éles ellentétet képezett korával, melyben sokan elvesztették a keresztyénség igazságai iránt a hitet. Fájdalommal említi, hogy korának írói, költői, kivált bölcsészei között sokan a keresztyén vallást mesének tartják. Többet kell mondanunk. Ismeretes tény, hogy közvetlenül a reformáció előtti korban nem egy főpap volt, ki a keresztyén vallást szinte csak mesének tekintette. Ficinus úgy volt meggyőződve, hogy az ily elművelt szellemek hitetlenségén nem lehet egyszerűen egyházi beszédek által segíteni, hogy csak a bölcsészet, mely őket a vallásban megtántorította, képes ismét a valláshoz visszavezetni. Ehhez pedig a helyes út csak a platoiak jámbor philosophiája, mely legközelebb áll a keresztyénség igazságaihoz. De Aristoteles philosophiáját sem akarja mellőzni, mert abból jámborabb értelmet lehet kimagyarázni, mint némelyek gondolják. Aristoteles tana az anyagról és a formáról nagyban szerepel nála. Mivel philosophiájának jelleme theologiai, azért a régibb scholastikusoktól sem fordul el s aquinoi Tamásnak van befolyása reá. Kikkel ellenkezik, azok az Averroes nyomában járó peripatetikusok, Epicur, Lucretius, ezek követői és korának scholasticusai, kikben a philoso-

phia elfajzását látja. Azt ő jól megfigyelte, hogy korában a theologia és a philosophia elváltak egymástól s felháborodott érülettel mondja, hogy most a philosophia az istentelenek, a theologia pedig a tudatlannok kezében van. Felfogása szerint innen eredt azon baj, hogy az értelem és az akarat közt nincs összhangzat, mi az időknek rossz jele, melyen ő segíteni óhajt. Később Machiavelli éppen azt foglalta össze politikai rendszerbe, hogy értelem és akarat ellenkeznek egymással. Ficinus harezol úgy a nominalismus ellen, mely a theologia és a philosophia közt a kapcsolatot feloldotta, miután ez azon meggyőződéshez jutott, hogy a hit pontjait a természetes ész által megfejtetni nem lehet; valamint azon philosophusok ellen, kik a philosophiát a hit uralma alól oly módon törekedtek felszabadítani, hogy annak célpontjául csak a kosmologiai tárgyakat tűzték ki. Így egyesíteni akarja a theologiát és a philosophiát azon irányban, hogy a keresztyénség tanainak igazságába a platonismus szelleme által behatson. Marsilius tehát bizik az emberi ész által elérhető tudományban, meg van győződve, hogy a keresztyén vallást a maga igazságában az ész útján megismerhetjük, kimondja, hogy a hit tartalmát csak a tudás által emelhetjük a bizonyosság azon fokára, hogy azt a kétely ellen biztosítsuk. Ez tudományos irányának fő törekvése. Ezen törekvés az, mi Ficinus számára biztosítja a tiszteletre méltó helyet úgy a világ, mint a bölcsészet történetében. Az bizonyos, hogy egy hit, egy vallás képzetei csak úgy ismertetnek el mindenki által igazaknak, ha azok szükségessége, igazsága kimutatatik, vagyis, ha azok bebizonyíthatnak, mit egyedül a tudomány eszközölhet. Igaz, hogy a vallási jámborság a bebizonyítás iránt közönyös, de úgy Ficinustól, mint az akkori kor történetéből, mint tényt tudjuk, hogy a vallási hit általában megingott s jámborság és erény ritkán található kincsek voltak. Ficinus philosophiája visszahatás kora romlottságára, mely sehol nagyobb nem volt, mint Itáliában, különösen ennek egyházi és politikai viszonyaiban. Ő ezeket a tudás által akarta megjavítani.

De hogy Ficinusnak a vallásos buzgalomban megfogamzott törekvéseit teljesen méltányolhassuk, még egy történeti tényt kell tekintetbe vennünk. Korában a klasszikai irodalom oly hatalommá fejlett ki, hogy az életnek csaknem minden rétegeibe behatott s úgy látszott, hogy a pogányság diadalát ünnepli. Ficinus a humanismus jelentőségét fontolgatván, azon meggyőződésre jutott, hogy mellette a keresztyénség el nem enyészhet. De úgy gondolkozik, hogy a megváltozott viszonyok hatalmánál fogva az egyházi tekintély, a biblia, a kinyilatkoztatás nem elegendők, hogy a keresztyénséget a vallásnak

megfelelő élethatályával fentartsuk. Ezért szükségesek az ész érvei és az igazi philosophia. A frivolitás piszkos és a tudatlanság otromba kezeiből akarja a vallást kiragadni. A vallást kora formalismusában és pusztá szertartásaiban sem látja és nem is láthatta ő, kinek szívét az örökkévalónak szeretete melegítette. Ficinus az emberiséget a philosophia fényénél megvilágított theologia által akarta a vallásossághoz visszavezetni, Luther az egyházat a vallás által átalakítani. E célra a platonismust találta legalkalmasabbnak; a keresztyénséget a platonismus tanaira alapítja s azt mondja, hogy egyik a másikból következik, sőt, hogy a kettő ugyanaz. Természetes, hogy így az ókor-nak egy philosophiai rendszere a keresztyénség által mintegy megszentésítettett, a keresztyénség igazsága pedig az ókor által megerősítettett. Voltak sokan a XV. század humanistái között, kik a régi klasszikai irodalmat úgy tekintették, mint az emberi műveltség és gondolkodás tetőzetét. Kik az ókori irodalom gyümölcsein táplálkozva teremtették meg műveiket és ezek által híresekké lettek; most, midőn látták, hogy Ficinus, egy bölcész, oly nagy jelentőséget tulajdonít az ókori írott műveknek, ebben saját jelentőségük emelését érezték.

Ficinust az ő gondolatai és törekvései annyira lelkesítették, miszerint meg volt győződve, hogy ő rendkívüli, a világtörténet folyamának új irányt adó munkát visz véghez. De midőn e magas célra fáradoalmat nem ismerő buzgósággal törekedett, már a munka kezdetén érezte a nagy nehézséget, mert a platonismust mégsem tartja olyannak, mely a keresztyénséggel egészen összehangzanék. Innen azon törekedése, hogy az új-platonismust a keresztyén dogmák szerint magyarázza, mi nem ment minden erőszak nélkül. Ha ő az új-platonismus és a keresztyénség tanaiba mélyebben behat, a nehézséget még jobban kieri. Azzal nyugtatja meg magát, hogy a jobb platoiak: Dionysios Areopagita, Origenes és Augustinus az ő részén vannak. Origenes mélyen behatott a keresztyénség szellemébe s világnézete túlszárnyalta a korában élt Plotint és mindamelltt az ókori bölcészet, különösen az új-platonismus ereje rá is befolyt. Hogy a keresztyénséget és az új-platonismust elvileg nem lehet összeegyeztetni, ezt különösen Dionysiosnál adtuk elő, valamint azon okot, melyből az álnevű író összeegyeztetési törekedése eredett.\* Ficinus főmunkái *De christiana religione* és *Theologia platonica sive de immortalitate animae*, egy halmazza az ismereteknek. A sokféle hagyomány, mely rá hatott, zavarja őt. Innen lehet kimagyarázni nála a sok ellenmondást. Van-

\* Lásd e mű II. kötet 343. l. s köv.

nak termékeny gondolatai, de ezek nagyobbára másoktól vannak átvéve.

Hogy az új-platonizmus és a kereszténység alapján csakugyan összeegyeztethetlen, ezt az újkori philosophia küszöbén levő törekedést itt is czélszerűnek tartom röviden előadni, egyszersmind azt is kimutatni, hogy az összeegyeztetési indok más volt az Areopagitánál és más Ficinusnál. Az új-platoniak szerint az Egy vagy az Isten túl van a léten, a lényegen és a gondolkodáson, az nem annyira a levő, mint a nem-levő. De ha az Isten annyira túlnani, hogy róla semmi pozitívumot nem mondhatunk, ha az Istenről csak annyit tudhatunk, mi ő nem, de nem azt, mi ő, hogyan lehet az új-platonizmust a kereszténységgel összeegyeztetni, mely épen azt tanítja, hogy az Isten a valóságban megjelent, hogy az isteni az emberre nézve nem transcendens, hogy a világban az isteni igazság benlevő. Az új-platonizmus a kimerült, az elgyengült ókor végét tolmácsolja. Éppen e kimerültség és romlottság miatt az egyáltalános valóságot és igazságot, melyhez mégis ragaszkodik, egy transcendens világba teszi át, és ebbe menekül. A kereszténység az igazságot, az istenit, a jelenség világában látja. Látszólag azonban sikerült Dionysiosnak a kettőt összeegyeztethetni, de ha a dolog alapjára tekintünk, kiviláglik, hogy kezében a platonizmus befolyása által az eredeti kereszténység egészen más lett. A római viláгурalkodás helyébe lépett a kereszténység, de ez és a keresztény egyház már nem voltak egyjelentésű fogalmak, mióta a kereszténység a klérusban összpontosult s benne a viláгурalom más formája képződött, úgy hogy ehhez a keresztény császárság is csak az ellentét viszonyában állott. Az Ál-Dionysios itt hatott be iratai által mélyen a világtörténelembe. Azon fogalom, mely rendszerét összetartja, a mennyei és a földi hierarchia. Ez közvetíti a legfelsőbbet a legalsóbbal. Ezen hierarchia lényege abban áll, hogy a mint egyrésről minden az Istenből ered s a különbség, mely a levőt a legfelsőbb egyáltalános egységtől elválasztja, fokról-fokra a közbe eső tagok által mindig nagyobb, úgy másrésről ismét minden az Istenhez felszállva, vele ismét összekapcsolatik. Ezen úgy le-, mint felmenő rendben a rendszernek a két végpont közt fekvő minden tagjai úgy viszonyulnak egymáshoz, hogy az a mi ok, egyszersmind okozat és megfordítva; az egyik megvilágít, a másik megvilágíttatik. Az egész rendszer iránya az, hogy az ember az Istennel nem közvetlenül, hanem csak közvetve egyesülhet a hierarchia által. Ellenben a kereszténység az isteninek és az emberinek közvetlen egységét tanítja s ezen egységet az istenemberben mint történeti tényt állapította meg. Az új-plato-

nismus ezen közvetlen egységet lehetetlenné teszi, mert itt a közvetítések sora végtelen. Megfoghatatlan tehát, hogy Dionysiosnak a platonismusra alapított rendszere a keresztyén világba útat talált magának. És ezen mégse fogunk csodálkozni, ha meggondoljuk, hogy akkor már a katolikus egyház hierarchiaileg volt szervezve. Üdvözölve fogadtak tehát oly rendszert, mely mennyei és földi hierarchiát tanított s mind a kettőt, mint az isteni rendnek tagjait, Isten és a világ közé úgy illesztette be, hogy minden közösség az istenivel csak a kettőnek közvetítése által eszközöltethetett. Látni fogjuk, hogy Ficinust nem ezen szándék vezette, midőn a keresztyénséget és az új-platonismust össze akarta egyeztetni, Dionysios ezáltal a kor tudatának megfelelő kifejezést adott. Ha ezen hierarchiát közelebről szemügyre vesszük, ez az ókor aristokratiai szellemének utóhatása, mely az ókori filozófiában is, még pedig a legmélyebb gondolkodóinál, Platonnál és Aristotelesnél, is kifejezésre jutott. Világos, hogy oly egyházi aristokratia, mely az ember viszonyát az Istenhez közvetítette, oly tekintélyre és befolyásra emelkedett, minővel soha sehol semmi aristokratia nem birt.

### *Ficinus rendszere.*

Mivel filozófiája vallási irányú, természetes, hogy abban a főpont az emberi lélek (szellem) felemelkedése a legfelsőbb elvhez, az Istenhez, mint az igaznak és a jónak forrásához. Ez a lélek hazája. A léleknek ezen felemelkedését az új-platoiak nyomán fokok szerint gondolja elérhetőnek. Ezen felemelkedés a legfőbb célunk, mert az ember saját becsén csorbát ejtene, ha a legmagasabb felé nem törekednék, minden állatnál nyomorultabb lenne, ha életének határa és célja csak addig terjedne, mint ezeké.

1. A lét fokai a következők: először a *mennyiség* vagy az *anyag*. Ennek tulajdonsága a kiterjedés és az oszthatóság a végtelenig. A mennyiség nem más, mint az anyag kiterjedése. Az anyag merőn szenvedő, cselekvékenység nincs benne. Az erő az egyesítés által gyarapodik, a szétszórás által gyengül, pedig az anyag a végtelenig osztható. Minél nagyobb a test, annál vesztegebb és a mozgásra annál alkalmatlanabb.

A cselekvékenység nem az anyagot illeti meg, hanem a *formáló erőt* s amannak nagyságát ez határozza meg, valamint bensőképpen a fokát. Ezért azt ható minőségnek is nevezi. Azonban a test oszthatóságával maga is elosztatik s annak veszteg állapotába bevonatik, tehát a hatáshoz ez nem elegendő elv, nem az igazi forma.

Kell, hogy a valóságnak legyen magasabb, nemesebb formája,

mely oszthatlan (individua) mindennemű mivoltok forrása, állagra nézve változhatatlan ugyan, de működését lassan fejleszti ki az időben. Működése a gondolkodás, értelem (mens). Ez az *eszés lélek*. Nevezi ezt harmadik lényeknek is (tertia essentia). De az ily lények is még tökéletlenek, mivel noha lényegüknél fogva változhatatlanok, működésük, t. i. gondolkodásuk változásnak van alávetve, mert a lehetőségből csak egymásután megy át a valóságba, tehát ezen forma sem lehet az egész természet elve.

Ezért szükségképpen kell magasabb lényeknek lenni, melyek változhatatlanok s pillanat alatt hajtják végre működéseiket, tehát ezen működés nem egymásra következő életnyilatkozat és nem a benyomások által eszközlött. Ezen működést nem mozgatja a törekvés a tökély felé, mivel az tökéletes valóság, az egészen magában egyesített s a nélkül, hogy a tevékenységek sokféleségébe elszóródnék, teljes erőben állandóan az egész lényeket betölti. Ily működéssel bírnak a tiszta, *örök értelmiségek*, angyalok. Ezek a világnak nem-mozgatott mozgatói s mint a csillag a hold fölött, oly módon sugározzák vissza napjaik fényét. Lényeges tulajdonságuk gondolkodás és akarat. A lélek nem egészen értelmiség, mert ezen kívül vannak más minőségei is. Az értelem a léleknek legkitünőbb része ugyan, de az még nem egyáltalános értelem, az ki van téve a kétségnek. Az értelemnek elve az, mely magával egyenlő (quæ in se ipsa est), mely szabad. A testek tulajdonává lett értelem nem a legfőbb, mert így az alsóbb természet minden középtag nélkül következnek a felsőbbre. Tehát valamint az értelemmel felruházott testek alatt vannak értelem nélküli testek, úgy a testekbe oltott értelmiségek fölött a tiszta értelmiségek. És nagyobb a test nélküli, mint a testtel bíró szellemek száma. Az örökkévalónak dicsősége hozza magával, hogy ennek körében több a faj (species) és a tökély, mint az időbeliben. Általában az értelmi saját természeténél fogva inkább sokasítható, mint a testi. Az universum rendje a legjobb. Innen magától következik, hogy mi benne jobb, abból több legyen, mint a gyengébből, különösen mivel az alsóbb a felsőbb miatt van.

De noha a tiszta értelmiségek lényegre, erőre, működésre nézve változhatatlanok, azok szám tekintetében sokaságot képeznek, holott a dolgok elve csak egy. A szám fölött kell állani az egységnek, mert az egység valamennyi szám eredete. Tehát a tiszta értelmiségek fölött szükségképpen van olyan lény, mely nem csak változhatatlan, hanem egyáltalában egy és egyszerű. Egységében áll hatalma. Ez az *Isten*. Az Isten maga az igazság. Az emberi értelem (mens) keresi az igazságot, de az igazság magát nem keresi s meg nem engedi a hamisat,

miáltal az emberi ész téved. Az emberi értelem rendeltetése, hogy az igazságot felfogja, de más az igazságra szoruló értelem és más az igazság. Az igazság az értelemnél magasabb, mert az igazság nem szorul az értelemre. Az Isten a legátlátszóbb igazság és a legigazibb átlátszóság, ő a magát látó fény, az értelmi világosság forrása. Hasonló módon szól az Isten jóságáról. Minden a jót kívánja, ellenben az értelmiséget nem minden, nem az, mi értelemmel nem bír, tehát inkább a jó oka a dolgoknak, mint az értelem. Ezen háromság: az egység, az igazság és a jóság az Istenben egy.

Van tehát a létnek öt foka: a *mennyiség*, mely sokaság és változó, a *minőség*, mely egy, de a változásban osztható, a *lélek*, változó, de oszthatatlan egység, a *tiszta értelmiség*, mely változhatatlan, de sokaság s az *egy változhatatlan Isten*. Mivel a lélek a fokok közepén áll, ezért összekapcsol mindent s valamint leszállhat az alsóbbhoz, úgy felemelkedhetik a felsőbbhöz. Csak mivel az Isten meg van bennünk, ismerhetjük meg az Istent. Hogy az igazi istentisztelethez eljuthassunk, az Isten egységét kell állítanunk, noha három fogalom által jutunk el az Isten ismeretéhez. A világ egysége azt bizonyítja, hogy a világ elve egy. Minden igazi az egy igazságon alapszik, a mi törekvésünk pedig a jóra iránylik, mely minden dolgok célja. De az egyet, az igazit és a jót mint egységet kell elismerni, mert az igazság nem egyéb, mint a legnagyobb egyszerűség, s az igazság és a jóság ugyanazok. Ha az Isten értelmünket megvilágosítja, neveztetik igazságnak, ha akaratomkat melegíti, jóságnak.

Itt csak egy észrevételt teszünk. Az angyalok mint ismeretlen, tiszta szellemvilág, merő abstractió, a szellemvilágot egyedül az emberiség, különbségben az Istentől, mint az egyáltalános szellemtől, képezi. A pusztá szellemeknek mi semmi más tulajdonságot nem adhatunk, mint mit magunktól elkölesönzünk. Különben is egy külön szellemvilág által a viszony Isten és ember közt csak zavartatik.

Miután az új-platoiak nyomán a felfelé vezető utat mutogatta, szól azután arról, hogy a dolgok mikép erednek az Istenből. Azt ugyan mondja, hogy az Isten oly valóság, mely magán belül marad, de azt is tanítja, hogy az egység, az igazság és a jóság minden dolgok elve. Az Isten mindenben van, ha tehát az Isten a legegyszerűbb egység és mivel a legfőbb a természetben az egyedüli; ezért minden az Istenen kívül sokféle és összetett, mert minden sokaság az egységből, minden összetétel az egyszerűnek tisztaságából ered. És az Isten a legfőbb igazság is, igazság nélkül semmi sem létezhet. Mindennek mi van, igaznak kell lenni, tehát az Istenből erednie. És az Isten a



legfőbb jóság, s mint ilyen saját mivoltánál fogva közli magát, ezért minden lény a jót kívánja, mivel, mi a jóból megszületett, saját eredetéhez visszakivánczozik. Az Isten tehát a levőnek legfőbb szükségessége. A tulajdonképpeni ok az Isten, ki minden dolgot egészen okoz és nem szorul segedelemre, sem az anyagot nem kölcsönzi másról s minden teremtmény egészen tőle függ. Mivel tehát az Isten mindent okoz (agit) és fentart, a rákövetkező okok semmit sem okoznak az isteni működés nélkül. De az Isten működését, hatását, egyelőre léte (esse) és nem gondolkodása (consilio) által gondolja, mert az isteni lényeg elég erős saját létele által hatni, mint mikép a nap létele által fénylik. Az Istent, mint oly fényt írja le, melynek sugarai a világra mindenütt kihatnak.\* Ezen felfogás szerint az Isten hatása csak a természeti szükségesség, physikai hatás útján történik és az eredés fokozatos tökéletlenség. Itt követi az új-platoiakat s rendszere emanatio, mennyiben a mi az egyáltalánosból származik, az nem szellemi erő által eredt. De ekkor az Isten, hogy lehet oka a szellemnek, ha maga nem az? Ekkor a szabadság ideája elmarad s minden a merő szükségességbe oszlik fel. A rendszer pantheismus is, mint az új-platoiaké, mert minden az isteni erők által tartatik fen, az Isten mindenben van, az egyes minden önállástól meg van fosztva. Ficinus szerint a különbség az első és a többi működők közt az, hogy az első működő tiszta létele (esse purum), a többiek pedig bizonyos természetes vagy lényeges (essentialis) erők által hatnak. Tehát azon működést, mely a gondolkodásból ered, megelőzi a természeti erőből származó, ezt pedig az, mely a tiszta lét által lesz. Ezen előadás szerint az első a levő, második a természet (új-platoiaknál élet), azután a szellem. De így a szellem nem egyáltalában az első. Itt látszik a nagy különbség a keresztyénység és az új-platoiak között. Általában Ficinus a létet (esse) tartja első okozatnak, a többi okozatok a létnek csak némely határozottságai és tulajdonságai,\*\* pedig nem az absztrakt, hanem a konkrét az elv.

\* Deus agit per suum esse, quidquid agit. — Quoniam actionem ipsam electionis consilii que antecedit semper actio, quæ fit per esse ipsum atque naturam; constat plane actionem hanc, quæ ipso esse fit, causæ universali et primæ, qui deus est, convenire. Ezt így indokolja: actio, quæ fit per esse, fit absque cura et labore. Theol. platonica. Parisiis. 1559. 26—27. l.

\*\* Unius Dei agentis primi virtute agentia reliqua operantur. Nonne secundum ordinem effectuum, ordinem causarum disponimus? Primum omnium effectuum est esse: reliqui siquidem effectus nihil aliud sunt, quam quædam ipsius esse determinationes et proprietates. U. o. 28. l.

Azonban ezen természeti állásponton túl kell mennie s terem-  
tést tanítania. Az emanatio szerint az emberi dolgok a legfőbb októl  
nagy távolságban esnek s ezért ezzel közvetlen összeköttetésben nem  
lehetnek. Ő pedig, ki a keresztyén tanok előtt szemet nem hunyhatott,  
s kinek törekedése volt a keresztyénség tanait a maga tisztaságában  
helyreállítani, az emberi lélekről azt tanítja, hogy ez közvetlen kapcsola-  
tban áll az Istennel, tehát isteni eredetű s nyomozását addig foly-  
tatja, míg az utolsó okot fel nem ismerte. Minden ok a forma által  
működik s minél terjedelmesebb az ok, annál terjedelmesebb forma  
által működik. Legterjedelmesebb ok az Isten s benne van a legterje-  
delmesebb forma. A legterjedelmesebb forma a gondolkodás, tehát az  
Istenértelem (intellectus), egészen ellenkező tan az előbbivel. Az Isten  
értelmisége az első értelmiség, benne lét és értelmiség ugyanaz. Az  
Istennek értelmisége az, hogy magát gondolja, mert ha az Isten értel-  
misége a külső tárgytól függne, az Isten lényege azon tárgy által töké-  
letesítettnek. Ki helyezte az isteni gondolkodás tárgyát az Istenen  
kívül? Az Isten minden értelmiség fölött áll, ő a szellemek szelleme,  
a fények fénye, ő mindent úgy ért, hogy bizonyos módon az értelmi-  
ségen túl van. Az Isten mindennek oka, tehát az okok legfőbbikét és  
minden dolgok okát ismervén, mindent ismer.

Midőn mondja, hogy minden ok bizonyos forma által hat s  
okozatának formája hozzá hasonló, az ok az okozatot befoglalja; itt  
túlment az új-platoiakon, kik az őslényt, mint okot úgy fogták fel,  
mely okozatán kívül esik és erre nem szorul. Mivel az Isten minden-  
nek oka, szükségképpen mindennek formája meg van benne,\* de az  
Istenben a dolgok formái nincsenek úgy, mintha ő a hatásra csak a  
természeti szükségesség által vezettnék, mikép p. o. a tűz természe-  
tes hatása az égés.\*\* A természet különböző eszközök által és külön-  
böző anyagból különbözőket eszközölhet és a természetnek lehetetlen  
nem hatnia, ha meg van az anyag. Ellenben az Isten minden eszköz  
nélkül teremti a testek első anyagát és a lelkek, szellemek lényegét.  
Itt tehát rájön a teremtés fogalmára. A teremtést úgy gondolja, mint  
fogalmazást, gondolkodást az isteni szellemben (Deus concipit). Az  
Isten magában látja mindazt, mi mindennek sajátja, midőn azt szem-  
léli, hogy az isteni formát minden dolog miképp képes utánozni. Mivel  
a világnak csodálatos rendje a rendtől megfosztott esetlegesség által

\* Deus essentia omniformis. U. o. 30. l.

\*\* Quod uniformis et omniformis esse queat, sola intellectualis natura  
facit. U. o. 31. l.

nem létezhet, kell, hogy az építész értelmiségében legyen oly forma, melyhez az okozat hasonló lesz. És mivel az isteni terv szerint az universum rendje a legjobb, az Istenben a legfőbb idea, az universum rendjének ideája. De a világrend ideája lehetetlen, ha nincsenek meg a részeknek saját alapjai (rationes), melyekből az egész össze van alkotva. Tehát minden dolognak alapja az Istenben van s nem másunnan erednek a dolgok különféle alakjai. Mind a mellett az ideák sokasága nem ejt csorbát az isteni egyszerűség mivoltán, mivel az Isten azokat egy forma által és egy pillanat alatt szemléli. Mennyiben mi egy lényegből több alapot ismerünk meg, ennyiben több ideáról szólunk és egy idea alatt sokat megismerünk és egy ideában sok lesz, valamint némely dolgokat más dolgok ideái által ismerünk meg, p. o. a jó és a habitus ideája által a gonoszságot és a privátiót. Szóval a teremtmények az Istennek kimondott gondolatai és ezért mind rá vonatkoznak s vele együtt teszik az egészet s így élvezik az üdvöt.

Azonban az Isten nem működik pusztán értelmisége által, ahhoz járul az akarat beleegyezése (assensus). Az Istenben az értelmet és az akaratot, melyet előbb az új-platoiak nyomán kizárt, kénytelen állítani. Az isteni cselekvés célja nincs az Istenen kívül, az Isten célja maga a jóság, ezért ezt saját módja szerint szereti s ezen szeretet helye az akarat. Az Isten akarja magát, mint saját magának és minden dolgok célját. Ezért az isteni akarat minden teremtmények kezdete. És az isteni akarat egyszersmind szükségképpen és szabad. Úgy okoskodik, hogy a dolgok lényegéből következik ezek létele és működése. Az Isten a legfelsőbb lény, sőt a lét fölött van és ő a legfelsőbb működés. Innen következtet, hogy neki lehetetlen esetlegesen lennie és esetlegesen hatnia. Mivel az esetlegesben nincs semmi észszerű, sőt inkább az esetleges az ész hiánya, következik, hogy az Istenben, ki a legfelsőbb ész, ki az ész forrása, ki az észnek magát megismerő alapja, kiben ezért van mindennek alapja, semmi esetlegest se lehet gondolni. Az Isten létezése és működése tehát egyáltalában szükségképpen. Ezen egyáltalános szükségesség maga az Isten, ki által a többi szükségképpen is van. És mivel az isteni szükségességet más magasabb szükségesség nem vezeti, ezért ő a legfőbb szabadság. A szabadságot az akarat kívánja, mint a legfőbb jót. A legfőbb jóban a szükségesség egyesül az akarat teljes szabadságával. Az Isten az a mi, azon értelemben, hogy ő más nem lehet, mert ő teljes és minden jóság.

Lenni, érteni, akarni, hol ezen háromra nézve megvan az ellenkezés, ott nincs egyáltalános szabadság, mivel az ily dolgokban az akarat módja követi az értés szabályát, ez függ a lét feltételétől, a lét

függ attól, ki a létet adta. Ellenben az Istenben az esse, intelligere és velle egy és ugyanaz. Az Isten akarata által annyira ura értelmiségének és lényegének, hogy nemcsak a mint van és a mint mivoltánál fogva ért, úgy akar is, hanem egyszersmind a mint akar, úgy ért és létezik. Az Isten működése nem másé, nem más körül van, hanem magáé és maga körül. Mivel működésének célja a végtelen jó, ő végtelenül termékeny. És mi az Istenből lett, az az Istenen belül marad.\* A teremtést philosophiai módon akarja magyarázni, de újra azon következményekhez jut, melyeket el akarna kerülni. Mi a teremtés philosophiai fogalma? Az Isten, mint az egyáltalános szellem maga által az önálló; mi létezik, az benne gyökerezik. Az Isten az egyáltalános állag, az egyedüli igazi valóság. De mi az Isten magában, nyilatkozik is. Ezen megkülönböztetés, a világ teremtése s az Isten lényege, nyilatkozik a világban a véges szellem számára. Ficinus szerint az Isten a világ lényege, lelke, a dolgok abszolút egysége. A pantheismust\*\* nem tudja elkerülni, de megvan rendszerében a theismus is. Azonban pantheismusa népszerű volt és behatott az életbe és az irodalomba. A XV. század gondolkodása általában pantheistikai irányt mutatott s ez úton gondolta az Istent és a világot egyesíteni. Ezért azt tanította, hogy a világ az Isten által áttelekesített kosmos, hogy ez az Istenre nézve nem idegen, nem elpártolás. A természet maga is isteni, tehát távol van attól, hogy azt megvessük. Természetes, hogy az ily pantheismus népszerű volt, mert ez eltávozás a középkori abstractiótól, hiányos felfogástól. A középkor elfordult a természettől, sőt azt megvetette, mivel a bűnt a nemzés által tovább tenyésző emberi természetben kereste, pedig ez csak természeti processus, tehát nem bűn. Hogy lehet a természet a bűn oka, miután a természetnek nincs akarata, pedig csak oly alanyból, mely magát akaratánál fogva meghatározhatja, ered a bűn. Általában a scholastikusok a keresztyén ideával ellenkezőleg végtelen nagy távolságot alapítottak meg az Isten és az ember között. Az ily felfogásra reagál az itáliai új-platonismus és ez az indok, melynél fogva Ficinus a keresztyénséget az új-platonismussal összeegyeztetni törekszik. Ezért lett új-platonismus az újkori műveltségnek egy fontos alkateleme. A philosophiában ez az átalakítás nagyban kezdődik Ficinussal, tetőzetét eléri Brunóval.

Meg van azonban a törekedés, hogy a pantheismust elkerülje.

\* Est actus intra se manens. U. o. 34. l.

\*\* Pantheismus közvetlenül a világot veszi Istennek, Isten és világ közt nem tesz különbséget.

Azt tanítja, hogy az isteni jóság az isteni gondolkodásnak egyáltalános tárgya. Magát akarva, minden egyebeket akar, melyek a mint az Istenben vannak, azok maga az Isten, a mint az Istenből erednek, azok az isteni arculatnak képei, azok az isteni jóság megerősítésére, mint a legfőbb célra rendeltettek. Az isteni akarat működése mennyiben az isteni jóságra vonatkozik, egyáltalában szükségképpen, mennyiben a teremtményekre viszonylik, azt némelyek nem nevezik egyáltalában szükségképpeninek. Mert noha az akarat szükségképpen akarja a célt, mégis azokat, melyek a célra irányoztatnak, csak feltételes szükségességgel akarja.

Ezen előadás szerint az Isten nem enyészik el a világban, ezzel nem ugyanaz, hanem, mint szabad alany megkülönbözteti magát a világtól, a világ az isteni szellem műve, ő annak tudatos teremtő egysége. Így az új-platói állásponton túlmént. A pantheismus bármily alakot vegyen fel, a világ és az Isten egységére iránylik s ezért azt a költőileg hangolt kedélyek mindig szeretik, a theismus a világ és az Istennek tudatos különbségét sürgeti s ezért felel meg az erkölcsi érzületű embereknek. Mind a két irányban Ficinus nemesítőleg hatott. Az igazi philosophiai rendszer theismus és pantheismus, vagyis az igazi Istent úgy kell gondolni, hogy ő egységet képez a világgal és egyszersmind ettől különbözik is, azon túl hat. Ficinusnál nincs meg a kettőnek ezen egysége, nála majd az egyik, majd a másik lép előtérbe. Helyes a polemia a pantheismus ellen, hogy a jelenséget a maga esetleges mivoltában nem foghatjuk fel közvetlenül, mint Istent, de helytelen lesz, ha a világban mint a jelenségek egészében tagadjuk, hogy a lényeg létezik s hogy ezen lényeg isteni. Mivel az Isten a világot nem teremti egy rajta kívül létezőből, hanem magából, ezért a teremtett igenis más, mint a teremtő, de mivel nyilván a teremtettnek ő a belső egysége; azért ezen más, a világ minőségileg nem heterogen, hanem lényegre nézve vele azonos. Mivel a világ alapja az Istenben van, nem a világról, hanem csak az Istenről mondhatjuk ki teljes értelemben az egyáltalánost.

Igaza van Ficinusnak, hogy az isteni akarat a szükségesség által meghatározott szabadság. Azonban ezen fogalmat további fejtegetésnyomán csaknem egészen lerontja, midőn az isteni akaratot úgy is tekinti, hogy abba beviszi az önkényt, a választást is és itt a scholastikusok zavaros eszmekörének határába téved. Azt állítja, hogy mindazt, mi ellenmondást nem foglal magában, az isteni akarat lehetősége megengedi. Mivel a világon igen sok nincs, mi ha volna (p. o. még több csillag), semmi ellenmondást sem foglalna magában, tehát sok

van az isteni akarat lehetőségében, mi a dolgok rendjében sehol sem találatik. És mivel az Isten azok közül, melyeket tehet, némelyeket megtesz, másokat nem; ezt cselekszi nem természete, nem értelmisége, nem akaratának szükségessége, hanem akaratának választása folytán. A választás az Isten lényegéhez tartozik. És, hogy senki se gondolja, ha az isteni akaratot viszonyban a teremtményekhez tekinti, hogy az egyesek akaratán erőszak történik, az fontolja meg, hogy az Isten inkább akarja az universum javát, mint valamely résznek lát-szólagos jólétét. Ez felel meg a világrendnek. A tökéletes rend pedig azt kívánja, hogy az universumban a lényeknek minden fokai meglegyenek. De az Isten nemcsak azt akarja, hogy maguk a dolgok legyenek, hanem akarja ezek létezésének módját is. Mivel pedig némely dolgoknak saját természetük szerint az felel meg, hogy esetlegesek, az Isten azt választja, hogy valami az esetlegesség szerint történjék. De nincs oly eltérés, mely az universum rendjét megzavarja vagy az intéző isteni gondviselést kikerülje. Mi hozzáteszszük, hogy a világ létele mint az Istenből eredő egyáltalában szükségképpen. A világnak vannak különböző részei és ezek közül némelyek az esetlegest igenis megengedik, az esetlegesség csak a szükségképpenin jöhet elő.

Mivel az Isten saját céljára tesz mindent és mivel ő a legfőbb jó, ezért mindent a jóra határoz, úgy, hogy minden a maga természete szerint részesül az isteni jóságban, melyet minden kíván. Ebben áll az isteni világkormány. A világ részei és minden test a legkönnyebb módon és a legjobb úton bizonyos célra irányulnak s munkájukat úgy végzik, mintha azok bensejében a legtökéletesebb művészet (ars) lakoznék.\* Mivel pedig a testek mozgásairól tudattal nem birnak s a cél, melyre szükségképpen és nem esetlegesen törekszenek, maguk kiszabni nem tudják, mely pedig számukra meg van határozva; ebből világos, hogy azon cél másnak bölcsesége jelelte ki számukra — az Isten. Tehát a dolgok gondját ő viseli, midőn az egymással ellentéteket összhangzatba hozza. És ő mindent csodálatos könnyűséggel kormányoz, mert nem idegen anyagokat kormányoz, hanem azokat, melyeket maga alkotott. És nem is érinti azokat kívülről, hanem belülről mozgatja, mert ő mindnyájokban a benlevő.

A világ dolgainak czélszerűségét így is kifejezi. Tekintse az

\* *Elementa, membraque mundi, contraria sua inter se natura formæ virtutisque pugnancia, quo pacto coirent in unum ac manerent tamdiu invicem copulata mutuarentque sibi vicissim naturas, motusque et mutuarentur nisi ab aliqua excellentiori virtute connecterentur?* U. o. 36. 1.

ember a növényeket, az állatokat. Ezeknek egyes tagjai úgy vannak elrendezve, hogy egyik a másik miatt van, s ha az egyik elvétetik, az egész szerkezet összeomlik. A világ valamennyi részei az egész világ díszére úgy összehatnak, hogy abból semmit elvenni, ahhoz semmit hozzáadni nem lehet. Ez a feljebbivel nem hangzik össze. Ott van Ficinus szerint a legtökéletesebb művészet, hol a világnak, ezen csodálatos műnek, rendje fogamzik. Az ily művészetnek nincs helye, ha azt gondoljuk, hogy a természet minden érzéktől meg van fosztva. Ha minden oktalan állat érez, annál inkább az egész világ és a művészi természet bír észszerű érzékkel, minthogy észszerűbben rendezi műveit, mint az emberi ész. A tartós szokás az, mely csodálkozásunkat kisebbiti. Tehát valljuk be, hogy a világ sem maga szántából nem mozog élet —, sem oly egyenlőképpen nem forog a leghatalmasabb élet —, sem annyi renddel a legbölcsebb ész —, sem oly jól és könnyen a legfőbb jó nélkül, hanem egy élet az egész világtestnek királynéja kitűnő hatalommal, bölcseséggel és jósággal a világot gondviselőleg úgy kezdet óta, mint folytonosan a legjobb célra vezet. Ez az Isten. Itt ismét világos, hogy az általános észszerű lélek ideájában a világ és az Isten összeesik. A világ egy nagy átlelkesült élő. A természetnek van tudatos észszerűen cselekvő lelke. És ha látunk — folytatja tovább — némely részekben rosszat vagy éktelent, az is az egésznek díszére vagy javára válik. Az isteni gondviselés nem hogy megsemmisítené szabadságunkat, hanem azt inkább megtartja. És a mint az Isten tetteinket ismeri, úgy akaratomkat is, mely tetteink oka és szabad cselekvésünk módja. A mint előre látja, mit fogunk tenni, azt is előre látja, hogy szabadon fogunk tenni. Ha tehát az isteni előre látás valamennyi feltétel által teszi tetteinket szükségképpeniekké, cselekvésünk módját vagyis ítéletünk szabadságát csak megerősíti. Az Isten nem kényszeríti az emberi akaratot, hanem azt meggyőzi.

2. Platoi theologia című munkájának ezen mellékcíme is van: *A lélek halhatatlanságáról*, mi annak bizonyága, hogy ezen kérdés nála nagy fontosságú. Melleslegesen megériint ugyan a philosophiának minden ágait, de leginkább szeret vallási kérdésekkel foglalkozni.

Ficinus honosította meg az új-platonismust az újkori bölcsészet küszöbén, az pedig azt tanította, hogy a jelenség-világ csak úgy támad, ha a lelki erők az anyaggal egyesülnek, különben az anyag tulajdonság nélküli. Mivel a dolgokat a lélek alakította, ezért a testi világban minden élő és lelkes, a világ nem holt anyagokból felépített ház, hanem élő lény, melynek részei szintén élnek, egy lényeg hat át min-

dent. A renaissance korában ezen felfogás az uralkodó még azoknál is, kik nem állanak az új-platonismus alapján.

Anyag, test, mivolt, a lélek által mozgattatik. A lélek, mivel első mozgató, maga által önkényesen mozog. A lélek a mozgás forrása s azért a szabad és az általános mozgás tőle ered. Mozgás alatt minden szellemi működést és a testek éltető erejét érti. Az élet általában magából ered és maga nemzi magát. Kell oly mozgatóhoz érkeznünk, mely más által nem mozgattatik. Maga a lélek az isteniek-től származik, ezektől nyeri a lét jóságát, részesül az isteniekben, de mégis saját természete által mozog, saját élete és mozgása van, működéseinek változásában magával azonos, az szükségképpen erő az örökkévaló anyag megalakításához s mind a mellett az anyagtól szabad. Az nem egyedül összhangzata az anyagoknak, hanem eredetileg egységes és egyesítő forma, tehát halhatatlan. A lélek az örökkévaló és az időbeliek között a kapocs s mivel a végleteket összekapcsolja, ezért nevezi azt harmadik lényegiségnek. A lélek tehát természeti ösztönénél fogva felemelkedik a felsőbbekhez és leszáll az alsóbbakhoz, de sem ezeket, sem amazokat el nem hágyja. Az isteniekhez ragaszkodik, midőn azokkal egyesül, ezen egyesülés pedig szüli az ismeretet. Mivel a testeket betölti, ezeket belsőképp mozgatja és megeleveníti. És midőn a testbe lép, a testnek minden részeiben osztatlanul (individua-liter) jelen van, az a természetben a legnagyobb csoda. Az enyésző az enyészhetetlennel, a véges végtelennel így van összekapcsolva s az universumban a dolgok összefüggése eszközölve.\*

Mivel a lélek a testek mozgásának és életének elve, ezért Ficinus szerint a természetben mindenütt vannak lelkek és azt elevenítik, innen lehet kimagyarázni, hogy a föld növényeket terem, hogy a vízben állatok születnek. A mi bolygónkon van levegő, víz, föld. Ezek mindegyikének van lelke. De e bolygónak van még saját általános lelke, mely a többieket mind magában foglalja. Ezért megkülönbözteti az egyes sférák s ezek egyes lényeinek lelkeit. Hogy a valóság minden köreinek saját lelke van, ennek alapja szerinte az, mivel a természeti okok saját természetük által hatnak. Tehát p. o. a földi lények okai csak a földi lélekben vannak meg. A földön van sok állat, mely saját, a föld lelkétől különböző lélekkel bír, mivel van

\* *Tertia illa essentia neque extensa est, quia esset qualitas, neque in extensione sita alicubi, quia non per se ac libere moveretur si non subsisteret per se ipsam. Quapropter est instar puncti alicuius in se ipso viventis et ab omni qualitate et situ penitus absoluti.* U. o. 45. l.



helybeli mozgása. A lélek hatását a testekben a belső művész működése szerint képzeli. Ha az emberi művészet, noha az anyagon kívül van, műveit eszmék szerint hajtja végre, mennyivel inkább fogja a természeti művészet (ars) az anyagot áthatni, midőn nem a felületen és nem szerek által dolgozik. A természeti művészet isteni bölcseséggel értelmi módon oltja be a természeti magokba a vele egyesített elevítő és mozgóerőt s ezen anyag által könnyen idomít belül. Mi az emberi művészet? A művésznek értelme a tőle elválasztott anyagban. Mi a természet műve? A természet észszerűsége (mens), ha az anyaggal egyesül. Az emberi művészet esetleges módok által képez esetleges formákat, ellenben a természeti művészet, mely lényeges formákat szül, az anyag mélyében lényeges és örök módok által hat.\*

És ha a legkisebb testecskekben megvan ezek mozgásának és hatásának ereje, annál inkább megvan a világ legnagyobb sféráiban ezek keringésének saját elve. A gravitatio törvényét még nem ismerte, de az idő ehhez is közeledett. A sféráknak saját mozgóerők vannak, még pedig mindegyiknek külön. Szükségképpen kell az égben formának lenni, mely az első jóságot kívánja és mely a mozgás okozója. Ez a lélek, mely maga által mozog és a testekben a mozgás nyomait hagyja. Az elv egész, osztatlan, egyenlő és észszerű. Az égi testek lelkei legfogékonyabbak az élet és az ismeret iránt s ezen ismeret mint a kör vizsztatér magába.

Országos Széchényi Könyvtár

Azonban valamennyi lélek fölött áll a *világ lelke*, mert az egy művész élő műve szükségképpen egy. Az egy élet csak úgy lehet, ha van egy lélek. Noha a világ tagjai különfélék és ellentétesek, mégis erőiket egymással közlik, az alsóbbak a felsőbbek intését követik, egymással rokonszenveznek. Ennek oka az, hogy mindnyájan a közös természetből valók, az egy természet pedig az egy lélekből. És annak kell is lenni, hogy a világ ezen isteni állat (platoi kifejezés) úgy legyen egyesítve mint bármely más állat, mivel az a leghatalmasabb. A mozgásának oly csodálatos rendje, oly mesteri tökélye, az életnek legbölcsőbb művészetétől függ. Mert mi a sférákat mindig ugyanarra irányozza, az nem életnélküli szükségesség, sed ars integra et sapientia felix, quæ quoniam non errat in consultando quemadmodum mortales solent, motu et opere non vagatur.\*\* A világ egy nagy élő lelkes, a természetnek van eszes, öntudatos cselekvő lelke.

*Az emberi lélek.* Az embernek kétféle lelke van, érzéki és eszes.

\* Natura magis quam homo materiæ dominatur. U. o. 47. l.

\*\* U. o. 54. l.

Az előbbi a testtel együtt elhal, utóbbi alatt azt érti, mit mi szellemnek mondunk s ennek rendeltetése, hogy az ismeretben és az Isten élvezetében éljen. Ez nála annyit jelent, hogy a lélek halhatatlan. A lélek halhatatlanságáról szóló érvei a lélek (szellem) lényegéből vannak véve. Az ész tulajdonsága, hogy az általános fogalmakra a nem testi okokra és az egyáltalánosra iránylik, miből kitetszik, hogy az értelmi erő éppen nem testi, hogy a lélek a testben nem elosztott (individua), hogy nem eredhet az anyagból, tehát romolhatatlan, azaz halhatatlan. A lélek közvetlenül az Istentől származik, ez által egyesülhet az ember teremtőjével. Az ész által emelkedik fel a lélek az ideák országába, az örökkévalónak szemléletéhez s ekkor élvezi a legfőbb, a változhatatlan boldogságot. Az új-platonismus is tanítja, hogy minden egy elvből származik, de a lét alsóbb foka a legfelsőbbel csak közvetve függ össze. Ficinus itt túlmegy az új-platoiakon, mert az ember eszes lelkéről azt tanítja, hogy közvetlen viszonyban áll az Istenhez, hogy a nyomozást addig folytatja, míg el nem jut az utolsó alaphoz. Ez eredeti keresztyén vonás. E pontra nézve lényegesen különbözik az Areopagitától is. Ő lényegileg a hierarchia ellen van.

A lélek eledele más, mint a testé. A lélek eledele az igazság, mely az értelemre nézve a legkívánatosabb. Az igazság által lesz hasonló az Istenhez. Mi az igazság, azt egyedül az ész itéli meg, még pedig annál jobban, minél inkább eltávozik az érzékek és a testek falláciájától. Kell lenni igazságnak, ez pedig csak a szellemiekben van és nem az anyagban. Ezt a tételt bizonyítják a matematikusok is, kik az anyagban igazi idomokat nem látnak. Az igazság halhatatlan és ha ez a léleknek folytonos eledele, akár maga változzék át a lélekbe, akár a lelket magába változtatja, a lelket halhatatlanná teszi.

A léleknek két ereje van, egyik az *értelem* (intellectus), másik az *akarát* (appetitus), spekuláció és erkölcsi erő. A spekuláció nem egyéb mint az értelem tisztasága, az erkölcsiség állandó buzgalom, az értelem világosságától meggyújtva. Az erkölcsiség célja a lelket az osztható testtől megtisztítani, a spekulációé a dolgoknak nem testi és általános alapjait, melyek az osztható testektől távol esnek, felfogni. A lelki erők úgy függenek össze egymással, hogy az egyikben megvannak a többiek mind s ezért az értelmi és erkölcsi erők oszthatatlanok. Tehát a lélek sem test, sem a test által elosztott forma. Az szükségképpen halhatatlan, mi természetes befoglalója (receptaculum) oly mivoltoknak, melyek tulajdonsága ellenkezni a halandóval és e fölött uralkodni.

Az értelem végtelen, mert érti magát, ellenben a test véges, mert nem érti magát, tudata nincs magáról. Hogy az értelemnek ereje vég-

telen, abból is kitetszik, hogy rájön nemcsak a végtelen működésre és ez az Isten, hanem a végtelen képességre is és ez az Istennek alávetett anyag, mely számtalan formák befogadására képes. Így pedig az emberi értelem a generációnak végtelen változását találja, mely a végtelen működéstől a végtelen időben a végtelen képességbe beoltatik. Végtelensége kitetszik abból is, hogy a dolgok általános okait felfogja. Minden általános alatt pedig, legyen az faj vagy nem, számtalanok foglaltatnak és a végtelen egyedeket egy faj, a sok fajokat egy nem alá, a sok nemet egy állag alá foglal; az egy állagot pedig az egy isteni egység, igazság és jóság alá. És megfordítva ezen egytől fokonként leszáll a végtelen sokasághoz. Csodálatos erő! kiált fel Ficinus, mely a végtelen sokaságban az egységet és az egységben a sokaságot belátja. Azt is az értelem végtelen erejének tekinti, hogy magát a végtelenséget felfedezi. És mivel az ismeret az értelemnek a dolgokkal bizonyos egyenlete által hajtatik végre, az értelem a megismert végtelenséggel bizonyos módon egyenlővé tétetik. Tehát a lélek halhatatlan.

Hogy a lélek nem a testből veszi eredetét, ezt legjobban ismerjük meg, ha a szabad akaratot vesszük tekintetbe. Az általános önelhatározásból még nem ered cselekvés. Hogy bizonyos határozott cselekvés létre jöjjön, kell hogy az értelem haladjon valami különöshöz, tehát különbözőkre határozhatja el magát s ezért az értelem ítélete nincs egy teendő által meghatározva, tehát szabad. Az oktan állatok nem tanulnak soha, munkájokban nincs változatosság, mivel a természeti mód, mely által hajtának, kezdet óta megvan bennök s ugyanaz marad. Az ember tanul és munkáját mindig tökéletesíti, noha eredetileg egy természete van. Így nem a természet által vezettetik, hanem tulajdon gondolatai folytán sokféleképpen cselekszik. Mivel tehát az embernek van ítélete arról, a mit tesz, nincs a természet által meghatározva, hogy egyet cselekedjék, hanem szükségképpen szabad. Hogy szabadon ítél, abból tudjuk meg, mivel felismeri, hogy ítél. És az értelem nemcsak ezen vagy azon jót fogja fel, hanem a közös jót is. Ha a szerencse kedvez az embernek, ebben mérsékelni tudja magát, ha esapások érik, ezt türelme által a legjobbra használja fel. A szabadságból szinte a lélek halhatatlanságára következtet. Ficinus közel jár az emberi szabadság lényegének határainál.

Ficinusnak ezen érveit a bölcsészet története eddig nem méltatta elegendő figyelemre. Az van bennök kimondva, hogy a szellem, mely magából ered, nem halhat meg mint a természeti élő, hogy a halálnak nincs hatalma a gondolkodás felett, mely felemelkedik a legfelsőbb

ideához az Istenhez, az egy folytonos elhalás, de ez nem pusztá negatív, hanem megszabadulás a korlátoktól, az megtisztulása az ember egyéniségének. Mondja is azon kérdésnél, miért hagyja el a lélek a testet akaratlanul (inviti), hogy a léleknek azon része, mely tanulva halad a jobb felé, nem távozik akaratlanul, hanem minden nap önkényt távozik. Az erkölcs philosophiája által a lelket a test indulatától felszabadítjuk, a spekulatív philosophia által az észet az érzékektől elhívjuk. Az igazi philosophusok előtt nem is borzalmas a halál, ők tudják, milyen lesz a tiszta lelkek állapota a kimulás után. Olyan, minőnek azt csaknem mindennap tudjuk a gondolkodásnak legmagasabb fokán.

De ha a lélek isteni eredetű, miért zavartatik meg életének folyama alatt? Már a rossz indulatokat, szenvedélyeket ily megzavarásoknak tartja. A lélek legnagyobb megzavarása a tébultság és a bűn. A bűnről azt mondja, hogy kezdetben az alsóbb erők vezetik az ember életét s az ész csak később ébred fel és azután is, ha felébredt, hajlik az alsóbb erők mint rokonok felé. De a lélek ekkor se kényszerítettik, hanem szeretete által elmerül a testbe és szeretete által belőle kiemelkedik. Azonban senki se gondolja, hogy a lélek kevésbé isteni, mivel vétkezik, a vétek a természetet el nem veszi, hanem csak elfoglalja. Itt azon helyes elvet mondja ki, hogy az ember a legnagyobb erkölcsi romlottságban sem fosztatik meg emberi mivoltától, hogy a bűn nem tartozik az ember lényegéhez. Minthogy nála a dæmonok nagyban szerepelnek, a léleknek zavaró befolyását ezeknek is tulajdonítja; kártékony hatásukat a philosophia és a vallás által lehet elűzni. Krisztus a lelkek igazi orvosa.

Azt kérdi, miért vannak a lelkek a testekbe bezárva? Az isteni gondviselés azon fokra helyezte az ember lelkét, hogy a mint legközelebb következik az értelmiségekre úgy az a legközelebbi, mely a földi testeket megelőzi. Ezen rokonságnál fogva általuk afficiáltak. A formák sorozata meg volna szakítva, ha a szellem a földi testtel nem volna összekapcsolva. Ha tiszta szellem volna, csak az általános formákat és ideákat fogná fel és az egyesnek ismerete hiányoznék belőle. Hogy az egyest az érzékek által felismerjük s így ismeretünk egész és teljes legyen, a testtel mint természeti kapcsolással egyesítettett. Ficinus az isteni igazság fényét tartja a lélek valódi hazájának, de azért a test a léleknek nem börtöne, melyből minél előbb szabadulni óhajt. Tehát a véges nem hiány, sőt inkább ez a végtelen forrásából ered. Az ember lelkében visszatükrözik magukat a többi lelkek, ezért az ember mikrokosmos. De midőn a lélekre semmi rosszat se akar visszavezetni,

mivel szerinte a nem testi általában nem szenved és midőn a szenvedés anyagául csak az anyagot tekinti, nem lehet belátni miképp egyesülhet a lélek a rá nézve idegen testtel. Mint az új-platoiaknál, nála is az emberi lényeg egysége hiányzik.

Azzal a szép tannal találkozunk nála, hogy az igazságban és a szabadságban tanulva haladunk, de azt is állítja, hogy az igazság kincsei ez életben el nem érhetőek. Ezért megvannak nála is az új-platoi és a középkori mysticismus nyomai s beszél a hirtelen beálló elragadtatásról, mely az embert az Istenhez emeli, de vágyaink kielégítését így se várhatjuk, míg az érzéki testtel fel vagyunk ruházva. Gondolkodását az új-platonismus és a scholastika itt is részben zavarja, de általában mind a kettőn túlment. Az érzékinek, a testinek áthatása, megnevesítése a szellemi által, vagy bibliai nyelven szólva az Isten országa (a szellem) a földön (természet), ez az igazi és az eredeti keresztény tan. Ily felfogásra törekszik Ficinus, noha az csak részben sikerült neki.

Az mély alaposág, midőn tanítja, hogy a szabadságot szükségesség nélkül gondolni nem lehet és mindamellet felfogása a szabadságról tiszta határozottságra még ki nem fejlett, valamint még egy írónál sem a renaissance, sem a reformatió korából. A nehéz kérdést csak a legújabb philosophia oldotta meg, de ezzel nem mondjuk azt, hogy e tekintetben semmi nyomozni valónk sincs. Az mindig lesz s megállapodásnak nincs helye. Azt kérdi, honnan van az, hogy az okatlan állatok választásaikban, mozgásaikban nem hibáznak. Mivel az isteni értelem által vezetettek, mely soha nem téved, az ember pedig a magáé által, ki igenis hibázhat. Tehát az állati, ösztönszerű működést közvetlenül az isteni értelemre vezeti vissza. És ha némelykor az emberi cselekedetekben szünet áll be, akkor az ember az Istentől vezetetik és nem téved, mi a jövendőlesekben (vaticinia) és a csodákból világos. Az új-platoiaktól vette át azon tant is, hogy a csillagok, növények, kövek, az ember indulataira, szenvedélyeire közvetlenül befolyanak. Ezt felhasználta a titkos tanok igazolására, melyekben Ficinus, valamint az egész kor gyermeki módon hitt s azoknak ő új lökést adott. Van egy munkája e cím alatt: *De vita coelitus comparanda*. Ficinus művelt, felvilágosodott ember volt, de ki e munkát olvassa, látja, hogy ő is, a philosophus, mennyi előítéletnek és babonának hódolt. Hit a titkos tudományokban, általános volt a renaissance korában és ez nagy ellenmondásban állott az akkori magas műveltséggel. Ha jól vizsgáljuk a dolgot, belátjuk, hogy ez onnan támadt, mivel a supranaturalistikai magyarázat helyébe a dolgok természetes

magyarázatát akarták behozni ott is, hol az akkori tudomány ilyet még fel nem fedezett.

Ficinus nem ugyan emberi gondolkodó és mégis nagyok tudományos érdemei. A romlott korban a sülyedő vallást a philosophia segédelmével akarja felemelni. Akarja, hogy a vallási igazságok az ész érvei által bebizonyíttassanak. Igaz, erre törekedtek a scholastikusok is, de érveik nem a dolog fogalmából, hanem a dolgokon kívül voltak véve. És mit ők vallási igazságoknak tekintettek; azok nagyobbára még a bebizonyításra szoruló feltevések voltak, utolsó menedékük volt a csodás isteni kinyilatkoztatás. Ezért nem elégítette ki az embert a scholastika és a hitet megingatta. Az egyoldalú philosophiai irányt is elkerüli. Egyoldalúságnak tartja, ha a philosophia pusztán csak koszmologiai kérdéseket fejteget s kihagyja a theológiát vagyis azon tant, mely arról világosít fel, hogyan viszonylik a véges szellem az egyáltalánoshoz. Azt mondja, hogy a lélek lényege egyéni, ez életben a szerves testnek formája, de mégsem függ a testtől, mint testi forma, hanem saját állagú, mely a testet kormányozza s mint ilyennek halhatatlan élete van s törekszik a legfőbb jóhoz saját erejéből felemelkedni. Aquinoi Tamás csak az értelemnek tulajdonít vonatkozást a legfőbb boldogságra, Duns Skót pedig csak az akaratnak. A merev ellentéteket, melyekben scholastikusok mozogtak, mint mindenben, úgy itt is elkerüli. Ő az értelem és az akarat, mint az emberi szellem lényeges alkatelemeire nézve az összhangzó működést tanítja. A scholastikusoktól eltérő szellem lengedez Ficinusnál.

#### IV. Platoi akadémia Florenczben.

Medici Kosimo a florenczi zsinat alkalmával hallgatta Plethont, a mint magyarázta Plato fellengző bölcsészetét, mire lelkében azon vágy támadt, hogy az ókorból a legszebbet átülteti a maga korába. Midőn Medici Kosimo, 1429. atyja örökségébe lépett, a florenczi nép előtt már nagy tekintélyben állott, mihez az utat ősei jól kiegyengették. Népszerűségét, tekintélyét ő kölcsönök és ajándékok által még inkább nevelte. Birta a legfőbb hatalmat, a nélkül, hogy a köztársaságban hivatalt viselt volna. Florenczben akkor két párt állott szemben egymással, a nagy és a kis polgárok. Azok élén állottak az Albizziak, ezt a Mediciek vezették egyelőre titokban. A Mediciek a köztársaságnak népszerű formát tudtak adni, melyből azonban a lényeg elszállt. Az Albizziak látván, hogy Kosimo az ő pártjukat lassanként meg akarja semmisíteni, lázadást támasztottak ellene s öt száműzték 1433. De

már a következő évben egy az ő javára megindított népmozgalom alkalmával győzelmesen visszatért s ez idő óta tetteg ura volt a köztársaságnak, noha magánpolgár maradt. Ő, ki a személyére vonatkozó kiadásokban fölötte takarékos volt, tudományokra, művészetre, könyvtárakra, középületekre fejedelmi bőkezűséggel költött. Tudósok, írók, művészek képezték környezetét és ezek körében folytak le életének legszebb órái. Tudósok magyarázták neki Plato dialogusait. Ő alapította meg Florenczben a platoi akadémiát. Szorosan ez függ össze tárgyunkkal. Florencz az ő idejében az európai műveltségnek egyik fényes központja volt. Kosimo azt belátta, hogy a tudomány, irodalom és a művészet oly hatalommá emelkedtek, melyet minden itáliai kormányoknak tekintetbe kell venni. A platoi akadémia virágzása azon időbe esik, midőn Pompás Lőrincz, Kosimo unokája, jutott a kormányra. Lőrincz kiadásai a tudósokra és az írókra határt nem ismeretek. Tudósok, írók léptek nyilvános hivatalokba, ide is irodalmi műveltség kívántatván. Florenczből áradt ki a fény, mely a világot értelmileg megvilágította. Lőrincz korának legnagyobb tudósai neveltek, ezért sokoldalú műveltséggel bírt, éles elméje a tudománynak minden ágaiba helyesen bepillantott. Ő maga is korának jeles írói közé tartozott. A Mediciek az újkori philosophia, tudomány és a műveltség körül halhatatlanok. Politikájukban azonban — mi szorosan véve a dolgot, nem ide való — hiányzott az igazság, az kétszínű volt és tettető, mert a nép érdekét családjuk érdekeinek feláldozták, de a szabadság színét törekedtek megóvni. Midőn Lőrincz 1492. meghalt az akadémia tagjai érezték, hogy nagy támaszuk dőlt ki. Lőrincznek volt három fia: Péter, János és Julián. Lőrincz maga szokta volt mondani: Péter az bolond, János (később X. Leo) az okos, Julián az jó. X. Leo pápa nagy barátja és pártolója volt ugyan a művészeknek és a tudósoknak, de a platoi akadémia Ficinus halálával feloszlott, mivel az csak egy jó barátokból és Ficinus tanítványaiból álló tudományos egyletet képezett s szabályai nem voltak. Ficinus meghalt 1499. De buzgó működésének már a francziák betörése (1495) Itáliába véget vetett. A Mediciek Florenczből száműzettek, francia katonák és a florenczi csöcselék feldúlták a muzeumokat, és a könyvtárakat, melyekre a Mediciek annyi pénzt fordítottak. Midőn 1512-ben a Mediciek a spanyolok segédelmével ismét visszatértek, arra senki sem gondolt, hogy a platoi akadémia újra életbe lépjen.

Az akadémia tagjai közül Ficinus és Picot kivéve, csak két férfi írt bölcsészeti munkákat. Az egyik *Landino Kristóf* tanár a florenczi egyetemen, Dante magyarázója, a másik a híres *Alberti Leo*, jelen-

tekeny művész, tudós, sokféle tehetségekkel megáldott ember. Az akadémia tagjai összejöttek azon czélból, hogy Plato philosophiájáról elmondják nézeteiket. Egy alkalommal Alberti előadta, hogy az Aeneisben az egész platoi és a keresztyén tan elrejtve, allegorikai alakban befoglaltatik. Más alkalommal Plato Sympositionában azt a helyet, hogy a szeretet mindjárt a chaos után az istenek előtt született, Cavalcanti magyarázza és azt állítja, hogy az angyalok ugyanazok, mik a régi istenek, hogy a harmadik lényegiségek Plato ideái és Aristoteles formái. Az akadémia tagjai szerint a dolgok nem jelentik azt, a mik, azok más dolgok jelképei. Ily módon az önkényes magyarázatnak a legszélesebb kapu van kitérve. Ők a dolgok észbeli egységét csak nehezen és csak nagyjában találják meg, innen náluk a symbolumnak és az allegóriának nagy szerepe. De az ily magyarázathból is a gondolatot, mely ezen akadémiásokat vezeti, tisztán kivehetjük. Azt akarják kimutatni, hogy a pogányság és a keresztyénség ugyanaz, mint mi a platonismus; tehát azon keresztyén ideáért buzgólkodnak, hogy egy szellem teszi alapját úgy a pogányságnak, mint a keresztyénségnek. Ezért az ideáért lelkesedett már Petrarca. Ő, Ficinus, a platoi akadémia tagjai igazi humanisták. Az igenis korlát, hogy azt a közöst, miben a két világ találkozik, a platonismusra szorítják. De az mindamellett nagy érdem, hogy ezen férfiak lerontani segítették azon előítéletet, hogy mindabban, mi nem keresztyéni, semmi jó sincs. Az egészen más volt a keresztyénség első századaiban, midőn ennek, mint új elvnek, az önállást szemben a régivel kivívni és biztosítani kellett. Az új elv ilyenkor ellenséges viszonyba teszi magát mindazzal, mi körén kívül esik. Merev ellentétek közt mozogtak a scholastikusok, végtelenül nagy távolságban tartották egymástól a pogányságot és a keresztyénséget, a szellemet és az anyagot, az istenit és az emberit. Ficinus és az akadémia tagjai törekednek ezeket egymáshoz közelebb hozni. Ezen platonikusokra nézve az egész világ az Isten képmása, az Isten a világban lakik. Ők a magasabb műveltség csiráit elültették, a Ficinus által hirdetett erkölcsi theismustól ihlettetve, nemes tettekre buzdultak fel s azon eszmekör fényében, melyben mozogtak, megszületett Itália legragyogóbb képes művészete, hogy szinte hirdesse a szelleminek és az anyagnak szép harmóniáját.

## V. Mirandolai Pico János.

Ez is a platoi akadémiaának kitünő tagja, a mirandolai uralkodó hercegnek legifjabb fia, született 1463-ban. Feltünő szép külseje.



magára vont a világ figyelmét, természetesen kivált a nőket, kik iránt ő is meleg vonzalmat érzett. Ezen hajlamból eredhettek olasz nyelven írt, tetszésben részesült szerelmi költeményei. Birt úgy művészeti, mint tudományos műveltséggel. Szellemileg korán fejlett. Ezért atyja őt már 14 éves korában Bolognába küldte a kánoni jog tanulmányozása végett, hogy az egyházi pályára elkészüljön. De kedélye határozottan a tudomány felé hajlott. Hogy az aristotelesi irányu scholastikai philosophiát ennek forrásánál megismerje, Párisban hat évig nagy szorgalommal tanult. Az őt ki nem elégítvén, felkereste az ismeretnek más forrásait is s mindezeket átvizsgálván, azon meggyőződésre jutott, hogy a nevezetesebb bölcsesek a lényeges pontokban egymással megegyeznek. Mindemellett is álláspontja határozottan az új-platonismus s ő is, mint Ficinus, ezzel akarja a keresztyénséget összeegyeztetni. De az új-platonismus rokon a kabbalahval. A kabbalah szerint is a dolgok az Istenből a fény képe alatt kiözoñlenek s minél inkább eltávozik a fény-emanatio az ősforrástól, annál inkább elhomályosíttatik a haladó megsűrűsödésével a világosság, míglen egészen kialszik. Ezen kialvása a fényfolyamnak a legvégsőbb határán, az anyag eredete. Ezen rokonság okozta, hogy ez utóbbinak tanulmányozásába buzgósággal elmélyedt. 24 éves volt, midőn a dicsvágytól ösztönöztetve, Rómában 900 theologiai és philosophiai tételt tűzött ki a vitatkozás alapjául s erre a világ tudósait felhívta, igérvén nekik, hogy úti költségeiket megfizeti. A theologusok 13 tételt találtak, melyekben a pápai ítélet eretnekséget látott. Ezek közt volt azon tétel, hogy a kabbalah magában foglalja a legjobb útmutatást Krisztus istenségéről. Nagyobb eretnekséget találtak más tételekben s figyelmzették őt Ádám bukására, ki azért üzetett ki a paradicsomból, mivel ismeret tekintetében Istenhez hasonló akart lenni. Mily bevallása az értelmi szegénységnek. Különösen megbotránkoztak a következő tételeken: hogy nem akaratunktól, hanem az éstől függ, mit tartunk igaznak, hogy sem a keresztet, sem semmi képet nem szabad imádni, hogy az Isten csak mint ember jelenhetett meg s nem p. o. mint darab fa, hogy örök pokoli büntetések nincsenek. Mint látszik, mélyen belenyúlt a scholastikusok által bizonyítgatott egyházi dogmákba. Ez volt az egyháznak a legérzékenyebb oldala. A középkori dogmákat már a renaissance kora kezdi bolygatni. A pápa a vitatkozást betiltotta. Mivel a pápát lágyabb ítéletre bírni nem tudta, Franciaországba utazott s itt írta meg apologiáját, mely engesztelékeny modorban ugyan, de az igazság érzetével van megírva. Az azonban, mit a phantastikus kabbalahról mond, nagy túlság. Ezen idő óta mér-

sékelte dicsvágyát s a nyilvános életben zajtalanabban lépett fel, sőt visszavonultan élt tudományos munkálkodásai között. Nagy vagyonának tekintélyes részét unokaöcsésének engedte át és bőkezű volt a szegények iránt. Derülten hangolt kedélye mellett is sokszor gondolt halálára, mely 32 éves korában munkás, az igazságra buzgón törekvő életét kioltotta. Szíve lángolt minden jóért, szépért és nemesért s itáliai kortársai előtt ezért állott nagy becsülésben.

### *1. Felfogása a philosophiáról.*

A philosophia feladata a szellem kiképeztetése az igazság, különösen a legmagasabb igazság felismerése által. A legmagasabb az Isten. A legfőbb jó, mit az ember elérhet, közössége az Istennel és ebben áll az ember legnagyobb boldogsága. De természeti életében az ember ezen czéltől nagyon távol van, mi az ember kedélyében nyugtalanságot szül. Éppen az a philosophia feladata, hogy ezen összhangzat hiányát eltávolítsa. Részben megteszi ezt az erkölcstan, mely kívánságainkat fékezi, a dialektika, mely eltávolítja a helyes és a hamis következtetések közti harczt, a természetphilosophia, mely a természeti dolgok lényegéről felvilágosít, de csak az ellentétek által. A természeti dolgok egységének elvét a tapasztalati nyomozás értelmi útján el nem érhetjük, itt csak a theologia gyújthat fényt,\* mert ennek közvetítése által érhetjük el a békét a vallásban, mihez a philosophia csak kezdet s az igazi philosophia nem ellenkezik a vallással és ennek mysteriumaival. Mint láttuk a dogmák közt különbséget tesz s ezek között talált olyanokat, melyek nem adják elő a keresztyénség lényegét. A philosophia előtte oly becses, mint a theologia, de mindkettőnél feljebb áll a vallás. Tehát a philosophia a theológiának nem alárendeltje többé. Azt mondja, hogy a philosophia nem képes az embert a vallástól eltéríteni. Pico a jámborságot össze akarja kötni a bölcseséggel. A nominalismuson, mely a vallásosság céljából a theológiát és a philosophiát egymástól elszakította, ő is mint Ficinus átesett. Mind a kettőnél meg van a törekvés a vallásosságot nem hagyni meg a tudatlanságban és a philosophiát a vallásossággal összhangzatba hozni. Ezt tették Okkamig a scholastikusok is Aristoteles bölcsészetere támaszkodván; csak hogy ők a philosophiát a theologia szolgálójának tekintik. A renaissance philosophusai Platot és az új-platonismust

\* Idcirco in ea veram quietem et solidam pacem se nobis præstare non posse, esse hoc dominæ suæ id est sanctissimæ theologiæ munus et privilegium. Ioannis Pico opera Basileæ 1601. De hominis dignitate 210. 1.

veszik vezérül, de Aristotelestől sem fordulnak el egészen s belátják, hogy a theológiát philosophia nélkül mívelni nem lehet. Mi oda tesszük, hogy ez minden tudományról áll, mindegyiknek a philosophiai szellemtől át kell hatva lennie.

Pico szerint a bölcseségnek kiapadhatatlan forrása Mózesnek isteni eredetű iratai.\* Az ókor valamennyi bölcese innen merítették, részint közvetlenül, részint közvetve s Plato csak attikai Mózes. Innen következett, hogy valamennyi philosophusnál lényegileg ugyanazon igazság található. Pico szerint tehát a philosophia egy feltétlen tekintélyből indul ki, mit a philosophia nem tehet. Azon alapon ő oly philosophusok közt is keres rokonságot, kik egészen ellenkező állásponton vannak. Mózes azonban — mondja tovább — az isteni titkokról úgy írt, hogy ezeket magyarázni kell. Ezen titkok megértéséhez a titkos kulcs a kabbalah (traditio), mely szinte Mózesnek tett isteni kinyilatkoztatás. Úgy jár el mint az új-platoiak, kik a vallási bölcseséget a tények által megvilágított határán túlvinni s az idők homályába elmeríteni törekedtek. A kabbalah már a X. században Krisztus után őskori könyvnek tekintették, de igen valószínű, hogy csak a IX. században fogalmazták. A monda azt felviszi majd Ábrahámra, majd Akkiba rabbira. Némely pontjai valóban igen régiek s hihető, hogy azok első forrása részint Zoroaster, részint az essenusok tanai. Az említett föltevés mellett a philosophusnak mívelt magyarázónak kell lenni. A magyarázat abban áll, hogy a hüvelyből a különböző értelmet kell kiemelni. Mint törekszik ezt ő kihozni, szolgáljon néhány példa. Mózes a ható okot és az anyagot nem ezen szavakkal adta elő, hanem nevezte azt égnek, ezt földnek; az anyag különbségeit nem nevezte mint a philosophusok mivoltoknak, hanem víznek, a formát pedig fénynek. Azon kifejezés «vizek az ég alatt» jelenti az érzéki erőket. Ily magyarázatot a platoi akadémia hozott be. Az okot, miért kell Mózes iratait így magyarázni, következőképp adja elő: *in exordiis quidem allata fuit a nobis cum veterum consuetudo scribendi res grandes physicas et divinas occulte et figurate, tum ruditas auditorum, qui cum splendorem disciplinae Mosaicae ferre non possent, oportuit velata facie verba facere illis, ne qui illuminandi suscipiebantur, nimio, lumine obcoecarentur.\*\**

Pico a kabbalah egy részét *magiának* nevezi, mely a magasabb

\* Hoc illud est, in quo Moseos liber omnem gentium doctrinam et eloquentiam et ingenium superat. U. o. Heptaplus 12. 1.

\*\* U. o. Hept. 12. 1.

természeti tudományoknak gyakorlati része. Ennek nem tulajdonít isteni eredetű tekintélyt. Midőn Picot ellenei megtámadták, hogy magiát tanít, erre úgy felel, hogy különbséget tesz a magiára nézve. Az egyik, melyet a görögök a magia nevére nem is méltatva, *γοητεία* neve alatt ismertek, a gonosz szellemek közrehatására támaszkodik s az embert ezek szolgájjává teszi. Az igazi magia\* a legnagyobb mysteriumok tudománya, az a dolgok szemléletét és az egész természetnek ismeretét foglalja magában,\*\* az az Isten jósága által a világon elhíntett erőket mintegy rejtekeikből napfényre kicsalván, nem annyira csodákat tesz, mint a működő természetnek segedelmére van. Az az egész universumnak összhangzatát belsőképpen kinyomozza, a dolgoknak egymást kiegészítő tiszta ismeretét bírván s mindegyiknél az erőteljes ingert felhasználván, a világ rejtekeiből, a természet kebeléből, az Isten titkaiból, az elrejtett csodákat, mintha maga volna az alkotó, napfényre hozza. Mint a földműves a szilfát a szőlővesszővel, úgy az igazi magus a földet az éggel vagyis az alsóbb erőt a felsővel összekapcsolja. Ezért van, hogy művészete (ars) isteni és üdvös, különösen azért, mivel az Isten műveinek csodálatára ébreszt, mi által a szeretetet, a hitet és a reményt legbiztosabban elérjük, mert semmi sem mozdítja elő inkább a vallást és az isteni tiszteletet, mint az Isten csodás tetteinek szemlélete. Ha mi a magiát jól kinyomoztuk az alkotónak tiszteletére és szeretetére buzdítatva, el fogjuk zengeni: teli vannak az egek, teli van a föld dicsőségnek fenségével! Hogy általában helyesen pillantott be a természetbe egy pár tételéből is kitetszik: *naturae nihil magis repugnat, quam ut suum ipsa excidium moliat. — Ordo rerum a Deo pro naturali cursu institutarum est suis finibus inclusus.*\*\*\* Ezen egy tétel által a csoda nyaka ki van tekerve. A renaissance korabeli philosophiának az egy nagy érdeme, hogy a természetnek oly változhatatlan törvényeit tanítja, melyek a magasabb világból jöhető behatást nem tűrik. Ezen gondolat benne mindenütt mutatkozik. Ha a keresztyén vallás és a legfenségesebb költészet beszél csodákról (és melyik vallás nem beszél azokról?) ez által csak azt akarja kifejezni, hogy a szellem feljebbi, mint a természet, melynek tudata és öntudata, gondolkodása nincs.

\* — quorum altera (magia) dæmonum toto opera et autoritate constat, res mediis fidiis execranda et portentosa; altera nihil est aliud, cum bene exploratur, quam naturalis philosophiæ absoluta consummatio. U. o. Apol. 80. l.

\*\* Ily értelemben még Bacon is beszél magiáról.

\*\*\* U. o. In astrologiam. 369. l.

Két indoknál fogva szól itt Pico lelkesedve a természetről. Először, mivel az Isten csodás tetteinek szemlélete leghathatósabbban buzdít minket az isteni tiszteletre; azután, mivel a magia a világon elhintett természeti erőket rejtekeikből kicsalván nem annyira csodákat tesz, mint a ható erőknek segedelmére van. Az első indok vallási, a másik onnan eredett, hogy a természet az ember gyakorlati céljainak szolgál. Így a természetről csak akkor lehetett szólni, midőn azon középkori felfogáson, hogy a természet a bűn által meg van rontva, túlmentek. Ezt az új-platonismus közvetítette. Igaz, hogy az új-platonismus is az igazi valóságot az értelmi túlvilágba tette át és az érzéki világról azt mondta, hogy az, az igazi valónak csak tisztátalan utánképe, de hol a jelenségvilágot tisztán, elméletileg fejtegeti, ott látszik a régi klasszikai érzék, mely előtt a természet dicsősége feltárul. Pico reflexióiban megvan azon jövendőlés, hogy az emberi értelem a természetben csodákat fog mívelni. Mind a két indokhoz a természet ismerete szükséges.

Azon tudományok között, melyek sem az eljárás módjára, sem elveikre nézve nem alapulnak a kinyilatkoztatáson, egy sem bizonyosabb mint a magia és a kabbalah azon része, mely tudomány és nem kinyilatkoztatott theologia. Nincs tudomány, mely Krisztus istenségéről inkább tenne minket bizonyosakká, mint a magia és a kabbalah.\* Krisztus istenségéről bizonyosak vagyunk csodás tettei által; hogy csodákat tett, azt tudjuk a szentírásból.\*\* Azokat nem tette természeti erejénél fogva. Hogy ezt tudjuk, arról felvilágosít minket azon tudomány, mely által megismerjük az erőket, a ható természetnek működését s azt, mit tehetnek a természeti dolgok saját erejükből és mit nem. És ez a magia.

Czélszerűnek tartom itt azt beiktatni, mit Pico azon törekvéséről, a keresztyénséget és az új-platonismust összeegyeztetni, Fischer Kuno mond:\*\*\* es kommt darauf an, in dieser Vorstellungsweise den bewegendenden Punkt zu erkennen. Er liegt darin, dass Christenthum und Neu-Platonismus in Übereinstimmung gesetzt werden sollen, der theologische Geist des einen mit dem kosmologischen Geiste des andern. Der Neu-Platonismus ist dem Christenthum verwandt in seinem religiösen Motiv; dieses religiöse Motiv ist das Streben nach

\* A kabbalah Krisztus istenségéről csak mythoszi formában szól.

\*\* Krisztus istenségéről élete és tanai által szerzünk magunknak bizonyosságot.

\*\*\* Geschichte der neuern Philosophie von Kuno Fischer. Mannheim, 1865. I. köt. 86—88. l.

der Vereinigung mit Gott. Er ist dem Christenthum entgegengesetzt in seinem heidnischen Typus; dieser heidnische Typus ist die Weltvergötterung, denn hier erscheint die Welt in einem naturnothwendigen Zusammenhange göttlicher und ewiger Ordnungen, als eine Abfolge des Urwesens, als eine in bestimmter Stufenordnung bedingte Offenbarung göttlicher Kräfte. Hier erscheint der Kosmos als ein göttlicher Lebensstrom, der aus dem Urgrunde naturmächtig hervorquillt und in einer Stufenordnung abnehmender Vollkommenheit eingeht in die Formen der Sinnenwelt, und von hier aus, wo sich das göttliche Leben am weitesten von seinem Urquell entfernt hat, wieder dahin zurück zu streben. In diesem Typus bildet die Vereinigung mit Gott ein Moment in dem ewigen Kreislauf des Universums. Die Natur selbst sucht in ihrer grössten Entfernung von dem ewigen Urgrunde die Rückkehr. Das Prinzip des Christenthums ist die Erlösung der Welt durch Christus. Das Prinzip des Neu-Platonismus ist die (mittelbare) Emanation der Welt aus dem göttlichen Urwesen. Wird nun das Christenthum mit dem Neu-Platonismus in Übereinstimmung gebracht, so muss der theologische Geist des ersten in die emanatistische Vorstellungsweise des zweiten eingehen, also kosmologische Formen annehmen und das göttliche Geheimniss der Welterlösung muss so gefasst werden, dass es sich (nicht blos in der Kirche, sondern) auch in dem Welt- und Naturleben offenbart, und zwar in echter und unverfälschter Abkunft aus der Tiefe des göttlichen Wesens selbst. Jetzt wird auf die Natur hingewiesen als eine Quelle echter Gotteserkenntniss, als eine Führerin zur Vereinigung mit Gott. Sie erscheint in einer religiösen Geltung, die das Ansehen der Kirche bedroht. In der Tiefe der Natur verbirgt sich das Geheimniss der Gottheit. Wer die Natur durchschaut, blickt in das göttliche Wesen. So erscheint die Natur als das grosse zu enthüllende Mysterium.

Ist dieses Räthsel gelöst, so ist die Gottheit entschleiert und das Wort der Versöhnung gefunden für alle Gegensätze der Welt. Setzen wir die Gotteserkenntniss bedingt durch die Thatsache der Welterlösung in Christus, so haben wir das Prinzip und die Form der (christlichen) Theologie. Setzen wir Gotteserkenntniss bedingt durch das Mysterium der Natur, so haben wir das Prinzip und die Form der Theosophie. Und dieser theosophische Charakter ist die nächste Form, welche die vom Neu-Platonismus wiederbelebte Philosophie annimmt. Es ist der erste Schritt auf dem Wege zur Naturphilosophie. Aber die Natur erscheint unter diesem Gesichtspunkte nicht als

Gegenstand einer methodisch forschenden Erkenntniss, sondern als ein Geheimniss, für welches das Wort der Lösung gesucht wird, als ein verschlossenes, dem irdischen Sinn undurchdringliches Buch, zu dessen Verständniss ein Schlüssel erforderlich ist, ebenso geheimnissvoll, als das Buch selbst. Was daher der theosophische Geist sucht, ist eine Geheimlehre, die ihm den verborgenen Sinn der Natur aufschliesst und das geheimnissvolle Räthsel derselben löst. Und wie einst der griechischen Logosidee das jüdische Messiasideal entgegenkam, so wird jetzt dieser theosophische Geist, den der Neu-Platonismus in der christlichen Welt erweckt hat, angezogen von der jüdischen Geheimlehre, der Kabbalah, die aus göttlichen Offenbarungen der Urzeit die Lösung empfangen haben will für das Räthsel der Schöpfung. In dieser Verbindung mit der Kabbalah, dieser jüdischen Gnosis, die in ihren Grundanschauungen dem Neu-Platonismus verwandt ist, finden wir die platonische Theosophie ausgeprägt in Pico von Mirandola.

Midön Pico utal a természetre, mint az igazi isténismeret forrására, mely minket arra is tanít, hogy az Istennel egyesüljünk, ő e tekintetben a természetet vallási jelentőséggel ruházza fel. Fischer és többen azt mondják, hogy az ily felfogás az egyház tekintélyét fenyegeti. Miképp lehetséges ez? Az volt a középkori felfogás, hogy egyedül az egyház a kegyelemintézkvény, mi az egyház körén kívül esik, az becsnélküli. Az egyház elzárta magát minden oly míveltségtől, mely már eredetileg nem az ő színét viseli magán. Így fogta fel az egyházat Augustinus, a legnagyobb egyházi atya s felfogása az egész középkorra feltétlenül mérvadó volt. Ő csak oly ismeretet akart, mely a hitnek szolgál s világosan mondja, hogy tudatlanság oly dolgokban, melyek az üdvösséghez nem szükségesek, nem baj, a keresztyén megeleghetnek, ha azt tudja, hogy minden dolog oka a teremtő jósága, neki nem kell a természet jelenségeinek közelebbi okait fürkészni. Egyébiránt Fischer helyesen fogja fel Picot úgy, mint az újkori theosophia első képviselőjét. A magiai irány valamivel későbbi.

Miket eddig mondtunk, azzal összefügg *ismeretelmélete*. Beszél az ismeretnek több fokairól, de olyan, mely a bizonyosságnak kezeségét magában hordja, csak egy van: a szent szellem által eszközlött értelmi ismeret. De *ez bennünk* van.\* Ezen értelmi ismeret szabad

\* *Intellectum enim, qui est in nobis illustrat maior atque ideo divinus intellectus sive sit Deus sive proxima homini et cognata mens, quam substantiam et Judæi philosophi et Abunasar Alpharabius spiritum Domini appellavit.* U. o. Heptapl. 22. 1.

lévén az érzéki képtől és képzettől, közvetlenül magát szemléli, ez által pedig minden létezót. Az tehát nem áll, mit némelyek, p. o. Dreydorff, róla állítanak, hogy ő az ismeretet az ember eszes és értelmi természetén túlhelyezi. Ha Pico így fogná fel a dolgot, akkor ő még a scholastikusok álláspontját foglalná el, sőt lejjebb állana mint ezek. Pico és általában az átmeneti korszak bölcsesei azt a kérdést, miképp viszonylik a hit a tudáshoz, tüzetesen már nem vizsgálják. Igaz, hogy Pico is beszél a kinyilatkoztatásról,\* természetfölötti igazságokról, de nem úgy, mintha ezek az emberi ész határain kívül esnének. Mózes iratait közvetlenül isteni eredetűeknek tekinti, tehát kinyilatkoztatottnak. De midőn azt mondja, hogy az ókornak valamennyi bölcssei innen merítették, ez azt teszi fel, hogy azokat az emberi ész által megértették. Egy helyen azt állítja, *si quid ad hoc nos possunt adjuvare scientiae humanae sicut et adjuvant cognitione multarum veritatum supernaturalium, nulla est, quae magis nos posset adjuvare quam magia et cabbalah.*\*\* Látszik, hogy azt, mi supernaturale, másképpen gondolja, mint a scholastikusok. És végre azon dogmák közül, melyekről a scholastikusok azt mondták, hogy azok az emberi ész határán túl esnek, némelyeket megtámad.

A szóban levő pontra nézve helyesebben fogja fel Picot Ritter, ekkép ítélvén:\*\*\* Die Philosophie ist dem Pico verhasst, welche das Übernatürliche verwirft, bei den Gegensätzen stehen bleiben will und nicht das Höhere anerkennt, welches über die natürlichen Beschränkungen der Dinge hinausgeht. Der Mensch soll über die Verschiedenheiten der Dinge sich erheben; eben dies ist sein Vorzug vor allen andern Dingen, er soll seine allgemeine Natur entwickeln und zur Einheit mit Gott gelangen, der sich in Liebe mit ihm verbindet. Természetes, hogy az egyes, korlátozott véges dolgoktól, az ellentétektől fel kell emelkednünk ezek örök alapjához és egységéhez. Ezen alap természetfölötti, azaz szellemi. Ezen felemelkedésre az emberen kívül semmi dolog, semmi teremtmény nem képes, azon alapot csak az ember ismerheti meg és ezen felismerés egyszersmind szeretet. Minden theosophiára és mysticismusra nézve közvetlenül a szellem tudatában van adva, hogy az érzékfölöttihez fölemelkedjék, mert az ilyen mély kedélyek igen jól érzik, hogy a végesnél, érzékinél megállapodni nem lehet.

\* Kinyilatkoztatott helyes értelemben az, mit tudni lehet.

\*\* U. o. Apologia 111. l.

\*\*\* Gesch. der Phil. v. H. Ritter. IX. köt. 302. l.



## 2. Bölcsészeti rendszere.

a) *Isten*. E tanra nézve egyelőre egészen az új-platonizmus álláspontjára áll. Az Istent egyrésztől minden érzékinek és értelmének határán túl messze helyezi, másrésztől őt minden dolog igazi lényegének lenni tanítja.

Az elsőre nézve az Areopagita szerint azt állítja, hogy az Istenről semmit se tudhatunk, mert ő mindenen túl van, mit az ember felfoghat. Csak a tagadás útján lehet róla valamit mondani. Benne abból, mi a végesnek tulajdonítmánya, semmi sincs. Azonban ezen tagadás azon positivumhoz vezet, hogy az Isten a végtelenül tökéletes, mivel ő minden, egyáltalában egyszerű és egységes lény. Utóbbi értelemben nevezi őt *egynek* is, (unum) nem azért, mivel ő sok tulajdonsági fogalmaknak egységes összege, hanem mivel ezeknek egységes túlnani oka. De mivel érzi, hogy az Istennek ily túlnani mivoltától az átmenet a világhoz, a végeshez, lehetetlen, és mivel ez a keresztyén tudattal is ellenkezik, kell róla egyes közelebbi tökéletességeket is elmondania s ezek egységében áll az Isten lényege. Mivel minden teremtmény részesül a létben, egységben, igazságban, jóságban, ezeket mint valókat az Istenben, ki lényegének hasonlóságát minden levőre rányomta, el kell tennie. Azért az Isten plenissima entitas, individua unitas, solidissima veritas, beatissima bonitas, és mennyiben ezek egymással azonos jelentésűek, röviden az Isten *plenitudo ipsius esse*.

Noha tehát túlnyomó nála azon lényegileg zsidó és új-platoni felfogás, mely szerint az Isten annyira túl van minden valódi létezőnek határán, hogy az ő lényege ezzel éppen nem érintkezik; ennek ellenére is magát a keresztyén tudattól el nem zárhatván, kénytelen tanába egyszersmind az isteni lényegnek a világban való immanentiáját felvenni.

b) *Világ*. Megkülönbözteti az angyal, égi és a holdalatti világot. Mindemellett is ezek egységet képeznek, nem csak azért, mivel a létnek legalsóbb fokától a legfelsőbbig szakadatlan láncolat van meg, hanem főképpen azért, mivel a három világnak minden alkatelemei az egy isteni lényben részesülnek s ez képezi azok egységét, elvét és ezélmét, noha különböző fokok szerint s ezáltal határoztatik meg mindegyiknek bece.

A dolgok egységet képeznek magukban és egymás közt. Ezen egység attól függ, hogy az Istennel képeznek egységet. Azon egység részint az ő teremtés által okozott, részint pedig azt, mint az Istentől

kitűzött feladatot meg kell valósítani és a tökélyre vinni.\* Hogy a világ az Istennel egységet képez, ez főleg azon tanából tetszik ki, hogy az Isten *per illapsum* közvetlenül jelen van és működik minden teremtményben. A természeti okok semmit sem tesznek az isteni rend nélkül. Szép gondolat, hogy Isten nélkül a világrend megsemmisülne.

Az új-platoiak is tanítják az Istennek közvetett jelenvalóságát a lét minden fokaiban, mert a testi világ megvan a lélekben, ez a *vous*-ban, ez az egyben. Csakhogy ez pusztán fizikai hatás és az átmenet fokozatos tökéletlenség s az anyag is, mint a lét utolsó foka, a szellemiből lett, ennek fokozatos elgyengülése folytán. De neki fő-törekvése a platonismust a keresztyénséggel összekapcsolni, azért annak kozmologiai irányával ennek theologiai jellemét egyesítenie kell. Ezért teremtést is tanít.

Pico a jelenségvilágnak minden erőit és hatásait az Isten feltétlen okbeliségére törekszik visszavezetni, de hol az anyagról szól, ott ingadozik. Egy helyen azt mondja, hogy az Isten teremti az anyagot is. Azonban hivatkozván Mózsesre, azt állítja: *terra erat inanis et vacua et tenebrae erant super faciem abyssi. Non creat Deus inanitem, non creat tenebras. Sed terra inanis et tenebrae erant. Non dicit haec fuisse creata, sed fuisse.\*\** Terra inanis alatt az anyagot érti.\*\*\* E szerint az anyag nem teremtett, az kezdet óta volt. Természetes, hogy így nemcsak az egyelvűségnek, melyre törekszik, vége, hanem itt az új-platoiaktól és a kabbalistáktól is eltér, mert ezek az anyagot is mint a léleknek utolsó fokát, a közbeeső fokok közvetítése által az őslényből származtatták le. Az anyag, mely mint önálló elv szemközt áll az Istennel, ettől független. Nemcsak Mózsesre, hanem Platóra is hivatkozik, kik azt mondják, hogy az anyag kezdet óta volt. A genesis első sora Pico ellen szól. Midőn a keresztyén vallás azt tanítja, hogy Isten a világot a semmiből teremtette, ekkor tiltakozik az ellen, mintha az Isten működése egy kívülről adott anyagra szorulna, melyet ő csak idomít. Egy nem teremtett, kezdet nélküli anyagot feltenni, ez az Isten működésére nézve korlát. Semmiből teremtette Isten a világot, annyit jelent, mint bölcs hatalmának teljéből.

Pico azon állásponton van, hogy az anyag az isteni hatásoknak csak képzékeny, fogékony tárgya s így az anyagban megvan az ellent-

\* Paracelsus ezen gondolatot igen termékenyvé tette.

\*\* U. o. Heptapl. 34. l.

\*\*\* U. o. Heptapl. 9. l.

állási erő. És mivel azon felsőbb hatások mindenütt egyenlő módon következnek be, ezért csak az isteni működést befogadó tárgyaktól függ, hogy a teremtett dolgokban oly nagy a különféleség. Az új-platóiak szerint az anyagot az alakítja, mi hozzá legközelebb áll — a lélek. Ellenben Piconál az anyag mint önálló elv lép fel szemközt az Istenel. Azonban miképp lehet az isteni lényeg egységével ellenkező anyag annak hatásai iránt fogékony? Így azon theosophiai tana, hogy a ki a természet lényegébe bepillant, az bepillant az Isten lényegébe, összeomlik, mert a természet lényegileg anyag.

Tanából következik, hogy a mely fok szerint részesülnek a dolgok az isteni lényegben, annak lételeben és egységében, a szerint van meg bennök a boldogság és a tökély mértéke. A legfőbb egység s az ezzel azonos tökély és boldogság az angyalvilágban van meg. Az angyalok vagy a tiszta értelmiségek kilencz rendjét az Ál-Dionysiustól vette át. Dionysius pedig az angyalvilágot, a mennyei hierarchiát, az új-platói gondolat alapján alakította meg, a mint a szellem, a mennyiségileg különböző és fokokra oszló szellemek sokaságát képezi. Azt hiszi, hogy Dionysius az angyalok képzetét Mózsestől vette át, de Mózsésnél nincs szó az angyalokról, mert az elohim képzete egészen más. Pico korában a szentírás szövegének magyarázó, kritikai nyomozása még meg nem született.

A felső világhoz hasonló módon gondolja a középsőt, az égit (coelum). Ennek azon közös vonása van az angyalvilággal, hogy enyészhetetlen, a földivel pedig, hogy helyét változtatja, de mozgása a legtökéletesebb t. i. mozgás a körben.\* Mivel minden különöst a közelebbi okból kell kimagyarázni, egyéni hatásokat éppen nem lehet az égnek tulajdonítani, mint azt az astrologusok teszik,\*\* legkevésbé azt, mit mi mint rosszat érzünk akár a természeti, akár az erkölcsi világban. Pico mint Plato az égnek tulajdonít életet, e mellett ész is részesíti azt az emberi értelemben is. De az égi szellemeknek oly astrologiai babonás hatalmat, mintha azok az ember urai volnának, nem tulajdonít. Mert noha az ember az égi szellemekkel rokon, ő oly helyet foglal el, mely őt nem helyezi egyenlő fokra a középvilággal, hanem a legfelsőbbnek határára. Van egy

\* Cælum corpus naturale est, omnium corporum naturalium perfectissimum. U. o. in astr. 309. l.

\*\* Una hæc cœli dignitas et efficacia erga mundum inferiorem, ut pro illius agitato infatigabili, cæteri motus omnes et ordinantur et excitantur, quæ quidem efficientia cum sit universalis nec inferiores motus hac ratione distinguat satis evidens est. U. o. in astrol. 309. l.

terjedelmes munkája «in astrologiam» 12 könyvben. Ebben hevesen ostromolja az astrologiát s mindazon babonát, mely ehhez csatlakozik. Azt mondja, hogy az astrologia bizonytalan, szilárd elv és igazság nincs benne.\*

•A földi világ utánképe a középsőnek, éppen úgy mint ez a legfelsőbbnek. A földi világ elve az első anyag. Mint mindenütt, itt is mutogatja, hogy a felsőbb rend a rákövetkezővel megfelelő kapcsolatot által van közvetítve, p. o. zoöphytum medium est inter brutum et plantam.

De mivel az anyag minden természeti közt a legrosszabb,\*\* és minden forma hiányzik belőle, az csak azon értelemben lehet alapja a földi világnak, hogy az ebben, minden jelenségformára nézve a közös, mert a jelenségek az anyagnál fogva képeznek sokaságot, alá vannak vetve a változásnak és enyészetnek, holott a lét, az élet, a viszonylagos egység nekik az égtől vagy ennek közvetítése által az Istentől adatik. Itt világos Plato azon tanának befolyása, hogy noha a világ az ész műve, mégis támadásánál az ész mellett egy vakon ható ok is (anyag) közreműködött, úgy hogy az istenség sem tehetné művét egészen tökéletessé, hanem csak azon mértékig, melyet a pusztta szükségesség megenged. De így világos az is, hogy a földi világ a neki sajátosság jelenségformákat két egymással egészen ellentétes elvnek köszöni, az egyik elv az egyáltalános jó, a másik a legrosszabb. Ekkor kérdés, miképp lehetséges egy szép, jó és rendezett világ? Mivel Pico érezte a nehézséget, úgy segített magán, hogy az anyag a maga teljes alaktalanságán túl van az által, mert már az első anyagban megvan a forma kezdete (inchoatio formæ). Ezért fogadja el Aristotelesnek azon tanát, hogy az anyag a leendőnek lényeges substratuma, hogy az pusztán magában véve ránk nézve nem létezik, hogy annak valósága csak úgy van, mennyiben valamiképp a formát felveszi. Sőt tovább megy s azt mondja, hogy az Isten a látható természetben jelen van.

Kellett keresnie valami közvetítőt a merev ellentétek között azért, hogy a mindenség egysége, melyből kiindul, megálljon, mivel az egység a valóságnak egyik szükségképpen törvénye. Azonban az egész törekvés nála csakis ilyen. A cél el nem érte s a dualismus

\* Astrologia est fraus omnium pestilentissima: si quidem illa ipsa est, quæ philosophiam omnem corrumpit, medicinam adulterat, religionem infirmat, superstitiones parit aut roborat, idololatriam fovet, prudentiam aufert, polluit mores, cœlum infamat, homines miseros, anxios, inquietos et de liberis servos facit. U. o. in astr. premium 280. l.

\*\* Materia despiatissima omnium naturarum. U. o. Hept. 9.

a szellem és az anyag közt nála megmarad, mert az nem természetes mód, a mint az anyag a hatásokat befogadja. Az anyagra ellenállási képességénél fogva a különböző formák csak ráerőszakoltatnak s így az anyag eredeti önállását megtartja. Ezen dualismus megmarad a felsőbb világokban is. Az égi világban a lények nem állanak ugyan oly durva anyagból, mint a földiek s az égi test minden ellenállás nélkül mozog a mozgóatója által kijelölt pályáján. De mivel az egyes égi testek közt mindamellett vannak különbségek, mivel pedig az égi lényekre a felsőbb erőnek hatása egyenlő: azon különbségek oka sem lehet más, mint azon ellenállás, melyet a rájuk ható erővel szemközt kifejtenek.

c) *Ember.* Az alaphiba, mely Pico rendszerét nyomja, t. i. a dualismus, embertanában ismétlődni fog. Ennek ellenére is ezen tanában fényesen bizonyította be emelkedett szellemét, a mint az ember méltóságát felfogta. Philosophiájának ezen része lelkesítette Itália kortársait s ez hatott emelőleg a nagy reformátorokra is, különösen Zwinglire.

Az ember célja magasan van kitűzve. Az ember természetében a mint eredetileg teremtett, minden lehető elő van készítve, de nem úgy mintha éppen így és nem másképpen, szükségképpen volna megalapítva. Mert az Isten akarata az emberekkel az volt, hogy rájuk nézve ne legyen más szükségesség csak az, melyet ők maguk tűznek ki a maguk számára. Az Isten gondoskodott, hogy minden feltételek meglegyenek, melyek a tökéletes választó szabadság megvalósításához szükségképpeniek. Ezen tanban az van kimondva, hogy az Isten a kifejlést a szabadsághoz lehetővé, sőt szükségessé tette az ember számára. Az embernek a természetet is, a szabadság megvalósításához mint eszközt kell felhasználnia.

A többi lények mind a velök született természetük változhatatlan határaihoz vannak kötve; ellenben az ember maga magának ura, kormányzója, sőt némileg teremtője. Hatalmában áll azzá lenni, mivé akar. Ő szabad. E végett meg van benne képességileg valamennyi dolgok általános természete. A növényi, állati, angyali, sőt még az ördögé is, s tetszésétől függő választásának rendelkezésére állanak.\*

\* Az Isten az emberhez (Ádámhoz) így szólt: nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus o Adam! Ut quam sedem, quam faciem, quæ munera tute optaveris, ea pro voto, pro tua sententia habeas et possideas: definita cæteris natura intra præscriptas a nobis leges coercetur. Tu nullis angustiis coercitus pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui tibi illam præfines. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commo-

Ezért ő mint negyedik világ áll a többi három mellett, vagy helyesebben, mint mikrokosmos az universummal szemközt. Hasonlósága az Istenhez nem csak tiszta szellemiségében, hanem abban is áll, hogy miképp az Isten lényegében, benne a többi természeteknek állagai tetteleg egyesítve vannak. Ezért az érzéki és az értelmi, a földi és az égi világhoz is oly eredeti viszonyban áll, hogy ő kizárólag sem az egyikhez, sem a másikhoz nem tartozik, ő a kettőre nézve képezi az összekapcsoló központot, a legfelsőbbnek vég-, a legalsóbbnak kezdő pontjától. Az ember ismerete mindent képes magába foglalni, úgy, hogy a megismerő bizonyos tekintetben azzá lesz, mit megismer. Ismerete nem állapodik meg a jelenségeknél, hanem behat a dolgok belsejébe. Mindazon erők, melyeket az ember magában egyesít, az akarat parancsára állanak, azok közlik magukat velünk a szeretetben. Az embernek, hacsak meg tudja magában őrizni a belső békét, minden szeretettel szolgál, mert azokkal közösségben él. És egyszersmind meg nem elégedvén a világ sorsával, visszavonulhat a mindenség központjába s az Istennel egy szellemmé lehet. De hogy a tökély fokára feljussunk, az élet pályáján át kell mennünk, mert az törvény, hogy a teremtménynek a tökéletlenségen, a rendetlen anyagon át kell mennie, hogy a tökélyre emelkedjék a nélkül, hogy ez erőszakot tegyen akaratunkon. Az anyag mint a kezdődő életnek és ismeretnek szükségessége uralkodik a dolgok első kezdetein. Itt világos, mennyire túlmént az új-platoiakon. Mindamellettt ezektől nem tud megválni.

Az emberben van két alapállag: az érzéki test és az eszes lélek. Az első, ha azt magában vizsgáljuk, nyers, fogékonytalan tömeg, ez a léleknek semmi hatását be nem fogadhatná, ha nem volna a kettő közt közvetítő. Ez a szellem (spiritus, spiritale corpusculum). Természetes, hogy ennek némely érzéki vonásokat tulajdonít, közelebből azt úgy gondolja, mint fényállagot. A fény a természetben a legfinomabb.

Az akarat szabadsága, mint az eszes léleknek elidegeníthetetlen java, megmaradt a bűnbeesés után is, s éppen a szabad, eszes akarat az ő jellemzetes vonása. Midőn szabadságát először megvalósította, hibázott, mert az érzékiségnek engedett. Mivel most ettől majd kisebb majd nagyobb mértékben függ, ebben áll a bukás után bekövetkezett

*dius quidquid est in mundo. Nec te coelestem, neque terrenum, neque mortalem, neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora, quæ sunt bruta degenerare poteris in superiora, quæ sunt divina ex tui animi sententia regenerari. U. o. de hominis dignitate 208. l.*

mostani nyomora. Abban igaza van Pícónak, hogy az erkölcsi hiba, ha az érzékiségtől függünk. Azon nyomort eltávolíthatja a keresztyén vallás által nyújtott segedelemmel, sőt többre mehet. Az ember Krisztus által nemcsak a pusztába helyeztetett vissza, hanem az Isten gyermekévé tétethetik, vagyis eljuthat a legfőbb jónak birtokába. Ez abban áll, hogy az embernek remény nyújtatott az igazi, az örök, a természetfeletti boldogság élvezetéhez. De az ember még azon esetben is, ha büntelen marad, saját erejéből nem emelkedik azon fokra, mihez Krisztus megjelenésével kilátása van. Az Istenben meg volt a szükségesség, hogy a testben megjelenjen, hogy az emberteremtés műve befejezett legyen.

Pico a boldogság alatt általában azon állapotot érti, midőn minden egyes dolog visszatér a maga eredetéhez. Minden dolgok elve és eredete az Isten, azon egységénél fogva, mely minden sokaságot megelőz. Mennyiben feléje kell törekednünk, ő a legfőbb jó. A boldogság részesülés az Isten egységében vagy a legfőbb jóban. Kétféle boldogságról beszél, természetiről és természetfölöttiről. Ezen megkülönböztetés alapja azon viszony, melyben Pico az Isten lényegét a világhoz gondolja. Egyrészt az Istent a dolgok léteivel azonosítja, másrészt őt minden teremtményen túl elérhetetlen távolságba helyezi. Mennyiben az Isten minden lényben *per illapsum* jelen van, annyiban mindegyik bir boldogsággal, mely léteivel azonos. Ezen boldogság különböző a lények tökélyének foka szerint. Boldog a tűz már azért, mert létezik, boldog a növény, még inkább az állat. De minden halandó lény között legboldogabb az ember, mivel részesül az értelemben és az akarat szabadságában.

De ezen boldogságot csak természetesnek tekinti, miként az a lények között azok különbségi foka szerint van elosztva s az megvalósul, ha az adott természeti erők akadálytalanul és szükségességgel működnek. Pico azt mondja, hogy az ember miatt kell egy más, természetfölötti boldogságnak is lenni. E nélkül igazi boldogság nem lehet, mivel az ember természeti erőit sokszor elferdíti s a nélkül nem is volna az embernek előnye az állatok fölött, melyek a természet által kijelölt útjokról soha le nem térhetnek. Mit Pico itt mond, annak értelme az, hogy az állatok a merőn természeti szükségesség szerint, mely már előre meg van határozva, ösztönszerűleg működnek. Az ember működése ellenben tudatos, az felteszi a meggondolást és a szabadságot, az ember másképp is az erkölcsi törvény ellenére határozhatja el magát.

Az az igazi boldogság, hogy az Isten szellemével egyek legyünk,

hogy az Istennél és nem mi magunknál birjuk az Istent. Valamint az Isten megismert minket nem magunk által, de maga által, úgy mi is az Istent megismerjük maga által, nem magunk által.

Azonban az zavaró, a mint a mysticismust rendszerébe belekeveri. Azt mondja, hogy ha a gondolkodás megszűnik, az ember az isteni lényegbe felvétetik, mint egy csepp a tengerbe. Az az örök élet, hogy a sokaságnak minden tökéletlenségétől menten egységbe tétesünk feloldhatatlan kapocs által azzal, ki maga az egy. Ezen életben, mivel az anyag, mint a sokaságnak oka tapad hozzánk, egy középfoknál tovább nem visszük. Ő az isteninek és emberinek egységét úgy gondolja, hogy a teremtmény az Istennek egy része, tehát anyagilag, holott az szabad egység.

Hogy a földfölötti tökéletesedésünkre megérjünk, tisztítani kell magunkat, másképp nem közeledhetünk a szenthez. Tisztátalanságunk oka az, mivel az érzéki kívánságnak többet engedtünk, mint kellett volna. Azt a természeti határok közé kell visszazorítanunk. Hogy ezt tehetjük, ezt feltétlenül felteszi, mert a mi gonoszat tett az emberi akarat, azt jóvá is teheti. A bűn által szabadsága lényegesen meg nem változott, a lélek tulajdonképpeni lényege az által be nem mocskoltatott, az csak mint későbbi szenny tapadt hozzá. Ennek értelme az, hogy az emberre nézve a bűn nem szükségképpeni, nem kell a szennyben járnunk, ha akarunk. Az emberi léleknek csak állati része áll az érzéki anyaggal némi kapcsolatban s annak van szüksége a tisztításra. Ez abban áll, hogy harcolnunk kell, míg fölötte a győzedelmet ki nem vívjuk. Pico okoskodására megjegyezzük, hogy a léleknek nem állati részében rejlik az akarat s csak ebből származik a bűn, tehát a léleknek azt a részét kell tisztítani, mely a bűnnek mint erkölcsi szennynek az oka. A dualismus az anyag és szellem között itt is zavarja előadását.

A rendszer következetessége azt kívánná, hogy az anyagot, állati érzékiségünk ezen helyét, tekintsük gonoszszágnak s így azt irtsuk ki, minthogy az Istennel való egyesülésünknek ez áll útjában. És mégis Pico nem az anyagban keresi a bűn okát, mert el akarná kerülni, hogy az Isten mellett egy más elvi hatalmat tanítson. A gonoszság szerinte nem létező, az csak a levőn létezik, mint bizonyos jónak hiánya, mennyiben létezik, az nem rossz. Az első anyagtól pedig a létezését meg nem tagadja. Mindamellett ezt úgy gondolja, hogy noha teljes alaktalanságán részben túl van, az a létezőnek foksorozatában az utolsó helyen áll. Az egyedüli jó benne az, hogy a magasabb hatásokat befogadja, De azon magasabbnak, mit befogad, eredeti jóságá-



nak egy része elvész. Így mégis kénytelenek vagyunk felvenni, hogy az anyag a rossz s az embernek érzéki természete a gonoszság. Meg kell tehát egyszer tőle szabadulni, hogy az érzékfölötti boldogságban részesüljünk. Ezért Pico az érzékieknek lehetőleg legnagyobb elnyomását kívánja, mint a stoikusok nyomán az új-platoiak.

De a gyakorlati életben az ily tan hasznavehetetlen, sőt ezt az élet lehetetlenné tenné. Hogy a nehézséget elkerülje, itt Aristoteles azon tana kínálkozott neki, mely a két véglet között a középútat választja. Ezért megengedi, hogy az ember érzéki szükségait kielégtse, azon hozzátétellel, *non plus quam decet*. Az érzéki élvezek az Istentől vannak, hogy azokat értelmesen használjuk, míg jobbat nem kapunk. Azok rosszakká lesznek, ha a mértéket meg nem tartjuk s ekkor a ki nem menthető kívánság a gonoszság. Éppen ezért nála az erkölcsstan feladata, hogy az ember indulatait és kívánságait mértékelje. Erkölcsstanában tehát van ugyan helye az idő és a szükség szerint úgy az élvnek, mint az erkölcsi fegyelemnek, mindamellett ott nagyon ingadozik, hol útmutatást akar adni ahhoz, minő viszonyban áll az emberi akarat szabadsága az érzékiséghez.

Ha a philosophia segedelmével lelkünket megtisztítottuk, ekkor léphetünk be a szentélybe. De itt is mielőtt a szenttel érintkezni, szükség van még előkészületre. Valamint ott a mértéktelen indulatok, úgy itt a tudatlanság szennyétől kell megtisztulni, tehát nem akarunk, buta jámborságot. Itt a dialektika és a természetphilosophia lesznek segedelmünkre. Mindenek előtt kívántatik a helyes önismeret, mivel ezzel együtt csira szerint az egész universum helyes ismerete adva van. Ekkor végre kezdődhetik a mi tökéletességünk a theologia által, mely a legszentebbnek küszöbén fogad minket, hogy az istenséget szemléljük s vele igazán egyesüljünk. Az ember e végett még egyszer tapasztalja az ész fölötti megvilágítatást s a szemlélethez a szeretet hatalma által felragadtatik. De hozzá teszi, hogy noha ezen állapot az isteni kegyelem által eszközöltetik, hogy az hatályos legyen, a szabad akarat szükséges. Az embertől a szabadságot oly elválhatatlannak tartja, hogy a legnagyobb boldogság állapotában is az akarat elferdülését lehetségesnek gondolja. Igaz, hogy a vallás és a kegyelem eszközei lehetővé teszik a legmagasabb boldogság élvezetét, de hogy ennek birtoka örömteljes legyen, azt, noha csak megragadva, szabad működésünk által kell sajátunkká tenni. Ha ez nem történik, a boldogság nem lesz részünk s ki a feléje nyújtott kegyelmet visszautasítja, azt a katolikus egyház elkárhoztatja. Szép az, midőn Pico tanítja, hogy a kegyelemhez saját szabadságunk működése is kívántatik, de

a katolikus egyházban ezen mozzanat ereje nagyon háttérben marad. Az embernek az érzületben megfogamzott szabad cselekvése helyébe lép az *opus operatum*. Pico, noha nagyon hódol a katolikus egyháznak, itt ezen egyház tanainak határait átlépni látszik.

Minthogy Pico azt tanítja, hogy a szabadság az emberi lényégtől elszakíthatatlan, túlmént Augustinuson és a scholastikusokon. Ezek azt tanították, hogy a bűn a nemzés által tovább tenyésző emberi természetben eredeti bűnné lett, mely az ember természetét már az akarat önelhatározása előtt, minden valóságos bűn forrásává tette. De így a bűn csak természeti processus. És midőn azt mondja, hogy a legnagyobb boldogság állapotában is lehetséges a szabadság elferdítése, nem tanítja az Istennek ellenállhatatlan kegyelmét, mint Augustinus. Mert ha a kegyelem ily gépiesen hatna, az csak mint erőszak munkálkodnék.

Igaz, hogy Pico tanában nagy ellenmondások vannak s ezért ideáiban a tisztaság és a határozottság több pontban hibázik. Az onnan van, mivel két ellentétes elvet akart összeegyeztetni. Mégis közte és az új-platoiak közt a különbség lényeges. Az új-platoiak is, különösen Plotin beszélnek ugyan a szabadságról, de azt a gyakorlati téren megvetik és annak minden becse szerintök abban áll, hogy a világból egészen visszavonuljunk, noha ők sem kívánják az érzékit elnyomni, mint azt a scholastikusok tanították. Ellenben Pico utoljára is azt tanítja, hogy az érzékiség ellen harcoljunk, míg fölötte a teljes uralmat ki nem vívjuk. Bizik abban, hogy ez nekünk sikerülni fog, mert szabadságunkat a bűn által sem veszítettük el egészen, lévén az az embertől elválhatatlan mivolt. Azon hit és remény nincs meg az új-platoiaknál, kik az ókor teljes kimerültségét tolmácsolják. És a mystikai szemlélődés egyoldalúságai is nála részben eloszlanak, midőn sürgeti, hogy ne csak az Istennel, hanem mi magunkkal, a világgal és felebarátainkkal is egységben éljünk, sőt az egység magunkkal és a világgal feltétel, hogy az Istennel egyek legyünk, mert hiába törekszünk a békére, ha környezetünkkel egyenetlenkedünk. Ezért dicséri Platónak azt a tanát, hogy mi a szeretetnek különböző fokain áthaladva, felfelé törekszünk, hogy az érzékitől az érzékfölötti szépséghez, az Istenhez, a minden szépség művészehez eljuthassunk. Piconál a természet, az érzéki a legnagyobb tökéletességünknek emeltyűje. Midőn pedig azt tanítja, hogy az Istennel egygyé legyünk, s ehhez a feltétel egységünk a világgal, itt a középkori merev dualismuson túl emelkedett.

## VI. Reuchlin.

A feléledt általános szellemi mozgalmak korában a platoi iskolának neves hívei Itália határain túl is találkoztak. Németországban ez iskolát, a theosophiát, Reuchlin János képviselte, ki a kor divata szerint Capnion görögösített nevet vett fel. Született 1455. Pforzheimban. Párisban és Orleansban tanulta a nyelveket és a jogtudományokat. Még fiatal volt, midőn a würtembergi herceget, Jámbor Eberhardot Itáliába kísérte és Florenzben \* a platoi philosophiát megszerette. Második olaszországi útja alkalmával megismerkedett Picoval, ki őt a kabbalahra figyelmeztette. Ennek megértése végett a zsidó nyelvet kellett megtanulnia. Reuchlin egyik főérdeme, hogy a nyugatiakat a zsidó nyelv tanulmányozására irányozta. Németországban ő az első zsidó tudós. Így a humanisták látköre kiszélesedett, mert a görög és a latin irodalom mellett felveszik a zsidót is. A kabbalah iránti vonzalomból kell kimagyarázni, hogy a zsidókat az igaztalan megtámadások ellen férfias bátorsággal védelmezte. E védelemben annyira buzgólkodik, hogy a történetet is elhomályosítja, midőn azt mondja: semmit se birunk a philosophiában, mi annakelőtte nem volt a zsidóké, noha a mi századunk elveszi tőlük a megérdemelt dicsőséget és megveti mindazt, a mi zsidó, mert a jelenkorban minden világosabb és simább (perpolita) magyarázatot kíván.\*\* Érzy azt Reuchlin, hogy a kor szép nyelvbéli előadást követel.

Történt, hogy a kölni theologusok, a középkori irányú scholastikusok, kiknek élén *Hogstraten* állott, egy kikeresztelkedett zsidó Pfefferkorn által felizgattatva, a zsidó irodalomnak minden emlékeit, a szent könyveket kivéve, az egyházi törvényszék által megsemmisíttetni kívánták, azt hozván fel okul, hogy ez által a zsidókat könnyebben lehet keresztyénekké tenni, valójában pénzt akartak tőlük kicsikarni. Ekkor Reuchlin lett a zsidó irodalomnak lelkes védője s az ügynek az eretneki törvényszék előtt fényes győzelmet vívott ki. Ez volt a humanismusnak első nyilvános győzelme harcban a scholastikával. E harcban, melyet az egész művelt világ osztatlan részvétellel kísért, egymással szemközt állott az új a régivel, a humanisták a scholastikával, egyrésről a kornak híres férfiai, a tudomány által fényessé lett nevek, másrésről egy letűnt kornak sötét emberei, úgy szellemre mint irányra nézve. Kitünő emberek fejezték ki levelekben

\* E városról azt mondja: Florentia illo ævo nihil floridius.

\*\* De arte cabalistica. Francofurti 1612. 656. l.

a győztes harczosnak szerencsekivánataikat, mint Pirkheimer, a híres Hutten Ulrik lovag. Ez utóbbi a szerzeteseknek bátran megmondta, hogy még a pápa is szegyenli tudatlanságaikat, hogy Németország szemei nyitvák. Erre következtek a sötétség embereinek levelei, *epistolae obscurorum virorum*. Ez egy korszerű jeles satyra, mely világosan mutatja hogy a humanistikai szellem már mily magasra emelkedett a scholastika felett, melynek alakjai mint a legderűltebb gúny tárgyai gyönyörködtetnek. A levelekben nevetségessé tétetik különösen a koldus szerzetesek konyhai latinsága, tudatlansága és aljas erkölcstelensége. Ki ezen levelek szerzője, erről jeles munkájában felvilágosít Strausz.\*

Reuchlin miután a sváb szövetségi törvényszék birói hivataláról lemondott, Ingolstadtba tanárnak neveztetett ki 1520. Innen hivatott meg Wittenbergbe. A hívást el nem fogadta ugyan, de maga helyett Melanchtont, ki szárnyai alatt képezte ki magát, ajánlotta. Már ezáltal, azután, hogy a régi nyelvek tanulmányozása folytán a bibliát tisztábban fogták fel, végre azon nagy harc által, mely a világosság és a sötétség közt vívatott, őt a reformatió egyik előkészítőjének kell tekinteni.

Reuchlin philosophiai munkái: *de arte cabalistica* és *de verbo mirifico*. Az előbbit X. Leo pápának ajánlotta hálából, hogy elleneinek nem sikerült a pápa atyai szívével tőle elidegeníteni. Az ajánló levélben többek között ezen szavak állanak: *totum hunc librum tuae subjectioni auctoritati, cuius in arbitrium collata est totius mundi censura*. Beszélgetés alakjában adja elő gondolatait, a beszélgetők egy keresztyén (Philolaus), egy zsidó (Simon) és egy mohamedán (Marranus). Mindazt, mit Reuchlin a legmélyebb bölcseségnek tekint, a zsidóval mondatja el, miáltal a sokat üldözött, gúnyolt nemzetet, mint a legértelmezebbet akarta kitüntetni. Lehet hogy Reuchlin a beszélgetés alakját azért választotta, mert így előhozhatott olyat is, mit ő maga nem helyesel. Mindamellet a még babonás korban ő is elég babonát hitt. Hitt a csodákban is, p. o. hogy a halottakat fel lehet támasztani. Aristotelest megleckézteti, hogy semmit sem hisz, mit kézzel nem tapintott, szemmel nem látott és syllogismus által fel nem fogott. A kabbalah szorosan összefügg az új-platoiak mystikai theológiájával. A tudományra való törekvés mellett mind a két műve sok babonát terjesztett.

*Philosophiája*. Gondolatmenete a következő: minden az Egyben él, ez az egy az Isten, miden dolgok ősfarmája és végcélja, ezért minden hozzá törekszik. Az ember a dolgok központja, a földből

\* Ulrich v. Hutten v. dr. Fr. Strausz. 1858.

teremtett, hogy a testiről gondoskodjék; az Isten lehetével megáldatott, hogy a szellemit híven szeresse. Mint Isten a világban, úgy az emberben a szellem (mens) a korona. A felsőbb világ folytonosan befoly az alsóra s a legalsóbb a legfelsőbbhez visszavezettetik. Az Isten szelleme az igazi csodatevő, az ige a szellem kifolyása, ezért erő lakik benne, de minden csodatevő ige utal Krisztus nevére, kiben az teljessé lett. Az istenember magát igének nevezi. Természetes kívánság által vezetettünk a legfőbb, az isteni dolgok megértéséhez, de ehhez a tudományok komoly tanulmányozása kívántatik.

Mindenekelőtte a jó és a tiszta erkölcsben kiművelteknek kell lennünk. Így megtisztítván lelkünket, szükséges a nyelvek tudása, a mennyiségtani és a physikai ismeretek, melyek az arab, a görög és a latin írók kötetében foglaltatnak, szóval szükséges az ismeret arról, mit *természetnek* nevezünk. A természetet azon elvnek tekinti, melyen a dolgok nyugosznak és mely által mozgattatnak, melyben lényegileg és nem járulékképpen vannak. Ha hozzávesszük azt a megjegyzését is, hogy a régiek Aristoteles kora után sem értették teljesen a mathe-sist, itt e tudománynak nagy fontosságát, különösen azt a nagy befolyást sejtí, melyet a physikára fog gyakorolni. Végre szükségesnek tartja a logikát és a metaphysikát.

De azt tanítja, hogy mindezeknél feljebb kell emelkednünk. Azokat, melyek a természettől, minden anyagtól és mozgástól elvannak választva, a theologia adja elő. Ezeknek mint közvetleneknek nem tudomány a neve, hanem erősebb és hatályosabb ismeret, azok nincsenek a syllogismusnak alávetve. Ezen isteni bölcseséget kevesen fedezik fel, csak azon boldogok, kikben az isteni világosság fénye ragyog. Azon bölcsesség és igazság, mely a mi gondolkodásunkat, a következtető emberi észet felülmulja, a cabalában foglaltatik. E nélkül az istenieknél oly nehéz felfogását senki el nem éri, ide nem lehet eljutni az emberi ész bizonyításai által. A cabala az isteni hagyományozott kinyilatkoztatásnak symbolikai befogadása,\* hogy az Istent és az elválasztott értelmiségeket szemléljük.\*\* A cabala azon módja a

\* Quam qui cœlesti sortiuntur afflatu recto nomine cabalici dicuntur. U. o. 624. l.

\*\* Cabala est symbolica philosophia. Cabalam nec sensuum rudi tactu, nec imperiosis logici artificii argumentis esse quærendam, cuius fundamentum in tertia cognitionum regione constituitur, ubi non iudicium urgens, non probatio evidens, non syllogismus demonstrans quinimo ubi nec ipsa hominis ratio dominatur. Sed nobilior quædam notitia, ubi lumen mentis cadens super intellectum movet liberam credendi voluntatem. U. o. 625. l.

contemplationnak, melynél az Isten az emberi nemnek kívánatosabbat nem adott, annál semmi sem jobb a lelkek üdvére, semmi sem alkalmasabb a halhatatlanság elérésére, mert általa az emberi szellem a természettel megegyezőleg közelebb emelkedik fel az istenítéshez (deificatio) vagyis a legfőbb célhoz, az üdvösséghez, hol eléri azt, hogy semmire sem szorulván, egyáltalában akadály nélkül nyugodtan, boldogul él, midőn minden földit elvetvén s a dolgok anyagát eltávolítván, mesterségesen (artificiose), némely symbolumok által a formát a formáról leszakasztjuk s felszállunk az első minden formájú és formánélküli (omniformis et informis) formához. Mit az érzék észrevesz, az a tudomány alatt van s az észnél bizonyosabb, de a melyekre a szellem befoly, azok a tudomány fölött vannak. Minden isteni kinyilatkoztatás visszavezethető arra, hogy az eredeti első romlás (primordialis ruina) után az emberi nem általánosan helyreállított (restauratio), melyet üdvösségnek neveznek. Ez korlátolt kinyilatkoztatás. Reuchlinnek itt okvetlenül tüzetesen kellett volna szólni az istenemberről. Az istenembert tanítja ugyan a cabbalah is (Ádám Kadmon), de az nem történeti személy, csak költött, mythoszi. A nehézség mellett úgy siklik el, hogy Simon zsidó által a Messiás ideáját az ó-szövetség értelmében adhatja elő.

Tehát a legfelsőbbekről és az isteniekről, minthogy ezeknél semmi előbbi sincs, honnan vennők a bebizonyítást. Ez hasonlít Aristoteles azon tanához, hol azt mondja, hogy hol a közvetítés megszűnik, ott a bebizonyítás helyébe a közvetlen ismeret lép. Ismeret az isteniekről a puszta, tiszta hitben áll. Ezért ezekre nézve a következtetést ellenségnek tekinti s az Istent, az angyalokat, a boldog szellemeket, a világon túli erényeket, általában a természetfölöttit a halandó ember és a gyenge ész mértékének alávetni s az istenit a mi tudományunkkal megismerni nem lehet. *Cognitio supernaturalium crediturum a mente (szellem) pendet non a ratione, quæ ratiocinando non potest errare.*

De mivel a mi boldogságunkat (beatitudo) semmi úgy elő nem mozdítja mint a legfőbb és az isteni dolgoknak ismerete, ehhez más úton kell eljutni, mint az emberi ismeret által. Őt eszközlője (opifices) van az ismeretnek: szellem (*νοος*, mens), ész (*διανοια*, discursus), vélekedés (*δοξα*), képzelet (*φαντασια*, imaginatio) és érzék (*αισθησις*, sensus). Szellem és érzék nem csinál észleteket, az egyik sokkal fejlebb, a másik sokkal lejjebb áll az észnél, a képzelet se, mert ez az érzékek által adott jelenségeket csak megtartja. Marad a vélekedés és az ész, de a vélekedés csak következtetése az észnek. Tehát ez azon tehetség,

mely észleteket csinál. Csak a szellem az, mely az isteni dolgokat a hitben megéri. Mert a meggyőződésnek micsoda megerőltetése, törekvése szükséges ahhoz, mit önkényt kész vagyok hinni és mit szabadon befogadtam puszta szeretetemenél és különös tiszteletemenél fogva, a kinyilatkoztató iránt semmi észnek ereje által arra nem kényszerített-vén.\* Az isteni okok nem egyenlők a természetiekkel, a természetiek az isteni dolgokat nem kormányozhatják s a melyek a hit által szilárdak, azokat semmi emberi ész be nem bizonyíthatja. Semmi sem áll egymástól oly távol, mint a mi az Istentől kinyilatkoztatott és a mi embertől feltaláltatott. Hinni és tudni leginkább ellenkeznek egymással. A hitnek helye a szellem, a tudományé az ész. Az a legfelsőbb világosságból kifoly, ez az érzékből ered. A szellem országában vannak szükségképpeniek, melyek az észre nézve lehetetlenek. A szellemenben az ellentétesek és ellenmondók összeesnek, melyek az észben legtávolabb állanak egymástól. A hit által megtartott beszéd és a szükségképpenin tét egymással össze nem hasonlítható, mert a szükségképpenin lehet kételkedni, a kinyilatkoztatottnál nincs nyilvánvalóbb (evidentius).

És a mit a kabbalisták tanítanak, azzal egészen megegyeznek a pythagoreusok tanai, mert minden tudományos törekvésük az emberi nem üdvére vezethető vissza s minden lény, mely subsistál, folytonosan visszautal az ideákra s az ideák ideájára. Mind a két tan három világot tanít. Pythagoras mondja, hogy minden a három által határoztatik meg. Emeljük fel elménket magasabb, t. i. ezen egész gömbnek élő befolyásaira (vitalis influxus). A felső világ magában foglalja a felsőbb lényeket, a nem testi állagokat, az isteni példányképeket, melyek szerint minden alsóbb dolgok képeztettek. Amazok a dolgok elvei, az isteni szellemből előhozott ideák, melyek örökkévalók. Az egész felső világ befoly az alsóra s így a pillanatnyi összefügg az örökkévalóval, a legalsóbb a legfelsőbbel. Egy tehát az isteni lényeg, melyről Pythagoras helyesen mondja, hogy az év.

Itt belebocsátkozik Pythagoras számmystikájába. A tetraktys minden teremtményeknek ideája. Innen ered a dekas, mert  $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ , omnium rerum genera generalissima. A tíznek fele 5, ha az ötöt középsőnek teszszük s jobbról a legközelebbi felsőbb számot, mely 6, balról a legközelebbi alsóbb számot, mely 4, e kettő

\* Quonam modo igitur affirmare quis ausit divinitus revelato et humanitus invento pari dignitate credendum esse, nisi, qui totus pascatur syllogismo sicut bos feno. U. o. 663. 1.

egyesítve ad tízet; ismét jobbról a legközebbi felsőbb számot, mely 7 s balról a legközelebbi alsóbb számot, mely 3, ismét 10 támad és így tovább. A tíz viszonyítva a húszhoz, újra ezen viszony támad és így tovább. A tetraktyst Pythagoras az örök természet forrásának tekinti, mely a dolgoknak az isteni szellemben észszerűen működő ismerete. Az isteni szellemet Pythagoras allegoriailag számnak nevezi, mert szám a dolgok elve.\* Szóval Reuchlin szerint a kabbalah és Pythagoras tanai között a legnagyobb összhangzat van. Mind a két tannak célja az emberek lelkeit az istenekhez vezetni (in deos referre), vagyis a teljes boldogságot előmozdítani. Ez lehetséges, mert az alsó világ képviseli a felsőt s a mint történik ide lent, úgy cselekesznek odafent. Az érzékiek által törekedjünk elérni az értelmi és szellemi jónak élvezetét, becsületesen élván, tisztán szemlélvén (contemplando) és istenileg szeretvén. Van három dolog, mely ha egyesül, *anagogice* eljuthatunk a legfelsőbb boldogsághoz: az erény munkája, mely a cselekvésben áll, az elmélkedés, mely sok tan (disciplina) tanulmányai (studia) által ápoltatik, és a szeretet, mely minket szükségképpen az Istennel összeköt. Egyik a másik nélkül nem elegendő, a háromnak összekapcsolva kell lenni, mert mit használ jól tudva rosszul cselekedni és rosszul cselekedve folytonosan rettegni s a lélek nyugalját soha nem élvezni. A mi egész philosophiánk ez, hogy jól élve jól haljunk meg.

Reuchlin hiszi, hogy Pythagoras a kabbalisták végtelen tengeréből származtatta a bölcseségnek azon folyamát, mely Görögország tudományának szántófeldjeit megtermékenyítette. Ha Plato, Aristoteles, a stoikusok, az új-platóiak, az egyházi atyák tanai között felfedez valamely, ha csak távolról is a kabbalához és Pythagorashoz hasonló pontot, ennek forrását örömmel itt látja s azok eltérő helyeit ezek szerint idomítja. Reuchlin nem engedi, hogy Pythagorasra a legkisebb árnyék essék s a különösnek látszó tanairól azt mondja, hogy csak a tudatlanság és irigység adhatott tanainak ferde értelmet. Ezen elferdítés ellen igyekszik tanait védelmezni, p. o. a metempsychosist. Ő ezt úgy érti, kik műveikre, erényeikre egymáshoz hasonlóak, azokról mondjuk, hogy p. o. Cicero latin Demosthenes. Hogyan közölhetné az emberi állag a maga saját formáját az oktan állattal.\*\* De az út is a boldogsághoz, mondja Reuchlin, a mindkettőnél hasonló mód s az

\* Signum plane haud iniquum, quia in corporeis nihil divinius mente, in separatis nihil simplicius numero. U. o. 688. l.

\*\* In disparis animantis vitam transire non potest vel ulla qualiscunque bestia quin potius manet in suæ lege naturæ suum tenens munus. U. o. 676. l.



egyenlő gyakorlás, a symbolumok, példabeszédek, számok, idomok, betűk, szótagok és szavak által.\*

Reuchlin philosophiájának célja az egyáltalános hiánytalan boldogság szóval, az ember istenítése (deificatio). Ezt semmiféle ész, semmiféle tudományos kikutatása az okoknak, semmiféle syllogismus nem eszközölheti, hanem csak a hit. De a keresztyének egyszerű hitével sem elégszik meg. Meg van győződve, hogy az ész meghaladó igazság minden dolgokban megvan, hogy az immanens Isten szellemünkben nyilatkozik.\*\* A kinyilatkoztatásnak mélyebb értelmét kívánja s ezt a kabbalahban találja. Tehát ebben kell hinnünk. Ezt így indokolja: higyjünk kinek-kinek abban, miben jártas. Minden tudomány szabadon hisz a mondottakban, különben elhagy az élet, mielőtt csak egy tudományban az okot alaposan megvizsgáltuk. Ha hiszünk azon férfiaknak, kikről véljük, hogy különös tudományval vannak felruházva, hinni fogunk a szent férfiak hagyományában. Ezen hagyomány a kabbalah, az isteni és a legrégebb kinyilatkoztatás. Az bizonyos, hogy a szent és elméjük által kitűnő férfiaknak sokat köszön az emberiség. De az isteni kinyilatkoztatást azokra szorítani, kik a kabbalah megírták, nagy elfogultságot és a történeti érzéknek teljes hiányát mutatja, mely azonban Reuchlin korában még csak ébredezett. Azt se tudja ki és mikor írta a kabbalah. Abban különböző korok elemei össze vannak halmozva s előadása nagyon ábrándos. Mivel az élet rövid ahhoz, — mondja Reuchlin — hogy mi magunk mindent kikutassunk, ki nem vonhatjuk magunkat az alól, hogy ne higyjünk annak, mit mások kinyomoztak. Ezen szavakban a feleledt tudományok kora tükrözi le magát. E kor azzal kezdődött, hogy mások tekintélyére támaszkodott. Ellenkezésbe tette magát a scholastikával és megtámadta a legnagyobb tekintélyt — Aristotelest. De saját erejében még egészen nem bízott. Mi volt természetesebb oly korban, mely saját erejéből, tekintély nélkül még nem járhatott új tekintélyeket keresni fel. Az philologiai munka volt, melylyel Reuchlin foglalkozott, de azon meggyőződés által vezetett, hogy ez úton eljut az Isten ismeretéhez. A legfőbb boldogsághoz, vagy mint Reuchlin mondja a deificatiohoz, symbolumok, számok, idomok, betűk s ezekhez hasonló jelek által sohasem jutunk el. Különben ez nem is hangzik össze azzal a mit feljebb mondott, hogy az Istennel összekapcsolatunk a szorgal-

\* In Cabala nom modo literæ ac nomina sunt rerum signa, verum res etiam rerum. U. o. 713. l.

\*\* Deus rebus intimus. U. o. 691. l. Nihil entium sine Deo. U. o. 697. l.

mas munka, az elmélkedés és szeretet által. És minő bölcsesség rejlik abban, midőn az Istenről ezt mondja: Deus tetragrammatuſ creavit omnia (718). Szól az értelmiségnek (intelligentiæ) ötven kapujáról s azt tanítja, hogy minden dolog vagy elem vagy az elemekből lett (elementata), vagy lelkek, vagy égi testek, vagy égfölötti testetlenek (supercelestia incorporea). Mindegyik tíz szempont alatt vizsgálható. Ezen tíz módja az állagoknak és az értelmiségeknek 5 által szorozva megnyitja az ötven kaput, melyek által behatunk a teremtmények belsejébe (717.) De sem a világ dolgainak lényege, sem a mi ismeretünk erről pusztá összeadás, pusztá szorzás, szóval számítás valamint symbolumok által nem eszközölhető. Reuchlin annyira megy, hogy minden egyes zsidó betűben külön bölcsességnek symbolumát látja, pl. aleph jele a legfelsőbb és a legmagasabb dolgoknak, melyek az isteni jóság első kifolyása (effluxus) által fenállanak. Ezek az angyalok. Az angyalok az Isten jóságánál fogva tisztítják a legközelebbi alsókat, felvilágosítják és tökéletesítik. Ez neveztetik befolyásnak (influentia). Itt az új-platoiak és Dionysius Areopagita tana világos. A szombat (sabbatum) az élő Istennek mysteriuma, mert az a felső világ symboluma (hoc est Jobelei æternitatis), hol minden munka megszűnik.

A philosophiának nem az a czélja, hogy közvetlenül a legfőbb boldogságot eszközölje vagyis hogy minket az Istennel egyesítsen. Ez a vallás dolga. A philosophia előadja a viszonyt Isten és ember között tudományosan, s ez által ezen viszonyba belátást nyújt. A philosophia tehát csak közvetve mozdítja elő a vallásosságot, mert minél tisztábban fogom fel azon viszonyt, annál vallásosabb lehetek s annál tisztább az én vallásom.

Midőn Reuchlin a tekintélyen alapuló hitet, szóval a kabbalaht ajánlja, ezzel szemközt az emberi észet lealacsonyítja, mivel ez tévedhet. Tegyük fel, hogy a kabbalahban az isteni bölcsesség és igazság nyilatkozik. Hogy viszonylik ehhez az emberi igazság? A kettő között van igenis különbség, mert az Isten az egyáltalános igazság, de betölthetetlen űrt a kettő között tanítani nem lehet és maga is tanítja, hogy *Deus rebus intimus*. Gondoljuk a természet törvényeit, melyek ismeretébe az emberi ész már oly mélyen behatott. Kérdés, lehetnek-e a természet, p. o. a súly törvényei az isteni gondolkodásra nézve mások mint az emberire? Az sem áll, hogy a mi tudományunkkal, az emberi észszel semmi istenit megismerni nem lehet. Midőn Reuchlin annyira lenézi az emberi észet és az általa képzett syllogismust, meg kell gondolni, hogy korát a scholastikusok előzték meg, kik igenis mindent ex vi formæ syllogisticæ következtettek s így a legnevetesebb dol-

gok jöttek ki. De nem csak ezen történeti előzményeknél fogva megvetőleg szól a következtetésekre épített gondolkozásról, hanem azért is, mivel az észletbe nincs helyes belátása. Azt kérdi, honnan vennők az istenekről a bebizonyítást, minthogy ezeknél semmi előbbi nincs (nihil prius). A következtetés nem egyéb mint ugyanazon fogalom elemeinek vonatkozása egymásra. A bebizonyítást az Istenről ennek saját lényegéből kell meríteni.

De ő nem is akar oly theológiát, mely pontos tudományos nyomozás által rendszert akar felépíteni. Az ő álláspontja oly theosophia, mely az isteni titokba új és sokkal merészebb mód által akar behatni. Láttuk ezt a módot, mely a kabbalahban foglaltatik. Vessük ki a tudományból az észet és az érzéket, lerontottunk minden tudományt, kioltottuk azt a lámpát, mely minket a tudományos nyomozás fáradalmas útján bizton vezethet. Nem veszi észre, hogy az ész és az érzék megvetése által a babona és a sötétség, melyek elleni harczában minden erejét megfeszítette, s mely harcz életét elkeserítette, kezére dolgozik. Pedig a tudománynak igen helyes, általános alapelve kezei között volt, t. i. azon gondolat, hogy minden dolognak saját lényege van, vagy azon másik, hogy egy lény se lépheti át természetének törvényeit. De ezen igazán tudományos alapelvet ismét lerontja, midőn azt tanítja, hogy az egyes állagok a természet törvénye alól ki vannak véve, hogy azokban titkos sajátságok rejlenek, melyek szendergő szellemünket felköltik s az isteni segedelmet lekérik. Már az ember akarata sokat tehet a természet törvénye ellen s a magasabb erők akarata felette áll minden természeti törvénynek (769). Az ember akarata igenis a természeti törvény felett áll, abban az értelemben, hogy azt az ember a maga eszes céljaira fordíthatja, de azt meg nem változtathatja, meg nem semmisítheti.

Azt mondja, hogy semmi sem ellenkezik egymással úgy, mint hinni és tudni. Azonban a hit is tudás, csakogy közvetlen. De a közvetlen tudásnál az ember meg nem állapodhatik s a hitet is fel kell fogni, meg kell érteni. Azt tanítja, hogy a kinyilatkoztatásnál nincs nyilvánvalóbb, ellenben a szükségképpenin lehet kételkedni. A kinyilatkoztatott nyilvánvaló, mert azt lehet tudni, de ezen tudás az ember részéről közvetítést igényel. A szükségképpenin az, minek lenni kell, mi másképpen nem lehet, ezen tehát kételkedni egyáltalában nem lehet. A szükségképpenin az igazán kinyilatkoztatott.

Reuchlinnak lényeges hibája az ő rossz psychológiája. Mert a dolgot úgy tekinti, hogy szellem, ész, vélekedés, képzelet, észrevétel külön lelki tehetségek, holott észrevétel, képzelet, ész a szellemnek

különböző fokú működései, azok alkotják a szellemet. A szellem működései közt az ész az, mely az ellentéteket közvetíti, az a tudásnak legfőbb organuma. Hogy az ellentétesek és ellenmondók összesnek, ezen pontot és más hasonlót a mély elméjű Cusai Miklóstól vette át. Mind a kettő mystikus, de Reuchlin mystikai szemlélete még ellenségesebb állást foglal el az észszel szemközt, mint Cusai Miklósé. Megható a középkori mystikusoknak azon tana, hogy magunkba mélyedjünk el s szellemünk legmélyebb alapjaiban keressük az Istent. Egyszerű igazság! Hogy történhetett tehát, hogy a középkori mysticismust az átmeneti korszak theológiája, mely a magia csodáit is felvette, háttérbe szorította? A középkori mystika kizárólagosan a belső élet contemplatióján nyugodott s azon belső visszavonulás magunkba, melyet kívánt, az embert a földi élettől egészen elszigetelte, el a közösségi élettől és a természettől. Ellenben ezen theosophia minden babonás hite ellenére a contemplatio mellett kívánt az erényben munkás életet, a jövő élet (beatitudo) mellett hangsúlyozta jelen életünket (felicitas) s tekintettel volt a természeti törvényre, midőn tanította, hogy testünkről is kell gondoskodni.\* Feljebb láttuk, hogy Reuchlin a physikának és a mathesisnek mily becset tulajdonít, oly tudományoknak, melyek a gyakorlati életnek szolgálnak. Az érzékekből kell kiindulnunk s innen lassan fokenként az észhez felemelkednünk. Az Isten ismerete a világi dolgok által is van közvetítve. Reuchlin maga mondja, hogy az alsó világ összefügg a felső világgal s a mint történik ide lent, úgy cselekszenek oda fent. Ő nagy szabásban törekszik a világ dolgait ezek alkotójának akarataából kimagyarázni. Szeretné a természetet kinyomozni, de mivel érzi, hogy ehhez ereje gyenge, nagyon hívő bizalommal fordul a kabbalah felé. Az új physika a babonás hitből tört magának utat a természet örök törvényeinek megismeréséhez. Mivel theosophiája nem fordult el a külvilágtól, a haladó kort jobban tolmácsolta, s az életet összhangzatosabban fogta fel mint a scholastika, s ezért az újkori tudományhoz az előkészítést oly mértékben eszközölte, melyet a történetnek hálásan kell elismernie.

\* *Legi auscultandum est, quæ sua cuique distribuit et naturæ ipsi pro anima est, voluit enim ea et viribus corporum servire, sine quibus nec ratio sana esse, nec mentis lumen conservari valide possit. U. o. 711. l.*

## VII. Nettesheim.

A theosophiai irány minél tovább fejlett, annál inkább közeledt a csodásnak határához. A theosophia látja a természetben az isteni erők hatását azon új-platoi törvény szerint, hogy a magasabb erőkből az alsóbbak származnak. Egy az isteni élet, mely a mindenséget áthatja s az alsóbbat a felsőbbel, a földi világot az égivel összeköti. Ezen lánczolatnál fogva a felsőbb értelmi erők láthatatlan hatásai átszármaznak az alsóbbakba s ezeket szükségképpen kormányozzák. Ha az ember azon magasabb erőket felismeri, magát azok birtokába helyezi; úgy uralkodhatik a természet felett. Ennek alapján a theosophia a természet felé iránylik, ebben kíváncsian kémlel, hogy a természetben elleplezett erőket felleplezze, a természet titkait ellesse. Ezen irány ily módon *magiává* lesz, mesterséggé, melynek alapja a titkos tudomány. A mint így a theosophia átment a magiába, ezt az irányt *Nettesheim Agrippa Kornél* képviseli. A magia ezen értelemben hiszi, hogy a természet egy nagy titok, melyben az istenség rejlik s hiszi azt, hogy ezen titkot meg lehet fejteni. Ha az ember a természetben rejlő titkok birtokába jut, az ily ember *magus*. A természet titkos erőinek felleplezése, megismerése, magának az Istennek megismerése. Volt ezen kornak ily hite, mely több kalandos jellemeket szült. Erről különösen a Faustról szóló monda tesz bizonyosságot. A tudomány színét felvevő magia csirái megvannak már az új-platonismusban, mert ez azt tanítja, hogy minden lényben lelki erők vannak s ezért minden lényre a vele rokon lény rokonszenvi (*sympathia*) hatást gyakorol vagyis magikait, s a természet minden lényeinek összefüggése egymással magikai. Azon kor, midőn az új-platonismus fellépett, teli volt hittel a magiában, varázslatokban és csodákban s az ily irányú philosophia ezekből igen sokat vett fel magába. Az új-platonismus székhelye Alexandria volt, oly város, hol három földrész találkozott egymással és ezen philosophia a három földrésznek téves, előítéletes, babonás képzetait is magába beolvasztotta. A renaissance kora pedig legelőször is az új-platoi philosophiát veszi útmutatóul. De mint minden előbbi idők hagyománya a maga korának színét felveszi, az itáliai új-platonismus sem állapodott meg a metaphysikai kérdéseknél, hanem kívánta a világ, a természet ismeretét s hogy legyen hatalma a természet fölött. Különösen az utolsó pontot tekintve, Nettesheim óta kezdődik ez az új irány.

Hogy a természetben az istenség rejlik, józanul ennek csak azon

értelme lehet, hogy a természet oka, teremtője az Isten, hogy abban benlevő. Az ily felfogás nem hogy tudományellenes, sőt az igen dicső felfogás, a mint a természet viszonyát az Istenhez így gondolták a legmélyebb bölcsesek. Az bizonyos, hogy a természetben észszerű erők hatnak, hogy azt örök és észszerű törvények kormányozzák s az ember a természetnek ezen észszerű, örök és szép mivolta miatt imádhhatja az Istent, de magát a természetet, mely azon észszerűségről semmit sem tud, nem imádhhatja, noha voltak népek, kiknek vallása a természeti erők imádása.

Nettesheim Agrippa Kornél született 1487-ben. Kölnben gazdag nemesi családból, tanult szülővárosában és Párisban jog- és orvos-tant. Ezenkívül vonzódott a feléledt régi irodalom, de leginkább a titkos tudományok felé. Ezek feldolgozásában és előadásában nem közönséges képességet mutatott, miáltal nagy hírre tett szert. De ezen úton, mint több kortársai, a hatalomhoz és a gazdagsághoz is akart eljutni, minek folytán veszélyes kalandor lett belőle, mert mit tanított, azt gyakorolta is. E czélból utazta be Francia-, Spanyol-, Angol-, Németországot és Itáliát. Már 23 éves korában írta meg munkáját: *De occulta philosophia sive de Magia libri tres*, a titkos bölcsestről, melyet érettebb korában újra átdolgozott. Midőn látta, hogy bevágott iránya meg nem hozza számára a remélt gyümölcsöt, elkedvetlenedett s ekkor ingerült hangulatban írta meg második munkáját: *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio*. Mind a két munkában az irály könnyű, folyékony, átlátszó, alakzatokban ékes, periodikus, noha latinsága nem correct. Szerencsét próbált mint katona, állami hivatalnok, mint orvos, fellépett mint a magasabb theologia tanára, az evangélium magvát a «kiválasztottaknak» akarván hirdetni. Sokba kapott, állhatatlan jellemű volt, korának nagy mozgalmi kedélyét érintetlenül hagyták, kivéve, hogy Reuchlinnel együtt harcolt a sötétséggel megvert kölni theologusok ellen. Hiúsága némileg ki lett elégtve, midőn a császári tanácsos és a szentelt vitéz (eques auratus) rangjára emeltetett. Mind a mellett meg volt keblében az emberi természetnek nemesebb gerjedelme. Sejtette azt, hogy az Isten az embert és az egész természetet áthatja. Kalandos, nagy tarkaságot mutató, sokat hányatott életét 1535-ben fejezte be. A szerzetesek, miután életét igen elkeserítették, emlékezetét is bántották. Szerette a kutyákat s ők azt híresztelték el róla, hogy az ördög egy fekete kutya alakjában van vele.

## 1. A magia.

E tanban három világot különböztet meg: elemit, égit és értelmet, az alsóbbat a felsőbb kormányozza, az ennek hatását befogadja. Az ember az egyes világokon át emelkedik fel az első okhoz. E szerint a magia háromféle: *természeti*, *égi* vagy *mathematikai* és *vallási* (cerimonialis).

### a) Physikai magia.

A magia (facultas potestatis plurimæ compos altissimis plena mysteriis) magában foglalja a legtitkosabb dolgok legmélyebb szemléletét, természetét, hatalmát, állagát, erejét s az egész természet ismeretét. Az felvilágosít, hogy a dolgok miképp különböznek egymástól és mire nézve egyeznek meg egymással. Ennek alapján csodálatos hatásokat idéz elő, a dolgok erőit az alkalmazás által egymással egyesítvén. A magia a legtokéletesebb és a legfőbb tudomány. Az a magasabb és a szentebb philosophia, az egész philosophiának betetőzése. És mivel a philosophia részei a physika, a mathesis és a theologia, nincs magikái mű, mely ezen hármat ne foglalná magában. A magus tehát hat az elemek, a csillagok, a vallás hite és szertartásai által. Minthogy a természeti magiában mutathatott legtöbbet, figyelme leginkább erre iránylik. A másik két résznél csak hagyományokra és feltevésekre alapít.

Gondolatainak fonala a következő. Azon elvhez híven, hogy mi a felsőbbhez az alsóbbnak lépcsőjén emelkedünk fel, elmékedéseit az elemekkel kezdi.

Van négy elem: tűz, föld, víz, levegő. Az alsóbb világban minden ezekből van összetéve.\* Ezek minden testi dolgok alapjai, általuk hatnak a természet erői. Az elemek tiszták, nincsenek összetéve, át nem változnak, romolhatatlanok. Ezen tant a régiektől, nevezetesen Empedoklestől vette át. De mi okozza azok összetételét? Azt egy magusnál természetesen fogjuk találni, hogy nem annyira azok physikai, tehát oly tulajdonságait, melyeket érzékeinkkel veszünk rajtok észre, írja le, hanem azok csodás hatásaira irányozza figyelmét, szól róluk, mint a dolgok symbolumairól és vallási szempontból.

\* Non permodum coacervationis sed secundum permutationem et unionem rursusque cum corruptuntur in elementa resolvuntur. Henr. Corn. Agrippa ab Nettesheym de occulta philosophia sive de magia libri tres 1551. Lib. I. Cap. 3.

A tűz mennyei, alsó és középvilági. A tűz cselekvő elv, mindennütt uralkodik, az aczél a kőből kiüti a szikrát, a vízben meleg forrást csinál, minden élő a meleg által él. A mint a tüzet vallási szempontból tekintti, erre nézve azt mondja, hogy az Isten a világosság atyja s tüzének ragyogását közli a nappal s a többi égi testekkel és ezek által a mi tűzünkkel. Ezért parancsolták meg a vallás alapítói, hogy a szentségeket a lángoló tűznél kell megtartani.

A föld a szenvedő elv, minden dolog alapja (est objectum subiectum), az égiek hatásainak és sugarainak befogadója, az foglalja magában minden dolgok magerőit. Az mint első szüle mindennek csirázatója, a teremtésnek első anyaga. *Restorationis et conservationis nostrae verissima medicina.* De a természet csodásan működik a víz és a levegő által is. A vízben van minden dolognak tenyésző ereje. Legnagyobb hatása van a vallásban, a kiengesztelő és a tisztító működéseknél. A víz uralkodik mindeneken, mert elnyeli a földet, megöli a tüzet, felszáll a magasba és onnan lesvén, oka lesz azoknak, melyek a földön születnek. A levegőt meg éppen életszellemnek tekintti, mely mindent áthat.

Az elemek, a természet tökéletes ismerete nélkül a magiában semmi hatást se lehet előidézni. A négy elemre következik a belőlük összetett négy nem: kövek, érczek, növények, állatok. És noha ezekhez mind a négy elem kivántatik, mégis mindegyikben egy a fő. Az érczekben fő a víz s azok e miatt olvadékonyak, az állatokban fő a tűz s ha ez kiálszik, az életnek vége. És ezen négy nemnek ismét mindegyike az elemek foka által magában van megkülönböztetve. A növényekben földneműek a gyökerek, a sűrűség; vízneműek a levelek a nedv, légneműek a virágok, a finomság; tűzneműek a magvak, a szülő szellem miatt. Az elemeket látja a lélekben is. Az értelem visszahadja a tüzet, az ész a levegőt, a vizet a képzelet, a földet az érzék. Az elemeket viszonyítja az érzékekhez, a látás tűz-, a hallás légnemű, izlés és szaglás a nedvesség által feltételeztetik, a tapintás egészen földi.

A négy elem a lelki tulajdonságokat is módosítja. A lassú és a komoly mozgást jelzi a föld, a félénkséget és a henyeséget a víz, a gyorsaságot és a barátságos hajlamot a levegő, a haragos indulatot a tűz.

A három világ összefügg egymással, úgy, hogy az ösképben meg van minden és a testi világban is meg van minden mindenben, de a befogadónak természete szerint különböző módon. Ezen összefüggés alapján azt következteti, hogy az elemek nemcsak az alsóbb világ dol-



gaiban vannak meg, hanem az égiekben, dæmonokban, sőt magában az Istenben is. De az alsóbbakban az elemek úgy vannak meg mint durva, az anyagba elmerített formák, az égiekben ezek természete szerint kitünőbb módon mint a holdalattiakban. Az égiekben a föld tömötsége vastagság nélküli, a tűz ott nem éget, hanem ragyog. A csillagok közül tűznemű a Mars és a nap, légnemű a Jupiter és a Venus, víznemű a Saturnus és a Mercur stb. Az Istenről mint minden dolgok ősképeről azt mondja, hogy ő az élő víznek tisztító forrása lehelő szellem, emésztő tűz. Azt nem lett volna nehéz Agrippának meggondolni, hogy az írás, ha így beszél, ezt azt Istenről csak képiesen mondja.

Tehát az elemek a maguk módja szerint mindenütt megvannak : az ősképerben mint a megalkotandó dolgok ideái, az értelmi lényekben mint elosztott hatalmak, az égiekben mint erők (virtutes) az alsóbb világban mint durvább formák.

Szól ezután a természeti dolgok azon tulajdonságairól és erőiről, melyek az elemekből közvetlenül folynak. Innen átmegy a dolgoknak *elrejtett erőire* (virtutes occultæ), mi természetes oly embernél, kinek álláspontja a magia. Az ily erők okát a dolgok formájában keresi. A formai erők kevés anyaggal is nagy hatást idézhetnek elő ; ellenben az elemi erő, mivel ez anyagi, hogy nagy hatással bírjon, nagy mennyiséget kíván. Az ily titkos erők ismeretéhez a bölcsék inkább a hosszú tapasztalás mint az ész nyomozásának útján jutottak el. Azt mondja, hogy azon erők csodás erők. Csodás erővel hat a gyomor, midőn az ételeket átváltoztatja, csodásak a megkövült halak. Az természetes, hogy korábban ezen jelenségeket csodásaknak tekintették, mivel azok okait, processusát nem ismerték. De ő kritika nélkül valónak tartja azt is, mit a hit az előítéletekben, babonában korára átszálított, p. o. hogy a strucz megemészti a vasat, hogy ha a tengeri süllő (echineis) a hajót érinti, ez a viharban is biztosan megáll.\* Ezen titkos erőket látja a dolgok fajaiban és egyedeiben, mert minden egyed, midőn az égi constellatio alatt kezd lenni, a léttel együtt nyert csodás cselekvő és szenvedő erőt, mely neki mint ilyennek sajátja.

Ezen titkos és csodás erők forrásának kérdése nála a földolog, hogy a magikai álláspontot kimagyarazza. Azt mondja, hogy a dolgok hatnak egymásra, saját mivoltukkal meg nem elégedvén, kilépnek magukból, hatásukat kiterjesztik más dolgokra s ezeket megbűvölik, megvarázsolják. Az anyag, a test a mozgásra képtelen, a merő testből

\* U. o. Lib. I. Cap. 10.

hatás nem származhatik, pedig tapasztaljuk, hogy a testek hatnak egymásra. Hogy ezen hatást kimagyaráz hassuk, nem lehet azokat pusztá, merő testeknek tekinteni, azokban elrejtett, a hatásra képes erőknek kell lenni. Szerinte van valami, mi okozatot nem szülhet, mi hatni nem képes s ez a pusztá anyag. Ezen felfogás képezi alaphibáját, mert anyag, test, melynek ható ereje nincs abstractió, valótlan-ság. Ha gondolatunkban mindent elveszünk az anyagtól, súlyát el nem vehetjük, ennek pedig szükségképpen van hatása. Általában e-kor bölcsészei hozták tudatra azon gondolatot, hogy a test vesztég s ezért a hatásra képtelen. A gondolatot már Ficinusnál találjuk. Cæsálpinus innen azon következtetéshez jött, hogy ha a világon van hatás és mozgás, ez az anyagi létből nem eredhet. A természet csak a szenvedés elve. Nettesheimnál éppen az a kérdés, honnan kapják a testi, az alanti dolgok ezt az erőt, melylyel csodás hatásokat eszközölnek? \* Ehhez magasabb *speculatio* kívántatik.

Az Isten a legfelsőbb ok, minden egyes erők eredete és célja, az ideák foglalatja. Esméi által hozott elő mindent, az eszméket közölte az értelmi lényekkel (értelmi, érzékfölkötti világ) s azok a csillagok (égi világ) hatásának közvetítése által elhatottak a disponált elemekig (elemi világ). Az értelmiségek (angyalok) mint hú végrehajtók a rájuk bizottakat eszményi erővel közlik az egekkel, ezek az elemekkel. Tehát mindent az Isten eszméire kell visszavezetni, ezek az Istenben egységet képeznek s így az ősalapra nézve valamennyi dolog összhangzik egymással. A három világ, a létnek három foka s az alsóbb fok a felsőbb fok által kormányoztatik. Egy az általános erő, mely felülről eredve az egész világot áthatja s ennek különböző kö-reiben különböző módon nyilatkozik. Tehát az okozatok szükségké-peni oka nem más, mint a minden dolgok összefüggése az első okkal, megfelelésége az isteni példányoknak és az örök ideáknak, miért minden egyes dolognak az ősképben van határozott helye, honnan eredetét veszí és mely által létezik. Az egész világon van szellemi belső összefüggés, mely mindent összetart s mely által minden végre-hajtatik.

A bölcsészek eltérnek ugyan egymástól, de az elrejtett okokra

\* P. o.: *magnes ferrum attrahit, adamas sua præsentia virtutem magnetis tollit, lapis asbestus accensus nunquam aut vix exstinguit, aëtites fetus mulierum et plantarum superpositus corroborat, suppositus trahit, echineis navem sistit, rabarbarum choleram depellit, heliotropius lapis visum perstringit et gestantem invisibilem reddit anachitides somniantibus suppositus oracula reddit.* U. o. Lib. I. C. 13. Vegyülete a való és a lehetetlen jelenségeknek.

nézve megegyeznek. Vannak tehát ily működések az alsóbb dolgokban a kinyomott formák, az egekben a disponáló erők, az értelmiségekben a közvetítő alapok (rationes mediantes), az ősképben (in archetypo) a példányformák által. Szükséges, hogy mindezek minden dolog hatásában és az erő végrehajtásában megegyezzenek. Az alsóbbtól a csillagokig, innen az értelmiségekig, innen az ősképig lehet minden dolgot visszavezetni. Ezen sorozatból ered minden magia, melynek az az alapja, hogy a hasonló a hasonlót, a megegyező a megegyezőt vonzza. A kövek és érzetek összhangzanak a növényekkel, ezek az állatokkal, ezek a csillagokkal, ezek az értelmiségekkel, ezek az isteni tulajdonságokkal és magával az Istennel, kinek hasonlóságára és képére vannak mindezek teremtvé. Az Istennek első képe a világ, a világé az ember, az emberé az állat, az állaté a zoophytum, ezé a növény, ezé az érz. Az a természet összhangzata és folytonossága, hogy minden magasabb erő valamennyi alsón szakadatlan sorozatban sugarait széthintvén, leszáll az utolsóig, és megfordítva az alsóbbak valamennyi felsőbbiken át eljutnak a legfelsőbbhez. Úgy vannak egymással összekapcsolva, hogy a hatás az első októl lehet az utolsóig, úgy mint midőn a feszült húr, ha egy végén megérintetik, egész hosszában végig rezg.\* A csodás erő és hatás meg van minden lényben: kőben, növényben, állatban, emberben, nagyobb mértékben a csillagokban. Az ideák meg vannak bennünk is, azokat az Isten öntötte belénk s ezért megismerhetünk mindent, a dolgok összefüggését, ezek elrejtett csodás erőit, ezek által hathatunk és azokat céljainkra felhasználhatjuk. Ezen gyakorlati irány Nettessheimnál a fő dolog. De noha az Isten az értelmiségek és az egek által hat az alanti dolgokra, mégis némelykor elhagyván azon eszközlőket vagy felfüggesztvén azok szolgálatát a csodás hatásokat ő maga tetszése szerint cselekszi. Ezek az Istennek legnagyobb csodái. A példák, melyeket itt felhoz, a bibliából merített csodák. Ő ezeket a középkor gondolkozása szerint szóról-szóra veszi, mint a gyerek. Azt mondja, hogy ezen csodák okai az észnek semmi okoskodása, semmi magia, semmi titkos vagy mély tudomány által nem vizsgálhatók, fel nem foghatók, azokat egyedül az isteni jóslatok által tanuljuk meg.

Azon elrejtett erők tehát isteni erők és ezek el vannak öntve a dolgokban. Ezen erőket a bölcsek *életnek*, *léleknek* nevezték el. Tehát az élettől, a lélektől függ a dolgok ereje, mert az csak a lélek tulajdonsága, hogy az egyik anyagból kihát a másikra, azt megbűvöli vagy megakadályoztatja, holott az anyag a hatásra képtelen. Az égi testek-

\* U. o. L. I. C. 37.

nek és a világnak mint egésznek van lelke. Ez a *világlélek* (anima mundi). Itt van tehát az okbéli kapocs helye. De ezt vissza lehet vezetni a dolgok első okára s a világi dolgoknak az isteni ideákkal való összhangzatára. A világlélekben annyi nemző alap van (rationales seminales), mennyi idea az isteni értelemben. Minden alsó dolgok eredete, ereje és erélye (vigor) a világlélekből származik. Hogy az elemekben van lélek, ezt közelebbről így bizonyíthatja. A föld, a víz élnek, mert magukból számos növényeket, állatokat nemzenek, táplálnak. Azok élőket nem volnának képesek nemzeni és táplálni, ha maguk étellel és lélekkel nem bírnának. Képtelen dolog azt állítani, hogy a hitvány állatocskák bírnak étellel és lélekkel, ellenben a világ mint a legtökéletesebb test nem él sem lélekkel nem bír. Nem kevésbé képtelen volna, hogy az egek, a csillagok, melyek minden lénynek életet és lelket adnak, maguk nem bírnak lélekkel, hogy tehát egy fa, egy növény nemesebb mivoltú mint az ég, a csillagok, az elemek, melyek maguknak okai. Tehát a világ él, van lelke és érzéke, mert ad életet oly növényeknek, melyek a magból nem lesznek s érzéket oly állatoknak, melyek nem származnak a közösülés által. Ily felfogást már Ficinusnál láttunk.

És a léleknek, valamint Ficinus is, ész, isteni ész tulajdonít. Ez szerinte abból tetszik ki, hogy a lelkek művei állandó rend szerint összhangzanak egymással, tehát nem esetlegesen, hanem az ész által valamennyi működést egy bizonyos pontra irányoznak. Ez eredetileg Plato tana, a mint arra hivatkozik is. Ha a mi tetteinkben megvan az észszerűség, képtelen volna, hogy az égiek és az universum lelkének észszerűsége ne legyen. Ha a test tökélye a lélek, azon test tökéletesebb, melynek tökéletesebb a lelke. Mivel az égiek testeit legtökéletesebbek, szükségképpen legtökéletesebb lelkeik is vannak s részesei az észnek és az értelemnek. A világlélek egy, az mindeneket összekapcsol, hogy a világ gépezete legyen egy egész, mintegy monochorda, a teremtettnek három neméből: az értelmiből, az égiekből és a romolhatókból, egy zend és egy élet által visszhangozván. Tehát a lélek alapja annak, hogy a dolgok hatnak egymásra és okbéli kapcsolatba léphetnek. De mivel a lélek az első mozgató, a test pedig vagy az anyag, a lélek finomságától távol első elfajult lény, kell lenni valaminek, mi e kettőt egymással összekapcsolja. Ezen kapocs olyan, mi mintegy nem test, de már mintegy lélek, vagy mintegy nem lélek, de már mintegy test. Ez a világ szelleme (spiritus mundi), a négy elem fölött álló, tehát ötödik essentia. Valamint a mi lelkünk erői szellemünk által hatnak testünk tagjaira, úgy a világlélek ereje a világszellem által terjed el mindenre. Azon dolgokba öntetik legtöbb csodás erő, melyek

ezen szellemből legtöbbet merítették, az pedig merítették a csillagok sugarai által, mennyiben ezeknek a dolgok megfelelők. Az ember ezen szellemnek legtöbb hasznát veszi, ha azt a többi elemektől el tudja választani vagy ha azon dolgokat használja, melyek ezen szellemmel leginkább bővelkednek, mert azon szellem, mely kevésbé van elmerítve az anyagba, erősebben hat.\*

Világos, hogy Nettesheim az új-platoiak álláspontjára támaszkodik, de a keresztyén szempontot sem hagyhatta ki. Ezen két elem összekeverése egymást zavarja. Ő is azt tanítja, mit az új-platoiak, t. i. hogy minden egy egészszé van összekapcsolva. De ezek tana világosabb, határozottabb, jobban indokolt. Ők a maguk módja szerint indokolják, hogy az őslényből miért ered minden természetes egymásutánban, Nettesheim csak egyszerűen elmondja, hogy van három világ. Az anyag mint abstract erő és tulajdonság nélküli, csak disponálva van arra, hogy a csodás isteni erőket befogadja. Azt szépen mondja, hogy a világon van belső összefüggés, de ezen tét keresztülvitele nála hiányos, a csoda ezen összefüggést mindenütt megsemmisítheti. Ez nem is lehet másképpen oly munkában, melynek főczélja a gyakorlati magiának kézzelfogható gyümölcse. Itt a súly nem fekszik a rendszernek következetes keresztülvitelén.

Az új-platonismus egyrésztől emanatió azon értelemben, hogy a véges a végtelenből physikai hatások és nem akarat által feltételeztetik és hogy az átmenet fokozatos tökéletlenség, de az, mi így gyengítettik nem az őslény lényege, hanem ennek csak hatása. Másrésztől az dinamikai pantheismus, mert a végesnek viszonyban az istenséghez önálló létele nincs, minden az Istenben van. A pantheismus álláspontján tulajdonképpen a világ az Isten. A keresztyénség sem emanatio, sem pantheismus, hanem teremtés. Az Isten teremti a világot, azaz ő annak oka, az Isten a világban benlevő, mennyiben benne lényege nyilvánkozik, de ő azon túl is hat, mennyiben a világ az ő lényegének csak jelensége és nem kimerítése az ő lényegének. A világ nem teremt, de szabadon hat, mi által az egyesnek önálló létele és szabadsága elismertetik. Nettesheimnál megvan mind a két álláspontból valami. Megvan nála azon pont, hogy a haladás a mindenek elvétől a végeshez természeti szükségesség által történik. Munkájának harmadik részében pedig azt tanítja, hogy az Isten mint mindenható, akaratánál és nem a természeti szükségességnél fogva a semmiből és nem egy feltett anyagból alkotta a világot. Ez keresztyén felfogás.

\* U. o. L. I. C. 14.

Nettesheim azt állítja, hogy pusztá anyag, pusztá test nem engedi meg a dolgoknak, hogy egymásra hassanak, tehát nem kell felvenni pusztá testeket, mert a dolgokban titkos erők laknak. Azon tétben, hogy a pusztá test nem képes hatni, kimondotta az új philosophiának oly gondolatát, melyhez még sok kétely fér, mi a testek hatását és a dolgok okbeli képesát illeti. Vannak jelenségek, okozatok, melyeknek okát még nem tudjuk, vagy legalább kétségben vagyunk azok iránt. Nettesheim könnyűvé teszi magának a dolgot, midőn azt mondja, mindenütt van lélek s ez okozza, hogy a dolgok hatnak.

Továbbá a titkos isteni erők szerinte a dolgokba beleöntetnek, természetesen az emberbe is. De így a forma és az anyag, a test és az erő nem képeznek eredetileg egységes lényt. A dolgoknak természet-szerű kifejléséről ez állásponton szólni nem lehet. Az anyagot elfajult lénynek mondja, de ha a titkos erő hatásának szüksége van az anyagra ez elfajult lény nem lehet, noha a hatás egy közvetítő által történik.

Hogy a világon minden lelkes, az ezen kornak általános hite és nézete volt. Élet alatt értjük a szerves testnek funkcióját, pedig a világ mint egész, csillag, elemek szervekkel nem bírnak, így a szó igazi értelmében nem is tulajdoníthatunk nekik életet. A föld, a víz nem nemzenek magukból állatokat és növényeket, állat, növény csak állatból, növényből származik. Állat, növény felteszi a vizet, földet, levegőt mint feltételt, s ennyiben a dolgok között így is megvan a Nettesheim által kiemelt összefüggés, mert egyik a feltételező, másik a feltételezett, csakhogy ez még nem az okbeliség kategóriája. A hal szerve olyan, hogy okvetlenül a vízben kell laknia, de azért a halat a vízből ki nem magyarázhatom. Kő, föld, csillag nem élő, nem lelkes, de azért okozatot, hatást mindenik szülhet. A hatások különbsége a dolgok különböző mivoltától függ.

Továbbá az életet és a lelket egynek veszi. De az élet fogalma még nem a lélek fogalma, noha Aristoteles beszél a növények lelkéről is. Az élet, a lélek csodás erő mindaddig, míg azt nem értjük, a mint megértjük, megszűnik titkos és csodás erő lenni, de azért isteni voltát gondolkodó ember nem fogja tagadni, sőt annál inkább elismeri.

Hogy a világon mindenütt, a természetben és az emberben észszerűséget lát, ez helyes, de ebből nem következik, hogy minden észszerű lelkes is, azaz, hogy az ész tudatos benne.

Nagy hiba, hogy a lélek és a szellem fogalmát felcseréli, de ezt tették a philosophusok a renaissance korában. A szellem a léleknél feljebbi, mint azt már Aristoteles is tanította. A lélek van kitéve a természet befolyásainak, a szellem ily befolyások fölé képes emel-

kedni. A szellemben (szerinte a lélekben) az erők nem öntetnek be sem az értelmiségek, sem a csillagok által, azok és az ideák eredetileg léteznek az emberben, azokat neki önmagából saját munkája által kell kifejteni. Azokat sem mondhatjuk belénk öntötteknek, melyeket a tapasztalás útján szerzünk, ezek is az ember sajátjai. Fontos az egyébiránt, hogy a test és a lélek (szellem) közt keres egy közvetítőt. Itt Picóval együtt oly kérdést vet fel, mely a későbbi philosophiának sok fejtörést okozott. Az ő kapcsa csodálatos színben adja elő ezt a prózai világot. Egyszerre meg van fejtve minden.

Egy mód a titkos erőket kinyomozni a *hasonlóság* (similitudo) útja, mert minden dolog a maga hasonlója felé törekszik. A minő erővel vagy tulajdonsággal bir valamely dolog, az oly tulajdonságot vagy erőt idéz elő, tűz tüzet, bátorság bátorságot. Ha tehát valamely tulajdonságot vagy erőt akarunk előhozni, keressünk oly dolgokat, melyekben ily tulajdonság kitünőbb módon van meg s ezekből vegyük azt a részt, mely azon tulajdonságnak mintegy organuma. Csalogány, kakas előmozdítja az ébrenléteket. Ha tehát az ember ezen állatok szívét magánál hordja, el nem alszik. Ha szerelmet akarunk felgerjeszteni, keressünk oly állatot, melyben ezen gerjedelem megvan, p. o. galambot, gerlét, verebet s ezekből vegyük a szívet.\* Mintha az embernél a szerelem csak gerjedelem volna, mintha azt nem tudná a leggyöngédebb érzéssé tenni, ha azt akaratának hatalma által kormányozza. Oly alanti gondolkodás természetes oly felfogás mellett, midőn az emberi szellemnek öncselekvősége megsemmisítetik s az csak a külső dolog által határoztatik meg. Példákban mutogatja, hogy az alanti dolgok alá vannak vetve az égi testeknek, különösen, hogy az emberi test és az emberi erkölcsök miképp részesülnek az egyes csillagok és a jelek befolyásában. Hivatkozik Proclusnak azon állítására, hogy minden alá van vetve a felsőknek és egyik a másokban bizonyos módon bent van, t. i. az égben megvannak a földiek, de mint az okban és a földben bent vannak az égiek, de földi módon, t. i. az okozat szerint, p. o. a nap befoly az agyvelőre, szívre, praest femori, medullis, oculo dextro et spiritui vitæ.\*\*

Azt állítja, hogy az erők hatásai az egyes dologtól átvitetnek a másokra és egymással közöltetnek, p. o. a delej nemcsak vonzza ma-

\* U. o. L. I. c. 15.

\*\* Sic dicimus esse hic entia quaedam solaria, quaedam lunaria, jovialia, martialia. Jovialia conferunt ad lætitiā, dignitatem, martialia ad audaciam, rixam et iram. U. o. L. I. c. 22. Bizonyosan innen az a beszéd, jovialis, martialis ember.

gához a vasgyűrűt, hanem ebbe saját erejét is beönti. Ha valaki a szemtelen rossz személy ruháját ráveszi, arra ennek szemtelensége rászáll. Nettesheim szerint a mi erkölcsiségünk, jellemünk annyira függ a külső dolgoktól, a véletlentől, hogy az ő tanát nyers, a fatalismus határába tévedő determinismusnak mondhatjuk. Az élet az erkölcsös emberre nézve kín volna, mivel sohase tudhatná, hogy erkölcsisége mikor, mi által semmisítették meg. Minden csillagnak megvan saját mivolta, tulajdonsága. Innen minden dolognak a bele-sugárzó (irradiante) csillagtól jut osztályrészül bizonyos belenyomott jel vagy jellem. Ezen jellem ezen csillagok mivoltát és erőit foglalja magában és a hasonló hatást kiterjeszti más dolgokra is. Ezen jeleket isteni betűknek nevezi.\*

Természetes, hogy az ily irány bevon a maga körébe mindenemű csodát, csodás jeleket, jövendöléseket. Nettesheim azt mondja, hogy már a négy elem tanít minket végzetszerű eshetőségekre (fatales eventus) s ezen alapszik a jövendölésnek következő négy módja: geo-, hydro-, æro- és pyromantia.\*\* Az indulatoknak és szenvedélyeknek is nagy, csodás hatást tulajdonít testünkre és a dolgokra, úgyszinte a képzeletnek, akaratnak, a szilárd hitnek. Felhoz való és lehetetlen dolgokat. Hogy a harag a vért gyors mozgásba hozza, hogy az ijedség folytán a test-reszket, az ember szava megakad, hogy nagy szomorúság, öröm sokszor halált okoz, ez egészen lélektani.

A képzeletnek nagy ereje van a testre és a lélekre, p. o. némely ember, ha hallja, hogy savanyú dolgokról beszélnek, savanyuságot érez szájában. Egy párisi orvosról azt regéli, hogy elég volt neki az orvosságra nézni, ha akarta, hogy gyomra megtisztuljon. Azt állítja, hogy az orvosok iránti bizalom többet használ, mint maga az orvosság. De a természeti hatások sorában felhoz lehetetlen dolgokat is. Egy királyról beszéli, hogy ez a bikaviadalt oly hévvel csodálta, hogy ezen gondolatok közt őt az álom elnyomván, éjjel szarvai nőttek. Ennek az egész proczessusat is magyarázza. Azt mondja, hogy itt a nemző erőre a tűzes képzelet hatott.

Ő mint magus mindenütt úgy járt el, hogy a csillagok befolyását mindenbe belekeveri. Ezért mondja, hogy a szenvedélyeket az ég nagyon elősegíti, ha azok ezzel vagy természeti módon, vagy a szabad akarat által összehangzanak.\*\*\*

\* U. o. L. I. c. 33.

\*\* U. o. L. I. c. 38.

\*\*\* Potest animus noster per imaginationem vel rationem quadam imita-



Az emberi léleknek azt az erőt is tulajdonítja, hogy a dolgokat vagy megváltoztatja, vagy lekötheti arra nézve, mit kíván. Az égi lelkek erőiket az égi testekbe öntik, mert csak az égi világból származnak a földi világ erői. Midőn tehát a magus azok által működik, *utitur invocatione astuta superiorum, mysteriosus* szavakkal és elmés beszéddel s egyet a másikhoz vonz, de mégis természeti erővel a köztük meglevő kölcsönös összhangzás folytán. Ha tehát valaki a csillagokat kéri, hogy az óhajtott műben közreműködjenek, a beszédet nem hallják ugyan, de mozognak azon természeti összhangzatnál fogva, mely szerint a világ részei kölcsönösen alá vannak egymásnak rendelve. Tehát mivel az egymásra következő dolgok egymástól függenek, ennek ismeretén alapszik minden csodálatos működés s ez kívántatik, hogy a belső erők vonzó tehetsége nyilatkozzék. De az ember szava természetes dolog és mivel a világ részei természetesen hatnak egymásra, a magus, midőn a szavak által működik, a természetnek alkalmas erői által hat. Tehát hibáznak azok, kik azt természetellenesnek tartják, mi természetszerű. Tudni kell, hogy minden felsőbb mozgatja a legközelebbi alsót a maga módja szerint. Az alsó világnak minden része behat a másikba s mindenik alkalmas arra, hogy a másik által mozgattassék. És az alsó világnak minden része szenved a csillagoktól, a maga természete szerint. A felsőbb értelmi világ pedig mozgat mindent, mi alatta van. Tehát inkább törekedjünk szemlélni a csillagok lelkeit, mint a testeiket, inkább az értelmi, mint az égi testi világot, mivel az nemesebb, noha ez ahhoz a küszöb, mely nélkül a felsőbbnek befolyása be nem következne. Hogy a világ dolgai között észszerű összefüggés van, az bizonyos, e nélkül tönkre kellene mennie. De az összefüggés nem olyan, mint a minőnek azt ő képzele, hogy az égi világból származnak a földi világ erői. Az ember szava természetes dolog, de az nem természetes dolog, hogy a csillagok az ember szavára közreműködjenek. Azok az ember észszerű céljait előmozdítják, noha öntudatlanul. A következtetés, melyhez jut, az, hogy tanuljuk ismerni a csillagokat.

A jövendölések (divinatio) történnek nemcsak a sors által, azoknak van magasabb és titkosabb oka, mely szükségképpen. Ugyanis az okok sorozatában az első és az elegendő ok nem lehet olyan, mely esetleges. Ezt keresni fogjuk nem a testi természetben, hanem az

*tionem ita alicui stellæ conformari, ut subito eiusdem stellæ muneribus impleatur, tanquam influxus proprium receptaculum. U. o. L. I. c. 66.*

anyagtalán állagokban, melyek a sorsot intézik. Hogy az emberi lélekben van elég erő a sors intézéséhez, abból tetszik ki, mivel lelkünkben megvan az isteni erő, a hasonlatosság és minden dolgok felfoghatóságának tehetsége. Szellemünkben nyilatkozik a hatalmas Isten s azt csodás szavakra és tettekre erőssé teszi. A dolgokban szükségképpen megvan a mozgás és a hatás arra nézve, mit az emberi lélek erősen kíván. A dolgok és ezek erői természetesen engedelmessékednek a lélek kívánságának az elragadtatás (raptus, extasis) állapotában, midőn az Isten magához ragadja az alsó világba elmerült lelket. Tehát az új-platoiak mysticismusát is tanaiba beillesztette. De ha az Isten szellemünkben nyilatkozik, az extasis állapota fölösleges s tőlünk függ, hogy lelkünk az alsó világba, vagyis a hiúba, az alacsonyba ne merüljön. Nagy erőt tulajdonít továbbá a dolgok neveinek, nagyobbat az emberi beszédnek. A beszédet tekinti azon mivóltnak, mely által az ember az oktalan állattól leginkább különbözik. A szavak a legalkalmasabb eszköz a beszélő és a hallgató közt, mert azok nemcsak a fogalmat, hanem a beszélőnek erejét is átöntik a hallgatóba, sokszor oly erélylyel, hogy nemcsak ebben idéznek elő változást, hanem a lelketlen dolgokban is. Minden szónak az égi harmoniának hatása folytán van jelentése, azután azáltal, a minőt az ember belevitt. Ha tehát valamely szóban mind a két jelentés előfordul, akkor azon szó a kettős, t. i. a természeti és az önkényes erő folytán a cselekvésre a leghatályosabbá tétetik, valahányszor az a kellő helyen, időben és ünnepélyességgel mondatik ki, *cum intentione exacta in materiam dispositam*.\*

Nagyobb erőt tulajdonít az összefüggő beszédnek, az ebben foglalt igazság erejénél fogva. Hogy valamely csillagnak vagy istenségnek erejét magunkhoz vonzzuk, szorgalmasan kell vizsgálni, hogy az egyes csillag minő erőket, hatásokat, működéseket foglal magában és ezeket a beszédbe, költeménybe dicsérve, kiemelve, kiékesítve kell beszöni.\*\* Tehát az énekeknek és költeményeknek oly nagy erejük van, hogy az egész természetet felforgathatják, p. o. lehet általuk betegségeket gyógyítani. Hivatkozik több költőre, p. o. Virgiliusból ezeket idézi:

Carmina vel coelo possunt deducere lunam,  
Carminibus Circe socios mutavit Ulyssis.

Mi a költőknél, profétáknál mythos, auxesis, az nála teljes valóság.

\* U. o. L. I. C. 70.

\*\* U. o. L. I. C. 72.

Természetes, ha a beszédnek, úgy az írásnak is tulajdonít titkos, csodás erőt. Valamint semmi sincs, mit szóval nem lehet kifejezni, mi az elmében megfogamzik; úgy mindent, mit ki lehet fejezni, le lehet írni. Az isteni gondviselés az emberi beszédet különféle nyelvek közt osztotta el. A nyelvek az írásnak különféle és sajátos jellemét vették fel, melyek nem az emberi önkény, hanem az isteni mód szerint vannak alakítva, hogy az égi, sőt az isteni testekkel és erőkkel összehangozzanak. Legszentebb a zsidó írás, mi alakjainak jellemét és a hangzók pontjait illeti. A bölcsek a zsidó betűket leghatályosabbnak találták, mivel legnagyobb hasonlatosságuk van az égiekkel és a világgal.\* Midőn Agrippa szintúgy mint Reuchlin a szavakból és a betűkből magasabb jelentőségeket akar kiolvasni, ez egy üres játéka az oly képzeletnek, mely az értelem törvényein túteszi magát, ha pedig általuk csodás hatásokat akar előidézni, az veszedelmes babona. És az ilyen beszéd mellett mégis azt szépen mondja, hogy az emberi szó nagy erővel bír, ha igazság van benne.

#### b) Matematikai magia.

A magia szempontjából míg nagyobb fontosságot tulajdonít a matematikai tudományoknak, mert mi az alsó természeti erőiben van és lesz, az mint szám, súly, mérték, összhangzat, mozgás, fény által kormányoztatik s minden dolognak, mit az alsóbbakban látunk, számban van gyökere és alapja. Ha a természetphilosophiában és a mathesisben jártas magus megismeri a számokon alapuló tudományokat, úgymint aritmetikát, zenét, geometriát, optikát, astronomiát s az ezekből eredő mesterségeket; ő a többi emberek felett annyira kitűnik, hogy csodálatos dolgokat vihet véghez. Hitelt érdemlő történetirőknél olvassuk, hogy mesterség által egykor szétrepszették a sziklákat, betöltötték a völgyeket, elhordták a hegyeket, keresztül fúrták a kőszirteket, kivágták a föld belsejét, más irányt adtak a folyóknak, összekötötték a tengereket, kiszáritották a tavakat és a mocsarakat, csináltak új szigeteket. Mindezek, noha a természettel ellenkezni látszanak, megtörtént dolgok s látjuk még most is azok nyomait. Az értelmileg vakok ily eredményeket a dæmonoknak tulajdonítanak vagy csodákat látnak abban, mi a természeti vagy a matematikai tudományok műve. Ha valaki megismeri a delej erejét viszonyban a vashoz, megszűnik minden csodálkozása s nem fog kételkedni, hogy az a természet hatása. Mily elismerése ez a mechanikai tudományoknak.

\* U. o. L. I. C. 74.

Mily józanul beszél itt! De ezen átmeneti kort az jellemzi, hogy a jó a rosszal, az igazság a tévedéssel összevegyült. Sejtették az új jót, de a régi rosszban még mélyen bengyökereztek.

A számok csodálatosabbak és hatályosabbak mint a természeti dolgok erői, mivel azok formaiabbak, tökéletesebbek. A természeti es a természetfölötti dolgoknak minden fajai bizonyos számokhoz vannak kötve. Nagy erő rejlik a számokban úgy a jóhoz, mint a rosszhoz.\*

Beszél a számokról egyenként egytől kezdve a tizenkettőig. Mivel a szám nem más, mint az egység ismétlése, erről szól először. Az egység minden számot legegyszerűbben áthat, az minden szám közös forrása, az semmi sokaságban se részesül, az változhatatlan, ezért az egységet némelyek egyetértésnek, némelyek kegyességnek, némelyek barátságának nevezték. Egy minden dolgok elve és czélja és valamennyi dolog az egyet kívánja, mivel minden az egyből származott. Tehát az egy a legfőbb Istenre vonatkozik, ki maga egy lévén és szám alá nem esvén, magából számos világot teremt. Egy az Isten, az egy Istennek egy világa van, az egy világnak egy napja, egy a méhek királynéja stb.

A kettős az első szám, mivel első sokaság, az a paritas első formája. Numerus primæ æqualitatis, extremitatis et intervalli, ideoque justitiæ peculiaris. Az a tudomány az emlékező tehetség, a fény, a kölcsönös szeretet száma. Az az egyenlőtlenség száma is, mivel az egységgel szemközt áll.

A három szent, leghatalmasabb szám, a tökély száma, mert három személy van az Istenben, három a theologiai erény, ez az első köbszám. Minden testi és szellemi hároomból áll, kezdetből, középből végből. Három szerint mérjük az időt, három symphoniát foglal magában a harmonia. Három rendje van az üdvezülteknek: a vértanuké, a hitvallóké, az ártatlanoké.

A számok minden erejére nézve előnye van a négyesnek, az minden számok gyökere s úgy a mesterséges, mint a természeti és isteni dolgokban a négyzetek az alapok. Ezt hosszasan mutogatja.\*\* A négyes a természet örök forrása, t. i. lenni, élni, érezni, érteni.

Már Pythagoras, azután az új-platonismus és a kabbalah többet láttak a pusztá számokban, mint mi azokban van, t. i. symbolumokat. És mivel Nettessheim lényegileg ezek alapján áll, a gondolkodásnak azon éretlen irányát ő is osztja. Lenni, élni, érezni, érteni, ez igenis össze-

\* *Quinquefolium pellit dæmonia, confert expiationi atque eius folium bis quotidie unum vino sumptum curat ephemeram, tria tertianam.* U. o. L. II. C. 3.

\*\* U. o. L. II. C. 7.

adva négy. Mi közük ezeknek az összeadáshoz? A négyesből tudom meg, mit tesz lenni, élni, érezni, érteni? A négyes szüli a létnek azon négy módját? A négyes szüli azt, hogy van négy évszak? A kettő oka és lényege annak, hogy az ember nemi tekintetben férj és nő? A kettős szám mondja meg, mi a férj és a nő lényeges mivolta? Háromból tudom meg, mi a hit, remény, szeretet?

A mértani alakok is a számokból származván, nagy erővel bírnak. Ezek közül a kör megfelel az egységnek és a tizesnek, mert az egység minden dolgok központja és körvonala, az egységbe összevont tizes pedig visszatér oda, honnan kezdetét vette. A kör végtelen vonal, melyben nincs határpont, melynek kezdete és vége minden pontban van, innen mozgás a körben végtelennek mondatik, mi a helyet illeti. Tehát a kör minden alakok közt a legtökéletesebb, *ligationibus et exorcismis aptissima censetur*. Innen, kik a gonosz szellemekre esküsznek, kör által védik magukat.

De a zenei összhangzatban is megvan a csillagok ereje. A zene minden hallónak belsejét saját tulajdonsága szerint hangolja a vígságra, szomorúságra, bátorságra, nemcsak az embereket, hanem az oktalan állatokat is. Pythagoras az ifjúságot a zene által tartotta vissza a kicsapongó élettől.

Szól az emberi test arányáról és összhangzó mértékéről. Az ember az Istennek legszebb és legbefejezettebb műve, egy kis világ, mert minden számot, mértéket, súlyt, mozgást, elemeket egyesít magában s a legtökéletesebb szervezet, a legkellemesebb összhangzat és a legfenségesebb méltóság szerint foglalja magában. Nincs az emberben tag, mely valamelyik jelnek, csillagnak, értelmiségnek, sőt valamelyik istenség nevének meg nem felelne. Azután leírja az emberi test tagjainak mértékét, ezeknek egymáshoz való arányát, annyi részlettel, annyi megfigyeléssel, hogy ezen leírásból, noha őt ebben is élénk képelete a valóság határán sokszor túlragadja, legjobban tetszik ki, hogy azon tétele, mely szerint az ember az Istennek vagy a természetnek legszebb műve, nem puszta hang.\*

Valamint a test összhangzata erőinek és működéseinek kellő mértékében és arányában áll, úgy a lélek összhangzata erőinek és működéseinek kellő mérséklésében és arányában mutatkozik. Ezen

\* A leírást így zárja be: ipse itaque mundi æterni opifex, missurus animum in corpus velut domicilium, prius id atque eo dignum metitur hospitium, nobilissimumque animum etiam specioso corpore condonat, quod tunc etiam animus ipse divinitatis suæ conscius pro habitu suo sibi adfingit atque adornat. U. o. L. II. C. 27.

erők a kívánság, akarat és az ész. De mily ferdeség azt állítani, hogy az ész aránya a kívánsághoz az oktava, az akaratához a quarta, az akaraté pedig a kívánsághoz a quinta. Mintha a szellem alaphatározmányai a zene határozományai szerint, tehát mennyiségileg arányulhatnának egymáshoz!

Itt is vonatkoztatja a lélek egyes erőit az egyes csillagokra, p. o. hogy a kívánó tehetség Venus csillagtól függ. A akaratról itt annyit mond, hogy az az első mozgató és minden egyéb lelki erőeknek a tettség szerinti vezetője s az értelemmel összekapcsolva mindig a jóra iránylik. Az értelem megmutatja ugyan az akaratnak az útát, mind a mellett nem az értelem mozgatja az akaratot, ez maga ura óhajtásainak. Ezért mondatik *liberum arbitriumnak*. Noha ez mindig a jóra, mint megfelelő tárgyára törekszik, mégis némelykor a tévedés folytán elvakítottán és az állati erő által hajtattván, a rosszat választja, azt hívén, hogy ez a jó. Ezért a liberum arbitrium az értelem és az akarat azon tehetsége, mely által az ember választja a jót a kegyelem segédelmével (*gratia assistente*) és a rosszat, ha őt a kegyelem elhagyja. Tehát a kegyelem vagy a belénk öntött szeretet az akaratban az első mozgató, mely, ha hiányzik, az összes összhangzat a széthangba oszlik fel. Az értelemről és az akaratról szólván, jó lélektani úton indult meg, de a végén beleesett a scholastikusok zavaros, az emberi szabadságot megsemmisítő tanaiba.

Mutogatja, hogy a csillagok részéről nemcsak ezek physikai ereje, hanem mennyiségáni viszonyai is működnek a magikai eljárásnál. Tehát az ilyen műben ügyelni kell a csillagok helyzetére, mozgására, minő jelbe léptek s mindezek hogy viszonyulnak a szélességi és a hosszasági fokokhoz, mert ezektől függnek a szögletek, melyeket az égi testek sugarai a testre leírnak. Itt néhány vonásokkal leírja azon kínzó módot, a mint a csillagászok aggodalmasan eljártak, midőn jövendöltek. Különösen ajánlja, hogy a csillagász mindenben szorgalmasan vizsgálja Mercuriust. Midőn a fejezetet így végzi be: *corpora coelestia, quatenus ipsa feliciter vel infortunata sunt affecta, catenus et nos et nostra opera atque ea, quibus nos utimur feliciter vel calamitose afficiunt*; \* úgy mosolyogva elmondhatjuk, hogy ezen szavakban az astrologiának és a magiának naiv kigúnyolása rejlik. Volt Agrippának jó véleménye a magiáról, de szilárd bizalma nem volt hozzá. Az, a ki a magiáról könyvet írt, egy levelében azt írja, hogy az ember ne magán kívül keresse azt, mit magában hord. A mi szellemünk a leg-

nagyobb csodatevő. Egy másik levelében ezen szavak állanak, hogy annál nagyobb erényekhez jutunk el, minél magasabb dolgokat ismerünk meg, de a ki porba sülyed, az az Istent meg nem találja; győzzük le tehát a világot, hogy egyek legyünk az Istennel s ez az igazi philosophia.

### c) Vallási magia.

Az a magusok közvéleménye, hogy a test nem lehet egészséges, ha az elme nem ilyen. De a szellem ereje függ a jámborságtól és az isteni vallástól. A szellem bennünk minden csodásnak a mestere, ezért kell az örökkévaló szellemhez felemelkedni, hogy szerencsésen nyomozzunk és hassunk. A vallás megtisztítja az elmét s megerősíti a természeti erőket. Pusztán a természetiekre nem lehet támaszkodnunk, a kulcs minden magiai működéshez az, hogy az istenek erényeivel összekapcsolt tiszta értelemhez, a csodás dolgok ezen egyedüli, örök működőjéhez felemelkedjünk. De így e jámborság és a vallás a magiának csak eszközei. A vallás a szentségeknek és a külső szertartásoknak tanítása (disciplina), mely által, mint jelek által a belső és a szellemi dolgokra figyelmeztetünk. Nettesheim oly vallást akar, mely a külső eszközökre szorul. Az ily valláson alapuló philosophia felel meg szerinte nekünk e világon. A vallási szertartások az idők különbsége szerint különfélék, de mindenikben van valami jó, mi által az Istenhez, mint teremtőhöz vezettetünk. Az ember az igazi valláshoz úgy jut el, ha az Isten által tanítatik. Az igazi vallástól eltérő istentisztelet babona. A vallásnak van három vezére, mely minket az igazság útján vezet és az egész vallást kormányozza: szeretet, remény, hit. A minden erőknél feljebbi hit az isteni kinyilatkoztatáson alapszik, de az universumban mindent vizsgál, az, mivel az isteni fénytől származik, kitünőbb mint a tudományok. Ő a hitben keres magasabb ismeretet, de ezen hit nem a közönséges. A tiszta és isteni emberi elme, a szeretetben égő vallás képes minden dolgok állapotait, okait és tudományát magában az isteni igazságban mint az örökkévalóság tükrében szemlélni, azt rögtön megértvén. Innen van, hogy mi, a természet világában helyezett lények a természetfölöttieket megismerhetjük, a természet felett néha uralkodhatunk. A vallásos emberek elűzhetik a felhőket, meggyógyíthatják a betegségeket, feltámaszthatják a halottakat. A vallás által öntetik belénk a magasabb világosság és erő. Tehát a vallásban emelkedünk a magia legfőbb fokára. Igaz azt mondja: *nemo potest operari per solam religionem nisi qui totus est factus intellectualis*. Igen természetesen, mert az igazi vallás felteszi a világos értelmet és a szabadságot. De midőn a magusra

nézve szükségesnek tartja a legfőbb Istennek ismeretét, kitől, mint mindenek teremtetőjétől függ minden dolgok létele és hatása, és a többi istenségek ismeretét is, kiknek szinte adatott hatalom teremteni nem ugyan elvileg, hanem a teremtetőnek ereje által eszközbeli módon: itt azon ismeretét érti, mely által csodás magikai hatásokat előidézhethetünk.\*

Beszél tehát a legfőbb Istenről és az alistenekről, a dæmonokról, a rosszakról, kik az ember veszedelmét okozzák és őt elcsábítják, a jókról, kik őt vezetik és fölötte örködnek, a mennyei hierarchiakról, az isteni emanatiókról, különösen a kabbalában előforduló sephirokról, mintha ez mind a keresztyén istenideával összhangzatban állana.

A keresztyén istenideának előadásához némileg közeledik, midőn azt mondja: az Istennek egyik képe a világ, a másik az ember. Az Isten, mivel mindenható, pusztá akaratanál fogva nem valami természeti szükségesség folytán, nem valami előtte fekvő anyagból, hanem a semmiből teremtette a világot. És mivel ő a legfőbb jószág, a maga igéjét, mely minden dolgok első ideája, legjobb akaratanál és állagos szereteténél fogva befoglalván, (complexus) ezen külső világot a belső vagyis az eszményi világ példája szerint alkotta. A világ ideája örök idő óta nála volt. Arról, mi által a keresztyén vallás a többiektől lényegesen különbözik, a háromságról így szól: mi egy Istent imádunk a háromságban, az egységben sem a személyeket össze nem zavarván, sem az állagiságot el nem választván.

A világ, az örökkévaló lényegiségnek kifejezője, végtelen eszes halhatatlan állat, teli étellel, a halál csak elválasztás és átváltozó újjászületés. A világ tehát eszes és halhatatlan, az ember szinte eszes, de halandó állat, azaz feloszlik. De sem a test, sem a lélek nem vész el, nem változik át a semmibe. A lélek halhatatlan s az életet folytatja, mint azt elkezdte. Innen a régi mondák a lélekvándorlásról, innen a tan a pokoli tűzről, a kéjről Ábrahám kebelében. Ezek azonban képies kifejezések. Azok a lelkek, melyek testüket még szeretik, mivel azt erőszakos halál folytán elhagyták vagy mivel annak sirja nincs, azt még egy ideig körüllebegik s azokat mesterséges uton p. o. füstölgés, kivilágítás által elő lehet idézni. Hitt a nekromantiában. A világ tehát az Isten képe, de az Isten igazi képe az ő igéje; bölcsesége, élete, fénye, igazsága maga által létezik és ezen képnek képe az emberi szellem, miért mondjuk, hogy Isten képére vagyunk teremtve és nem a világ vagy a teremtmények képére, mert valamint az Isten végtelen és senki által nem kényszeríthetetik, úgy az emberi szellem is szabad.

\* U. o. L. III. C. 7.



s nem kényszeríttethetik, sem mérték alá nem esik. És valamint az Isten értelmében az egész világ ben van; úgy az emberi szellem is az egész világot gondolatában magában foglalja. Az egyedül az Isten attribútuma, hogy az egész világot akarata által mozgatja; úgy az emberi szellem a maga testét pusztá akarata által kormányozza. Mivel az emberi szellemre az Isten igéjének bélyege van ráütve, kellett a testi embert is, mivel ő az Isten jelensége, a világ legtökéletesebb példánya szerint felruházni. Az ember nemcsak a világ részeit foglalja magában, hanem az Istent is és őt megérti. Így az ember az Istennek legkifejettebb képe. Azonban az Isten kitünő módon eredetileg saját ereje által foglal magában mindeneket mint ezek oka és elve, az embernek pedig adott erőt, hogy hasonlóképp magában foglalna mindeneket, de tettel és összetétel által (actu et compositione) mint mindenek kapcsa.\* Egyedül az emberé az a dicsőség, hogy symbolisál az anyaggal saját alanyában, az elemekkel saját testében, a növényekkel a tenyésző, az állatokkal az érző erőben, az égiekkel az étheri szellemben, az angyalokkal az értelmiségben és bölcsességben, az Istennel, hogy mindeneket magában foglal. Társalog az Istennel a hit és bölcsesség, az égiekkel az ész és az okoskodás, az alsóbbakkal az érzék és az uralkodás által; cselekszik mindenek által és mindnyájokba képes behatni, az Istenbe is, őt megismervén és szeretvén. Valamint az Isten mindent megismer, úgy az ember is megismerhet minden megismerhetőt. Mert van ismeretének megfelelő tárgya: az igazi. Nincs is az emberben tehetség, melyből ki ne sugárzanék valami isteni és az Istenben sincs semmi, miben nyoma az emberben ne volna. A mit megismer, azt a maga helyén, idején, rendje mértéke szerint alkalmazhatja és elsajátíthatja. Minél jobban ismeri meg magát valaki, annál nagyobbakat és csodálatosabbakat vihet véghez s oly tökélyre emelkedik, hogy az Isten fiává lesz, az Istennel egyesül, mi sem az angyaloknak, sem semmiféle teremtménynek nem adatott, hanem csak az embernek. Ő, kinél a főérdek a magia, sok pontban túlment a scholastikán.

Az előadottak között vannak szép, lehet mondani nagyszerű gondolatok, csakhogy ezek is arra valók, hogy a magia szolgálatába lépjenek. Szép különösen, a mint az emberi szellemnek öncselekvőségét törekszik saját nyelve szerint előadni, de azt ismét kiforgatja, midőn a szellemi adományokat a csillagokból származtatja belénk, p. o. hogy Saturnustól kapjuk a mély értelmiséget, Jupitertől a kegyes-

\* U. o. L. III. C. 36.

seget, szerénységet. Nem lehet e hibát elsimítani azon tétele által, hogy az Istentől, mint legfelsőbb októl származik minden, hogy a hét bolygó az értelmiségeknek csak eszközlői. Értelmiségek alatt ő érti a daemonokat, angyalokat, az pedig téves ókori tan, hogy az ember viszonyát az Istenhez közlények közvetítenék.

Azon meggyőződésével fejezi be munkáját, hogy az hiábavaló törekvés azok részéről, kik azt gondolják, hogy az isteniekhez pusztán természeti és nem szellemi úton jutnak el, az alsóbb dolgok erőiben megbízáván. Ezen kor sejtette azt, hogy a természetben isteni erők rejlenek s ezek hatnak úgy, hogy azokat az ember céljaira fordítja akkor, ha megismeri. Az ismeret felsőbb szellemi isteni adomány. Ő is sejtí, hogy a természettudományokra nagy jövő várakozik. Ezen gondolat Nettesheim tanának motivuma. De azon ismeretnek útja el volt hibázva. A természet megismeréséhez tapasztalat kívántatik s ez nála csekély. Ő oly okokból akar előhozni okozatot, mely azokból nem származhatik s így beleesett a csodásnak, a babonásnak, a merész képzeletinek körébe. Ezen babona oly esetlen volt, hogy az orvosságot magával hordta. Megérett lassanként az emberiség a tapasztalásra s lett az astrologiából astronomia, a boszorkánykonyhából előjött a vegytan. A vegytanhoz hatalmas lépést tett Paracelsus.

2. Második munkája *de incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio*. Az ajánlólevélben tört hűmorról maga mondja, hogy nagy változáson ment át. Az olvasóhoz intézett szavaiban pedig kinyilatkoztatja, hogy herculesi munkára vállalkozott. Sokszor nagy szükségben és nyomorban volt és ez sajtolhatta ki nyomott szívéből, hogy az emberek cselekedeteiben az aljast, a ferdét, a hiút, az önzöt ríkitólag kiemeli s az emberi állapotokat legtöbbnyire nagyon sötét színekkel rajzolja. Ez irat egyszersmind tanúságot tesz arról is, hogy azon kor mennyire ingadozó, tájékozatlan volt a tudományos ismeret alapjaira, főleg módszerére nézve.

Nettesheim nemcsak általában kételkedik a tudományos ismeretben, hanem ezt az emberre nézve veszélyesnek tartja, nem egyáltalában, hanem az ember erkölcsi és vallási élete szempontjából.\* Azt mondja: *ego nil pestilentius hominum vitae animarumque nostrarum saluti posse contingere arbitror, quam ipsas artes, ipsasque scientias*. Azt állítja, hogy a keresztyén vallással semmi sem ellenkezik jobban, mint a tudományok; a tudományok helyreállítása csak azt okozta,

\* Henr. Cor. Agrippæ ab Nettesheym operum pars posterior. Lugduni, 1600. 1. 1.

hogy az egyház békéje megzavartatott, pedig a katolikus papságnak egy protestans író sem mondott keserűbb dolgokat, mint ő. Hogy állításait erős érvekkel fogja bebizonyítani, ezt mondja ugyan, de a dolog természeténél fogva azt nem teheti, mert lehetetlenre vállalkozott. Leginkább onnan meríti érveit, a mint az ember a tudománnyal visszaél és azt szántszándékosan elferdíti. *Nil exitialius quam cum ratione insanire* (3. l.). Az ő kételye gyenge úgy ott, hol a tudomány tartalma, mint ott, hol annak alakja ellen fordul.

A *logikát* nevétségesnek találja, mert olyanra akar minket megtanítani, mit nála nélkül is tudunk t. i. a következtetésre. Természetes, hogy így minden tudomány fölösleges. Éppen abban áll a tudomány, hogy a valóságot a tudatra emelje s a közvetítésnek ezen munkájában áll a tudományos nyomozás fáradalma, az alapítja meg az emberi gondolkodás történetét. Nettesheim szerint a következtetés oda vezet, hogy csak a körben mozgunk. De ekkor azt sem ígérheti, hogy érvekkel fogja bebizonyítani, miszerint a tudomány hiú és bizonytalan, tehát semmis. Felhossa maga mellett Aristotelesnek azon tételét, hogy minden tudománynak vannak oly tételei, melyeket bebizonyítani nem lehet. Csakhogy ezt Aristoteles így pusztán nem mondta. Nettesheim tagadja azt az eljárási módot, hogy az igazságot a következtetések sora által kinyomozhatjuk.

De tán az érzékek által szerezhetjük meg az ismeretet? Erre azt mondja, hogy az érzékek csálnak s megalégszik ezen pusztá állítással. Itt azt kérdezhetjük, szükségképpen-e, hogy az érzékek csaljanak? Azok természeti szükségességgel működnek s nem csálnak, ha jól vannak szervezve és ha azokat gond és figyelem mellett használjuk. Azt mondja, hogy az érzékek fel nem deríthetik nekünk a dolgok értelmi természetét, sem azok okait, pedig ezekből kellene a dolgok hatásait és tulajdonságait kimutatni. De mily ellenmondó beszéd egy helyen az igazi ismeret végett az okot sürgetni, más helyen a következtetést elvetni, mely nem más mint okadatolt ítélet. Természetes, hogy az érzékek az értelmet és az okot fel nem fogják.

Ezután elősorolja az egyes tudományokat a nélkül, hogy ezek között a belső kapcsolatot kimutatná, pedig a magiában hányszor mondta, hogy a dolgok között szükségképpen összefüggés van. A *nyelvtanra* ezt állítja: *grammatica se recte loquendi artem jactat, sed falso cum id ipsum longe melius discimus a matribus aut nutricibus mulierculis quam a grammaticis.* A *bölcsészet* egyelőre azért nem bír előtte becsesél: *quæ ipsa ex poetarum nugis fabulisque progenita est; azután* mivel benne nem lát mást mint a bölcsészek véleményének sokféle

való elágazását, az tehát semmiről se bizonyos. Innen támadt szerinte a népnél azon példabeszéd, hogy a legnagyobb bölcsészek a legnagyobb eretnekek. Ma is sokan úgy vélekednek, hogy a bölcsészet csak a bölcsészek elágazó véleményei. Szerencse, hogy ily beszéd csakis vélekedés és nem ítélet. Rásütik a bölcsészekre az eretnekség bélyegét. különösen oly theologusok, kiknek theologiájuk nem tudomány.

Az *erkölcsi elvek* szerinte csak viszonylagos becsescl bírnak: nonnulla hominibus nativa addit industria, quæ doceri nequeunt, sed pro temporum usu hominumque conspiratione per fas vel nefas inolescunt, quo fit, ut quod aliquando vitium fuit modo virtus habetur et quod hic virtus est alibi vitium sit, quod uni honestum, alteri turpe, quod nobis justum, aliis injustum sit pro cuiusque temporis, loci, status, hominum opinionibus vel legibus.\*

Szólván a *jogtudományokról*, a jogászokon akad meg szeme, kik számtalan és vastag köteteket írtak össze, ugyanazt mindegyik másképpen magyarázván. Véggkövetkeztetése ez: tota illa juris prudentia facta est consilium perversum et subdolum rete iniquitatis: hæc sunt ingenia, hæc artes, quibus hodie regitur orbis Christianus, quibus constituuntur imperia et regna et principatus populorum atque ex his nebulonibus deliguntur principum pontificumque officiales atque parlamentarii, senatores et præsides ac si qui iniqui hactenus fuerint advocati, æquiores futuri sunt iudices atque tandem capita regnorum sunt. Porro ex his prodeunt tandem cæsarum regumque ventricosi isti archiscribæ ac circumpurpurati cancellarii, quibus rerum summa commissa est, qui principum placita, dona, beneficia, officia, dignitates, rescripta, diplomata, præterea jus, fas, leges, æquum et honestum, omnia venalia habent et abs se mercari compellunt.\*\*

Külön fejezetben szól a *jogról* és a *törvényekről*. Ez a juris scientia. Azt mondja: ez igényli a maga számára tudni azt, mi szabad és tilos, igaz és hamis. Ezen képesség forrásai ma a pápa és a császár, qui gloriantur se habere jura omnia in scrinio pectoris sui recondita, quibus pro ratione sufficit sola voluntas. Juris scientia omnis non nisi ex caducis infirmissimisque hominum commentis et placitis constituta.\*\*\* Azt állítja, hogy a kánoni vagy pápai jog a polgáriból ered, de hogy abban kevés van, mi a kegyességre és a vallásosságra vonatkozik, hanem van igenis sok, mi az isteni igével ellenkezik. Egyenkint

\* U. o. 90. l.

\*\* U. o. 211. l.

\*\*\* U. o. 204. l.

is felsorolja a kánoni jog hiányait, gúnyosan ezt írván: *ex canonibus et decretis didicimus Christi patrimonium esse regna, astra, donationes, fundationes, allodia, opes ac possessiones, ac sacerdotium Christi ecclesiæque primatum esse imperium, regnum et gladium Christi esse jurisdictionem ac potestatem temporalem et petram ecclesiæ fundamentum esse personam pontificis: episcopus esse ecclesiæ non ministros modo sed capita et bona ecclesiæ esse non modo doctrinam evangelicam, ardorem fidei, contemptum mundi sed vectigalia, decimas, oblationes, collectas, purpuram, mitras, aurum, argentum, gemmas, prædia, pecunias, potestatem: summi pontificis esse gerere bella, dissolvere fœdera, solvere juramenta et domum orationis facere speluncam latrorum.\** Az inquisitorok a szent írást mellőzik mint holt betűt vagy azt félrevetik mint az eretnekek fegyverét. Ők nem győzik meg az embert az ész erejével, hanem a máglya által. Fenyegetik az ártatlanokat, hogy tőlük pénzt csikarjanak ki. A papság megszabja nekünk a szertartások, a böjt és a pompa törvényeit. Ezen rendelve nyeknek semmi más alapja nincs mint okozóinak önkénye, semmi más támasza mint az engedelmeskedők könnyenhivősége. De külsőségek által sohasem jutunk be a mennyországba. Mióta az új pápai jog erőre kapott, Krisztus székére oly emberek ülnek, kik csak beszélnek és nem tesznek, súlyos terheket raknak a nép vállaira és újjakat nem mozdítják, kigyó fajzat és kimeszelt sirok, kik ruhájuk által a szentséget tettetik, belől pedig tisztátalanok. A zárdák a bűnök és a henyeség menhelyei. A templomok mellett kéjházakat alapítottak, az apácza zárdák sem egyebek. Végül azt mondja: *tota utriusque juris peritia, nonnisi circa caduca, fragilia, fluxa, inania ac profana negotia vulgique commercia atque contumelias tum circa hominum cædes, furta, compilationes, grassationes, factiones, conspirationes, injurias, prodiones versatur. Accedunt ad hæc perjuraciones testium, falsificia scribarum, prævaricationes causidicorum, corruptiones iudicum, ambitiones consiliorum, rapinæ præsidum, quibus opprimuntur viduæ, prosternuntur pupilli, exulant probi, procalcantur pauperes, damnantur innocentes.\*\**

Az udvarokat rikitó szinekkel ecseteli, azok a romlott erkölcsök iskolája, menedéke a bűnnek, itt a becsületesek kigúnyoltatnak s csak a hizelgők, a rágalmazók és a feladók teszik szerencséjüket. Az udvar emberei nemesek, kik nem beszélnek másról, mint játékról, lovakról,

\* U. o. 207. l.

\* U. o. 209. l.

kutyákról és közönséges emberek, kik minden szolgálatra készek, hogy élösködjenek. A nemesek természetét meg lehet ismerni címereikről, symbolumaiak ragadozó állatok.

Belekap abba a tudományba is, melyről maga mondja, hogy azt mindnyájan a legbizonyosabbnak tekintik t. i. a mathesisbe. Itt fegyvereit egyenesen ennek tartalmára irányozza, azt mondván, hogy magok a matematikusok kénytelenek bevallani, hogy tökéletes kör és gömb nincs, sem mint csinált sem a természetben. Itt tehát a hiba nem az emberi értelemben vagy akaratban van, hanem egyenesen a tudomány tárgyában, csak hogy sepsise itt is mint legtöbb helyen, merő állítás. A tudományos embertől kívánjuk, hogy kutassa, mi hát annak oka, hogy tökéletes kör, gömb nincs, p. o. mi annak oka, hogy a mi földünk nem tökéletes gömb? E tekintetben már Aristoteles szolgálhatott volna neki kalauzúl, ki azon nehézséget törekszik megfejteni, mi oka a természetben előforduló sok korcs, elfajzott, elhibázott lényeknek, alakoknak? Azt állítja, hogy a mathesis régtől fogva ártott a hitnek. Nagyon gyenge hit az, melynek a mathesis is árthat.

De midőn így sorra előveszi a tudományokat s ezeknek az általa felfedezni vélt hiányaiból azoknak bizonytalan mivoltára s így semmiségére következtet, az emberi ész diadalát és az emberi fáradalmat legdicsebbben tanusító tudományok körébe bevon oly alacsony tárgyakat is, melyeket a tudomány fokára vagy nem lehet felemelni vagy melyek az emberi életnek elrutításai, eltorzításai. Ő szól többek közt ilyenekről: de aruspicia, de chiromantia, de theurgia, de praestigii, de arte meretricia, de arte lenonia, de arte coquinaria stb. Talál okot, hogy ilyenekről is szólhasson p. o. az utolsóról azt mondja: quam ad bene instituta reipublicae rationem non solum utilem, sed et necessariam esse, pleriquae sapientissimi arbitrati sunt.

Végül szól a *theologiáról*. Megtámadja a scholastikai theológiát s erről azt mondja, hogy az egy centaurus, mivel isteni dolgokat összevegyített bölcsészeti okoskodásokkal és hogy az íráson erőszakot követett el, hogy az érthetlenné lett, nem a dolog nehézsége, hanem a csinált szavak szörnyűsége miatt. Ennek tulajdonítja azt, hogy a szent hit a nevetség és a hitelenség tárgya lett. Az igenis történeti tény, hogy a scholastikai theologia a hitet megingatta. Azokról pedig, kik a theológiának tudományos alakot adni nem bírnak, ezeket mondja: divorum construunt historias, pie nonnihili admentientes, supponunt reliquias, fabricant miracula, confinguntque vel plausibiles, vel terribiles fabulas, numerant preces, ponderant merita, mentiuntur ceremonias, nundinantur indulgentias, distribuunt venias

vendunt benefacta ac medicandi populi devorant peccata. Azt tagadni nem lehet, hogy itt az akkori papságnak és hitnek némely ferdeségeit jól rajzolja.

Ezzel szembe állítja a *magyarázó theológiát* (th. interpretativa) quæ est adæquatio veritatis, cum intellectu nostro purgato. Ez a szellem szabadsága szerint mozgó bölcsesség ugyan, de az írástól mégis különbözik; ezért mondja: solus spiritus sanctus plenariam divinorum scientiam habet, qui distribuit omnibus, secundum certam mesuram multa sibi reservans, ut semper nos habeat sibi discipulos.\* Mert az Istenről az ő világossága nélkül senki helyesen nem szólhat. Ezen világosság pedig az Isten igéje, az ad tehetséget, hogy az Isten fiai legyünk s az Isten tulajdonságait csak az Isten fia, az atya igéje mondhatja meg.

Legnagyobb becse van előtte a *profétai theológiának*. Ilyenlét azok birnak, kik az Istentől vannak áthitelve. Hæc non philosophorum more dividendo, definiendo, componendo, speculando acquisita sed essentiali quodam divinitatis contactu per claram in ipso divino lumine visionem comprehensa. Est itaque prophetica theologia, quæ ex intuitiva inspiratione inconcussum verbum Dei docet. Autoritas autem et argumenta, quibus corroboratur illius veritas non sunt hominum placita, non longi temporis usus, non sapientium excogitata commenta, non sectarum magnifica decreta, non syllogismi, non enthymemata, non inductiones, non obligationes, non solubiles consequentiæ, sed divina oracula sibi invicem consonantia, in universa ecclesiæ unanimi ac stabili consensu recepta, miraculis, prodigiis, portentis et omnimoda sanctitate vitæque discrimine ac ipso effusi sanguinis testimonio probata. Doctores huius propheticæ religionis habemus Moysen et prophetas. Növi autem testamenti doctores habemus apostolos et evangelistas.

Azt mondja, hogy noha ezek át voltak hatva a szent szellemtől, mégis némelykor eltértek az igazságtól, hibáztak, noha nem szántszándékosan; Krisztus, az Isten és az ember soha nem tévedett, ő egyedül bírja állandón a szent szellemet, ő a valódi theologus.

Mindezekből azt vonja le, hogy minden tudomány kétes, bizonytalan, kétélű s azokból az igazságot még a theológiából sem ismerhetjük meg. Az igazsághoz, mivel elrejtett, csak az jut el, kinek kezében meg van a kulcs a tudományhoz. Ezen kulcs az Isten igéje. Az Isten igéjének tudományát pedig maga az Isten és Krisztus adta.

elő a szent szellem által az írás kánoni könyveiben s mit ezek tanítanak, azt vonakodás nélkül szentnek kell tartanunk. Az írás igazsága és értelme magának a kinyilatkoztató Istennek tekintélyétől függ, quæ non ullo sensuum iudicio, nulla ratione discurrente, nullo syllogismo demonstrante, nulla scientia, nulla speculatione, nulla contemplatione, nullis denique humanis viribus comprehendendi potest, nisi sola fide in Jesum Christum a Deo patre per spiritum sanctum in animam nostram infusa.\* Mert csak az Isten igazságos (verax) minden ember hazug (mendax), az Isten egyedül foglalja magában az igazságnak minden forrását s belőle kell meríteni, ki az igazi dogmákat kívánja, mivel csak az istenileg kinyilatkoztatott igazság lehetséges, mert az isteni dolgokat emberi erővel elérni nem lehet. Itt visszaesik a scholastikába, melyet maga is ostromol.

Egy fejezetben mutogatja, hogy az erkölcsi élet és a tudomány közt nincs meg az összhangzat.\*\* A nyelvész nagy gonddal kerüli, nehogy a beszédben hibát tegyen, ellenben az élet gyalázatával nem törődik. A költő inkább akar sántikálni az életben mint költeményében, a történetíró a királyok és a népek tetteit bevési a könyvekbe és az emlékezetbe, holott életével nem gondol. A dialektikus később eltagadni az igazságot, csakhogy a syllogistikai következtetéstől el ne távozzék. A matematikusok mindent kiszámítanak és megmérnek, ellenben a lélek számaikat és mértékét elhanyagolják. A philosophusok nyomozzák a dolgok okait és a nagyratörő elveket, ellenben az Istennel, a minden dolgok teremtőjével nem gondolnak. Az orvosok gondolnak a betegek testével, de saját lelkeikről nem gondoskodnak. A jogászok nagyon ügyelnek az emberi törvényekre, de megszegik az isteni törvényeket, innen támadt a példabeszéd, hogy az orvos nem jól él, a jogász nem jól hal meg, quod medicî genus hominum sunt intemperantissimum, juristæ autem omnium nequissimi. A theologusok lár-mázva hirdetik nekünk az Isten parancsait és a szent dogmákat; ellenben életükre nézve ezektől messze esnek. Mivel tehát az Isten igéje az út, a szabály és a cél, mely felé törekednie kell mindenkinek, ki az igazságot el akarja érni, ezért mondja, hogy az Isten igéje nemcsak a theologusoknak, hanem minden ember számára való, hogy a szentírásban semmi sincs oly nehéz és oly elrejtett, mi minden keresztényre nem vonatkoznék.

A mivel kezd, azzal végzi is, t. i. hogy minden tudomány

\* U. o. 228. l.

\*\* U. o. 228. l.



bizonytalan, sőt hazug és a jámbor étellel ellenkező, hogy semmi sem ellenkezik a keresztyén vallással úgy, mint a tudomány. Nem is volt az egyház nyugodtabb, mint akkor, midőn a tudományok szűkebbre voltak vonva, most pedig, hogy a nyelvek ismerete (renaissancera gondol), a beszéd ékessége, a szerzők szabályossága éledez és a tudományok erőre kapnak; felzaklattatik az egyház nyugodalma és új eretnenségek kezdődnek. Tehát jobb, ha tudatlanok vagyunk s ha hit és szeretet által közeledünk az Istenhez, mint ha a tudomány finomságai által felfuvalkodván, a kígyó hatalmába esünk. Krisztus apostolokul választotta a tudományban járatlanokat, a tudatlanokat, sőt feszélyezés nélkül kimondja — szamarakat. Tehát az Isten igéjének foglalatja a biblia, mert úgy az Isten, mint a természet titkai, az erkölcsök és a törvények alapja, a multak, a jelenek és a jövők minden ismerete a biblia szavaiban adatik elő. A bibliából igenis megtanuljuk, milyen a viszonyunk az Istenhez, de arra nézve, hogyan kell a földet művelnünk, a természeti anyagokat feldolgozni, betegeket gyógyítani, szép műveket megalkotni, ezekre nézve azon böles könyv felvilágosítást nem ad és nem adhat.

Tán azt gondoljátok, hogy meríthettek tudományt Sokrates tudatlanságából, világosságot Anaxagoras sötétségéből, erényt Demokrit kútjából, okosságot Empedokles esztelenségéből, jámborságot Diogenes hordójából, Karneades, Arkesilaus kábultságából értelmet, a vallástalan Aristotelestől és a hitetlen Averroestől bölcseséget, a platonikusok babonáiból hitet? Nagyon csalatkoztok: kár volt tehát neki is a babonának annyi konkolyát elhinteni. A skepsis rendesen mysticismussal végződik. Magiai munkáját kijavítva, élete alkonyán írta meg s az átdolgozott munkában, mint láttuk, szerepel a mysticismus is. Kinél a theosophiával és mysticismussal egyesül a törekvés, a tudományt a természetismeretre alapítani — az Paracelsus.

### VIII. Paracelsus.

Egész neve Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus a Hohenheim. Ez utóbbi latinositva Paracelsus. Született 1493-ban Svájcban, Einsiedeln helységében. Atyja orvos, őt az orvosi pályára nevelte. Kitünő férfiahtól (philosophi adepti) kapott oktatást az alchymiában, tanult Német-, Olasz-, Franciaország felsőbb tanintézteiben, melyek őt azonban, kivált orvosi szakjában ki nem elégítették. Úgy vélekedett, hogy a kívánt ismeretet biztosabban szerzi meg

az által, ha minél több emberrel érintkezik. Ezért beutazta Európa legtöbb országait, megfordult hazánkban is, érintkezett a tudósokkal, orvosokkal, hogy megtanulja tőlük a titkos gyógyítási módot, borbélyokkal, alchymistákkal, szerzetesekkel, szemfényvesztőkkel, javas asszonyokkal, műveletlenekkel és együgyűekkel. Bizonyosságot itt se talált és mivel látta, hogy az orvostan alapja nagyon bizonytalan, ettől több ízben meg akart válni, de győzött a hozzá vonzódo szeretet s ekkor határozta el magát, hogy ezen tannak új alapot ad. Ő fordulópontot képez az orvostanban. Galen és Avicenna tekintélyét törekszik megdönteni s ezen tudományt nem a tekintélyre, de a valódi természetismeretre alapítani. Ellene van a humoral-pathológiának. A betegséget, a testszervezetnek ezen megrontását úgy tekinti, mint élösdit a növényen s tanítja, hogy az az egyéniség szerint különbözőképpen alakul meg, hogy minden betegségnek meg van lefolyása, hogy az emberi testszervezetre ható szer többféle, mint azt eddig gondolták. Sok hányattatás és vándorlás után meghívták őt 1527-ben Baselbe városi orvosnak és tanárnak. De kartársai akadályoztatták előadását, mert — mint mondták — nem tudni, hogy tudor-e? Bántotta őket különösen az, hogy német nyelven adott elő. Midőn a városi tanácsnál azon indítványt tette, hogy szabad legyen neki a gyógyszerházakat megvizsgálni, hogy kiderüljön, értik-e a gyógyszerészek szakjukat, ezek Paracelsust, kartársaival egyesülvén, Baseltől elűzték. Hogy tanári állását részegeskedése miatt vesztette volna el, nem bizonyos. Ismét elkezdődött nyugtalan, kóbor élete. Ellenei, leginkább az orvosok, azzal vádolták, hogy munkáit másoktól lopja, hogy keveset ért a philosophiához és az orvosi elmélethez, hogy nyelvészeti ismerete nincs s szegénysége miatt őt megvetették. Nyugtalan, egy helyen sokáig maradni nem tudó életét is felhasználták kisebbitésére. De ő nem maradt adós s durván, nyersen támadja meg bántalmazóit, ezekkel szemben tudományát és érdemeit némi önhittséggel emlegetvén. Nehány pont szolgáljon polemiája hangjának megismeréséhez. Egy helyen ezt írja: *meum hoc quidem molimen non est, ut vos uno anno deruam et prosternam. Aequius est, ut futuro tempore vestra propria infamia et ignominia tabescatis et expiretis. Quin et plures ego mortuus, quam virus judicaturus sum. Et si quidem hoc meum corpus demoliamini, praeter stercus tamen nihil devoraveritis. Luctabitur vobiscum Theophrastus etiam sine corpore.* Egy más hely: *non ego vos, sed vos me sectabimini, nec quisquam vel in extremo angulo latitabit, quem canes non permingent. Ego monarcha ero, mea ipsa monarchia erit. Hanc administro et vobis lumbos succingo. Is qui iam vobis pla-*

*et Cacophrastus.\* Haec merda vobis edenda est.\*\** Hogy ő nem finom ember, azt maga is bevallja s midőn elmondja, hogy a svájcki ember tejjel, sajttal, zabkenyérrel táplálkozik, azt kérdi, adhat ez finom legényeket? De a mint kartársaival, úgy látszik más emberekkel se tudott összeférni. Több tanítványa őt korán elhagyta. A gazember címet utánok küldte. Szolgái közül kevesen maradtak meg nála hosszabb ideig. Miképpen mentegetődzik e tekintetben, az úgy az úrra, mint a szolgákra nézve jellemző. Azt mondja: a hóhér huszonegy szolgát vett el tőlem, tehát hogyan maradhat nálam valaki, ha ezt a hóhér meg nem engedi? Hogy Paracelsus elleneivel való polemiájában meg nem válogatja szavait, ő e tekintetben akkor nem állt egyedül. Ismerni kell az olasz humanisták invectiváiban a sok mocskolódást. Irálya a sok nyersség és néha homály mellett is gyakran erőteljes, de kevés gondot mutat. Ugyanazt több ízben ismétli, sokszor eltér a tárgytól. Az írás könnyen ment neki, mit számos munkája bizonyít, pedig sok elveszett. Azonban az kérdés, hogy azok, melyek neve alatt ismeretesek, mind tőle származtak-e? Severinus, legjobb tanítványa munkáinak előszavában dicsérőleg említi meg róla: *multis in locis fluente calamo, impetu quodam potius, quam deliberato consilio scripsisse videris.* Mi kitünő volt Orpheusban, Pythagorasban, Socratesben, Platoban, azt a hálás tanítvány egyesítve látja Paracelsusban. Severinus mellett *Oporinus* és *Hellmont* voltak kitünő, a tudomány terén is maguknak nevet szerzett tanítványai. Tanai behatottak Angliába is, hol azokat *Fludd Róbert* (1574—1637) nagy buzgósággal terjesztette. Paracelsus, miután folyvást hányatott életet élt, végre talált meleg pártolót, *Ernőt*, salzburgi érseket és bajor herceget, ki őt magához meghívta. Ezen idő óta Salzburgban élt és itt halt meg 1541-ben. Még egyet. Voltak a reformatio korában oly népmozgalmak, melyek a szellem hatalmában megbízván, semmit sem akartak tudni arról, hogy a lelki ismeretet az egyház külső fegyelme vezesse, annál kevésbbé, hogy ezt az állam tegye. Ők mindent az Isten kormányának engedtek át. Ezért hajlandóbbak voltak az Istent a természetben s a természeti fénynek leghomályosabb mélyeiben vizsgálni, mint a történetben. A mult, mint leginkább emberi mű, előttök gyanús volt. Ezen mozgalmaknak egy vonásával rokon Paracelsus, kinek törekvése túlnyomólag a természet kutatására iránylik. Átalakító befolyását már korában összehasonlították Luthernek az egyházi ügyekre gyakorolt befolyásával. Ez az összehasonlítás tetszett Paracelsusnak.

\* Így gúnyolták ellenei.

\*\* Paracelsi opera omnia. Genevæ, 1559. vol. I. 183. l.

2. *Tudományos álláspontja.* Tartsuk azt szemünk előtt, mit Nettesheim *Occulta philosophia* című munkájában láttunk. Ennek további fejlődése Paracelsus, mert az irány ennél is a természetben működő magasabb isteni erők birtokába jutni s ezeket az ember érdekében és szolgálatában hatályosakká tenni. Ehhez a feltétel azok ismerete. Azon erők ugyanis nincsenek az ember előtt közvetlenül feltárva, egyelőre mélyen el vannak rejtve. Azok hatását a dolgok külső befolyása sokféleképpen akadályoztatja, ezen akadályokat el kell távoztatni, azon erőket a salaktól meg kell tisztítani, a hüvelyt át kell törni, szükséges a testi világba behatni, még pedig úgy, hogy nem elég a világerők nagy játékát vizsgálni, kell mindeniket a maga sajátóságában felismerni. Ez úgy történik, ha elválasztjuk mindazt, mi azon erőket kötve tartja s így az ember a természet működését és természetét ellesi. A természet processusát ezen úton ismerjük meg. De ezt a helyes eljárást egy másik mód sokszor elhomályosítja s az a természetnek magikai felfogása. Paracelsus azt mondja: *scire vos velim naturam per se ipsam magam esse.*\* A varázserőt, mely a természetnek minden törvényeit átugorja és csodákat művel, egyben-másban a csillagoknak tulajdonítja, de az ég a csodás működést sokszor az ember által eszközölteti. Azonban a mit a természet csodás erejéről mond, azt mind nem kell szóról-szóra venni. Ugyanazon a lapon ezt írja: *natura per artes suas aliquid operatur: cur non et nos plus ipsa operari possimus?* Lentebb így ír: *vigere in nobis debet sapientia illa per quam omnia gubernemus. Nec enim firmamentales tantum virtutes sed et viventia alia universa ipso homine longe robustiora etiam in profunditate maris degentia, homini parere coguntur. Ista enim omnia gubernat homo velut et cætera, quæ in superiore firmamento constituta sunt.* Csak azt akarja mondani, hogy a természet ható erői által csodásan működik, mennyivel inkább az ember a mindent kikutató esze és munkája által. A magiát tehát jó értelemben is veszi. Az azon tehetőség a dolgokból az erőket kicsalni.\*\* Ily értelemben még Bacon is szól a magiáról. Azonban sok józan tana mellett elég tág azon varázsmező,

\* — ita ut cælum possit hominem mutare in lupum, possit ipsum de loco ad locum transferre, possit omnes ægrotos sanare. Quoniam ergo cæli tanta potestas est, ex eo sequitur, quod si quid novi et insoliti præter naturæ consuetum cursum producat, cælum ipsum id moliat et per suos nuntios, quæ vocantur præsagia prædicat, idque interdum per hominem tanquam per suum instrumentum interdum per astra sine concurrente opera hominis. U. o. V. II. 558. I.

\*\* U. o. V. II. 555. I.

melyet ábrándos képzelete bekalandoz. De legyünk igazságosak s a tudományellenes felfogásért ne tegyük csak magát Paracelsust felelőssé, hanem az egész kort, melynek ő hangadója, Paracelsus kiáltó példa, mennyi küzdelembe került a tudományos igazságra törekvő emberiségnek megszabadulni a babonától és azon tévedésektől, melyek a századok folyamában meggyökereztek. Azon kor általában hitt a varázserőkben s ezen hit az astrologiához volt kötve. A művelt körtek is folyamodtak a varázslókhoz s az ember ezt a ferde utat választotta, hogy céljait elérje. A hitet az astrologiában minden korban nagyon ápolta a féktelen képzelet és azon vágy, hogy az ember előre megtudja sorsát. Azon kor írói az astrologiát a renaissance útján az ókortól vették át, mert az iránt a humanisták is fogékonyak voltak. És a nagy ferdeség mellett is ezen kor magiája végeredményeiben a tudománynak szép szolgálatot tett. Ezen magia kívánja a természeti dolgok felelemzését, a vegytani-eljárást s ezért a kísérletek terére lép, mert ezen út vezet a természeti dolgok kinyomozásához. Paracelsusnál ezen gyakorlati iránya van a magiának, melyet theosophiai indokok mozgatnak. Theosophiáját már a következő pont is eléggé jellemzi. Jegyezzük meg, hogy ő minden tudományt az orvostan alá foglal. Ezért az orvostan legfőbb könyvét bölcseségnek nevezi. Ezen könyv nélkül senki semmi jót és hasznosat nem vihet véghez, a bölcsesség pedig annyit jelent, mint tudni és nem vélekedni, az kizár magából minden hibát és kételyt. Azon könyvben foglaltatik az elv az igazsághoz és minden dolgok ismeretéhez, mert minden dolgok az ismeret szerint kormányoztatnak és a tökélyre vitetnek. Ezen könyv pedig maga az Isten.\*

3. *Rendszere és módszere.* Lehet-e Paracelsusnál valamint Nettesheimnál rendszerről szólni? Lehet, mivel nála — noha néha a természet törvényeit lerontó magia közbevegyül — előtérbe lép a világ, az élet egységének eszméje. Ő is a világban mindenütt életet lát. Az élet egysége pedig az emberben, mint a világ tetőzetében van összefoglalva. A világ nagy és kis világ, utóbbi az ember. Képzet a makro- és mikrokosmosról, régi ugyan, de azt az egész bölcsészet központjává ő tette. Arra azonban nagy súlyt fektet, hogy a két világot nem lehet egymástól elszakítva gondolni, ép úgy, mint nem az Istent a világtól. Lényegileg nagyon helyes gondolkodás.

Az Istennek mint teremtőnek fogalmát felteszi mint a theosophiai rendszerek általában. Mi a teremtés célja? Az Isten először akarja,

\* U. o. Vol. I. 267. l.

hogy semmi sem maradjon elrejtve, hanem legyen minden kinyilatkoztatott és látható; másodszor, hogy minden, mit az Isten előképezett és a tökéletlenség állapotában meghagyott, a tökélyre vitessék. Mind a kettőt megteszi az ember. Az elsőt az által, hogy a dolgokat felismeri, mert semmi sem teremtett, mibe az emberi ész nem volna képes behatni;\* a másikat úgy, hogy a dolgokat rendeltetésük célpontja felé vezeti, azokat átváltoztatván, átídomítván. Az Isten művei csak a mi bölcseségünk által lesznek nyilvánvalókká és a bölcseség atyjának csak fiának tökélyében van öröme. Az ember lelkét emeli az ilyen gondolat! Azon szavakban az rejlik, hogy a szabad kifejlés alanya az ember úgy elméleti, mint gyakorlati tekintetben. Az ily kifejlés a történet. Történettel, mely fokozatos haladás a szabadságban, csak az ember bír.

Az embernek a teremtés munkájában az utolsóinak kellett lennie. A világ csak úgy ismerhető fel, ha a tudomány az embert mint a világ foglalatját és a teremtés utolsó tárgyát szemügyre veszi s benne mint oly könyvben kutat, melyből a természet titkait kiolvassa.\*\* De másrésről az ember, miképp a gyümölcs a magból, csak abból ismerhető meg, mi előtte megvolt — a világból. A világ, a makrokosmos magában foglalja a látható vagy az elemi, az égi és az isteni világot, az emberben pedig, mint azt Pico is a kabbalistákkal együtt tanította, mind a három világ egyesítve van s ki a hármat nem ismeri, nem lesz képes az embert helyesen gyógyítani.

Az Isten a maga műveit két rendre osztotta el, a természet és Krisztus műveire.\*\*\* Eszerint osztja el Paracelsus a tudományokat. Azokat előadja a *philosophia*, ezeket a *theologia*. Paracelsusnál tehát a *philosophia* általában természettudomány. A természet ismét a dolgoknak alsó és felső köre, a földi és az égi világ. Az elsőt tárgyalja az elemi vagy a *tulajdonképpeni philosophia*, a másikat az *astronomia*. Ha az ember a természeti dolgokat ezek felismerésének alapján átváltoztatja, átídomítja, ez az *alchymia*, alkalmazott természettan. De valamint nyomatékosan kiemeli, hogy a tulajdonképpeni philosophiát és astronomiát egymástól el ne szakítsuk, úgy a *philosophia* és a *theologia* közti benső egységre is gondol, noha első pillanatra úgy látszik, hogy a kettő végkép kizárja egymást. Az egészen helyes, midőn azt

\* Nihil conditum homini imperscrutabile existit. U. o. Vol. II. 388. l.

\*\* Si homo non fuisset conditus, quis quiquam nosset de sapientia Dei, de Dei infinita potentia? Nemo ne angeli quidem. U. o. 520. l.

\*\*\* U. o. Vol. II. 301. l.

mondja, hogy a természettudós Krisztusról semmit sem taníthat, mert a tan az istenképről (emberi szellem) nem tartozik a természettudomány körébe. Paracelsus nem oly egyoldalú, mint sok mai természettudós, ki a szellemről semmit sem akar tudni. A természetinek organuma a természetes ész s ez lehet az örök bölcsesség nélkül, de ez nem lehet a természeti bölcsesség nélkül, mert az embernek a természetiből kell megismerni az örökkévalót. Az emberben az örökkévaló és a múlt fény együtt vannak meg. Sürgeti, hogy a természeti erőkből mindent kinyomozzunk, de az erők okozójának ismeretéről meg ne feledkezzünk s a természet legyen a mi tanító mesterünk az Isten vezetése alatt. És mivel az ember előtt a természet fényében minden nyilvánvaló lesz; ő hiszi, hogy ily módon a harc a múlt és az örökkévaló közt ki van egyenlítve.\* Szóval az ember teljes ismerete azon alkatelemektől függ, melyekből az ember áll, az Istentől és a természettől, mert az Istent senki sem ismerheti meg, csak ki belőle van a szent szellem által megvilágosítatva és senki a természetet, csak ki belőle való. Az orvosnak a természetből kell megszületnie. Ekkor mi más a természet, mint a látható philosophia és a philosophia mi más, mint a láthatatlan természet.\*\* A philosophus ne találjon semmit az égen és a földön, mint mi az emberben van. Éppen ezért mindenekelőtt fel kell ismernie, hogy az ember kis világ, melyben minden megvan, mi van a mennyei világban. Ezen tan azon feltevésen alapszik, hogy mi a hasonlót a a hasonló által ismerjük meg, valamint hogy a hasonló a hasonlót gyógyítja. De meg van Paracelsusnál az ellenkező feltevés is, hogy mindent az ellentétek által ismerünk fel. A jót nem lehet a gonosz, az örömet a fájdalom nélkül megismerni. Az nem tudja, mily kincs az egészség, ki soha sem volt beteg. Az Isten, ki felismerteti velünk az ellenséget, arra is tanít, miképp engeszteljük őt ki magunkkal. A dolgok különbözők, de egyeznek is egymással s mi ezen kölcsönös áthatásból ismerjük meg azokat. Az igazi magus az ég signaturáját a földben fejtegeti. És minden ismeret átmegy a gyakorlatiba. Ezen gyakorlat a szeretet. Ki az Istent még nem ismeri, az az Istent nem szeretheti, és ki a természetet meg nem ismerte, ezt nem szeretheti. Paracelsus mindig az orvostant tartja szeme előtt, az nála a nagyszerű, hogy ő az

\* U. o. V. II. 530. l.

\*\* Si ex natura nasci medicum oportet, quid natura aliud quam philosophia erit, quid philosophia aliud, quam invisibilis natura? Philosophia nihil aliud est quam plena et absoluta cognitio eius, quod imaginem speculo indit. U. o. V, I. 189. l.

új tant egy mindent befoglaló világnézet alapján szándékozik felépíteni, ezért a philosophiát, astronomiát, alchymiát és theológiát ezen tudomány főszlopainak tekinti. Mind e mellett egy észrevétel helyén lesz. Állítását úgy indokolja, hogy a philosophiai, astronomiai, theologiai ismeretek nélkül az orvos nem tudja meghatározni, hogy melyik betegség ered a földi, melyik a csillagvilágból és melyiket kell úgy tekinteni, mint isteni büntetést. Az orvostan felteszi a betegséget, legyen az testi vagy lelki. De a betegség másodrendű létezés, az felteszi az egészséget, mint eredeti valóságot. Ezért helytelen minden tudományt az orvostan alá foglalni és azokat csak ennek szempontjából előadni.

Ezzel kapcsolatban szól az *ismeret módjáról*. Minden igazi ismeret alapja a speculatióval egyesülő tapasztalás. Ez utóbbi kívánja a kísérletet (experimentum). A tudomány olyan legyen, hogy az értelmet a szervek is felfogják, hogy az az ember fülébe hangozzék. A szellemít és az érzéket egyben szemléli. Az ellentéteket mindenütt törekszik összeegyeztetni. Kinek teljes ismerete van, annak nem csak azt kell tudnia, mi a fekete, hanem azt is, mi a feketét ilyené teszi; annak a külsőt a belső felé kell irányoznia, mert a külső és a belső együtt teszi az egészet. A belsőnek és a külsőnek megfelelése minden kifejléshez szükséges. Az igazi tapasztalás a dolgokat a láthatatlanból ismeri meg, vagyis a természet teremtő erejéből. A puszta tapasztalás e nélkül nem ad bizonyosságot; igaz, hogy a tapasztalás messzire terjed, de csak addig, meddig a jó szerencse. Ellenben kinél megvan a tudás, az építhet a tapasztalásra, mert tudja, hogy a dolognak ilyennek vagy ilyennek kell lenni s a hatást már előre megmondhatja.\*

Az egész középkor nem gondolt a tapasztalással. Paracelsus határozottan kívánja a tapasztalást s mi nélkül ez ritkán lehet, a kísérletet, de egyszersmind érzi, hogy a teljes és kielégítő ismerethez a merő tapasztalás nem elegendő. Azonban mi az, mire nézve a tapasztalás nem elegendő, ezt a kérdést nem vetette fel, pedig közel járt a dologhoz. Midőn azt állítja, hogy a tudományban azért lehet bízni, mivel az megmondja, hogy a dolognak ilyennek vagy ilyennek kell lenni, ebben az rejlik, hogy a tudomány tárgya a szükségképpen. Ehhez a tapasztalás nem elegendő. Azonban már maga azon tény, hogy utalt a tapasztalásra, s ehhez a kísérletet kívánja, a tapasztalástól pedig a mélyebb tapasztalatokhoz törekszik eljutni, mutatja, hogy a tudományos módszerről legalább sejtelve van. Azt mondja, hogy a

\* U. o. V. I. 275. 1.



tudomány tárgya csak az igazi való. Értzi gondolkozásunkban az apriorit, mert azt állítja, hogy minden ismeret az emberben rejlik, de hozzáteszi, hogy a valónak felismerése végett a philosophusnak a tapasztalásra kell támaszkodnia, tehát kívánja az aposteriorit. Annál inkább kell sajnálnunk, hogy ennek ellenére ő sokszor a képzelgések ködös világába téved s így az ő módszere igen sokszor módszerellenes. A theosophiának tönkre kellett menni, mivel ennél hiányzott a módszer. A theosophia kívánta ugyan a világ és a természet ismeretét, de közvetlen szemlélet vagy titkos hagyományok által a természet belsejének megismeréséhez el nem jutunk. Eljöttek annak tudatára, hogy a belátást a természet titkaiba a tapasztalás és a kísérlet hosszú munkája közvetíti. Paracelsus utalt mind a kettőre s ez nagy érdeme. De sok még nála a magikai elem, mely a tapasztalást és a kísérletet elhomályosítja.

a) *Philosophia*. Hogy az új orvostan a mindeneket befoglaló világnézeten felépüljön, Paracelsus szerint a dolgok belső lényegét vagy az érzékfölötti alapot kell ismerni. Ezen alap a *legyen* (fiat),\* az Isten igéje. Az ige, minden teremtmények elve, hogy látható legyen, átment a testbe, mert a láthatóvá lett mű tesz bizonyosságot a tökélyről. Hogy ez így van, megelégszik azzal, hogy az írásra hivatkozik. Ő teremtést tanít, a világ dolgai az Isten igéjéből, mint a mindent meghatározó okból erednek. Midőn az isteni ige testté, láthatóvá lett, itt az érzékinek viszonya az eszményihez, a gondolathoz, nem lényegtelen, hanem lényeges s így az érzéki, a természeti eljut a maga jogához, mi által Paracelsus általában túlemlkedik a középkori világnézeten. De nála az is világosan ki van mondva, hogy a természetet, az anyagot az egyáltalános bölcsesség, a szellem kormányozza. Álláspontja tehát sem materialismus, sem pantheismus, sem egyoldalú spirítualismus. A mindenségnek teremtett dolgai egy elvből erednek, melyben csiraképpen befoglaltatnak. Az elvet mint az isteni teremtő erőnek látható productumát nevezi első vagy *ősanyag*nak, így is *mysterium magnum*.\*\* A *mysterium magnum*, az *ősanyag* azon mag, melyből az egyes teremtmények eredtek, mint a kis magból a nagy fa. Az *ősanyagban* már meg vannak az eredeti minőségi különbségek, de határozottan még nem léptek elő. Mivel az, a ki mondá, hogy «legyen», háromegyeséges, ezért a háromság a világ általános törvénye s ennek az alakatlan *ősanyag* is alá van vetve. Az tehát három elvet foglal magában

\* Vol. I. 361. l. U. o. vol. II. 620. l. U. o.

\*\* U. o. vol. II. 239. l.

s minden nézet hamis, mely a természetben három elvnél többet lát.\* Azon három elvet rendszeresen így nevezi: *sal*, *sulphur*, *mercurius* (primæ materiæ). Minden testi dolog e hármat foglalja magában.\*\* A mi őket elrejtí, az a testi edény és látható. A három alatt nem ért bizonyos anyagokat, hanem *sal* alatt a testekben a szilárdat, *mercurius* alatt a folyadékot, *sulphur* alatt a meleget. A három képezi az elemek állagát, eredetét, azt is, mi az elemekből származik, az ég is ezen háromból áll. A mesterség és a tudomány nem taníthat minket másra, minthogy ezt a hármat a dolgokból kicsaljuk. A három elv alatt tehát nem ért testi állagokat, hanem erőket, melyek a dolgokban hatnak, ezért azokat szellemeknek is nevezi, csakhogy itt nem tiszta szellemi lényre gondol, hanem erőben hatályos finom étheri állagra. Az első anyag is nem annyira test, mint a testinek általános csirája. A testi tehát nála a nem testibe oszlik fel. Már a renaissance korában mutatkozik a hajlam a materialismushoz. Bruno azt mondja, hogy minden dolgok általános isteni anyja az anyag. A theosophusok tanaiban pedig, kik a szellemit és a testit mindig összehasonlították egymással, könnyen lehetett mindent a testire és mindent a szellemire visszavezetni, különösen Paracelsusnál. Mivel ő a fogalmakat szabatos szóval meg nem nevezi, ez tanát homályossá teszi. Nem szabatos elnevezés a világ dinamikai elveit vegytani testek neveivel jelezni. Az pedig, a mint ő ezek számát indokolja, úgy látszik, csak naiv alkalmazkodás a keresztyén háromság-tanhoz, noha Bacon azt mondja, hogy Paracelsusnál az elvek háromsága közel jár a dolgok valóságának határához.

A mint az ősananyagból az egyes dolgok előszármaztak, ezen út a *separatio*\*\*\* Midőn ezen úton minden egyes dolog megkapta saját alakját és tulajdonságát, az ősananyag átadván minden teremtménynek a maga teremtő erejét, mindegyik mint magában önálló létezett s így lehetett a már határozott anyagot megismerni. A dolgok megszületésének anyjáról, a separatoról azt mondja, hogy az a bölcsesség legnagyobb csodája. Ezen előadásnak sines ugyan tisztán tudományos alakja, de helyes az, midőn azt tanítja, hogy az egyes lény egészen meghatározott és hogy az ilyet lehet határozottan megismerni.

Először az elemek váltak ki: tűz (ég), levegő, víz, föld. A tűz a meleg, a levegő a hideg, a víz a nedves, a föld a száraz rész. Az elemek: *matres rerum*, *elementa* gignunt, «éppen ezért elemek». Együttlétök

\* U. o. vol. II. 295. l.

\*\* U. o. vol. I. 33. 354. l.

\*\*\* U. o. V. II. 240. l.

képezi a világot. Csakhogy az elemekből összetett dolgok mindegyikében egyik elem a túlnyomó, de az elemek is az említett három első anyagtól lettek. Ezen levés módját is leírja képzeletének befolyása alatt.

Az első kiválásnál egymással ellentétes helyet foglaltak el a tűz és a levegő a vízzel és a földdel. Ott támad az ég, itt a föld golyója, mely amabban úgy úszik, mint a tojás fehérében a tojás sárgája. Az elsőben képeztetik a tűz eleméből a firmamentum és a csillagok, ezek alatt a levegő mint átlátszó ég. A másodikban a víz elválik a száraz földtől.

Ez a nagy világ. Ennek részeiben az egyes dolgok a négy eleméből, az ezekben rejlő képesség, a természeti erő (virtus) által támadnak. Ezt az erőt nevezi *vulcanusnak* s arról azt tanítja, hogy az embernek alá van vetve.

Az elemekből lett egyes dolgok különböző fokokat képeznek s azok vagy *érzők* vagy *nem érzők*. Utóbbiak a fémek (metalla), melyek a vízből, a növények, melyek a földből, a villámok, melyek az égből, az eső, mely a levegőből származik. Az érzők az állatok és az elemi szellemek (saganæ). Ő a dolgot úgy képzelem, hogy az elemek lényege is szellem s annyiféle szellem van, a mennyi elem. Azok tehát laknak a vízben (nymphae, undinae stb.) Mit a mythologia, az ábrándos sőt a babonás népképzelet kialakított, Paracelsus abból tant csinál. De mintha kételkednék lételükben, midőn azt mondja róluk, hogy már nagyobbára elenyésztek. Az elemi szellemek az embertől úgy különböznek, hogy nincs meg bennök az, mi az emberben mint örök megvan — a *lélek*. Ezért így nevezi őket — *inanimata*.

Paracelsus leírja azon utat is, melyet a természet követ, midőn egy individuumot az eredeti anyagokból ezeknek különböző viszonyai szerint létre hoz. Azon egyéni természeti erőt, mely által az egyes dolgok képeztetnek, magukat fentartják és a betegséget magukból kitesztítván, helyreállanak, *archeusnak* nevezi.\* Feljebb szólott az általános, itt az egyéni természeti erőről s mind a kettőt mint az anyagban rejlőt tekintti.

Szól a természet három országáról, az ásványok és a növények támadásáról, gyógyerejéről, azon különböző módról, mely szerint a növények és az állatok tovább szaporodnak. Ő csak hét fémeket ismer, de azt mondja, hogy még több is lehet.

Sokat ad a jelekre.\*\* Azt tanítja, hogy a természeti dolgok tulaj-

\* Vol. I. 274. I. II. 302. I.

\*\* Vol. II. 106. I. Signatura rerum.

donságait és erőit azok jeleiből tanuljuk ismerni. Némely jeleket a dolgok a csillagoktól kapják. Ily jelek azok alakjai. Az embernél a szürke szemek rendesen hamis, ingadozó, a feketék állandó, bátor, mélyen a fejben fekvők, harcziás, alattomos emberre mutatnak. Nagy fülek jó hallást, jó emlékező tehetséget és figyelmet tanusítanak, hosszú befelé hajlott orr szigorú, okos, hegyes orr ravasz, gúnyolódó embert.

De midőn az elemekből az ezekben rejlő természeti erő segéd-mével egyes dolgok támadnak, a természet sokszor hibát csinál. Azon kérdéssel, mi annak oka, hogy a természetben gyakran elhibázott, eltorzított, korcsalakok támadnak, először Aristoteles foglalkozott s az okot abban találta, hogy ily esetben a forma nem volt képes az anyagot legyőzni. Paracelsus a határon túlcsapongó képzeleténél és a babonás néphit iránti hajlamánál fogva a korcsszülemények okát a nő és a makrokosmos képzeletének szellemében keresi (spiritus imaginationis). Ha egy viselő nő képzeli, az alsó ege a felső firmamentummal együtt jár, mi által a nőre befolyás gyakoroltatik. Legtöbb korcsszülemény eszközöltetik a földben, hol különféle állatok összecusúznak. Ide számítja a nagy világ jeleit is. p. o. a hold udvarát. Ha a nagy természetben rendkívül szörnyű jelek (monstrum) mutatkoznak, ezekből lehet jövendőlni. Ilyenek az üstökösök, a hold — és a napfogyatkozások. Három nap vagy három hold vonatkozik a nagyok bolond tetteire, melyek épp oly fölöslegesek mint három nap, hold. Ez mint gúny hangzik úgy a nagyokra mint a jövendőlésekre.

Paracelsus előadásából is azon gondolat csillámlik ki, hogy a természetben mindenütt élet van. Ki fog csodálkozni, hogy a renaissance korának emberei a természetet, melyet az egész középkor parlagon hagyott heverni, ekképp fogták fel a mint figyelmük reá irányult. Rendkívülinek kellett lenni azon meglepetésnek, melyet a természet ennek szépsége, gazdagsága és ereje bennök az első kutatókban hirtelen felgerjesztett. Paracelsus az életet a természetről komolyan tanítja s azt mondja, hogy a levegő minden dolognak életet ad. Az élet egy mennyei láthatatlan tűz. Ő életet lát a fémekben, az itt egy földi zsíryanag, életüket folyadékuk bizonyítja, mert semmi sem olvad, mi nem zsíros. A növények élete a föld nedve (liquor terræ). Életet lát az elemekben, p. o. a víz élete az ő folyása, a tűzé a levegő, mert e nélkül elalszik. A levegő magából él s minden dolognak életet ad, a föld magában véve holt ugyan, de mivelta egy elrejtett élet.\*

\* Non secundum corpus aut substantiam aut qualitatem elementum definiendum est. Quod enim oculis conspicuum est, id tantum subjectum aut

Az élet fogalmától egy lépést előre tesz s azt állítja, hogy minden élet szellemi lény s hogy ez minden testit megillet, mert az Isten semmit sem teremtett szellem nélkül. A testben halál van, csak a szellem tartja meg a testben az életet.\* Most lehet világos, hogy az első anyagokat is (sulphur, mercurius, sal) mért nevezi szellemeknek. Az elemekről is azt tanítja, hogy azokban szellem van, noha azok testi dolgok. Ezt ő közelebbről így képzei magának, p. o. a vízelem nem azon víz, melyet látunk, hanem az, mi ezen láthatót szüli, a víznek láthatatlan anyja, receptoriuma, ezen szellem pedig az elemek első láthatatlan, tapinthatatlan anyaga s az elemek ezen első anyaga a teremtmények élete. Noha tehát a négy elem testi, az lényegénél fogva szellem, mely bennök és általuk eszközli a hatásokat. És mivel ez egyes dolgok az elemekből lettek, azokban is van szellem és ez bennök a lényeges. A dolgok hatásai nem az elemekből, mint ilyenekből, hanem a bennök rejlő erőkből erednek. E pontra nézve megjegyezzük Nettessheimmal, p. o. a nyelv beszél és nem beszél, mert a szellem az, mely benne beszél és nem maga a hús. A moschus szelleme illatában van, ha az elszáll, olyan az mint a levágott fa, mely gyümölcsöt nem hoz. Az ember nem ember teste, hanem az ebben levő szellem által. Ha az élető szellem elválik, a test holt, tehát a természeti dolgok halála az erők és a tulajdonságok átváltozása az ellenkezőbe, p. o. a savak elhálnak, ha elpárolognak s a sószellem tőlük elvétetik. A hol erő van, mely hat, ő ott mindenütt életet, szellemet lát. Az élet, a szellem kormányozza a dolgokat s a hatásokat belőlük kihajtja. Azok nélkül holtak volnának. A mag egy természeti szellem, ha elvettetik s fa nő belőle, akkor testet kap. Az elemi szellemek által tehát azt fejezte ki, hogy a természetben rejlő erőkről élénk szemlélete volt. Paracelsus annyiban különbözik Nettessheimtől, hogy míglen ez utóbbi azt tanítja, hogy az anyagba a lélek önti be az erőt s ezek így kihatnak egyik anyagból a másikba, ezt megbüvölik, mert az anyag nem képes a hatásra; addig az első helyesen azt állítja, hogy a dolgok belülről fejlenek ki.

A tudomány szempontjából azonban hiány az életet a szellemmel azonosítani, valamint hiány az is, életet látni ott, hol pusztán gépies vagy vegyész mozgás és átváltozás van. Csak a legtágasabb,

receptorium est. Elementum autem est spiritus et viget vivitque in illis rebus, sicut anima in corpore. Et hæc est prima materia elementorum invisibilis et impalpabilis et tamen in omnibus. Prima etenim materia elementorum nihil est aliud, quam vita, quam habent creata. U. o. Vol. II. 245. l.

\* Vol. II. 91., 296., 565. l.

képies értelemben mondjuk a mozgást életnek, mennyiben a mozgás azon változás, melynek az anyag saját mivoltánál fogva szűkésképpen van alávetve. Paracelsus pedig az élet és a szellem fogalmával még tovább megy. Ő általában az életet és a szellemet azonosítja a dolgok erőivel, lényeges tulajdonságaival. Ha a dolog a maga lényegét elveszti, úgy igenis képiesen mondjuk, hogy az holt.

A levés, támadás leírt processusának tetőzete az *ember*. Az Isten teremtette az alsó és a felső golyót, ez a makrokosmos. Azután a négy elemből kivonta ezek állagát s kivonta a csillagokból is a művészet és az ész bölcsességének állagát s a két állagot egy tömeggé egyesítette.\* Ez az írás szavai szerint a *limus terrae, limus mundi*. Az Isten az embert ebből teremtette. Mivel az, miből az ember teremtett, kivonata mindannak, mit Isten az ember előtt teremtett, azért ezt így is nevezi: *quintum esse* s így a limusból \*\* alkotott emberben minden megvan, ő ezért mikrokosmos, tehát központja mindennek s ezért képes mindent áthatni és felismerni.

Mivel a mindenség a földön kívül az eget is magában foglalja vagyis a csillagokat, az étheri erőket, melyek magukban véve láthatatlanok lévén, a látható csillagokban bírnak testtel; ezért a limus és a belőle lett ember kétféle mivoltu. A limus egyrészt a látható, tapintható, földi, elemi test (*corpus elementale*), másrészt a láthatatlan, tapinthatatlan égi test (*corpus sidereum*). A láthatatlan test az, mely a láthatóban hat, p. o. hallók, beszédek stb. A nyelv, a fülek a látható, a hallás a beszédben láthatatlan test. Amaz az elemekből, ez a csillagokból való s rendszeren ezt nevezi szellemnek. Tehát az ember nemcsak az elemekből eredett testből áll, hanem a csillagokból származott szellemből is. Sőt minden, az érzés nélküli lények is élnek s az égi szellemtől vannak áthatva, mely által e csillagok hatnak.\*\*\* A különbség az, hogy a többi lények csak töredékei annak, mi az ember mint egész.

\* *Essentiam ex elementis quatuor in massam unam contraxit, extraxit etiam ex astris essentiam sapientiae artis et rationis; et sic utramque essentiam in massam unam connessit.* V. II. 531. 1.

\*\* *Homo ex limo terrae est factus. Et limus sumptus etiam ex coelo est. Limus terrae est extractum quiddam ex firmamento et elementis omnibus.* V. II. 531. 1.

\*\*\* *Spiritus corpori elementalibus datus a firmamento ipsi concertus et unicus est. Omne vivens spiritum habet sidereum, per quem astra operantur.* V. II. 526. 1.

Minden, mi az emberben természeti működés (operationes), az az elemekből származik; \* ellenben a csillagzatokban alapszik minden művészet (artes), tudomány, kézművek, bölcsesség, értelem. Ez a természeti fény (lumen naturale). Hogy minden mesterség, tudomány még nincs felfedezve, annak oka az, hogy a csillagok még be nem fejezték működésüket és befolyásukat.

Paracelsus szerint az a világnak egyáltalános törvénye, hogy minden lény azt kívánja, miből lett, részint hogy magát benne fenntartsa, részint, hogy abba visszatérjen. Új-platói tan. Tehát azon két alkatrész, melyből az ember áll, úgy húzza magához azt, miből lett, mint a delej a vasat. A test elsajátítja az elemeket s ezeket vérré és hússá átváltoztatja, a gondolkodás pedig, mely a szellem működése, a csillagokból táplálkozik s ezekből nyer eledelt, t. i. érzést és gondolatot.

Úgy a test mint a szellem a halálnál elenyészik; a test visszatér az elemekbe, a szellemet a csillagok emésztik fel. Ez később következik be mint amaz s ezért a szellemek megjelenhetnek azon helyeken, hová gondolataik leginkább kötve voltak, p. o. a kincsekhez, de azok is elhalnak, mivel gondolataik, érzéseik elenyésznek. Ez is egy példa, hogy ő azt, mit a babonás néphit kiképzett, tanná emeli s azt rendszerben a maga helyén be tudja illeszteni. Az említett néphitben azon gondolat van kifejezve, hogy a fősvénynek nehezire esik kincseitől megválni. A képzelet visszaidézi őt sírjából, hogy lelke gyönyörködjék abban, mi egykor mindene volt.

Tehát a két alkatelem, melyből az ember áll, múló s az őt csak állattá teszi. De az emberben a kettőhöz járul az, mi benne természetfeletti, örök, mi nem természeti fény, az örök ész. Ez az Istenből eredő lélek (anima) az élő lehelet, melyet az Isten, midőn Ádámot teremtette a terræ limushoz, azután minden ember nemzésénél a magához, az összes tagok ezen kivonatához, hozzáadott. A szellem a léleknek mintegy teste, sőt a lelket örökkévaló husnak (caro æterna) nevezi. Ezt tehát azért teszi, mivel azt mondja, hogy a láthatatlan lélek látható lesz a test által. Ő is mint a renaissance philosophusai egyáltalában, a lelket és nem a szellemet tekinti az emberben legfőbbnek. De itt sem következetes, mert a lelket szellemnek is nevezi. Azt érti a lélek alatt, mit mi a szellem alatt. A lélek az emberben halhatatlan, örökkévaló, az visszatér ahhoz, kinek képe\*; ellenben minden mi

\* V. II. 527., 539., 648.

\*\* V. II. 604., 608. 1.

természeti, múló. A szellem testi dolog, csakhogy finomabb mint az elemekből lett test. Minden embernek saját lelke van egész állaggal (omni essentia). *Anima constat per se ipsam.*

Az emberben a két résznek mindegyike azt a bölcseséget mutatja, miből lett, az istenit az Istenből, a természetit a természetből, a lélekben pedig a kettő egy műbe egyesül, úgy hogy a lélek az emberben a kormányzó király. Hogy az emberben a kettő, t. i. a természeti és az örökkévaló szellem együtt és egymás mellett lehet, ennek oka az, mivel az ember az egy Istenből való. A lélek az Istentől az emberi testbe oltott szellem. Ezért az ember az Isten képe s ember és az istenkép elválaszthatatlanok.\* Ez tehát az ember és a többi lények közt a lényeges különbség. A test, a szellem és a lélek a többi világban el van választva. Van testi természet, vannak lélektelen szellemek és testnélküli lelkek vagy tiszta értelmiségek (angyalok). Az emberben a test a szellem és a lélek egységgé vannak összekapcsolva, ő a látható és láthatatlan világ kapcsa s ezért eredetileg lényeges alkatrészeinél fogva a legnagyobb tökélyvel ruházott fel.\*\*

Az Isten az embert ilyennek teremtette a végett, hogy az Isten nagyszerű dolgai nyilvánvalókká legyenek, hogy megismertessenek, hogy az ember a természet munkása (laborator) legyen, mert az Isten akarja, hogy a láthatatlanok láthatókká tétessenek. Az emberi munkát senki magasabb szempontból nem fogta fel, mint Paracelsus. Láthatatlan a tudomány, a művészet, látható az eszköz, mely amazt láthatóvá teszi. Hogy a láthatatlant napfényre hozza, ezért kapott látható, tapintható testet. Ez szolgál az embernek eszközül. A test nem használna semmit szellem nélkül, e nélkül az holt volna. De a szellem is csak háza a léleknek. Ebből következik, hogy a láthatatlan, a belső teszi az igazi embert. Kezek, lábak nem teszik őt azzá, hanem a természeti tudomány és a bölcsesség, a testiek csak baromiak. Ezekben az ember az embert ne keresse. A természeti fényt, a természeti böl-

\* V. II. 526. l.

\*\* V. II. a 87. lapon ezt írja: ut autem istæ tres substantiæ distinctæ recte intelligantur, nempe: spiritus, anima, corpus, sciendum est, quod nihil aliud significant, nisi tria principia, hoc est: mercurium, sulphur, salem, ex quibus omnia septem metalla generantur. Nam mercurius est spiritus, sulphur est anima, sal est corpus. Világos, hogy itt a szót anima más értelemben használja, mint hol az emberi lélekről szól. Ezt különösen azok ellen tartottam czélszerűnek megjegyezni, kik Paracelsust úgy magyarázzák (p. o. Ritter), hogy ő a vegyész processus alá foglal mindent, tehát az embernek erkölcsi és vallásos életét is. A határokat, melyek által a dolgok egymástól különböznek, ábrándos képzelete sokszor összefolytatja ugyan, de nem annyira, mint Ritter gondolja.



ceséget az Isten a csillagokba oltotta be s innen átvitte az emberbe s noha kezek, lábak magukban véve semmisek, azon láthatatlan kincsek kezek, lábak, szem, fül nélkül nem jöhetnének napfényre. És mivel azoknak ezek által kell nyilatkozniok, ezért képeztetett az ember az elemekből s az Isten képére idomítottatott. Az emberi alak a legalkalmatosabb arra nézve, mit tőlünk az Isten véghez vitetni kíván. Mert minden gondolható és képzelhető alakok között az emberi a legügyesebb és a legmozgékonyabb, minthogy az alkalmas minden természeti adomány és tudomány kiművelésére és gyakorlására, úgy hogy a testi tagok által az ember mindent, a mit akar megtehet. Az embernek legkittünőbb formája okozza, hogy a természet csodái az ember által legyenek kinyilatkoztatva, mert a bölcsesség csak az eszközök által nyilatkozik. Az ember uralma e tekintetben kiterjed a tenger mélyétől a firmamentum magosságáig. Azt mondja, hogy az ember hatalmasabb lesz a csillagoknál, hogy uralkodni fog azok felett, ha a megismerendő csillagok tanulmányozásának tüze ég benne. Az egész természet kénytelen lesz majd neki szolgálni, ha azt megismeri. Itt látja lelkében a természeti tudományoknak nagy jövődjét és hasznát. Paracelsusnak, ezen fantasztának rendkívüli bizalma van az emberi tudományhoz. Sejti, hogy az egykor nagyhatalommá s hiszi, hogy erre az idők folyamában minden lehetséges lesz.

Mivel az ember lelkénél fogva az Isten képe, ezért azt, mi örök mivoltára vonatkozik, az isteni szellemtől tanulja. Mi az Isten mint a bölcsesség atyja, az az ember is mint az Isten gyermeke, az embernek minden bölcséget az Istentől kell tanulnia, mint saját örökségét. Az ember csak a bölcsesség által igazolja magát, hogy ő az Istennek igazi gyermeke. Mivel a bölcsesség nem az embertől, hanem attól, ki maga a bölcsesség és ki azt tudja t. i. az Istentől jő, azért mind az, mi a földön és az elemekben van, csak betűk, melyek erővel és értelemmel bírnak, de melyet magasabb bölcsesség nélkül senki fel nem fog, azt csak az Istentől tanuljuk, ki maga az igazi philosophus. Ismeret a csillagokról is, csak az isteni bölcseségen alapszik.

A lélek helye a szívben van, ezért ezzel kell az Istent teljesen szeretni. Tehát kívántatik, hogy a lélektől minden távol legyen, mi az Isten akaratával ellenkezik, hogy így a lélek egészen tiszta legyen. Ezt is mint szinte örök mivoltunkra tartozót az Istentől tanuljuk. Az isteni szellem oltotta belénk a lelkiismeretet s ennek erejénél fogva ismerjük meg mások tanítása nélkül is a természet fényében és a velünk született erkölcsi törvény szerint a jót és a gonoszszágot. A lelkiismeret a bennünk elrejtett bíró, tehát megfelelő, hogy azt a

jót keressük, mely bennünk van.\* Általában az helyes, a mint ő az ember gondolkodási működését felfogja, midőn azt mondja, minden már előbb az emberben rejlik s csak attól függ, mi az, mire az ember felgerjesztetik. Az ember azt meg nem ismerheti, hogy egy adott tanács jó-e, ha előbb benne nem rejlett s ott csak felélesztetik. Minden attól függ, hogy az elemekre, a csillagokra és az örökkévalóra nézve jó iskolába menjünk.

A lélek működése a szabad akarat (liberum arbitrium), ő ezt felteszi s azt mondja, hogy az Isten a lelket szabadjára s hatalmában hagyta, hogy magát a jóra vagy a gonoszságra határozza el, de felruházta az embert észszel, hogy különbséget tudjon tenni a kettő közt.\*\* Ha a lélek egészén az Istennek engedi átjmagát, ha ennek akarata szerint cselekszik, ebben áll üdve, ha megmarad magára való elhagyottságában, akkor boldogtalan. Ha tehát az ember saját indítása szerint cselekszik, úgy szabad s a szabadságban áll az üdv. Eddig jó úton van, de mivel a szabadság fogalmát bővebben is és nemcsak népszerűleg vallási módon, hanem tudományosan törekszik előadni, a felmerülő nehézségekkel nem bír megküzdeni. Azt mondja, van a testi emberben (in mortali carne) szabad akarat, de ez parancsokhoz van kötve. Akkor azt kérdi, milyen szabad akarat az, mely parancsok által korlátoltatik. Ha valaki azt teszi, mit akar és a törvény ellen cselekszik, vétkezik és elkárhozik. Az újonnan születettek (nova generatio) bírnak szabad akarattal, mely parancsok által nincs korlátolva. Ezeknek adatik szabad akarat mindenhez, mit akarnak s nem kívánják az érzékit, mert nem lesz meg bennök azon természet, mely az érzéki kívánsághoz vezet. Mi az újjászületés? Paracelsusnál, mint azt láttuk, megvannak azon gondolatnak noha nem a tisztaságra kifejlett vonásai, hogy az ember a természeti életnél, ösztönöknél meg nem állapodhatik és tanítja, hogy az isteni bölcsesség az emberben benne rejlik. Ha ezt az ember magában öntudatra emeli és ennek alapján, a jót saját munkája által létesíti, ez az újjászületés. Éppen az a szabadságnak lényege, hogy az ember az érzékit, mely életének egyik nélkülözhetetlen alkateleme, szellemének ereje által kormányozza.

Paracelsus szerint az újjászületés műve Krisztussal kezdődik. Érezvén itt a nehézséget, azt kérdi, honnan eredt Plato és Aristo-

\* Penes hominem positum est secundum quem spiritum velit intelligere. Ita enim illius evadet anima, ut ipsam tinxerit. Et fructus eius ac opera talia erunt, qualia ipsa intra se conceperit. Quomodo enim animam suam tingit ita sequuntur opera. V. II. 606. l.

\*\* V. I. 152. l.

teles bölcsészete? Erre így felel: igaz, a bölcsesség magvát felülről kapták, de nem volt bennök a hit, pedig ebből születünk újra. Itt a hit alatt érti a keresztyén vallás tartalmát. Itt is közel járt ahhoz, hogy a nehézségnek ura legyen. Azt mondja, hogy Krisztus az első ember. Ő előbb volt, mint Ádám és Ábrahám,\* azaz ő az ember ideája, az örökkévaló ember. Krisztusnak nyoma mindig megvolt az emberiségben.

Tanát így folytatja: kit nem az Isten keze vezet, kit az Isten a maga szabadságára hagy, azt teheti, mi neki tetszik, tehát szabad. De ekkor az ember kísértetbe jő, pedig imádkoznunk kell, hogy Isten minket a kísértetbe ne vigyen, hanem a gonosztól megszabadítson. Ezen gonoszság pedig az, hogy szabad önkényünk szerint mozgunk. Erre meg kell jegyeznünk, hogy az önkény szabadságunknak egyik alkateleme s az meg van engedve mindaddig, míg általa az ember az erkölcsi törvénnyel nem ellenkezik. Ha nem volna meg benne ezen ellenkezés lehetősége, az ember nem volna egyéb, mint egy merőn a természeti szükségesség által meghatározott lény. Ez az önkény nagy fontossága. De az önkény a szabadságnak csak egyik formai eleme. A szabadsághoz megkívántatik a tartalom. Ha ezen tartalom szükségképpen, tehát a jó s ha az ember erre határozza el magát, ekkor igazán szabad. Paracelsus ingadozik s majd az egyik, majd a másik elemet lépteti előtérbe. Ő fél az erkölcsi törvénytől, s azt gondolja, hogy az a szabadság korláta. E nélkül igazi szabadság nincs és az erkölcsi törvény az ember szívéből van kiürve. Ő maga is mondja, hogy ki az erkölcsi törvény ellen cselekszik, az elkárhozik, hogy az isteni bölcsesség és jóság az ember saját öröksége, hogy lelke olyan, a minőnek ő képezi ki. Az Isten vagyis az örök jóság azt el nem hagyja, ki őt el nem hagyja.

b) *Astronomia*. Az orvostan második oszlopa az astronomia.\*\* Tehát ezt is csak az ember szempontjából veszi. A víz és a föld ismerete megtanít a betűkre, hogy ezekből összerakjunk egy mondatot, mely az ember földi testéről felvilágosít. Az ember tulajdonképpen életébe beavatnak a csillagok, s ezért az astronomia, a philosophiának ezen felsőbb része, épp úgy szükséges, mint az elemi philosophia. A nagy és kis világ két dolog ugyan, de állagra (essentia) nézve csak egy; a kis világ a nagy világból van alkotva, a földiből és az égiből, tehát ezeknek egész természete megvan az emberben. Éppen azért az

\* V. II. 602. l.

\*\* V. I. 197. s köv. l.

égi és a földi világot, mivel ugyanazon állagból állanak és ugyanazon vulcanussal bírnak s azoknak csak viszonyuk egymáshoz különböző, nem kell mint azt tenni szokás, egymástól elszakítani. Mi az égen a csillag, az létezik a földön is, de mint növény és a vízben is, de mint fém. Mi az égről és a földről áll, annak kell állani az emberről is. Semmi sincs az égen, mi nincs egyszermind az emberben. Az égen van nap, hold, Jupiter, Saturnus, tejút.stb., ezek mind megvannak az emberben is. Mi az égen Mars, a földben a vas, az az emberben az epe. De az epe állagra nézve a Marshoz nem hasonló, mivel minden firmamentumnak saját alanyához képest saját állaga van.\* A szív a nap. De a mint a nap magában működik és hat a földre; úgy hat a szív is a testre és magában működik. A szív nem ugyan a nap fénye, mégis a test elég fényt kap a szívtől. A hold hasonlít az agyvelőhöz, de nem állagra, hanem szellemre (erőre) nézve. A lép azon mozgást végzi, melyet Saturnus. A vesében megvan a Venus, a tüdőben a Mercurius természete. Mint Jupiter mérsékli az időjárást, úgy kormányozza a máj az ember egét.\*\* Tehát az orvosnak az eget úgy kell ismerni, mint az az emberben van. Innen ered az ember anatómiája. Ha a föld és az ég a szüle, ezen szülét az orvosnak ismernie kell, mert a fiu a szülékhez egészen hasonló. A betegségek elve a csillagokban van, tehát ebből kell azokat megismerni. Mivel az orvosnak az embert az astronomus szempontjából kell vizsgálnia, a viharban a természetnek meggyorsított verését (pulsus), a betegnek lázas üterében a belső vihart kell felismernie.\*\*\*

Az emberi életet tehát az ég kormányozza s minden erő az égnek van alávetve. Az orvosi tant is az ég kormányozza. In bursa pastoris benrejlik az erő, hogy a vért, hasmenést, a havi tisztulást megállítja. De ugyanabban megvan az erő, hogy meghajt és a vért gyorsabb mozgásba hozza. Vannak dolgok, melyek tisztítanak és gyakran mérsékelnek s megfordítva, ily módon azok ellenkezőképpen hatnak. Ennek oka egyedül az ég, mely az emberben létezik, de az egyikben így, másikban másképp. Ezt erre teszi hajlandóvá, amazt másra. Mindenben arra kell ügyelni, hogy az orvosságot az egyén természete szerint alkalmazzuk.

Más betegségek származnak a méregből, mely a táplálékból ered,

\* Fel Mars est. Sed in substantia sua Marti minime convenit, ideo quod quodvis firmamentum proprium morem ac substantiam ad subjectum suum, quo directum est, possidet. V. I. 20. l.

\*\* V. I. 20. l.

\*\*\* V. I. 239. l.

ha ez jól meg nem emésztetik, mások, ha a test constitutiója megromlik, kivált a szív, a tüdő, a máj (sidera microcosmica), mások ha egy szellem a másokra hat, végre némelyek bekövetkeznek mint isteni büntetés. A méregről azt mondja, hogy ilyen tulajdonképpen nincs, mivel az Isten mindent tökéletesen teremtett. Minden méreg viszonylagos. Az emberre nézve méreg mindaz, mit rendesen meg nem emésztett. A betegség maga a méreg.\* Szellemi betegségek pedig azért vannak, mivel a betegségek alanya nemcsak az anyag, a test, hanem a szellem is.

Igen jó elv az, midőn Paracelsus azt mondja, hogy a helyes belátás a betegségek okaiba megszabadítja az orvost azon gögtől, mintha a beteget ő gyógyítaná meg. Ezt csak a természet teszi. Az orvosnak feladata csak az, hogy eltávolítsa a természet ellenségét, vagy szavai szerint, hogy az orvos az archeusnak alkalmat adjon a gyógyító működéshez. Már Galenus Hipocrates nyomán mondotta: *medicus non est magister naturae, sed tantum minister*. Mivel pedig az orvosságot a gyomornak kell befogadni, a gyomort tekinti az emberben igazi archeusnak. De midőn az embert és a betegségeket az astronomia szempontjából vizsgálja, itt analógiákat használ, melyekben csak az ő féket vesztett képzelete láthat analógiákat. Az igenis mély felfogás, hogy a nagy és a kis világ egy természet, egy teremtmény s csak alakra nézve különbözök. Igaza van abban is, hogy az ember az egész természetet egyesíti magában. Azt is józanul lehet magyarázni, midőn azt mondja, hogyha az ember egy darab kenyeret eszik, abban az eget és a földet élvezi. Ez természetes, ha meggondoljuk, hogy annak előhozásához minden együtt hatott s hogy minden egyesben meg van az egész. De ábrándos képzelete a szép és igazi tant sokszor elferdíti, azt túlozván. Máj, tüdő, agyvelő, szív, vese stb. ezek szerinte az emberben a bolygók s ezek és az égi bolygók közt analógiát lát. A testnek azon részei szervek, tehát oly belső kapcsolatban állanak egymáshoz, hogyha az egyik lényegesen megsértetik vagy megsemmisítetik, ugyanaz történik meg nemcsak a másikkal, hanem az egész testszervezettel. Az ember szerves test, a csillagok mechanikai testek, azt physiologiai, ezeket mechanikai törvények kormányozzák. Analógiának itt nincs helye. Az legfeljebb képnek járja meg, de ez a tudományban nem szerepelhet. Az ily analógiák itt csak zavart okoznak, mely sehogy sincs eltávolítva az által, midőn azt mondja, hogy a mi bolygóink és az ég bolygói nem ugyan állagok, de hatásra nézve hasonlítanak egymáshoz.

\* V. I. 11. l.

A légtüneteket mind a csillagokból származtatja s azt mondja, hogy a csillagoknak vannak nyílásaik, melyek által, ha azok ott megérnek, magukból kitaszítják. Ezért beszél eső-, szél-, szivárvány-csillagokról stb. Az astrologusnak a csillagok futása mellett ismernie kell azt, mit képes minden csillag eszközölni s ezen alapon jövendőlni. Mindamellett is maga mondja, hogy a csillagok szerinti jövendőlésekre nem lehet sokat építeni s nem lehet sokat prognostikálni, mert sok történik, mit nem az ég eszközöl. És ő mégis sokat prognostikált, többek közt népekről, országokról, noha az nem mind prognostikálás, mit e név alatt összeírt, p. o. a francziákról ezt mondja. A francziáknak kakas természetük van túlságos gögjük miatt, melyet mutatnak, minden nemzetre befolyván. Ők azt képzelik, hogy nyakuk, eszük, élezők az egekig ér s azt hiszik, hogy ha nyakukat kinyújtják, minden népnek futni kell. Míg francziák lesznek, ők a szomszéd népekkel mindig házsártoskodni fognak.

A csillagok hatalmát Paracelsus tiszteli korának babonás hite szerint. Felmerül tehát itt az a kérdés, hogy Paracelsus tán astrologiai fatalismust tanít. De már láttuk, hogy ő az akarat szabadságát komolyan tanítja. Azt mondja, hogy Nero kegyetlenségének nem Mars, Helena házasságtörésének nem Vénus az oka. Ők olyanok lettek volna, ha soha Mars, Vénus nem létezik. Kényszerítőleg ránk a csillagok nem hatnak s valamint azok legszabadabbak, úgy mi is a legszabadabbak vagyunk.\* Hogyan érti tehát tanát, midőn a csillagoknak oly nagy befolyást látszik tulajdonítani az emberre. Erre tulajdonképpen a felelet már megvan azon tételben, hogy mi az égben van, az van az emberben is. Azt írja, hogy szükségképpen kellett valaminek lenni, mi által a csillagok hatnak. Ez pedig egyedül az ember. *Ex his colligite verum hominem esse astra.* Lehetetlen volt az embernél jobb alak, ki a legalkalmatosabb mindannak végrehajtására, mit Isten a csillagokba oltott (ingessit). Az ég forgásába, a csillagok pompájába, mozgásaiknak örök törvényébe az emberi értelem hat be, azt nekünk megmagyarázza, azt nyilvánvalókká teszi. Így hatnak a csillagok az emberben! \*\* A világtestek befolyanak ugyan a földi dolgokra, de

\* V. I. 8. 1.

\*\* Az előadottakon kívül szolgáljon még a következő hely: hæc (astra) ut se in cælo habent, ita se sydus etiam hominis exhibet. Sydus itaque hominis pædagogus est et homo syderis discipulus discens ex eo lumen naturale. Talis est etiam cognitio spiritus imaginis. Vis spiritus imaginis cognitionem dat vitæ æternæ. Qua enim ratione per spiritum imaginis divinam sapientiam haurimus, ita per æthereum spiritum elementorum arcana exploramus. — Qui ex astris

Paracelsus azt akarja, hogy a földi dolgoknál vizsgáljuk mindenekelőtt a legközelebbi természeti alapot. Azt ő kineveti, ha mi a csillagok hatását az egyesre vonatkoztatjuk. Ő úgy ítél, hogy a gyermek növése nem függ a csillagoktól, hanem a veleszületett erejétől. Szerencsénket nem a csillagok okozzák, hanem szellemünk és ügyességünk. A bölcseségben áll boldogságunk, mely a legfőbb forrásból, az észből és az isteni igéből származik.

c) Az orvostan egyik oszlopa s annak gyakorlati része az *alchymia*.\* Ez alatt érti azt a módot, mely a dolgokban változásokat idéz elő. Ezen értelemben szerinte a sütő, ki a gabonából kenyeret süt; a szüretelő, ki a szőlőből bort sajtol; a takács, ki a kenderből vásznat készít, épp úgy alchymista, miként a gyomor az archeus, ki az ételeket vérré és hússá átváltoztatja. Van tehát természetes és mesterséges alchymia. Mivel érzi, hogy így az alchymista fogalma széles, ezért hozzáteszi, hogy azokhoz, kik a dolgokat rendeltetésüknek megfelelő módon átváltoztatják, sorakozik a szoros értelmű alchymista. Ez a dolgokat megtisztítja, átidomítja, megnemesíti, gyógyítja, az tehát a szemfényvesztőnek ellenkezője. A természet semmit sem hoz elő, mi azonnal tökéletes volna. Hogy az tökéletes legyen, ezt az emberre bízta. Éppen ezen tökélyre való vitele, megérlelése a dolgoknak az alchymia. Ki pedig azt, mi a természet kebeléből az ember hasznára merítettik, elkészíti azon célra, mire az rendelve van, az alchymista. Gondoljátok, ha valaki nyers báránybőrt használna ruházatúl, mily rút, durva volna az összehasonlítva azzal, mit abból a szűcs, a szabó készíthet. A kézművek úgy tanulták ismerni a természetet, hogy belőle azt kicsalják, mi benne a legjobb, az erőket. Az Isten teremtett ugyan vasat, de azt nem, mi a belőle leendő: kaszát, kardot. Ez már az alchymia dolga, az emberé s ki a természeti dolgokat az ember használatára így elkészíti, az Vulcanus, p. o. a kovács, a szakács. Azok tehát örültek, kik azt gondolják, hogy az alchymia csinálhat aranyat, ezüstöt. Az orvostannak is ez az útja. Ezt is az Isten

didicit, loquitur quæ astrorum sunt, qui ex terra doctus est, de illa disserit, qui de regno Dei institutus est, de regno Dei loquitur. Sic omnia conjunguntur. Naturale nimirum et æternum at tamen sub naturali. V. II. 527. l. Ebből kiviláglik, hogy a tudományos igazságot nekünk magunknak kell kinyomozni s e szerint cselekedni. S itt az is ki van mondva, hogy az emberben a gondolkodás formái mindig ugyanazok, de a gondolkodás tartalma ennek tárgya szerint alantabb vagy magasabb, a szerint a mint az vagy az elemekre vagy a csillagokra vagy az Istenre és ennek képére vonatkozik.

\* V. I. 206. s köv. l.

teremtette, de úgy, hogy az orvosság el van rejtve a salakban. Ezt el kell távolítani s így készül az orvosság. Sok még most is becsben levő orvosszerek általa nyertek első általános alkalmazást. Az emberi test jelenségeit összehasonlította a vegyészeti jelenségekkel. Az anyagok helyes vegyületében találta a szervek ép voltát, sok betegségnek okát abban fedezte fel, hogy egyik vagy másik anyag kiválik vagy túlsúlyra emelkedik. Ezt az eszmét tisztán csak a jelenkor ismerte fel.

A dolgok vegytani átváltozására nézve tesz különbséget az első, a középső és az utolsó anyag közt, p. o. a gabona az első anyag, melyet a természet hoz elő, az alchymista azt lekaszálja, megőrli, süti s lesz belőle eledel. Ez a második anyag. A gyomor az eledelt megemésztí, vérré és hússá átváltoztatja. Ez az utolsó anyag. De a dolognak itt nincs vége, mert a természet tovább folytatja vegyészeti processusát. Az anyag folytonosan átváltozik. Az nagy érdeme Paracelsusnak, hogy ő a természetnek ezen folytonos processusára figyelmeztet. Bizonyosan ennek gondolata is hatott rá, hogy a természetben mindenütt életet lát. Az elemi philosophiában azt tanította, hogy a belsőnek a külsőben kell nyilatkoznia. Most azt tanítja, hogy a külső hüvelyt el kell távolítani, hogy a belsőt kivonjuk. Az egész természetnek általános törvénye a vegytani processus.

Az alchymia tehát azon mesterség, mely a hasznost elválasztja a nem hasznostól, a salaktól. Mindent az utolsó anyagig visz, s a legmagasabb lét fokára emel. Hogy mily fontos az alchymia az orvosi tudományra nézve, ennek oka a természeti dolgokban rejlő nagy erő (virtus), mely éppen csak az alchymia által lesz nyilvánvalóvá. Ezért az alchymista nem is hozhat mást napfényre, mint mi a természetben rejlik. És a mint minden egyes dologban megvan a sajátóságosan ható erő, úgy egy dologban többféle erő van. Éppen az alchymia ismerteti fel velünk a testi dolgokban rejlő erőket s arra tanít, hogy ezeket miképpen kell a testektől elválasztani, az alchymia útján tanuljuk a természet titkait ismerni. Ezt a feladatot csak az ember oldhatja meg. Igaz, hogy az alchymióval sokszor visszaéltek, de az okos ember nem lesz a jónak ellensége, azért mivel azzal sokan visszaéltek.

Tehát alchymista az, ki a dolgokat megtisztítja, átídomítja, meg-nemesíti, ki a testektől a salakot elválasztja. De a dolgokban legtisztább, legjobb azok arcanuma, tincturája. Ebben megvan a dolognak egész ereje és sajátósága, quintessentiája minden idegen hozzáadás nélkül. Természetes tehát, hogy az orvosi vegytannak feladata ezen arcanumok készítése. Ezt lehet nyerni a fémekből, növényekből, állatokból. Általában minél több élet és friseség van a dologban,



annál erősebb arcanum nyerhető belőle. Szép az és nagy érdem; midőn Paracelsus az emberiséget arra tanította, hogy a vegytan által tanuljuk a dolgok titkait és erőit ismerni, hogy a vegyészeti működés útján a természeti testeket átváltoztatjuk s céljainknak megfelelőbbekké teszszük. Ebből világos, hogy Paracelsus a vegytant nem veszi a mai megszorított értelemben, t. i. az elemeket egymástól elválasztani. De hová téved Paracelsus, ki azt hirdeti, hogy az alchymista semmit se hozzon napfényre, mi a természetben nem rejlik, midőn a nyereendő arcanumok közé számítja, hogy többet ne említsünk, ezeket is: *lapis philosophorum*,\* *mercurius vitae*\*\* s ezek készítését komolyan írja le. Az elsőnek oly hatást tulajdonít, hogy ki azt használja, mindig egészséges marad s él hihetetlenül sokáig. A másik még erősebb, mert az mindent átváltoztat, megújít, megifjít. E kornak természet-tudósai, midőn a természetben rejlő erőket kezdték felismerni, ezek annyira meglepték őket, miszerint hitték, hogy a további kutatások csodás eredményekhez fognak vezetni. Tettleg azok ide vezettek. Csodások a mi gyors közlekedési eszközeink, vasutak, sürgönydrótok, melyek az időt és a tért kijátszák. Csodások és mégis természetesek. Ezt az elvet már Paracelsus mondta ki, midőn tanítja, hogy az alchymista semmit sem hozhat napfényre, mint azt, mi a természetben benne rejlik. Hogy ő az élet nagy meghosszabbításának gondolatával foglalkozott, ez hozzá, mint orvoshoz közel feküdt s ahhoz vezette őt az emberi élet nagy becsének gondolata is.

Osztályozván a gyógyszereket, itt is enged a babonás néphitnek, p. o. azt írja, hogy a vedlett kígyó bőre porrá zúzva s a sebre hintve, gyorsan gyógyít s ad bátorságot és szerencsét. Ilyenekre nézve rokon Nettesheimmal. Az bizonyos, hogy itt egyrésztől csalódott, mit azonban az új mezőn munkálni kezdőnek, ki egyszerre a sok részlet felismerését akarta felkarolni, meg lehet bocsátani, de másrésztől igaz az, hogy őt hiúsága a nyegleség terére ragadta.

Az orvosságok készítése mellett tehát az alchymia feladata

\* V. II. 134. l.

\*\* V. II. 13, 38, 39. l. A titkos tudományok végeztélja századokon át volt a bölcsesség követé felalálni. A chemia pedig tovább mint ezer évig oda törekedett, a nemtelen fémekből aranyat csinálni. A monda ezen mesterséget Hermes Trismegistusra viszi vissza. A középkor a feltaláló emberi szellemet benne személyesítette meg. Már az V. században megvannak annak nyomai, hogy törekedtek a fémeket arannyá átváltoztatni. A győztes arabok ezt a gondolatot az alexandriai iskola maradványaitól tanulták ismerni. Általuk Spanyolországból egész Európában elterjedt.

kieszközölni a dolgok oly átváltozását, mely által alakjaikat elvesztik s olyat nyernek, mely az elsőhöz többé nem hasonlít. Az ily átváltozásnak hét fokát sorolja elő: sublimatio, solutio, putrefactio, destillatio, calcinatio, coagulatio, tinctura.\* Jól kiemeli a vegyészeti működésekhez megkívántató hévfokot.

Fantastikus képzeletén kívül hiány nála, hogy a chemismus alá foglalja azt is, mi csak mechanismus s a kettőt meg nem különbözteti egymástól. Ha ezen hiányokat elhagyjuk, be kell vallanunk, hogy a vegytanban nagy érdemei vannak. Ő volt az első, ki az újkor küszöbén a tudósok figyelmét a vegytani processusok megfigyelésére irányozta s midőn arra figyelmeztet, hogy az alchymia nem az aranycsinálás mestersége, hanem a gyógyszerek készítése, ez által utat tört, hogy az alchymia az avatatlanok kezéből a szakemberek kezébe került, s megkapta igazi, t. i. a chemia nevét. Követői ezért tisztelték meg őt ezzel a címmel: *Princeps chemicorum*. Midőn végre azt tanítja, hogy az alchymia a természeti dolgok ismeretének alapján, ezeket az ember használata végett, átalakítja, elvévén azoktól a nyersét, a durvát (crasum), ez által megírta az ipar philosophiájához a kezdetet. Paracelsus azt nagy nyerseségnek tartja, ha az ember megállapodik annál, mit neki a természet közvetlenül nyújt, sőt ezt lehetetlennek tekinti; ellenben az emberi értelem nagy hatalmának és műveltségének mondja, ha az ember a természetnek nyers terményeit esze, ügyessége és munkája által átváltoztatja, ez által a természetet megismeri és ezt az ember céljainak megfelelőbbé teszi. Természetesen, mert az ember több, mint természeti lény. Majom, ló, róka stb. ilyet nem tehet. Az ember munkájának belekepezése a természetbe, ennek megdicsőítése. Ő látnoki szemmel látja a mai ipar virágzó állapotát. Különösen itt tetszik ki, hogy Paracelsust nem tekinthetjük pusztán fantasztának és nyeglének, noha e kettőben is elég része van neki.

*Az orvos tudománya és erénye.* A philosophia, astronomia és az alchymia az orvostannak három oszlopa. Azonban van szerinte egy negyedik oszlopa. Ez az orvos tudománya és erénye s ez azon háromnak ékessége, ez ad azon háromnak szilárd alapot. Az orvos legyen bizonyos a maga tudományáról, mert e nélkül nem lehet jellemes és erényes orvos. Ő az orvosban látja a tudósnak eszmeképét, ezért az Isten az orvost szereti legjobban.\*\* Mivel az Isten az orvosi tudományt

\* V. II 97. l.

\*\* Certum est Deum præ omnibus artibus et facultatibus hominum, medicum maxime diligere ipsumque amare ac honorare mandare. V. I. 216. l.

az ember javára teremtette, annak a teljes igazságon kell alapulnia. Tehát az orvosnak az igazságban kell működnie. Legyen az orvos az igazságszeretletben oly őszinte, mint az Isten által kiválasztott apostolok, kikkel az orvos az Isten előtt egyenlő rangú. Kívánja, hogy az orvosban meglegyen a hit az Istenben, különben munkája eredménytelen lesz és a népnél elveszti hitelét. Valamint az orvosság, úgy az orvostan is nem az orvostól, hanem az Istertől van, miből következik, hogy az orvosnak mindenek előtt az Isten országát kell keresnie, mert itt van a kincs és minden tudomány alapja minden emberi foglalatosságához. Hol csak alkalom kínálkozik, mértéket nem tartó heveséggel kel ki az önző, tudatlan, nyegle orvosok ellen, tolvajoknak, rablóknak, ragadozó farkasoknak, hóhéroknak nevezvén őket.\*

c) *Theologia*. Paracelsus szerint van még egy tudomány. Azok, miket a *philosophia* és az *astronomia* vizsgál, a dolgok örök alapjára utalnak. Ezen örök alap az Isten s erről a tudomány a *theologia*. Tehát a természet fénye a *theologia* kezdete, éppen ezért ez nem esik a tudomány körén kívül. Azt mondja, ha az ember az összes természeti dolgok ismeretével bír, az Krisztust és igéjét nem fogja kicsinyleni: *sed ex necessitate congeniti luminis ipsum longe sublimius iudicare et latius extendere cogitur illis alteris qui in sola litera occupantur*.\*\* A természet fénye nem más mint az ész. Hogy a *theologia* tudomány, e mellett Paracelsusnál még a következő ok is szerepel. Az ember szerinte él nem pusztán természeti, hanem szellemi életet is. Ezen szellem az Istenből van véve s az isteni szellem örök és a legfőbb valóság. És midőn azt tanítja, hogy ezen szellemet megismerhetjük, ebből kitetszik, hogy az nem áll, hogy ő a *theológiát* és a *philosophiát* mint egymást kizárókat tekinti. Azt igenis világosan mondja, hogy a *philosophia* csak azt adja elő, mi az ember előtt létezett s abból semmit, mi utána lett. De azt már tudjuk, hogy a *philosophia* alatt csakis a természettudományt érti s ez igenis nem foglalkozhatik avval, mi az emberben a szellemi. Csak ezen értelemben képez a *philosophia* a *theológiával* szemközt ellentétet. Hogy a renaissance korában a természettudományokra nagy súlyt fektettek, ezt már eddig is láttuk s ez azon tételből is kiviláglik, hogy az igazi *theologia* is csak a világ ismerete által lehetséges. Mind a mellett nemcsak Paracelsus és *theosophus* társai, de más e korbeli *philosophusok* is tanítják, hogy az Isten szentélyébe, az örökkévalónak ismer-

\* V. I. 215. s köv. l.

\*\* V. II. 397. l.

retéhez egyedül a phisikai nyomozás útján el nem juthatunk, hogy ez a theologia dolga. Csakhogy más theológiára gondoltak mint a milyen a scholastikáé volt. Azonban az Paracelsusnál (és e kor legtöbb iróinál), hiba, hogy ő a philosophiát a természettudományokra szorítja s ez értelemben állítja szembe a theológiát a philosophiával. A philosophia tudomány valamennyi tagjainak egészében s így a theologia mint tag, a tudományok összességében befoglaltatik, ezért a tudomány fölött nem állhat, mint azt a scholastikusok tanították. Igaz, a philosophia ily felfogása csak a legújabb kor vívmánya, de már a renaissance korában találkozunk, noha nem minden kételkedéstől menten, azzal a gondolattal, hogy a tudáshoz az egész világösszefüggésnek ismerete szükséges, a dolgok oly áttekintése, mely mindent utolsó alapjaira vezet vissza. Mind e mellett a theologia egy külön, önálló tudomány is, mert sajátos elve az, hogy felvilágosít azon viszonyról, melyben az Isten és az ember egymáshoz állanak. Ez az emberben a legfőbb. De azon viszonyba helyes és alapos belátásunk felteszi a természet és a szellem ismeretét.

Mondja is Paracelsus, hogy az evangyéliom a természeti fényt el nem veti. Az alsóbb viszonylagosan el lehet a felsőbb nélkül, de a felsőbb felteszi a maga számára az alsóbbat mint feltételt. Legyen összekapcsolva az mi a testé, és az mi a léleké vagy mi örök, noha ezek különböznek egymástól. A természeti fény és az örök világosság együtt járjanak.\* Azt orthodoxiának lehetne venni, hogy ő a theologia alapjául csak a szent írást ismeri el. Itt úgy jár el mint a nagy reformátorok, csakhogy ezek egyúttal hivatkoztak az észre is. Ezt teszi Paracelsus is annyiban, hogy gúnynyal szól azokról, kik az írás betűihez ragaszkodnak. Midőn azt mondja: *Vult Christus, ut cum conscientia tua credas et non sine illa,\*\** ez a reformatio által hirdetett szabad alanyiség elve. Azt tagadni nem lehet, hogy theológiájában nem egy pont van, mely supranaturalistikai. Az ő istenfogalma megengedi a csodát. Szerepel nála a mysticismus is és vannak pontok, hol a néphit tisztátalan nyers képzeteit elfogadja, de theológiája egészben véve az újkori szellemet tolmácsolja. Ha e tekintetben a mondottakon kívül, még külső érvek is kívántatnak, elég legyen itt annyit felemlíteni, hogy elismerőleg szól a nagy reformátorokról, megvetőleg a pápáról,

\* Ratio naturalis sine sapientia æterna esse potest, ut quæ secundum naturale non æternum operatur. Ratio vero æterna, sine naturali sapientia esse non potest ideo, quia homo ex naturali debet cognoscere æternum. V. II. 529. l.

\*\* V. II. 291. l.

hihetőleg szeme előtt a XV. század II. felének pápai lebegvén s hogy a római katolikus egyháznak némely dogmáit élesen megtámadja, p. o. a bucsújárást, a szentek imádását. Azonban mint sok pontban, itt is ingadozik, p. o. a Mária-cultust megtartja.

Valamint a test eledele az elemek, a szellemé a csillagok, úgy a léleké Krisztus. Hogy a lélek ezen táplálékot befogadja, ehhez az organum a hit, mely épp ezért hatalmasabb mint a gondolkodás, minthogy a lélek feljebbi a szellemnél. Csakhogy ő maga beszél oly bölcseségről, mely által az Isten műveit kinyomozhatjuk és őt megismerhetjük és azt is mondja, hogy ki hinni akar, annak tudnia kell.\* Hit alatt a szellemi életünkre vonatkozó magasabb ismeretet érti. A dolog az ő álláspontján némileg úgy egyenlíthető ki, hogy ő maga is mondja, hogy a hit irányulhat úgy a jó mint a rossz és a hamisdolgokra. Ezért a hit szabálya az, hogy annak tartalma hit az Istenben, fiában és a szent szellemben. Mi ezentúl van, az bálvány és babona. Az mind hamis hit, mely az Istent megillető dicsőséget másra ruházza. Tehát az igazi hit a maga tartalmát nem meríti a szertartásokból, a külsőségekből, hanem egyedül Krisztusból — sine medio. Krisztus a valódi szikla (Petra).\*\* Ezen hit üdvözít. A hitet azonban kiterjeszti a nem vallásiakra, a természetire is s azt látja mindenütt ott, hol a kétes, a bizonytalan kezdetből indulunk ki, azon törekvéssel és reménnyel, hogy célát érünk. Ez értelemben mondja, hogy a hit munkás.

Az Istent úgy fogja fel, mint a legfőbb igazságot, a teremtmények minden életet, erőt és hatást tőle nyernek és nem a csillagoktól. Ő maga a teremtmény erő (archeus). Ezt a hatást úgy gondolja, miképp a nap hat sugarai által, tehát természeti kép alatt. Az Istent megkülönbözteti a teremtményektől, de a világtól el nem szakítja. Hogy az Isten az emberre nézve nem transcendens, ez az eddigiekből eléggé kitűnt. Az ember mint az Isten képe részesül az isteni bölcsességben s csak a bölcsesség által bizonyítja be, hogy ő az Isten gyermeke. Az ember, a mennyiben valamennyi teremtményből eredett, csak állat és muló. Igazi ember és halhatatlan, mennyiben isteni ész adatott neki. És Paracelsus szerint az ész az emberben nem külső adomány, az az ember öncselekvősége által hatályos erő. A praedestinációról ezt mondja: *praedestinatio est iudicium, ut quisque facit, ipsi fiet ita. Constitum est, ut cuilibet, secundum suam voluntatem eveniat.* V. II.

\* Fas est fidelem esse sapientem industrium, ut quid credat, sciat et compertum habeat. V. II. 324. l.

\*\* Ha más közvetítő nem kell, úgy a Mária-cultusnak nincs helye.

613. l. De az ember szabadságánál fogva a bűnbe esett, elszakadt eredetétől, az Istentől. A bűnbeesés által nemcsak az emberre, hanem az egész természetre az elhomályosodás és a romlás átszármazott. Ezen romlás meggyógyítása végett megjelent Krisztus. Ő az igazi orvos. De a mint a bűn eredményei behatoltak a testbe és a természetbe, úgy a megváltás is mindakettőre kiterjed. A szellem, mely a keresztség által velünk közöltetik új, égi testet szül bennünk. Az úrvacsorában ápoltatik, a feltámadásban eléri tökélyét s egyszersmind a természet is elenyészvén, durva, anyagi hüvelye megdicsőíttetik s visszatér eredeti állapotába. Itt Paracelsus az egész világot mint természeti processust gondolja. Mi megjegyezzük, hogy a természet a bűn által meg nem romolhatik, legfeljebb annyiban, hogy az ember az ő gonoszsága, esztelensége folytán az őt körülvevő természetet megronthatja, eltörpítheti. A természetnek a megváltásra nincs szüksége, mert szabadsággal nem bír. Arra csak oly alanynak van szüksége, mely szabad s szabadságát maga a maga ellenkezőjébe fordítja el. Ezen alany egyedül az ember.

Hogy a gondolkodás az aristotelesi bölcsészeten kívül a platonismusra is irányult, ennek azon jó oldala volt, hogy a tudományos kutatás látóköre kiszélesedett s hogy a filozófiában nem kötötték magukat pusztán egy embernek tekintélyéhez. Midőn a két legnagyobb görög gondolkodó tanait egymással összehasonlították, ezáltal mélyebben hatottak be mindkettőnek tanaiba s lassanként meggyőződtek, hogy a bölcsészeten nem lehet maradni sem Platonnál, sem Aristotelesnél, általában a régieknél. De hogy az ókori bölcsészet az emberi nem művelődésének egy szükségképpen tagja, hogy ennek folytán fejlődésének tanulmányozása nélkülözhetetlen feltétel, ezen ideát még csak homályosan sejtették. Foglalkozás a platonismussal meggyőzte a gondolkodó emberiséget, hogy a scholastikai teológiát el kell hagyni, mivel az csak a kereszténységet, amint ezt felfogta, vette figyelembe, a nélkül, hogy azt más vallásokkal komolyan összehasonlította volna. A scholastika azt se vizsgálta, milyen a mi viszonyunk a természethez, ellenben a platonismus nemcsak a természetfölöttit méltatta figyelemre s ennek felfogásában törekedett a scholastikán túlmenni, hanem a természetre is irányozta gondjait s ebben is az isteni kinyilatkoztatásokat nyomozta. És noha e tekintetben sok zavart és fantasztikus képzeteket terjesztett el, övé az érdem, hogy az emberiség annyi századok lefolyása után a természetet ismét a gondolkodásnak egyik főtárgyává tette s a dolgok magasabb összefüggését legalább sejtve tolmácsolta.

B) *Aristoteles hívei.*

A renaissance korabeli bölcészet az új-platonizmus nyomdokába lépett. De nemsokára Aristotelesnek is találkoztak hívei. Ezek közül legtöbben, bírván a görög nyelvet, Aristoteles iratait és annak görög magyarázóit eredetiben olvasták. A XV-ik században a peripatetikuskoknak két felekezete tűnt ki s ezek harca egymással belefolytatódott a XVI. és XVII-ik századba is. Az egyik aphrodisiaszi Sándor, a másik Averroës iránya után indult. Ha némely történetírók azt mondják, hogy ezek a vallásnak ellenségei voltak, ezt ily általánosságban nem lehet mondani. Annyit igenis állítottak, hogy az isteni gondviselés nem vonatkozik az emberekre és a földi dolgokra. Averroës ezen kívül azt tanította, hogy az emberek értelme csak egy, aphrodisiaszi Sándor pedig azt, hogy a lélek halandó.

Volt ezen korszak peripatetikusai között egy más, fontosabb különbség. Ezeknek egy része a régi scholastikusoknak modorát követvén, azt hitte, hogy a kérdéses igazság be van bizonyítva, ha az a következtetés formáját bírja. Ennek folytán a tartalmat sokszor erőszakosan foglalták be oly formába, mely arra nézve idegen volt, mi a gondolatoknak szabadabb előadását is akadályoztatta. De a haladó kor ezeket sem hagyta érintetlenül. A régi scholastikusok törekedtek kimutatni, hogy a theologia teljes összhangzatban van a philosophiával s mivel szerintük Aristoteles volt a bölcész per eminentiam azt állították, hogy Aristoteles philosophiája az egyházi tanokkal megegyezik. Hogy Aristoteles és az egyházi tan egymással megegyeznek, ezen hit a scholastika virágzási korában a fő érdek. A mint azonban a kor philosophiai gondolkodása jobban megerősödött s jobban tudott megkülönböztetni, felléptek olyanok, kik éppen azon pontokat nagy gonddal keresték elő, hol az egyházi tan Aristotelestől eltér. Ezek gondolkodása tehát bátrabb és kevésbé elfogult. Már maga az összehasonlítás mutatja, hogy az adottnál meg nem állapodik. A másik fél pedig egyenesen az újabb kor törekvéseit veszi tekintetbe s Aristotelesre csak azért van tekintettel, mivel azon ösztönszerű belátástól vezettetik, hogy a tudományban van folytonosság, hogy a jelennek a réginek alapjára kell állani, különösen pedig, hogy Aristoteles a természeti tudományokban az akkori korra nézve is becses nézpontokat nyújt. A történeti haladásnak ezen helyes felfogását a humanisták közvetítették. De meg kell jegyezni, hogy ez az egész kor a világos történeti kifejlés ideájával még nem bírt. Hogy az egyházi tant leg-

többen összhangzatban találják a philosophiával, ezt őszintén és komolyan vallhatták, mert a keresztyénség alapanaiba, mélyen be nem hatottak. A scholastikusokkal azonban egészen szakítottak, ezért a sok képtelen kérdéseknek, lehetőségeknek semmi nyoma. Mind a két félnél Aristotelesen kívül nagy tekintélyben állott Plato, a stoikusok és Cicero. Platónak és Aristotelesnek azon hívei között, kik a XV-ik század óta felléptek, a távolság nem is oly nagy. A különbség az, hogy ezek a valóságot jobban vették tekintetbe, amazok pedig bátrabb, költőiebb irányt követtek. Azok tehát a természettudományok lassankénti kifejlését biztosabban eszközölhették, ezek ellenben a természetet magikainak tekintették. Aristoteles híveinél mindig jobban fejlődésnek indult azon nézet, hogy az embernek a természetet módszeresen ki kell nyomozni, mert az ő élete a természet feltételeihez van kötve, hogy a világi dolgok szellemi élete is csak egységben az anyaggal lehetséges, sőt hogy az Istent is csak kapcsolatban a világgal s az anyag örök mozgásával kell gondolni.

### I. Tomæus Leonikus.

Született Velenczében 1456. Birván a görög nyelv tudását, ennek segedelmével törekedett Aristoteles szellemébe behatni, de tanulmányozta Plato iratait s hatottak rá Ficinus és mirandolai Pico is. Elismeri a különbséget Plato és Aristoteles között, de ezt az alapelvekre nézve meg nem engedi. Aristotelest különösen mint physikust emeli ki.

Az tartja, hogy Plato és Aristoteles a lélek halhatatlanságára nézve megegyeznek, mert mindkettő belátta annak szükségességét, hogy a nem mozgatott és a mozgatott között kell egy középsőt felvenni s ez a szellem, mely magamagát mozgatja. Ily szellemet tulajdonítottak Plato és Aristoteles az égi testeknek és az embernek. A szellem, mivel a mozgásnak igazi elve, mint minden elv enyészhetetlen. A szellem nem függ a természettől, sőt inkább minden elem a szellem által van, ez uralkodik a természetben, mely a szellemnek csak képe. Ezért Tomæus ellene nyilatkozik azon philosophusoknak, kik a lélektant a physika egy részének tekintik. Mert a lélek középső az érzéki és az érzékfeletti közt, mint azt Plato és Aristoteles tanították. A lélekhez tartozik a szellem, mely a többi lélekhez úgy viszonylik, mint a maradandó lét a mulóhoz. Tomæus ez által azt akarja kifejezni, hogy a szellem (gondolkodás, akarat) a lelki életnek magasabb foka, s ezért mondja, hogy a felsőbbel is léphet összeköttetésbe. Hogy a felsőbb alatt a dæmonokat is érti, ezen nem fogunk



csodálkozni, ha meggondoljuk, hogy ezen egész kor hitt a *dæmonok*-ban. Midőn azt mondja, hogy a természetet a szellemnek csak képe ezt «*cum grano salis*» kell érteni, t. i. hogy a szellem magasabb valóság mint a természet, az ezt felteszi. A természet teremtő erő. Legfőbb mit a természet létrehoz az élet, de a szellemre mint gondolkodóra nézve a természet csak mozzanat, egy határozottság, lényege nem. Ezért helyes Tomæus azon téte, hogy a lélektan nem a *physikába* való. Mivel a testszervezet a szellemre nézve feltétel ugyan, de nem elv, a lélektan a testre tekintettel van, de az anatómiát és a *physiologiát* még sem tárgyalhatja.

Midőn Aristotelest Platoval összeegyeztetni akarja, nagy nehézséget okoztak neki Aristoteles ellenvetései a platói *idea-tan* ellen. Úgy tetszik neki, hogy itt lényeges különbség van a két gondolkodó között. Nem hiheti, hogy Aristoteles Platónak- azt a tanát, hogy az *ideák* velünk születtek, elvetette, ha a tant igazi értelemben fogta fel. Aristoteles a lelket összehasonlította egy be nem irt táblával, melyre egyelőre minden leírandó. Tomæus azt hiszi, hogy ez minket meg nem ingathat azon platói tanra nézve, hogy az *ideákra* visszaemlékezünk.\* Aristoteles is kétségkívül azon nézetben volt, hogy a szellem (*νοος*) mielőtt a testbe beszállott, létezett. Nem volt-e ekkor is a tudomány részese? Csak egy felgerjesztés kellett a benne levő formákhoz, hogy az igazságot magában találja. Lehet, hogy a visszaemlékezés a platóiak részéről nem a leghelyesebb jelzés. Van világlélek is, mely mindent elevenít és kormányoz s mely bennünk az ismeret elve. Ezt elismerik a *peripatetikusok* is, midőn azt tanítják, hogy a szellem kívülről jö az emberbe. De ha azt tanítják, hogy a dolgok formái az érzéki benyomások által lesznek a mieink, nem értik azt, hogy ez által új formák támadnak bennünk, hanem hogy a lélek ez által csak alkalmat kap, hogy a benne rejlő formákat a valóságra hozza. Tan az elrejtett formákról *Averroëstől* való. Ő ezen tan által Platot és Aristotelest akarja összeegyeztetni, mi ismeretünk eredetét illeti s mint Aristoteles ő is törekszik kimutatni, hogy az emberi szellem nem *tabula rasa*, hanem *öncselekvékenységgel* bíró erő.

Bölcsészetiében az platói vonás, hogy a *jámborságot* kívánja, minek hiányát az akkori bölcsészeknél fájdalommal említi, mint azt *Ficinus* is tette.

Tomæus mívelte ugyan a *philosophiának* minden ágait, de figyelmét leginkább a *természettudományok* kötötték le.

\* L. e mű I. köt. 128., 239. 1.

## II. Achillinus Sándor.

Született Bolognában. Tanított Páduaban és Bolognában, hol 1518 táján meghalt. A theológiába nem akar bocsátkozni, mindamellett hajlik feléje. Ez Buridán óta általános irány volt. Averroës nagyon hatott rá, de azért a keresztyénség elveit nem tagadja. Már általános volt a meggyőződés, hogy Aristoteles nem mindenben hangzik össze az egyház tanaival. Achillinus azt látja, hogy a theologia más alapelveket követ. Megvolt tehát már a szakadás a theologia és a philosophia közt, de az ő nyomozásai csak azt mutatják, hogy nézete a bölcsészeti igazságokról nem alapos. Meg van győződve, hogy az igazi bebizonyítás az Isten lételéről a természetből indul ki. Mert hogy egy nem mozgatott mozgatót vegyünk fel, azt csak a physika tanítja. Azok, kik Aristoteles után indulnak, a mozgás és az első mozgató fogalmait majd szűkebb, majd tágabb értelemben veszik. Achillinus azt jól belátja, hogy a világteremtésről szóló tan Aristoteles philosophiájával össze nem hangzik s ahhoz még is ragaszkodik. Mit mellette felhoz, Aristoteles tanán alapszik. Nem mindent lehet az anyagból előhozni, mivel vannak értelmiségek is, ezek pedig anyagtalanok. Minden értelmiség az elsön kívül a teremtés által lett a semmiből és nem az anyag képezése által. Ezen tanát a szabad működés fogalmára alapítja. Ilyet teljes mértékben az Istennek tulajdonít. De csak az anyag teremtett és a szellemek, mert mi az anyagból támad, az nem teremtetik, hanem csak képeztetik. Azért az ember nem teremtetik, hanem teste a nemzés által támad.

Teremtéstanában az önkénytesnek és az esetlegesnek fogalmai nagyban szerepelnek, s ezeket a földi dolgokról is állítja. Az asztrologia azt tanította, hogy a földön mindent egy magasabb befolyás szükségképpen előhoz. Achillinus azt mondja, hogy ez ellen szól nemcsak az eszes lények szabadsága, melyeknek gondolatai nemcsak szervesen képződnek, hanem az anyag esetlegessége is.

«De universalibus» című munkájában védelmezi Aristoteles azon tanát, hogy az általánosnak a különös dolgokban van valósága. Az alaptan helyes, de fejletlen. Tehát ellene van a nominalismusnak, mely a tudományt egészen megsemmisítené, mert ennek számára csak a nevek és a jelek maradnának meg. Ilyenekkel bírhatunk értelem és belátás nélkül is. De beismeri, hogy vannak némely általánosságok, melyeket a tudomány csak mint neveket és kifejezőmódot használ. Ide számítja a metaphysikai fogalmakat: létet, állagot, testet, szelle-

met. Azonban test, szellem nem metaphysikai fogalmak. Igazi általános szerinte az, mire a természet törekszik. Ez pedig mindenestre törekszik a testire. Achillinusnál megvan a törekvés az általános fogalmakat, az eddigi felfogásnál helyesebben előadni. Ezért különböztet meg többféle általánost, de az ő megkülönböztetése helytelen. Vannak szerinte igazi általános fogalmak és olyanok, melyek a tudományos előadásnak csak eszközei. Az jó felfogás, hogy az általánosságok a természetben nem léteznek úgy, hogy a különöstől és az egyestől el volnának választva. Azonban egyoldalúság az igazi általános fogalmakat csak a természet és nem egyszermind a szellem országára is kiterjeszteni. Az általános, logikai határozmány, a logikai pedig egyaránt benrejlő a természetiben és a szellemiben. Félreveti Plato ideáit, kinél ezek oly általánosságok, melyek a különöstől és az egyestől elváltan léteznek. Ezt helyesen vette észre ugyan, de Plato ideái nem arra valók, hogy azokat félre vessük, hanem hogy az egyoldalúságtól megszabadítsuk. Ő azt mondja, a platoi ideák értelmi lények volnának, ha önálló létezéssel bírnának. Az általános csak az anyagban létezik mint forma, az anyagba az értelmiségek és a természet által oltatik be. Minden érzéki állag mint különös így képeztetik s nem létezik általános állag, hanem ennek csak individumai. Ezt így gondolja, p. o. általános állat nincs, hanem csak egyes állatok. Ez helyes felfogás. Az általános ideák, melyek az anyagba beoltatnak, arra szolgálnak, hogy az emberi értelmet képezzék s számára az örökkévalónak ismeretét közvetítsék. Az emberi értelem eredetileg csak lehető értelem, semmi általános gondolat nincs benne, csak azon tehetsége van, hogy megismerhet. Kezdi az érzékivel, az érzékiben kell megismerni az általános gondolatokat, melyeket Isten a természetbe oltott. Ezt teheti a cselekvő értelem által. Ez által ismerheti meg azon formákat, melyek az anyagi dolgok lényegét teszik. Azon formák ismeretében, melyek a képesség szerint benne rejlenek, ugyanazt találhatja meg, mi az ismert. Az ismert az ismerővel egy lesz s az Isten tudománya, mely által minden lett, így átmegy az emberi értelemre. Az általános egyesít minket az Istennel, mert az anyagi dolgokat összeköti ezek első elvével, melytől el nem szakíthatók, melynek ismerete nélkül azokat meg nem ismerhetnők. Mert minden hatás csak okából ismerhető meg. A muló dolgok természetének össze kell függni az Istennel, kiből azok erednek, de az összefügg vele nem egy reális létben, hanem a tudomány általános gondolatában.

Ezen tan ismét felveszi a realismust, de nem régi egyoldalúságában. Ezt már részben Duns Skót elhagyta. A XV. és XVI. század

olasz peripatetikusai nem hajoltak a túlságos nominalismus felé. Erre vezette őket Aristoteles philosophiájának mélyebb tanulmányozása és Cusai Miklós tana. Az új peripatetikusok mint Achillinus megtartják a nemek, a fajok általánosságát s a természetben az általános gondolatokat ezen alapon nyomozzák. A nominálisták skepsise el akarta kerülni az Isten kinyomozását a természetben, hogy az Isten kinyilatkoztatásában a természetfölöttit a természettel szemközt éles ellentétbe tegye. De a mint az egyoldalú theologiai nyomozástól elfordultak s az Isten ismeretét a természet ismeretével összekötni törekedtek, a realismus újra feléledt.

### III. Pomponatius.

Mi Platóra nézve Ficinus, az volt Aristotelesre nézve Pomponatius. Több pontra nézve kimutatta az ellenkezést az egyházi hittanok és a philosophiai tételek között. Ő kétkedik, de a kételyben látja az ismeret haladását s ily haladás által jó lassankint létre a tudomány. Legnagyobb tisztelettel hajlik meg Aristoteles tanai és a keresztyénység előtt, de bántja és nyugtalanítja őt, hogy ezek nem mindenben hangzanak össze. Épp azért kétségbe vonták, hogy ragaszkodása a keresztyénséghez igazi-e és őszinte. Abban semmi kétség se lehet, hogy a keresztyénségnek őszinte híve volt, de az akkori keresztyénségnek több mély gondolkodóval együtt, nem volt s nem lehetett híve.

Pomponatius Péter született 1462-ben Mantuában, a bölcsészetet Paduában tanulta. Korán kitűnt vitatkozási ügyessége által, melyet finom élceivel élénkített. Bolognában előadta a bölcsészetet a szerzetesek nagy bosszúságára, a tanuló ifjak nagy örömeire. Híres emberek kerültek ki iskolájából: Gonzaga Herkules, Jovius, Contarini, a szabadelvű bibornok. Pomponatius bírt saját, sok részben eredeti gondolatokkal s ezeknek és rendkívül élénk előadásának köszöni nagy hatását. Úgy nyilatkozik, hogy kinek nincs része a philosophiában, az bestia. Saját tapasztalásából mondhatta, hogy a philosophus a gondolkodásnak szüntelen gondoljai közt nem éhezik, nem szomjazik, nem alszik és nem iszik; az inquisitio őt üldözi mint gonosztevőt, a tömeg gúnyolja mint bolondot. Ily jutalma szokott lenni a philosophusnak. A világos elméjű kis ember lelkének nyugodtsága által győzte le rendesen tudományos elleneit, kik őt eretneknek, istentagadónak, magusnak hirdették, a fanatikusok éppen az ördög fiának. Ennek fő oka Bolognában 1516-ban megjelent munkája *de immortalitate animae*. Tartalma azonban inkább az, hogy a lélek halandó. Midőn

ezért a szerzetesek Pomponatius halálát kívánták, a tudományokban kimivelt Bembo bíbornok mentette meg őt, sőt azt sem engedte meg, hogy munkája az indexbe kerüljön. Csak annyiban hibázott, mondja Contarini, hogy Aristoteles tanát nem úgy magyarázta, mint az egyház határozata szerint magyarázandó. X. Leo Pomponatiusról úgy nyilatkozott: lehet ennek az embernek igaza, csak az a baj, hogy a dolog nagy lármát csinál. Meghalt 1525. körül, Bardili, ki munkáját 1791-ben újra kiadta, az előszóban dicséri Pomponatius éles elméjét és csak irányát gáncsolja. Non nisi unam rem in toto libro video, quæ a legendo eo plurimos deterrere posset, incultum nempe dicendi genus, barbararum vocum, rudi congerie, non modo molestum, sed et obscuritate sua lectores mox inpediens, mox ipsa repugnantiarum specie eosdem defraudans. Noha általában a középkori gondolkodáson túlment, nemcsak irányában, de gondolkodásában is még elég a scholastikai egyoldalúság.

1. Páduában akkor Averroës tanai voltak az irányadók s ezzel kapcsolatban Aristoteles bálványozása és a scholastikával összekapcsolt árnyoldalak. Szabadelvűeknek tartották az averroistákat, mivel több egyházi tannal szemben ellentétes állást foglaltak el. Ezek közé tartozott Pomponatius is, noha ő és hívei eltértek Averroësnek azon tanától, melyben azt tanítja, hogy van egy általános értelem, mely magában örök, de a mindig változó egyéneken munkás; ellenben aphrodisiasi Sándor nyomán azon nézet felé hajoltak, hogy az emberi lélek halandó, a scholastikusok pedig Aristoteles alapján az egyén halhatatlanságát tanították. Aristoteles ilyet nem tanított. Pomponatius a tárgyban levő nehézségekre van tekintettel, a mint ezek a különböző philosophusoknál felmerültek. Az előadási mód egyelőre scholastikai, midőn tárgyát úgy fejtegeti, hogy a lélek általában (simpliciter) halhatatlan, de bizonyos tekintetben (secundum quid) halandó vagy inkább megfordítva, hogy általában halandó és bizonyos tekintetben halhatatlan, vagy hogy a lélek bizonyos tekintetben halandó és bizonyos tekintetben halhatatlan.\* Pomponatius az egyházzal szemben igen alázatos és tiszteletet tanusító, de a mint a halhatatlanság kérdését saját felfogása szerint tárgyalja, itt gondolatai a merész ség határán is túlmentek.

Megtartja az érző (a. sensitiva) és az értelmi (a. intellectiva) lélek közt az egységet, mert másképpen az egyesítő öntudat bennünk nem lehet meg.\*\* Az averroisták ellen azt mondja: hacsak az általá-

\* P. Pomponatii tractatus de immortalitate animæ Tübingæ, 17, 91. 5. l.

\*\* Si altera esset essentia, qua sentio et qua intelligo, quomodo fieri pos-

nos gondolkodást mint örökkévalót tanítjuk, ekkor az egyén fenmaradását tagadjuk, ha pedig ezt igeneljük, először azt kellene bebizonyítani, hogy a lélek miképp létezhet a nélkül, hogy a testre mint működésének alanyára vagy tárgyára ne szoruljon. Aristoteles szerint semmit se gondolhatunk szemlélet nélkül, de ez a testi szervektől függ. Maga a gondolkodás igenis örök és anyagtalan, de az emberi gondolkodás mégis az érzékek által feltételeztetik, az általánost csak a különösen ismeri meg. Az sohasem szemlélet nélküli, kötve van az időhöz, minthogy képzetei egymásután jönnek és mennek. Tehát lelkünk, mivel a testet nem nélkülözheti, mivel erre szüksége van, hanem is mint alanyra, de mint tárgyra, valójában halandó, mert az ember teste a halálnak van alávetve. Van azonban a léleknek az örökkévalóban része, minthogy az általánost megismeri, de csak nem tulajdonképpeni értelemben mondható halhatatlannak, mivel csak a gondolat marad meg, a tudat és az emlékezés elenyészik.\* De az általános gondolkodás csak abstractio. Nekem úgy látszik, mondja Pomponatius, hogy egy tiszta szellem, melynek nincs concret élete, egy gondolkodás, mely más volna, mint a létnek önfelfogása, egy természetnélküli Isten és egy Isten nélküli természet egyenlőképpen lehetetlenek, azok merő abstractiók. Csak az egész, mely magát önmagában megkülönbözteti s mint harmonia nyilatkozik és magát mint egység tudja, az igazi élet. Felhoz azután a XIII. fejezetben nyolcz nehézséget, ha a lélek halhatatlanságát nem tanítjuk. Ezeket a XIV. fejezetben czáfolgatja úgy, hogy itt őt, mint a kor kétkedésének képviselőjét látjuk azon nézet felé hajolni, hogy a lélek halandó. Azon nehézségek között az első az, hogy ha a lélek halandó, az emberi életnek nincs végeztelje s ekkor az ember mint eszes lény nem lehet boldog. Ezt így törekszik kiforgatni. Minden dolognak van természetének megfelelő czélja. Érezni nagyobb jó, mint nem érezni. Ki akarna inkább egy sokáig tartó kő mint ember lenni? Az emberi nemet össze lehet hasonlítani az egyes emberrel. Az egyes emberben van sok tag, mindeniknek külön czélja van ugyan, de valamennyi egy czélnek szolgál. Noha a tagok különbözők, ezen különbözőség összhangzó. Így kell venni az egész emberi nemet, ez is egy különböző tagokból álló test, melyek mindegyikének megvan az emberi nem javára ren-

set, ut idem, qui sentio sim ille, qui intelligo. Sic etenim dicere possemus, quod duo homines simul coniuncti sic mutuas habent cognitiones, quod ridiculum est. U. o. 23. l.

\* U. o. Cap. IX.

delt végzendője. És ezen egyes tagok nem is lehetnek egyenlőképpen tökéletesek, különben az emberiség elveszne. A közös cél elérése végett azonban valamennyi embernek három pontban kell megegyezni, a speculativ,\* a gyakorlati és az erkölcsi értelemre nézve. Minden emberben van ezen három értelemről valami, csak hogy a háromféle értelmi képességhez nem minden ember viszonylik egyenlőképpen. De az erkölcsit minden ember egészen elérheti, a másik kettőt csak bizonyos tekintetben s az embert az erény vagy a bűn szerint mondjuk általában jó vagy gonosz embernek. De a jó metaphysikust, jó orvost, jó kovácsot nem mondjuk még jó embernek. Csak az erkölcsire nézve kell minden embernek tökéletesnek lenni, a másik kettőre nézve nem, sőt az nem is lehetséges. Egy szántóvető, egy iparos legyen az gazdag vagy szegény, lehet boldog vagy erkölcsös. Az emberi élet célja az erkölcsi tökély és ebben áll boldogsága, ha a lélek halandó is.

A harmadik nehézség a lélek halhatatlansága ellen az, hogy ez esetben az Isten a világnak nem igazságos kormányzója. Erre Pomponatius azt mondja, van kétféle jutalom és büntetés, egy lényeges és tetteinktől elválaszthatatlan, a másik esetleges és tetteinktől elválasztható. Az erény lényeges jutalma az erény, a bűn büntetése maga a bűn, melynél nagyobb nyomor nincs. Az emberben legdicsőbb az erény, ez teszi őt boldoggá és az élet viharaitól szabaddá. Az erényesben minden összhangzatban van. Ő semmitől se fél, semmit se remél, kedélye magával mindig egyenlőn nyugodt. Az Isten nem igazságtalan, ha a jó ember dolgai külsőképpen rosszul mennek. Elég jutalma az ő öntudata, holott a bűnös minden csillogás mellett belsőképpen nyomorult. Az nagyszerű, mit Pomponatius mond, hogy az erényt magáért, jelességeért kell szeretni s az erény megszűnik erénynyé lenni, ha az csak a belőle eredő külső eredményekért, ha az mindjárt maga a halhatatlanság, szeretjük. Másképpen ír mint a humanisták.

Legjellemzőbb rá, az akkori korra, sőt korunkra nézve is fontos a negyedik nehézség. Itt a gondolatmenet a következő: Minden vallás (leges) tanítja a halhatatlanságot, ha tehát nincs halhatatlanság, úgy az egész világ megcsalatik. Erre így felel: igenis a vallás által csaknem minden ember megcsalatik,\*\* csak hogy ebben semmi rossz sincs.

\* Speculativus intellectus non est hominis sed deorum, ut tradit Aristoteles et Plato maximum donum est philosophia. Contingit, quod ea pars generis humani, quæ se totam speculationi tradit, eam proportionem tenet, in genere hominum, quam cor in genere membrorum. U. o. 91. l.

\*\* Necessè est concedere aut quod totus mundus decipiatur aut saltem

Tegyük fel, hogy csak három vallás van : Krisztusé, Mózsésé és Mohamedé. Ezek vagy mind hamisak s ekkor az egész világ, vagy legalább kettő hamis s ekkor a világ legnagyobb része csalatik meg.\* Azonban tudni kell, hogy — mint azt Plato és Aristoteles tanítja — a törvényhozó a lelkek orvosa s ennek az a feladata, hogy az embert inkább erényessé tegye, mint tudományossá, felvilágosodottá. Ugyanis vannak tehetséges (ingenui homines) és jól alkotott (bene institutæ naturæ) emberek s ezeket az erény jelessége vezeti az erényhez és visszatartja a bűntől és ennek gyalázatától. Ily emberek kevesen vannak. Mások, kevésbé vannak jól alkotva (minus bene dispositi). Ezek az erény nemes voltán és a bűn rutságán kívül a jutalom, a dicséret, a kitüntetés elnyerése vagy a büntetés és a gyalázat elkerülése miatt erényesek. Ezek a második fokon állanak. Némelyek pedig valamely érzéki jónak reménye és a testi büntetés félelme miatt lesznek jókká. Végre némelyek oly konok és ferde természetűek, hogy ezekben azon indokok közül egy sem működik. Ezért a vallásalapítók az erényesnek a másvilágban örök jutalmat ígérek, a bűnösöknek pedig örök kárhozatot, melyektől az emberek leginkább félnek. A törvényhozó a közjónak érdekében szentesítette a lélek halhatatlanságának tanát nem gondolván az igazsággal, hanem csak azt tartva szemé előtt, hogy az embereket az erényhez vezesse. A törvényhozót tehát nem lehet vádolni. Ő úgy cselekszik mint az orvos, ki sokat tesz, hogy a betegnek visszaadja egészségét; mint a dajka, ki a gyerekeket sokra ráveszi, minek okát azok még be nem látják. Tehát nem lehet csodálni, hogy a törvényhozó így alkalmazkodik az emberi természethez, lévén ez az anyagba egészen elmerítve. Pomponatius nem hatott be egészen a keresztyénség tanaiba. A keresztyénség nem igéri a halhatatlanságot mint jutalmat az erényes életért. Erényben, igazságban élni magukban véve halhatatlan kincsek, ezekbe a romlás soha se hat be. Oly erényt, mely bérért szolgál, a keresztyén vallás nem ismer. Az nem is alkalmazkodik az ember gyengéihez, az az emberi örök természetnek legmegfelelőbb igazság hirdetője. Ő, mint több kortársai, a keresztyén vallás közeledő végét előre látja, tehát nem hisz megújuló erejében. Hibás Pomponatiusnak azon okoskodása, hogy a jó, az erény az igazit nem követeli, sőt inkább a kettőnek azonosnak kell lenni.

maior pars. Azt vélnök, hogy a munka, melynek czíme «de tribus impastoribus» fesszik előttünk. U. o. 103. l.

\* Feltételesen mondja, hogy a három vallásalapító csaló s így kisiklik azok kezei közül, kik vérével akarták bosszújukat lehűteni.



A nyolczadik nehézség az, hogy a gonosz és bűneik tudatától nyomott emberek a lelket halandónak, az erényesek pedig halhatatlannak mondják lenni. Erre úgy felel, hogy ezen állítás úgy az egyik mint a másik félről csak részben áll. Sőt sok gonosz ember hisz a halhatatlanságban, de a gonoszságra őket a szenvedély ragadja, ellenben sok jó ember nem hisz a halhatatlanságban. Nem áll az, mit közönségesen állítanak, hogyha a lélek halandó, az embernek egészen a testi gyönyörökben kellene élni, s hogy hiú, czéltalan dolog volna, az Istent tisztelni. Az ember ugyanis természeténél fogva kívánja a boldogságot s kerüli a lelki nyomort, pedig a boldogság az erényben, a nyomor, a boldogtalanság a bűnben áll. Kik a lelket halandónak állítják lenni, azok az erény valódiságáról jobban tanuskodnak, mint kik azt állítják, hogy az halhatatlan. Igaza van Aristotelesnek, ki az ellentéteket közvetíti.<sup>1</sup> Az emberi lélekben is van valami az értelmiek és valami az anyagiak tulajdonságaiból. Ha az értelmi lény helyesen végzi műveit, akkor mivolta isteni, ha baromilag cselekszik, maga is barommá süllyed. Mivel tehát a bűn oly undok, az erény oly szép, ha a lélek halandó is, az embernek megfelelőbb az utóbbit tenni. Valamennyi nehézséggel szemközt, melyet a halhatatlanság mellett felhozunk, az ő erős vára az erkölcsiség.

Szóval ő azon nézet felé hajlik, hogy a lélek halandó. Azonban nem eléggé határozott, mert azt mondja, hogy az egész feladat semleges.<sup>2</sup> Végre pedig hozzá teszi, hogy a lélek halhatatlanságának mint a világ örökkévalóságának pontja hitczikk<sup>3</sup> és hogy ő valamint ezen, úgy más pontokra nézve is aláveti magát az apostoli székeknek.<sup>4</sup> Szabad gondolkodásának röptét az egyház tekintélye mégis némileg kötve tartja. Az augusztinusi szűk irány is még megvan benne, mert merev ellentétet tanít a keresztyén előtti és a keresztyén kor között, úgy gondolkodván, hogy a hitetlenek között voltak ugyan igen tudományos férfiak, de majdnem mindegyikének élete be volt szennyezve. Ők csak a hiú dicsőségre törekedtek s csak a természetieket értették, melyek pedig homályos és gyenge ismeretet adnak; ellenben a keresztyének

<sup>1</sup> U. o. 117. l.

<sup>2</sup> Mihi in hac materia dicendum videtur, quod quæstio de immortalitate animæ est neutrum problema, sicut etiam de mundi æternitate. Mihi namque videtur, quod nullæ rationes naturales adduci possent cogentes animam esse immortalem, minusque probantes animam esse mortalem. U. o. 120. l.

<sup>3</sup> Ergo probari debet per propria fidei, medium autem, quo innitur fides est revelatio et scriptura canonica.

<sup>4</sup> Semper tamen et in hoc et in aliis subjiciendo sedi apostolicæ. 125. l.

közül sokan a természetieken kívül az isteniekről is birnak ismerettel, pedig munkájában maga is elismeri, hogy Plato és Aristoteles felismerték, hogy van az emberben valami isteni.

2. Hogy Pomponatius hajlik a kétely felé, ott hol az igazságról teljes bizonyosságot nem szerzett, azt a most tárgyalt munkából látjuk. Ily hangulatból eredett egy másik munkája is: *a végzetről, a szabadságról, isteni gondviselésről* és a *prædestinatióról*. És a gyakorlati irányt, mely a halhatatlanságról szóló munkáját irányozza, itt is megtartja. Ez irány alapját képezi azon nézete, mivel a gyakorlati észnek előnyt ad az elméleti felett, azt erősebbnek tartván ennél. Ezen dualismust Kant határozottabban kifejtette. A gyakorlati ész kormányozza az embernek egész életét. Ezen tét csak egyik következménye azon tanának, hogy a világ tökélye részeinek rendjétől függ s hogy az embernek a szabadság azért adatott, hogy összhangzatban ezen renddel, boldoguljon. Ezért bölcsészete főképp az ember életét veszi tekintetbe, a nélkül, hogy összefüggését a többi világgal figyelmen kívül hagyná. Az emberiséget úgy tekinti, mint egy élő egészet. Minden ember tagja az emberi társadalomnak s ebben saját hivatása és kötelessége van. De e mellett mindnyájoknak egy közös cél tűzetett ki. Azonban ezen kapcsolatban megvan az egyes emberek között egy természetes egyenlőtlenség oly módon, hogy egyiknek értelme ezen munkára alkalmas, másíknak másra s ezen egyenlőtlenséget kiterjeszti a tudományra is. A tudományos tehetségek különböző szakú tudósok között vannak elosztva, ellenben a gyakorlati értelmet minden ember egyenlő mértékben bírja, mivel mindegyiknek kivétel nélkül tudnia kell kötelességét teljesíteni, mert az emberi társadalom rendje csak így állhat fenn. Erkölcsös embernek ugyanazon mértékben mindegyiknek kell lenni. Ezt kívánja a világ czélszerű rendje, holott az czélszerűtlen lenne, ha minden ember egyenlő tökélyű metaphysikus, orvos, kovács lenne. De a cselekvéshez el nem jutna s így kötelességének meg nem felelhetne, ha lelke egy testi tárgygyal nem volna összekapcsolva. Az ember erkölcsi életét nem tudja gondolni test nélkül. Így a testet magasabb s nem csak hasznossági, hanem vallási és erkölcsi szempontból fogja fel. Ilyen felfogás megvan Paracelsusnál is. Az nagyon helyes, midőn P. azt tanítja, hogy értelmi tehetségeink különbözőképp vannak elosztva, de hogy jó ember mindenki lehet, sőt kell ilyennek lenni. Itt felteszi, hogy e tekintetben legyőzhetjük azon nehézségeket, melyeket a világ és a természet tesz. Az éhség fáj, de azt lopás által lecsillapítani, még jobban.

Hogy a gyakorlati értelemnek ad előnyt az elméleti fölött, ennek

egyik következménye az, hogy inkább bízunk az érzékben, mint az észben s ha a kettő ellenkezik egymással, inkább hisz a tapasztalásnak és a kísérletnek, mint a philosophiai okoknak. Aristoteles nyomán állítja, hogy az utolsó alapokat nem lehet bebizonyítani, tehát azokban hinni kell. Ha ezen eset már a természeti dolgok megismerésében megvan, mennyivel inkább a természetfeletti ismeretben, melyre nézve nincsenek észokok. Es ha hitünkkel az észokok ellenkezni lát-szanak, írjuk ezt gyengességünk rovására. Nyugodjunk meg az egyház határozataiban, melyet a szent szellem vezet.\* Így akarja a kedélyét nyugtalanító kételyt lecsendesíteni. Pomponatius nem bízunk egészen az emberi ész erejében s mondja, hogy nincs ember, ki az igazságot teljesen felismerhetné. Egyszerre egy ember azt igenis fel nem ismerheti, de az emberiség az igazság országának meghódításában mindig nagyobb tért foglal el. Általában azon nézet, melyet magának az emberről alkotott, nem nagyon emelő. Az ember szemközt az örökkévalóval úgy szólván semmi. Részesül ugyan az örökkévalóban, mivel az általánost megismeri. De ezen ismeret igen gyenge és homályos.\*\* Az ember középső az anyagi és anyagtalan, a halandó és halhatatlan között. Működése által részesülhet egyikben és a másikban s bizonyos tekintetben lehet minden, miért mikrokosmosnak is mondatik. De éppen azért, mivel ezen középső fokon áll, ne hasonlítsa magát össze a tiszta értelmiségekkel. A tiszta értelmiség a szemlélet által mindent szemlél, ellenben az ész megismer oly módon, mely az időbeli kutatáshoz van kötve, függ a térbeli feltételektől s érzéki természeténél fogva az égaljtól. Az emberről mondjuk inkább azt, hogy eszes, mint értelmes.\*\*\* Most már tudjuk, hogy az ész felebbi mint az értelem.

Pomponatius tehát az embert elméleti tekintetben gyengének találja s ehhez képest gondolkodásmódja szerény mértékig fejlett ki, sőt a gyengeséget kiterjeszti erkölcsiségére is. Úgy nyilatkozik, hogy az erény ritka, a bűn gyakori. Száz, ezer év lefolyása alatt alig van egy jó ember. Mindamelllett a gyakorlati téren kárpótolja őt azért, mivel az elméleti téren nem bír. Azt tanítja, hogy a tiszta erkölcsiség az emberre nézve lehető, a jó minden emberre nézve feladat s ebben látja az embernek igazi becsét.

\* *Standum est determinationi ecclesiae, quæ a spiritu sancto regulatur.* P. Pomponatii opera de fato, libero arbitrio, prædestinatione, providentia Dei. Lib. V. Basileæ. 1567. 1033. l.

\*\* *Participat de proprietatibus immortalitatis, cum universale cognoscat tametsi eiusmodi cognitio valde tenuis et obscura sit.* De immortalitate, 74. l.

\*\*\* *Non vere appellatur intellectualis sed rationalis.* De immortal. 74. l.

Az erkölcsi élet feltétele az akarat szabadsága. A szabadság igazán az akaratban áll, de ezt megelőzi az értelem, mert az akarat nem irányulhat az ismeretlenre. A szabadságban tehát két tényező munkás: az értelem és az akarat, úgy hogy az értelem szolgál az akaratnak, az akarat pedig az úr. Milyen legyen azon szolgálat, melyet az értelem az akaratnak tesz? Erre nézve az akkori uralkodó véleményeket hozza fel. Azután kísérletet tesz a kérdést saját felfogása szerint megoldani. Az értelem indítja (móvet) az akaratot, de az akarat dönt a felett, mit kell cselekedni. Az akarat hatalmában áll választani. Mit a szabad akarat akar, ahhoz nincs további ok, mivel tetszik neki, azért akar.\* A szabad akaratnak szükséges az alkalomadás. De nem ez a szabad akarat oka. A szabad akarat akadályoztathatik, de nem kényszeríthetetik. Nagyon fontos Pompanatiusnál, sőt igazán philosophiai azon kérdés, miképp viszonyulnak értelem és akarat egymáshoz. Mert értelem, gondolkodás nélkül az akarat nem egyéb mint ösztön és a gondolkodásban benrejlük az akarat, mert ha gondolkodom, erre el kellett magam határoznom. De az akaratban a gondolkodás csakis mozzanat, hogy az az akaratra kényszerítőleg nem hat, az onnan is kitetszik, hogy az akarat hatalmában áll a jobb belátás ellen cselekedni. Szóval Pomponatius szerint az akarat feltétlen ok, mivel tetszik neki, akar. De az igazi, concret, teljes szabadsághoz nem elég az egyéni tetszés, ez a szabadságnak csak egyik tényezője. És ha gondolkodás és akarat elválhatatlanul összefüggnek egymással, ha az akaratra nézve a világosságot az értelem gyűjtja meg, ellenmondás az értelem gyengeségét szemközt az akarattal tanítani, mint azt később Kant is tette.

Vizsgálja azon kérdést is, összeegyeztethető-e a szabadság az isteni gondviseléssel. E tekintetben sehol sem lát megnyugtató felvilágosítást. Az isteni gondviselésben nem enged kételkedni vallásos érzésünk, akaratunk szabadságát pedig nem tagadhatjuk, mivel az tudatunk ténye. Ha a kettőt külön vizsgáljuk, úgy látszik, hogy a kettő megállhat egymás mellett, ha a kettőt viszonyban egymáshoz tekintjük, azok ellenmondók. A keresztyén vallás törekszik a szabadságot az isteni gondviseléssel összeegyeztetni, de hogy lehet a kettőt összekapcsolni, az nem világos. A stoikusok tanítják az isteni gondviselést, de ebből azon következtetést vonják le, hogy minden a végzetnek van alávetve, így pedig az ember szabadsága oda van. Azonban az akarat

\* Determinationis alia causa non est quærenda, nisi quoniam voluntas.  
U. o. 741. l.

szabadságát a bűn létezése bizonyítja. A bűn fogalma be nem illik a stoikusok rendszerébe. A stoikusok azt nem tagadják, de midőn mindent az isteni gondviselés által intéztetnek, így a bűn oka maga az Isten. Ezen gondolatot Pomponatius szerint az ember el nem viselheti. Azt tanítja, hogy e világon a tökéletlenségek a dolgok ellentétei és fokkülömböségei miatt elkerülhetetlenek, de ebből a bűn még nem következik. A bűnt sem az Istenre, sem a természetre nem lehet visszavezetni.\* Az akarat követi el a bűnt. Szerinte a bűn oka csak az az akarat, de van ebben valami esetleges, mely azonban a természeti esetlegességtől különbözik. Kérdezzük, mi ezen más, nem természeti esetlegesség? Az önkény. E nélkül nincs bűn, de erény sincs. Hogy a bűnt nem lehet a természetre visszavezetni, ezen pont által is túlmént Pomponatius a scholastikán.

Elméleti értelmünknek van része az örökkévalóban. Ezt megerősítik azon elvek, melyeket mindenki ismer. Ezen elvekhez tartozik az Isten, a létező, az egy, az igazinak és a jónak gondolata.\*\* Az Isten az utolsó alap, ki közvetlenül ideái által hoz elő mindent, de minden ideáját a világ ideája foglalja magában. A világot mint egységet kell gondolni, mely tagjaiban a legbensőbbben összefügg. A dolgoknak minden foka megvan benne, az észszerűké, mint a nemészszerűké, oly lényeké, melyekben van szabadság vétkezhetni és nem vétkezhetni. Mindezt az Isten örök idő óta akarta, de örök idő óta meg nem alkotta, mert a világ kezdetét vette az Isten esetleges akaratában. Aristoteles azon tanát, hogy a világ örök idő óta van, gyerekesnek találja, ellenben a keresztyén tant a világteremtésről elfogadhatónak, noha azt értelmünk fel nem foghatja. Hogy az Isten esetleges akaratánál fogva teremtette a világot, ezt különösen azért gondolja tanítandónak, hogy az emberi szabadságot megmentse. Mi az emberi szabadságnak egyik lényeges eleme, t. i. az önkény, ezt az Istenről elmondani nem lehet. Az igazi philosophia a teremtés alapját csak az Isten egyáltalános szabadságának fogalmából foghatja fel. A legfőbb szabadság, midőn az Isten magát saját szüksége által határozza meg. A világ teremtésében is az Isten szabadsága nincs szükségesség nélkül. Mert az Isten szabadsága az, mely nélkül semmit sem akarhat, mi lényegének meg nem felel. A szabadság és szükségesség azonossága

\* *Diximus multoties, quod stante ordine universi, quicquid evenit immutabiliter evenit, exceptis actibus voluntatis. Peccata et virtutes sunt in nostra potestate.* U. o. 906. l.

\*\* *De immortalitate* 90. l.

nélkül a világ önkényes, esetleges volna, tehát nem Istentől teremtetett. Igaz, hogy a keresztyén tanban nincs meg a szabadság és a szükségesség azonossága. E helyett azt mondja, hogy az Isten a világot szeretetből teremtette, mi ugyanaz. Az Isten, mint egyáltalában szabad, a világ szabadságát is akarja. De a világon a szabadság igazi és hamis, mert az önelhatározás magában rejti azon lehetőséget is, hogy az ember különbségét az Istentől valódi ellenmondássá teszi s elhatározhatja magát az Isten ellen. Ez a gonoszság.

A szabad lények létezése, folytatja tovább, azaz olyanokké melyek vétkezhetnek és nem vétkezhetnek, a világ tökélyéhez tartozik. Az akarat esetlegessége vagyis mint mi mondjuk, önkény, igenis a világtökélyhez tartozik, mert e nélkül az ember szabadságát meg nem valósíthatná. A világon pedig a legnagyobb tökély, a legnagyobb szépség a szabadság. Gondoljuk a világot szabadság nélkül s pusztán természeté süllyed le. Az ember szabadsága által a természetet is megdicsőíti.

Mondja tovább Pomponatius, hogy a tökéletlenség a világból ki nem maradhatott. A rossz a világra nézve szükségképpen, ki ezt a nélkül akarná, azt akarná, hogy a világon különféleség és szépség ne legyen. Minden természeti jó, minden természeti rossz az Istentől van. Csak az erkölcsi rossznak oka az ember, mert az akaratunktól függ.\* A lehetőség vétkezni és állati módon élni az Istentől van, de nem hogy vétkezzünk és állati módon éljünk. Ezt szabadságunkra hagyta. Mi ezt elkerülhetjük, másképp az Isten volna a bűn oka. Pomponatiusnak abban igaza van, hogy a vétkezésnek csak lehetősége szükségképpen, tehát igaza van abban is, hogy oly szabad lények létezése, melyek vétkezhetnek, a világ tökélyéhez tartozik.

Felhossa a *prædestinatio* kérdését is, melyet szinte nehéznek tart. Aláveti ugyan magát az egyháznak, de a kérdést mégis önálló gondolkodása szerint törekszik megoldani. Ellenkezik Augustinus azon tanával, hogy az Isten örök idő óta némely embereket a kárhozatra, némelyeket az üdvre rendelt, mert így a bűn az Isten munkája. Az Isten a vétkezés tehetségét az embernek azért adta, hogy erejét a bűn elleni harcban annál fényesebben bebizonyítsa s így szerezze meg az erényt, melyhez csak nehezen juthat el. Az Isten mint szeretet akarja, hogy minden ember üdvözöljön. Ez mindenkinek akaratától függ. Ha vétkeznek, elveszik bűneik természetes büntetését. Az Isten

\* *Omne bonum et malum naturæ est a Deo, malum autem culpæ est ex nostris voluntatibus. De incantationibus, 267. l.*

mindenkinek saját természetet, saját adományokat adott, ezt szabadon használhatja és tökéletesítheti. Akkor az üdv nem fog elmaradni, mely a pogányoknak úgy jut osztályrészül, mint a keresztyéneknek. Ez nem hangzik jól össze azzal, mit feljebb mondott. Azonban hozzát teszi, hogy némely emberek kitünőbb tehetségeket nyertek, mint mások s hogy az adományok különbségénél fogva az Isten örök idő óta minden embert a boldogságra (beatitudo) rendelt. De azt úgy kell érteni, hogy ahhoz némelyek természetes úton (per pura naturalia) jutnak el. Az Isten ezen boldogságon kívül némelyeknek rendelt egy dicső boldogságot, melyhez természetes úton eljutni nem lehet. Azonban ezek is csak úgy részesülnek benne, ha az isteni kegyelemhez a szabad akarat járul. Hogy a kegyelem ellenállhatatlanul hatna, mint azt Augustinus tanítja, ezt Pomponatius meg nem engedheti s az embernek szabad akaratát minden tekintetben fentartja. Ehhez hasonló tant láttunk Piconál. Hogy ezen írók az egyházi hithez noha csak félenken nyúlnak, már ez is mutatja, hogy az emberiség az önálló gondolkodás terére lépett, a hagyomány őt teljesen meg nem nyugtatta.

Különösen Pomponatiusnál az egyházi és a philosophiai tanok harcban állnak egymással. Ő oly korban élt, hol a gondolkodás az egyházi tekintély alól felszabaduló félben volt. Mint gondolkodni szerető ember előtt a kettő közti ellenmondások nem maradhattak elrejtve. Hogyan van mégis, hogy ő az egyházi hitnek utoljára aláveti magát. Hogy ehhez csak színleg vagy gyáván alkalmazkodott volna, azt gondolkodásának komolysága és őszinte igazságszeretete megczáfolja. Ő azon férfiak sorába tartozik, kik a társadalmi rend erkölcsi alapjait nem akarják bántani. Azok pedig szerinte a vallási törvényeken nyugosznak. A törvényeknél, mint azt feljebb láttuk, nem az igazság a fődolog, hanem az erkölcsök. A philosophia keresi az igazságot, de ehhez az emberi értelem nem elég erős. Igaz, hogy az igazság felfedezése fáradalommal jár, de annak kereséséhez még az ösztön is elfojtatik bennünk, ha nem bízunk meg az emberi értelem erejében. Azt mondja, hogy a vallás az erkölcsiséget, tehát a jót akarja előmozdítani s hogy ekkor az igazság nem fődolog. Erre megjegyezzük, hogy a jó nem lehet az igazi iránt közönyös, sőt inkább a jónak igaznak is kell lenni. Pomponatiusban megvan a küzdelem a positiv vallás tanait saját gondolkodásával összhangzatba hozni s az saját szavai szerint, mint kiolthatatlan nyomozási vágy nyilatkozik benne s szívét mint lelánczolt Prometheusét vájja, mivel ez a mennyei tüzet el akarta lopni.

Pomponatius iskolájából sok jeles tudós került ki, kik a mester nyomdokain jártak, többek közt a híres nyelvész, *Scaliger* Julius Cæsar. Leveleiben magát egyenesen Pomponatius tanítványának vallja. Aristotelest a bölcsek fejedelmének tekinti. Ez által képeztetve, a tudományokat philosophiai szellemmel műveli s mindenütt az igazságot mint az emberiség legfőbb célját keresi. Ő első írt egy az ész alapjára fektetett nyelvtant s azzal meg nem elégszik, hacsak a nyelv formáit vizsgáljuk. Ő a szavakat a dolgok természetéből és a szellem fogalmából törekszik kifejteni, mert a külvilág lelkünkben visszatükrözi magát s gondolataink jelei a szavak. Azok formái tehát nem pusztaszabályokon, hanem az ész törvényein alapúlnak.

#### IV. Cæsalpinus.

A XVI. század olasz peripatetikusai között Cæsalpinus András tűnt ki. Született Arezzóban 1519. Birta korának szeles tudományát, Aristoteles philosophiáját teljes tisztaságban törekedett helyreállítani, melyet az ókor legkifejlettebb virágának tekintett. Pisában éveken át tanította a philosophia mellett az orvosi és a természettudományokat. Ő az első, ki egy rendszeres növénytant írt. Előadásaiiban a vérkeringésről alkalmilag úgy szólott, hogy nyilatkozataiban sokan Hervey elméletéhez az alaprajzot látták. Az orvostanban ellene volt Galennak, mivel ezt vastag materialistának találta; ellenben Hipocrates szellemiebb felfogása megnyerte tetszését. Elég önállóan gondolkodik, mindamelllett philosophiáját a katolikus egyháznak aláveti. A természettudományokban is talált helyet a csoda számára. Öreg korában hívta meg őt VIII. Kelemen Rómába s kinevezte orvosának. Itt tanított haláláig 1603-ig. Az előbbeni peripatetikusoktól az által különbözik, hogy természeti kutatásaira nagyobb gondot fordít, mit a kor iránylata követelt. Főmunkája: *quaestiones peripateticæ*.

1. Aristoteles nyomán azt tanítja, hogy két *módszere* van gondolkodásunknak, ha leszállunk az általánostól a különöshöz s ha felszállunk a különöstől az általánoshoz. Mind a két módszerben ugyanazon célra törekszik, t. i. hogy az egészet, mely kezdetben homályos, határozatlan, határozott különbségei által megismerjük. A tudományos kutatás a meghatározás felé iránylik. A bebizonyítás csak más módja annak, hogy azt, mi a meghatározásban foglaltatik, egy új nézpont alá helyezzük. A fogalommagyarázat azt adja elő, mi az állag; a bebizonyítás megmondja az okát, hogy az állag mért ilyen. Cæsalpinus ezért a philosophia feladatát részint az állagok ismeretében



találja, melyeket a természetben meg kell különböztetni, részint azok visszavezetésében okaikra. A meghatározás magában foglalja az általános nemet és a különös különbségeket. Az jelzi a tárgy anyagát, ez formáját, csak az első anyagot nem, mert minden nem, melyet fogalommagyarázatra használhatunk, különbség gyanánt *is* tekintendő, az tehát nem lehet az első, a különbség nélküli anyag. A fogalomban azon alkatelem, mely a nemet fejezi ki, nála az anyag; a faji különbség pedig a forma jellegével bír. Az anyag, a lehetőség azon lét, mely meghatározható; a forma a határozottságra, a valódiságra fejlett lét. A nem valótsága a fajokban van meg. Meg kell jegyezni, hogy Aristoteles szól nemcsak az érzéki, hanem az érzékfeletti anyagról is. A tartalmat érti.

Azon tanból következik, hogy a fogalmi magyarázat csak oly dolgokról lehetséges, melyek anyagból és formából állanak. Hogy nem mind egy, ezt eszközli az anyag különbözősége. Hol tehát anyag és forma nincs meg, ott meghatározás nem lehet. Egyszerű működés, egyszerű forma meg nem határozható, meg nem magyarázható. Hogy a meg nem magyarázhatót fel kell venni, ez következik a tudomány legáltalánosabb feltételeiből. A fogalommagyarázat vezet bennünket a legáltalánosabbhoz, a levőhöz. A legáltalánosabbat nem lehet megmagyarázni, mivel általánosabb nincs felette, mely által megmagyaráztathatnék. Ugyanez áll a bebizonyításról. A bebizonyítás felteszi a levőt, a létet. Azt nem lehet bebizonyítani, mint Aristoteles mondja. Az általános létnek nincs oka. Ezért minden tudományos kutatásra nézve szükséges egy feltevés, melyből maga a nyomozás kiindul. Ez a lét fogalma. Ezt nyerjük az inductio által s a levőtől kezdve az értelem tovább nyomoz. Iparkodik kimutatni, hogy az első ismeret, mivel be nem bizonyítható és fogalommagyarázat nélküli, gondolkodásunknak nem valami tökéletlen módja. Legszilárdabbnak kell lenni, mert ismeretünk elseje. Törekszünk rá mint a legegyszerűbbnek ismeretére. Nehezen jutunk hozzá, mert a tudomány alapjait csak hosszas megfontolás után lehet elérni. De azok elérhetőek, mert más-képp semmit sem tudhatnánk meg. Az érzékeken nyugvó inductio vezet bennünket a tudomány alapjaihoz. Az érzék azonban az ismerethez csak felgerjesztés. Az érzék által felfogjuk ugyan a különöst, de megkülönböztetés nélkül. Csak az értelem különbözteti meg a részeket s megismeri a fajokat s így jut el az általánoshoz.

Hogy a philosophiának a kezdet nehézségeivel meg kell küzdeni, azt már Aristoteles tudta, az újkori bölcsészetben pedig Descartes, különösen Fichte és Hegel. Az igaz, hogy a philosophiai nyomo-

zás a lét nyomozásával kezdődik, de ez nem a philosophia elve. Nem az általános az elv, hanem a konkrét. Az általános lét a konkrétnek csak egy tulajdonítványa. Az tehát nem áll, hogy a lét fogalmának mint a legáltalánosabbnak nincs oka. És a lét fogalmához mint legáltalánosabbhoz nem is az inductio, hanem az abstractio útján jutunk el. Aristoteles is azt mondja, hogy a tudomány a valóság kinyomozásában a létből indul ki, de azt nem mondja, hogy a lét az ismeret és a valóság elve. Ilyen szerinte is a szellem, az első mozgató.

2. Cæsalpinus szerint a természet mint egész, élő. Ezt Aristoteles nyomán akkép indokolja, hogy minden dolog saját működése által nyer igazi jelentőséget. A szem csak az által ilyen, hogy lát, a fűrés azáltal, hogy a szilárdat egymástól elválasztja. Ezért minden dolgot csak kapcsolatban az egészszel lehet megismerni. Ezen kapcsolat nélkül ezek nem bírnának működéssel. Az egész tehát csakugyan élő, mert egy részt sem lehet az egésztől elválasztani. Azonban sokkal óvatosabb mint korának legtöbb bölcsesei, mert nem állítja, hogy minden állag már magában élő és lélek, hanem sok dolog szerinte csak azért élő, mivel a világnak része. Ezért már ő taníthatta, hogy némely dolgok kívülről kapják a mozgást, tehát mechanikai törvényeknek vannak alávetve. Mechanismus mindenütt ott van, hol valami más által hozatik mozgásba. Természettana legalább részben a mechanikai okok kinyomozására irányul, de mégis általában a dolgok célját kutatja s túlnyomó nála, valamint minden eddigi az átmeneti korban élő philosophusnál, azon nézet, hogy minden élő. Az elemek élettelenek ugyan, de az egésznek szervezetében ki van jelölve helyök s csak ezen helyen van jelentőségük, mert az egésznek élete által vannak áthatva. E pontra nézve kora platonikusainak theosophiája hatott rá.

De az összefüggésből ki lehet venni, hogy a szervest és az élőt nem azon értelemben veszi, mint azt mi szoktuk venni, hanem mennyiben minden dolog a világnak része, tehát a világnak mint egésznek szükségképpen tagja. A dolog állagából származó működés szerinte általában élet. Józanabb mint Nettessheim vagy Paracelsus.

Azt tanítja, hogy a dolgok különbségei az anyagtól függenek, azért megkülönböztethető állag nincs anyag nélkül a természetben. Ezért Plato ideái ellen nyilatkozik. Azt mondja, hogy az ideák nem állagok, hanem csak előképek. Az általános fogalmak szellemünkben a dolgoknak csak jelei. Ez úgy hangzik mint a nominalismus tana. A szellemen kívül csak egyes állagok vannak. Ha a megkülönböztethető állagokat mint élő lényeket vizsgáljuk; egy elevenítő lelket és megelevenített anyagi testet, vagyis formát és anyagot kell megkülön-

böztetni, de a kettőt nem lehet egymástól elszakítani. Innen következik, hogy a világ dolgainak legszellemibb működése is az anyaggal van összekapcsolva. Itt úgy gondolkodik, mint Pomponatius. Minél tovább haladt a történet nagy folyama, annál inkább megérett az emberiség arra, hogy a középkori abstractióktól megszabaduljon s a természetnek is elismerje becsét és jelentőségét.

Az első anyagról azt mondta, hogy azt definitióba nem lehet foglalni, de itt is túlemelkedik az abstractiókon, mert az első anyagot úgy gondolja, mint a változások alanyát, s hogy a formáknak belőle kell származniok. Első vonatkozás szerint az a valódiság, a másik szerint lehetősége mindannak, mi belőle származhatik s szüntelenül más anyaggá lesz. A megkülönböztethető dolgokban semmi forma nincs anyag nélkül, mert minden forma egy alanyon van. De az első anyag mint alany a tiszta, minden érzéki mivoltok nélküli testben áll, mint azt a testinek végtelen oszthatóságából tudhatjuk. Az csak a térnek három méretű kiterjedése által van meghatározva. Mint ilyent az anyagot az érzék által ismerjük meg. Minthogy minden megkülönböztethető dolognak a világ kiterjedésében kell lenni, ezen anyag semmi megkülönböztethető dologból sem hiányozhatik. Hogy a változható testekben van ily változhatatlan anyag, ebben látja Cæsalpinus az eszközt, hogy az örök lény a világ változó dolgaival összekapcsolhatóik.

Cæsalpinus Széchényi Könyvtár

Cæsalpinus tanaiban nagyon előtérbe lép az általánosnak jelentősége. Minden különös forma az egésznek összefüggésébe bevonatik, e nélkül jelentőségét teljesen megérteni nem lehet. Az anyagot is általános jelentőségében veszi, hogy kapcsolatba lépjen valamennyi formának örök alapjaival. A törekvés az, hogy minden dolgot a létnek általános rendszerébe befoglaljon. Ez még jobban mutatkozik ott, a mint Aristoteles két első okával (anyag, forma) a mozgató és a vég-okot kapcsolatba hozza. Tanítja a dolgoknak oly összefüggését, hogy az alsóbb függ a felsőbbtől, az alsóbb világ minden dolgai az égnek szüleményei, mert az forrása életüknek és mozgásuknak. Cæsalpinus felteszi Aristoteles világrendszerét s ez értelemben mondja, hogy a világ alsóbb körei a felsők által mozgattatnak. Ezért az egész világra nézve van egy legfelsőbb mozgató ok, a legfelsőbb égi kör. De mozgató és mozgattott különböző alanyokban vannak s a mozgató csak az által mozgathat, hogy maga is mozgásban van, tehát mozogható anyaggal bír. Ezért az égnek a tér által is el kell választva lenni a dolgoktól, melyek általa mozgattatnak. Van tehát Cæsalpinus szerint két állag: az *ég*, mely mozgat s a *földi dolgok* köre, melyek támadnak

és enyésznek. De kell minden dolgok célját feltenni, mely felé minden törekszik, mint az első és a legjobb felé. Mivel minden tőle függ, ő egyáltalában mindentől független. Az anyag is az első ok szükségességéből ered. A minden dolgok célját képesség, tehát anyag nélkül kell gondolni. Másképpen van a mozgató okkal. Ezért különbözteti meg Cæsalpinus a mozgató és a végokot. Ez az *Isten*, amaz az ég. Ha Aristoteles az Istent első mozgatónak nevezi, Cæsalpinus hozzáteszi, hogy az Isten nem természeti módon mozgat. Aristoteles se tekintette az Istent pusztán természeti mozgatónak.

Hogy a végokot szorosán megkülönbözteti a mozgató októl, ezért az Istent úgy vizsgálhatja, mint ki az anyagtól egészen elvált. Az Isten, az észszerű ismeretalapnál fogva előbbi mint az anyag, noha ez időre nézve vele egyszerre van meg. Itt az emanatiói tanhoz közel jár, midőn azt mondja, hogy az enyészhetetlen anyag, a tiszta kiterjedés, mint isteni és halhatatlan lény az Istenből kifolyt, ennek mozgása és elváltozása nélkül, mint osztható, hogy a jó az anyaggal közöltessék. De az Isten lényegét az alsóbb dolgoktól elválasztva kell gondolnunk, melyek mind a mellett az Istentől elválaszthatlanok, mert a felsőbb lehet az alsóbb, de ez nem amaz nélkül.

Tehát két állagot kell felvennünk. Az egyiket úgy kell gondolni, ha tőle az anyag elvétetik, a másikat úgy, hogy az anyaghoz a forma járul. A létnek első módja csak egy állagot illet, t. i. az Istent, mivel minden sokaság az anyagban van, a létnek második módjára sok állagot lehet felvenni, a világi dolgok sokaságát. Csak egy egyszerű működés, egy tiszta forma lehetséges; de ezen egyszerű formán kívül összetett formákat is kell felvenni, mivel ilyeneket Cæsalpinus fogalommagyarázata feltesz. Csak egy állag lenne, mint Parmenides tanítja, ha az Istenen kívül más állagok nem volnának, nem lenne mozgás, ha az ég végtelen volna, mint az Isten. Szenvedés sem lenne, ha az Isten a természettől nem különböznék. Cæsalpinus, hogy a szenvedést állítsa, két potentiát tesz fel, egyet a cselekvéshez, másikat a szenvedéshez. Ez oda vezet minket, hogy két mozgató erőt vegyünk fel s egyiket a nem mozgató mozgatónak, a másikat az ég mozgatót testének tulajdonítsuk.

Egész irányánál fogva csak azt állíthatja, hogy az Isten fogalma-gondolkodásunk formái alól kivonja magát. Csak a tiszta contemplatio által, a mozgástól elvonva foghatjuk őt fel. A különbségek, a mint a fogalom-magyarázatban vannak, nem elegendők megértéséhez, sem a végtelennek és a végesnek, a nyugvónak és mozgatótnak ellentétei. Itt az új-platoiak szerint gondolkodik. De minthogy az Isten a világ:

célja, törekszik őt valamiképp felfoghatóvá tenni. Ha minden anyagot eltávolítunk tőle, marad a tisztán szellemi lény. Az Isten csak értelmiség. Mint ilyenről áll a mozgás nem mozgatottsága, mely őt más állagoktól megkülönbözteti. Mint tiszta értelmiséget csak az ismeret működése illeti meg, más tulajdonságokat csak viszonyban más dolgokhoz mondhatunk ki róla. Mint Aristoteles, ő is azt mondja, hogy az Isten csak speculativ, de nem cselekvő értelem, mert csak a tökéletest, t. i. magát gondolja s nem lehetnek tökéletlen gondolatai, melyek csak az anyagban jönnek valóságra. Gondolkodására nézve magáért, maga végett van. Ismerete tehát működés, mozgás, legszélesebb értelemben. De mint tökéletes működés minden pillanatban befejezett és megszakítás nélkül nyugvó.

De a tisztán speculativ ismeret nem lehet a világ dolgainak alapja, mint azt már Aristotelesnél megjegyeztük. Törekszik is tanát kiigazítani, midőn mondja: az értelem felteszi az értelmet. Ezért az Isten a dolgok elve, nem mennyiben ért, hanem mennyiben van. A hibát más hibával tetézi, a lét alsóbb mint a gondolkodás, mert a gondolkodásban már benne rejlik a lét, de nem megfordítva. Midőn pedig megkülönbözteti az értelmet az értelemtől, előbbi csak concretabb kifejezésformája annak, mi az értelem abstractabb módon. Csakugyan visszatér az isteni értelemre s azt mondja róla, hogy mint a legtökéletesebb a világi dolgok kívánságát felgerjeszti. Ezen szó kívánság csak egy kép, mert az élettelenekről a kívánságot csak képiesen lehet kimondani. Az értelem csak az lehet, hogy a dolgokban megvan a lehetőség, az erő, hogy a maguk neme szerint tökéletesek, fogalmuknak megfelelők legyenek. Elég az hozzá, az Isten léteében látja a világi dolgokra nézve az anyaginak elvét, az Isten értelmében pedig a mozgás és a forma elvét s ezért az Istent cselekvő értelemnek gondolja. Az ő megkülönböztetéseinek célja, melyekhez későbbi előadásai folytán jutott el, oda megy ki, a dolgok első alapjának, a mint az magában van, biztos helyet adni s őt a világ tökéletlenségeivel össze nem keverni. A pantheismust így elkerülte.

Mivel a világ nem lehet anyag nélkül, mivel a mulót s a privatiót mint minden rútnak és rossznak alapját magában rejti, azt az Istentől jól megkülönbözteti. De azt is jól kiemeli, hogy a világot el ne szakítsuk az Istentől, mivel ez annak célja. Ezért a világ mozgását mint a legfőbb jónak utánzását kell gondolni. A legfőbb jónak létele pedig saját ismeretében van meg s az közli magát az őt kívánó dolgokkal. De midőn az Isten és a világ viszonyát egymáshoz akarja megállapítani, előadása kétértelmű lesz. Ezért minden vigyázata mel-

lett sem kerülhette el a pantheismust, sőt az atheismus vádját. Ezen kornak platói irányú bölcsészeivel együtt tanaiban megvan azon irány, hogy minden különöst és egyest az általánosba elmerít, mert az egyes a maga valóságában gondolva, az égneek csak egy tagja, szüleménye, ez pedig közel jár ahhoz, hogy az egyes csak az első értelmiségnek gondolata. Összehasonlítván az emberit az Istennel, azt mint a platonikusok, csaknem semmisnek tartja. Az emberi gondolatok nála az igazinak képei és jelei, maguk a dolgok az Istennek csak képei és utánzásai s csak abban áll lételük, hogy az igaziban részesülnek. Aristoteles igazi követői a természetet úgy fogták fel, mint cselekvő elvet, Cæsalpinus mint szenvedőt. Ezt azért teszi, mivel az Istenben a mozgásnak természetfeletti és nem-mozgatott elvét látja, melylyel szemközt a természet a mozgásra csak fogékony. Az Isten minden formák foglalatlja, minden dolog a formát tőle kapja. Már Ficinus hasonló módon nyilatkozott. A theologusok pedig folyvást ismétlik, hogy minden teremtmény és hatás az isteni bölcseségnek csak edénye.

Azonban ezen tanával szemközt, mely a természetnek dolgaitól elveszi a magában való létet, párhuzamosan halad az ellenkező. Cæsalpinus ugyanis a természeti dolgokba teszi át a kívánságot az élet és forma után. Az erő bennök van meg, mely őket a jó felé ösztönzi. Csak ebből tudja azt kimagyarázni, hogy az Isten végtelen ereje a természeti dolgokban mégis a létnek csak véges mértéke szerint van meg. Így akarja a világi dolgok saját lételet megmenteni. Ily értelemben az anyagnak is van becse, az eszes lényekben pedig az akarat szabad választása az, mely saját lételők valóságát megalapítja. Az értelemről azt mondja, hogy általa minden dolog saját létele meghatározatik. Minden értelmiségnek saját ismeretében áll igazi létele. A világ célja, hogy minden dolog észszerű legyen, mivel az Isten létele a speculativ értelem. Egy az értelmiség (intelligentia). De ha a világ részeit vizsgáljuk, annyi értelmiséget kell felvenni, mennyi része van a világnak. Cæsalpinus ezen tételei visszatükröződnek azon tanban is, hol szól a világnak egyes dolgairól. Mindenütt törekszik kimutatni az istenit és a világit. A rossz is a világon enyészhetetlen. Az az anyagban, mely változhatatlan, fekszik, hogy az isteni hiányzik belőle. De a rossz megvan az értelmi lények akaratában is, mely mint az anyag, az ellenkező felé fordulhat. Minthogy minden természetihez az anyag tapad, az égneek is anyaginak kell lenni, de ez oly anyag, melynek nincsenek érzéki minőségei, tehát a változásnak nincs alávetve. Ez az első vagy a tiszta anyag (æther), melynek természete a

tiszta kiterjedés. De ez is kívánja a fornát, kell neki törekvést a jóra tulajdonítani, tehát az élet elvét magában hordja. Az ég mozgása által előhozza a földi elemek mivoltát, midőn a surlás által megritkul és megsűrűsödik s ez által az anyagban előhozza a meleget és a hideget, melyeket az alsó világban mint cselekvő erőket kell tekinteni. Ezekben alapulnak az elemek szenvedő minőségei, a száraz és a nedves. Tehát az alsó világi dolgok mind az égben fogamzanak meg. Az istenit azonban, mely ily módon a világ minden részeivel s így velünk is közöltetik, csak mint középső természetnek kell tekinteni, az a szenvedésnek van alávetve, a testtel összekapcsolva s csak a sokaságban jön elő. Az ég e tekintetben éppen úgy nincs kivéve, mint az ember. Így e világon minden bizonyos eszközöktől függ. A lehetetlen meg nem történhetik, csak az anyag lehetőségéből lehet mindent kihozni. Semmi sem történhetik szükségképpen középokok nélkül s az Isten működését se lehet az alól kivonni. Hogy a ható középokok nélkül semmi sem történik a világon, mutatja a józan bölcsészt.

De az ellenmondás az égről, mely az első tiszta anyagból van, azt tanítani, hogy benne nincsenek ellentétes mivoltok s mégis a földi elemek minőségeit az ég mozgásának tulajdonítani. A természetben és bennünk valami istenit lát, de ezen istenit leszállítja, mivel az a testtel lévén összekapcsolva, mégis csak szenvedő, a sokaságban nyilatkozik, sőt a rossznak elvét is az anyagban látja. Míg e kor meg nem érett egészen arra, hogy a középkorral egészen szakítson s hogy az anyagnak teljes becsét elismerje. Az a mindenségnek egy szükségképpen mozzanata.

Cæsalpinus minden egyest az általános természetből magyaráz ki s tanítja a világ elevenségét. Ebben nagyban hasonlít az új-platoiakhoz. De azt nem mondja, mit a platonikusok, hogy a lélek tetteleg mindenütt el van terjedve a világon, itt a léleknek csak hatásait találja. Az értelmet sem tulajdonítja minden dolognak, azzal csak a csillagok, dæmonok és emberek bírnak. Azon tana, hogy a világon minden él ugyan, de nincs lelke, forduló pontot képez. Ezen korban a philosophusok azt meg nem engedték, hogy minden csak játéka az élettelen anyagnak, sőt inkább azok is, kik az anyag becsét teljesen elismerték, arra törekedtek, hogy azt étellel ruházzák fel s az észszel ható formához kapcsolják. Ez tartotta őket vissza attól, hogy a világon mindenütt csak materialismust és mechanismust lássanak. Azonban azon tételből, hogy a világon minden az anyaghoz van kötve, később kifejtett azon tan, hogy a lélek, szellem csak egy finomabb test.

De Cæsalpinus tanítja a spontán nemzést a holt anyagból. Ezen tan korában el volt terjedve. Nézete azon alapszik, hogy minden tökély, tehát az élő lények tökélye is, az ég mozgása által közöltetik, mely az anyag belsejéből a dolgok formáját kifejti. Ha most a dolgok rendes folyamában minden nemzéshez szükséges is a mag, Cæsalpinus mégis visszamegy a dolgok kezdetére, hol még semmi mag nem volt, hanem csak az égnek formája és az anyag s ezen kezdésre nézve tanítja a nemzést a holt anyagból, ha az ég mozgása által ösztönzött meleg az elkészített anyaghoz hozzájárul. Egészen önkényes azon állítása, hogy akkor az élő dolgok szüléséhez a viszonyok kedvezőbbek voltak. A lélek azonban nem így támadt. Az élő lények előhozásához nem elég a meleg, ehhez kívántatik egy viszony a test tagjai között, melyek meleggel bírnak. Ez által a tagok az élő lény egységévé kapcsoltnak össze. Ezen egység a lélek. Az élő lényekben megkülönbözteti az Isten hatását, mely egységüket eszközi s megadja tökélyüket és az ég hatását, mely az Istennek csak eszköze s az anyagot az életre előkészíti. A lélek tehát nem anyag, hanem forma, mivel minden anyag osztható. Ilyen formára szüksége van minden élő lénynek, hogy egy legyen. Kell, hogy a testnek minden tagjai egységgé legyenek összekapcsolva. De minthogy minden élő lény az anyagban van s az osztható tömegben elterjed, fel kell vennünk, hogy a lélek a testnek egy részében, melyben az élő lény működései mint egy pontban összefutnak. Ezt Cæsalpinus a szívben látja. A testnek többi részei a szívhez vannak növe, általa elevenítettnek, szolgálnak neki az élet műszeréül. A lélek egységét a testnek ezen részében Cæsalpinus az által akarja szemlélhetővé tenni, hogy magyarázza, miképp az érzéki benyomások a nagy terjedelemből egy csúcsban összefutnak, hol minden testi kiterjedés elenyészik. Ezért állítja, hogy a lélek által befogadott érzéki képeknek nincs térbeli kiterjedésök. Ebben fekszik a szükségesség, a lelket mint belső egységet felfogni, melyet a külső testi műszerektől egészen meg kell különböztetni. Mert a léleknek minden testit meg kell itélni és megkülönböztetni s ezt csak az által teheti, hogy azt magában foglalja és egyesíti, de oly szétszórtságban nem hagyhatja, milyenben a testi műszerekben van meg. Ezen gondolatok további fejtegetésében Cæsalpinusnak szoros különbséget kell tenni a lélek és a született meleg vagy az életszellem között, mivel ez mégis finom test. Ezért tétele így hangzik: minden meg van elevenítve, mennyiben a mindenségben született, de nem mindennek van lelke, mivel az élő lénynek csak a főrésze az elevenítő, az, melyben az életműködéseknek egységes központja van.



Cæsalpinus az észet vagy az értelmet annál inkább a világnak csak egy körére szorítja. Az értelem ismeri meg az igazit, az érző lélek csak a jelenségeket. Az emberi lélekben több egymással összefüggő tehetséget különböztet meg. Érzék és képzerő csak előfokai az értelmi ismeretnek s a dolgoknak csak jeleit adják. A képzerő tökéletesebb ugyan mint az érzéki érzés, mivel későbbi s a világi kifejlésben a tökéletesebb a kevésbé tökéletesebbtől származik. A képzerő a léleknek működését kevésbé korlátozza, mivel a távollevőt és a jövőt is befoglalja s ennyiben az emle előtt is előnye van. Valami istenit lát a képzeletben, de mégis a képzelet képei az igazságnak csak árnyéka. Így a képzelet csodálatos működése, mely a térhez és időhöz nincs kötve, mégis csak szükségképpen közvetítő az anyag és az értelem között. Általa képesek vagyunk gondolatainkat mindenhova elterjeszteni. Mivel az értelem függ nemcsak a lélektől, hanem a képzelettől is, azért annak működését a világi dolgok csak kis körében lehet találni.

Az értelmet a világi dolgok csak három fajának tulajdonítja: az égi testeknek, a dæmonoknak és az embereknek. Könnyen lehet felfogni, mért marad meg leginkább az embernél. Hogy dæmonokat vesz fel, ez korának szélesen elterjedt véleménye volt.

Ha minden földi dolgok közül egyedül az embernek tulajdonít értelmet, itt fontolóra veszi, hogy oly isteni adomány oly szenvedő lényben miként lehet. Az a gondolat hat rá vigasztalólag, hogy az isteninek összekapcsolása az anyaggal, mivel ennek a világon lennie kell, még a csillagokban sem zár ki minden szenvedést. A különbség az emberek és a csillagok között azon alapszik, hogy ezeknél az értelem enyészhetetlen, azoknál enyésző anyaggal van összekapcsolva.

De ha az emberi értelem az enyésző anyaggal oly szorosan van összekapcsolva, hogy fogja az értelmes lélek halhatatlanságát megvédeni? Azt belátja, hogy mi érzék és képzelet nélkül az ismerethez el nem juthatunk. De ezen múló eszközökre többé nincs szükségünk, ha az értelmi ismeretet elértük. Az emberi lélekben képződik egy állag, mely többé el nem enyészik, sőt inkább a testtől el van választva és az embernek sajátja, tehát másra át nem vitethetik. Véleménye az, hogy az anyag, mint életünk alapja, szükségképpen ugyan, hogy az Isten oszthatatlan értelme különböző lényekkel közölje magát és hogy az ilyen közlés csak az idők folyamában valósítható meg: de hogy azután az ilyen közlés meg nem szűnik, hanem a közlött lényeg az értelmi lény sajátjául megmarad, mely saját működése által saját belátást nyert. Hogy az emberi értelem az ő ismeretében a léleknek érzéki működéséhez és a testhez kapcsolódik, de mégis különösen

csak az ismerő ember sajátja, ez elég bizonyíték az eszes lélek halhatatlansága mellett. Főnehézség, hogy bennünk az isteni akkor is, ha a test korlátaitól elválik, hogyan különbözik az Istentől? Cæsalpinus azt gondolja, hogy felfedezte az igazit. Lényeges különbség az Isten és a világi dolgok közt ugyanaz marad, az nincs az anyaggal összekapcsolva, ezek anyag nélkül el nem lehetnek. Ha a halál után az emberi értelemhez semmi különös anyag sem tapad, mégis összekapcsolva marad az általános a tiszta anyaggal (éter).

Ebben találja Cæsalpinus az eszközt, hogy ígérhet egy boldogabb életet mint a mostani, midőn a mi értelmünk a változó anyaghoz van kötve. A tiszta anyag legkevesebbet testi, mivel szabad minden változó mivoltoktól. Ehhez kapcsolja a reményt az isteni élethez. Az értelem speculativ nyomozása épp úgy mint az új-platoiaknál nem a legfőbb. Az nincs munka és fáradalom nélkül, ha mi folytonosan ebben maradnánk, ez szüntelen fáradalom lenne, így csak a világi dolgok és okainak ismeretéhez jutnánk el, melyeket vizsgálni a végtelenig vezet. Ez meghaladja az ember erőit. Ellenben az örökkévalónak ismerete a legjobb, az Isten egyszerű lényegének ismerete. Ez a törekvés velünk született, annak lehetőknek is kell lenni, másképp nem volna ismeretünk. Cæsalpinus igyekszik kimutatni, hogy az örökkévalónak szemléletéhez, mely bennünk van, eljuthatunk. Az út, melyet megjelöl, a scholastikáéhoz hasonló. Erkölcsi erőink gyakorlása által tisztítanunk, önszemléletünkben gyakorolnunk kell magunkat. Ebből a tudományos nyomozás ki nem záratik. De Cæsalpinus lehetetlennek tart minden egyest megismerni. Meg van arról győződve, hogy mindenütt megvan az isteni, hogy bizonyos tekintetben minden egy, másképpen az átmenet az egyiktől a másikhoz lehetetlen. Ezen egyet, mely minden dologban van, meg kell ragadnunk, a mint az lelkünkben is találtatik. Ez a boldogság, melyet a szemléletben kell megtalálnunk, magunk és az örökkévalónak ismeretében, mely bennünk van. Az egyes dolgok ismerete ehhez csak az útát egyengeti, mivel mi az egyestől emelkedünk fel az általánoshoz és az átmenet nem eszközöltetik a mi nyomozásunk által, mert létünk alapjai nincsenek hatalmunkban. Függenk életünk jelenségeitől, az a természet műve, mely által szemléletünk tökélyéhez eljuthatunk. Cæsalpinus és ezen kor legtöbb bölcsészei a természetet és ennek ismeretét tökéletes életünk szükségképpeni feltételének tekintik.

Cæsalpinus a platonikusoktól csak két pontban tér el, mi szellemi életünk legfőbb tökélyét illeti. Egyik az, hogy ő természeti életünk alapjait mindenütt megfontolja s azt jól kiemeli, hogy mi életünk

legnagyobb tökélye mellett is az anyaggal s kifejlésének előbbi fokaiival összefüggésben állunk. A mi anyagunknak, hogy erejét kifejtse, át kell menni a földi élet változásain, hogy azután érdeme szerint visszatérjen eredetének tisztaságához. Hiszi, hogy ezen visszatérésben talál egy anyagot, mely a földi élet által a műveltségnek magasabb fokát elérte. De ez csak akkor áll be a maga tisztaságában, ha mi az élet háborgatásaitól megszabadultunk. Azután nem tanítja, hogy mi már ezen életben a lélek elragadtatása (extasis) által az istenit szemlélnénk. A platonismus túlságait megszorítja. Azonban a scholastika határaiba téved, midőn értelmünk legfőbb fejlettségére nézve ezen életet csak előkészületnek tekinti.

Még egy következtetését nem lehet említés nélkül hagyni. Határozottan nyilatkozik azon babona ellen, mely a kabbalahban ütötte fel fejét. Mind a mellett, mivel tanítja az első, az isteni anyagot, melyel a dæmonok fel vannak ruházva, a babona csirái nála is megvannak. Orvosi gyakorlatában volt alkalmá az isteniről gondolkodni, a mint az az emberi betegségekben előfordul s ez nagyban járult hozzá, hogy tana a dæmonokról kifejlett. Ezeknek az ember lelkével a tiszta anyag által van közösségük s nem lehetetlen, hogy az emberrel szerződést is köthetnek. Ezen képzet legalább a közbeszédben megtartotta magát a mai napig. A betegségekben minden természetfölöttit a dæmonoktól származtat. Mindezt azon tudománynak engedi át mely az isteni dolgokkal foglalkozik, a theologiának. A dæmoni hatalom ellen csak isteni eszközökkel lehet hatni, varázslási eszközöket használni bűn, tehát csak egyházi eszközök segítenek. Minden babona ellen van, csak az ellen nem, mely a theológiára támaszkodik.

Cæsalpinus a természetbölcsezetben Aristoteleshez csatlakozik, mert abban most is ez volt az útmutató, azt mi a természetfölötti dolgokra tartozik, átengedi a theologiának. De mind a mellett is a természeti és a természetfölötti kapcsolatokat vizsgálat alá veszi. Már a természeti tudományoknak felfogható dolgai nem gondolhatók az általános nélkül, mely minden fogalmon túlhat. A természetben az anyag és a forma összekapcsolása csak úgy magyarázható ki, ha felteszünk egy általános alapot, melyből a dolgok formája és anyaga ered. A természeti dolgok is az istenit magukban foglalják. Az értelemben, mely a különös anyagtól megszabadulni törekszik, hogy a dolgok formáját megismerje, oly erőt bírunk, mely a dolgok egyszerű alapját kívánja s biztosít minket arról, hogy ezzel összefüggünk. Mi a világi dolgokban az igazi és nem pusztá jelenség, azt az új-platoiak szerint visszavezeti az Istenben való részesülésre. Ez értelemben a ter-

mészet csak szenvedő, az isteni iránt fogékony elv, az értelmiségeknek sokasága pedig csak különböző fokú részesülése az isteni értelemben. Noha az értelmiségre nagy súlyt fektet, úgy hogy a világi dolgok sajátóságát csak benne látja, mégsem tanít különvált értelmiségeket sem pusztá ideákat. A világon mindennek az anyaghoz kell csatlakoznia, ha az nem is egyéb mint tiszta anyag, mint tiszta térbeli kiterjedés. Az Isten is világi hatásában a közvetítő okokhoz van kötve. A világon a mozgatót a mozgattól meg kell különböztetni, a kettő nem lehet ugyanazon anyagban. Tehát a lelkét, az élet és a mozgás elvét nem lehet mindenütt felvenni. Az élet *elterjed ugyan mindenhova* az elevenítő központból, a melyhez minden hozzánőtt, de a lélek csak ezen központban van s megkülönbözteti magát az elevenített anyagtól. Az értelmiség felteszi, hogy az anyag előkészítve legyen s csak az ember lelkében és a magasabb szellemekben nyilatkozik.

Látjuk tehát azon igyekvését, hogy a platoiak általánosítását megszorítsa. Ehhez vezette őt a természet megfigyelése. Aristoteles tana, melyet szabadon tárgyalt, őt ebben megerősítette. Korának gondolkodását a túlesapongó theosophiától a józanabb természetvizsgálódásokhoz átvezette s mint ilyen megérdemli, hogy a történetben az őt megillető helyet elfoglalja.

## V. Zabarella Jakab.

Ugyanazon időben, midőn Cæsalpinus Pisában és Rómában, Zabarella Paduában tanította az aristotélesi philosophiát. Régi híres, a tudományokban kitűnő családból származott. Született Paduában 1533-ban. Leginkább Aristoteles philosophiájával foglalkozott. Nyíltan beismerte, hogy Aristoteles physikájában sok találtatik, mi a keresztvénség tanaival ellenkezik, mindazáltal az egyház ítéletének alávetette magát. Fő munkája *de rebus naturalibus*. Meghalt 1589.

A logikát csak a philosophia műszerének, eszközének tekinti (est disciplina instrumentalis) csak az alkalmazásban lesz az philosophia. Így a mathesis, physika, nyelvtan is csak akkor volna tudomány, ha alkalmazzuk. Hogy valamit helyesen alkalmazzunk, ahhoz a tudomány ad útbaigazítást.

A tannak két nemét különbözteti meg: *az elméletit és a gyakorlatit*. A gyakorlati oly művekkel foglalkozik, melyek hatalmunkban állanak. Az megfontolja az utat, melyet be kell vágnunk, hogy azon műveket előhozzuk és az eszközöket, melyek célhoz vezetnek. Az elméleti ellenben vizsgálja azon természeti dolgokat, melyeket nem

lehet így vagy másképp megtenni, melyek nincsenek hatalmunkban, melyek tehát szükségképpeniek. Az elméletieknek célja nem megtenni, de megismerni. Csak az utolsónak célja az igazi tudomány, ellenben a másiknak emberi mesterséggel, megtevással (ars) van dolga. Ide számítja a morált és a logikát. Azonban csak az alkalmazott logikát tekinti tudománynak. A természetphilosophia nem más mint a természet ismeretére alkalmazott logika.

Hiba Zabarella részéről az elméletet és a gyakorlatot mint merev ellentétet feltüntetni s ezt a tudományok felosztási alapjául venni. Az ember, mit megismer, azt törekszik megvalósítani, a gyakorlatba átvinni és a gyakorlatit megismerni. A természetről mondja, hogy az szükségképpen, mert nincs hatalmunkban. De az ember a természetet céljaira fordíthatja, átídomíthatja. Az erkölcsiség hatalmunkban van, de az szükségképpen. Az ellentétet a maga merevségében maga sem tudja keresztülvinni. A logikából szerinte akkor lesz tudomány, ha azt a természetre alkalmazzuk. De ekkor a logikát helytelenül állítja össze a nyelvtudománynyal. Igaz, hogy a természetben is van logika, de nem csak ott. Az idő jele, hogy ő csak a physikát tekinti tudománynak.

Zabarella a logikát összeállítja a nyelvtannal. Az emberek által alkotott műszerek kétneműek: testiek és szellemiek. Utóbbiakkal foglalkozik a logika és a nyelvtan. A kettőt nem lehet nélkülözni, mivel mi az igazság felismeréséhez csak közvetve jutunk el, az ismerőstől az ismeretlenhez haladunk. Gyengeségünk hozza magával, hogy mások segédelmét használjuk. Hogy kölcsönösen megértsük egymást, szükségünk van a nyelvre s a nyelvtan mint műszer a philosophia első kívánalma. A logika a második műszer. Először meg kell tanulni a szavakat érteni, azután az ezek által kifejezett gondolatokat, mire a logika tanít. A logika nem vizsgálja a dolgok gondolatait, ezeket a tudományok kutatják, hanem a gondolatok gondolatait. Kétféle gondolatot különböztet meg: az első gondolatokat, melyek mint a dolgok jelei szellemünkben vannak, p. o. ember, állat; azután azokat, melyek nem adják elő a dolgokat, hanem azon gondolatokat jelzik, melyeket mint eszközt a dolgok ismeretéhez használunk. Ezekkel foglalkozik a logika s haszna abban áll, hogy a dolgok megismeréséhez segédeszköz, p. o. nem, faj, név, ige, észlet (ratiocinatio), tét (enunciatio). Tehát szerinte a gondolkodás mint ilyen nem képezi a tudomány tárgyát, a gondolkodás formáit csak mi fejtjük ki, azok a mi tudományunknak csak eszközei, képzeményei (figmenta animi). Ez tehát nominalismus, csak-hogy nominalismusát a logikai fogalmakra szorítja, melyek csak segéd-

fogalmak, tudományos gondolkodásunknak eszközei, ellenben a dolgokra vonatkozó gondolatok valók. Gondolatok szemközt állanak a dolgokkal, pedig a tudomány éppen azon gondolatok sora, melyek a valóságot híven adják elő. Valók azon gondolatok is, melyekről a logika szól. Nem mi költjük a dolgokról a nemet, a fajt, ellentétet. De itt se következetes, mert azt mondja, hogy a dolgok gondolatai valók, akár általános akár különöst fejezzenek ki.

Azon különbséget, hogy vannak tulajdonképpeni tudományok és gyakorlati tanok, kiterjeszti a módszerre is. Azt mondja, hogy a tulajdonképpeni tudományok az egyszerű elvekből indulnak ki s haladnak az összetetthez, a gyakorlati tanoknak pedig fogalmuknál fogva kiinduló pontja azok czélja s innen kell azokat az elvekre visszavezetni. De mit e tekintetben mond, az jelentéktelen.

Mivel a logikát és a morált mint gyakorlati tanokat a bölcsészetből kiválasztja, a tulajdonképpeni tudományra csak a physika, matematika és a metaphysika marad meg. Azonban itt is csak ismétli, mit korának peripatetikusai már elmondottak. Hogy a világ mint egész élőlény, azt ezen kornak nemcsak Plato, de mint láttuk Aristoteles követői is tanították. Az éggel veleszületik minden, az mozgat mindent s mozgása által okozza az elevenítő meleget, mely mindent áthat. Mit holtak nevezünk, az csak nem tulajdonképpeni értelemben ilyen. Mint physikus nem akar az értelmiségekről szólni, hanem csak azok hatásairól a természetben. A természettannak tárgya a testi, a testnek lényege pedig az, hogy a térnek három irányában kiterjed. Az anyag, ha azt a physikus értelmében vesszük — s más anyagot ne keressünk — éppen ezen kiterjedésben áll, az a testtől abban különbözik, hogy amaszt meghatározott kiterjedés nélkül gondoljuk. Zabarella maga mondja, hogy az általános a dolgokban van meg s itt azon logikai igazságot alkalmazni nem tudja, pedig maga állítja, hogy ha a logikát alkalmazzuk, akkor lesz tudományyá. Az anyag valódi csak az egyes testekben, különben csak abstractio. Azt tanítja, hogy valamint a physikát ki nem terjeszthetjük a testinek körén túl, úgy azt csak a földnek múlt dolgaira nem szoríthatjuk. Az anyag azon feltétel, mely nélkül egy dolog sem lehet, de az nem az individuatío elve, mert csak a specificus forma választ el egy dolgot a másiktól. Attól meg kell különböztetni az általános formát, melyet ő is az égben keres. Ez mindent összekapcsol s minden dolognak megadja határozott létét, mert ez függ azon helytől, melyet a világon elfoglal, tehát kiterjedésétől a térben és anyagától is. Zabarella a világrendszer rendjében minden dolgot physikailag törekszik kimagyarázni.

A dolgok ezen physikai nézete ellenkezett az akkori theologia tanaival. Zabarella azt mondja, hogy ő csak Aristoteles physikáját akarja előadni; ellenben, hogy ez miként egyeztethető össze a keresztyén theológiával, ez nem feladata. Mégis két pontra nézve keresi a kettő közt a különbséget. Aristoteles szerint az anyag örök præexistenciáját fel kell tenni, mivel csak az anyagból húzható ki minden forma; ellenben a keresztyén tan tanítja, hogy az anyag nincs a forma előtt, az a nélkül, hogy maga egy dolog volna, a dolgokkal egyszerre teremtetik. Fontos a két tan felfogása, mi a világ öröklétének kérdését illeti. Zabarella Averroës nyomán azt mondja, hogy minden bizonyítás, mely egy utolsó független alapra vagy egy legtökéletesebb lény szükségességére támaszkodik, nem elegendő az Isten lételetét állítani. Nem lát ellenmondást, ha felveszi, hogy az ég maga minden dolgok független alapja és a legtökéletesebb lény. Az Isten létele mellett csak egy elégséges bizonyítás van — az ég mozgása. Ezért ezen kérdés a physika tárgya, mivel a zártét nem lehet metaphysikai, ha az előtétek a physikából erednek. Az a kérdés, lehet-e a világ mozgásáról, ha ez nem örök, egy örök mozgatóra következtetni? Okoskodásának végeredménye az, hogy vagy a mozgás örökkévalóságát kell felvenni, vagy a mozgató örökkévalóságát elhagyni. Ez a nehézségnek nem megoldása. Zabarella itt azt mondja ki, hogy az Istent csak kapcsolatban a világgal s az anyag örök mozgásával kell gondolni.

Az első mozgatóról szóló tanával összefügg tana az emberi lélekről. Averroës tana ellen védi az emberi értelem függetlenségét, önállóságát. Averroës szerint az emberi értelem csak hajós lenne a hajóban s nem mondhatnók, hogy ért, az értés az emberben csak múló tulajdonság volna s nem önálló működés, pedig ennek ellenekzője az igazi. Az értelem azon forma, mely által az ember ilyen. Az értelem, az ismeret által különbözik az ember az állattól, az adja meg specificus formáját, mely tőle elszakíthatatlan. Az elméletben áll az embernek sajátos lényege. Azt beismeri, hogy tanának vannak nehézségei. A gondolkodás az emberi test formájához van kötve. Éppen ezért ellene van Averroës tanának, hogy az emberi értelem csak egy, sőt inkább az emberi testek sokasága szerint megsokasíttatik. Igaz, hogy minden egyéni forma, tehát az emberi szellem és értelem is magában anyag-talan és egyszerű; de a formában fekszik, hogy anyagával szükségképpen kapcsolatban kell gondolni. Az ismeret tárgyai nélkül a szellem nem gondolkodhatik. Ezért szüksége van egy műszerre, melylyel a tárgyakat felismeri. De másrésről Zabarella úgy gondolkodik, hogy az emberi ismeret az anyagin és az érzékin túlmege, mert az ismeret

az általánosra iránylik és minden dologra kiterjed. Az értelem nem olyan mint az érzék, mely csak egyest és különöst ismer meg, az értelem megismer mindent. Hogy az ilyen ismeret lehetőségét kimagyarázza, megkülönbözteti az értelem működését annak lételétől viszonyban a testhez. A szellemben csak azon működés nem kevert (anyaggal). De midőn azon működést így elválasztja az anyagtól, nem kell következtetni, hogy az értelem formájánál fogva az anyagtól elvált. Az ismeret működése az értelemé és nem a testé, az ismeret által hat túl a testin s mindenre kiterjed, holott az ésszerű lélek formája a testtel összekapcsolva marad. Lényegénél fogva az értelem a test legnemeesebb formája, de a mit szerez, minden megismerhetőnek ismeretét, azt működése által eszközli. Ezen szerzett értelem minden formákat befoglal. Azonban az értelemnek is a maga működéséhez szüksége van, hogy felgerjesztessék s erre fogékonyak kell lenni. E tekintetben az értelem oly szenvedő, mint az érzék. Ez által kimutatja a szükségességet, hogy a szenvedő értelmet, mely bennünk van, a cselekvőtől, mely értelmi (intelligibilis), megkülönböztessük. Ez utóbbi az Isten, az örök mozgató, mivel a dolgok okait magában rejt, ezért értelmünket is egyedül ő taníthatja. Az Isten minden megismerhető, de így a mi szenvedő értelmünk viszonyban az Isten cselekvő értelméhez elveszti ismeretének szabadságát, Ezen nehézséget az által akarja elhárítani, hogy megkülönbözteti eredeti ismeretünket a későbbitől. Az első nem függ akaratunktól, a későbbi az, ha az ismeretben bizonyos ügyességet szereztünk. Szerzett ismeretünk mindig hatalmunkban van és noha hogy működjék, az Isten segedelmére mindig szüksége van, ezen segedelem sohasem hiányzik.

Aristoteles megkülönböztette a cselekvő és a szenvedő értelmet s arról azt mondta, hogy halhatatlan. Zabarella ebből azt következteti, hogy Aristoteles szerint a szenvedő értelem halandó. De mivel csak a szenvedő értelem az ember lényege, úgy látszik, hogy az emberi lélek halandó. Zabarella e kérdés megoldásába nem akar bebocsátkozni. Aristoteles nyomán azonban az emberi értelem halhatatlanságát gondolja megmenthetni, ha azt mondjuk, hogy a szenvedő értelem mint ilyen s mennyiben a képzerőtől függ, enyésző, de lényegénél fogva megmarad, miután az Isten felvilágosítása által tökéletes lett. Azt is mondja, hogy a theologia szerint a halhatatlanság bizonyos, de mint-hogy physikája be nem bocsátkozik az anyagtalan állagokba, a kérdés eldöntetlen. Csakhogy akkor az Istenről, az emberi értelemről, általában a szellemről nem kellett volna szólania. Úgy látszik, hogy a physikai alapokról akar bizonyosságot szerezni, mielőtt az anyagtalant



vizsgálná s a logikát és az etikát tán ezért nem számítja a tulajdonképpeni tudományokhoz. Ez nagy fordulat a gondolkodás világában s azt mutatja, hogy a hagyományt elhagyták. A természetben mindent kapcsolatban lát az anyaggal, mely a térben három kiterjedésű. De a mozgató erőt, mint elevenítő elvet magasabbnak tekinti, mint az anyagot, mert az mindent megalakít, áthat, mindennek megadja formáját és működésének tökélyét. Noha ő az erőben olyasmit talál, mely az értelmi lény gondolatához közel fekszik s mely a dolgokban mint anyagtalan lét nyilatkozik; mégis hasonló módon mint Pomponatius, a gondolkodó elvnek lételet és működését a maga tárgyával (természet) elválhatatlan kapcsolatban látja. Lehetetlen örök mozgató nélkül a világ, melyet mozgat. Zabarella a physikából indulva ki, eljut az Isten fogalmához, kit a természeti jelenségek kimagyarázásához elegendő alapnak tekint. Innen származtak nála a kételyek, hogy Aristoteles tana a theológiával össze nem hangzik. Az ő tana a szakadást a természet vizsgálódása és a régi theologia közt nyíltan kimondja.

## VI. Cremonini Cæsar.

A paduai egyetem Zabarella helyére Cremoninit találta alkalmazottnak s hitte, hogy Aristoteles philosophiáját oly szabadon fogja tanítani mint amaz. Született 1550. Cento helységében. 1590—1631 Paduában tanította a philosophiát és az orvosi tudományokat. Tanai abban a harcban fejlettek ki, melyet a tekintélynek hódoló iskolák ellen viselt. Sem a platoiak, sem a scholastikusok felé nem hajlik, noha Plato nagy becsben áll előtte.

Hogy az ismerethez eljuthasson, a tapasztalati módszert veszi vezetőnek, de hibáztatja azokat, kik kevés egyes tényekből akarják az általánost megállapítani, mert minden tudomány általános alapjait az inductio által nyerjük. Az érzékiekben támaszkodhatunk az érzékekre, a különösen megismerjük az általánost az érzékek által. Az érzéknek homályos ismeretéből lassanként észrevétlenül hozzuk napfényre az általánost, miből sokan azt következtették, hogy az általános velünk születik. Cremonini úgy van meggyőződve, hogy a tapasztalásból általános tudományos műveltség eredhet számunkra. Ezzel az egyes, a részleges tapasztalások ne álljanak ellenmondásban. Bolondság volna, ha a különös tapasztalásokban többet bíznánk mint általános alap-tételeinkben. Ezzel nem egyenesen be van ismerve, hogy a tapasztalás ismereteinknek nem az egyedüli forrása. De látszik az is, hogy mennyire sürgetik a tapasztalást, hogy a természetbe belátásunk legyen.

Mire Aristoteles csak újjal rámutatott, azt most kíváncsian előkeresték, egy termékeny inductióról van szó, mert ez az egyesektől felemelkedik az általános tétékhez. A természetből indultak ki, hogy az új módszert megalapítsák.

A logikát ő is, mint Zabarella, a tudományos ismerethez csak eszköznek tekintti, az ismereteinket helyesen elrendezi. Így a logikának csak formai beceje van. A morált se számítja a speculativ ismerethez, az csak a gyakorlati életre vonatkozik, tehát becsre nézve a physika megett áll. Mintha a gyakorlat, t. i. az emberi cselekvés nem lehetne a philosophia tárgya és mintha a physikának a gyakorlathoz semmi köze sem volna. Azt mondja, hogy az erkölcsen a lelki indulatokból indul ki, de ezekről csak felületes ismerete van. Mivel ezek a testi állapotokban alapulnak, az erkölcsen kénytelen a physikától tanulni. Cremonini homályosan sejtí, hogy egyik tudomány feltételezzetik a másik által, de azt be nem látja, hogy a felsőbbben az alsóbb mint mozzanat foglaltatik. Az erkölcsen felteszi a lélektan, vagy a mint Aristoteles mondaná, a lélektan az ethika célja, a lélektan pedig felteszi a természettudományok közül azt, melyet physiologiának nevezünk. Az erkölcsen nem az indulatokból indul ki, tüzetesen nem ezekről szól, ez a lélektan dolga. Az erkölcsen az indulatokat már felteszi s azt mutatja ki, hogy az ember szabad és szabadságának lényeges mozzanata az, hogy az indulatok, szenvedélyek és kívánságok felett kivívhatja az uralmat, sőt ezt ki kell vívnia.

A speculativ tudományokból Cremonini észjárása mellett marad csak a *physika*, *mathesis* és a *theologia* Aristoteles értelmében, vagyis a *metaphysika*. Ez foglalkozik az istenivel vagy a legutolsó okokkal, ezért rangra nézve feljebbi mint a physika. Mint több elődje, ő is azt mondja, hogy Aristoteles tanai a keresztyén theológiával nem hangzanak össze. Azon pontokat, hol ágaznak el, azért nem vizsgálja, mivel ő is azon alapon áll, hogy két igazság van, philosophiai és theologiai. Aristoteles az ő szemében oly tekintély a philosophiában, mint az egyház a vallásban s ő az egyház előtt tisztelettel meghajol. Aristotelesnek azt érdemül tulajdonítja, hogy ő volt az első, ki a physikát a metaphysikától elválasztotta. A metaphysika dolga azután az anyagtalant tovább nyomozni, melynek lételet a physika bebizonyította. Azonban bevallja, hogy az érzékföldről csak nagyon gyenge ismeretünk van. De mégsem helyesli azok, p. o. Demokrit eljárását, kik semmit sem akarnak elismerni, mi az érzéken túlhat, valamint azon dialektikusokét sem, kik mindenről zavartan beszélnek. Mint Cæsalpinus és Zabarella, ő is Averroës részére áll, ki az Isten létele mellett

más érvet nem akar elismerni, mint a physikait, vagyis azt, mely a világ örök mozgásából van véve. Csak az égnek végtelen körmozgásából lehet következtetni, hogy vannak a mozgásnak örök, változhatatlan, tehát anyagtalan okai. Ha pedig anyagtalanok, Cremonini innen következteti, hogy azoknak értelmiségeknek kell lenni. Ezen következtetést levonja az emberi lélek összehasonlításából. Az emberi lélekben az értelem felemelkedik az anyag fölé. A mi lelkünk összefügg az anyaggal, de van benne egy rész, mely az anyag alól kivonja magát. Ha ez bír értelemmel és belátással, úgy a semmi anyaghoz nem kötött lények annál inkább részesülnek az értelemben. Cremonini még is úgy van meggyőződve, hogy az ég örök mozgásából az Isten lételére nem lehet következtetni, de így Averroës tana nem elég neki. A metaphysikusnak kell még egy bizonyító okot felhozni. Ugyanis minden czélszerűen van berendezve, hogy a természetben rend legyen. Ezt a czélt a physika felteszi, ezért kell egy értelmiséget vagy Istent felvenni, ki a világnak egész rendjét kormányozza.

Mint Cæsalpinus, Cremonini is megtartja azon gondolatot, hogy az Isten a világnak czélja, de nem mozgatója. Elődjétől annyiban különbözik, hogy távol van minden pantheistikai vonástól. Ezért mondja, hogy az értelem csak a maga gondolatait ismeri meg, a megismerhetővel egy. Ez áll főképp az isteni értelemről. Az Isten csak a magával egyenlőt, az örökkévalót, örök módon ismeri meg. De áll ez a többi értelmiségekről is, melyek az Istentől csak annyiban különböznek, hogy ő tökéletes, ezekhez ellenben a privatio tapad. Minden alsóbb értelmiség felismeri a felsőbbet, melytől függ, éppen ezen függés által. Csak nem tulajdonképpen értelemben lehet mondani, hogy ez az ismeret befogadása kívülről. Ezért ellene van Averroës azon tanának, hogy az értelem magasabb mozgató által világosíttatik meg. Ő azt tanítja, hogy az értelem nincs más dolgokkal összekeverve, róla a szenvedést és a cselekvést sem mondja ki. Az Isten tehát speculativ szellem s akaratot neki nem tulajdoníthatunk. Éppen ezért a világtól elkülöníttetik. Az tiszta minden anyagtól.

Még egy pontban emlékeztet Cremonini Cæsalpinusra. Az Istenben minden örök az időnek megújulása és új cselekvény előhozása nélkül. Ő a gondolkozás gondolkozása.

De ebből a világnak időbeli mozgása nem eredne, az örök mozgás a pillanatban elérte végét. Hogy tehát az ég mozgását kimagyarázzuk, más okra van szükségünk, melynek hatásai az időben nyilatkoznak. Ilyen ok az ég mozgatója, mely az anyagtól nincs elválasztva. Ebben különbözik az Istentől, ki csak vég-, de nem ható ok. A czél

kormányoz mindent. Az az okok oka, minden tőle függ, de nem mivel ható ok, hanem a minden anyagtól szabad lény minden dolgok ható elvévé lesz, mivel ő a szeretet és ismeret tárgya, minden függő lényekre nézve.

Cremonini a teremtés ideájába sem tud beleegyezni, mert az Isten nem hozhat elő anyagot, mivel ő csupa értelem s magát gondolva nem lehet hatása kifelé. Midőn a teremtés tanának hívei arra fektették a súlyt, hogy a világ észszerű lényei nem az anyagból vonatnak ki, hanem csak teremtetettek, Cremonini azt állítja, hogy maga az Isten sem hozhat elő más értelmiségeket és lelkeket. Hogy valami bennök legyen, lenniök kell. Semmiből semmi sem lesz. Minden levés feltesz egy alanyt, mely lesz. Ez áll úgy az értelmiségekről, mint más dolgokról. Így az Isten létele a világ lételetől igenis tisztán meg van különböztetve, de a kettő egymás mellett mindig létezett. Cremonini ezt a dualismust Aristoteles tanára alapítja.

Ez a dualismus nem vonatkozik csupán az Isten és a világ közti ellentétre, hanem a világot is a létnek két egymástól elvált körére osztja el. Megkülönbözteti benne az értelmiségeket az anyagi dolgoktól, azok éppen úgy nem hatnak be ezek változásaiba, mint az Isten. Az értelmiségek csak magukat ismerik meg s kifejtik magukban gondolataikat. Lényegük a gondolkodás. Az anyagi dolgokról azonban épp oly nézete van Cremonininek mint Cæsalpinusnak és Zabarellának. Az anyag természete a kiterjedésben áll. Hogy az anyagilag változható dolgoknak a térben kiterjedeknek kell lenni, ezt Cremonini onnan származtatja, hogy minden anyagi változásban kell lenni mozgásnak egyik határtól a másikig. A világ tehát eloszlik *értelmiségekre*, melyek a gondolkodás és a *testi dolgokra*, melyeket a térbeli kiterjedés tulajdonsága megillet. Ezen tana által előfutója lett annak, ki az újkori philosophia megkezdője — Descartesnak. Hogy az anyag vesztég, ez elég támaszpontot nyújtott, hogy szükségképpen van különbség a test és a szellem között. Általános elvnek látszott, hogy érzés, lélek nélkül semmi dolog se lesz elve a mozgásnak és a változásnak. A testről már Ficinus megjegyezte, hogy megkülönböztető sajátossága kiterjedése a térben. Annyi bizonyos volt, hogy a lélek, mint gondolkodó, magában bírja lételetét és életét. Ez ellentétet a test és a szellem között Cremonini határozottan kifejezte, a testnek a kiterjedést, a szellemnek a gondolkodást főtulajdonságul mondván ki. Ez egyike azon ellentéteknek, melyeket az újkori bölcsészet megoldani törekedett, belátván azt, hogy az ember az ellentétek ellenére is csak egy állag. Az ily dualismus természetesen kereste a közvetítést. Elhez

egyelőre a lélek kinálkozott. Cremonini a lélek fogalmát korának értelmében a legszélesebb jelentésben fogja fel. Ha az ég egy értelmiségtől, mely szerettetik és kívántatik, kapja mozgását, kell lenni benne olyannak, mi szeret és kíván. De az ég csak akkor szerethet és kívánhat, ha formára nézve lelkes. A lélek, közvetlenül az értelmiséghez kapcsolódik, mivel az értelmiség nem csak szeretetre méltó, hanem értelmi is, mert a lélek szeretete nem lehet ismeret nélkül. De a világ nem hozatik mozgásba közvetlenül az értelmiség, hanem a lélek által, mely megismer és szeret. Cremonini félreveti mint üres szavakat azon véleményeket, melyek az értelmiségnek közvetlenül tulajdonítják az égnek és sphæráinak mozgását. Ragaszkodik értelmiségének fogalmához, mely csak gondolkodik, tehát elméleti működés. Az értelmiség nem mozgathatja az eget az informáló lélek közvetítése nélkül. Sem az Isten, sem az alárendelt értelmiségek nem ható okok, hanem csak a gyakorlati lélek, melynek nála oly szerepe van, mint az új-platoiaknál a léleknek. Az ég szerves lény, mivel különféle tagokból van összetéve. De minden szerves lénynek van lelke, melynek a szerves test mint anyagi műszer szolgál, holott a lélek a szerves test formája s ezt a lélek használja. Az ég lelke nem egyéb, mint a természet. Általa elevenítetve, az ég az általánosan ható ok, mely minden különös mozgató okot magának alárendel, hogy az alsóbb világban előhozzon élő lényeket ezeknek meghatározott fajai szerint. Így függ össze a világ az értelmiségekkel, végre az Istennel, nem azért, mivel ezek maguk a ható okok, hanem mivel mint ilyenek viszonyba lépnek a lelkesített világhoz, mely rájuk törekszik, mint kívánni valóra. A világ minden mozgást magából hoz elő és csak annyiban függ a felsőbbtől, mennyiben mozgása által czélt törekszik elérni. A mozgás csak ezért enyészhetetlen.

Ezért a két speculativ tudomány: *a metaphysika* és *a physika*. Annak tárgya az értelmiségek, ennek a testi világ az éggel és minden-  
nel együtt, mit befoglal. Ezért Cremonini harczol azon physikusok ellen, kik mindenben a földi dolgokra szorítkoznak. Az eget, mely hatását a földre kiterjeszti, nem lehet a természettől elszakítani. De az éghez tartozik a lélek is. A lélek \* természet. Nem lehet a physikából a lelket kitaszítani. Ez annyit jelentene, mint a ható okot a természetből kizárni. Nem csak a test, hanem a lélek is, mely a testnek megadja mozgását, tárgya a physikának s valamint a lelket test, úgy a testet lélek nélkül gondolni nem lehet. Az ember ismerő tehetsége,

\* A lelket így is nevezi forma informans.

az értelem, lényegileg nem testi, de az ember gyakorlati működése az anyaghoz van kötve. Szüksége van egy tárgyra, melyet mozgat.

A lélek, mely az anyagban a mozgást előhozza, midőn szeret és megismer, az anyaggal van ugyan összekötve, de egy ettől különböző működést szeretetében és ismeretében nem lehet tőle megtagadni. Ismerete által a szellemihez kapcsolódik, mozgása által a testihez, ezért a két ellentétes lét közt az a közép-ső. Cremonini úgy gondolkodik, hogy a léleknek a szellemivel van ugyan rokonsága, de nem olyan, hogy közvetlenül hathatna a testre, mert csak a testek hatnak a testre. Keres tehát még egy további közvetítést a lélek és a test között. Ezt annál szükségesebbnek találja, minél világosabb előtte, hogy a léleknek mozgató működéséhez szüksége van egy műszerre, mert az csak közvetlenül hat a szerves testekre. Ezen összekötő kapcsolatot a lélek és az élő test között a vele született melegben találja. Erről hosszasan értekeznek, mivel dualismusának nehézségei e pontnál mutatkoznak. Elveti a platoiak és a theosophusok tanait az életszellemléről, az étheri állagról, a quintessentiáról, hogy az életprocessus lefolyását természetesebben megmagyarázza. E mellett megengedi, hogy az alsó világ dolgai az égi befolyásoknak ki vannak téve s hogy az életet nem lehet a szerves testekben összevegyített elemek tulajdonságaiból kimagyarázni. De mégis az ég befolyását csak közvetettnek tekintik s az élet elvét magukból az elemek vegyületéből akarják levonni. A dolgokban született melegnek eredete igenis az ég mozgásában van, mivel az ég az általános mozgató ok s mindent összekapcsol, de az ég mozgása csak az elemek mint eszközei által minden a hold alatt való szüleményre hat s az elemek hordják magukban a szerves élet megszületésére nézve minden szükségest. Tehát azt felteszi, hogy minden elemben van vele született meleg, mert az elemek az égnek organumai. Áll tehát, hogy az egész világ él, noha az egyes dolgok az égtől elszakítva életteleneknek mondhatók. De abból, hogy a dolgokkal született meleg mindenhova elterjed s minden testen áthat, következik, hogy az nem lehet test, mert egy test a másikat át nem hathatja. A benlevő meleg a temperamentum melege. Mint ilyen az nem test és mégis csak ezen hypothesis mellett hat egyik test a másikra, mivel a meleg egy összhatása az élő testben egymással összekapcsolt testeknek. A meleg a léleknek alkalmas eszköze, hogy a dolgoknak életet adjon, mivel a lélek azon forma, mely az élő test elemeit egymással összeköti s így okozza a temperamentumot.

De mindez azon általános feltevés mellett áll, hogy az ég is mindent egy szerves egészszé s egy közös hatással összekapcsolva tart.

Ezen tan az éltető melegről arra törekszik, hogy a lélek lételét és hatását az elemek és az anyag physikai hatásához szorosan kapcsolja. Ezért összhangzik azon tannal, hogy a lélek nem más, mint természet. Az elevenítő meleg fogalma, bevezetés azon tanhoz, hogy az életfunkciók az organismuson alapulnak. Ezen physikai nézet a lelki életről hatott arra is, a mint Cremonini vizsgálja az észet az emberi lélekben. Az igen világos, hogy Cremonini ezen nézete a lélek halhatatlanságának nem kedvez, mert a lelket csak kapcsolatban a testtel és a benszületett meleggel gondolja.

De másképp van az értelem működésével. Ez egészen belső s a test organumához nincs kötve. Noha a szenvedő értelem a képzerő képeihez és az agyvelő működéséhez van kötve, Cremonini az emberi léleknek a cselekvő értelmet is tulajdonítja, mely itéletünkben és következtetésünkben mutatkozik s ezt ellentétben Platoval az agyvelőhöz nem köti. Az értelem halhatatlan, az sem a születésnek, sem a halálnak nincs alávetve. De úgy gondolkodik, hogy nekünk ellentétben az ég örök értelmiségeivel az értelem speculativ élete csak rövid ideig és megszakítással adatik, mivel értelmünk esetleges dolgokkal kénytelen foglalkozni, az érzékből indul ki, az ellentéteknek van alávetve, melyek őt az érzéki érzésben a gondolkodásra gerjesztik, holott az égi értelmiségek értelme az örökkévalóra iránylik.

Aristoteles philosophiájának alapelvei Cremoninit azon alapelvekhez vezetik, hogy a muló dolgoknak alsóbb világában csak a fajok halhatatlanok, ellenben az egyedeknek el kell enyészniök. Mi egyéniségünket illeti, ki vagyunk téve a szenvedéseknek s ki nem vonhatjuk magunkat azon meghatározatás alól, mely véralkatunkban rejlik. Másképpen van, mi az emberi észet illeti, mely nincs a szenvedéseknek alávetve, de mely nem is egyéni. Bennünk az észet tekinti az örök lényeknek, mely nem korlátozott s az általánost megismerheti, de az személyünkkel csak mulólag van összekapcsolva s nem nyújt reményt, hogy mi annak háborítlan kifejléséhez fogunk eljutni.

Cremonini egyik érdeme abban áll, hogy a platonismus túlságait a philosophiából számüzte. Ha őt Cæsalpinussal hasonlítjuk össze, nem találunk semmit azon pantheistikai vonásokból, melyek a világot pusztá árnyékká szállították le. Semmit azon mystikai reményekből, hogy az Istent szemlélni fogjuk, össze lévén majd kapcsolva a tiszta anyaggal. Az égi befolyások is közvetlen hatásaikban és a dæmoni erők természettanából eltűntek. Látszik mindenben az értelmes, a tapasztalásra építő physikus. Ezen gondolkodásmódot már Zabarella kételyei is előkészítettek. Ehhez járult, hogy a logika a

philologusok bevágott útjánál fogva az ismeretnek pusztá eszközévé szállítottatott le. Ha a theologia és a metaphysika még a tudományokhoz számítottatott, Cremonini úgy vélekedik, hogy azokhoz alig férhetünk, mert azok az Istennel és a tiszta értelmiségekkel foglalkoznak, de a mi gondolkodásunk anyagi feltételekhez van kötve s csak a velünk való analogia által ismerhetjük meg az abstractumot. A felsőbbet nem ismerhetjük meg ugyan külsőképpen, de mégis úgy, hogy függünk tőle. Az Istenre vonatkozó gondolatai az új antropomorphismus útjain járnak, azok physikai életünk határait jelzik. A physikában mindent a természeti okokból magyaráz ki. A világ minden mozgást magából hoz elő. Az ég befolyását a földi világra tekintetbe kell ugyan vennünk, de ezek csak közvetett befolyások. Meg vannak tanában azon alapvonások, melyekből az újkori physika kiindult, t. i. a dualistikai természetnézet. Az anyag, melynek lényege a térbeli kiterjedés, nála szemközt áll az értelmiséggel, mely bensőképp gondolkodik. Ez által a szellemi világ közvetlenül nem foly be a testi világra. A lelket, a mely természet, segedelmül veszi, hogy a természetben a mozgást előhozza. Ezt a lélek csak az által eszközli, hogy az anyagi elemek között egyáltalános kölcsönhatást közvetít s a temperamentum melege által minden anyagot általános formává összekapcsol.

Ezen alaptételek Cremoninánál még kapcsolatban Aristoteles világrendszerével vannak meg, a későbbi idők Aristoteles világrendszerén túlmentek.

### C) *A humanisták mint bölcsészek.*

A humanisták ügyesen utánozták a régieket, sok ismeretet terjesztettek el, sokat megmentettek az enyészettől. Nemcsak a tudományokra terjedt ki hatásuk, de a művészetre, államra, társadalomra és az egyházra. Ők a scholastikának leghevesebb ellenségei voltak, különösen megtámadták dialektikájukat, előadásuk módját, mely nehezen volt érthető s melyből minden szépség hiányzott. Így a nyelvészet átvezette őket a bölcsészethez, de mit e tekintetben tettek, az jelentéktelen. Noha a scholastikusokat ostromolták, ezek gondolkodásából több maradt meg bennök, mint azt maguk gondolták. Ezek sorát Valla nyitja meg.



## I. Valla Lőrincz.

Valla élesen megtámadja a scholastikusoknak elavult tudományosságát, mesterkelt rendszereik ellen hivatkozik a természetre és a józan emberi értelemre. Idetartozó iratai: *dialecticae disputationes, de voluptate, de libertate arbitrii.*

1. *Polemiája Aristoteles és a scholastika ellen.* A tudományos nehéz kérdéseket nem tudja ugyan megoldani s mélységet ne is keresünk nála, de bízik a haladó korban, melylyel együtt gyakorlati meggyőződéseink tisztulnak. Mondja, hogy tudásunkban maradnak homályok, de ez gyengeségünk sorsa. Mint nyelvész, nagyon tiszteli a régieket, de szabad érzése fellázad, midőn látja, hogy a scholastikusok mily nagy bámulói Aristotelesnek. Ő ennek philosophiáját vallástalannak tartja, mert nem beszél óvatosan az Istenről, kinek előadásához szavaink nem elegendők, a világot örökkévalónak állítja lenni és nem az Isten teremtményének, a lélek szerinte nem egészen halandó. Igaz, hogy Aristoteles szerint az Isten nem cselekszik, nem teremt, minden működését öngondolkodására szorítja, de Valla szerint is az Isten transcendens, ha előadásához még szavaink sincsenek. Abban igaza van Vallának, hogy Aristoteles a lélek halhatatlanságáról nem világosít fel egészen, mert szerinte csak az alsóbb lelki erőktől szabad cselekvő szellem halhatatlan. De ez az emberben nem az egyéni, hanem az általános. Aristoteles szépen fejtegeti a lélek különböző tehetségeit a legalsóbbtól kezdve felfelé, de ezen fokozatos kifejlés megszakad ott, hol a lélek észszerű része az emberbe kívülről megy be s a testi életbe bebonyolítva nincs. A lélek különböző mozzanatai belső egységgé nem forrnak össze s a dualismus világos.\* Ez ellen hozza fel Valla azon vádat, hogy Aristotelesnél a lélek elszakítható részekből áll.

Megtámadja philosophiájának alapjait is. Aristoteles kiindul a levőnek fogalmából. Mily bolondság a kutatás élére részesülőt állítani! Valla nem gondolt rá, hogy minden nyelv főnév helyett a részesülőt használja.

Kifogást tesz a scholastikának azon módja ellen, hogy a lényegiségek általános fogalmait a dolgok helyett veszi s formátlan szavakat alkot, p. o. quiditas, identitas. Látszik, hogy ő itt is nyelvész, még inkább, midőn azt mondja, hogy a logika a nyelv- és a szónoklattannak szolgáljon, hogy e két tan megtanulásához annyi évek kívántat-

\* L. munkám I. köt. 196. l.

nak, mint a logikáéhoz hónapok. Már ezen észrevétel oda vezethette volna őt, hogy a logika és a nyelv eredetét mélyebben vizsgálja. A logika oly tudomány, mely nemcsak a nyelv és az ékesszólásnak szolgál, de nincs tudomány, melyből a logikai elem hiányoznék. Az a dolognak nem értése, midőn ma is azt halljuk, hogy a logikát legjobban tanulhatjuk a grammatikából. Azon tétel azonban helyes, hogy a gondolkodás és a nyelv kinyomozása kezét fogva haladjon.

Nem nagyon bízik ismeretünkben, ennek határai szerinte ki vannak mérve, ezért megnyugszik a vallásos hitben. A vallásban gyökerezik az erény. Bevallja, hogy a régiek felülmúlták az újkoriakat a tudományban és a művészetben, de, nem az erényben. Valla, kinek halála 1457. évre esik, a régiek irályának szépségeibe elmerülve, elfoglultságában még meg nem figyelhette, mit nemsokára az átmeneti kor bölcsészei észrevettek, hogy igen sok van, mit a régiektől nem lehet tanulni és hogy sok tanaik helyreigazításra szorulnak. Ezen tény felismerése az önálló és tovább haladó tudomány számára meghozta a szép gyümölcsöt.

2. *De voluptate*. Ezen munka előszavában mondja, hogy a jó kétféle: egyik vonatkozik ezen életre, a másik a jövőre, de minden igazi jó a *gyönyörben* áll. Különbség csak az, hogy az első képezi a fokot a következőhöz. A jövő életre vonatkozó jóról szól a harmadik könyvben, mint mondja, a tárgyhoz mértén erkölcsi komolysággal, mert az isteni dolgokról nem bátorsággal, hanem félelemmel kell szólani, holott az előbbi könyvekbe némely derült és szabadabb (*licentiosa*) tárgyakat vegyített. Az első két könyvben az epikureusok és a stoikusok erkölcs-tanaif állítja szemközt egymással. A test minden sanyargatását elítéli s az érzéki élvezet egészen felszabadítja. Egyenesen kimondja, hogy a gyönyör és a haszon az élet célja. Ilyen tant a középkorban nem hirdettek. Ilyent csak oly korban lehet tanítani, midőn a világi, az érzéki, a természeti is eljutott a maga jogához. Ilyen volt a renaissance. De Valla túl megy a határon. Ő az érzéki élvezet akkor is megengedi, ha azok az erkölcsiség rovására mennek. A munkában oly íróval van dolgunk, kiben a renaissance bűnei is letükröződnek. A harmadik részben szól a jónak keresztyén felfogásáról.

Nagy az ellentét a két első és a harmadik könyv között. Azokban mutogatja, hogy több a bűn mint az erény, hogy kevés embernek adatott az erényt szeretni, hogy a természet nem haragszik az emberre, hogy a gyönyör és a becsületesség (*honestas*) ellenkezik egymással; ellenben a harmadikban azt állítja, hogy a bűnök száma nem nagyobb mint az erényeké, hogy a természet méltán bosszús reánk,

hogy senki nem szeret mást, mint a jót és a becsületességet. Igaz, az első könyvben is előfordul ilyen című fejezet: *De ira naturae*. Azonban jegyezzük meg, hogy Valla párbeszédekben írta meg munkáját s a beszélők egyikét (Leonardus) csak azért lépteti fel, hogy ezt a másik szülő (Antonius), Epikur híve, annál inkább kiforgassa, ennek minden fegyvere a komor, szigorú, a világgal elégedetlen stoikusok ellen levén irányozva. Azt mondja, nem a természet gonosz, hanem a stoikusok, kik csaknem mindenben hiányt találnak, tehát a természetben is. Hisz a természet csaknem ugyanaz, mi az Isten. Azokat is, mik a természetben rosszaknak látszanak lenni, az ember fordíthatja a maga hasznára, csak tudjunk azokkal jól élni. Azon tét, hogy a természet csaknem ugyanaz, mi az Isten, sokkal inkább stoikus, mint epikureus. Nem áll az, hogy a stoikusok a világon mindenütt hiányt látnak, sőt inkább ők azt tökéletesnek tartották. Innen theodiceájuk. Az embervilágban igenis sok rosszat láttak, a mint igaz is; hogy midőn felléptek, a világ romlott volt s a stoicismus egy erkölcsileg súlyedt s politikai tekintetben nyomott időnek kifolyása. Valla idejében a bölcsészet történetének mélyebb vizsgálódása még hiányzott.

Azután átmegy tulajdonképpeni tárgyára a gyönyörre. Erény és gyönyör szerinte homlokegyenest ellenkeznek egymással. Meg kell jegyeznünk, hogy Epikur ilyent nem tanított. A gyönyört úgy határozza meg, hogy az a test és a lélek gyönyörködtetésében álló jó, bárholnan szereztük.\* Ellenben a becsületesség, mint a stoikusok értelmezik, azon jó, mely minden hasznosság és jutalom levonása után maga által dicsértetik. Az az erényekben áll. Valla azt mondja, a becsületesség üres szó, sőt veszedelmes. Hogy azonban a becsületességet egészen ki ne zárja, hozzát teszi: *honestum id esse genere, quod virtutes specie, quae virtutes ad finem utilitatis referuntur* (73. l.). A gyönyörnél nincs más, mit az ember inkább szeressen. Mi a stoikusokkal ellentétben, megtartva a természet jogait, kívánjuk a gyönyört. A stoikusok kívánják a fáradalmakat, mi a gyönyörködtetést, ők a halált, mi az életet. Az bizonyos, hogy a stoikusok a természet jogai ellen harcoltak, midőn az indulatokat, ösztönöket kiirtani akarták. Valla szerint a külső javak arra szolgálnak, hogy a léleknek és a testnek gyönyört szüljenek, másképp azok nem érnek semmit.

A külső javakhoz számítja az egészséget, szépséget, erőt és a

\* *Voluptas est bonum undecunque quæsitum in animi et corporis oblectatione positum. L. Vallæ, de voluptate seu de vero bono, l. III. Basileæ, 1519. 18. l.*

többieket. Legtöbbet beszél a szépségről, különösen a férfi és a nő szépségéről. A nagy és a hősi tetteket azonban nem a szépség, hanem az erő által hajtjuk végre. A nőknek a természet, a dolgok szülő anyja szép arcot adott, hogy gyönyörködjenek benne. A szép női arc nagyobb kellemet okoz, mint az ég szemlélése. Szól az öt érzék által nyújtott gyönyörről. Mulattató az, mit az ízlésről ír. Azt mondja: két dolog által van előnyünk az állatok felett, hogy az érzetteket elmondhatjuk és hogy bort ihatunk.\* Azonban int, hogy veszedelem és félelem nélkül élvezünk.

Vannak külső javak, melyek nem a testnek, hanem a léleknek okoznak gyönyört; a belsőkhöz pedig számítja az erényeket, de ezeknek is ura a gyönyör. A gyönyör természetszerű, a becsületesség nem, mert mi tartja fen inkább az életet, mint a gyönyör, holott a becsületesség nélkül lehet élni. Az egy üres, haszontalan szó. De így az erény is haszontalan szó, mert a becsületesség az erénnyel jár. Azt mondja, hogyha valaki azt, mit a természet előír, megsérti, saját haszna ellen cselekszik. Magunk érdeke miatt mindent meg kell tennünk, másokért semmit. Az ő egyedüli mértéke a gyönyör s minden gyönyör jó. A változatos meg a ritka gyönyörben több az élvezet. Mindegy ha a nő férjével közösül vagy szerelmesével, ha az a nő mindjárt barátod neje. Az polgári, ez természeti törvény. Mintha az ember csak természet volna. Azt sem tartja bűnnek, ha a vallási életre szánt szűzeket használjuk. A szűziességnél nincs nagyobb kín.

Nem érti azokat, kik a hazáért meghaltak s egy Codrust, Decius, Catot bolondoknak tartja. Meghalsz a hazáért, mivel nem akarsz, hogy a háza haljon meg, *quasi vero tibi pereunt non et patria occidat*. Attól félsz, hogy hazádat elveszted? mintha nem élhetnének másutt csak ott hol születünk. Mit nevezesz hazának? A várost, az államot, az embereket. De életem nagyobb jó mint valamennyi emberé. Visszás dolog azt már csak gondolni is, hogy rám nézve valaki kedvesebb mint én magam. Azt mondják, ha életedet feláldozod a hazáért, ez vitézség, erény s ennek legjobb jutalma maga az erény. Ilyen beszédnél nincs badarabb. A becsületesség képzelt dolog. Valla azok cselekedeteinek indokaiban, kik az igazságért, erényért, hazáért feláldozták életüket,

\* Duabus fere rebus homines ceteris animantibus præstamus, quod et loqui sensa et bibere vina possumus, hæc inferendo, illa efferendo. Magáról őszintén ezt vallja: quod ad me attinet, unicum mihi hoc prospexi in senectute effugium et cum sera ætas adventaverit, ut in qua cibo, veneris, cæterisque rebus agendis defecti sumus, huic provinciæ administrandæ me totum tradam. U. o. 25. l.

nem lát egyebet mint a haszon reményét. A haszon olyan jó, mi a kárt kizárja. Mucius, ha jól végzi dolgát, sokat várhatott a római néptől; hogy kezét hihetetlen türelemmel megégette, ezt azért tette, hogy életét megmentse s az ellenséget megcsalja. Ha tettek olyat, mit a világ nagynak nevez, tették ezt a dicsőségért, ekkor pedig tettök már nem erényes és becsületes. De hogyan tartozik a dicsőség a holtra, ki nem érez? Szobrot állítanak neki s így a szobor tiszteltetik. A királyok, ha tettek is életükben nevezetes dolgot, jót vagy rosszat, az mind el van temetve. Egyik korra következik a másik, mindegyiknek van elég gondja; de azzal, mit az előbbieket tettek, nem törődik s ha azt ismeri is, vagy rosszul ítél vagy nem igen csodálja. Valla Romulus és Numa Pompilius dicsőségét nem becsüli többre mint egy pásztor homályát, kiről a történet meg nem emlékezik, sőt hogy bátrabban szóljon, nem többre mint azért, ki Diana templomát felgyújtotta, hogy midőn dicséretes tett által nem lehetett híressé, ilyen legyen átkos tette által. A meghalt embernek csak neve marad meg, de ez nem az ember része, minek tehát azzal törődni. Halál után nincs se jutalom, se büntetés. A hír csak egy más ember szája által előhozott hang. A dicsőséget össze sem lehet hasonlítani a gyönyörrel vagy az is a gyönyörnek egy része. A történeti korok, nemzetek élete e nélkül semmis.

Valla szerint a törvények is nem a becsületességre, hanem a haszonra vonatkoznak. A törvényhozó nem azt tartja szeme előtt, hogy az emberekben ne legyen a jogtalanság elkövethetésének akaratata, de hogy tetteleg sérelmet el ne kövessenek s a rossz tettet elkövetőben nem vizsgálja a rossz indulatokat, hanem a hasznot. Úgy a jó mint a rossz emberek a hasznosat keresték, miben különböznek hát egymástól? A különbség csak az, hogy a rosszak, ha visszatartják magukat a rossztól, ezt teszik azért, mivel félnek a büntetéstől, p. o. a kínzástól, haláltól; a jók pedig, nehogy elveszítsék tekintélyöket, híreket. Másnak is csak akkor akarunk használni, hogy magunknak használjunk. De ha a kettőt nem lehet összeegyeztetni, lehet mást ravaszul rászedni, megcsalni.\* Ilyet Epikur nem tanított, de az akkori Itáliában ilyen volt a hatalmasok eljárása.

Epikurral egyetért abban, ha az állat (animans) feloszlik, semmi sem marad meg belőle, s állatnak mondja mindazt, mi lehel. Ember az állatokhoz csaknem egészen hasonló; él, meghal, mint azok. Azok meghalnak egészen, miért nem mi is egészen? Ezt akkor fogjuk tudni,

\* U. o. 61. l.

ha az életet elhagyjuk vagyis inkább nem fogjuk tudni. De most, a mit tudunk s mi az emberi életben az egyedüli jó, élvezzük a gyönyört. Költők, bölcsészek, vallások elyseumi mezőket ígérnek ugyan, de a legostobább volna a bizonyosokról a bizonytalanokért lemondani. Ők a testi gyönyöröket tiltják s utalnak az elyseumi gyönyörré. Korunkban sokan arra intenek minket, mit maguk nem tesznek. Tehát a testi javakat, melyek kétségtelenek, melyeket a másik életben soha vissza nem kapjuk, a meddig lehet (s vajha tovább lehetne!) el ne szalaszszuk.

Tagadja, hogy a becsületesség valami volna, de a rossz lelkiismeretet, a kedély nyugtalanságát nem tagadja s elismeri az érényeket, azonban ezeknél feljebb áll a gyönyör. A büntől tartózkodjunk, nehogy elveszítsük azon gyönyört, melyet a kedély derültsége folytán élvezünk. Hogy lehet a kedély derült, ha a haszon miatt másokat ravaszul rászedhetünk, megcsalhatunk. Félnek, reszketnek, a gyönyört nem élvezhetik a latrok, tolvajok, gyilkosok, a koczkajátékosok, a zsarnokok, kik örökségeiket elpazarolták, kik magukat megbecsteleltették, kik az összehalmozandó vagyona áhítoznak s azokkal élni nem tudnak. Zárszavában összefoglalja a hasznosság dicséretét, mely szüli a gyönyört. Ez vezette oda az embereket, hogy városokban, államokban éljenek s mi ezekben a felsőbbiséget illeti, soha király vagy kormányzó nem választatott a nélkül, hogy magára nézve a legnagyobb hasznot ne remélte volna. Számptalan művészetek, tudományok, mesterségek annak köszönik létezésüket, egy sem ültetett a becsületesség miatt. A barátságot is a kötelességek kölcsönösségéből eredő haszonért kötjük. A vallást is ezen szempont alá foglalja s ezért tiszteltetnek Aeskulap, Juno, Fortuna, Mars, Jupiter, holott a becsületességnek istenei nemcsak nem tiszteltetnek, de neveik sincsenek. Az cselekszik becsületesen, ki a nagyobb hasznot a kisebbnek, a kisebb hátrányt pedig a nagyobbnak eleibe teszi.

A harmadik könyvben a főbeszélő Miklós. Ez Leonardnak Epikurtól eltérő okokkal felel s Antalnak mutogatja, hogy másképp beszél mint érez. Azonban Miklós is a stoikusok fölött az epikureusoknak ad előnyt. Ezek csak annyiban hibáztak, hogy a gyönyört a jelen életre szorították.

Ezután átmegey az igazi jónak és az igazi gyönyörnek keresztyén felfogására. Az igazi gyönyör az érényben és a vallásban áll. Az igazi érény magasabban áll mint a földi gyönyör, az a boldogság eléréséhez a fő, csakhogy ezen érény a keresztyéneké és nem a philosophusoké.

A keresztyén jó (honestum) fáradságos és magasban (arduum) van

kitűzve, azt nem a hasznok miatt kívánjuk, melyek földiek, az fok a végtelen boldogsághoz, melyet a lélek a dolgok okozójánál élvez. De az lehetetlen, hogy az oly élet, mint minőt az első könyvekben rajzol, a végtelen boldogságnak fokát képezhetné. Utoljára azonban ezen boldogság is szerinte a gyönyör s ezen felfogását igyekszik az írás helyeivel megerősíteni.\* Itt egészen a középkori felfogás szerint két életet különböztet meg: egy földit és egy mennyeit. Az a bűnök, ez az erények anyja. Az mind bűn, mit azon élet reményén kívül s a jelen élet reményével cselekszünk, nem csak a nagyobb, hanem a kisebb dolgokban is, p. o. ha házasságra lépünk vagy eszünk vagy alszunk, beszélünk. Ezért ezektől tartózkodjunk, hogy a jövőt élvezhessük, mert egyet a kettő közül elérhetünk, de mind a kettőt nem. Ennyire a keresztyén askéták sem mentek s ő az askétai élettől nagyon távol volt. Az nem szivéből ment, mit a harmadik könyvben elmond.

Igaz, hogy a jelen életet nem tekinti minden örömtől megfosztottnak, de a valódi gyönyör a jövő élet boldogságának reményéből ered. Midőn az elme a jónak tudatában van, a szellem folytonosan az Istent színről színre szemléli, az ígért jókat (honores) magának lerajzolja s mintegy jelenlevőkké teszi.\*\* Ezt nem tudták a régi bölcsészek, noha bevallja, hogy sok üdvöst lehet náluk találni. Esztelenség az örökkévalókat megvetni, ellenben az alacsony, értéktelen dolgokra törekedni. A régi philosophia nem érti az igazi jót s az Istenről irigységet és gyalázatokat beszél.\*\*\* Boëtiust minden tudományban jártasnak lenni állítja, de nem helyesli benne, hogy csaknem nagyobb tiszteletet mutatott a philosophia, mint a keresztyén vallás iránt.

Az Istent kell mindenek fölött szeretnünk. Mindent két oknál fogva szeretünk, vagy mivel gyönyört okoz vagy mivel a gyönyört befogadja. A szín hiába volna, ha azt a szem be nem fogadná s a szem a sötétségben vak. De az Istenben a befoglalt és a befoglaló (continens et contentum) egyesülnek, ki minket úgy alkotott, hogy az élvezendő jókra alkalmasok legyünk s ezen jókat ő adta nekünk. Ezen jók maga az Isten, de mégis van különbség. A mi boldogságunk (beatitudo) nem maga az Isten, de az Istentől származik. Ha tehát őt, a jók okozóját, szeretjük, minden erényt és az ezzel rokon becsületességet elértük.

Ha sem a stoikusok, sem az epikureusok s általában a régi philosophusok nem tárták fel előttünk a legfőbb jót, megtanít erre vallá-

\* U. o. 89. 1.

\*\* U. o. 89. 90. 1.

\*\*\* A régi philosophusok az istenekről így nem beszélnek, más írók igen.

sunk, csakhogy ezt nem a földön, hanem a mennyben éadjuk el. Hogy a mennybe juthassunk, minden földi hüvelyt le kell ráznunk. Csakhogy a keresztyén vallás azt mondja, hogy a menny bennünk van.

A jók a jövendő életben 6ly nagyok, hogy azokat emberi gondolkodás felfogni nem képes. Ezért Valla a képzelet ereje által törekszik azokat rajzolni, a hit képezvén számára az alapot. Mint Dante a pokolnak minden borzalmait és kínjait, úgy Valla a mennyeknek minden gyönyöreit és örömeit ecseteli, mindkettőt érzéki módon. A földi javak isteniekké változnak át. Testünk a fényes napnál fényesebb lesz s ez a szemet nem fogja sérteni. A fény különféle lesz. Mindenkinék szemei a maga és mások testének szemlélendő dicsőségén fognak legelészni, a fül a legkellemetesebb szavakban, beszédekben, énekekben gyönyörködni, minden nyelvet beszélni, minden tudományt érteni fogunk kétely és hiba nélkül, a mennyben a halandó felölti a halhatatlanságot, a romolható a romolhatatlanságot, minden gyönyör jelen lesz és soha el nem enyészik. Ragyogó pompában és színekben tünteti fel a mennyei várost. Ott felemelkedünk egyik égből a másikba s elérkezünk az angyalok seregétől kísérve az empyreumba.\* A város fénye ragyog az Isten fényében, az hasonló a legdrágább kövekhez, ilyen ragyogó drágaköveken mint alapon nyugosznak annak falai. Visszaemlékezünk, hogy ez a mi eredeti hazánk, hogy jobb részünk e jobb hazából veszi eredetét s el leszünk ragadtatva, midőn e hosszú viszontagságos számkivetés után e hazára ismerünk. Végre lelkünket dicső diadalmenetben fogadják a szentek, Mária és Krisztus.

Ezen munkája a közönséges képzetkörben mozog s az nem lát-szik, hogy a keresztyén vallást törekedett volna mélyebben felfogni. Ez nála általában hiányzott, mi abból is kitetszik, midőn mondja, hogy ő nem szomorkodik a miatt, ha az emberi szabadság kérdését nem tudjuk megoldani. Mivel az isteni gondviselés és az emberi akarat szabadsága tény, melyet nem tagadhatunk, a hitre vagyunk utalva.

Az igaz, hogy a renaissance íróinál meg volt a törekedés a gondolatokat egyszerűbben, természetesebben előadni s a közönséges felfogáshoz és a józan emberi értelemhez alkalmazkodni. De midőn a józan emberi értelemre hivatkoztak — ez alatt pedig mit nem lehet érteni — s ezt ismerték el birónak, a nehezebb kérdések nyomozása alól, mint azt Valla is tanúsítja, könnyen kibujtak.

Valla nem philosophiai munkái, hanem az által tett szert a történeti névre, hogy az igazi latinság törvényeit először ő hirdette, hogy

\* A cabbalahban fordul elő.



alapos nyelvismereténél fogva a theológiára is behatott, mert az új szövegség szövegét csak ez alapon lehetett magyarázni, végre kritikájának éles fegyverei által, melyekkel a hierarchia épületét megrázókódtatta.

## II. Vives Lajos.

Vives a tudományos kutatásra nézve Valla nyomába lépett, de polemiáiban szelidebb. Valla heves kedélyéről állítja, hogy ez őt némely meggondolatlan állításra ragadta.

Vives született Valenciában 1492-ben. Korán hagyta el hazáját, mivel itt, úgy látszik, nem találta fel azon szellemi irányt, mely lélekének megfelelő lett volna. Vádolja honfitársait, hogy ők, a legyőzhetetlenek, a tudatlanság várát oly vitézül oltalmazzák. A spanyoloknak a figyelmeztetés nem használt s a tudatlansággal párosult vallási vakbuzgóság mérge az egykor hatalmas és virágzó Spanyolország erejét kiölte. Vives már fiatal korában búcsút vett hazájától, tanult Párisban, Németalföldön állandóan letelepedett, hol a tudomány bő és egészséges forrásánál jobban érezte magát. Leginkább Brügge városában tartózkodott s itt halt meg 1540-ben.

Már Vivesnél mutatkozik az irány, hogy a régiek tudományán túlmenni törekedett s nem akarja, hogy mindenben a régiektől függjünk, sőt ezekkel erősen ellenkezik,\* noha azt éppen nem lehet mondani, hogy alaposan. Leginkább Aristoteles ellen harszol. Csodálja Aristoteles lángelméjét és mély ítéletét, mégis azt mondja róla, hogy néha készakarva homályos az előadása. S e homály annak oka, hogy a tudomány megromlott.\*\* Ezt egy íróról se lehet mondani, kinek mint Aristotelesnek a tudományos igazság komolyan szívében feküdt. Leginkább a logikára irányozza figyelmét, de a többi tudományokra is van tekintettel. A dialektikát\*\*\* (logika) egyszerűsíteni akarja s az oda nem tartozó idegen elemtől kívánja azt megtisztítani. Itt a scholastikusokat is szeme előtt tartja.

A logikát úgy fogja fel, hogy az gondolkodásunk formáit vizsgálja s ezért az a gondolkodás eszköze, hogy megítéljük az igazit a hamistól. Hogy a logika csak a gondolkodás formáit veszi tekintetbe, hogy az a tudományokhoz csak eszköz, ezen felfogás különösen az ő

\* Qui ante nos ista moverunt non domini nostri, sed duces sunt, patet omnibus veritas, nondum est occupata: multum ex illa etiam futuris relictum est. L. Vives opera omnia. Tomus VI. Valentiae. 1875. 7. lap.

\*\* Van neki egy ilyen munkája: de causis corruptarum artium.

\*\*\* Dialectica, quæ eadem est logica. U. o. 12. l.

ideje óta lett uralkodó. Ha a logikát mint a gondolkodás formáinak tudományát határozzuk meg, világos, hogy ez nem elég, mert érthetjük alatta a gondolkodás lélektani fokozatos kifejlését is. Ha azt mondjuk, hogy a logika a gondolkodás törvényeit adja elő, ebben már több van mondva, t. i. hogy a logikai határozottságok oly önállóak, melyeknek a mi alanyi gondolkodásunk kénytelen magát alávetni. A logika a gondolkodásnak oly törvényeit adja elő, melyek a létnek, a valóság-nak is törvényei. Nemcsak mi gondoljuk azokat, hanem azok vannak is. Ezért a logika több mint eszköz a tudományokhoz. A gondolkodás milyen eszközének akarja tekinteni Vives a logikát, a következőkből tetszik ki. Azt mondja Aristoteles logikája a használatra keveset alkalmas, akár az okok (argumenta) feltalálásához, akár az érvek megítéléséhez, mert senki sincs, ki logikájának figyelmes elolvasása után érezné, hogy bír szerrel (instrumentum), melylyel valamely előadandó anyaghoz az okot készen kigondolná.\*

Tehát Vives azt a logikát tekinti hasznavethetőnek, mely, ha valamely specialis tárgy fejtegetésébe bocsátkozunk, mindjárt kezünkre adja az érveket. Ilyen logikát ember nem fog írni soha. Ilyen logika az emberi gondolkodás megerőltetését fölöslegessé tenné. A logika adja a bebizonyítás fogalmát. Ezen fogalom az, hogy kimutatja a dolog szükségességét vagy megalapítja az alany és a tulajdonítmány közti egységet a középfogalom által. Középnek mondjuk közvetítő szerepénél fogva, mivel ez azon alap, hogy az alanyt ezen tulajdonítmány megilleti. A kettő, mint végletek közt a szükségképpeni összefüggést az alapítja meg. A logikai elem minden valódiban mint szükségképpeni mozzanat megvan s a logika éppen azért ismeretünknek vezetője. De az nem pusztán formai ügyesség vagy eszköz. Aristoteles éppen azt mutatta meg, hogy a bölcsészet tanít minket a magában levő szükségképpeni összefüggést felfedezni és belátni.

Hibául róvja fel Aristotelesnek azt is, hogy a tant a tétékről a logikába vonta be, holott szerinte az a nyelvtanba való. Sokan most is úgy vélekednek, hogy Aristoteles a logikát viszonyban a nyelvtanhoz másodrendűvé tette. Igaz, hogy kisebb irataiban tekintettel volt a nyelvre, de ezen mozzanaton már itt is túl ment, két analitikájában pedig a gondolat határozottan előtérbe lép. Dicséri ugyan két analyti-

\* *Parum apte ad usum vel inveniendi argumenta vel judicandi argumentationes; nemo est enim, qui quamlibet diligenter lecta et excussa universa Aristotelis logica, sentiat se instrumentum habere, quo in aliqua ad disserendum materia argumenta in promptu excogitet.* U. o. 114. l.

káját, de kifogásolja, hogy mit itt mond, annak nagyobb része nem a logikába, hanem a lélektanba való.\* Ki a logikát úgy tekinti, hogy az csak alanyi értelmiségünk formáit írja le, az természetes, hogy a logikát a pszichológiába olvasztja be. De a logikai formák oly önállóak, hogy azok nemcsak alanyi gondolkodásunk működései, azok szükségképpen benne rejlők a létben is.

Legsajátságosabb az, a mint Vives Aristoteles bizonyítási elméletét megtámadja. Aristoteles azt mondja, hogy a bizonyításnak csak ott van helye, hol valami eredeti első okaiból kimutattatik, hogy a bizonyítás tárgya csak a szükségképpen. Erre Vives azt mondja: Aristoteles azt akarja, hogy a bizonyítás legyen az elsőből, a szükségképpeniekből, az okokból. Ránk van-e tekintettel Aristoteles és a mi felfogásunkra vagy a dolgok természetére? Mi szükségem van nekem a bizonyításról szóló hosszú fejtegetéseire, én nem értek a természet felfogásának okaért, hanem az én felfogásomért. A gyöngé emberi elme tévedésnek van alávetve, ellenben a természet értelmisége nem tesz hibát. A természet belsejébe nem vagyunk képesek behatni. Innen következteti, hogy Aristoteles tana a bizonyításról természetlen és haszontalan.\*\* Azt senki nem tagadja, hogy az ember tévedhet, de az is igaz, hogy az ember sokszor nem téved s gondolkodása a valót híven visszatükrözi. Ha oly szegényes elvből indulunk ki, hogy a gyenge emberi elme tévedésnek van alávetve, akkor hagyjunk fel minden tudománnyal, akkor igenis a természet belsejébe soha be hatni nem fogunk. Micsoda tudományellenes kérdés az, hogy Aristoteles felfogásunkra van e tekintettel vagy a dolgok természetére, mintha felfogásunk nem vonatkoznék a dolgok természetére.

Azt kérdezi továbbá Aristotelestől, hogy a szükségképpenit mikor ismerjük meg, miután az általános csak az egyesekből van összegyűjtve, de az egyeseket mind, miután számuk végtelen, ki nem nyomozhatjuk. Ha tehát csak egy individuum hiányzik, nem áll az általános

\* Első analitikájában fejtegeti a fogalmat, ítéletet és észletet. Az észlet által letette az alapot a tudományos bizonyítás elméletéhez s erről van szó a második analitikában.

\*\* *Demonstrationem vult esse ex primis et necessariis, ex proximis, ex causis. Respicias nos et captum nostrum an rerum naturam? Quid mihi tua ista longa et accurata de demonstratione confert dissertio? Neque enim ego pro captu naturæ intelligo sed pro meo, nos sumus homines id est errori obnoxii. Quæ sint mihi talia (necessaria naturæ) vix scio, nedum ut illa norim naturæ intima. Inanis ergo est tota de demonstratione traditio et sine usu.* U. o. 118. 1.

nos. Erre az a felelet, ha az általános nemi, úgy az nincs az egyesekből összegyűjtve. Az minden egyest befoglal. Az kivételt nem ismer.

Az általános fogalmakra nézve általában nem tud eligazodni, mivel a logikát úgy fogja fel, hogy formái csak a gondolkodó alanyé, mely azokat csak külsőképpen vonatkoztatja a tárgyakra. A realistikáról egyenesen azt mondja, hogy tanuk képtelen. Azonban a nominalistákkal sem megy odáig, hogy tudományos ismeretünkben az általánost csak a nevek használatára lehetne visszavezetni, mert a név szorosan összefügg a dologgal. De hogyan függ össze, itt csak annyit mond, hogy a neveket nem kell önkényesen venni. Ehhez kapcsolja azon tételt, hogy a nyelvtan a logikának alapul szolgál a nyelvtan és a logika törvényei a nyelv és a gondolkodás, nem pedig a nyelv és a gondolkodás a nyelvtan és a logika törvényei szerint idomítandók. Csak arra a tételre szorítkozunk, hogy a nyelv alapja a logikának. A logikai fogalmak és törvények minden nyelvre egyenlőképpen érvényesek, de minő nyelvbenei formákban fejeztetnek ki, az rájuk nézve közönyös. Tehát a nyelv nem alapja a logikának. Azt állítja, hogy a logika nyomozza a tétek helyességét és összekapcsolását. A logika nem a nyelvtani téteket, mondatokat tekinti, hanem az ítéleteket. A tétnek mint nyelvtani formának vannak különös sajátosságai, melyekhez az ítéletnek mint logikai functionak semmi köze. A tét lehet p. o. parancsoló, kérdező. Nem minden nyelvtani tét egyszersmind logikai ítélet, noha minden logikai ítélet egyszersmind tét is.

Aristoteles azt mondja, a philosophia magyarázza az okozatokat okaikból. Vives azt állítja, hogy az okokra nézve nagy sötétségben vagyunk. Milyen dolgoknak mik okai és okozatai, azt nem tudjuk. Mire valók az okok? Nem-e az okozatok bizonyítják azokat, még pedig hatályosabban igenis nekünk. Előbb azt mondja, hogy sem az okokat, sem az okozatokat nem ismerjük. Mindjárt utána azt állítja, hogy az okozatokat hatályosabban ismerjük, ez által pedig az okok ismeretét is elismeri.\* Végre Vives azt is hibául rója fel Aristotelesnek, hogy a kategoriákat a logikába vonta be, szerinte azok a metaphysikába tartoznak. Mondja továbbá, hogy a kategoriák száma (10) nincs indokolva, hogy azok közé olyanokat is vett fel, melyek nem egyenműek. Nem-e helyre való azt fejtegetni, hogy a kategoriák miképp függnek össze a logikával. Csak azt jegyezzük meg, hogy Aristotelesnél a kategoriák az összekötő kapocs a logika és a metaphysika közt. Azonban azt helyesen vette észre, hogy a kategoriák száma nincs indokolva és

\* U. o. 119. l.

hogy azok különmeműek. Tér és idő nem tartozik a kategóriák közé. Az a természetphilosophiába való. Vives azt mondja, hogy a logika nem lehet bíró az egyes tudományok tárgyai felett, minthogy a tárgyak felett nem ítéelhetünk, ha az egyes tudományokba be nem hatunk, melyekhez a logika csak eszköz. Igaz, hogy a logika azon tartalmat elő nem adhatja, mely az egyes tudományok, p. o. a physika, az erkölcsan sajátja. De az egyes tudományok tartalma szükségképpen felteszi a logikai törvényeket, azok minden tudományos tartalomban benne rejlők, tehát egyáltalános becsesél bírnak. Világos tehát, hogy a logika nem pusztán eszköz a többi tudományokhoz, hanem maga is tudomány. Miután véleménye szerint a logikát az idegen elemektől megtisztította, fenmarad számára keresni a közhelyeket (loci communes) s ezek alá foglalni a különös eseteket, hogy helyes ítéleteket képezhessünk. Minthogy a logika csak eszköz a többi tudományokhoz, melyek a dolgok ismeretére tanítanak, bolondság az eszközt oly módon kidolgozni, hogy az eszköz nehezebb legyen mint annak használata.

A logikán kívül az egyes tudományokra is vetett ugyan pillantást, de eredményt itt se tud felmutatni. Ezekben is kívánja az egyszerűsítést, jobban mondva azt szeretné, ha a tudomány birtokába kevesebb fáradsággal jutnánk el. Ezért Aristoteles utódjaiban rosszalja, hogy ezek a mesternek nehéz iratait tüzték ki tanulmányozásuk céljával, p. o. a metaphysikát, physikát, tanát az égről; ellenben a tanulságosabbakat, hasznavehetőbbeket, p. o. a történetet, állattant, meteorológiát elhanyagolták. Az érzéki ismeretek legközelebb fekszenek hozzánk, ezek művelése közvetlenül ajánlkozik az embernek. Igaz, azt mondja, hogy az okokat kell ismernünk, de ki kell indulnunk az okozatokból. Azonban az utat, mely minket a dolgok igazi alapjaihoz vezethetne, oly fáradalmasnak tekintti, hogy ahhoz emberi erő gyenge s miután az ember erejét a tudományra gyengének találta, a valóság ismeretében keres némi kárpótlást. Különösen a keresztyén vallás erkölcsi tartalmát dicséri s azt mondja, mint Valla, hogy erre nézve a régieket felülmúltuk. Valóság az, mi a valónak legalább látszatát, színét mutatja. De honnan tudom, hogy az ily ismeret közeledik a valóhoz? Annak zsinórmértéke a való s csak ez a tudomány tárgya.

Azonban Vivesnél is a kornak uralkodó szelleménél fogva élénk a természet nyomozásának ösztöne. Hogy a természettudományokat az ember komolyan, szeretettel és eredménynyel művelje, ehhez nem egy ember készítette el az utat és előbb sok buzdító és gerjesztő szó-

zatnak kellett emelkednie. Már maga ezen gyakori figyelmeztetés a természetre azon elvről tanuskodik, hogy az ember a középkori egyoldalúságtól megszabadult, a természet országában otthonosnak kezdte magát érezni, a természetet, mivel ez is lényegének egyik alkateleme, megszerette s csak akkor vizsgálhatta azt elfogulatlanul és teljes semmi tekintélytől, semmi előítélettől nem függő szabadsággal.

### III. Agricola Rudolf.

Valla irányával rokon Agricola. Született 1443. Gröningen mellett. Kempis Tamás adott lelkének magasabb lendületet. Tanult Párisban, férfikorában látogatta meg Itáliát, hol az akkor nagyban virágzó ókori irodalom által remélte műveltségét a tökély magasabb fokára emelni. Itt Hermolaus Barbarus és Gaza Tivadartól kapott oktatást. A régi remekírókat saját jelességöknél fogva művelte s ennek köszöni azon nagy hírt, hogy finom ízlés dolgában honfitársait felülmutta. Hazájába visszatérvén, az új klasszikai műveltséget terjesztette egész haláláig 1485. Gazdag ember lévén, becses kéziratokat gyűjtött Ferrarában, melyek később a heidelbergi könyvtárba bekebelezettek s melyeket minden nemzet tudósai használták, míg Tilly a várost fel nem dúlta. Említett érdemeit értette Hermolaus Barbarus, midőn sírkövére ezeket írta: *Országos Széchényi Könyvtár*

Invida clausurunt hoc marmore fata Rudolphum  
Agricolam, Phrysiis spemque decusque soli.  
Scilicet hoc vivo meruit Germania laudis  
Quicquid habet Latium, Græcia quicquid habet.

Agricola elragadtatással szól a bölcsészetről, aristotelesi értelemben azt mondván: *divinitatis est munus, philosophum esse, id plus est esse, quam hominem*. A bölcsészet tárgyául az örökkévalót tekinti, az képes mindent kinyomozni, tehát nem ismeri a korlátokat, az saját ereje es hatása által nemesíti az ember kedélyét. De midőn a bölcsészet egyes tárgyaira megy át, itt bevallja az emberi tudomány hiányait. Az egyik hiányt abban látja, hogy nem bírjuk a dolgok igazi különbségeit s meg kell elégednünk, ha e munkában a czélhoz közeledünk. Hibáztatja az észleteknek a philosophiai iskolák által behozott szörszálhasogatási módját s az ő felfogása szerint ez okozta azt, hogy az iskolákból az igazi philosophia, az erkölcsan elenyészett. Beismeri, hogy a philosophia minket az erkölcsi életéről felvilágosít, de hogy a tévedés ide is behat. Utoljára ő is a szentírásra utal, mivel ezt, mint életvezetőt az Isten adta nekünk, az tehát nem csalhat.

Nehézkes és mesterkéltn volt a scholastikusok okoskodásának módja. Azon arányban, a mint a kor eltávozott a scholastikától, kereste a gondolatoknak könnyebb és természetesebb tanítási módszerét. Ezen szükségnek törekedett megfelelni s ez által a philosophia átalakításának útját egyengetni, Agricola is megírván *de inventione dialectica* című munkáját. A mű azonban csak gyenge kísérlet, mivel csak az ékesszólást tartotta szemé előtt. Ezzel összefügg nyomozása az általános fogalmakról, mintha a nominalismus és realismus közti harcot akarta volna kiegyenlíteni. Azt tanítja, hogy gondolkodásunk tárgyaiban vannak oly tulajdonságok, melyek azokat egymástól megkülönböztetik és melyek ezen dolgokkal közösek. Gondolkodásunk a tárgyat ezen tulajdonságokra nézve hasonlóknak ismeri fel, s mi ezen hasonlóságot tekintjük általánosnak. Természetes tehát, hogy az általános csak a dolgokat összehasonlító értelmünk eredménye. *Essentialis quaedam in multis similitudo*, de ezzel össze nem fér az, mit innen lekövetkeztet. Azt mondja, hogy minden tudomány az általánosra iránylik s azt akarja felismerni, mik a dolgok az emberi értelmén kívül. Mert ha az általános csak az emberi értelemben levő volna, úgy a tudomány is csak az lehetne, mit az emberi értelem költ. Az általános az egyes dolgokban levő lényeges hasonlóságok s ezen hasonlóságok épp úgy léteznek az emberi értelmén kívül, mint maguk azon dolgok, melyekben azon tulajdonságok megvannak. De most az a kérdés keletkezik, mi ezen hasonlóságok alapja? Míg ez nincs megoldva, addig az általánosnak fogalmával tisztában nem lehetünk.

#### IV. Nizolius Marius.

Nizolius született 1498. a modenai hercegségben, Brescellóban. Pármai tanár korában írt egy munkát ezen cím alatt: *de veris principis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*. Már a czimből látszik, hogy a munka kiválólag polemiai irányu s Leibnitz jól jegyezte meg, hogy a hangzatos cím a munkának nem felel meg. Leibnitzot a munka új kiadására (Frankfurt 1670) az birta, mivel Nizolius nyelve természetes, egyszerű, világos, nem nyakatekert,\* de modora sértő, tudományos emberhez nem illő, midőn a vele ellenkező nézetű bölcsészekről, vagyis kik nem azt tanítják mit ő, ilyen kifeje-

\* Dicendi ratio naturalis et propria, simplex et perspicua et ab omni detorsione et fuco libera et facilis. Leibnitz az előszóban.

zéseket használ: stolidi, stulti, delirantes, inepti, fatui, inanes, mendaces, falsi, decipientes, nugantes, hebetissimi, indoctissimi.\* Ezen modort az itáliai humanisták hozták be s erre nézve Nizolius azok hí követője volt. Ajánlja, hogy ítéletünk szabadságát a legnagyobb tanítóval szemközt is megóvjuk. Itt a kor azon iránya tükrözi le magát, mely minden külső tekintélytől független akarna lenni, a philosophia szeretné azon segílyt, melyet eddig használt, a régiek tanait nélkülözni. Azonban ő maga is Okkam nominalismusából sokat átvett.

Azt mondja, hogy a philosophia és minden tudomány az igazságot keresi s a régi philosophiában is találunk igazságokat, melyek örökkévalók. Vizsgálván a régi philosophiai rendszereket, azok közül egyet se tart olyannak, mely a mértéket megütné. Mintha személyesen sértve érezné magát, oly felháborodással szól Aristoteles metaphysikájáról és logikájáról, tanát az általános fogalmakról tudományos pestisnek tekinti. Kik Aristotelest, így mint azt ma bírjuk, dicsérik, azoktól megtagadja a helyes ítéletet, azok kevés tudománnyal bírnak vagy éppen nyersek (rudes) és tudatlanok. Azonban bevallja, hogy ethikájában, physikájában sok jelest találhatni. Különösen rhetorikáját dicséri. Ez természetes oly ember részéről, kinek inkább volt hajlama és tehetsége a nyelvészethez mint a bölcsészethez. Benne a nyelvészet túlbecsüli magát. Azt mondja, a mit ő ír, az igaz, s mit az ellenfél, az hamis. Mily önhittség! Az alatt, mi az övé, azt érti, mi a grammatikában és a rhetorikában adatik elő. Mit az ellenfél tanít, az alatt érti különösen a dialektikát és a metaphysikát. Mi e kettőben foglaltatik, az nagyobbára vagy hamis, vagy haszontalan, vagy ha hasznos is, nem szükséges, hanem fölösleges, vagy ha meg is engedjük, hogy szükséges, mégis olyan, mely sem a dialektikához, sem a metaphysikához, hanem a grammatikához és rhetorikához vagy más tudományhoz tartozik.

Nizolius szerint a nyelvtan a rhetorikának első része s ez inkább mint a metaphysika tarthat számot, hogy alaptudománynak tekintésék, mivel minden szónak jelentését vizsgálja. A logikát is a rhetorikához számítja, mivel az nem az ész (λογος), hanem a beszéd tudománya. Felfogása az, hogy a rhetorikához tartozik mindaz, mi arra képesít, hogy mindennemű tárgyról helyesen és jól beszéljünk. Kifakadó

\* \* Non sufficit docere nisi barbaros philosophastros tanquam harpyas, quosdam phineias nunquam desinentes fœdere ac conspurcare sacro sanctam philosophiæ doctrinam indesinenter ejicias atque extrudas. U. o. 19. l. A mint ő fogja fel a philosophiát, az épen nem sacro sancta.



hangon szól, hogy a philosophia a rhetorikától elvette igazi tulajdonát. Ő ezt tovább nem akarja tűrni s a rhetorika jogát a philosophiától visszaköveteli.

Ha a philosophia a szavak jelentésével foglalkoznék, egyenlő volna a szótáriródalommal. A szavak a gondolatoknak jelzői, jelei, ezen jelek nem magukat jelentik, hanem azon tartalmat, gondolatot, melyet a jeleket megteremtő szellem beléjük lerakott. A philosophia a valósággal foglalkozik mint gondolatrendszerrel s a lélektanban kimutatja azon helyet, hol az emberre a beszéd mint a gondolat kifejezője, szükségképpen bekövetkezik. Nizolius azt mondja, hogy a logika nem az ész, hanem a beszéd tudománya. De a *λογος* jelenti nem csak a beszédet, hanem az észet, a fogalmat is. Az kétségen kívül áll, hogy a nyelvtani formákban van logikai elem is. De égen, földön nincs valóság, nincs emberi tudomány, melyben a logikai fogalmak és formák elő ne fordulnának. Hogy azokat a maguk igazságában tisztán megismerjük, egyszerű alakjaikat kell kifejteni, a mint azok minden közelebről meghatározott valóság és tartalom határán még túl fekszenek éppen úgy mint a mathesis, mely a mennyiséget tisztán adja elő. Legmegfelelőbb kifejezése gondolatainknak a nyelv és mivel az ember logikailag, eszesen gondolkodik: igen természetes, hogy a nyelvet is átszövi logikai határozottságokkal. Az észet, ezen istenit egyetlen egy nyelv se nélkülözi. Éppen azért nem a nyelv oka a logikának, de megfordítva. A nyelv egyik lényeges eleme azon tagozott hangok, melyek által gondolatainkat kifejezzük. A nyelvnek ezen részéhez a logikának semmi köze.

Állítja, hogy az általános tudomány, mely minden felett képes ítélni, a rhetorika, mint a nyelvészet csúcsa, holott a többi tudományok csak az anyagot nyújtják. Ily felfogás mellett természetes, hogy ő a rhetorikába a logikát és a metaphysikát is beolvasztja.

A mint értekezik a bölcselkedők főelveiről, ez sajátos fényszerít felfogására. Szerinte az igazság és a helyes bölcselkedés főelve a görög és a latin nyelv ismerete. A görög nyelv tudása nélkül senki magasabb dologról nem ítélhet. Ez túlság.

Második elve az igazságnak azon szabályok tudása, melyek a grammatikában és a rhetorikában előadatnak.\* A görög és a latin grammatikusok és rhetorok, különösen Cicero sokkal jobban, igazabban és világosabban s mindenkinek közös értelmiségéhez alkalmazhatóbban

\* Sine quibus omnis eruditio inerudita. U. o. 7. l. Csak annyi áll, hogy a bölcsészet és minden tudomány felteszi a nyelvtudást.

értekeztek mint bármely dialektikus vagy metaphysikus vagy philosophaster a névről, az ígéről és a beszédnek egyszerű részeiről, jelentenek azok akár állagot, akár mivoltot, akár járulékot. A felosztást, meghatározást, bebizonyítást, jobban tanuljuk a grammatikából és a rhetorikából mint a dialektikából és a metaphysikából. Nagy elfogultság kívántatik hozzá s nagy előszeretet a grammatikához és a rhetorikához, azt, mi a logika igazi sajátja, amazoknak tulajdonítani. A dialektikusok, így folytatja polemiáját, az igazságról csak látszanak gondoskodni, midőn mondják, hogy a dialektika megkülönbözteti az igazságot a hamistól, a hasznosságról pedig éppen nem gondoskodnak. Valójában azok, a miket tanítanak, hamisak és haszontalanok. Grammatikailag és rhetorikailag szólni annyit jelent, helyesen szokott módon és a közös felfogáshoz, dialektikailag pedig akár logikailag, akár metaphysikailag annyi, mint vakmerőn, megfontolás nélkül beszélni s szarkák és szajkók módjára az emberek füleit alkalmatlan időben körülzúgni.\*

Az igazságnak harmadik elve a kipróbált görög és latin szerzők gyakori és szorgalmas olvasása és úgy azok, mint a nép szólásmódjának megértése. Ez úgyszólván az egyedüli út eljutni az igazi bölcsességhez és ékesszóláshoz s e kettő nála egy.

Negyedik főelve az igazságnak a szabadság, érezni és ítélni minden dologról. A bölcs ne kösse magát egy bölcsészeti iskolához, az igazság kinyomozásában nem annyira Platot vagy Aristotelest vagy újabb írókat, hanem az öt érzéket, az értelmet, a gondolkodást, az elmét, a gyakorlatot és a tapasztalást kövesse mint tanítókat. Mintha Sokrates, Plato, Aristoteles ezekre éppen nem lettek volna tekintettel.

Az igazságnak ötödik és utolsó elve, hogy a szokott beszédmódtól el ne távozzék s hogy nagyon röviden vagy nagyon homályosan ne beszéljen és ne írjon, ne hozzon be a philosophiába paradoxont vagy újat. Plato minden szükség nélkül sok képtelent hozott be, különösen az üres és a haszontalan ideákat.\*\* Ezért Aristoteles öt többször kine-

\* Cicerot nagyon szerette, írt hozzá magyarázatokat. Így kaptuk tőle azon munkát thesaurus ciceronianus. De Cicero a bölcsészet nélkül nem lett volna világhírű szónok és rhetor,

\*\* Plato sive Socrates apud Platonem in Parmenide non tam ut philosophus gravis et severus, quam ut poeta lepidus et facetus nec tam serio ex animaque loquens quam ludo et ioco scribens ut delectaret lectores, videtur introduxisse ideas suas non aliter quam poetæ fingunt scyllas, chimæras et centauros suos. U. o. 92: l. Nizolius kicsinyesen, iskolai gyermek módjára fogja fel Platot. Hogy Plato mire törekedett ideái által, hogy a philosophia is mint minden, mi emberi, fokozatosan halad, arról Nizoliusnak sejtelve sincs.

veti, de Aristoteles is, hogy a philosophia ne legyen ment a szörnyektől, az ideák helyett behurczolta az universaliákat. Ezek képtelenebbek, üresebbek mint az ideák, mit napnál világosabban ígér bebizonyítani.

Szabad gondolkodást sürget a tudományban és a gondolkodásnak korlátot emel az által, hogy a míveltséget egészen a görög és a latin írókhoz köti s a grammatikát és a retorikát olyannak tekinti, hova a tévedés elől biztosan menekülhetünk. Kívánja, hogy a philosophiába ne hozzunk be újat, pedig minden felfedezett igazság új.

A hamis philosophusok elvei vagy nem irottak, hanem az emberek véleményében meghonosodtak, vagy irottak. Nem irottak, hogy a görög és a latin irodalom vagy keveset vagy éppen nem szükséges a bölcsészethez. Az irottak felé fordulván, itt különösen Aristoteles két analytikája ellen vagdalkozik. Szerinte ez forrása számtalan hibáknak s minden tudomány megromlása és bemocskolása innen ered. És ezek koronája az ő metaphysikája. Azután szól a nevekről és a dolgokról s ehhez kapcsolja ellenvetéseit az általános fogalmak és a metaphysika ellen. A dialektikusok mind a kettőben hibáznak. Mivel a dolgokra nézve az a legsajátságosabb, hogy léteznek (esse et existere), a nevekre pedig, hogy jelentenek; a mennyi levő, létező dolog van, annyi módja van a dolgok szavai jelentésének. A dolgok létezésének négy módja van. Minden a mi létezik, vagy állagok vagy mivoltok, s úgy az állagok mint a mivoltok vagy egyesek, vagy az egyesek sokasága. Az állagok maguk által léteznek (stant in se) p. o. Socrates, ember, kő. A mivoltok másban léteznek, p. o. fehérség, szolga, t. i. az állagban. Az egyesek p. o. Pericles az emberekben. Pindus a hegyekben elkülönítve léteznek. Az egyesek sokasága, p. o. nép, sereg, nyáj, nem, faj s mindazok, *quae vocantur tota discreta*, mindig együtt vannak mint egy nyájba egyesítve. A dolgok ezen négy nemének megjelölésére a grammatikusok a neveknek négy nemét találták fel: fő-, mellék-, tulajdon- és közneveket. A köznevek mind egyneműek és ismét vagy egyszerűen köznevek vagy gyűjtőnevek (collectiva). Gyűjtőnevek p. o. nép, sereg, nem, faj, egyszerű köznevek p. o. ember, állat, növény.

Aristoteles kategóriáit tehát visszavezeti az egyszerű különbségre s beismeri, hogy e különbséget már a görög bölcsész felismerte. De a kategóriákat csak nyelvtani szempontból tekinti. Igaz, hogy a substantiának nyelvbeli kifejezése a substantivum, de az emettől egészen független fogalom, mely nélkül azt, miképp különbözik a főnév az igétől, meg nem érthetem. A mennyiség kategóriáját nemcsak a számnév, de a hajlítás által is ki lehet fejezni.

Fent azt mondotta, hogy logikailag és metaphysikailag szólni

annyit jelent, mint megfontolás nélkül beszélni. Most pedig a grammatika és a retorika szempontjából maga is bebocsátkozik a metaphysikába. De azzal az a célja van, hogy az általános fogalmakat mellőzze. Ő azt gondolja, hogy e nélkül is lehet a különösnek ismerete. Nem beszélhetünk az északi sarkról, hanem csak azon hallgatag feltevéssel, hogy van déli sark is. Ily elválthatlan módon létezik az általános és a különös. Azt mondja, hogy a köznevek mind az egyes, mind a többes számban többet jelentenek. Különbség csak az, hogy azokat az egyes számban képiesen, a többesben pedig tulajdonképpeni értelemben vesszük. Ha azt mondjuk, az ember eszes lény, ez alatt azt értjük, hogy minden ember eszes. Itt szó van az emberek egész tömegéről. A nem, faj szerinte csak gyűjtőnév. Azt mondja, hogy a nemnek vagy a fajnak közös vagy általános természetét csak a bölcsészek koholták s ezt az egyesekből az értelem segítségével abstrahálták. Az ember vagy az állat nevei s több ilyenféle sohasem jelent nemet vagy fajt, vagy valami közös természetet, kivéve ha képiesen állanak, és azon természet, melyet ezen képiesen álló nevek alatt értünk, semmi egyéb mint az egyedekben összetett sokaság és bizonyos szaggatott egész.\* Hol a beszédben használjuk a nem nevét, ott helyesen használhatjuk a sokaság nevét. Erre meg kell jegyezni, hogy sokaság, tömeg, összeség az egyeseket csak külsőképpen szám szerint egyesíti. Az lehet kisebb, lehet nagyobb, teljességet az sohasem alkothat már a sokaság fogalmánál fogva. Ellenben a nem minden egyest feltétlenül lényegénél fogva egyesít magában. Minden ember eszes, minden állat érez. Az ész az emberben, az érzés az állatban a nem. Itt kivétel nincs. Ő az általánost a nominalistákkal együtt a szavakban és a nevekben találja s azt mondja, ha többekről mondjuk ki az általánost, az nem dolgokra, hanem a szavakra vonatkozik s mindent, mit kimondunk, az tulajdonképpen név és nem dolog.\*\* Tehát ha azt mondjuk, p. o. rózsza, szegfű, liliom, ibolya, hárs, növények, hogy ezek virágoznak, ezek nem ezen dolgoknak való tulajdonítványai, hanem csak nevek. Mily

\* Genus et species sive natura generis et speciei nihil aliud, nisi ipsamet singularia sua sive multitudo singularium suorum simul et semel acceptorum totum quoddam discretum. Nomina hominis et animalis et cetera huiusmodi nunquam significant genus vel speciem vel aliquam naturam communem nisi cum sunt figurate posita et accepta et ea natura, quæ his nominibus figurate positis significatur, nihil aliud est nisi multitudo ex individuis composita et totum quoddam discretum. U. o. 30. és köv. 1.

\*\* Dicitur ac prædicatur de pluribus non rerum sed vocum proprium est et quiddam dicitur ac prædicatur est nomen non res. U. o. 102. 1.

ferdén fogta fel Nizolius az általánost, kitetszik abból is, midőn azt állítja, hogy a philosophusok tanítanak általános embert, általános állatot. Ilyent semmiféle philosophus nem tanított. Általános ember, általános állat nem létezik, hanem az állat általános fogalma létezik kéttagúlag a gerinczesekben és a gerincztelenekben vagy háromtagúlag a has-, íz- és érzésállatokban. És ezen fajok ismét alfajokra oszlanak el, míg a kifejlés el nem jut a határponthoz, hol az megállapodik. Ezen határ az egyes vagy egyed.

Nizoliusnak a nominalistákkal abban igaza van, hogy az általános fogalmak nem különálló állagok, nem igazi egységek. Szerinte állagok csak az egyedek. Ezt így indokolja: az igazi állag nem lehet ugyanazon időben egy és ugyanaz és mégis, hogy sok dologban befoglaltassék. Éppen mint Okkam, ki azt mondja, hogy az általánosnak több dologban egyszerre kellene lenni, de egy dolog sem lehet több dologban. Tehát az általános nem dolog, nem valódi, hanem csak értelmünk által csinált fogalom, melyet egy szóval jelzünk. Mind a ketten az általánost hibásan, mint különálló dolgot fogják fel s ennek nyomán mondják, hogy egy dolog se lehet több dologban.

Midőn a realisták azt tanítják, hogy az általános fogalmak igazsága mellett az is szól, mivel másképpen az egyes dolgokról semmit se mondhatnánk ki, Nizolius ismét a nominalisták azon állítását hozza fel, hogy az általános fogalmak csak szavak s hogy ezek a dolgoknak csak jelei. De az igazságot tartalmazó tétek általánosak. Itt ismét a retorika a kiségitő, mert azon téteket erre törekszik visszavezetni. Szóval az általános fogalmakat el nem kerülheti. És azon igyekvés is megvan nála, azon tétekek, melyek az egyesekről valami általánost mondanak ki, tárgyias jelentőséget tulajdonítani, p. o. nem azt kell mondani, Socrates ember, hanem Socrates az emberek közé vagy az emberek fájához tartozik. Itt is bevall annyit, hogy az általános fogalmak nem pusztá szavak. A nominalismuson tetteleg túlmegy.

Ő maga is belátja a nehézséget. Azt mondja, ha az egyedeket külön vesszük, ezek számtalanok annyira, hogy ezeket mind megismerni s tudni nem lehet s így az egyesekről tudomány és meghatározás lehetetlen. Ezen nehézséget így törekszik eloszlatni. Az egyesek szüntelenül következnek egymásra és mintegy örökké újra születnek. Tehát az egyesek nincsenek a romlásnak és a halálnak alávetve. Mert ha mindig nem is voltak, ha nem is lesznek, ha nincsenek is egyes emberek, egyes állatok, mégis mindig volt, lesz az állatok neme, mi az egyesekről szóló tudományhoz mindig elég. A tudomány nem

szól az egyesekről külön, hanem az egyeseknek nemeiről.\* Tudomány és meghatározás lesz az egyesekről és individuumokról nem ezeknek saját és magántermészeténél, hanem ezeknek közös és szakadatlan egymásra való következtetésénél fogva.\*\*

Mit e pontokban mond, az éppen ellenkezője annak, mit az előbbeni pontokban állított. Ott az általánost és a nemeket — s valódi általános a nem — mint az értelem abstractióit félreveti s csak az egyeseknek tulajdonít valóságot; itt nemcsak azt mondja, hogy a tudomány nem szól az egyesekről külön, hanem ezek nemeiről s a nemeknek az egyeseket túlélő tartamáról.

Midőn Nizolius az általános ellen harczol, az általánosnak abstract, a realisták egyoldalú felfogását akarta elkerülni. A realisták azt tanították, hogy az általános a valóznak állaga (*universalia anterem*), az egyes pedig ezen lényeggel szemközt csak esetleges forma. Nem gondolták meg, hogy az egyes nem járul az általánoshoz kívülről, hanem hogy az általános maga lesz egyeddé. A nominalisták az ellenkező túlságba estek, midőn azt állították, hogy az egyes a valódi, az állag, az általános pedig csak értelmünk abstractiója (*universalia posterem*). Elfelejtették azt, hogy az általános és különös az egyesnek szükségképpen tartalma. Az oroszlán gerinczes állat. Vegyük el tőle azt, mi őt állattá teszi, tehát az érzést, tehát a nemet, vegyük el tőle gerinczes, tehát különös mivoltát s az oroszlán csupa névvé sülyed le. Tehát a pusztá általános, mely nem létezik mint egyes, épp úgy lehetetlen és valótlan mint pusztá egyes, mely nem általános. Az egyes csak a tulajdonítmányban és ez által valódi. E nélkül az pusztá szó, üres név. De minden tulajdonítmány, melyet az egyesről mint alanyról kimondunk, általános, p. o. rózsza, ákác, lóhere, oroszlány, ember, nő. A növés minden szervesnek tulajdonítmánya, tehát általános, szóval egyes és általános egymástól elszakíthatatlan határozottságok. Egyes és általános egyes és nem ellentétes határozományok ugyan, de azok egységben gondolandók, egy fogalomnak tényezői s a philo-

\* *Nego singularia esse corruptioni mortique obnoxia. Nam et si non fuerunt sunt et erunt semper singulares homines et singularia animalia; tamen semper fuit, est et erit et genus hominum et genus animalium, quod ad conservandas semper scientias et artes de singularibus traditas satis est. Artes enim et scientiæ nonde singularibus seperatim et seorsum acceptis, sed de generibus singulorum traduntur. U. o. 49. l.*

\*\* *Artes et scientiæ et definitiones tradentur de singularibus et individis non per naturam propriam et privatam, sed per communem et perpetuam successionem. U. o. 50. l.*

sophia egyik főfeladata éppen ezen ellentéteket összeegyeztetni.\* Az egyesnek és általánosnak viszonya egymáshoz, a philosophiában egyike a legfontosabb feladatoknak. Már Aristoteles közel állott azon ponthoz, a hol ezen ellentétet is egységbe fogja össze, midőn azt tanítja, hogy az általános az igazi valóság, de nem azon értelemben, hogy az egyestől elszakítva léteznék, hanem hogy az az egyesben bennejlő lényeg. De midőn ezeket az emberi ismeretre vonatkoztatta, itt nem tudott világosságot gyűjtani, ellenmondásokba bonyolódott s a megoldást az utókornak hagyta örökül.

Nizolius azt mondja, hogy az egyesek végtelen nagy számuk miatt meg nem ismerhetők s így azok a tudomány tárgyát nem képezhetik. Hogy azok meghatározathassanak, tartalmat kapjanak s így a tudomány lehető legyen, kell az egyeseket valamihez viszonyban gondolni. Ez az egész, melynek az egyes dolgok részei; ezért kívánja, hogy az észletben ne következtessünk az általánosról az egyesre, hanem az egésztől az egyes dolgokra vagy a részre, az inductióban pedig ne a különösről az általánosra, hanem az egyes dolgokról az egészre. De az észlet és az inductió nem más mint ugyanazon fogalom két elemeinek vonatkozása egymásra egy harmadik, a közvetítő fogalmi elem által, p. o. a vas élelytől, mivel ércz, vagy inductive az orosz-lány, cet, ibolya stb. nőnek, ezek mind szervesek, tehát a szervesek nőnek. A közvetítő elem képezi az okot, hogy azon két elem egymásra vonatkozik s így a következtetés az ítélet indokolója. Ezen fogalmi elemek nem más mint az általános, különös és egyes vagy nem, faj, egyed; ellenben az egész és rész oly kategória, hol csak az egész és rész vonatkozik egymásra, itt harmadik nincs. Különben is az egészet vég nélkül lehet osztani, az egész részeinek csak összege, de nem alapja. Az egész nem foglaltatik a részben, ellenben a nem, az általános befoglaltatik a fajban, a különösben és az egyedben, az egyesben s ez utóbbinak amazok képezik lényeges, tőle el nem szakítható tartalmát. Nizolius pedig azt mondja, hogy a különösről a nemet kimondani annyi volna, mint azt mondani, hogy a rész egész, p. o. az alap a ház, vagy  $30 = 100$ . Ilyen badarság éppen akkor jön elő, ha az egész és a rész kategóriája szerint következtetnénk.

Azonban az egész alatt érti a mindenséget is (universum) s ebben ismerjük meg az egyes dolgokat mint az egésznek részeit, de az általánost ne gondoljuk mint magában állót, nem mint állagot, hanem mint az állagok (egyes) sokaságát, melyek a természetnél fogva együvé

\* Ez nevezetik speculatióknak.

tartoznak. Ez igaz, de az egyesek sokaságát éppen a nem tartja össze. Igaz az is, hogy a mindenség oly egész, melyben minden összefügg mindennel, de a mindenségnek közelebbi mivoltát csak úgy ismerjük meg, ha belátjuk annak lényeges különbségeit. Állag szerinte az egyes, a sok állagok a természet által tartatnak össze. Az ilyen beszéd széles, határozatlan. Ő annyit mond, hogy az ő universuma, a mint azt a természet képezte, nem más mint minden egyes dolgoknak összessége, melyet mi egy nemnek gondolatában összefogunk. Az ily felfogás alanyi, mert csak az értelem az, hogy mi vagyunk azok, kik az egyes dolgokat egy nem gondolatában összefogjuk.\* Igyekszik ugyan a nemnek tárgyias fogalmat adni, midőn azt mondja, hogy valamennyi nem között, mely a dolgok természetében van, a legfőbb és a legigazibb a *dolog* neme, mert ez végtelen sokaság által magában foglalja a dolgok alsóbb és kisebb nemeit vagy a dolgok kisebb sokaságát.\*\* A dolgot tekinti a legfőbb nemnek, mely alá foglalhatunk minden gondolható. A dolog szerinte még az állag és a mivolt fogalma felett áll. Az értelem dolognak mondja az Istent, világot, csillagot, képzeletet, emlétet, jegőczet, állatot stbt. Ilyen összefoglalás által tudományos rendszer létre nem jő.

Hogy Nizolius a nehéz kérdéssel komolyan küzdött, kitetszik abból, hogy ismételve visszatér az egésznek kategóriájához. Újra mondja, hogy nincs más általános mint az egész. Az egész pedig vagy konkrét, folytonos vagy szaggatott nagyság. És mivel minden nagyság anyagi, ezért nem taníthatunk anyagtalan általánosságokat.

Fejtegetéseinek törekvése az, hogy az abstract tudományos eljárás helyébe mást akart helyezni. Abstract volt a realisták tana, kik az általánost, abstract volt a nominalisták tana, kik az egyest tekintették igazi valónak. Ő eljárási módját *összefoglalásnak* (comprehensio) nevezi. Ezalatt értelmünknek azon tehetségét érti, mely által az egyes nemhez tartozó minden egyes dolgokat összefoglal s a tudományos munkát így hajtja végre. Utoljára is annak igazságát ismeri be, mit kezdetben annyira ostromol, t. i. az általánost, mert a nem az igazi általános.

Közelebről az összefoglalás által azt akarja, hogy ebből az

\* U. o. 57. l.

\*\* Inter omnia genera, quæcunque sunt in tota rerum natura summum et generalissimum et verissimum est genus rerum continens et complectens sua immensa et pene infinita multitudine omnia alia inferiora et minora genera sive minores multitudines rerum sic ut solum sit supremum et generalissimum. U. o. 168. l.



anyagot el ne hagyjuk. Minden, mit megismerünk azt az értelem, de nem kevésbé az érzék által az anyagban fogjuk fel. Mit egészbe foglalunk össze, az nem anyagtalan, hanem az anyagi dolgok összessége. Az egyes dolgokból indul ki. Ezek pedig testek, de a gondolkodás haladását abban látja, hogy mi ily dolgokat egy természetes egészbe fogjuk össze. Az egésznek pedig két fajtát ismeri, a folytonosságot vagy a testeket és a szaggatottságot vagy a testek sokaságát. A végeredmény tehát a materialismus, a módszer pedig az inductio. Most lehet megérteni, hogy Nizolius oly általános ellen harszol, mely az anyagot nem veszi tekintetbe. De az általános és az egyesnek viszonya egymáshoz tisztán logikai kérdés, ezen kérdést egyelőre tisztán logikailag kell tárgyalni. A philosophia rendszeres egész, ebben tehát az anyagnak mint az idea szükségképpen mozzanatának a maga helyét ki kell ugyan jelelni, de a logikának egyelőre az anyaghoz semmi köze.

Mindemellett figyelemre méltó az ő harsza oly általános ellen, mely az anyagot a dolgokból elhagyja. Az átmeneti korban ő azon férfiak közé tartozik, kik az anyag fogalmát tudományosan kívánják tárgyalni és nem magikailag, mint Nettesheim és Paracelsus. Ő e pontra nézve korának gondolkozását tolmácsolta a scholastikai és az absztrakt gondolkodás után, mely a természetet és az anyagot nem tagadta ugyan, de azt csak theologiailag vizsgálta s úgy tekintette, mint a rossz és a gonoszság forrását. Már Nizoliusnál legalább gyenge csíra szerint látjuk kezdetét oly tudományos iránynak, mely később a természeti nyomozás folytán határozottan az anyagot állította minden igazi valóságnak. Nizolius abstraktiót, egyoldalúságot lát abban, ha az anyagot elhagyjuk, de midőn tanának végeredménye az, hogy a létező csak anyagi, ő szinte beleesett az abstraktióba.

Nyomozván gondolkodásunknak valódi tárgyait, óvatosan megjegyzi, hogy ő a természeti és a mennyiségtani dolgokról szól s hozzáteszi ugyan, hogy az isteni dolgok anyagtalanok, de a theologia tárgyait nem vizsgálja. Mily nagy a változás a gondolkodás világában! A scholastikusok azt mondták, hogy az Isten minden nyomozásaink célja. Az átmeneti korban nem egy férfúval találkozunk, kik mint philosophusok az isteni dolgokat tudományos kutatásaikban óvatosan elkerülik. Nizolius ezt teszi nem pusztán óvatosságból, hanem módszere meg nem engedi neki, hogy az anyag fogalmán túlmenjen. És mégis szól az emberi lélekről. Itt hogy segít magán? Az embert lényegileg egésznek tekinti, de az ember szerinte testből és lélekből áll, melyek úgy vannak egymással összekapcsolva mint anyag és forma. A kettő együtt sem folytonos, sem szaggatott nagyság. A lélek és test össze-

kapcsolásáról azt mondja, hogy az mintegy folytonos (quasi continuum). A tudomány «mintegy» formán nem beszélhet.

Nizolius a nyelvészetből indul ki, de az eredmény, melyhez eljut, az inductiόν alapuló természettudományok. Nagy ugrás a retorikából átmenni a természettudományokhoz. Hivatkozik mint Valla, Vives a beszédnek közös és helyes használatára, az emberi közös értelemre és a természetes érzésre s figyelmeztet, hogy a közvéleménnyel ne ellenkezzünk. Nála tehát szilárd tudományos elv nincs. Van erről tudata. Azt mondja, hogy a tudomány oly ismeret a dolgokról, mely minden kétséget kizár. Az a dolgokat úgy adja elő, hogy soha másképp nem gondolhatók. Ily értelemben a tudomány ismerete volna az örökkévalónak és szükségképpeninek. Ő kétkedik, hogy ily értelemben van-e tudomány és hogy az ember által elérhető-e? Tán az Istenben van ilyen. Nizolius utasít minket az érzéki észrevételre és az inductióra. De mivel belátja, hogy nehéz, hosszadalmas ezen az úton az egésznek teljes ismerete, melynek alapján a bebizonyítás eszközölhető, ezért az emberi ismeret nála nagyon bizonytalan.

## V. Ramus Péter.

Aristoteles volt a philosophiában még most is a legnagyobb tekintély. De az átmeneti korszak törekedett minden tekintély alól felszabadulni. Ki ezt határozottan tette, ki elvileg ellenkezett Aristotelessel és egyszersmind tanai helyébe újat törekedett tenni, az Ramus Péter (Pierre de la Ramée).

Született 1515. Cuthe helységében Picardiában, nemesi, de nagyon elszegényedett családból. Tanuló korában a párisi egyetemen még a scholastika tartotta elfoglalva a tért. Azonban Sturm Jánosban szíve szerinti tanítóra akadt. Midőn a szabad művészetek mesterévé felavattatott, azon merész, nem indokolható tétellel lépett fel, hogy mindaz, mit Aristoteles tanított, nem igaz. Tanítványait is ez értelemben törekedett a régiek iratainak magyarázatába bevezetni. 1543. két iratot adott ki, melyek a logika átalakítását czélozták s hol különösen azt mutogatja, hogy Aristoteles logikájában hiányzik a meghatározás és a felosztás. Ez újítás miatt bevádoltatott. A párisi egyetem Aristoteles tanainak régi idő óta a legerősebb vára, a maga körében nem akart tűrni ily megtámadásokat. Midőn ellenei látták, hogy nehéz harcot kell vívniok, használtak nem tudományos fegyvereket is s Ramust azzal vádolták, hogy magát a vallást veszedelembé hozza. Annyiban igazuk volt, hogy Aristoteles tanai a scholastikai dogmati-

kával szorosán össze voltak kapcsolva, csakhogy a scholastikai dogmatika még nem vallás és abba sok nem keresztényi elem hatott be. Különbösen is ismeretes tény, hogy a scholastika Aristotelest a maga felfogása szerint idomította. Ki is vitték I. Ferencznel, hogy Ramus minden philosophiai előadástól eltartott s ügye mint bűnvád a parlament elé került. Mielőtt ez határozott, Ramus ügyét a miniszterium egy különös bizottsághoz utasította, melynek két tagját Goveanus, a vádló, kettőt Ramus, a vádlott, az ötödiket I. Ferencz nevezte ki. A harez kimenetelét egész Páris feszülten várta. Ramusnak feljebb említett két pontjáról pedans módon vitatkoztak. Az első napon hatalomszóval azt határozták — miben csak a tudomány dönthet — hogy a logika meghatározás nélkül is lehet tökéletes. Másik napon a bírák annyit engedtek meg, hogy a felosztás szükséges. Midőn Ramus ebből azt következtette, hogy neki van igaza, a részrehabláló bizottság az eddigi vitatkozást érvénytelennek nyilatkoztatta ki s új vizsgálatot kívánt. Ramus óvást tett, de a király a bírákhoz utasította őt. A Ramus által választott két bíró visszavonult, nehogy tanúja legyen az igazságtalanságnak. I. Ferencz megerősítette az ítéletet, mely szerint Ramus iratainak nyomtatása és árulása elkobzás és testi büntetés mellett megtiltatott, «a merész szemtelen embernek» meg nem engedtetett könyveit árulni, azok szerint tanítani s Aristotelest vagy más régi tekintélyeket és a párisi tudósokat megtámadni. Az ítéletet Párisban az utca-szögleteken felragasztották és a külföldi egyetemeknek is megküldték. A hatalom által elnyomott Ramus ki volt téve a gúnynak és ellenei még a színházakat is felhasználták, hogy őt kisebbitsek. Ő nyugodtan várta a jobb idöket. Midőn I. Ferencz halála után 1547. II. Henrik lépett a trónra, a Guisek nagy befolyást nyertek. Károly lotharingiai bibornok, Ramus egykori iskolatársa kieszközölte, hogy az ítélet visszavonattott s Ramusnak megengedték a philosophia tanítását s könyveinek kiadását, ha ezeket átdolgozza. Ramus most hevesen megtámadta Aristoteles physikáját és metaphysikáját is. Már midőn a logikában az újításra törekedett, mély gondolkodást nem mutatott s most annál kevésbbé. Át nem értette jól Aristotelest s már Bacon szemére vetette neki, hogy a természettudományokban járatlan. Fellépésében sem volt elég óvatos. Bátorságával nőtt elleneinek száma. Mint hugenotta azon collégiumban, hol tanított, a szentek képeit eltávolította és sürgette, hogy a theologia tisztán evangéliumi szellemben taníttassék, mire a buzgó katolikusok őt Párisból száműzték. Midőn IX. Károly a protestánsokkal békét kötött, ismét taníthatott. A vallási háború újra kitörvén, ebben ő is részes volt. Meghítták őt Bolognába és Krakkóba,

vallási indokok miatt a hívást el nem fogadta. A németországi egyetemeken óhajtott tanszéket nyerni, de ezt a czélt el nem érte. Ez egyetemeken is voltak hívei és ellenei. 1571. visszatért Párisba. Bertalan éjszakáján egy tudományos ellene, Charpentier ráirányozta a csapást. Orgyilkosok megtalálták rejtekhelyét, elrabolták vagyonát, őt halálosan megsebesítették és testét az utcára kidobták, a dühös tanulók beleit kiszaggatták, tetemét megkorbácsolták, az utcákon végig hurczták s a Szajnába dobták. Így írja ezt le a híres történetíró de Thou.

Ramus a logikát szándékozott átalakítani. Már ezen törekvés nagy hírt szerzett neki, mely sokáig fentartotta magát. Találkoztak már Ramus előtt, kik Aristoteles logikáját egyes pontokban hiányosnak találták és midőn az élet mindenütt új, a haladást jelző formákat felvenni sietett, Ramus törekvése a kor kivánalmaival találkozott. Ő a logika átalakítására azért is gondolt, mivel ezt módnak tekintette a többi tudományok átjavításához. A theológiában is átalakítást akart eszközölni, nevezetesen annak könnyebb és szebb alakot adni. Még mielőtt az elveket alaposan kinyomozta volna, melyek által Luther, Kálvin és Beza a hitéletnek magasabb lendületet adtak, meg volt győződve, hogy a nagy reformátorok a javítás munkájában a határon innen maradtak. Ő szeretne mindenben javítást és haladást eszközölni, de buzgóságának az erő és a tehetség meg nem felelt s már az, mit a logikában tett, a pusztá kísérleteken túl nem emelkedik. Minden tudományos kutatásnál mérvadó szerinte a logika. Ez igaz. De minő értelemben? Ő a logikát a retorikával egy tudományyá akarta egyesíteni, mely vizsgálja a gondolatok feltalálását, összekapcsolását és ezek előadását. A scholastikusok a logikát sok haszontalan formákkal megszaportították. Ő ezeket eltávolította, egyszerűsítette a nélkül, hogy azokat a logikai idea mélyéből megalapította volna. Így szabályai állandó schemául szolgáltak, melyeket hívei mindenre pedans feszes-séggel külsőképpen alkalmaztak, noha ő maga az üres formalismus ellen nyilatkozott *dialecticae institutiones* című munkájában.

A mint ő a dialektikáról fogalmat akar adni, az inkább rhetorikai mint logikai magyarázat. Azt tartja, hogy ismereteink korlátozottsága miatt nehéz meghatározást adni a különbségek miatt. A meghatározás nála inkább leírás, magyarázat. A felosztásra nagy súlyt fektet s Plato dichotomiáját\* általában helyesnek tartja, de a felosztást veszi a mint az kínálkozik neki, a nélkül hogy a felosztási alap

\* Lásd e munka első kötetét 106. l.

sok gondot adna neki. Ilyen dialektikájának felosztása is. Az első rész szól a feltalálásról, a másik a feltalátnak megítéléséről. Ezt a retorikából vette át s egész logikája retorikai jellemű. A feltalálásnak első helyen kell állani, mivel a szónoknak ki kell keresni azon néz-pontokat, melyek tárgyát megvilágíthatják. Választ a képzetek és a fogalmak sokasága közül, melyeket mint adottakat talál. Hogy ezen fogalmaknak mi az eredete, azt vizsgálni nem jut eszébe, azt gondolja, hogy ő azokat használhatja, mivel a fogalmak és képzetek még semmit se mondanak a dolgokról, azok még nem ítélet. Szólván az általános fogalmakról, itt a hagyomány szerint jár el. Mint Nizolius nem barátja a metaphysikának, mégis ontologiai fogalmakat Aristoteles nyomán használ.

Nagyobb gondot fordított az ítélettanra, mivel itt már az alany viszonya a tulajdonítmányhoz tétélezve lévén, a beszédnek igazságáról vagy hamis voltáról van szó. Gyorsan rá következik az ítélet megbizonyítása, vagyis az észlet. Nemcsak a fogalmak, hanem az észlet elő-tétei is adva vannak s a tudománynak csak azt kell kieszközölni, az adott ítéleteket helyesen összekapcsolni, hogy a zártétbe belátásunk legyen. Tana a megbizonyításról szinte gyenge. Az inductiót csak melleslegesen érinti, azt a példával összezavarja. Nagy nyomatéka van előtte az összehasonlításnak, mivel látta, hogy azt a szónokok gyakran használják. De hogy a tudományra nézve annak mily jelentősége van, arról nem ad felvilágosítást. Azon észlettel foglalkozik leginkább, hol az általánostól következtetünk a különöstre. Mily felületes itt is, kitetszik abból, hogy mi az észletben a lényeges, a középfogalomra nem fordít gondot. Összefügg ez azon nézetével, hogy az egész tudomány lehet észlet nélkül és csak hol kétség merül fel, ott kell az ítélet megerősítése végett az észlet szigorú rendjét kifejteni.

De a következtetés az általánostól a különöstre az ítéletnek legalsóbb foka. Ettől még két magasabb fokot különböztet meg. Ezek leírásában Platot követi s itt kezdenek fejtegetései kissé szilárdulni. Az ítélet második fokát nyerjük a rendszer által. Ekkor képeztetik az észletek egy láncolata s a dialektikus beszéde mint szerves lény fejtik ki. De az ítélet csak harmadik foka vezet a célhoz. Ő a tudományt a dolgok legfőbb céljára vonatkoztatja, az Istenre. Hozzá kell vezetnünk minden tudomány által, a szabad művészetek, a physika, az ember története és erkölcsi életének vizsgálódása által. Az érzéki fölé emelkedvén, itt nyerünk tudást az ideákról s észreveszszük, hogy a mi szellemünk, mely mindent képes magába foglalni, az égből eredett. Ez a platói *contemplatio* is csak szónokilag van elmondva,

tudományos nyomozás nem jár nyomában. De mintha a merész philosophus szárnyalásától megijedne, mindjárt hozzáteszi, hogy mi emberek csak árnyék vagyunk s az igazságnak csak árnyékát vagyunk képesek felfogni.

Mind Nizolius, mind Ramus a nyelvészet alapján a logikát akarják átídomítani. Nizolius nominalista s innen jutott el a materialismushoz; azt, mit a vallásról mond, nem szíve sugalta neki. Ramusnál a szavak valót jelentenek, az ideákat akarná megismerni s így eljutni az Isten ismeretéhez, miben a tudomány czélját látja.

Valla, Vives, Nizolius, Ramus a nyelvészetből indulnak ki. Mindazon gondolatokat, melyek Aristoteles ismeretelméletében előfordulnak, a lélektanba teszik át. A logikára nem maradt egyéb, mint vizsgálni a gondolkodás formáit, melyeket megtalálunk, ha nyelvbeli kifejezésünkre vagyunk tekintettel. Midőn a logikát egyszerűsítették, tudományos jelentőségét elvették, azt csak a philosophia eszközének tekintették. Kevés az is, mit a tudományos módszerről mondanak. Itt másoknak kellett pótolni azt, mit ők tenni elmulasztottak. Ők a tanítást az uralkodó iskolával szemközt szabaddá akarják tenni s azért utalnak a gondolkodás gyakorlására. A józan emberi értelen az utolsó bíró, melyre hivatkoznak. Ez természetes volt oly korban, mely sem a nyelvet, sem a történetet nem vizsgálta tudományos alakjai szerint, hanem mindezekben magát mint művészetben gyakorolta.

#### D) *Itáliai természetphilosophia.*

Az átmeneti kor philosophiája a felélesztett új-platonismussal kezdődött s a mint a kabbalahval egyesült, lett belőle theosophia. Ezen theosophia a keresztyénséget az új-platonismussal, a theologiai irányt a koszmologiai iránynyal akarja összeegyeztetni. A világot az Istennel élő összeköttetésben képzele, látja a természetben az isteni erőknek teremtő hatását, tehát a dolgok rendjét pantheistikai módon gondolja. Lépésről lépésre eltávozik a scholastikától s a pantheismusban eléri azt, hogy a scholastikával egészen ellenkezik, mert a scholastika az Istent transcendensnek gondolta. A természetnek isteni életezélja magában van. Ezzel a philosophia azon belátásra jutott, hogy a természetet magából kell kimagyarázni, tehát philosophiai és nem theologiai, nem vallási módon. Így a theosophiából előszármazik a természetphilosophia, mely tudatosan azt a czélt tűzte ki magának, a természetet magából megfejteni *iuxta propria principia*. A természet az

emberi szellemnek önálló feladata. Ezt teszi az olasz természetphilosophia. Az olasz természet-bölcsészek sorát Cardanus nyitja meg.

### I. Cardanus.

Cardanus Jeromos született 1500-ban vagy egy évvel később Páviában. Gyermekkorában sokat szenvedett érzéki csalódásokban. Tanult a páviai és a paduai egyetemeken. A paduai tanárok ismételt megtagadás után adták meg neki a tudori rangot. A majlandi orvosok nem akarták őt kebelükbe felvenni, mivel nem tartották törvényes gyermeknek. Utolsó helyen felolvasásokat tartott Euklidlól és a philosophiáról. 1534 óta Majlandban mint gyakorlati orvos nagy hírrel és sok sikerrel működött. 1552 Hamilton János skót érsek egy veszélyes betegségben szenvedvén, őt magához hívta meg. Miután a gyógyítás szerencsésen sikerült, királyok, fejedelmek hívták meg őt udvaraikba. Az említetten kívül egyet se fogadott el. Maga beszéli, hogy 1554—1558-ig 500 spanyol nemeset gyógyított meg. Mindez emelte hírét és szaporította jövedelmeit. 1559-ben még egyszer vállalkozott a tanárságra Páviában. Itt fia egy értelmes és szorgalmatos orvos, mivel hűtelen nejét megkísérlette megmérgezni, lefejeztetett, mire Cardanus elhagyta Páviát és Bolognában telepedett le. Ellenei, leginkább orvosok, sok gonosz hírt terjesztvén el róla, elfogatott, de miután ártatlanságát bebizonyította, szabadon bocsáttatott. 1571-ben Rómába költözött, hol XIII. Gergely a tudóst mint barátját nyugdíjjal látta el. Itt halt meg 1576.

Cardanus 30 éves korában lépett fel mint író, de azután sokat írt. Philosophiai munkái közt legnevezetesebb *De subtilitate* és *de varietate rerum*. Cardanus egyike azon férfiaknak, kiknek művein koruk szellemi életének jellege teljesen ki van nyomva. Ő vegyülete az éleselmének és a gyerekes, babonás hitnek. Hitt a boszorkányokban, astrologiában. Mondja, hogy Jupiternek köszöni a türelmet s hogy innen ered sok irata. Hogy a magiában kedvét leli, ezt a csillagoknak tulajdonítja, úgyszintén igazságszeretetét is, mely oly nagy, hogy 14 éves kora óta nem emlékezik, hogy hazudott volna. A chiromantiát szilárd elvek szerint tanította. De ismét másszor a kísérteteket a beteges képzelet szüleményeinek tekinti. A babonás jellejtéseket kereszttyén és philosophus emberhez nem tartja méltóknak. Természetes, hogy ilyen mértéket nem tartó ember életének ellenmondásait minden nagy tehetségei mellett bevitte philosophiájába is. Ő azon kornak, mely magával meghasonlott és újat, biztosat keresett, úgy jellemében, mint philosophiájában a képviselője.

Úgy látszik, nem ismerte Paracelsus iratait s hogy ehhez mégis sokban hasonlít, ezt a kor egyenlő mozgalmából kell kimagyarázni.

Jellemére nézve szeszélyes és szenvedélyes volt. Magát mérsékelni nem tudta, ezért a sors szeszélyeit nagyon kellett éreznie. Viszontagságos életéről azt mondja, hogy a szerencsétlenség senkinek sem ártott és a szerencse senkinek sem használt kevésbé mint neki. Mint híres orvos könnyen szerezte a vagyont, de azt könnyelmű élete által könnyen el is vesztette. Ekkor dicséri a szegénységet, mely őt mint az ókor sok nevezetes férfait a viszontagság iskolájában neveli s oly munkára ösztönzi, mely nevének halhatatlanságot szerez. Ez volt lelkének legfőbb kívánsága. Függetlenségének legfőbb érzetében inkább akar hazájában szegényesen, szabadon élni mint függésben a nagyoktól, vagy idegen országban meggazdagodni. Nyugtalan hajlamánál fogva egy helyen soká nem tudott megmaradni. Mindenütt ellenségeket támasztott maga ellen, mert semmit sem szeretett inkább kimondani, mint mit másoknak hallani kellemetlen. Őszinte volt rendkívül módon. Önéletrajzában szenvedélyesnek, egyszerűnek és érzékinek mondja magát s úgy vélekedik, hogy ezen három forrásból származnak egyéb tulajdonságai, ú. m. haragja, makacssága, oktalansága, bosszúvágya, igazságszeretete, igazságossága, hirtvégya, tettetése, istenfélelme és bujasága. Őszintén leírja hiúságát is. Hetedik nagy orvosnak mondja magát a teremtés óta. Ily jellem és életmód mellett rendes családi életről, gyermekeinek gondos neveléséről szó se lehetett. Ifjabb fia oly kicsapongó életet élt, hogy őt több ízben elcsukatta s miután mindez semmit sem használt, füleit levágatta, az örökségből kizárta és elkergette.

*Rendszere:* a) *Isten.* A mindenséget nevezi egynek. Az egy a lét s ez örök. Mert hogy mi vagyunk, ezt a gondolkodás bizonyítja. Descartes ezt mondta ki elvképpen. A lét mindenütt van és mindig s csak benne lehetséges az egyes dolgok levése, a járulékok kezdete és vége, holott az állag marad.

Az egy öröklét az Isten mint végtelen. A világ az ő életének kifejlése, azt mindig teremti. Az Istené minden hatalom. Ő szabad, mivel semmi külső törvényre nem szorul. Mint egy, ő jó. De a szellem is, mely végtelenségét szemléli, végtelen, szintúgy a szeretet, mely a felismertet a felismerővel a legbensőbbben egyesíti. Ki ezen hármat el akarná szakítani, az végessé tenné azokat, de három végtelen lehetetlen, tehát egynek kell lenniök, s az egy lét a szeretet öntudatos élete. Ez a háromegegyes Isten.

Cardanus nem járt el rendszeresen, ő nem fejt ki az Isten lé-



nyegéből a világ levését, sem fel nem fogta a végtelen létet saját kifejlése által mint összhangzatot. De ez a szemlélet homályosan lebegett előtte. Az igazi philosophia elvét legalább megérintette, midőn mondja, hogy az Istent mint valóban végtelent és mint alanyt kell felfogni. Annyit mond, hogy az Isten oka és elve mindannak, mi a világmindenségben van. Ő gondolkodásának egyedüli tárgya.

b) *Természet.* A természetben minden a tökéletes élet miatt van s mindenütt ezt a hármat találjuk: anyagot, formát, lelket. Az őanyag Istentől teremtett. Hogy van őanyag, ezt bizonyítja a dolgok támadása. A támadás, a levés egy dolgot a másikba változtat át. Ha egy dolog a másiktól lesz s az elsőnek formája elrontatik, a maradéknak okvetlenül anyagnak kell lenni. És a mi megrontatik, az nem megy egészen tönkre. Van tehát valami, mi a forma alatt el van rejtve és sem a levésnél nem támad, sem a megrontásnál meg nem semmisül egészen, mit mint elsőt kell gondolni, mely különféle formákat felvehet. Ez az *őanyag*. Az anyag mindenütt van, mert mi más határozhatná azt körül, mi nem volna ő maga; üres tér nincs. De az anyag sehol sincs *forma* nélkül. Ez is tehát mindenütt van, csak ez teszi azt tökéletessé. És a hol a kettő egyesül, ott mindenütt van mozgató és rendező, tehát értelmi elv és működés. Ez a belülről mozgató elv a *lélek*. Ennek organuma az égi meleg. És mivel szerinte a meleg és a világosság ugyanaz, a lelket a világossággal azonosítja. A meleg cselekvő oka mindennek, a mi lett; a szenvedőnek oka pedig a nedves, a föld és a víz, vagyis az elemek. A tüzet nem számítja az elemek közé, mert az mindent feloszlát, megsemmisít. Ha a forma az anyaggal egyesül, támadnak a dolgok. Ki e helyett azt mondja, hogy minden támad, mivel az Istennek úgy tetszik, az az Istent nem tiszteli, mert ez azt jelenti, hogy az Isten ok nélkül cselekszik. Cardanus nem vezet mindent közvetlenül, mint a scholastikusok, az isteni okbeliségre, gondol a középokokra is és itt látszik, hogy természetphilosophus. Kik pedig mindent az esetlegességre visznek vissza, azokról azt mondja, hogy a világrendet felforgatják, mert világos, hogy az égi dolgokban állandó rend uralkodik, mely az elemeket és az egész természetet kormányozza. Cardanus mindent természeti okokból törekszik kimagyarázni. De minthogy meg van győződve, hogy léteznek szellemek, dæmonok, sokat fáradozik, hogy megismerje azokat a törvényeket, melyeknek alá vannak vetve. Itt az astrologia kénytelen rajta segíteni. Elvileg mégis a csodahitet elveti. Cardanus tudja, hogy a nagy természetet az okbéli összefüggés kormányozza s a részletes ismereteknek köre nála már elég terjedelmes, de hiányos, mert a mit ismer, ahhoz

nincs kezében a módszer. A hol meleg van, ott van lélek és élet, mert az élet a lélek műve. Mivel az életmeleg mindent áthat és képez, maga is organismus lesz, melyben minden vonatkozik a másikra s minden dolgok kölcsönös befolyása érvényesül. Ezt a kölcsönös hatást úgy gondolja, mint sympathiát. Itt Plotint követi és Paracelsust. Ok és hatás között mindig találunk rokonságot és hasonlóságot. Tehát az ég és az elemek közt is. Mint az emberben, úgy az universumban minden összehangzik. Az antipathia is a sympathiában alapszik, mert az ellentét nincs az egységen kívül, hanem azon belül és a különbözőknek egyesítéséből születik meg a legfőbb harmonia.

A dolgok az őszanyag szerint elválnak egymástól az égi és a holdalatti világra. Az égi testek legegyszerűbb mozgása, mozgás a körben. A csillagok bírnak saját fénynyel és egyszersmind a naptól megvilágítatnak. A csillagok és a nap kölcsönösen okozzák az athmosphæra temperaturáját. A földet a világ aljának, üledékének (fex) nevezi.

Cselekvő elvéből foly, hogy teljes élettelen nincs. Az életmeleg mindenütt szakadatlan tevékenységben újat képez, mely célra a régít feloszlatja. Mindenütt van élet, átváltozás. Ha az ember egy almát megeszik, az erre nézve veszélyes ugyan, de az emberi létbe felvétetik. A magukban hideg elemek a meleg által mozgattatnak, egymással elegyítettnek s életre hozatnak. A felsőbb organismusok kifejlésükhöz hosszabb időt kívánnak. Ezért a mag az anya méhében befogadtatik. Csak a tökéletlen lesz gyorsan készen s ezért az alsóbb állatok a rothadásból a pár nélküli nemzés által fejlenek ki. A *generatio aequivoca* most a természettudományból számúzve van.

Életet lát ő már a fémekben. Az elemek víztermészetűek, ezért a tűzben olvadnak, e nélkül a víz is jéggé merevedik meg, a higany megsűrűsített víz. Az arany minden fémbe található s ez a legtisztább es legfőbb foka a fémnek.

Nemesebbek a növények, melyekben az érzés egy képe már mutatkozik. Sokféleképpen vannak magukban tagozva. Hogy a gyűlölség és a szeretet által mozgattatnak, világosnak látszik lenni, midőn p. o. a szőlővessző a szilfához simul. Feljebbi fokon állanak az állatok, de physiologiai törvényeiket még nem vizsgálta. A természet három országáról az akkori ismerethez képest elég részletesen szól, noha csak azt írja le, mit rajtuk külsőképpen lehet észrevenni. Azon kérdésre, hogy a természet mindent előhozott-e, mit előhozhatott, azt mondja, hogy erre már Epicur megfelelt, midőn azt állítja, hogy a természet kezdetben mindent előhozott, de abból csak az maradt meg, mi erejénél fogva magát fentarhatta. Oly tét, melyet ma nemcsak a termé-

szettudósok mint Darwin, hanem a politikusok is hirdetnek. Csakhogy ez utóbbiak nem életrevalónak mondják azt is, mi politikai céljoknak útjában áll. Nyilvánvaló, hogy a különféle állatok az égnak és a vidéknek természetét felvették, mi Darwin tanában szinte nagyban szerepel s minden nem, faj sőt egyed is az, minek az adott feltételek mellett lennie kellett, ezért minden élő közvetlenül maga miatt és nem egy külső cél és haszon miatt van.

c) *Ember*. Az ember a földi kifejlésnek cél- és zárpontja. Rá mint központra esnek az universum minden sugarai. Ő a lét központja, a világok kapcsa. Ő egyesíti magában az égit és a földit az örökkévalót és a mulót. Ezért lényege és levése megvan a természetben és a csillagokban is, nem mintha ezek által kormányoztatnék, hanem milyenek az embernek tulajdonságai, olyan a csillagok helyzete is. Egyik a másikban visszatükrözi magát s a természet a léleknek anyagot ad, hogy sajátosságait kifejtse. És noha ő Krisztus születésénél a constellatiót törekedett meghatározni, ez által nem azt akarta előadni, hogy tettei és szenvedései a csillagok által okoztattak, hanem csak kimutatni, hogy -születéséhez az egész természet együtthatott, és szellemének kifejléséhez, művének befejezéséhez szolgált. Az imént mondta, hogy az élő maga és nem egy külső cél miatt van. Most hozzáteszi, hogy az ember úgy van képezve, hogy mivel a bölcsesség egyedül neki adatott, mindent a maga céljaira fordíthat. A teremtőnek legfőbb bölcsesége abból tűnik ki, hogy e végtelen tömegben semmi sem haszontalan és cél nélküli. És noha az alsóbb és a rosszabb maga miatt él, a jobbnak mégis van ereje az alsóbbat szolgáltatának alávetni és hogy oly alanti tömegből a magas szellemre fogékony állatot, t. i. az embert alkotta, ki a természet felett uralkodhatik. Ezért a szellem lényege, mely minden dolgok okait és szükségességét beláthatja, azon legfőbb szellem lényegétől, ki mindezt előhozta, nem lehet egészen különböző. Ezen pont egészen másképp hangzik, mint a scholastikusok tana. Az a keresztyénség alaptanához közeledik. És az is nagyon jó, hogy a természet az emberi szellemre nézve a szűk-képpeni feltétel és működésének eszköze.

A földi lények közt egyedül az embernek van szelleme és esze, keze és beszéde. Külső és belső élete egy egészet tesz, úgy hogy testi szenvedését lelke is megérzi s a szellemi öröm egyszersmind testének is gyönyört okoz. Az ember nem állat, éppen úgy mint az állat nem növény és éppen úgy növény mint állat, mivel táplálkozása és növése a kettővel közös, de gondolkodása által a kettőtől különbözik. Cardanusnál legalább közvetlenül megvan az ember lényegének egysége

de nem a szellem tagadásával, mint a merő materialistáknál. Azt mondja, hogy csodálatos az ember teste, az emberek arczai. Az emberek arczai egymáshoz hasonlítanak és mégis egy sem egyenlő a másikkal. A szem mindent megismer gyorsan a távolban, a szellemmel rokon és valami isteni, mert örül a fénynek és tevékenységében soha ki nem fárad. Egy állat se beszélhet, mivel az állat (nem tagozott) hangjai nem a szellemből erednek.

Az ember lelke az állatnak lelkét felülmulja értelme (ingenium) által annyira, hogy ezeket mind képes rászedni s ezért az embert így nevezi *animal fallax*. Az embernek legalsóbb osztályát azok képezik, *qui decipiuntur* (genus belluinum). Feljebb állanak azok *qui decipiunt, sed non decipiuntur* (genus humanum) A kettő között azok *qui decipiunt et decipiuntur*.

A többi lények között kitűnik az ember a halhatatlan ész (mens) által, mely az életszellem által van az átlelkesült testtel összekapcsolva. Csak így képes az ész a testet kormányozni. A három az emberben oly szorosan van egyesítve, hogy ő azokat csak egynek veszi, de a különbséget mégis megtartja, azt mondván, hogy az ember a test és a szellem által egyenlő az elemekkel és a csillagokkal, az ész által az Istennel. Ész által uralkodik a fölött, mi benne állati. Az ész működéseül a tudást tekinti s az embert ez teszi halhatatlanná. Ezért az említett emberosztályok fölött magosan azok állanak, *qui nec decipiunt, nec decipiuntur*. Az emberek ezen osztályát így nevezi *genus divinum*, de fájdalmasan hozzát teszi, hogy az ily emberek száma csekély. Ezek tudása a *sapientia*, mely által lényegesen különböznek azoktól, kiknél csak a *peritia* van meg. Kiknél a *sapientia* van meg, ezek alatt azokat érti, kiknél a gondolkodás tartalma az igazság, ellenben a *peritia* alá azokat foglalja, kiknél megvan ugyan az értelem formai ügyessége, de a tartalom csak az önző célokra iránylik. Ez jó megkülönböztetés s ezen különbséget látjuk az egész történeten végig vonulni.

Szól háromféle ismeretről. Az első az, mely kiindul a szellemünkkel veleszületett elvekből. A második az érzékek vagy a külvilág benyomásai által támad, melyeket megérteni törekszünk. A harmadik az isteni lelkesedésből ered, mint a látnokoknál, de ezen ismeretnek isteni voltát az által kell bebizonyítani, hogy eredménye a hamisnak árnyéka nélkül megfelel. De valamint a lét minden különfelesége mellett is egy és összhangzó egész, úgy ismeretünk is az ész ideájával összekapcsolja a szemléletek sokaságát.

Az ember teremtve van, hogy az istenit megismerje, hogy az

istenit és a halandót összekapcsolja, hogy a mulót kormányozza és hogy mindent, mit a szellem kigondolhat, kigondoljon és végrehajtsion. Megvan Cardanusnál az ember tökéletesedésének elve, tehát az isteni bölcsesség, elmélyedés az Istenbe. Az a legfőbb tudás, hogy egy az Isten, minden jó adója, kinek ereje által minden jó történik. Ha őt tiszta szellemben imádjuk, megtisztít minden bűntől s ezért őt ismerni legfőbb célunk, a mi üdvösségünk. Ha a mi szellemünk az Istenben fellángol, akkor az emberi természet maga felébe emelkedik. Az elmélyedéshez közvetve számítja a mennyiségtani ismeretet is, kivált azt, mely a számok természetére vonatkozik. A számok szerint meghatározott mozgásban annak bizonyosságát látja, hogy az Isten a maga műveit számok szerint meghatározott törvényeknek vetette alá. A theologiának ezen rokonsága a számtannal egyike azon okoknak, hogy Cusai Miklóst minden philosophus felé emeli. Ezen rokonság azonban régebb eredetű. Megvan az már az új platoiaknál, különösen Jamblich volt az, ki a Pythagoræusok befolyása alatt a theológiát a mennyiségtannal összekapcsolta. Ő ugyanis a mennyiségtani alakokban a magasabb igazságok symbolumait látja, melyekből az istenek és az érzékfölötti világ mivolta megismerhető. A mathesis a szellemet a változhatatlannak megfigyelésére ébreszti. Tulajdonképpen ahhoz az első csira, hogy a mennyiségtani viszonyok az isteninek megismerésére vezetnek, már Pythagorasnál és Platonnál van meg.\*

Hogy szellemünk örök, ezt következtetjük lényegéből és hatásából. A szellem egyszerű, mindent felvehet magába, Istent, világot, a végtelent s ez által mindennel egyesülhet. Az ismeret egy a maga tárgyával. Ő belső, magának fénylő világosság. Cselekvésében tudatos és maga tüzi ki magának a célokat. Mindez őt a múltónak korlátain túlemeli.

*Közösségi élet.* Az ember, noha nem pusztán csak egy tagja az emberi nemnek, hanem magában véve egy egész, mégis magának nem elegendő, segélyre szorul, tehát az alapja annak, hogy az ember a közösségi életre van rendelve. Így jut el az állam fogalmához. Az ember az államban válhatik legboldogabb lénynyé, de válhatik legnyomorultabbá is, ha az állam rosszul van berendezve, ha rosszul kormányoztatik. A kormányzást a legfőbb bölcsesség testvérének tekintik, de azt nem kell Plato és Aristoteles munkáiból tanulni, hanem a két

\* A számviszonyoknak ezen magasabb felfogása jótékonyan hatott a mathesis új kifejlésére. Cardanus is komoly matematikai kutatásokat tett s a harmadik fokú egyenletek megoldásában mester volt.

minta-köztársaságtól, a rómainól és a velenceitől. Velenczét csak fős-vénysége akadályoztatta, hogy a félvilágnak nem lett urává, Tehát mint látszik Cardanus politikai eszmeképe oly állam, mely a hódítás útján nagy hatalomra tett szert. E pontra nézve rokon Machiavellivel, kinek másképpen ellene. Ilyen állammal szemközt Plato és Aristoteles állama egyenes ellentétet képez, mert ezek szerint az állam főczélja a béke munkái s Aristoteles azt igen helyesen megfigyelte, hogy a hódító államok romlásnak indulnak, mihelyt uralkodásuk biztosítva van. Midőn Cardanus azt tanítja, hogy az állami törvények csak akkor kötelezők, ha azok a vallással és a philosophiával összhangzanak, itt arra gondol, hogy a törvények tartalma a jó, az igazi legyen. De ekkor hogy szólhat gúnynyal Platoról, ki az állambölcséséget a philosophiával bensőképpen összekapcsolta? Azt mondja, hogy a zsarnoki törvényeket szabad megszegni, a zsarnokokat meggyilkolni, éppen úgy, mint a betegségeket elűzni, melyeket pedig az Isten rendelt. Ezen hasonlat nála elegendő érv s ő nem a küzdelem útján, hanem rövid úton — azt se gondolva meg, hogy biztos-e ez az út — akarja a politikai szabadságot.

A házassági és a családi életet annyira szükségesnek tartja az állami életre nézve, hogy a házasságot büntetés mellett tartja kötelezőnek. Még fontosabb a vallás s ezért megtámadja Machiavellit, ki annak fontosságát be nem látta.\* Az állami életre nézve a három legfontosabb tényező: a sereg, a vallás és a tudomány. A sereg igenis állami intézvény, de midőn ő a tudományt és a vallást is csak úgy tekinti, hogy azok az állam támpontjai, úgy a kettőt önálló becstől megfosztja. Az állam támogathatja, védheti a tudományt, de annak belső igazságait sem kormányja, sem törvényhozása meg nem határozhatja, a tudományos igazságok csak az egyeseknek — minden kényszerítő és parancsoló hatalomtól — független kutatása folytán ismerhetők meg. Cardanus azt mondja, hogy mivel az állam csak akkor erős, ha egységes, ezért a világi és az egyházi hatalom el nem szakítható egymástól. Sőt kívánja, hogy az állam szigorúan ügyeljen fel a dogmák ingathatatlan megtartására s az egyházi cselekmények komoly végrehajtására. De ha az egyház azt megengedi vagy éppen kívánja, hogy tanai, rendeletei mint állami törvények kezeltessenek,

\* Machiavelli belátta a vallás fontosságát az állami életre, mert azt mondja, hogy egy ország romlásának legbiztosabb jele, ha az isteni tisztelet megvetetik. Az azonban lehet kérdés, hogy Machiavelli eljutott-e a vallás abszolút becsenek belátásába.

hogy azok iránt az engedelmesség büntetések által is kieroszakoltassék, ha ily módon az állami hatalomra támaszkodik; a valódi vallásosság helyett ennek csak külső látszatát, tehát a tettetést mozdítja elő. Ekkor az egyház önállásának is vége.

Ő minden dogmát csak az állami célra vonatkoztat, p. o. a dogma az Istenről nevelje a polgárt a hűségre, a katonát a vitézségre. Természetes, hogy tanát csak ott lehetne foganatosítani, hol egy vallás van, államvallás. Ő csakugyan a római katholicismust, melynek nagy híve volt, tartja szemé előtt. Úgy vélekedik, hogy sem vallás, sem egyház nem gondolható, hol nincs alávetés a tekintély alá s hogy jobb éppen semmi vallás és egyház mint olyan, mely nem tiszteltetik. De azt kérdjük, hogy lehet ott a vallásnak igazi tisztelete, ha ezt ki kell erőszakolni. Hisz alávetés a vallásiakban a tekintély alá nem lehet másnemű mint szabad, s ez csak akkor lesz, ha az ember a vallási tanok igazságáról meg van győződve. Másnemű alávetés a tekintély alá vagy kényszerített, tehát semmis, vagy ott van helye, hol a nép értelmi tekintetben még kiskorú lévén, a vallási tanokról elmélkedni nem képes s azokat csak passive fogadja be. Van ő erre is tekintettel. Azt mondja, hogy mivel a philosophia csak a tudás, az elmélet ügye; az egyházat, ezt a gyakorlati intézvényt soha meg nem támadhatja. Mily hiányos felfogás ez azon viszonyról, mely van az elméleti és a gyakorlati között. A tudásnak jogában áll az összes valóságot, tehát a gyakorlatit, tehát a vallást is bevonni a gondolkodás körébe és eredménytelen minden törekvés, ez utóbbi alól akár az erőszakkal összekötött tilalom, akár merő állítás által valamit kivonni akarni. A tudománytól ezt a jogot azon félelem alapján sem lehet elvenni, hogy a tudomány a vallást megtámadhatja. A tudománynak a vallási tanokat és képzeteket a bizonyosság fokára kell emelni. Ezen munka kivált a nehéz feladatok megoldásában a gondolatok harcza, a felfogások ellentéte nélkül soha nem ment és nem fog menni. A gondolatoknak éppen ezen harcza, a felfogások ez ellentéte fogja eredményeztetni a tiszta belátást a vallási igazságba. Mi nem ilyen, az az emberiség és a vallás érdekében össze fog omlani.

Cardanus annyira megy félelmében, hogy ő csak a tudósok, értelmesek számára akarja megengedni az elmélkedést a vallásról, ellenben a laikust innen teljesen kizárja. De hogy a határvonal megtartassék, kívánja, hogy tiltva legyen tudományos kérdéseket anyanyelven fejtegetni, sőt nem csak azt kívánja megtiltani, hogy a nép vallási tárgyáról vitatkozzék, hanem hogy általában minden tudástól távol tartassék, mert ez zendülést okozhatna. Ő tehát nem hisz a

tudományos ismeret jótékony, nevelő hatásában — a népet tekintve. Ezt örökös kiskorúságra kárhóztatja. Veszít az igazi hit erejéből, ha abba az ember belátást szerez? Ő maga tanítja, hogy az ész (mens) azon tehetség, mely az embert a nálánál alantabbi lényektől megkülönbözteti és hogy az ész functiója a tudás. Tehát minő alapon kívánhatja, hogy az emberek legnagyobb része ezen functiót ne gyakorolja, hogy az emberek legnagyobb része ezen functiót ne gyakorolja, hogy emberi jellegét elveszítse?

Meg volt Cardanusban a vágy, hogy eredeti, hogy gondolkodása más legyen mint másoké. Ő a tudományt mint magántulajdont tekinti s különcz és ellenmondó gondolatainak részben ez volt forrása.

## II. Telesius.

Cardanus inkább a könyvekből merít mint saját vizsgálódásából. Sokat szerepelnek nála a titkos sympathiák és antipathiák. Ki határozottan mondja, hogy csak az észrevételre hallgat és a magával egyenlő természet után indul, az Telesius. Ez tehát józanabb s ennek tana haladás Cardanuséhoz képest. De azt történetileg nem lehet kimutatni, hogy Telesius Cardanustól kapott lökést.

Telesius Bernardin született 1508. Cozenza városában, nemesi családból. A philológiában öt nagybátyja, névvel bíró nyelvész oktatta. Az itáliai nyelvészetnek akkor már érett gyümölcsein táplálkozott Telesius lelke is; mindemellett is latin nyelven írt munkáinak irálya nem mindenütt egyenlő, vannak helyek, melyek megértése nehézséggel jár. Paduában a bölcészetet és a mennyiségtant tanulmányozta Rómában pedig a természettudományokat oly önállással, hogy már ekkor kezdett Aristoteles physikájától elhajlani. Családi viszonyai megszakították tudományos munkáját s ennek fonalát csak évek mulva vehette fel s ezt tette élénk buzgalommal. Ezen tanulmányainak gyümölcse: *de natura rerum juxta propria principia*, melyet először 1565-ben bocsátott közre, harmadszor bővítve kevéssel halála előtt, mely 1588-ban történt. Már a munka czíme határozottan jellemzi az egész kort, mert azt mutatja, hogy a tudomány egy új kor küszöbére lépett, a természetet saját elvéből akarta megismerni, azaz magából a természetből. A munka első megjelenése után öt Nápolyba hívták meg, hol az új physikát Caraffa pártolása alatt tanította. Azután szülővárosában hatott s itt egy tudományos akadémiát alapított. Főmunkáját pártolójának, Caraffa Ferdinandnak, nuceriai hercegnek ajánlotta, mint mondja, egy második Nagy Sándornak. Arra gondolt, hogy munkája védül szolgáljon Aristotelesnek azon követői



ellen, kik nagy mesterük minden szavához szolgálilag ragaszkodtak. Telesius munkája visszahatás a tudományos nyomozásra képtelen szolgálai lelkekre. Azonban kínos benyomást tesz az emberre, midőn a tudományos férfi, ha mindjárt jóltevőjének hizeleg. Telesius Caraffát Nagy Sándor fölé helyezi értelem, tudomány, nagylelkűség, vitézség tekintetében és nemzetségének fényét sem tartja kisebbnek mint Nagy Sándorét. Caraffának azért is ad előnyt, mivel ez Krisztust nem imádta. Nagy volt még a vallási elfogultság. Hogy Telesius a természetnek egyes tárgyait is nyomozta, ezt bizonyítják értekezései: az üstökösökről, a légtüneményekről, a szivárványról, a tengerről, a leheletről, a színekről, az alvásról. Már ezen egy tény mutatja, hogy a kor mélyen érezte a szükségét, hogy az egyes természeti tárgyak tulajdonságait ismerje. Elvileg ehhez az utat a nominalismus készítette el azon tana által, hogy az egyes a való.

### 1. A dolgok általános alapjai.

Telesius a tényekből indul ki, figyelmeztet az ég és a föld közti ellentétre. Észreveszszük, hogy a nap és a csillagok, noha a földtől távol esnek, erre folyvást melegüket kiárasztják. És mivel a tömött, a vastag (crassum) magát a magasban fen nem tarthatja és nem mozoghat, innen következtet, hogy a nap és a csillagok gyérek (tenues). De hogy ezen testek mozognak, hogy gyérek, vékonyak, ennek oka a meleg. Ellenben a föld hideget bocsát ki magából, mit különösen a nap lementé után vehetünk észre, ezért a föld vastag, tömött és nem mozgó.

Tehát az égi testnek legfőbb tulajdonsága a meleg, a földnek legfőbb tulajdonsága a hideg. És mivel a melegnek legsajátságosabb hatása a mozgás, Telesius innen jut el azon tanhoz, hogy a meleg a mozgás elve; ellenben mivel a hideg a testet sűrűbbé, nehezzé teszi, innen következteti azt, hogy a mozgékonytalanság elve a hideg. És az égitestek a körben mozognak, mivel a meleg keringő mozgással bír, a föld pedig azért marad mindig ugyanazon a helyen, mivel a vele egygyé lett hidegnek semmi mozgása sincs. Minden dolog a meleg és a hideg által nyeri alakját és változását. Tehát a meleg és a hideg a dolgoknak egyedül ható és cselekvékeny elvei.

Meleg és hideg nem testiek, csakhogy az égi dolgok és a föld nemcsak meleggel és hideggel, hanem testi anyaggal is bírnak. Testi anyag nélkül semmi sem létezhet s valamint nincs erő, mely a testi anyaghoz nem volna kötve, úgy anyag nincs ható erő nélkül. Azt a teremtő rendelte el úgy, hogy az erő magában nem létezhetik, hanem

az anyaghoz van kötve, ennek pedig azt a rendeltetést adta, hogy az erőt magába fogadja. Az anyag befogadhatja úgy a meleget, mint a hideget. Van tehát a meleg és a hideg mellett egy harmadik elv. Ez az egészen szenvedő tulajdonság nélküli testi tömeg, anyag, melyet úgy ír le, hogy az sötét, vesztég, mozgásra nem képes, annak semmi tevékenysége nincs. Éppen azért az nem gyarapszik, meg nem újul, azt a meleg kiterjeszti és könnyebbé teszi s így felszáll, de a földtől nyert súlyánál fogva visszaesik. Minden test annál gyorsabban esik lefelé, minél nagyobb a tömege. A meleg akadály nélkül képes a tömegbe behatni s ezt meggyéríteni, tehát a legnagyobb meleg és ennek folytán a csaknem nem-testivé lett anyag által lett az ég, mint a legmelegebb, legritkább, legragyogóbb és legmozgékonyabb dolog. Ellenben a mivoltánál fogva mozgékonytalan hideg szinte behat az egész tömegbe, melyre hat, ezt a legkisebbre húzza össze s azon tehetőséget adja neki, hogy összetartatik. A hideg és az általa megsűrűsített anyag egyesítéséből ered a föld mivolta. Ez a leghidegebb, legsűrűbb, legsötétebb és legmozgékonytalanabb dolog.

Azon elvek az anyagot úgy hatották át, hogy egy rész se puszta tömeg vagy puszta erő, hanem legkisebb pontban meg van mindkettő. A tér magában üres s a tömegtől különbözik, de a testeket befogadhatja. Hogy a jelenségben nincs üres tér, onnan van, hogy a dolgok irtóznak az enyészettől s attól, hogy ne érintkezzenek. Mivel a hideg és a meleg folytonosan kiömlenek és hol találkoznak, ott egymást elűzik, ezért kellett számukra helyeknek lenni, honnan egymást el nem űzhetik, de melyek határain egymást ostromolják. A meleg helye az ég, a hidegé a föld. Csak ezek végpontjain érintkeznek egymással s ezen összetalálkozás eredménye az egyes dolgok. Hogy a szép rend helyett nem áll be a chaos, onnan van, mivel a két ellenkező elv egymást le nem győzi. Az egyes dolgok hasonló törekvést mutatnak mint az elvek. Az ég, mint a meleg jelensége, természeténél fogva örökké mozog és nem egy külső mozgató által (Aristoteles ellen van), a nehéz, a sötét föld nyugszik a központban. A világos könnyű ég a körben forog.

Minden lényben egy állag van. A formák nem alusznak az anyagban, mintha koronként előszármaznának, hanem azon elvek által mindenütt okoztatnak. A meleg felolvasztja a hideg földet a vízben és a levegőben, a nap felhúzza a gőzöket, a föld pedig lehúzza, úgy hogy eső esik. Az égésben maga a föld tűzbe és melegbe változtatik át, a láng a teljes tűz. Ha a sötét, láthatatlan anyag erősebb, a dolgok sötétbarnák, ha győz a meleg, a dolgok világosak egészen a

fehérig. Minden világos és átlátszó testek, mint a jég a folyadékból és nem a szilárd földből vannak képezve. Minden a nap hatása által az egy földből támad. Mivel a nap melege majd több, majd rövidebb ideig tart, hatása majd erősebb, majd gyöngébb, mivel a föld hidege itt nagyobb, ott kisebb, innen támad a jelenségek különfélesége. De minthogy ebben mégis csak egy meleg munkás, lényeges különbség nem mutatkozik s minden az egy universum.

Mivel a dolgok támadásához és fentartásához úgy a meleg, mint a hideg szükségesek, kell, hogy a két elvben legyen erő, melynél fogva a dolgok magukat folytonosan újra szülik, különben támadásuknak vége szakadna. A fentartás törekvése megvan minden lényben, de mivel egymást folytonosan elnyomni akarják, magukat csak úgy tartatják fen, hogy érzés (sensus) van bennök. Általában minden dolog cselekvésének és szenvedésének, minden természeti erőnek érzést tulajdonít, csak ez által képesek egymásra hatni. A világon minden lény érző és érzéki ösztönök által kormányoztatik. Ki mindent az érzéssel akar kifürkészni, annál minden érzékibe változik át. Azt azonban belátja, hogy az érczeknek, köveknek, növényeknek az érzéshez megkívántató szerveik nincsenek, mint az állatoknak; mert érczek, kövek nincsenek annyi részből összetéve, mint ezek, érczekben, kövekben minden rész hasonló az egészhez.

A mozgás és a meleg természete és támadása eléggé mutatja, hogy ez utóbbi időre és fontosságra nézve előbbi, mert a meleg nem szorul a mozgásra s egyesül a dolgokkal, a nélkül, hogy ezek előbb mozgásban lettek volna. Nem úgy a mozgás, mert oly dolgok, melyeket idegen erő hoz mozgásba, először melegekké lesznek, azután mőzognak. Telesitus azt tanítja, hogy a dolgok saját melege azok előhozója, azok tulajdonságainak forrása, a dolgok ugyanazok maradnak, míg a meleg ugyanaz marad, holott a meleg megváltoztával a dolog más mivoltot kezd felvenni, ellenben a mozgás elő nem hozza azon dolgokat, melyeken előjön. Szóval a dolgok állaga nem a mozgás, hanem a meleg, mert ez fentartja nemcsak a tömeget, melyből a dolgok össze vannak téve, hanem azon mivoltukat is, mely által fenállanak s mindeniknek megadja saját tulajdonságát, holott a mozgás a melegnek csak hatása. Tehát azt nem lehet állítani, hogy eredetileg a mozgás idézné elő a meleget, kivéve hogy a hideg által visszatartott meleget felgerjeszti.

Vizsgálja a különböző fokú meleg okait s ennek eredménye azon állítása, hogy több meleg ott támad, hol nagyobb a fényömlés, holott a dolog megfordítva nem áll. A fény a melegnek csak látható jelen-

sége (facies, species). A sötét, a veszteg anyag nem gyarapodhatik, nem fogyhat, de meleg és hideg azt kiterjeszti vagy összehúzza. A folyadék lazább anyag, nagyobb meleg, a vastagtól a gyérhez vannak fokai a szilárdnak, puhának, ritkának, folyónak és a gőznek.

Ezek tanának alapvonásai. A lét egyszerű alapjai az anyag és a két ellentétes erő, a meleg és a hideg. Az anyag egyszerű, egyáltalános állag, egynemű tömeg s az anyagi dolgok különbségeinek oka azon két erő alaptulajdonságainak, t. i. a kiterjedésnek és az összehúzásnak különböző fokai.

Telesius azt mondja, hogy ő csak az észrevétel után indul s csak a magával mindig egyenlő természet nyomdokain akar járni. Ez úton gondolja a jelenségeket megmagyarázni, azaz a természeti erőkből, melyek *állandó törvényekhez vannak kötve*. Azt tanítja, hogy a természet állandó fenállása és hatása saját elveiben van meg s a dolgokat az Isten nem úgy teremtette, hogy azoknak újonnan beható közreműködésre volna szüksége, magukban a dolgokban ben van az erő a további hatáshoz. Telesius ezen egyszerű tétele által ellenkezésbe tette magát az egyházzal, mely csodákat tanított. A csoda a természetes logikai összefüggés fonalát minduntalan megszakítja s így a tudományt lehetetlenné teszi. Telesius nem akar az egyház tanaival ellenkezni, hiszi is, hogy nem ellenkezik s világosan mondja, hogyha ezek ellen abban, mit ő tanít van valami, azt félre kell vetni.\* Mindamellett az egyház eltiltotta munkáját, ezt a maga elveivel megegyezőnek nem találván.

Telesius állítja ugyan, hogy a természetnek is teremtője az Isten, de ezen tétről mondja, hogy az philosophiai tanaival semmi összefüggésben nem áll, az tehát csak a hitből van véve.

Mivel a természet kinyomozásában az érzéket veszi vezetőnek, ezért nem tartja biztosnak azon ismeretet, mely általános tételek alapján épül fel. Tehát ellene van a szerkesztő módszernek. Az ő módszere elemző, tapasztalati. Hogy erre utalt, hogy a természeti lények

\* Tudományos eljárásának módjáról és viszonyáról az egyházhoz munkája előszavában így nyilatkozik: *sensum et naturam aliud præterea nihil secuti sumus, quæ perpetuo sibi concors idem semper et eodem agit modo, atque idem semper operatur. Nec tamen (si quid eorum, quæ nobis posita sunt sacris literis catholicæ ecclesiæ decretis non cohæreat) tenendum id, quin penitus rejiciendum asseveramus contendimusque. Neque enim humana modo ratio quævis sed ipse etiam sensus illis posthabendus, et si illis non congruat, abnegendus omnino et ipse etiam est sensus. De rerum natura juxta propria principia. Neapoli. 1586.*

kinyomozásában csak ehhez fordult és hogy semmi feltevésből, tekintélyből ki nem indult, ebben áll tudományos érdeme. A természet és az érzék szerinte nyilvánvaló s csak a nyilvánvalót tekinti a tudományos vizsgálódás tárgyának és céljának, a mint az a supranaturalistikaival ellentétben áll. Csak azt akarja elfogadni, miről az érzék tanúskodik s ezt tekinti természetes bebizonyításnak. Az ember érzékei által vonatkozik a természetre minden irányban s ezek folytán kell az embernek a jelenségekkel érintkeznie és megbarátkoznia. Akkor szerették a tudományos nyomozás minden új útjait a régiekre visszavezetni. Ezen előítéletől ő szabad s ezért helytelen azt állítani, mint azt Bacon és utána mások tették, hogy Telesius csak Parmenidest újította meg. Parmenides azt tanítja, hogy csak az észnek a dolgoktól abstraháló gondolkodásnak higgyünk és ne az érzéseknek, melyek minket a dolgok sokaságának látszatával ámítanak. Telesius sem Parmenides, sem Aristoteles, sem semmiféle előtte élt természetbölcsész után nem akar indulni. Azt mondja, neki úgy tetszik, hogy azok, kik előtte a természetet vizsgálták, ennek mivoltát be nem látták. Ő a physikára nézve a szabad kutatás álláspontját kívánja s azt minden tekintélytől, minden más tudománytól függetlennek akarja látni, a theológiától, a metaphysikától, sőt a mathesistől is. Hogy matematikai alap nélkül a physika lehetetlen, ezt Telesius korában még csak sejtették s ezek is kevesen voltak. Hogy ő a természetet ily szabadsággal csak saját elveiből törekszik kifürkészni, a mint ezt munkájának már címe is mutatja, ez okozta, hogy a későbbi kor természetbúvárai nevét dicsérettel említik. Sőt nemcsak a physikusok, hanem mindazok, kik a dolgok szabad vizsgálódását az emberi elme legszebb jogai egyikének tekintik, Telesiusnak nyomozási irányzatait méltányolják. Minden dolog ugyanis, mely a tudomány tárgya lehet, saját változhatatlan mivolta által van meghatározva — a mint ezen igazságot Telesius ki is mondotta — s ez képezi azon szilárd alapot, melyen a tudományos kutatás biztosan mozoghat, a tudomány más határozottságot nem adhatván, mint a dolog sajátját, állandó mivoltát vagyis lényegét, mit a philosophia Socrates óta fogalomnak nevez.

Azonban, noha azt vallja, hogy csak az érzéseket követi, beszél ő is az értelemről és az általános alapelvekről. Kérdés tehát, hogy az ismeretnek ezen útja miképp viszonylik az érzékihez? A dolgot úgy fogja fel, hogy az értelem csak visszaemlékezés azon ismeretekre, melyeket előbb az érzék által szereztünk. Az visszaemlékezés, ha az érzéki benyomás nyomot hagy bennünk. Az értelemnek minden működése abban áll, hogy a tökéletlenebb érzéseket a tökéletesebbek

által kiegészíti. Azt mondja, hogy az ég fényét nem látjuk ugyan mindenütt, de a nap és a csillagok fényéből értelmünk gyanítja, hogy az egész ég fényes és meleg. Az általános tétetek is az érzékből és eredményeiből támadnak a visszaemlékezésben. Tehát kiviláglik, hogy ismeretelmélete sensualismus s őt kell a mai sensualismus előfutójának tekinteni. Ez nála azonban még fejletlen, mert azon tana, hogy minden ismeretünket a természetről az érzéknek köszönjük, pusztán állításnál nem egyéb. Hogy az érzéki benyomás nyomot hagy lelkünkben, ezen tét sem magyarázza meg az emberi ismeret processusát. A sensualismussal karöltve jár a materialismus. Mert ha csak az érzékek által vehetjük észre a valóságot, úgy minden valóság csak anyag. De a merő anyagnál Telesius nem állapotodik meg s már a melegről és hidegről mondja, hogy azok nem testiek, azok erők s hol ezeket vesszük fel, a merő materialismustól az idealismus felé már egy lépést tettünk.

Telesius azt igenis mondja, hogy ő abból indul ki, mit az érzékek észrevesznek, de ha eljárását közelebbről vizsgáljuk, az ő módszere nem az inductió. Ő feltesz két működő elvet és a határozatlan, a szenvedő anyagot s az egyest ebből törekszik kimagyarázni. És a két ellentétes cselekvékeny erő csak kívülről hat az anyagra, holott az anyag csak a benne rejlő erő folytán valódi és határozott. Hogy az anyag *így* van meghatározva, ez által különbözik minőségileg az egyik anyag a másiktól. Ezen minőségi határozottságánál fogva bír fajtsúllyal. Ez elválhatatlan a test cohesiójától vagyis azon összefüggéstől, melyben a test egyes részei egymáshoz állanak. De minden test részecsei folytonosan változnak. Ha a test rezgései olyanok, hogy a test kiterjed, hogy cohesiója kezd megváltozni, ez a meleg. Mi így sokféleképpen van közvetítve, azt Telesius elvnek veszi s erre vezeti vissza a dolgok különféleségét. Hogy korának ismerete a természetről mily kezdetleges volt, azt éppen az ő physikája bizonyítja. És a meleg harcza a hideggel mi egyéb mint képzeletének befolyása alatt megszületett mythoszi alakok, körülbelül mint Empedoklesnél a barátság és a gyűlölség. Hogy az erők képesek legyenek egymásra hatni, érzést tulajdonít nekik. Az egész természetet, valamennyi erőt érzéki érzékek és fentartási ösztönök hatják át. E pontra nézve közel áll Netteshaimhoz és Paracelsushoz. Szerinte az is ösztön, ha a delej a vasat magához húzza. Ösztön az is, hogy minden dolog kerüli az ürt, mivel mindegyik kívánja, hogy a kölcsönös érintkezést érezze. Tehát úgy az ösztönt, mint az érzést oda is kiterjeszti, hol ahhoz a feltétel nincs meg. Ösztön csak az élőben van, érzés csak ott, hol idegek vannak.

A renaissance korában azon általános tételt állították fel, hogy érzés, érzék nélkül egy dolog se lehet elve a cselekvésnek és a változásnak. Ezért Telesius is a cselekvő erőknek a természetben érzést, ösztönt tulajdonít. De azt, mint a theosophusok, még se tanítja, hogy a világon minden lelkes.

A meleg alapjában mozgás, de tény az is, hogy a mozgás meleget okoz, p. o. ütés, surlás, vegyészeti átváltozás. Van ő erre tekintettel s felhossa a surlást, azt mondván, hogy nem a surlás okozza a meleget, hanem az, hogy a dolgok, melyek dörzsöltetnek, kiterjednek s a megritkult helyeket mindjárt a benrejlő meleg foglalja el. De a kiterjedés éppen szerinte a meleg főtulajdonsága. Azon tana azonban, hogy a meleg a mozgás elve, a természetbúvárokat a meleg mozgásának alapos kinyomozásához ösztönözte. A mint ő a meleget a fénynyel, ezt a színekkel rokonságban lenni gondolta, ez által a physikusoknak lökést adott azok benső összefüggésének kinyomozásához.

Az elv, melyet Telesius a dolgok kimagyarázásához felállított, egyoldalúsága miatt meg nem állhat. Valójában szerinte a melegnek és a hidegnek Isten a kormányzója és az anyagnak teremtője, tehát nem egyenesen beismeri, hogy elve nem elegendő. Igaz, oly tudományt akar, melyhez érzékeink által jutunk el s mindazt, mi az érzék által felfogható, természetnek nevezi. Szerinte az emberi szellem is természet, mert az meleg anyagi állag. Azonban bevallja, hogy van magasabb ismeret is s ez az egyház birtokában van, melynek magát aláveti. Megvan azon belátása, hogy a tapasztalás, melyet követ, nem vezet minket a dolgok eredetéhez s hiszi, hogy a természet művei egy világapítóre utalnak. E tekintetben a hitre támaszkodik. Azt mondja továbbá, hogy van az emberben egy magasabb elv is mint a természet. Ez a természetfeletti értelem, a halhatatlan lélek. De azt kívánja, hogy ezen theologiai és metaphysikai tétek semmi befolyást ne gyakoroljanak természettanára. Ez csak új figyelmeztetés arra nézve: *sensum et naturam nihil aliud præterea secuti sumus*, azt akarja újra mondani, hogy a természetet saját elvei szerint kell kimagyarázni. Azt mondják némely történetírók, hogy ő azon későbbi és a mai physikusok álláspontjára áll, kik semmit sem akarnak mást, mint a természetet kinyomozni, nem tekintve vallást, erkölcsöt, szóval a physikán kívül semmi más kört és hogy a későbbi kor éppen ezt dicsérte benne. Ezt helyesen tette, feltéve, hogy csakugyan nem akart mást megfejteni, mint a természeti jelenségeket. Azonban mint már röviden érintettük s lentebb bővebben fogjuk látni, vizsgálódásának tárgya

nemcsak a természet s ki fog világlni egyszersmind, hogy ő a sensualismuson túlment.

## 2. Részletes tanai.

Telesius úgy van meggyőződve, hogy az ember be nem éri az ég és a föld általános ismeretével, kell az egyes dolgok lényeges tulajdonságait is ismernie, különösen azokat, melyek legbecsesebbek. Ezek a növények és az állatok,\* ezek is kezdetben a napból és a földből eredtek, most saját magvaikból.

Az állat nem oly egynemű dolog mint p. o. a kő, az különböző, de egy kapocs által összetartott részekből (tagokból) van összetéve. Ezen kapocs a szellem,\*\* melynek műszere a test. A szellem a magból vonatik ki (spiritus e semine eductus), az érez. A szellem is testi, csak-hogy folytonos, mozgékony, oly finom, hogy érzékeinkkel észre nem vehető. A meleg és a hideg nem hatna rá, ha nem volna testi. Ezért polemisál a peripatetikusok ellen, kik a szellemet anyagtalannak lenni mondották, mi által nehézségekbe bonyolódtak. Ezeket elkerüljük, ha azt állítjuk, hogy a szellem finom meleg állag, helye a vérben és az idegszervekben van, különösen az agyvelőben. Valamennyi ideg nem más mint a hosszúra kinyújtott agyvelő. Ezekből következteti, hogy a szellem vagyis az érző állag és nem a test többi részei az életet okozó elv. Mert bizonyos, hogy az érzés pillanat alatt történik a szellemben, valamint az is, hogy az agyvelő, az érzékszervek, a szív egy pillanat alatt ki nem terjedhetnek és össze nem huzathatnak. Ha tehát azt mondja, hogy az állat testből és szellemből, anyagból és formából áll, azt érti, hogy egy lénnyel van dolgunk s működése nemcsak a léleké, hanem a testé is. A szellem mint érző állag a test legfinomabb részének adatott és a természet úgy gondoskodott róla, hogy a testtől legkevesebbet szenvedjen. A testszervezetet úgy gondolja, hogy az a szellem működésének megfelelő módon van idomítva. Kellett ugyanis, hogy egy nagy tömeg mélyében több egymással összefüggő üreg legyen képezve, a tömeg a testnek egy jól felfegyverzett részében, az agycsonkban, a fej a nyakszirten, mely azt hordozza, legyen helyezve, az agyvelővel pedig a többi idegek s ezek és üregeik azon üregekkel össze legyenek kapcsolva, hogy így a dolgoknak, melyeket a szellem átváltoztat, ehhez behatás nyitassék. Hogy az oly kicsiny szellem

\* U. o. V. könyv.

\*\* Sokszor léleknek (anima) is mondja, holott lentebb a lélek alatt egészen mást ért.



a tagoknak oly nagy tömegét képes fentartani és mozgatni, ebben a teremtőnek bölcsességét kell csodálni, ki az állati testet úgy alkotta, hogy ennek részei, noha azok mind nehezek, egymást kölcsönösen támogatják, mi által a szellem azokat könnyebben mozgatja. Éppen ezért a szellemnek, mivel fáradságába kerül a testet mozgatni, közbe közbe pihennie kell s ekkor az agyvelő üregeibe visszahúzza magát.

Mivel azon különbségeket, melyeket a szellem egyes részei a különböző érzékszervek által éreznek, csak úgy lehet megtartani, ha azok egy közös érzéspontban (sensorium) futnak össze, ezért helyesli Aristotelesnek azon tanát, hogy annak, mi az emberben itél, egynek kell lenni. E mellett pedig az emlének meg kell tartani a dolgokat, melyeknek tulajdonságait a szellem észrevette különben nem bírnánk bizonyossággal a dolgok mivoltáról s mindig új tapasztalásokat kellene tennünk. És mivel a szellemnek minden egyes részei a többieknek segedelmére folyvást rászorulnak, kell, hogy a szellemnek valamennyi részzeit a magában összpontosult egy szellem (universitas spiritus) vezesse. Azt mondja, hogy ha az állati érző és észrevevő tehetőséget nem az egy szellemnek tulajdonítjuk; úgy nem lehetne megérteni, hogy miképp képes mindent felfogni, mit az ember a test különböző részeiben érez és észrevesz. Mindez világos, ha minden érzést és észrevételt az egységes szellemnek tulajdonítunk, mely az idegrendszerben foglaltatik. Itt azon helyes belátásról tesz bizonyosságot, hogy a szellem különböző működései közt belső összefüggés van, sőt hogy a szellemnek egy működésében ott van a többi is mind. De a szellemnek ily belső, eszmei egysége felteszi azt, hogy az nem anyagi állag, mert ily eszmei egység még a szervesekben sincs meg. Az ismeretet anyagi állagnak nem lehet tulajdonítani. Ismeret lehetetlen ott, hol nincs oly alany, mely magát a tárgytól megkülönbözteti. Ez a tudat mint a szellemnek minden működéseit átható s minden tárgyban magát fentartó, jelenvaló hatalom, semmiféle anyaginak ezen hatalma és ereje nincs. Ő az érzést az észrevétellel azonosítja. De az észrevétel a tudatnak már egy foka s a mint mondtuk az öntudatot az anyagiról, ha az még oly finom is nem lehet kimondani, tehát az észrevételt se. Az észrevétel már logikai operatio, mert az egyesnek alapján felemelkedik az általánoshoz. Ily operatióval az állat, az anyagi lény nem bír. A tudat az ür, mely az állatot az embertől elválasztja. Csak a tudatos lény bír ismerettel. Az érzék az ismerethez nélkülözhetetlen feltétel ugyan, de az érzékek felgerjesztése még nem ismeret. Az alap, melybe ezen feltétel átmegy, a tudat, a szellem (nem Telesius értelmében). Ez által különbözteti meg magát mint

alany a tárgytól, úgy hogy ezt észreveheti, vizsgálhatja és tapasztalhatja. Az állat noha érez, ezen processusról semmit sem tud.

Mivel azon mozgások, melyeket a test külső és belső tagjai eszközölnek, az érző és a gondolkodó állag önkényének vannak alávetve, mert azok csak ez által hozatnak mozgásba; ezért világos, hogy a mozgásokat előhozó állagnak igen finomnak, folytonosnak, az érző és gondolkodó állaggal ugyanannak kell lenni. És mivel ezen állag ilyen, ebből azt következteti, hogy a cselekvő elv (agens) nem a test természete, melynek mozgását látjuk, sem az idegrendszer részei, mert mindakettő nagyon is testi és sokkal durvább, mintsem hogy ez természeténél fogva mozgást okozhatna. Sőt azt tanítja, hogy az idegek természetöknél fogva mozgékonytalanok, azokat csak a szellem, mely beléjük az agyvelőből vezetetik, hozza mozgásba. És hogy az idegekben és az izmokban rejlő szellem részei is csak az összszellem (universitas spiritus) parancsára mozognak, azt több tények által akarja bebizonyítani. Némely dolgok már a pusztá visszaemlékezés által undorra gerjesztenek, pedig a visszaemlékezés csak az összszellem munkája. Az erek és más edények functiói a gondolkodás és az érző állag önkényétől függetlenül hajtathatnak ugyan végre, mégis ha az összszellemet indulatok, szenvedélyek szállják meg, azok akadályoztatnak, megváltoznak, p. o. a lélegzés, a jó vagy rossz étvágy, az emésztés, stb.

A magból kivont szellem hat úgy az embernél mint az állatnál. Azonban állat és ember különböznek is egymástól. Erre nézve azt tanítja, hogy az emberben van a szellemen kívül egy az Istentől belékepezett állag (immissa substantia). Itt hivatkozik az írásra és az emberi okokra. Mi ugyanis az emberben észreveszünk az állatétől különböző cselekvéseket, hatásokat, melyek egy a magból kivont szellemnél magasabb állag tulajdonságai. Ez a *lélek* (anima). Az állat megelégszik azon dolgok érzésével, ismeretével, élvezetével, melyek azt táplálják, fentartják és gyönyörködtetik. Ellenben az ember hév buzgalommal vizsgálja az oly dolgok okait és hatásait, melyek neki nem a haszon szempontjából szolgálnak és melyeket semmi érzés fel nem fog — az istenieket, magát az Istent. Az ember a jelenlevő érzéki javakban teljes kielégítését nem találja, törekszik a magasabb életre, keresi lételének teremtőjét mint atyját, megveti a gonosz embereket, ha azok az érzéki javak teljes bőségében is élnek, szereti és tiszteli a jó embereket. Ebből azt következteti, hogy az emberben meg van az érzék az isteni iránt, sőt meg van benne maga az isteni állag.

Feljebb azt tanította, hogy minden ismeretünk forrása a finom anyagi állagu szellem az érzés, következésképpen, hogy a lét alapjai

is érzékiek; most pedig rájön, hogy vannak ismeretünknek oly tárgyai, melyeket semmiféle érzék fel nem fog, melyek tehát érzék- és természetfeletti. Az érzéki értelemről megkülönbözteti az érzékfeletti értelmet. A természetfeletti alatt nem érti a csodás supranaturalismust, hanem azt, mit mi szelleminek nevezünk, a mint ez túl hat a természetben, mert a természet egy árva gondolatra nem képes. És hogy az emberben van magasabb állag annál, mely a táplálkozásra, az élet fentartására vonatkozik; hogy van benne az állatiénál feljebbi működés, ezt egészen az ember lényegéből merített okokkal bizonyítgatja, tehát világos, hogy tanít magasabb ismeretet és valóságot is, mint milyen az érzék és a természet. Mindemellett is, mivel különösen a természetire irányozza figyelmét, ő lényegileg természetbölcész.

De Telesius szerint az isteni állag csak akkor bocsátkozik be az emberi testszervezetbe, ha ez már kifejlett s érzéktehetségekkel el van látva. Mivel azonban két egymástól különböző lélek az embernek nem adathatott és mivel az Istentől beoltott állag nem egy része a test többi tagjainak vagy a szellemnek is, ezért azt tanítja, hogy a lélek az egész testnek, különösen a szellemnek formája (*forma universi corporis et spiritus*), csakhogy ez másképp van mint a természetnek két működő elvével, a meleggel és a hideggel. Ezek, hogy fenállhasanak, szükségképpen az anyagra szorulnak s ellentétes mivoltuknál fogva soha nem egyesülhetnek. Ellenben az Istentől beoltott szellem és nem testi állag létezésben nem szorul az anyagra, semmi a testben előbb létező mivolttal nem áll ellentétben, a test folytán nem szenved s evvel együtt el nem enyészik. Mivel az tehát a már kifejlett testbe még csak beoltatik, ezért azt a theologusok helyesen nevezik a test formájának. Az a már előbb létező formához hozzá van adva (*forma superaddita*). Az isten ezt a sajátos formát azért adta, hogy ez legyen az emberben a kormányzó, hogy őt visszatartsa az Istennek nem tetsző cselekvéstől, a neki tetsző cselekvésre pedig ösztönözze. Telesius ezen felfogásából kitetszik, hogy midőn ő a lelket az emberi test és az állati szellem formájának tekinti, a forma alatt azt érti, mi az emberben a lényeges — az igazinak ismeretét és a jónak akarását, mire az állat nem képes.

De ha a lélek a test formája, miképp mondhatja, hogy ez létezésben az anyagra nem szorul, hogy az csak később oltatik be, hogy az *forma superaddita, immissa*? Ily felfogás mellett az, az ember alsóbb mivoltával szerves egységben nem áll. Itt oly dualismusba esett mint Aristoteles. Azonban e hiányt megmagyarázhatjuk magunknak. Azon kifejezés, hogy azon magasabb állag a már kifejlett testbe még csak

beoltatik, nem jelenthet mást, minthogy az, mi az emberben az igazi lényeg, nekünk úgy készen nem adatik mint a test, melynek legfeljebb nőni kell, hogy magasabb szellemi életünk birtoka saját fáradalmas munkánk eredménye. Hogy előtte ezen magasabb felfogás homályosan lebegett, ez abból is kitetszik, midőn azt mondja, hogy a mozgó és érző lelki állag tökéletesítettik, ha azon magasabb állag lép beléje. Bizonyos, hogy a szellem természetiségünket megdicsőíti. Aristoteles sem akart mást érteni, midőn azt tanítja, hogy a szellem a testbe kívülről (*ἑξωτερικῶς*) lép be, mint azt, hogy a szellem rangra nézve előbbi mint a test s hogy ezt mint a maga jelenségét átképezi.

### Szerves lények.\*

Úgy az állatoknál, melyek az anyaméhben támadnak, valamint azoknál, melyek tojásokból fejlődnek ki, a test főrészei és ezek funkciói ugyanazok, miből következik, hogy ugyanazon anyagokból vannak összetéve. Azt érdemül kell neki feljegyezni, hogy korához képest a szervesekről elég részletesen szól, nevezetesen: az állatok és növények támadásáról, táplálkozási módjáról, leírja a gyomor, a belek, máj, szív, tüdő, vese, az epehólyag, a lép, az üt- és visszerek funkcióit. Midőn azt tanítja, hogy az állatnak fehér és vérnélküli részei előbb képeztetnek mint a véreneműek, itt tán azt sejti, mit a mai physiologia már a bizonyosságra emelt, t. i. hogy az állati élet kezdete a vízfehérségű, a tojás fehéréhez hasonló folyadék, a tápanyirk (*lympha*).

Miután leírta azon feltételeket és szerveket, melyek által az állati egyed magát fentartja, finom belátást mutat, midőn innen szükségképpen átmegy azon eszméhez, hogy a természetnek a nem fentartásáról is kellett gondoskodnia. A természet adott az állatnak oly szerveket és tehetséget, melyek által magát megújítja. Különösen az embert tartva szeme előtt, úgy természeti mint ethikai szempontból indokolja, miért osztotta el a természet a nemző részeket két nemileg különböző egyén között. Midőn a férfi és a nő közti különbséget a szellemség és a természetiség részéről megemlíti, a női egyénről oly gyöngéden szól, hogy ez szép érzékéről tesz tanúságot. Szabadon és minden ál-szeméremtől menten szól a nőszés ösztönéről és kívánságáról s azt mondja, hogy ennek mind a két nemnél rendkívül nagynak kellett lenni. És hihetetlen nagynak kellett lenni a gyermek, mint saját művök iránti szeretetnek is, mert ha a két nemet oly heves és folytonos inger és kéj nem hajtja a nemzésre, az állatfajok megcsök-

\* U. o. VI. k.

kentek volna, mert oly fáradságos műtől tartózkodtak volna. Igaz az, hogy a természet mindent elkövet, hogy a nemzet fentartsa. Tegyük hozzá, hogy az embernél a nemzés részint a természet, részint az akarat műve, mert mint tudatos lény vissza is tarthatja magát a nemi ösztön kielégítésétől. Heves az emberben mind a két nem részéről a közösülés, az inger őt a paradicsomi kéj mámorába ringatja, de a megszületett gyermek felnyitja szemeit, látja, hogy a magával tehetetlen teremtésért dolgoznia kell, a szüle gyermeke iránti szeretetből feláldozza magát. Így az ember túl emelkedik a puszta természetiségen és ennek erkölcsi és vallási kenetet ad.

És Telesius elméje nem kalandozik a lehetőség országában, mintha a meglevő természet még jobb lehetne, ő azzal egészen meg van elégedve. Ezért mondja, hogy minden állat a legjobban van képezve. Ezt onnan látja, hogy semmiféle állatnak, abból, mi életéhez, fentartásához, funkciójához kívántatik, semmije se hiányzik és hogy felesleges szerve nincs. Itt kézzel fogható az aristotelesi befolyás.

Az állat a *növényről* az által különbözik, hogy a növény szelleme kevésbé meleg és finom, kevésbé meleg és sokkal keményebb és sűrűbb, kevesebb szervekkel csak a rostokkal ellátott testben lakik. A tökéletlenebb szellem sok szervet nem tud használni és nincs is rájuk szüksége, mert fentartásáról nem szükséges gondoskodnia, hanem csak az adott, a nap által elkészített élelmet fel kell szívnia és ezt csak keveset változtatja át.

Telesius a természetet saját elveiből magyarázza, át nem ugorja a közép okokat, mert így megfosztaná magát a tudománytól. De meg nem feledkezik a mindeneket kormányzó okról, noha itt csak a hitre támaszkodik. Mondja, hogy a teremtő végtelen bölcsességének legnyilvánvalóbb bizonyága, hogy az, minek az anyag szükségessége szerint meg kellett történnie, mindenütt meglett bölcs terv (*consulto*) szerint. Mivel Telesiusnál megvan úgy a szükségesség mint — noha csak népszerű formában — a czélszerűség eszméje, e tekintetben feljebb áll mint sok mai természettudós, ki noha a tények nagy gazdagságának ismeretével bír, a természeti lények mivoltát nagyobbára az esetlegességből magyarázza.

#### Anthropologia.\*

Itt azt vizsgálja, mit vesz fel a lélek magába szenvedőleg, s mit tesz saját cselekvékenysége folytán. Az ember észre veszi a dolgok jelenségeit, mozgásait, a mint ezek vagy külső alakjaik, vagy belső

\* U. o. VI. k.

erőik által reá hatnak, s ez az *érzés*. Azután megfigyeli a dolgokban az elrejtettet és az ismeretlent. Ez az *értelem* vagy az *ismeret*. Végre a szellem az által mit érez, felgerjesztetik a *kivánságra* vagy ennek ellenkezőjére, s ehhez képest vezetetik a cselekvéshez, mely jó vagy gonosz.

### Érzés.

A szellem, midőn a dolgok hatásai által szenved, megváltozik és mozgásba hozatik s ez az *érzés*. Az *érzés* tehát a külső dolgok behatása a szellemre, magának a szellemnek mozgása és szenvedése, s a hatásoknak és szenvedéseknek észrevétele. A szellem, midőn a dolgok így hatnak reá, érez vagy *gyönyört* vagy *fájdalmat*. A *gyönyör* kellemes, a *fájdalom* kellemetlen *érzés*. A *gyönyör* a szellemet emeli s létélben (esse) megtartja, erősíti. Minthogy a szellem a dolgoknak csak azon erőit érzi, melyek rá hatnak s melyek által változás támad benne, természetes, hogy a dolgok által, melyeket érez, állagában vagy összehuzatik vagy kiterjed. Érzi tehát a hideget és a meleget. Részletesen szól az öt érzékről. Ha az *érzés* úgy támad, hogy a dolog és a magból a meleg által kivont szellem egymással érintkeznek, úgy természetes, hogy szerinte minden *érzés* a tapintásnak csak módosított formája, pedig a látásban, a hallásban a tárggyal közvetlenül nem érintkezünk.

Sensualismusából következik azon hibája, hogy ő az észrevételt és minden szellemi működést csak *érzésnek* tekint. Az észrevétel már tudatos működés. Az *érzést* lehet tudatra emelni, de az maga még nem tudatos működés. És mivel ő tudatunk egész világát az *érzésből* származtatja le, ezért nála a *physiologia* és *psychologia* egy tudomány.

### Ismerő tehetség \* (intellectus.)

A szellem a dolgokat észreveszi, mivel mindegyik által szenved és mozgattatik. Ezért a dolgok hasonlóságát és egyenlőtlenségét a belső érzék által észreveszi. Mi reá egyenlőn hat és mi által ugyanazt szenved, azt úgy veszi észre mint egyet és annak tartja; különbözőnek azt, mi reá különböző módon hat, és mitől különböző módon szenved. Mit a szellem több egymástól különböző egyeden mint hasonlót észrevesz (percipit), azt összekapcsolja, egynek veszi s annak ad közös természetet és nevet. Sok dolognak, melyek az emberi alakra nézve megegyeznek, adja azt a közös nevet «ember». Ezen nominalismus sensualismusának természetes eredménye. Ha észrevesz olyat, mi

ugyanazon nemhez tartozó nem minden egyedről áll, azt ezen egyesek sajátságának tekinti.

És az emberi szellem úgy van alkotva, hogy a szenvedéseket és a mozgásokat, ha azok meg is szűnnek, el nem felejtí, hanem megtartja. Ez az *emle*. És mit az érzés által észrevettünk, ha nincs is jelen, azt *képzeltetjük*. Ha a dolgokban egy határozottság ismeretlen a többiek pedig ismeretesek, azt ezekben szemlélheti s mintegy előre észreveheti. A szellem *következtet*. Tehát mit az érzés által észreveszünk, azt nem kell tovább az ész (ratione) által nyomozni, mivel az a közvetlen érzés által jobban vehető észre mint az észlet által megismerhető. Ennek alapján ő a physikai bebizonyításokat jobbaknak tekint, mint a matematikaiakat. Hogy p. o. a melegnek azon ereje van a vizet gőzbe átváltoztatni, ezt nem tanuljuk egy elvont képből vagy jelből mint a geometriában, hanem ez a melegnek és víznek felismert saját természetéből világos. Szóval minden ismeretet a dolgok azon hasonlóságából meritünk, melyeket az érzés által észrevettünk. Ebből következtet, hogy egy az állag, mely érez és következtet. De az állagról tudjuk, hogy az szerinte anyagi, tehát az emle, képzelet, ész, szinte csak anyagiak. És noha az érzést és következtetést tulajdonítja az állatoknak is, mindemellert nem akarja azt állítani, hogy az állati és emberi lélek egészen egyenlő. Az emberi szellem biztosabban következtet mint az állati. Az állat képtelen az észkövetkeztetésre. Az emberi szellem az Istentől az emberbe öntött lélekkel következtet, melylyel az állat nem bír. Az emberben van egy isteni és halhatatlan és egy érző és halandó állag. Az ember tehát nemcsak az érezhető és a halandót, hanem mit az állat nem tehet, az istenit és a halhatatlant is megismerheti és kívánhatja. Ezért úgy látszik, hogy az embernek két, ismerő és kívánó tehetség adatott. Mivel ennek alapján az ember nemcsak az érezhető és a jelenségi, hanem az örökkévaló jót is megismerheti (noha a kettő néha ellenmondásban áll egymással), mivel az embernek szabad önkénye (liberum arbitrium) van a kettő közül az egyiket választani: ezért érdemet szerez magának, ha az igazi jót, ellenben kárhozatot, ha a gonoszt választja. Ezt az állat nem teheti, s neki tulajdonképpen értelmi ismerő tehetsége nincs. Tehát megkülönbözteti az állati szellemnek tulajdonítandó érzéki kívánságot az emberi lelket megillető akarattól, melynek tartalma az erkölcsi jó. Ez Telesius szerint nincs az állatban.

Azonban a természettani alapokhoz ismét visszatér, midőn így okoskodik: ha a szellem testi, úgy természetes, mivel a test többi részeit, azt is táplálni kell. Világosan mondja, hogy a szellem táplál-

zik, p. o. a meleg és finom gőzökből, melyek az agyvelő üregéig és a szellem összeségéig elhatnak. Telesius azért teszi meg a különbséget a test és a szellem között, mivel ezen tulajdonságokat, itélni, gondolkodni, akarni a testre, közvetlenül rá nem ruházhatta, mivel ez durva anyag. Mindemellett a szellem is csak anyagi, noha finom állag, melynek mivolta a meleg, s csak ez oknál fogva a mozgás elve. Ember és állat szelleme között a különbség csak az, hogy az emberi szellem tüzesebb és finomabb. És mivel mindent a határozatlan anyagból és a két ható erőnek kisebb vagy nagyobb fokú hatásából magyaráz ki, nála az egész valóság csak mennyiségi különbségeket mutat. Hogy egy ember szelleme a másik emberét fölülmulja, ezt is csak a melegnek nagyobb foka okozza. Ennek közelebbi oka pedig az égálj, élelmi szerek stb., tehát egészen külső s esetleges tényezők. A gazdag jobban ruházódhatik, jobban élhet, tehát több meleget s így több szelleme lehet. Az ember értelmisége így merőn természeti, anyagi processus, itt tehát az emberi szabadságnak és a fokozatos tökéletesedésnek nincs helye.

#### Kivánság és utálat. (Appetitus et aversiones).\*

Végre vizsgálja azt, mit az ember kíván és utál. Mivel az érző és az ismerő tehetség a szellemnek azért adatott, hogy megkülönböztesse a jót a rossztól, a kívánó tehetség pedig azért, hogy a felismert jót akarja és a gonoszságot kerülje; ebből látszik, hogy a szellem ezen tehetségeket azért nyerte, hogy a legfőbb jóra, a legfőbb czélra törekedjék. A legfőbb jó és a legfőbb cél az *önfentartás*. Ezen tan természetesen foly sensualismusából. Az a cselekvésben a helyes mérték, mely a szellemet fentartja és tökéletesíti. A szellem örül a maga fentartásának, ebben áll gyönyöre, melyet keres. Szeretet a dolgokhoz azon alapszik, hogy gyönyörűl szolgálnak. Minden kivánságaiban törekszik az önzés gerjedéseit kimutatni. Azt mondja, hogy az önfentartási ösztön bölcs szándékkal van az emberbe beoltva és nem ellenkezik a vallási kötelességekkel, mert azok csak az önfentartás feltévése mellett gyakorolhatók. Igaz, hogy az élet azon szükségképpeni feltétel, melyhez minden működés van kötve és mégis a kötelességeket elhanyagolhatjuk, sőt az életet rosszra is használhatjuk. És midőn ő minden kivánságainkban az önzés gerjedéseit törekszik kimutatni, megjegyezzük, hogy az önző a kötelességet el nem ismeri. Spinoza is tanítja, hogy az erény annyi, mint lételünket

\* U. o. IX. k.



megtartani. De emél a lét az egy örök isteni állag. Lételünket megtartani itt azt jelenti, mint az Istent szeretni, és benne újjá születni.

Ha a cselekvésben megvan az önmérséklés, ez az *erény*, vagy az erkölcsi jelesség, ha nincs meg, ez a *bűn*, vagy visszásság. Az erkölcsi jelesség csak egy,\* valamint minden erkölcsi hiba csak egy, mert minden erkölcsi jelesség abban áll, hogy az indulatokat és az innen eredő cselekvéseket azon fokig emeljük, mint ez a szellem fentartásához és tökéletesítéséhez megkívántatik. Mindemellett is annyi az erény és a bűn, a mennyi a mérsékelt és nem mérsékelt indulat és cselekvés. Ez alapon szól az egyes erényekről. Az az első erény és a többiek vezetője, mely a dolgok erőit és mivoltát belátja. Ez a *bölcsesség*.

Telesius a társadalmi életet is az önzésre alapítja. Tana e pontra nézve előrajzul szolgál a későbbi materialistáknak, egy Hobbesnek, Helvetiusnak, kik az emberi indulatokat, cselekvéseket szinte az önfentartás ösztönére vezették vissza. Telesius az ő materializmusát alkalmazza nemcsak az ismeretre, hanem az erkölcsi életre is, természetesen csak ott, hol a természeti emberről van a szó; ellenben szerinte a természetfölötti ember túlmegy az érzéki ismereten és a természeti erényeken, felemelkedik a *fenséghez* (sublimitas), mely az egész lelket vezet, minden erényt betetőz s őt istenivé teszi. Az ily ember el nem csügged a sors csapásainak súlya alatt, saját tisztaságának és tökélyének tudatában így is boldog.

Telesius az emberben az érzésre vezet vissza értelmi és erkölcsi működéseinket. Minthogy pedig szerinte az érzés nem más, mint az idegszellemnek kiterjedése és összehúzása a meleg és a hideg által, világos, hogy ezekből értelmi — erkölcsi — kedélyvilágunk nagy gazdagságát kimagyarázni nem lehet. Azonban mint láttuk az embernek két, ismerő és kívánó tehetséget s a léleknek tulajdonít magasabb ismeretet és oly akaratot, melynek tartalma az erkölcsi jó. Hogy a két ismerő és akaró tehetség miképpen függnek össze egymással, itt csak általában annyit mond, hogy a lélek az emberben a kormányzó. És mily ellenmondó azon alaptéte, hogy minden ismeretünk tárgya az érzékileg észrevehető és mégis az érző szellem, noha anyagi, oly finom (éter), hogy érzékeink alól kivonja magát.

Telesius természetfilozófiai elve az anyag a benne rejlő erővel együtt, de ez nem anyagi, mert nem osztható, az anyagtalan. Az erő az anyaghoz úgy viszonylik, mint a lélek a testhez. A világ-

\* Eredetileg stoikus tan.

erők foglalataját tehát úgy kell felfogni mint világlelket, mely a világanyagot áthatja és képezi. E gondolatot az itáliai philosophia a platonismussal egyesíti. A férfi, ki ezt teszi, Patricius Ferencz.

### III. Patrizzi.

Patrizzi Ferencz született Clissában 1529. Birt fogékony elmével s már fiatal korában szép előmenetelt mutatott a görög, a latin nyelvben és a bölcsészetben. A körülmények azonban egész érettkoráig folyvást akadályoztatták tanulmányozását. Sorsa jobbra fordult, midőn őt II. Alfons herczeg pártolása alá vette, a ferrarai gymnásiumban tanárává nevezte ki, hol a platói bölcsészetet 17 évig tanította. VIII. Kelemen őt szép fizetéssel Rómában alkalmazta, szinte a bölcsészet tanárának, hol azonban már 1593-ban meghalt. Philosophiai munkái között legnevezetesebb *Discussiones peripateticæ és Nova de universis philosophia*. Ez utóbbi terjedelmes munkát 1589-ben rövid idő (mondják 100 nap) alatt a délelőtti órákban írta meg. Igaz, hogy ezen munkának megírásához az anyagot évek hosszú során át sajátította el magának, de az elhamarkodás a munkán meglátszik. Annyi anyagnak átgondolt előadása, egy philosophiai elv kifejtése oly parányi idő alatt lehetetlen. Az első munkában az aristotelesi és a peripatetikai tanok hibáit mutogatja. De mily kevés itt a tárgyias kritika, már abból tetszik ki, hogy mindaz, mi Aristoteles tanaiban a hamis és téves, gúnynyal erre hártja; ellenben mindazt, mi benne jeles és igaz, másoktól, különösen Platótól elkölesönzöttnek lenni állítja. Azt írja, hogy Aristotelest a scholastikusok 400 év előtt becsempészték. Midőn a scholastikusokat megtámadja, itt is az a szándék vezeti őt, hogy Aristoteles tekintélyét megdöntse. Igaz, hogy némely megsebezhető helyeit megérintette, de leggyakrabban őt félreértette, önkényesen magyarázta egyes tételeit az egésznek összefüggéséből kiragadván. Hogy a gondolatok világában van haladás, erről Patrizzinak sejtelve sincs, különben nem mondaná, hogy a mi jó van Aristotelesnél, azt Platótól lopta. Szenvedélyes természete okozta, hogy az igazit ott sem látta, hol az tetteleg megvan. Mily elfogult volt itélete, mi a két legnagyobb görög bölcsésztrilleti, ez a következőkből is kitetszik. A hamarsággal elkészült munkáját XIV. Gergelynek és valamennyi utódainak ajánlotta azon kéréssel, hogy a pápa az ő országának valamennyi tanintézetében parancsolja meg az aristotelesi istentelenség helyett a platói philosophiát, Hermes és Zoroaster könyveit tanítani és a többi fejedelmeket is birja reá a hasonló eljárásra.

Patrizzi úgy vélekedik, hogy ez által az éles elméjű spanyolok és olaszok, az élénk francziák, a katolikus dogmáktól elpártolt németek könnyebb szerrel fognak azokhoz visszavezettetni, mint az egyházi büntetések és a világi hatalom által s állítja, hogy az emberi ész csak az ész által vezetetik és hogy az emberek az Istenhez csak az ész által vezetessenek. Patrizzinál is látjuk, hogy az átmeneti korokban mily nehéz volt a tudományban a biztos tájékozás. A theologusok véleményeit vizsgálni elutasítja magától, azt állítván, hogy nyomozásaiban csak az ész és érzékre akar támaszkodni s hiszi, hogy ő önálló gondolkodású férfi. És mégis Hermes Trismegistus munkáját, oly művet, mely a középkorban az alchymistáknak vezérfonalul szolgált, latin átdolgozásban kiadta 1591. Szinte ez évben tette közzé ily művét: *Zoroaster et eiusdem CCCXX oracula chaldaica e tenebris eruta et latine reddita*. A tartalmat, melyet ezen munkába befoglalt, a régi platonikusok műveiből szedte össze. Ez időtájban jelent meg tőle: *mystica aegyptiorum et chaldaeorum philosophia ingens divinae sapientiae thesaurus*. Itt úgy jár el, mint a régi s mint az itáliai új-platoiak. Ezek mind a történet határain túl eső multban látják eredni a hitbölcseiséget s úgy vélekednek, hogy egy Zoroaster, egy Pythagoras igazi szellemi utódja Plató. Patrizzi Berosus nyomán még azt is hozzá teszi, hogy Noë, a mint a bárkából kilépett, minden bölcseiséget leirt. Ezen kinyilatkoztatás Noë unokája, Zoroaster által jutott a magusokhoz, Ábrahám által az egyptomiakhoz, Orpheus, Thales, Pythagoras által a görögökhöz. Ily felfogás mellett hol marad a történeti alapon mozgó kritikának csak parányi nyoma is, hol az elv, mely csak az ész és az érzékek szerint nyomoz? Az itáliai természetbölcse-szek között Patrizzi leginkább phantastikus, legkevesebbet mozog a valóság terén. A mindenséget úgy fogja fel, hogy csupa élet, de abba az értelem által nem fékezett képzelete segedelmével törekszik behatni.

*Bölcészete.* Patrizzi az Istent mint végtelent és öntudatost törekszik felfogni s ennyiben kissé hasonlít Ficinusához. A régiek nyomán akar bölcsekedni és egyszersmind azoktól függetlenül. A philosophia tárgya szerinte a mindenség. De vizsgálódásában azt látja, hogy a mindenség az ösfénynek visszfénye, hogy az Egyben alapszik és általa kormányoztatik, hogy az lelkes, végre hogy összefüggő rendet képez. E szerint a bölcészet részeinek a görög nyelv iránti szeretetből következő neveket ad: *panaugia* (omnilucentia), *panarchia*, *panpsychia* és *pankosmia*.

1. *Panaugia.* Hogy az egyes dolgok létezzenek, először a tér

teremtett. A tér egyelőre üres, csak saját méretei által töltetett be. Betölti azt a mi benne leggyorsabban elterjed — a fény (lux). Minden fény forrása az Isten, mert az Isten a teremtő fény. Hogy az Isten fény, az nála nem képies beszéd. Az Istentől eredő fény egészen szellemi és nem testi, testivé lesz, midőn a tér méreteit felveszi s ekkor testi és nem testi. A fény elterjed az egész világtérben, mert tovább terjedésének nincsen akadályja. A fény a forma és anyag, a szellem és a test közt a középső; az, mint az Isten s jóságának képe, mindent áthat, elevenít és fentart. A fény a dolgok száma és mértéke, az ég ékessége, a világ mosolya, a szellem öröme. A fény egy, de megjelenik a napban, csillagokban és a tűzben s itt már a testivel van összekötve, az az ég állagos formája.

A fény kibocsátja a sugarat, de ez mindig benne gyökerezik, onnan kiözlök s forrásával mindig összefügg. Így a fény a legnagyobb és a legkisebb. A\* testek annál szebbek és annál inkább élnek, minél inkább részesei a fénynek. A természetben első a fény, második a sugár, harmadik a világosság, negyedik a szín, ötödik az árnyék, hatodik a homály, hetedik a sötétség. A sötétség is fény, de a legkisebb, mert ha egy ellentét megvan, megvan a másik is. Az ellentétek egy egységnek végletei. Ily ellentétek a láthatóban a nap fénye és a föld sötétsége.

Az Patrizzira nézve jellemző, a mint ő a fényt, a világosságot kapcsolatba hozza az ismerettel. Az ismeret a szellem műve, az értekek ennek fölgerjesztésére szolgálnak. De ő megállapodik a látásnál, mint a legnemesebb érteknél. Ezt azért teszi, mivel a látás tárgya a fény, ez pedig a természeti jelenségeknek főalakja, az nyilatkoztatja ki a dolgok viszonyait s midőn ezeket csodáljuk, ez vezet a tudományos vizsgálódáshoz. A philosophia a fénynél kezdődik, felszáll örök ős forrásához, ebből származtatja a dolgokat, s ezektől ismét a fényhez emelkedik fel, hogy örökké nála legyen. Egyoldalúságba esett, midőn a természetnek azon tulajdonságai, melyeket más értekeinkkel észre vehetünk, egészen háttérbe lépnek, mintha azok nem nyilatkoztatnák ki a dolgok viszonyait.

2. *Panarchia*. Hogy a fény egyszersmind a többi dolgoknak is eredete, ezt a panarchiában törekszik kimutatni. Az egyes szellemek és a dolgok egy forrásból erednek. A sokaságnak csak összhangzó összekapcsolása az egységben nyugtat meg. A sokaságnak egy az elve. A legfelsőbb elv az Egy, mely minden dolog előtt és fölött van s minden dologtól elválasztott, ez szükségképpen munkás és mindennek oka. Ez elvben eredetileg meg van minden, de még csak elrejtve, úgy

mint a magban (seminaliter). Ezen Egy, mivel elv, a legegyszerűbb és legtökéletesebb, magának és másnak elegendő, az a lényekre nézve a legfőbb jó, mert ha el is osztatnak, benné gyökereznek. Ezért a legfőbb elvet *mindenegynek* (unomnia) nevezi, minden dolgok atyjának, Istennek. Ebből, az Egynek mélységéből ered a másik, melyben minden már elkülönült, úgy hogy az elsőhöz, az Egyhez (unum) mint *egység* (unitas) viszonylik. A kettő a szeretet által ismét Egy. A legfelsőbb elvet tehát nem úgy kell felfogni, mint Aristoteles, t. i. mint magát gondolkodó észet, hanem mint ennél feljebbit, mint létet, melyből az élet, a szellem (mens) még csak származik. Azt állítja, hogy e három elvre nézve megegyezik Zoroaster a platoiak és a keresztyén vallás tanaival. A három megfelel az atya, fiú és a szellem egyházfogalmainak. Arra nem gondolt, hogy Zoroasternél van a legjobban kinyomott dualismus. Az új-platoi háromság se felel meg a keresztyénségnek.\*

Az első egység, melyet Plato a jó ideájának, a keresztyén egyház az Isten fiának nevez, mivel jó, nem lehet terméketlen. Ezért az Egygyel (atya), kívül egy lényegű, előhossa, teremti (producit) az egységeket, értelmi lényeket.\*\* Ezek a teremtő értelemhez hasonlóak azért, mivel értelmiek, nem hasonlóak annyiban, hogy teremtve vannak. De ezek is teremtenek, t. i. az észet, mert minden ész az értelemből ered, s képe a megkülönböztetés és az észlet. Az észszel felruházott s a testtel már egyesült lelkek az értelem által teremtik, előhosszák a természetet. Így erednek egymásutáni rendben az értelmiségek,\*\*\* a lelkek, a természetek, mivoltok, formák, utoljára a testek. Tehát a lények mindensége fokokat képez, melyek a felsőktől a legalsókhoz minden ür nélkül, szakadatlanul következnek egymásra. Ehhez képest a világ egyik rendjének tekinti a dolgok kölcsönös áthatását. Ezt úgy érti, hogy valamennyi felsőbb dolog befoglaltatik az alsóban, ezek fogékonyságának mértéke szerint, minden alsóbb pedig a felsőbbekben azon jelesség mértéke szerint, melylyel azok mindegyike bír. P. o. az élet minden élőben megvan ennek fogékonysága szerint, de minden élő az első életbe csak annyiban van befoglalva, mennyit azok mindegyike a jelességből, de nem a hiányból foglal magában, p. o. az ember részesül az Isten végtelen életében, de a véges emberi élet az isteni

\* L. e munka II. köt. 343. l.

\*\* A három legfelsőbb elvnek megfelel a három hierarchiai rend.

\*\*\* Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker im XVI. Jahrhundert.

Von Rixner. Sulzbach, 1823. 28. l. s köv.

életbe csak annyiban van befoglalva, mennyiben az emberi élet jeles és nem hiányos. Az áthatottság abban is mutatkozik, hogy az egyes dolgokban rendezett törvényszerű viszonyok vannak, természetesen tehát az egész világon, mert az első egység a világ ideája.

Ezek nyomán bebizonyítottnak gondolja, hogy a világ nem áll fen magától. Ha pedig a világ nincsen magától, úgy részei se. A világ az első teremtő értelemnek (primus intellectus creans) műve, ez pedig a legfelsőbb egyből ered.

Hogy az első értelem végtelen, tudatos, magát felismerő, e tekintetben rokon Ficinussal. Ez első értelem minden dolgok oka, tehát azt, mit magából előhozott, hasonlóná teszi ahhoz, mi ő magában. Ezen belső dolgok a dolgok ideái. Az ideák képezik az értelmi világot; az ideák általános fogalmak az isteni értelemben. Tehát a világ dolgainak különféleségét az egységek különbözősége alapítja meg, melyek a teremtő értelemben vannak. Kell, hogy az ember, állat, növény viszonyait egy a testinél tökéletesebb nem-testi működés (actus) hozza valóságra. Emberek, állatok, növények nemzése, részeinek egymáshoz való kapcsolása és élete bizonyosan meggyőz minket arról, hogy minden ész-okok szerint történik; még a kövek, érczek is rendezett viszonyok szerint támadnak. Mivel a lények ható okai és nemző erői megvannak az ideákban, meglesznek azok a világon is. Az értelmi világ megvan a láthatóban.

Patrizzi panarchiája egy keveréke az új-platonizmus és a keresztyénség hiányos felfogásának. Tana emanatio az új-platoiak szellemben, Pythagoras tételeivel erőszakosan összevegyítve s mindezekre a keresztyén színezet külsőképpen ráadva. Az új-platoiak helyett szerepel néha Pythagoras kedvéért a tetraktys is, s ekkor a legfelsőbb elvek, az unitas, essentia, vita, intellectus. Az új-platoiak triasának keresztyén jelentést törekszik adni, s ehhez kapcsolja a világerőknek a dekas szerinti tagozását. Azon emanatioi alaptétre, hogy minden eredmény az alsóbbra, de nem a felsőbbre van irányozva, folyvást figyelmeztet.

3. *Panpsychia*. Az ismeret a megismerő értelemnek egyesülése a megismerhetővel. Ismeretünk tekintetében ki kell indulnunk a szellemből és az érzékekből. A szellemből azért, mivel az ismeret forrása; az érzékekből pedig azért, mivel azok felgerjesztése a nyomozásra ösztönöz. De az érzékekhez legközelebbi a testi, innen kell tehát a vizsgálódásnak kiindulni. Azonban a testi nem önálló és nincs mozgása. Patrizzi jobban emeli ki mint elődei, hogy a testnek nincsen cselekvékenysége. Van tehát nem-testi is, mert a világ ellentétek nél-

kül meg nem állhat. A nem-testinek tulajdonsága a cselekvő erő, mely nem szenved, térben ki nem terjedt s nem osztható. De ily ellentétes dolgok nem állanak egymással kapcsolatban; oly pont, melynek fejtegetésébe már Nettesheim bebocsátkozott. Minden hatás érintés által történik. Testnek, mely térben van és nem-testnek, mely nincs a térben, nincsenek érintkezési pontjai egymással és semmi közösségük. A közvetítést eszközi a lélek.\* A nem-testi az Isten és az értelem. A világlélek hatályát abban találja, hogy az nincs ész és okszerű működés nélkül. Ész, ok nélkül semmi sem történik. A természettől sem lehet az ész megtagadni, annál kevésbé a lélektől. Az oktalan állatokban is van ész. Minden lélek egy része a világléleknek, mely észszel van felruházva. A lélek uralkodik a természet fölött. Minden lélek csodálatos mesterséggel építi fel testét a maga lakházává. A világlélek a világtestnek azért adatott, hogy ezt egyesítse s a világ oly szép legyen, hogy megérdemelje a *κοσμος* nevet. Noha az ég, az elemek, az érzetek, a növények nem bírják az érzés szerveit, ezektől nem lehet az életet és a lelket megtagadni; mert az élet nincs szükségképpen az érzéssel összekapcsolva. Ha oly hitvány állatoeskáknak, milyenek a pókok, hangyák, van lelkük és életük, mennyivel inkább a világnak mint egésznek. Csakhogy a pókokban, hangyákban vannak oly szervek, melyek az érzést közvetítik; a világegészben ez nincs meg.

Panpsychiája által előnyösen különbözik az új-platoiaktól. Ezek az emanatio utolsó eredményét, az anyagi természetet úgy fogták fel mint ész-ellenest, a gonoszság okát. Patrizzi törekszik kimutatni, hogy az anyag is teljes és élő kinyilatkoztatása az isteni észnek. Ha az istenség minden dolgok ős forrása; úgy a tökélynek lehetnek ugyan fokai, de mégis kell, hogy a dolgok le az utolsó elágazásig az isteni ész által kormányoztassanak és átleleskessenek. Itt tehát túl ment az új-platonismuson. Patrizzi ész-universalismusának az optimismus egyik szükségképpeni következménye. Az ő rendszerében, mely pantheismus, az istenséget mint világlelket tekinti; az Isten a dolgok belső élete. Mint az emberben a lélek a testnek minden tagját áthatja, úgy a nagy világban is semmi sincs, mit az isteni élet nem lelkesítene, nem mozgatna. Azért él minden, mivel az Isten élet. Már azon tény, hogy általában valami történik, azt tanítja, hogy a világszervezetben általános lélek van. Csakhogy ezen tét vezethet a pessimismushoz is, a mint voltak olyanok, kik a történetből az isteni gondviselést, és

\* A közvetítőt *animus*-nak nevezi; az emberi lélekről ezt a szót használja *anima*.

olyanok, kik ennek ellenkezőjét iparkodtak bebizonyítani. Természetes, mivel a történet vegyülete a jónak és rossznak.

4. *Pankosmiája* tan az egyes dolgokról és a világ rendjéről. Hogy az anyagi dolgok létezzenek, térre van szükségök, ez a dolgok első eleme. Ehhez járul a tért betöltő fény, s ennek kíséretében a meleg. Hatott reá Telesjus is, kit dicsérőleg említ. De kell még egy oly elemnek lenni, mely által a testek az ellenállási erőt nyerik. Ez a *folyadék* vagy nedvesség (fluor). Azt állítja, hogy a fény is eredetileg hihetőleg folyadék volt. Általában minden dolgok, úgy a nem-testiek mint a megtestesültek (corporata) vagy folyadékok, vagy folyadékokból lettek. A tér a testeknek csak kiterjedést ad, fény és meleg adnak mivoltot és lényegiséget, erőt és életet, a folyadék az, mely által a testek ellenállási ereje feltételeztetik. Az ő felfogása az, hogy a tért, a fényt és a folyadékot több joggal lehet elemeknek nevezni mint a tüzet, levegőt, vizet és a földet, mivel ezek csak az anyagi keverékeknek szolgálnak alapúl. A régi physika alapjait, mint mindenütt, itt is ostromolja. A négy együttvéve képezi azt a testet, melynek a végtelenbe kiterjedő külső régiója az empyreum \* s ehhez a központ felé csatlakozik az ég, melyre az éther és a levegő köre következik, mivel ezek egy continuum.

A csillagok a fénynek és a melegnek összpontosítói, örök lángok. Patrizzi tagadja az eddig tanított egek sokaságát (sphaerák), mi által a világ-épület szerkezetét egyszerűbben fogta fel, úgy szinte az égi testek pályáit is, mivel a földnek mozgást tulajdonít. Kopernikust követi, de nem egészen s midőn azt érthetőbbé akarja tenni, hypothesis által zavarttá teszi. Ellenkezik Aristotelessel is, ki az eget az ötödik, a többi elemektől különböző elemből képezettnek lenni állította. Patrizzi ezen felfogásában azon eszme van kifejezve, hogy a természeti testek egy lényegűek. Részletesen foglalkozik a csillagok mozgásának kimagyarázásával. A csillagok szerinte mozognak, de nem hajítás (projectio), lökés (impulsio) vagy húzás (tractio) által. Tehát még egy más mechanikai mozgásnak kellene lenni. Mire valók hát az égi testek mozgásának gépi okai; nem-e természetesebb, hogy az egész ég étheri folyadék, s hogy a csillagok abban szabadon mozognak, mint a madarak a levegőben? Felel egy hasonlósági észlettel. A felhők noha nehézséggel birnak, a levegőben függenek, szinte a csillagok is. De sem a csillagok nem függenek az étherben, sem a föld a levegőben

\* Az empyreumot úgy gondolja mint az istenség mélyén kívül első világot a végtelen térben, mely kifelé határtalan, befelé az éther által körülhatárolt s áll az először teremtett fényből, melegből és folyadékból.



valami csoda által. A föld, mely a levegőben függ, saját központjára támaszkodik, s mivel kerek, maga körül forog. Hasonló eset van a csillagokkal. A csillagok tűztestek, lángok, ilyenek pedig maguk által mozognak.

A bolygók majd lassabban, majd gyorsabban mozognak, de mozgásuk nem bolyongás, az állandó törvényekhez van kötve. A bolygók is, mint a többi csillagok, lángok, fényttestek. Azonban azokat egyszerűsmind lelkes lényeknek is gondolja, sőt Zoroaster, Plato és Aristoteles nyomán isteni és halhatatlan lényeknek. Azok kiegészítik az universon harmoniáját.

A nap különbözik a többi csillagoktól, különösen azt nem számítja a bolygókhoz, úgy a holdat se, ezen földnemű és sötét testet. A nap tűztest. Ezen mivoltát kétségbe nem vonható hatásai által láthatjuk be. Sugarai az egyenlítő alatt a legmelegebbek. A nap fénye a többi csillagok fényét nagyobbítja ugyan, azonban ezeknek is saját mivoltuknál fogva van fényük. Hogy a csillagok fénye oly kicsiny, annak oka a csillagok távolsága.

Hogy a nap fénye közvetlenül meleget is okoz, az bizonytalan. A napsugár magában véve nem meleg ugyan, de ha más dolgokkal érintkezik, ezeket megmelegíti, sőt ha a homorú üvegtől visszavetetik, vékonyabb anyagokat meggyújt. Tehát az egyesült napsugarakat lehet kis napképeknek tekinteni. Ezek fénylők és melegek, miből világos, hogy bennök fény és tűz van.

A holdról azt tanítja, hogy az csak kerek alakjára nézve egyezik meg a nappal és a többi csillagokkal. Az homályos, noha fénylik, azt csak egy oldalról láthatjuk. A holdat lehet azon értelemben csillagnak nevezni, melyben némely régi bölcs a földet is csillagnak mondotta, mert a föld a levegőben úgy lebeg, mint a hold az étherben és nem átlátszó. A holdat második földnek nevezi, mert az éppen úgy az éthernek, mint a föld a levegőnek sűrűbb üledéke. Az ő természetmagyarázata dinamikai, de ilyen ellen szól a földnek merev, holt testisége. Ő ezen nehézséget legyőzni véli, midőn azt mondja, hogy az a folyadéknak sepreje (fæx) s a meleg minden földit ismét folyóvá tehet. Dinamikai magyarázatnál fogva azt kell neki mondani, hogy a természet nem tűri a tevékenytelenséget, s ennek és a szenvedésnek foka, melyet a földön lát, a létnek alantibb foka. Hold és föld hasonlóságuknál fogva kölcsönösen, jótékonyan hatnak egymásra. A hold fénye és mozgása által a növények, sok állat és valamennyi folyadék mozognak. A tenger apályát és dagályát is a hold fényére és mozgására vezeti vissza.

Szól a csillagok befolyásáról. Ezt így gondolja. Miből a csillagok állanak, azt közlik. Közelebről azt mondja, az empyreum teli volt a dolgok magvaival. Minthogy az éther és a csillagos ég egy része a tűzvilágnak, ez magvait és erőit szükségképpen abba is beöntötte, de gyengébben, mivel az okozat mindig gyengébb mint az ok.

Csillagtani gondolatai egy sajátosságos vegyülete az új felfedezések ismereteinek, képzeletszülte hypothesisainak és homályosan előre gyanított igazságoknak.

Kapcsolatban az universum szerkezetének eszméjével, foglalkozik azon kérdéssel is, hogy a világ végtelen-e vagy véges? A világon megvan a véges; tehát meg kell lenni a végtelennek is. A végtelen természeténél fogva előbbi mint a véges; mert időre, becsre és a létezés vonatkozásaira nézve az egész előbbi mint a részek. De a véges a végtelennek egy része, s a végtelen végtelenül sok véges részt foglal magában. Abból azonban, hogy az észrevehető testek közül, melyek az észrevehető világot teszik, egy sem végtelen, nem következik, hogy az egész világ nem végtelen, mert a végtelen világnak nincs szüksége nagyobbra vagy kisebbre. A világ mindent magába foglal, semmije sem hiányzik. Az egy végtelen világ magában létezik. A mint a tudományos nyomozás terjed, az emberi elme a végtelen térben mindig több csillagot fedez fel.

Egy másik érve. A végtelen létben van végtelen erő is, ennek pedig megfelel egy végtelen működés s ennek egy végtelen hatás. Tehát a legfelsőbb hatalom, a legfelsőbb jószág és a legfelsőbb akarat lételének legnagyobb dicsőségére végtelen világot is teremtett, hogy ebbe a véges világ is be legyen foglalva.

Hogy mily nehéz volt a régiek világnézetével szemközt az új tudomány épületét felemelni, azt az itáliai természetbölcészlet is mutatja. Patrizzi az emberi életet igen keveset vizsgálja, elméjét az élet legfelsőbb körei veszik igénybe. Minden a természet szükségességének törvénye alatt áll. Első pillanatra úgy látszik, hogy gondolkodása nem egyéb mint a platoiak theosophiája; de mivel az érzéki tapasztaláshoz kapcsolja ismeretünket, kiviláglik, hogy nem jár egészen azok útján.

Hogy oly rendszereket, melyekben a tudományos tartalom csekélyebb mint az, mit az értelem által nem vezetett képzelet tarkán összeszött, tán kelleténél hosszasabban adjuk elő, annak oka éppen az, hogy kimutassuk azt a nehéz harczt, melyen az emberiségnek át kellett esni. A világtestek nagy, de törvényszerű mozgásainak bonyodalmasnak látszó pályái egy csapással egyszerűeknek látszottak, a

mint Kopernikus a végtelen világmindenség összefüggésébe a tiszta belátás útját megmutatta. Kopernikus nagyszerű felfedezésére következett az itáliai természetphilosophiának oly rendszere, melyben annak minden eddigi szálai összefonódtak. A világlélek mozgató elv. A természeti formák pedig czélszerűen vannak képezve, s ezeket nem lehet pusztán a mozgató erőkből kimagyarázni, kell azokhoz egy értelmi elv, világertelem. Tehát három elvet kell a természet kimagyarázásához megkülönböztetni. Anyagot, lelket és értelmet. A három elv egysége maga a megalakuló természet. Így magyarázza a természetet Bruno Jordán.

#### IV. Bruno Jordán.

Bruno Jordán született 1548-ban Nola városában, mely a renaissance korában élénk irodalmi mozgalmak által tűnt ki. Bruno, hogy ideje legyen a tudományokkal foglalkozni, 1563-ban belépett a dömés-szerzetbe, azon zárdában élt, hol egykor a híres Aquinoi Tamás működött. Élete abba az időbe esik, midőn a katholicismus belátván restauratiojának szükségességét, szigorúan ügyelt fel a hitre és az egyházi tanra. Brunót előljárói gyanakodó szemmel kísérték. Visszatetszett nekik, hogy a szentek képeit magától eltávolította s csak egy feszületet tartott meg. Mivel az arianismusról kedvezőleg nyilatkozott, a bajt csak úgy kerülte el, hogy Rómába egy zárdába menekült. De az ellene emelt vádak itt se hagytak neki békét. Ez idő óta hányatott és nyugtalan életet élt. Hivatásának tudatához lassan jutott el. 1576-ban még egyszer szerzetének egy zárdájába vonult, de látván, hogy társai között nem lesz maradása, elhagyta hazája földjét és 1577-ben Genfbe menekült, hol akkor több a hit miatt kivándorolt olasz tartózkodott. Calvin szabályait túlságosan szigorúaknak tartotta s ezek iránt nem érzett vonzalmat. Már ekkor philosophiai feladatokkal foglalkozott. Genfben alig tudván mindennapi kenyerét megkeresni, Toulouseba tette át lakhelyét, hol az egyetemen a bölcsészet tanára lett. Azonban scholastikai irányú tisztársai miatt nem lévén békéje, 1579-ben Párist kereste fel. Miután itt irodalmi munkálkodása folytán nevet szerzett magának, III. Henrik király őta Sorbonnában rendkívüli tanárnak nevezte ki. A rendes tanárságot azért nem fogadta el, mivel így a misét kellett volna hallgatnia. Első philosophiai munkáját, *de umbris idearum*, a királynak ajánlotta. Párisban nem maradhatott sokáig. Elborzadt, midőn látta, hogy a vallási üldözés és a fanatizmus mint pusztítja Franciaországot azon háborúban, melyet a liga a hugenották ellen viselt. 1583-ban a királytól Castelneau Mihályhoz,

a francia követhez ajánló, levéllel ellátva Londonba ment. Castelneau maga is tudós és író, Brunót házába fogadta s anyagi szükségéről úgy gondoskodott, hogy egészen a tudománynak élhetett. Legbecsesebb munkáit itt írta meg. Tett kísérletet philosophiai tanait az oxfordi egyetemen előadni. Az eredeti gondolkodású és kritikai irányú bölcsész azonban csakhamar összeütközött a tanároknak magát túlélő scholasticismusával. Midőn Castelneau hazájába 1585-ben visszatért, Brunót szívesen magával vitte. De ez már 1586-ban elhagyta Párist, részint a politikai zavarok miatt, részint mivel visszatetszett neki a scholastikai széhbéli irány, mely akkor a párisi egyetemen még nagyban uralkodott. Ekkor Németországban keresett működési tért. Wittenbergben teljes szabadságot kapott a bölcsészeti előadásához. Bruno nagyon dícséri azon szellemet, mely akkor a wittenbergi egyetemen tenyésztett. Egy iratában azt mondja: ti (tanárok)! engem minden ajánlat nélkül befogadtatok, azt nem kérdeztétek tőlem, miképp vélekedem dogmáitokról, ti csak a philosophust láttatok bennem és én a ti intézeteteket nem tekintem egy széhbéli, csak bizonyos tanvéleményeknek megnyitott conventiculumnak, hanem valódi universitásnak. Ti! orraitokat nem fitorítottátok, midőn tanaim iránti szeretetem által elragadtatva, olyanokat adtam elő, melyek a ti nézeteitekkel és az uralkodó iskolai philosophiával ellenkeznek. Ágost választó-fejedelem halála után itt is erőre kapott a vallási türelmetlenség, az egyetemen a theologia nagyon háttérbe szorította a philosophiát. Ezen körülmény lehetetlenné tette neki a további előadást. Ekkor Prágába vonult, de a papság miatt ezt a helyet is hamar el kellett hagynia. Ekkor Henrik Julius braunschweigi hercegben meleg pártolóra talált s hálából több munkáját neki ajánlotta.

Azután Frankfurtba utazott, hogy munkáit kiadja. A hányatott embert ekkor hívta meg magához Mocenigo János, egy előkelő velenzei, hogy őt Lull Raymund mnemotechnikájának mesterségébe és a titkos tudományokba beavassa, melyek varázserejében akkor a világ nagyban hitt. Ugy látszik bírt némi sejtelemmel azon veszélyről, mely őt az itáliai földön fenyegeti, de a meghívást mégis elfogadta. 1591-ben visszatért Itáliába, Mocenigo házában tartózkodott, itt kivált azzal foglalkozott, hogy tanainak rendszeres alakot adjon s azokat így terjeszse a pápa elébe. E munkát be nem fejezhette. Mocenigo azt várta tőle, hogy legyenek gondolatai, tudománya a nélkül, hogy gondolkodását megerősítse. Mivel a várt eredményt el nem érte, ezt Bruno rosszakarátának tulajdonította, tartott attól is, hogy Bruno azt mások előtt fogja felfedezni, mit előtte eltitkolt. Ezért arra határozta e

magát, hogy Brunót az inquisitionnak kiszolgáltatja. Bruno sejtven a veszélyt, Frankfurtba akart menekülni, de a becstelen Mocenigo őt alvás közben megrohanta és az inquisitionnak kiadta 1592-ben. Bruno a törvényszék előtt úgy nyilatkozott, hogy maga sem helyesli mind azt, mi irataiban foglaltatik; bevallotta, hogy némelyekben a hit tárgyait az érzékek és az ész szempontjából nagyon is mint bölcsész fejtegette és nagyon keveset mint keresztyén, de hogy midőn a philosophiát akarta előmozdítani, nem volt szándékában a vallást megtámadni, hogy Krisztus istenségéről bensőképpen igen is kétkedett, de azt egyenesen meg nem támadta, hogy a világlélek alatt a szent szellemet értette, hogy az istenség fogalmában azon kifejezést, három személy, nem tartotta megfelelőnek. Junius 3-án kinyilatkoztatta, hogy utálja és bánja minden tévedéseit és eretnokségeit a katholikus egyház ellen, esedezik, hogy vétessék fel az egyház kebelébe, s hogy kész lelke üdvéért vezekleni. De a hitnyomozó szék másra gondolt mint irgalomra. Rettentő példával akarta megmutatni, hogy mi várokozik azokra, kik az egyház dogmaival ellenkező tanokat merészelnék hirdetni. A pápa kívánta Velenczétől, hogy Brunót adja ki, mit a köztársaság 1593-ban meg is tett, mivel érdekében állott a pápával nem ellenkezni. Midőn San Severino a nagy inquisitor nevében, Marosini Tamás a velencei tanácstól Bruno kiadatását kérte, ezt úgy indokolta, hogy Bruno az eretnekek czimere, mivel oly műveket írt, melyekben az angol királynét és más eretnek fejedelmeket hängos szóval dicsérte és oly tanokat hirdet, melyek a hittal ellenkeznek. A római törvényszék előtt engedékenynek mutatkozott, mert a tisztelet érzése a régi tekintély iránt megvolt Brunóban, de midőn a bírák őt saját szempontjuk szerinti okokkal akarták tévedéseiről meggyőzni s tőle azt kívánták, hogy tanait vonja vissza, megmaradt ezek mellett, mivel be nem látta, hogy őt meggyőzték. Az nem áll, hogy bírától új meg új határidőt kért a meggondolásra. Ezt azok írják róla, kik helyesnek találták ellene az inquisitiót. Az tehát nem állhat, hogy a velencei inquisitió előtt a fentebb említett módon nyilatkozott, mi annyi lett volna mint meggyőződésének megtagadása és félni a haláltól. Bruno rettenthetlen jelleme ezt egyenesen megczáfolja. Ő azon korban élt, midőn Itáliában a tudósok különbséget tettek a philosophia és theologia között, a kinyilatkoztatást tekintvén az emberi ész által meg nem ismerhető igazságok forrásának. Ezen elv volt cselekedetében a zsinórmérték, de az lehetetlen, mintha ő oly nyilatkozatot tett volna, mely egyenlő azzal, hogy tanait visszahúzza. Ha ezt teszi, semmi esetre se kerül a máglyára. Rómában a börtönben

tán azért tartották egész hét évig fogva, mert remélték, hogy tanait meg fogja tagadni. Ugy látszik itt azt tekintették legnagyobb eretneki tannak, mivel több világot tanít, mi azon ideába, melyet a pápai hatalomról alkottak, nem jól illett be. Midőn végre egyenesen kimondotta, hogy tanait vissza nem vonja, 1600 februárius 9-én kimondták fölötte az ítéletet, átadták őt a világi hatóságnak azon szokásos hozzátétellel: ut quam elementissime et citra sanguinis effusionem puniatur. Ti urak! így szólt bíráihoz, kik az ítéletet kimondjátok. talán nagyobb félelmet éreztek, mint én, ki azt hallom. Február 17-én őt nyilvános helyen a Campo — di — Fiorán elégették s hamvait a világ négy tájéka felé szétszórták. Ugy halt meg, hogy fájdalomhangot ki nem ejtett. Brunónál tehát kegyelmesen hajtották végre a büntetést, mert kit elégetnek, annak vére nem foly. Éppen jubileumi év volt, százezerekre ment Rómában a zarándoklók száma, de nem volt ember, kinek szívét Bruno sorsa megindította. A római szentszék ezt a hangulatot magára nézve nagyon kedvezőnek találta. Bruno a theologiai korlátoltságnak és oly vallási türelmetlenségnek esett áldozatul, mely hiszi, hogy csak nála van az igazság. Igaz, hogy Bruno tanainak nem egy pontja ellenkezésben állott az akkori philosophiával, theologiával, physikával, igaz az is, hogy nem járt el óvatosan és hogy heves, szenvedélyes nyilatkozatai sokszor túlmentek a határon. De mi az első pontot illeti, abban még semmi hiba sincs, minthogy minden gondolkodó, ki a tudományban utat tör, túlmegy a maga korán. De emberi hatalom nincs, sem egyházi, sem világi, melynek jogában állana a tudományos kutatás határait megvonni, annál kevésbé olyan, melynek jogában állana az új tudományos tanok és elvek hirdetőit halállal büntetni. A római kuria ezt a jogot a vallás nevében igényli a maga számára. Ezen jognak semmi alapja sincs, mert a tudományos igazságok fölött csak a tudomány ítélhet az igazság világánál. Lassankint megértünk erre a gondolatra is, ha még nem is egészen.

Mi Bruno jellemét illeti, a vélemények elágaznak. Láttuk, hogy nyugtalan természetű volt. Birt nemes szenvedélylyel, tüzes képzelettel, mely őt felemelte, de birt oly tulajdonokkal is, melyek emelkedettséget nem mutatnak. Candelajo című színdarabjában sok nyersség van ugyan, de meg kell gondolni, hogy ő korának buta és tettető hitét, az aljasságot, az izetlen szobatudákosságot, melynek mindenütt latin beszédmódra van szüksége, ostorozza. Kedélyének nyugtalansága okozta, hogy philosophiai munkáit kellő rendben, teljes következetességgel ki nem fejthette. Ha figyelemmel kísérjük életének történetét, belátjuk, hogy az ő nyugtalansága, vándor élete részben

legalább abban leli magyarázatát, mivel az emberek rosszaságával, aljasságával és előítéleteivel folytonos harcban állott. Ezen hibákat és gyöngéket éles gúnnyal támadja meg s nem csoda, hogy e miatt sok embert felbőszített maga ellen. Megbocsáthatjuk neki, ha hazáját Itáliát, melynek Európa tudomány és művészet tekintetében rendkívül sokat köszönhet, úgy tekinti, mint az emberiség díszét, koronáját, de el nem nézhetjük neki, ha más népeket, például az angolokat megveti. Ezt később maga is megbánta. Hogy jóltevői, p. o. Erzsébet királyné irányában hizelgései undorítóak, tudni kell, mi adott neki alkalmat ezen dicsérethez. Hevesen kell ki a pedans, minden súlyt csak a külső, jelentéktelen formákra fektető nyelvészek ellen, kik sokáig elvitatkoznak, p. o. arról, mi hangzik jobban, omo vagy homo, kik a természetet (natura) megvetik, mivel ez generis feminini. Ekkor ír így: találták-e egyet a férfiak közt, ki jelesebb mint az isteni Erzsébet, az angol királyné? Nézzétek uralkodásának fényes eredményét, melyeket a mostani század bámulás nélkül nem szemlél.

Vannak úgy olasz, mint latin nyelven írt bölcsészeti munkái. Sonettjei mutatják, hogy finom érzékkel bírt a kellemes és a gyöngéd iránt. Az olasz nyelven írottaknak több becset tulajdonítanak. Mi költői munkáit illeti, itt világos, hogy Lucretius hatott reá, de hatott az philosophiai gondolkodására is. Bruno általában a legbensőbb viszonyban gondolja a költészetet és a bölcsészetet. Azt mondja, a festész lényege a képzeletdús szemléleten alapszik, a költőé az isteni enthusiasmus gondolat-szárnyalásán. Az igazi philosophus költő és festő egyszersmind, mert festő és költő nem lehet gondolkodás nélkül; teremtő képzelet nélkül nincs gondolkodó. A tökéletes művész legyőzi a reflexiót. Az az igazi költő, kinél a gondolat mélységgel párosul; az eredeti lelkesedés, melynek isteni lehelete által ösztönöztetve érzi magát a gondoltat megfelelően előadni. Érteni annyit jelent, mint a képzelet alakjait szemlélni, és az értelem nincs képzelet nélkül. Ezen pont nagyon jellemző Brunóra nézve, ki arra törekedett, hogy a pusztá tényeken túl a szemléelő képzelet által akart a dolgok lényegébe elmélyedni. E tekintetben követője volt Cusai Míklósnak, előfutója Schellingnek, ki szerint az értelmi szemlélet (intellectuelle Anschauung) a legmagasabb ismeret organuma. Bölcsészünk iránti tiszteletből írta meg Schelling az ő munkáját: Bruno oder das göttliche und natürliche Princip der Dinge. A művészcélról azt mondja, hogy a lángelme nem köti magát a szabályhoz, az maga alkot szabályt és formát. A szépség a formában áll, de a forma a lélek műve. Költeményeiben magasztalja a szeretetet, s ez lelkesedés az eszményi iránt. A nem

pusztán érzéki szeretet az isteni szépségre iránylik, mely először a lelkekkel s ezek által a testekkel közli magát. A jól vezetett indulat a testi szépséget csak mint a szelleminek kifejezését szereti. A szeretet az érzéki világ szépségéhez csak inger a magasabbhoz, az elragadtatott kedély, miután amazt szemlélte, felemelkedik az ész szárnyain az istenséghez. Lehetetlen itt a platói *epos* befolyását fel nem ismerni.

Ismeri jól a régiek iratait, úgy hogy ezek vérébe mentek át, de erős szelleme újat teremt. Irálya nem ment helylyel-közzel némi dagálytól, simaságára se fordított elég gondot, de az általában bátor, erőteljes Platot és Aristotelest, noha ez utóbbit erősen ostromolja, a föld szellemi hőseinek tekinti, de érvek nélkül nekik sem akar hinni. Sokan, azt mondja, hevülnek Aristotelesért és gyalázzák azokat, kik más véleményen vannak, a nélkül, hogy munkáinak csak címét is ismernék. Midőn azt mondták neki, hogy Aristoteles a bölcsék példányképe, azt felelte és ha én volnék azon példánykép. Spinoza is egyenesen nem dicsekvőleg de önérettel azt mondotta, ő tudja, hogy az ő philosophiája a legjobb.

Tiszta szeretet lelkesítette őt a tudományért. Ezért mondja, hogy a tudomány a léleknek hősi bátorságot ad, nem magamért harczolok, hanem érette. Az Isten úgy legyen nekem kegyelmes, miként én nem piszkos önszeretetből vagy alacsony gondból, hanem tiszta szeretetből harczolok drága anyámért, a philosophiáért, buzgalomból megsértett felségéért, melyet a hamis barátok oda juttattak a nép véleményében, hogy a philosophus épp olyan, mint az üres fecsegő és a nyegle. Az ókorban a bölcsészek törvényhozók voltak és papok, most a papok legnagyobb része megvetésre méltó, mert az isteni törvényt megvetik. Ki az igazságot felfedezte, mely egy elrejtett kincs, annak szívét meggyújtja mennyei arczatának szépsége és nem fogja tűrni, hogy az bemocskoltassék. Ki az igazságot így szereti csak az tud érette úgy lelkesedni, mint Bruno. Midőn a dolgok összhangzata kedélyében visszhangzott, nem törődött sokat az embervilág felfogásával, az általa felfedezett igazságtól bátorítottva, oda dobja neki a keztyűt és harczol vele. De mily nemes ez a harcz! Az igazságért azért küzd, hogy a győzelem örömeiben a világ részesüljön. Ki az igazságért így lelkesedik, az nem mondhatta a velencei törvényszék előtt azon szavakat, melyeket ellenei adnak szájába.

Sem az írás, sem az egyház tekintélyét nem akarta megtámadni; azt állítja, hogy a vallás szükséges a népnek, melynek nincs ítélete, belátása. A vallási tanok képbén vannak előadva, ez alkalmas eszköz a nép tanításához. De a philosophusnak túl kell menni a képen, s a



gondolatot kép nélkül előadnia. Igazi theologusok nem nyomták el a szabad kutatást, igazi philosophusok nem törekedtek ártani a vallásnak. Bebizonyítás csak a gondolkodóknak való, nem a nyers tömegnek, ennek hit kell. Bruno csak a vallás ürügye alatt elterjedt babonát, a buta és a tudomány iránti ellenséges hitet támadja meg. A mysteriumok elenyésznek, ha az értelmi haladás nagyobb lesz. Belátja azonban, hogy ez egyszerre nem megy, s hiszi, hogy a tömeget is lehet lassan művelni. Akar ő is hitet, de nem butát. A tompa hitet, mely tudatlanságunk bevallásában megnyugszik, kiméletlenül gúnyolja; akar vallást, de melynek tartalma az igazság. A vallás útmutatás az erkölcsiséghez, a vallás, melynek tartalma az igazság, nagy kincs s erre minden embernek szüksége van. De Bruno mint magas szempontú gondolkodó a vallásnak még nagyobb becsét tulajdonít, az a szellemnek felemelkedése, mely által a legfőbbel jövőnk kapcsolatba, az akaratunk lelkesítője azon irányban, hogy általa az isteni jóságot és szépséget megértjük.

A mint Olaszország egysége megvalósult, nem sokára felmerült azon gondolat, hogy Brunónak azon helyen, hol őt elégették, szobrot kell emelni. Az olaszokban azonban a szobor felállításánál nem tudományos elvek, de politikai cél lebegett. Itália egységének barátai ez által a pápa híveinek, kik a pápa világi uralmának visszaállítására gondolnak, ily módon is meg akarták mutatni, hogy Róma az egységes Itália fővárosa, s hogy bízik erejében, miszerint az fog maradni. 1889-ben június 9-én a szobrot nagy ünnepélylyel, nagy néptömeg jelenlétében, a pápai pártnak nagy bosszúságára csakugyan le is leplezték. Háromszáz éve lesz nem sokára, hogy Brunót Rómában elégették, de a világ azóta nagyot haladt. Nem találkozónék ma Európában egyetlen egy kormány, egyetlen egy világi hatóság sem, mely arra vállalkozónék, hogy valakit tudományos tanaiért elégessenek. De a római katolikus egyház is, a tudományos férfiakkal szemben türelmesebb és engesztelékenyebb lett s oly eljárás, minőt Brunóval, Galileivel szemközt követett, ma már erkölcsileg lehetetlen. Hogy a világ így haladt, ebben kis része van Bruno tudományos elveinek és ez az ő legszebb és legmaradandóbb emléke.

#### Ismeret-elmélete és módszere.

Bruno Kopernikus tanának lelkes hirdetője volt, s úgy látszik, hogy az ébresztette fel philosophiai gondolkodását. Kopernikus tanában az ismeret-elmélethez egy fontos pontot ismert fel, s ez által Telesius szük sensualismusán túlment. Kopernikus tana az érzéki

észrevételén alapszik. Bruno belátja az érzékek csalódását, ezért szükséges, hogy azokhoz az értelem kritikája járuljon. A pusztá tapasztalás ki nem elégít, mert a világmindenség végtelensége nem az érzékek tárgya. Bruno felfogása szerint a világnak oka a teremtő szellem működése, mely abban nyilvánlik. Ezen működést szükségképp gondolni kell, ezt az érzékek megmutatni nem képesek. Ismeretünk igenis az érzékekkel kezdődik, de itt az ember meg nem állapodhatik, mert az érzéki ismeretnek csak ott van helye, hol az érzéki dolgokról van a szó. Az érzékeinek csak annyiban hihetünk, a mennyiben az észszel megegyezik. Ítélni s a dolgokat magyarázni, melyek az érzékekre nézve távol vannak, csak az értelem műve. Különbö is minden érzéknek megvan az ő körülhatárolt köre, melyen túl nem terjedhet. Az érzékek arra szolgálnak, hogy az értelmet felgerjeszszék, azok az igazságnak csak kezdetéhez vezetnek. Az igazság az érzéki tárgyokban csak mint tükörben van meg. Megvan az az észben mint okoskodás, az értelemben mint elv és mint következtetés, végre a szellemben (mens) mint ennek eleven formája.

Az nála az alapgondolat, hogy egy az universum elve s ebből kell a gondolkodásnak az ellentéteket kifejteni. A gondolkodásnak, a lélek ezen belső művészenek feladata belső írás által előadni azt, mit a természet külsőképpen a tárgyak által mint külső írást nyilvánított, s úgy ezen külső írást magába felvenni, mint azon belsőt lerajzolni. A bölcsészetnek kezdetben mindenben kell kételkedni, s addig határozottan semmit sem kell állítani, míg az ellenkezőt át nem vizsgálta, nem is szabad neki a pusztán hallottak vagy a külső tekintély után indulnia, hanem kell, hogy az ész világánál és a dolgok okai szerint szerezzen oly tudást, mely magában erős. Bruno tudja azt, hogy sok út vezet az igazsághoz, ezért minden önálló szellemet tud becsülni. Azon philosophiát tartja legjobbnak, mely az emberi szellemet a legnagyobb tökélyhez vezeti, mely az igazságnak megfelel, s vele együtt hat, és a boldog élethez vezet. Hiszi ezt a maga philosophiájáról. A pár szóban mennyi elhintett egészséges mag, melyből a későbbi bölcsészek díszes virágot fejlesztettek ki! Kívánja a kételyt, de nem olyat, hogy a tudományban az utolsó szó azé legyen. Utal az egy elvre, melyből a részletes tartalom mint rendszer kifejtendő, utal arra, hogy a gondolkodás a valóságnak megfelelő legyen. De az egy elvből a részleteket kifejteni, az egyes tételeket következetesen megalapítani kora következőképpen ő sem volt még erős. Az egyes tárgyakat még keveset ismerték, ő az igazságot mint szemléltet hirdeti s ezt inkább élénk képzelete, mely őt philosophiai nyugodtságából sokszor

kiragadja, és gazdag kedélye, mint az értelem és logikai fejtegetés által adja elő. Tanácsolja, hogy a hagyományozott képzetekben kételkedjünk, s csak a világos s ellenmondást kizáró ismeretben bizzunk meg, de a biztos kiinduló pontot még meg nem találta.

Úgy látszik, hogy a tudományos módszer szilárdságának hiányát érezte, s így fogalmazta Lull Raymund «Ars magna» című műve nyomán módszertani iratait. Lull módszere röviden abban áll, hogy bennünk a gondolatok gépiesen szülessenek meg. Hogy gondolkodásunkra nézve az ily badarság lehetetlen, ezt az ő gondolatai, melyek világtörténeti jelentőségét megalapították, legjobban ezáfolják meg. Bölcsészeti munkái nem is állanak összefüggésben a Lull-féle módszerrel.

#### Főbb munkái.

Rendszerének megértése végett különbséget kell tenni azon munkái között, melyek Londonban és melyek Frankfurtban jelentek meg. Azokhoz tartozik a hamvazó szerdai lakoma (la cena delle ceneri); az okról, az elvről és az egyről (della causa, principio et uno); a végtelenről, a világmindenségről, a világookról (dell infinito, universo e mondi); az uralkodó állat elüzetése (spaccio della bestia trionfante). 1585-ben megjelentek a hősiesség dühök (degli eroici furori); a pegasusi ló ármánya (cabala del cavallo pegaseo). Mint címök is mutatja, ezek olasz nyelven vannak írva. Frankfurtban 1591-ben megjelent latin munkák ezek: de triplici minimo et mensura; de monade, numero et figura; de immenso et innumerabilibus seu de universo et mundis. Munkáinak ezen megkülönböztetése azért fontos, mivel az előbbieken a kereszténységgel ellenkezik, utóbbi irataiban szelidebben nyilatkozik a theológiáról. Azokban a pantheismus, ezekben az individualismus jelleme van kinyomva.

Az irat, hol a római katolikus egyházzal teljesen szakított, *a diadalmas marhának elüzetése az égről*. *A diadalmas marha* alatt nem érti a pápaságot, mint azt némelyek gondolták és még ma is gondolják. Itt ő erkölcsstanának alapfogalmait allegoriatlanul adja elő, elbeszélvén, hogy Jupiter az istenekkel tanácskozik az új nevekről, melyeket az előbbi mythologiaiak helyett a csillagok képeinek kell adni. Hogy ezen nevekhez tisztán ethikai fogalmak (igazság, okosság, törvényesség) vétetnek, ellenben az előbbi szörnyek az égről mint a bűnök jelképei eltávolíthatnak; ez azért történik, hogy az eddig uralkodók helyett az emberek azokat tiszteljék. Midőn Bruno a jóslat alakjában előadja, hogy jövőben az igazság, bölcsesség, őszinteség lépnek a tévedés, korlátoltság és hamisság helyébe, itt azon szép hitét

fejezi ki, hogy utoljára is a világosság a tudatlanság, a jóság a gonzság fölött győzedelmeskedni fog. A spaccio tehát azon kornak babonája és tudatlansága ellen intézett gúnyos támadás. Midőn Bruno ezek ellen harczol, az emberiség háláját érdemelte ki. A tudatlanság és a babona ellen harczolni, ez volt életének egyik fő feladata. Hogy ezen harczban buzgón küzdött, abból tetszik ki, hogy nem tartotta szeme előtt az őt fenyegető veszedelmet. Azonban e munka kidolgozása közben, különösen midőn a lelkiisméretet személyesítve adja elő, csakugyan a keresztyénség alapdogmája ellen gúnynyal szól. Ezen dogma az istenember, kiben a két természet, az emberi és isteni egyesült. Bruno ez által a keresztyénséggel ellenséges álláspontot foglal el. Ennek megértése végett emlékezetünkbe röviden vissza kell idézni Cusai Miklós tanát.\* Ő maga vallja magát Cusai Miklós tanítványának. Ennek philosophiája pedig azon téten alapszik, hogy az ellentétek összeesnek, egységben gondolandók (coincidentia oppositorum). Ily ellentét a véges és a végtelen. A végtelennek és a végesnek egysége az istenember s/ő érvekkkel törekszik kimutatni, hogyha egy konkrét lény megjelenhet, melynél magasabb már nem gondolható, ez csak érzékileg szellemi lény lehet, tehát oly ember, ki egzszermind Isten. Az istenember Krisztus. Bruno Cusainak nemcsak azon elvét, hogy az ellentétek összeesnek, egységet képeznek, hanem egyéb tanait is elfogadja s ezek alapján bölcselekszik. Hogyan lehetséges ez, ha ő a keresztyénséggel és ennek főtanával ellenkezik? Csak úgy, hogy Bruno lényegesen átváltoztatja, mi azokban az egyházinak jellegével bír, különösen azt, mi Cusai speculációjának magvát képezi, tant az istenemberről.

Cusai Miklós, mint mondtuk, azt tanítja, hogy az istenember egysége a végtelennek és a végesnek. Tehát a monizmus vagy az egység, melyet tana a végtelenről ad elő, a sokasággal vagy az individualizmussal a végesről szóló tanában kiegyenlítődik. És Cusai szerint az egyház a szervezetté lett istenember. Innen kitetszik tanának egyházas jelleme. Ezen keresztyén vonásnak Bruno tanaiban nincs helye. Egzszermind a monizmus és a pluralizmus, melyet Cusai mérészen törekszik egyesíteni, Brunónál elválnak s azon két szélsőséghez, melyeket Cusai elkerült, közelednek — egy részről a pantheismushoz, másrésztől az *atomismushoz*.\*\*

\* Lásd e mű III. kötet, 521. lap.

\*\* Bei diesem war die Lehre vom Gottmenschen das Centrum seiner Spekulation gewesen, indem ja in dem Gottmenschen das Unendliche mit dem

Az nem a véletlen, nem az ötlet műve, hogy Bruno a két természet egyesítéséről gúnyolva nyilatkozik. Már előbb írt az átlényegülés ellen, megtagadta a mise látogatását, midőn a vesztőhelyre lépett bosszúsan fordult el a feléje nyujtott keresztől. Krisztust Pythagoras mellé állítja. Azért nem lehet őt atheistának, vallástalan embernek tekinteni. Azon munkája «eroici furori» vallásos» lelkesedést tanúsít, elmélyedést az istenségbe, de vallásosságának nincs keresztén színezete, s ezt ő jól tudja. Tévedés volna azt gondolni, hogy ő csak a római katolika egyházzal szemközt foglal el ellenséges állást. Luther és Kalvin vallástétele ellen, hogy az ember csak a hit által igazul, szinte gúnynyal szól.

A spaccio tartalmát azonban még részletesebben kell elmondani. Midőn benne Bruno erkölcsstani fogalmait allegoriákban adja elő, a munkában előfordulnak helyek, melyeknek vonatkozásuk van az ő korára. Ő nem akar mást mint igazságot, s azt mondja, ezt ott fogják megítélni, hol a vitézség tetteit nem tartják hiúknak, hol egy alaptalan hit nem tekintetik legmagasabb bölcseségnek, hol a philosophiai vizsgálódást nem mondják bolondságnak.\* Itt már igenis lehetne célzást kiolvasni Rómára. Azonkívül Bruno az istenek tanácskozását conclavénak nevezi. Ha meggondoljuk, hogy Luther hitújítása az erkölcsiségre is igen tisztítólag hatott, Bruno könyvét úgy is lehet venni, hogy abban elismertetik azon jótékony átalakulás, melyet a reformatió okozott. Vannak azonban a könyvben más dolgok is, melyek ellen Bruno felszólal. Megtámadja az embereknek hiú dicsvágyát, kik az Isten dicsőségének ürügye alatt embertársaikat eltérő nézeteik miatt üldözik; elutasítja a kegyelem választásának augustinusi tanát és a testnek mindenütt jelenvalóságát, félreveti a szerzetek intézvényét, mely az embert a munkás étlettől elidegeníti és a henyeséget mozdítja elő.

Endlichen eins ward, und also auch der Monismus oder Totalismus, den die Lehre vom Unendlichen gezeigt hatte, sich mit dem Pluralismus oder Individualismus in der Lehre vom Endlichen ausglich, und indem wieder, weil die Kirche nur der zum Organismus erweiterte Gottmensch war, sich von selbst der kirchliche Charakter seiner Lehre ergab. Nicht nur den letzteren wird die jetzt entchristlichte Lehre bei dem Nolaner verlieren, sondern auch der Monismus und Pluralismus werden jetzt auseinandertreten, und so weit dies geschieht, sich den beiden Extremen, die Nikolaus so glücklich vermieden hatte, dem Pantheismus und Atomismus annähern. Lásd Geschichte der Philos. von J. E. Erdmann. I. Bd. Berlin, 1866. 560. lap.

\* L. Philosophische Weltanschauung der Reformationszeit von M. Carriere. II. Theil. Leipzig, 1887. 73. l.

De lássuk közelebbről, hogy Bruno csakugyan a két természet egységéről a jámbor érzést sértő módon, nem óvatosan szól. Az istenek tanácsában Momus a személyesített lelkiismeret gúnyolódva mondja Orionról: Küldjétek őt az emberek közé, hitesse el velök, hogy a fehér fekete, hogy az erény rossz, hogy a természet és az Isten úgy ellenmondanak maguknak, mint a sötétség és a fény, hogy a természet törvénye hiú ábránd. Jupiter azt válaszolja, hogy ez gúnynyal van mondva, mert egy isten se akarja, hogy tisztelete ily nyomorúságokon alapuljon. Fellép azután Chiron Centaurus. Momus azt kérdi: mit csináljunk ezen emberrel, ki állatba van beoltva vagy ezen állattal, mely emberré lett, kiben egy személy két természetből áll és két állag egy hypostatikai egységben találkozik. Két dolog összejő és semmi kétség, képeznek egy harmadikat. De a nehézség abban áll: hogy midőn ló és ember összekapcsoltatik, Isten-e az eredmény, és méltó-e az égre, vagy egy állat, mely az istállóba való? Jupiter azt mondja Momusnak, ez egy nagy és elrejtett titok, s te nem foghatod fel, tehát törekedjél azt hinni. Momus úgy felel, sem én be nem látom, sem más, kinek fejében velő van, ezért reménylem, hogy nekem nem sokára a hit ajándékoztatik. Jupiter hallgatást parancsol: én azt mondom, mivel Chiron a legigazságosabb ember volt s Aesculapot tanította a gyógyításra, Herculest a csillagtanra, Achillest a zenére, mivel a beteget gyógyította s megmutatta az utat az éghez, ő méltó az égre, sőt én őt legérdemesebbnek tartom, hogy a mi templomunkban a papok oltáránál örökké maradjon. Momus azt válaszolja, ő szolgálhat áldozatul és lehet áldozó, minthogy ő pap és állat egyszersemind. Jupiter így vet véget a vitának: távozzék el innen az állatiaság, a tudatlanság, a veszedelmes mese, s hol Chiron van, maradjon az igazságos egyszerűség, az erkölcsi mythosz. Hol az oltár áll, távozzék onnét a babona, a hitetlenség, az istentelenség, honoljon ott az igazi vallás, a belátó hit, az igazi tiszta jámborság! Mily dicsők ezen szavak, ha meggondoljuk, hogy a hitnek is az igazságon kell alapulnia, s az ész csak az igazság előtt hajt térdet. De azt nagyon kell sajnálni, hogy Bruno, ki Krisztust mint a legigazságosabb embert az ég örök papjának mondja, őt éppen a maga philosophiája szempontjából, melyben az ellentétek összhangzatát tanítja, nem fogta fel úgy, kiben az emberi és az isteni természet teljesen egyesült. Az egész keresztyénség az istenember ideáján alapszik. Ezen tannak magva azon mindenki előtt felfogható igazság, hogy az emberi természet igazsága az isteni. Az egy szellem fogalmában jut el az Isten és az ember különbsége teljes egységre. A vallás az istenembert azon alanynak

gondolja, melyben az emberi és az isteni mint konkrét egység létezik, úgy hogy benne az isteni emberi, az emberi pedig isteni. De mivel az Isten mint egyáltalános szellem az emberi élet elvét képezi, ezt a vallási képzet a maga módja szerint úgy fejezi ki, hogy az Isten mint fiú az emberi természetet fölvette. A keresztyénség az emberi alakot ismeri el a jelenségbe lépett szellem számára a legmegfelelőbbnek, egyáltalánosnak és egyedülinek.\* Midőn Bruno az istenember ideáját gúnyosan megtámadja, maga magával ellenkezik, mert ő is tanítja, hogy csak egy szellem van, az egyáltalános, az isteni és ez minket is áthat, hogy ehhez az embernek fel kell emelkedni, hogy a véges ember ne feledje el a végtelent. Ezen gondolatot több változatokban fejezi ki, leginkább «gli eroici furori» mystikai munkájában. Itt azt mondja, hogy az egyáltalános igazság keresése az embernek legfőbb, legneme-  
sebb foglalkozása. Az abszolút igazság az Isten. Az istenember fogalma csira és sejtelem szerint megvan már a görög bölcsészeknél a logos ideájában. Bruno tehát hibázott, de az egyházat vagy határozottabban szólva, ennek theológiáját se lehet a hiba alól felmenteni. Ezen hiba az volt, hogy a scholastikai philosophia az Istent és a világot egymástól elszakította, hogy Isten és ember között nagy távolságot alapított meg, s a kettő közti viszony csak külső volt (hierarchia), tehát nem igazán közvetített. A scholastikai tudományon ezen dualismus véges végig húzódik. E hiányon a scholastika végén Cusai Miklós törekedett túl menni. Ő azt tanítja, hogy az ember a teremtményeket nyomozván, így emelkedhetik a teremtőhöz. Ez által haladta meg a scholastikai nézetet, mely a világban csak eltörpülést látott s túl ment azon dualismusi felfogáson, mely az egyáltalános és a véges szellem közé állandó korlátot állított fel. Oly tudomány és felfogás előtt, mely az Isten és az ember között oly nagy űrt állapít meg, az isteni és az emberi természet egysége mindig rejtély marad. Ekkor nem marad egyéb hátra, mint azt mondani, hogy ez az emberi ész meghaladó csodásan kinyilatkoztatott igazságok tana, tehát csak a hit számára való, olyan hit számára, mely nem gondolkodik. Világos, hogy így a hit és a tudás közt a fal ledönthetetlen, nincs mód a keresztyénség alapideáját az emberi ész számára megérthetővé tenni, s e munkában aquinoi Tamás, Duns Skót és valamennyi scholastikus fáradalma eredménytelen maradt. Aquinoi Tamás Krisztus személyéről, az Istennek és az embernek egységéről szóló tanának végeredménye azon tét, hogy valódi egység Isten és ember közt nincs. Hogy az Isten emberré

\* L. e. mű II. köt. 204. s. k. 1.

lett, tulajdonképp nem lehet mondani, mivel az Isten meg nem változik, s az egész változás csak abban áll, hogy az emberi természet bizonyos viszonyba helyeztetik az Istenhez. Így az emberi természet az isteni igazságok honából ki van zárva, holott éppen ellenkezője az, min az egész keresztyénség alapszik s mi világtörténeti fontosságát képezi. Duns Skót pedig azt állítja, hogy nem fekszik a logos lehetőségén kívül, hogy egy nem értelmi természetet is, p. o. egy kőnek, egy darab fának természetét felveheti. Hogy ettől nem messze esik aquinói Tamás okoskodása, kitetszik, midőn azt kérdi, hogy az Isten mint fiu egy nem Ádám nemzetségéből származó emberi természetet is vehetett volna fel? Erre úgy felel, hogy ez magában véve lehető volt ugyan, de az Isten jobbnak látta a legyőzött nemzetségből venni azon embert, kinek az emberi nem ellenségét le kellett győzni. És a scholastika eljárása ilyen fontolgtatás volt a pusztá lehetőségekben. Az ily theologia iránt minden tiszteletnek és érdekelttségnek ki kellett veszni. Éppen ezért lehetetlen, hogy korunk a scholastikai álláspontra visszamenjen, jöjjön az intés, tanács, parancs bármilyen magas helyről. Duns Skót okoskodására azt feleljük, hogy az érzéki világban az ember a szellemi, tehát az érzéki jelenségben az Isten más alakot nem vehet fel mint emberit.\*

\* Hihetőleg ezen felsőbb intés és tanács adott alkalmat *Lubrich Ágost* egyetemi tanár úrnak, hogy Aquinói Tamás philosophiáját ez évben megjelent *Termetzetbölcseészet* című munkájában hathatósan ajánlja. Mi a Bölcseészet Története című munkánk III-ik kötetében birálatilag előadtuk a scholastikai s így Aq. Tamás bölcseészetét (305—394. l.) s kimutattuk, hogy az emberiség a már legyőzött középkori álláspontra vissza nem térhet. Ugyanezt tettük e kötetben is különösen az első két fejezetben. Nehány észrevétel azonban Lubrich tanár úr munkájára nem lesz fölösleges. Könyve nagy gonddal van ugyan kidolgozva, de mi csak azon pontra irányozzuk figyelmünket, hol Aq. Tamás bölcseészetét lelkéből ajánlja. Művében azt mondja, hogy az újkori philosophia, mely Cartesiussal kezdődött, vétes, tehetetlen s hallatlan erőlködései daczára sem birt az igazság ismeretére jutni. Ellenben Aq. Tamást úgy törekszik feltüntetni mint a legnagyobb, legmélyebb bölcselet, mert bámulatos biztossággal és eszmeemelkedettséggel teszi fel és megoldja a nagy kérdéseket, melyek az emberi szellemet a századok folyamában foglalkoztatták. Különösen kiemeli magasztos metaphysikáját. Csakhogy ez aristotelesi fogalmakon alapszik; továbbá bámulatos világtanát. Itt a legelső scholastikus felhoz tiz okot a világ örökkévalósága mellett. Azután az ellenkezőt bizonyítja, hogy az Istenen kívül semmi sem lehet örök. Itt sincs vége a kérdésnek, mert most, mint igazi scholastikus azon pontra áll, hogy a világ kezdete hitczikk, pedig mondja, hogy a hitczikkeket nem lehet bebizonyítani, megmagyarázni, azokban csak hinni kell. De oly tan iránt, mely a pusztá lehetőségekkel foglalkozott, utoljára kiveszett az érdekelttség. Dicséri továbbá lélektanát, s igaz is, hogy ezt nagy gonddal dolgozta ki, de a fő elve-



A végtelennek és a végesnek vagy az Isten emberré levésének titka azonnal világos és tiszta lesz, ha belátjuk, hogy az Isten a vilá-

ket Aristotelestől vette át. És végre Gonzalessel együtt azt kérdi, van-e a mi igazság tekintetében túltenne theodiceáján, erkölcs- és államtanán. Államtanát jellemzi azon pont, hogy a világi fejedelem a pápának, mint az Isten helytartójának alá van rendelve s az egyház törvényei rá nézve kormány-működésben is mérvadók. Aq. Tamásnál nagyban szerepel a csoda, oly pont, mely nem tudományos.

Lubrich tanár úr tehát ajánlja Aq. Tamás filozófiáját mint az igazít, legfeljebb kiegészítésre és átalakításra van szükség, általában azt mondja, hogy a katolikus mult bölcsellete lehet a jövőnek is egyedüli bölcsellete. Lubrich úr, mint a scholastikusok, a természeti és a természetfölötti rend igazságait mereven elszakítja egymástól s azt állítja, hogy amazok nem haladják fölül az emberi szellem erejét; ellenben a természetfölötti rend igazságai mint Isten szellemében rejlő titkoknak kinyilatkoztatása az ember szellemi erejét fölülmulja. Tehát mint a scholastikusok, a kinyilatkoztatást a keresztyénséggel egészen ellenkezőleg titoknak tekinti, holott a keresztyénség tanítja az istenség leszállását egészen az emberi természet gyengéibe. Az isteni szellem az embernek is alapja és igazsága. Ezért az emberi szellem noha időben fejlőd, holott az isteni örök, képes a maga erejéből az isteni igazságokat felfogni. Ha az Istennek vannak titkai mint Lubrich úr írja, ez azt teszi fel, hogy ő a maga számára valami jobbat fentartott. Így az Isten irigy volna, min már Plato és Aristoteles túlemelkedtek. Az Isten a keresztyén vallás szerint szeretet, tehát az embernek egészen kinyilatkoztatta magát. A kinyilatkoztatott a valódi és az észszerű, tehát ezt az ember megismerheti. Ezért nem lehet állítani, mint azt a scholastikusok nyomában járó Lubrich úr teszi, és a keresztyénség nem is tanítja, hogy az emberi szellem a természetfölötti fény által kapjon a magasabb igazságok némi befogadásához oly képességet, melyek az emberi szellemen eredetileg nincsenek meg, mert így az ész és a kinyilatkoztatás, a természeti és a természetfölötti fény, az isteni és az emberi szellem oly külső viszonyban állanak egymáshoz, hogy azok közvetítése lehetetlen. És ez így van Aq. Tamásnál is, az tehát merőn önkényes állítás, midőn Lubrich úr azt mondja, hogy Aq. Tamásnál az ész nem esik áldozatul a hitnek, sem ezt nem rontja le amaz.

Lubrich úr különbséget tesz az első és az új kinyilatkoztatás között s szerinte az utóbbi a filozófiától független igazságokra tanít minket. De már mondtuk, hogy az emberi szellem lényegileg mindig ugyanaz, noha az idő folyása szerint fejlőd s hogy az emberi szellem az istenivel lényegileg egy, az ebben mindig megvolt. Ezt az igazságot a keresztyén vallás hozta tudatra. Ezen igazság egyelőre a hittel kezdődött. De mennyiben a hit egyelőre a multon, a tekintélyen, a külsőn alapszik, annyiban az ily tudás csak hagyományozott. Szükséges tehát innen a tudományhoz átmenni, hol azon közvetlen tudás a tudomány által közvetítettik, az igazság a bizonyosságra emeltetik, mert a hitbe mindig behathat a kétely, mely az embert nyugtalanítja. Új kinyilatkoztatást tanítani annyit, mint azt állítani, hogy az Isten kénytelen volt magát kijavítani.

Lubrich úr szerint az új kinyilatkoztatás a filozófiától független igazságokhoz juttat minket s ennek nyomán bátran állítja, hogy a filozófiának nem feladata az igazságot előbb felfedezni. Kivánja tehát, hogy az ne legyen

ban nyilatkozik, s kinyilatkoztatásában felébred az emberi tudat, hogy a világ és az ember lényege az Istenben van, szóval ha belátjuk azon

*inquisitiva* és sajnálja, hogy Cartesius óta mégis az lett s hogy ennek köszöni tehetetlenségét, a melynél fogva hallatlan erőlködéséi daczára sem birt az igazság ismeretére jutni. Lubrich úr az újkori philosophiai rendszerekben csak hiányokat lát s nem veszi észre bennök a fokonkinti haladást s ha mond is róluk valami jót, az jelentéktelen a mellett a mint azokat lerántja.

Szerethetjük és kell is szeretnünk vallásunkat, de annyira elfogultaknak, kivált a tudományos embernek, nem szabad lennünk, hogy mi vallásunk körén túlesik, abban csak hiányt lássunk vagy azt elferdítsük. Pedig Lubrich egyetemi tanár úr így tesz, noha nem akarom azt mondani, hogy nála az elferdítés szándékos. Bizonyítsuk ezt be egy példával, mely az ő álláspontját még jobb világlátásba helyezi. Azt mondja «a katolikus föltétlen szabálynak ismeri az egyháznak egyetemes hitét az általa is bebizonyítani szándékolt tanra nézve; míg a protestáns a maga egyéniségét (alanyiság) állítja oda s belátásától teszi függővé, elfogadja-e vagy elvesse-e az illető tant. Ily eljárásunkkal tehát valamint a hittudomány terén nem hódolunk a szabad vizsgálódás protestáns elvének, úgy a bölcséletben sem viszzük azt az által belé, hogy eszes természetünkben rejlő vallási és erkölcsi tudatunk igazságát tudományos úton is bebizonyítjuk s ezzel a gonoszok (!) mentegetőzésének is útját álljuk». Lubrich úr a katolikus irók, különösen Ventura könyve nyomán (de *methodo philosophandi*) nemcsak Lutherről, a protestantismusról, de Cartesiusról is nagyon hibásan azt állítja, hogy a két nagy férfi az egyedi (alanyi) észt állították fel szabályul, mintha t. i. az alanyiság elismerése által a hitnek és a tudásnak minden lényeges tartalmát megsemmisítették s azt az egyes embernek pusztán csak privát vélekedése számára tartották volna fel. Sőt inkább Luther erélyesen sürgette az egyházi hitnek tárgyias általánosságát, Cartesius pedig minden tekintélyben éppen azért kétkedett, hogy az alanyi bölcselkedésnek pusztá véleményét és látszatát megsemmisítse. Mind a kettő az igazságot minden emberi hozzáadásától meg akarván tisztítani, véget vetett a tradíciónak, mintha ez volna a bizonyosság alapja. Az egyházi traditio ellen már Dante emelte fel szavát. Luther azon alapot az által döntötte meg, hogy a hitnek minden pontjait közvetve vagy közvetlenül a bibliára mint az Isten igéjére, Cartesius pedig a tudásnak minden határozottságait a magát előteremtő öntudatra vezette vissza, de itt nem értette az én vagy a te, vagy sok privát embernek tudatát, hanem a tudatot mint ilyet, nem az alanyi, hanem a tárgyias gondolkodást. A traditiot nem lehet pusztán téves tanoknak tekinteni, de igenis mint a hagyományozott tanoknak vegyületét az önkénnyel, melyekben minden kritika nélkül hittek. Ilyen pont volt a nézet Constantin donátiojáról, ilyen volt, hogy az egyházban a római püspököt mint Péter utódját, kire Krisztus a maga egyházát mint sziklára alapította, illeti meg az elsőség. Így fejtett ki a traditio mint rendszer, mely minél inkább eltávolzott az egyház első alapításától, minél több szükséglet fejlett ki idő folytával a kor méhéből, azon rendszer a jelen korral annál élesebb ellentétet mutatott. Ez tette szükségessé a reformatiót, melynek a catholicismus is sokat köszön, mert kénytelen volt oly formáktól megválni, melyek javára nem szolgáltak.

egyszerű, de legdicsőbb, legemelőbb gondolatot, hogy az emberi szellem igazsága az egyáltalános, tehát az isteni szellem. Igaz, Bruno is tanítja az Isten kinyilatkoztatását a világban, de ő azt csak a természetre szorítja. Az Isten nála általános élelve vagy a világlélek. Az Isten szellemissége nincs tisztán felismerve. Mivel a pantheismus felé hajlik, az Istent a világtól és a természettől tisztán meg nem különbözteti, az Isten a világerővel összefoly.

### a) *A pantheismus felé iratói.*

Legtöbb összefüggésben adja elő bölesészeti gondolatait az ok (causa) és a végtelen (infinito) című munkájában, s itt jár legközelebb a pantheismushoz. Át van hatva azon gondolat igazságától, hogy mi az ismeretet illeti, az embernek a legalsóbbtól a legfelsőbbhöz kell felemelkedni, s ezen legfelsőbb egységből az ellentéteket leszármaztatni. Az a tudomány lényege és célja, hogy gondolatainkat egységbe foglalja össze. Kell tehát egy első *elvet* és *okot* elismerni.

Mindennek mi nem a legfelsőbb elv és a legfelsőbb ok, van elve és oka.\* Ki az ok és az élv által megalapított dolgokat ismeri, ismeri-e magát az okot és elvet? A legközelebbi okot és a legközelebbi elvet nem könnyen, a legfelsőbb oknak és a legfelsőbb elvnek már csak nyomát is nehezen. A dolgoknak van egy legfelsőbb oka és elve, hogy lehetne azokat megismerni, ha ható okuk el van rejtve. A természetphilosophustól nem kívánja, hogy minden okot és elvet felmutasson, hanem csak a physikaiakat, s ezek közül a főbbeket és a sajátságosakat.

Noha belátja, hogy ezek a felsőbb októl és elvtől függnék, mindamellert az összefüggést köztük nem tartja oly szorosnak, hogy egyiknek ismeretéből következne a másiknak ismerete. Azért nem is lehet kívánni, hogy azok mind egy tudományba befoglaltassanak. Itt az egyes tudományok különbségére és önállására gondol. A legfelsőbb elv és a legfelsőbb ok ismerete, melyet mi az elvtől függő dolgok ismeretéből nyerhetünk, annak alig nyoma. Mert a mindenség azon legfelsőbbnek akaratából vagy jóságából ered. Nehéz az universum lényeges tartalmát megismerni. A legfelsőbb elvet és okot ennek hatóságából még kevésbé ismerhetjük meg, mint Apellest az általa megalko-

\* Philosophische Bibliothek v. Kirchmann. 53. Bd. Giordano Bruno, von der Ursache, dem Princip und dem Einen. Übersetzt von Lasson. Berlin, 1872. 46. l.

tott szobrokból. Ezen szobrokat részenként vizsgálhatjuk; nem úgy az isteni hatalom végtelen művét. Ki Apelles Helenáját látja, még nem látja Apellest, csak működésének eredményét, mely lángelméjének nagyságából ered. Pedig ez is csak egy hatás azon férfi állagának mi-voltából, járulékaiból, holott azon férfi lényege teljesen ismeretlen. Mi megjegyezzük, hogy a művész szobra lángelméjének eredménye, de lángelméje semmi esetre sem járulék, az a művész állaga. Itt is mestere nyomán jár. Cusai Miklós ugyanis azt mondja, hogy az emberi értelem az igazi tudományt legfeljebb megközelítheti. Azon ókori álláspont, hogy az igazság túlnani, átment a scholastikára, s Cusairól, ki a scholastika végén áll, Brunóra. Az ókortól ez sem tudott egészen megszabadulni. Azonban belátja, hogy ismeretünk az Istenről gyakorlatilag a theologia és a morál szempontjából szükségképpen. Azzal vigasztal, hogy a morál és theologia szempontjából elég a legfelsőbb elvet azon mértékben megismerni, mint azt nekünk a magasabb hatalmak és az Istentől küldöttek hirdették. Különben is nem csak minden törvény (vallás) és minden theologia, hanem minden józan philosophia is tanítja, hogy az a meggondolatlan szellem jele, ha oly dolgokat vizsgálunk, melyek az emberi ész körén túl mennek, s ha azokról szilárd fogalmakat akarunk képezni,\* holott ő maga is bevallja, hogy azok a legnagyobb dicséretre méltók, kik az elv és ok ismeretére törekeshnek, hogy nagyságát a lehetőségig felfoghassák, midőn értelmes kedélyvel áttekintik a pompás csillagokat, melyek számtalan világtettek és hatalmas szervezetek.\*\* Mivel ezek összetettek és romolhatók, lételük nem maguktól van. Azért lételük, életük, hatásuk a végtelen térben számtalan hanggal hirdetik legfelsőbb elvüknek és legfelsőbb okuknak végtelen fenségét. Itt inkább mint másutt előtérbe lép Bruno azon törekvése, az Istent, mint a természet okozóját, a maga művétől megkülönböztetni.

Noha Bruno kiméri az emberi értelemre nézve az ismeret határait, azon soha nem kételkedik, hogy egy legfelsőbb isteni személyes ész kormányozza és eleveníti a világot. Először positiv tulajdonítmányokat mond ki róla. Az Isten *efficiens universalis*, minden oknak ható oka; ő minden, a mi van, ő a végtelen, ki a végesben, a jelenségben mindenütt jelen való, azon örök hatalom, mely minden dolognak adja sajátóságát s a világot czélszerűen elrendezi, az egy, ki mindenütt az

\* U. o. 49. l.

\*\* Dicső istenségeknek is nevezi azokat. Hatott reá Plato Timæusa, melyre sokszor hivatkozik.

egész. Ő az egység, egysége a végtelennek és a végesnek, azon általános, mely minden különöst befoglal, azon általános állag, mely által minden van; az ő igazsága által minden dolog igaz, ő a dolgok belső teremtő természete (*natura naturans*). Ő kezdet, közép és vég; a különöstől nem különbözik mint egy elválasztott, hanem a különöst magában tartó erő és örökkévalóság. Vele semmi sem áll szemközt, sőt inkább minden ellentéteket magában foglal és azokon uralkodik. Ő maga által van, fogalmával adva van létele. Az Istenben a működés, a képesség és a hatás egy és ugyanaz, jósága végtelen és irigységnélküli; magát, jóságát a világgal közli. Az Isten a szeretet, ki a dolgokba átárad s minden dolog hozzá törekszik. De az Isten nem csak állag, hanem alany is, monas, a monasok monasa \* és ezen monas szellem. Az Isten a természet fölött áll mint a szellemek szelleme.\*\* Az isteni szellem az abszolút egység, mely a világban kitárul, hogy saját lényegét szemlélje, tehát az Istent sem kell a világon kívül keresni, hanem a világban, mert az mindent betölt s a lét mindenben, mint jóság a különös jóban, igazság az igazban, ő mindenben van és benne minden, mindennel ennek képessége szerint közli magát, hogy amaz szépségének fényét visszasugározza. Ő az igazság, mely magát tudja, a magát szemlélő ész mint mindent befoglaló egység, gondolkodása a dolgok teremtése, lét és gondolkodás nála egy. Az isteni ismeret nem következik a dolgokra, sőt inkább azok úgy lesznek, a mint az isteni gondolkodás magát meghatározza és megvalósítja. Bruno azt mondja hogy az Isten a dolgokra nézve bensőbb mint maguk a dolgok, az Isten országa bennünk van, az Isten bennünk lakik, ha az emberben az ész és az akarat ereje megtisztul. Az Isten a természetből árad be az észbe, az ész a természet által emeltetik fel az Istenhez, ki maga a szeretet, a hatás és a világosság. Az Isten a mindeneket átható ész, mely egyszermind minden fölött van, parancsol és rendel, a természet azt végrehajtja.\*\*\*

A gyakorlati ész az Isten szava, mely bennünk van. Az Isten minden határt kizár magából, benne minden attributum egy és végtelen. Az Istenben nincs esetlegesség s a szükségképpenit nem akarja

\* *Deus est monas monadum. Nempe entium entitas, principium omnia promens, finis omnia terminans. De minimo. 17. l. Frankof. 1591.*

\*\* *Deus est animus animorum, spiritus unus omnia replens totus. De minimo. 74. l. Mens super omnia Deus est. De triplici minimo et mensura. 7. l. Francof. 1591.*

\*\*\* *Deus dictat et ordinat, natura exequitur atque facit. Inluit Deus per naturam in rationem. De minimo. 7. l. Frankof. 1591.*

mint végzetet, melyet idegen akarat ruházna rá, ő azt akarja maga által s nem kívülről kényszerítve. Akarata és tett nála egy, ez az ő természete. Szükségesség és szabadság benne szinte egy\* s nem kell félni, hogy ő nem szabad, mivel természetének szükségessége szerint cselekszik, sőt akkor nem volna szabad, ha másképpen cselekednék. Az Isten nem választ, ő az egyet és a legjobbat akarja bölcsesége és jósága szerint s ezt szükségképpen teszi, az ő szükségessége világtörvény. Az Istenhez nem méltó azt feltenni, hogy az isteni akarat a különböző közt ingadozzék. Tehát szabadsága egy a szükségességgel s ez semmitől nem függvén, mindent teremt, rendez és kormányoz. Ő a világosság és a szem egyszersmind, ő nem visz ki idegen célokat, nem szemlél rajta kívül levő ideákat, ő magát nyilatkoztatja ki.

Mint látszik, felfogása oda iránylik, hogy az Istent, mint a világban immanenset fogja fel. Erre törekedett már Cusai Miklós is ezen törekedés eltávozás a középkori abstractióktól. És az a legmélyebb és egyszersmind a legnehezebb tan, hogy a szabadság nincs szükségesség nélkül. De Bruno annak mélyébe még nem hatott be, hogy a szükségesség az isteni akarat önelhatározásának végtelensége által van közvetítve, hogy a szükségesség alapja a szabadság. Az egységből akarja az ellentéteket felfogni, de ezek éppen a legfőbb pontokban nincsenek közvetítve. Nála akarat és szükségesség közvetlenül összeesik. Ezért a világ az Istennek csak természeti, szükségképpeni kifejlése, egy ösztönszerű működés. Így az Isten fogalma és az általános világerő összefoly.

Tanában csakugyan azon pontok, hogy az Isten minden, a mi van, hogy ő az egyedüli lét, hogy ő nincs a dolgokon kívül, hogy ő a dolgokra nézve bensőbb mint maguk a dolgok: az Istent oly közel viszonyba helyezik a világi dolgokhoz, mintha a dolgok foglalhatja az Isten volna, mi pantheistikai vonás. Brunónál megvan a pantheismus azon értelemben, hogy a világ kimagyarázásához nincs szüksége egy személyes akaratra, annak belső kifejléséhez megvan minden föltétel. A pantheismus álláspontján nem lehet szó az Isten viszonyáról a világhoz, itt Isten a világtól nem különbözik. Ő e tekintetben folytatója azon philosophiai gondolkodásnak, melyet az itáliai bölcsészek a XV. században bevágtak. De megvan benne a deismusnak is nyoma, vagyis azon törekedés, az Istent a világtól megkülönböztetni. A pantheismus, legyen ennek bármely alakja, mindig megtartja az állagot,

\* *Voluntas divina est ipsa necessitas. De immenso et innumerabili. Francof. 1591. 189. l.*

vagyis az Isten egységét a világgal; a deismus az alanyt emeli ki, az Istennek tudatos különbségét a világtól. Az az igazi tan, hogy állag és alany\* elválaszthatatlanok. Bruno a nehéz pontban ingadozik s majd az egyik, majd a másik irány felé hajlik. Erről lentebb lesz még szó.

De a pozitív irány mellett megvan nála azon *negatív* is, hogy az Isten felfoghatatlan. E pontra nézve legközelebb áll Cusai Miklóshoz, mert e szerint a dolgok lényegét, a levőnek igazságát a maga tisztaságában az emberi ész el nem érheti, az Isten maga ismeri meg magát s a tudomány ezen nem — tudásról megállapítja a hitet. Bruno szerint is az emberi ész által fel nem ismerhető igazságok forrása a kinyilatkoztatás, mely a theologia tárgya. Természetes, hogy oly theologia, mely a tudományon kívül vagy a tudomány fölött áll, elveszti tudományos mivoltát. Azt mondja, hogy mi csak viszonyokat ismerünk meg, de nem a feltétlent, értelmünk ezt csak a tagadások útján ismeri meg, a mi gondolataink az igazság-nak csak árnyéka. De az Isten ismeretéből nem vagyunk egészen kizárva, mert az általános ész meg van minden dologban, tehát az emberben is, az isteni és a mindent befoglaló elvnek egysége benne rejlik minden dologban, noha a különféleségben elszórva. Ezt az ismeretet Bruno is szemléletnek, contemplationnak nevezi.

A renaissance korában az itáliai és általában a katolikus bölcsészeknél azon nézet volt az uralkodó, hogy elismerték az egyházi dogmát mint magasabbat, de csak formailag, mi nagy hiba volt s az előtt minden további reflexio nélkül jámbor érzülettel meghajoltak akkor is, midőn azzal a tudomány szempontjából ellenkeztek. Bruno világosan mondja, hogy ő fél nemcsak attól, hogy az egyházi tanoknak ellensége legyen, de már ennek látszatától is.\*\* Ezen olasz bölcsészek még nem tudtak és nem mertek odáig haladni, hogy az egyházi dogmákat kritikai nyomozás alá vették volna, nem volt meg bennök ama bátorság, hogy felvetették volna azon kérdést, nincsenek-e az egyházi dogmák közt olyanok, melyek a keresztyénség tanaival össze nem hangzanak, mint ezt tette a protestantismus. A haladás ezen gondolkodóknál csak annyiban mutatkozott, miszerint hitték, hogy ha a dogmákat nem érintik, philosophiai és természettudományi nyomozásaikban szabadon mozoghatnak. De mennyire megdöbben-

\* Itt nem értünk grammatikai vagy logikai vagy lélektani alanyt, hanem azon lényegét, mely a szükségességre maga határozza el magát.

\*\* Gord. Bruno von der Ursache stb. Übers. von Lasson. 104. l. Es mégis a Spaccióban a keresztyénség fődogmájáról gúnynyal szól, pedig ezen munka az okról szólóval egy időben jelent meg.

tek, midőn ezen boldog hitről le kellett mondaniok, látván a római curia eljárását egy Brunóval, egy Galileivel szemközt.

A negatív theologiai álláspont Brunót is némileg lekötve tartja. Egyrészt teljesen meg van győződve, hogy Isten a legfőbb jóság és igazság, hogy mit ő tanít, az igaz. Tanítja, hogy az Isten a természetnek, érveknél és minden bizonyosságnak is okozója s hozzá teszi, hogy mivel az igazság az igazsággal, a jóság a jósággal nem ellenkezhetik ezért az Isten kinyilatkoztatása a természetben, mely az ő kezének műve, másnemű kinyilatkoztatással nem ellenkezhetik.\* Csak-hogy e szavakból az önkényt kínálkozó következményeket le nem vonta. Annyi kitetszik, hogy itt a kinyilatkoztatást nem fogja fel úgy mint az egyházi theologia. De e mellett mégis merészségnek tekinti, ha az emberi ész a túlviláginak ismeretébe akar behatolni. Gyalázatnak tartja, hogy meghódoljunk a tömeg itéletének ott, hol arról van szó, hogy saját belátásunk alapján képezzünk magunknak itéletet, de a politikai és a vallási dolgokban a nép egyhangú szavát az Isten szavának tekinti. Az írásnak is hinni kell, mennyiben tekintélye elismerendő. Az írás nem tanít physikát, csak az erkölcsit nyilatkoztatja ki, s magában foglalja az üdvösség tanát, ellenben nyomozásunkat a természetről szabadon hagyja.\*\*

Mivel az Istent úgy fogja fel mint a legfelsőbb elvet és a legfelsőbb okot, tisztába akarja hozni az elv és az ok fogalmát. Az Isten a legfelsőbb elv, a mennyiben minden dolgok a mivolt, a tartam és a becs szerint mögötte állanak; ő ok annyiban, a mennyiben a dolgok tőle úgy különböznek mint az előhozott az előhozótól. Az elv a dolognak belső alapja, lehetőségének forrása; az ok annak külső alapja. Az elv a hatásban megmarad s a dolgot lényegében megtartja, mint anyag és forma az összetettben megmaradnak; az ok kívülről határozza meg a dolgok lételetét s ezekhez úgy viszonylik mint a szer és a mester a műhöz.\*\*\*

\* Cum vere natura manus sit cuncta potentis — Numinis intemerata etenim natura ministra est. De immenso. Francof. 1591. 181. l. — Vel nihil est natura vel est divina potestas — Materiam exagitans, impressusque omnibus ordo — Perpetuus. De universo, 532. l. — Quasi natura et Deus sint duo contraria principia u. o. 532. l.

\*\* Az minden nyomozást szabadon hagy, sőt azt mint kötelességet intézi hozzánk.

\*\*\* G. Bruno von der Ursache. Übers. von Lasson. 50. l.



### Világlélek.

Hogy Bruno megteszi az elv és az ok közti különbséget, ennek oka az, a mint a tudomány legfelsőbb feladatát akarja megoldani. A természetfölöttit átengedi a theológiának, ő csak azt vizsgálja, a mint az Isten a természetben nyilatkozik. Ő tehát a természetre irányozza figyelmét s a túlnyomó physikai irány miatt az ember értelmi és erkölcsi életét tüzetesen nem nyomozza.

A természetnek minden mozgásait és hatásait egy belső okra törekszik visszavezetni s az okok mechanikai összefüggését csak úgy tekinti, mint azon belső élet jelenségformáit. Ezért szemközt áll azokkal, kik a természeti jelenségeket csak mechanikai mozgásból magyarázzák ki. A világnak belső oka a világlélek,\* a világmindenségnek általános formája, a világléleknek pedig legbelsőbb, legsajátságosabb tehetsége az általános ész, mint a physikai világnak általánosan ható oka. Az általános ész, mint magával azonos, áthatja az universumot s a természetet oktatja, miképp hozza elő nemeit. Nevezi azt belső művésznek is, mivel az anyagot belülről kifelé idomítja. A mag vagy a gyökér belsejéből kifejti a törzsöt, a törzs belsejéből az ágakat, ezekből a bimbókat, leveleket, virágokat, gyümölcsöt. Művét kifejti az eredeti magból s a szív központjából a végtagokig; a kifejtetteket ismét összegyűjti a szív felé s úgy működik, mintha már oda jutott volna, hogy a kifeszített szálakat ismét felgombolyítsa. Ha az ember mint művész értelmesen, szépen idomítja az adott természeti anyagot, mennyivel nagyobb művész a természet, mely a magnumú anyag belsejéből képezi a külsőnek minden részeit, csodálatra méltó művészettel rendezi az egészet, s szüntelen eszközöl mindenben mindent.

Háromféle észet különböztet meg; az istenit, mely minden, a most említett világészt, mely mindent tesz, és az észet az egyes dolgokban, mely mindenné lesz. Kell a végtetek, t. i. a végtelen és a véges közt ezen középsőnek lenni, mely a természetben minden dolgoknak igazi ható s nemcsak külső, de belső oka is.\*\* Külső ok, mennyiben mint előhozó az előhozott dolgoknak nem része, belső ok, mennyiben nem az anyagon kívül, de azon belül működik.

Az itáliai philosophusok, különösen Bruno, az egész természet működését úgy törekedtek felfogni, mint a természetnek saját belsejéből fakadó életét. Midőn e feladatot meg akarja oldani, az Isten és

\* U. o. 51. l.

\*\* U. o. 53. l.

a természet közé egy középtagot iktat be — a világlelket. De ez mint az ész elve és a czélszerűség okozója tudatnélküli és személytelen, noha úgy is beszél róla, mintha tudatos alany volna. Az Isten pedig mint transcendens a természetre s mivel a természet Brunónál annyi mint világ, a világra nem vonatkozik, ő csak a maga tökélyében maradó megközelíthetetlen fenség, holott, mint feljebb láttuk, az Istent mint a világnak benső okát fogja fel, tanítja, hogy ő a természetnek ható oka. Majd látni fogjuk, megállapodik-e a világlelknél.

De a ható ok szerinte kívánja a formai okot, mert minden ható, mely észszerű törvények szerint munkás szándék szerint hat. De ez nem lehet a dolog képzete nélkül,\* ez pedig semmi más, mint maga az előhozandó dolog formája. Ezért az észnek, melynek azon tehetősége van, az anyag lehetőségéből minden nemeket dicső szerkezet szerint a valóságra hozni, mindezeket szükségképpen már előbb határozott formai fogalom szerint magában rejt, nélkülök a ható ok épp oly kevésbé működhetnék, a mint a művészetnek lehetetlen a szobrokat megalkotni, ha azokat előbb elméjében nem fogalmazta.

És a ható ok felteszi a végokot. Ható, formai ok és cél nála is mint Aristotelesnél, összeesnek. A cél az universum tökélye, mely abban áll, hogy az anyag különféle részeiben minden forma a tetteleges létre jusson. A természet célja a minden lehető formák létezése. A természet mindig a legjobbra törekszik, mi a meglevő viszonyok között elérhető; ellenben minden mozgás, mely nem a célra és a jóra iránylik, csak erőszakosan történik. Azon célban a természet annyira gyönyörködik, hogy mint azt már Empedokles tanította, soha ki nem fárad az anyagból mindennemű formákat kicsalni. Tehát a világ, mivel az ész műve, jó, szép és czélszerű. A természet örök, osztatlan lényegiség, az isteni gondviselés eszköze, mely a bele oltott bölcsesség szerint hat, de képzet és megfontolás nélkül a tökéletlenebbtől a tökéletesebbhez haladva, maga valósul meg, midőn a világot megvalósítja; az maga is egy élő művészet, az értelmi lélek tehetsége saját anyagát és nem idegent, nem külsőképpen, nem a szabad választás szerint, hanem lényegének megfelelő módon alakítja meg. Bruno elragadtatással látja a természetben működő ész, midőn p. o. a természet a magból bensőképpen kihajtja a törzset, innen kifejtji az ágakat, innen a bimbót, virágot, levelet.\*\* Ezt a benső,

\* U. o. 53. l.

\*\* Br. tanítja a szerves lények kifejlésének fokozatos sorozatát, úgy hogy az alsótól kezdve a tökély lassankint feljebb halad. Ezt az ókorban tanítottá.

munkálkodó tehetséget látja ő az egész természetben s ezt nevezi általános észnek, a dolgok formájának. Tehát az ész, mely a világlélek tehetsége, a természeti dolgoknak legközelebbi ható oka és egyszerűsmind elve.\* Itt azt kérdi, miképp lehet a világlélek elv és ok? Mint a hajós a hajóban, úgy van a lélek a testben. Mennyiben a hajós a hajóval együtt mozog, ő ennek egy része, de mennyiben ő az, ki azt mozgatja, attól mint ható lény különbözik. A hasonlat rossz, mert a kormányosnak csak a teste, de nem gondolkodó szelleme része a hajónak, így pedig a világlélek nem benrejlő elve a világnak, hanem transcendens oka. A világlélek mennyiben elevenít és idomít, a világnak belső formai része, mennyiben kormányoz és a dolgokat meghatározza, a világnak nem része s hozzá nem viszonylik mint elv, hanem mint ok. Tovább azt kérdi, hogy a világlélek mint a mindenség általános formája, miképp bocsátkozik be az universum anyagába? Egysül vele úgy, hogy a test természete, mely magában nem szép, képességének mértéke szerint részesül annak szépségében, mert nincs szépség, mely bizonyos formában nem állana, de nincs forma, melyet nem a lélek idézne elő. Ezért az egész universum és minden egyes dolog legalább elv szerint lélekkel bír. Asztal mint ilyen, ruhadarab mint ilyen, nem élő; de a fa, a gyapju, melyből azok lettek, az élő természetnek és képző lelkének szüleményei s így van bennök is anyag és forma. Értelem, szellem, lélek, élet mindent áthat, az anyagot mozgatja, ennek kebelét bizonyos fokig betölti, azt legyőzi, de általa le nem győzetik s az anyagot korlátok közt tartja. Ha szellem, lélek, élet van minden dologban és ha az egész anyagot áthatja: úgy világos, hogy a szellem minden dolgoknak valódisága és igazi formája. A világlélek az universumnak alkotó formai elve, az az anyagra nézve a mindent rendező hatalom s uralkodik az összetettben, eszközli a részek összetartását. Ezen formai elv az anyag fogékonyságának különbségei szerint különféle formákat hoz elő s noha

már Empedokles, az újabb korban Darwin. Brunónál ezen lassanként tökéletesedő kifejlésnek elve a nemzés, noha a szükségképpeni feltételeket ki nem hagyja. A fokozatos kifejlés elve megvan ugyan Empedoklesnél is, de ő azt tanítja, hogy a természet az állati szerveket először egyenkint alkotta meg, p. o. a szemet fej, a körmöket újjak nélkül, azután tett kísérletet, hogy az egyes szervek úgy kapcsoltassanak össze, hogy életképes lény jöjjön létre. Ekkor az élő maga tartja fel magát, ellenben az előbbi tökéletlen állatok elenyésztek. Darwin szerint az egyszerű szerves formák lassankint változtak át a tökéletesebbekbe, öröklés és alkalmazkodás szerint. Ez utóbbi mód a külső okok behatása folytán, tehát túlnyomólag mechanikai úton történik.

\* U. o. 54. l.

helyét és idomát változtatja, maga meg nem semmisülhet, mivel a szellemi állagot a maradandó lét úgy megilleti, mint az anyagit. Tehát csak a külső formák változnak, mert ezek az állagokon csak járulékok.\*

Megkülönböztet több formát. Van forma, mely alakít, a térben kiterjed, az anyagtól függ s ekkor a részek birják az egésznek tulajdonságait. Ez a nem szerves anyagi természet. Azután a forma megalakul, függ, de ki nem terjed mint ilyen, mivel az egészet eszközli és befejezi, az egészben és ennek minden részeiben van. Mivel ki nem terjed, az egésznek lényeges működését a részekkel nem közli, de mivel függ, az egész hatásának módját közli a részekkel. Ez a növényi és érző lélek. Mert az állatnak egy része sem állat, mégis minden része érez. Végre van oly forma, mely az egészet befejezi és eszközli, épp azért az egészben van meg és minden részében, de nem kiterjedt módon és működésére nézve az anyagtól függetlenül. Mivel ki nem terjed, azért az egésznek tökélyét nem közli a részekkel, mivel nem függ, azért működését nem közli. Ez a lélek s mennyiben az értelem tehetségét gyakorolja, az ész. A forma mint elv állagos és változhatatlan, változó az csak a tárgyak és az anyagok különbsége által s azt úgy kell gondolni, mint az anyagban lakót. Ezért a formát az anyag meghatározza és körülhatárolja, mert mivel azon tehetsége van, hogy számtalan egyes lényeket képez, összehúzódik, midőn egyedeket alkot. Määrésről a határozatlan anyag képessége meghatározza magát, mert mindenféle formát felvehet.\*\*

Tehát valamint a forma az anyag, úgy az anyag a forma körülhatárolásának és meghatározásának lehet oka. E szerint Bruno a természetet úgy fogja fel, mint a formának és az anyagnak egymásba való hatását, a természet az anyagban rejlő teremtő erő, a forma és az anyag egysége a dolgok határozottságának, egyeditésének oka, mert az általános forma minden egyed anyaga szerint összevonatik. Hol a forma megvan, ott bizonyos értelemben minden megvan. Az ész az eszményi formák és fajok által a képző, ha nem az ész csalja ki a formákat az anyagból, azokat e nélkül ki nem koldulhatja.\*\*\* A szellem hat át mindent. Mens agitat molem. Bruno szerint tehát a világlélek a dolgok elve, az hozza elő magából a formát és az anyagot, az csak hamis abstractio, mely a formát és az anyagot egymástól

\* U. o. 61. l.

\*\* U. o. 65. l.

\*\*\* U. o. 66. l.

elválasztja s azt egymástól távol tartja, mi a valóság szerint együvé tartozik. A világlélek közli a dolgokkal a belső mozgást, az a dolgok belső művésze s a mindenségre nézve nem kell egy külső mozgatót keresni, mint azt Aristoteles teszi. Bruno azt nem tagadja, hogy a természet törvényei az Istentől okozatnak ugyan, de közvetlenül az istenséggel nem ugyanazok. Bruno ezért egyelőre a természet elvét a világlélekben keresi s világosan mondja, hogy az ész, mely a világlélek tehetsége, a természetnek legközelebbi ható oka.

Bruno az eszmét, hogy a világnak van lelke, a régi bölcsészeknél találta, nevezetesen Platónnál a stoikusoknál és Plotinnál. Platónnál a világlélek az összekötő kapocs, az idea és az érzéki jelenség között, az ész csak a lélekben lakhatik. A stoikusok szerint a világ lelke az Isten. Plotin szerint a dolgokat a lélek alakította, ezért a testi világban minden élő és lelkes. A valóságot higgadtan vizsgáló Aristoteles is beszél a természet mozgásáról és életéről, a földnek ifjú és öreg koráról. De a józan bölcsész az ilyenekben az élet fogalmát csak per analogiam veszi s csak azon gondolatot akarja szemlélhetővé tenni, hogy a természet fokenként teszi az átmenetet egyik lénytől a másikhoz s életet a szónak szoros értelmében csak ott lát, hol egy lény saját elve által mozgattatik, tehát először a növényeknél. Bruno szerint az élet a természetben elv szerint és csiraképpen megvan s az megnyilatkozik, ha a kedvező feltételek nem hiányoznak. Szerinte élet és lélek a dolgok mozgásának általános elve. Ő tehát határozott ellentét képez azon nézettel, mely a természetben csak mechanismust lát, vagyis hol egy lény a másik által csak külsőképpen határoztatik meg. Hogy a természet élet, átlelkesült, ezen nézet általában uralkodó volt a XV. és XVI. században. Az élő felteszi az élettelen. Az élettelen anyagi, testi, de nem szerves, p. o. egy darab vas. A részek, melyekből az élettelen testi áll és melyekre elosztható, egymással együtt léteznek ugyan, de az egyik rész a másik résznek lételetét nem közvetíti. Ellenben az élő lényben a részek úgy léteznek, hogy egyik rész szükségképpen feltételezi a másik résznek létezését és ha az egyik vagy a másik rész lényegesen megsértetik vagy megsemmisítetik, az egész lény is lényegesen megsértetik vagy megsemmisítetik, p. o. ha elmetsem a fa gyökerét, elszárad; az állatot két-három részre nem vágatom szét úgy, mint egy darab krétát eltörhetek több részre. A részek, melyek egymást így feltételezik, szervek, tagok. Minden szervnek külön funkciója van. A szervekkel bíró lény igazi élő. Ez értelemben az égi testeknek, ásványoknak nem lehet életet tulajdonítani, annál kevésbé lelket. Még a szerves, az élő sem azonos a lélekkel, mert ily lélekkel

birna a növény is, a mint Aristoteles a növényeknek illet tulajdonít. Lelke csak az érzőnek van. Bruno maga is mondja, hogy az élőket mind nem lehet az emberi élethez hasonlóknak gondolni. És mégis egy pontban Brunónak igaza van. Ő harczol azon egyoldalúság ellen, mintha a természet csak mechanismus volna. A természetben a mechanismus a legalantibb fok, ennél feljebb áll a chemismus, ennél feljebb az organismus. Noha tehát a természet csak fokonként összpontosul életté, mégis mennyiben a természet csak úgy valódi és egész, hogy ezen mozzanatokot mind magában foglalja s egyik a másikat felteszi, annyiban nevezhetjük azt mint egészet életnek. Mennyiben a természet minden jelenségeit egyenlő észszerű törvények szerint kormányozza, joggal lehet azt észnek nevezni s Bruno szerint a természetben az ész kormányoz mindent. Az természetes, hogy ha egy alanyra mivoltán túlható tulajdonítmányt ruházunk, mint azt Bruno és korának bölcsesei tettek, az ily felfogáshoz sok babona csatlakozhatik. Ha így járunk el, könnyen ugrást teszünk, mi illeti ismeretünket a természet világáról, mert ekkor a nem-szervest, a gépiest, mely a szerveseknek szükségképpenű föltétele, elhagyjuk. És itt van egyik oka, hogy a XVI. század természetphilosophiája az exact természeti tudományokat nem igen mozdította elő. E tekintetben a haladás azon iránynak köszönhető, mely a nyomozást az egyszerűnél, a gépiesnél, a nem-szervestől kezdte. Ezen siker egyik oka annak, hogy némely természettudósok most sem látnak egyebet a természetben, mint merő mechanizmust, a teleológiának pedig már nevéből is annyira irtóznak, hogy kísérletet se tesznek ezen mély fogalmat tanulmányozásuk tárgyává tenni. Elég annyit mondani: mi látunk, mivel szemeink vannak; mi rágunk mivel fogaink vannak?

#### Anyag.

Bruno szerint valamint szükségképpen kell egy legfelsőbb állagos hatónak lenni, melyre minden dolog cselekvősége visszavihető, úgy kell egy legfelsőbb képességnek mint alzatnak lenni, melyben minden dolog szenvedő, befogadó tehetsége foglaltatik. A világlélek maga osztatlan lévén, a kiterjedések és a mennyiségek alzata, vagyis anyag nélkül nem képes alakítani, az anyag pedig magától meg nem alakul. A kettő egymást involválja. A formának, hogy hasson, anyagra van szüksége, mint az egyes mesterségeknek. Mint a művészet formája a maga anyagához, úgy viszonylik kellő korlátozással a természet formája a természet anyagához. Egy darab fának nincs mesterséges formája, de az ács, az asztalos adhat neki sokféle formát. Úgy a nagy

természetben az anyagnak egyáltalában nincs természetes formája, de a természet elve által minden formát felvehet. Csakhogy ezen anyagot a természetben nem lehet úgy észrevenni, mint a mertségek anyagát, mert a természetben az anyagnak általában nincs formája; ellenben a mesterség által feldolgozandó anyag már a természet által meg van alakítva, minthogy a mesterség az anyagnak csak felületén dolgozik, holott a természet alzatának vagy anyagának központjából hat kifelé. A természet alzata csak egy és mivel semmi módon sincs megalakítva, az különbség nélküli, mert minden különbsége és ellentéte a formától származik. És valamint a mesterség által feldolgozandó sokféle anyag ugyanaz marad, bármiként váltoozzanak is a formák, úgy van az a természetben is. A magból lesz növény, ebből kalász, ebből kenyér, ebből vér, ebből mag, ebből méhmagzat, ebből ember, ebből tetem, ebből föld s így tovább. Ezért egynek és ugyanannak kell lenni, mi nem föld, nem tetem, nem ember, nem méhmagzat, nem vér, stb. A természet alzatának megismeréséhez más organum kell mint az érzék, az ész szeme; tehát a természetnek ezen substratuma nem test,\* nincsenek meghatározott tulajdonságai, mert az, mi majd az egyik, majd a másik forma alatt a látás alól kivonja magát, nem mutatkozik testi, érzéki módon mint fa, kő, stb. A tulajdonságok változók s az egyik természeti formából átmennek a másikba. Ezért mivel a természeti formák az anyagból származnak s abba visszatérnek, úgy látszik, hogy semmi sem méltó az örök elv nevére, csak az anyag. A formák nem léteznek anyag nélkül, melyek ennek kebeléből előszármaznak és abba visszamennek; ellenben az anyag mindig ugyanaz s ezért mindig termékeny. Ezért voltak bölcsészek, p. o. Avicébron, kik a formákat az anyagnak csak mint járulékait, esetlegességeit fogták fel. Ezen hibába azok esnek, kik csak az esetleges formákat ismerik el és nem azon szükségképpenit, melyet világléleknek nevezünk. Az első általános forma és az első általános anyag, noha különbözők és elszakíthatatlanok, mégis egy lényegyet képeznek. Ezen titkot törekszik megoldani.

Annak alapján, hogy a ható ok különbözik attól, min a hatás történik, megkülönbözteti a természet nagy szervezetén az anyagot és a lelket s ezen az általánost ennek fajaitól. Van tehát ezen szervezetben három elem: *a dolgokban uralkodó általános ész, az egésznek elevenítő lelke és az alzat.*\*\* Az anyagot kétféle értelemben veszi, mint

\* U. o. 78. l.

\*\* U. o. 84. l.

képességet vagy lehetőséget (potentia) és mint alzatot (substratum). A képességről magas fogalma van s az cselekvő, mely által annak substratuma hathat és szenvedő, mely által létezhet vagy befogadhat valamit, vagy egy hatónak lehet tárgya. A szenvedő képességet lehet vagy viszonylagos, vagy egyáltalános értelemben venni. Minden dologról, melyről a létet kimondjuk, kimondhatjuk a lét lehetőségét is, s így a szenvedő képesség egészen megfelel a cselekvő képességnek. Az egyik tehetség magában rejtí a másikat, mivel ezen képesség nem hiány, hanem inkább annak erejét és hatását megerősíti, ezért azt a legfőbb elvnek lehet tulajdonítani. A legfelsőbb elvben cselekvőség és képesség, valóság és lehetőség egy és ugyanaz. Más dolgokkal ez nincs úgy. A kő nem mindaz, a mi lehet, mert nem edény, nem por stb. Az, mi minden, mi lehet, egy egységes, minden létet befoglaló; minden egyéb dolog nem ilyen, ezért itt a képesség nem egyenlő a valósággal, mivel nem egyáltalános, hanem korlátozott valóság. És a képesség is mindig egy valóságra szorítkozik, mivel mindig csak egy különös lét, és ha mégis minden formára és valóságra vonatkozik, ez csak bizonyos mivoltok szerint és bizonyos sorrendben történik. Tehát minden képesség és valóság, mely a legfőbb elvben egyesítve van, más dolgokban kifejtett, megsokasított. A világegyetem, ezen fenséges utánkép, ezen egyszerű természet szinte minden, mivé lehet, mert minden anyagot a változhatatlan formával együtt a változó alakokat is magában foglalja. De mivel az egyedek, ezek részei és tulajdonságai folyvást változnak, az universum mégsem mindaz, mivé lehet, hanem az elvnek csak árnyéka, mivel a világegyetemnek egy része sem mindaz, mivé lehet. Tehát az universum az ősválóságnak és az ősképességnek csak árnyéka, benne képesség és valóság nem egyáltalában ugyanaz, mivel részeinek egyike se mindaz, mivé lehet. Az universum mindaz, mi lehet kifejtett, szétszórt, a különbségeket kitért módon; ellenben elve éppen ez, egységes, a különbségeket befoglaló módon, mivel az minden mindenben s egy és ugyanaz, mint egyáltalában egyszerű, különbség és határozottság nélkül. Az Isten a levő, a világ a leendő. Látszik, hogy a világléleknél meg nem állapodik. Bruno azt kérdi, honnan vannak a korcs szülemények, a fizikai rossz, a halál, az enyészet, a gonoszság. Ennek is abban van helye, mi minden valóság és minden képesség? Erre úgy felel, hogy azok nem képesség, nem valóság, hanem hiány. Ezek megvannak a kifejtett dolgokban, mert ezek nem mindaz, mik lehetnek, hanem a külső erők által lesznek azzá, mivé lehetnek.\*

\* U. o. 90. 1.



Az első egyáltalános elv tehát oly fenség és nagyság, hogy mindaz, mi lehet. Az nem nagy azon értelemben, hogy még nagyobb vagy kisebb lehetne, vagy elosztathatnék, mint minden más nagyság, sőt inkább az a legnagyobb, a legkisebb, végtelen oszthatatlan nagyság, az semmivel sem hasonlítható össze, mivel minden. Az minden igazság, jóság, minden szépség, mi lehet. Az csak egyetlen, mi egyáltalános módon minden és minden lehet. Ellenben a természeti jelenségek nem mindaz, mik lehetnek. A nap nem mindaz, mi lehet, sem nincs mindenütt ott, hol lehetne. Ha a nap keleten áll a föld fölött, nem áll nyugoton, nem az ég más tájékán. Ellenben az Isten egyszerre nyugot, kelet, dél, észak. De ha az Isten minden, a mi lehet, ő egyszersmind mindenben van, ő a leggyorsabb és a legmozgékonyabb, a legszilárdabb és a nyugvó egyszersmind, ő pillanat alatt van mindenütt. A legfőbb elv minden képességek képessége, minden valóságok valósága, minden élet élete, minden lelkek lelke. Mi különben ellenmondó és ellentétes, az benne egy és ugyanaz, s minden dolog benne ugyanaz. Az túlhat a tér, az idő, a valóságok és lehetőségek különbségein.\*

Ezen egyáltalános valóságot, mely egy az egyáltalános képességgel, az értelem csak a negatio útján foghatja fel.\*\* A negatív irányú theológiát az új-platoiak alapították meg s Dionysus Areopagita által az a keresztyén theológiában meghonosodott. Ezen utat részben Bruno is követi, mert a theológiát nem akarja az észnek alávetni. Az elkülönítést a kinyilatkoztatás és philosophia közt komolyan megtartja. E tekintetben úgy okoskodik, hogy az emberi értelem sohasem oly nagy, hogy ne lehetne még nagyobb; ellenben a legfelsőbb elvre nézve a nagyság nem fokozható. Ezért sem az érzékek, sem az értelem hozzá el nem juthatnak, de az az észnek szükségképpen szemlélete, s a különbözőeknek, a valóságnak és a lehetőségnek ezen egységét a szent szellem nyilatkoztatja ki, midőn a két végletet összekapcsolván, azt mondja: a sötétség nálad olyan mint a fény.

Az egyáltalános képességet Bruno szerint lehet az anyag lényegének nevezni s ekkor az anyagnak a nélkül, hogy az istenséget megsértenők, magasabb jelentőséget tulajdonítunk,\*\* akkor azt nem fogjuk fel pusztán úgy, mint a természeti jelenségek substratumát, hanem mint az értelmi és az érzéki világban a közöst. Joggal tiltakozik az oly

\* U. o. 92. 1.

\*\* U. o. 93. 1.

\*\*\* U. o. 93. 1.

magyarázat ellen, mintha ő oly materialismust tanítana, mely a szellemet vagy éppen az Istent tagadná. Mit ő a mondottakban anyagnak nevez, az egy mozzanat az egyáltalánosnak fogalmában. Tulajdonképp itt a képességet önállósítja, hypostasist csinál belőle, az mint fentebb láttuk, észre nem vehető. Az anyagot, mint azt közönséges értelemben veszszük, nála a monasok pótolják.

Az előadottakból világos, hogy az universumnak a világlelket is befoglalva, van egy első elve, mely túlhat az anyag és a forma közti különbség korlátain, s mely lényegre nézve egy, s noha szellemi és testi állag, annak végesetben egy a gyökere. Bruno tehát egy állagot tanít s ezt úgy fogja fel mint a teljesen egyáltalánost, mely minden, tehát a gondolkodás és kiterjedés különbségein is túlhat s melyben egyszersmind minden tételezve van. Anyag és forma Bruno szerint nem tulajdonképpeni állagok, ezek is az egy állagban gyökereznek. Ezen tana által lett Spinoza előfutója.

Az anyagról mint alzatról következőleg szól. A létező a legfelsőbbtől kezdve képez foksorozatot, melyen az összetettől az egyáltalánoshoz, a legegyszerűbbhez a közép tagokon át felszállunk, melyek a két véglet között fekszenek, a végleteket összekötik s mindkettőnek természetében részesülnek. Rend nem gondolható, hol nincs egy közös, melyben a különbözők részesülnek s hol összefüggés nincs. Az ész minden különbségek előtt feltesz egy meg nem különböztetett, melyhez a forma még csak járul. Valamint minden érzéki felteszi az érzéki észrevételnek, úgy az értelmi az értelmiségnek egy substratumát, kell tehát valaminek lenni, mi a két substratum közös fogalmának megfelel, mert minden lényegiség valamely léten alapszik, de az első lényegiség egy a léttel, mivel az minden, mi lehet. Ha elleneink szerint az anyag nem-testi és ha ez a testit megelőzi, mi tarthatja távol az anyagot a nem-testi állagoktól? A mint a testi állagokban van valami formai és isteni, úgy ennek megfelelőleg kell az istenieken valami anyagneműnek lenni, hogy az alsóbb dolgok a felsőbbekhez kapcsolódjanak. Plotin is azt mondja, ha van az értelmi világban a nemek sokasága, mindegyiknek sajátja mellett kell bennök valami közösnek is lenni. Ezen közös az anyag, a sajátosság pedig a forma helyét képviseli. Ha a világban nincs különbség, rend sincs, ha nincs rend, szépség sincsen. Mindez az anyagtól függ. Az anyag csak egy, egy a képesség, mely által mind, a mi van, való; és az megvan úgy a testi, mint a nem-testi állagokban, minthogy mindakettő a létet a képesség szerint bírja. Embernek és oroszlánynak megvan sajátja, mely által különböznek egymástól, de az élő lények közös

természetére nézve megegyeznek. Hasonló módon a testi dolgok anyaga, mi sajátásaikat illeti, különbözik a nem-testiek anyagától. A testi dolgok lettek az alzat kiterjedésénél fogva, azok felteszik a testi anyagot; a nem-testiek lettek a térbeli kiterjedés nélkül s ezek felteszik a nem-testi anyagot. Az örökkévalóban mindig egy anyagot egy ható forma alatt kell gondolni. Ellenben a mulóban az anyag vagy testi vagy nem-testi. Abban az anyag minden, mi lehet, egyszerre és mindig; ez ellenben különböző időkben nem egyszerre, hanem egymás után. Bármily nagy a különbség a testinek és a nem-testinek határozottságát tekintve, az anyag egy és ugyanaz. A különbség csak abban áll, hogy az egyik testi létezése összehuzatik, a másik nem-testi. Minden érző annyiban egy, hogy élő, de ha ezen általános határozott fajokká összevonatik, ember és oroszlány különbözők. Az anyagnak, hogy a valóságban minden legyen, mivé lehet, megvannak minden mértékei, minden tagjai, minden alakjai és irányai. És mivel mindezekkel bír, éppen azért egygyel se bír, mert az, mi egyszersemind oly különböző, lehetetlen, hogy egyike legyen azon különösségeknek. A particularis létet kizárja az, mi minden. Az egyáltalános képességben és az egyáltalános valóságban a forma az anyagtól nem különbözik. Benne minden egység, egyszerűség, oszthatatlanság, mert abszolút módon minden; s ha bizonyos sajátásai, különbségei volnának, úgy nem volna egyáltalános. Minden, mi egy nemet befoglal, oszthatatlan, mert a forma, mely minden rivoltot befoglal, egy sem a sok közül, minek minden alakja van, egy sincs benne, minek minden érzéki létezése van, nem érzékileg vétetik észre. *Non potest esse idem totum et aliquid.* Az anyagnak magában véve sincs bizonyos térbeli kiterjedése, az oszthatatlan, kiterjedési módját a formának azon módjától nyeri, melyet felvesz. Más kiterjedési módja van az ember, más a ló, más a myrthus formája alatt. Mielőtt tehát ezen formák valamelyike alatt van, a lehetőségnél fogva megvan minden kiterjedése, épp úgy mint azon lehetősége, hogy mindazon formákat felveheti. *Nullas habet formas ut omnes habeat.* Az általános fogalomtól nehéz Brunónak átmenni a concrecióhoz, pedig a nélkül az általános fogalom abstractio. Azt mondja, hogy a genus osztatlan. Az osztatlan azon értelemben, hogy fajainak egyike se hiányozhatik belőle, hanem maga különül el saját fajaira s csak így van létele és értelme. Nem az áll, hogy minden általános minden egyest és különöst kizár magából, hanem hogy az egyest, a különöst magában foglalja\* s a határozottságok és különb-

\* Maga is felhossa ezt a kérdést a 109 lapon.

ségek ezeken jönnek elő. Oly anyag, melyről semmi sem áll, mit rajta szemlélhetünk, a pusztá anyag abstractiója. Harczol Aristoteles abstractiói ellen és maga szinte abstract. És midőn azt mondja, hogy az anyag nem a *prope nihil*, nem a pusztá képesség valóság és erő nélkül, itt se mond többet. Az meg van fosztva a formától, de nem úgy mint a jég a melegtől, az olyan mint miképp a viselős nő a méhmagzatot még csak kibocsátja magából. Az anyagban megvannak a formák a képesség szerint s az alsóbb dolgokban is a képesség a valósággal legalább nagy mértékben összeesik. Sőt azt kérdi, hátha ezen alsó képesség végesetben a felsővel egy?\* Erre azonban csak annyit mond, hogy innen nem ugyan a legfelsőbb elv, de a világlélek képzetéhez lehet felemelkedni, a mint ez mindennek valósága és képessége s minden mindenben, az ellentétek egysége. Éppen ezen vizsgálódásnál fogva állítja Bruno, hogy nem az Isten a világ mozgatója, hanem a világlélek, mely minden dologgal az ő belső mozgását véges módon közli.

Ha tehát van sok egyes lény, végesetben minden egy s ezen egység képezi a philosophia és a természetvizsgálódás határát és célját. A pusztá természetvizsgálódás elhagyja látköréből azon magasabb vizsgálódást, mely a természetten túlhat.

Oda csak egy természetfölötti és nem természeti fény által lehet emelkedni. Azzal azok nem bírnak, kik mindent testinek tekintenek. Ebben különbözik a hívő theologus az igazi philosophustól.\*\* Bruno törekszik az ismeretnek oly első egységére, melyből minden jelenség felfogható. De ezen törekvésében megvan az a másik is, hogy az egyháznak theologiai tanával az Istenről, össze ne ütközzék. A hívő theologus szerinte az által különbözik az igazi philosophustól, hogy az a természet fölé a hitben emelkedik, ez pedig a természetten belül igyekszik a legfőbb egységhez eljutni a nélkül, hogy a hitnek túlnani elvét bántaná. Úgy látszik, hogy Bruno megállapodik a világlélek fogalmánál, mely az összes természetnek legfelsőbb formai elve s melynek substratuma a legfelsőbb anyagi elv.

De akkor is, ha mi az anyagot csak a természeti jelenségekre szorítjuk, az anyagnak magasabb rangja van, mintha az csak a természeti formák iránt volna fogékony. A természeti dolgok a természet anyagából magasabb módon származnak, mint a művész anyagából a művészeti dolgok. A művész az anyagból előidézi a formákat vagy az által, hogy az anyagból elvesz vagy hozzá tesz valamit; ellenben a

\* U. o. 111. l.

\*\* U. o. 111. l.

természet az ő anyagából képez az elválasztás, a születés és a kifejlés útján. Ezért az anyag nincs formák nélkül, sőt inkább ezeket mind magában rejt.

Tehát — folytatja tovább — mi kifejti azt, mit fejletlenül magában rejt, isteninek kell nevezni, a természeti dolgok anyjának, állagra nézve egész természetnek. Ezért az alap, mi örökké tart, magasabb értelemben való mint Aristoteles formái és entelechiái,\* melyek jönnek és mennek. A formák az anyag kebelében vannak, az anyag soha sincs a lehetőség állapotában, mint azt Aristoteles tanítja. Igaz, ő is a formákat az anyag belső tehetségéből származtatja inkább mint külső módon, de a helyett hogy a ható képességet a forma belső képezésében látná, azt ő csak a kifejlett valóságban ismeri fel, pedig a dolognak tökéletes érzéki jelensége, lételének nem alapja, hanem igenis eredménye. Az anyag mindig ugyanaz, változhatatlan, annak nincs nagyobb valósága, akár kibocsátja magából a formát, akár felveszi. És ha a forma alaplételénél fogva változhatatlan lényegű, annak ilyennek kell lenni az anyag állandó képességében is.

Midőn Bruno azt mondja, hogy az alakatlan anyagban, a pusztában lehetőségben a határozottságok mind benn foglaltatnak és egyszerűsmind egy sem; így a világot nem lehet megérteni, mert a tudomány feladata éppen az, az egyest megmagyarázni az általánosból, a jelenséget a lényegből. De becses nála azon törekvés, hogy az összes természeti jelenségek megfejtéséhez egy belső egységes elvet tanít és ehhez nincs szüksége egy kívülről ható erőre, milyen Aristotelesnél az első mozgató. Azon fogalomnál fogva, melylyel az anyagról bir, mindenütt megpillantja az életet, mivel minden belülről képezte: ik s folytonosan változik. Minden dologban egy oszthatatlan középpontból hat a természet, mely csak alkalomra vár, hogy egyes lényenyé fejlődjék ki. Midőn ő az anyagról \*\* mint alzatról szól, nem érti a pusztában határozatlan lehetőséget, hanem a természeti anyagok és az erők élő

\* Br. nem mindenben értette meg Aristotelest, ezért inkább hajlik Averroës felé, mert ennél határozottabban találja azon gondolatot kifejezve, hogy az anyag a formákat magából kibocsátja. Hogy a természet a kiválás és a kifejlés útján hozza elő lényeit, e tekintetben hivatkozik nemcsak a bölcsészekre, hanem a vallásalapítókra is, kivált Mózsásra. Azt mondja, hogy midőn Mózsas a dolgok támadását leírja, az általánosan ható észt így szólaltatja meg: a föld hozzon elő élő állatokat, mintha mondaná, hogy azokat az anyag hozza elő. Midőn az anyag magából kifejti, mit eltakarva magában rejt, az minden élőnek anyja, s ezt akarta Dinanto Dávid mondani, midőn azt a dolgokban isteninek lenni állította.

\*\* Carriere ezt mondja: Die Bestimmungen Bruno's über die Materie

összességét, az észszerű belső kifejlésnek elvével együtt. Ezen gondolat, noha még csak homályosan lebeg előtte. Nagy érdem az, hogy Bruno azon fogalomhoz eljutott, noha a mód a mint azt leszámraztatja, ki nem elégitő, a forma és az anyag, a valóság és a lehetőség ezen régi peripatetikai abstractiók nem lévén elegendők a természet belső processusának megfejtéséhez. Mély belátásról tesz tanuságot azon alapgondolata, hogy a világ egy élő egész, mely belső mozgásához és kifejléséhez minden erőket s az ész és törvényszerű rendjének minden elveit magában foglalja, de ezen gondolat csak általánosságban van kimondva, kimutatva az nincs s tekintve az exact tudományok akkori fejletlen voltát, azt Bruno ki sem mutathatta.

Az okról, az elvről szóló fejtegetései nyomán eljut az universum egységének fogalmához.\* Az universum egy, végtelen, nem mozgatott. Az egységes, az egyáltalános lehetőség, valóság, forma vagy lélek, anyag, ok, lényeg, az egységes a legnagyobb és a legjobb. Térben nem mozog, mert rajta kívül semmi sincs, mibe átmenne, az maga minden. Az nem születik, mert nincs más lét, mi rá várakoznék, magának megvan minden létele, az el nem enyészik, mert nincs más, mibe átválnék, nem fogyhat, nem gyarapodhatik, más mivoltba át nem változhatik, mert rajta kívül nincs más, mitől szenvedne. Mivel minden ellentéteket összhangzatba összefoglal, nem állhat szemközt egy mással. Van határa, de az nem határ, az forma, anyag, de úgy, hogy nem forma, nem anyag, az lélek, de úgy, hogy nem lélek, mert az universum egységes egy azon értelemben, hogy az anyag és forma együtt, egyszerre. Az nem mérték, nem mérhető, tehát mással össze nem hasonlítható, az nem egy és egy más, hanem egy és ugyanaz, tehát nincsenek részei, melyekből össze van téve. Hol nincs mérték, ott nincsenek viszonyok, sem részek, melyek az egésztől különböznenek. A végtelennek egy része maga is végtelen volna, s így egy volna az egészszel. Tehát az universum egységes, végtelen, oszthatatlan. A végtelen térben a hüvelyket nem lehet megkülönböztetni a mérföldtől, a végtelen tartamban az órát a naptól, a napot az évtől, az évet a századtól, a századot a pillanattól mert az egyiknek nincs több viszonya az örökkévalósághoz mint a másiknak. A végtelen a maga egységébe beolvaszt minden egyest, minden különbséget, minden számot és nagyságot. Te a végtelenhez nem

gehören zu den grössten der Philosophie. L. Philosophische Weltanschauung in der Reformationszeit. Leipzig, 1887. II. k. 124. l.

\* Von der Ursache stb. V. dial. 119. l. stb.

közeledel jobban, ha ember, mintha hangya vagy, nem jobban, ha csil-  
lag, mintha ember vagy. És ha valóság és lehetőség benne ugyanaz,  
benne pont, vonal, felület nem különböznek egymástól, mert a magá-  
ból kisugárzó pont, lesz vonallá, a mozgó vonal felületté, a felület  
testté, tehát a pont, mely a testnek lehetősége, a testtől ott nem külön-  
bözik, hol lehetőség és valóság ugyanaz, ott a végtelen és a véges, a  
központ és a periphéria egy. De ha a pont a testtől, a központ a peri-  
phériától, a legnagyobb a legkisebbtől nem különbözik; úgy biztosan  
állíthatjuk, hogy a végtelen egészen központ, vagy hogy központja  
mindenütt van, periphériája sehol. Tehát az universum mindent  
magában foglal, az minden mi lehet, az minden mindenben.

De azt kérdezi, miért változnak a dolgok, miért kényszerítették  
be a rendezett anyag folyvást más formákba? Úgy felel, hogy egy vál-  
tozás sem törekszik más létre, hanem ennek csak más módjára. Sze-  
rinte ez a különbség az universum és ennek egyes dolgai között. Mert  
az universum magában foglal minden létet és ennek minden módjait,  
az egyes dolgok mindegyikében megvan az egész lét, de nem a létnek  
minden módja, az egyes dologban nem lehet meg minden határo-  
zottság. A végtelenben, az állagban van ugyan sokaság, szám, de ez  
mint az állagnak modusa, sokoldalúsága, mely minden egyes dolgot  
különösen meghatároz, nem teszi az egyes dolgot sokká, hanem csak  
soknemű és sokalakú egy lényeggé. Tehát minden, mi különbséget és  
számot okoz, pusztán járulék és alak. Minden lett csak egy változás,  
holott az állag mindig ugyanaz, mivel csak egy isteni halhatatlan  
lényeg van. Ezt belátták mindazon philosophusok, kik azt tanították,  
hogy állagra nézve semmi sem támad, semmi él nem enyészik. Táma-  
dás és enyészet csak változás. Innen láthatjuk, mikép minden dolog  
az universumban van, az universum pedig minden dologban; mi  
benne, az bennünk s minden beömlik a tökéletes egységbe. Ezen egy-  
ség egyetlen egy és folytonos, örök, minden egyéb hiú, sőt semmis,  
mi ezen egyen kívül van. Azon philosophusok találták meg a bölcse-  
séget, kik ezen egységet belátták, mert ezen bölcsesség, igazság, egység  
egy és ugyanaz, tehát ezen világ, ezen lényeg az igazi, az általános, a  
végtelen, részeinek mindegyikében egész, az maga a mindenütt levő  
jelenvalóság. Az universumban minden dolog, mivel ebben megvan  
az, mi minden mindenben a maga módja szerint, magában foglalja a  
világlelket.

Noha tehát számtalan világ van, mindemellett az universum  
lényege egy a végtelenben és minden egyes dologban, ezt mint annak  
egy tagját véve. A testek különbségei nem egyebek, mint ugyanazon

egy állagnak különböző jelenségei. Azok változó, mozgó, enyésző jelenségei a nem változó, állandó és örök lényeknek, melyben minden alak, minden tag megvan, de a még meg nem különböztetett, egymásba fejlett állapotban épp úgy, mint a magban, a kar nincs elválasztva a kéztől, a derék a fejtől, az ín a csontoktól. Ezt kell mondani minden dologról, midőn mi a természetnek legalsóbb fokától a legfelsőbbig, a physikai universumtól, melyet a philosophus megismer, az őskép magasságáig, melyben a theologus hisz, felemelkedünk, míg egy eredeti általános állaghoz elérkezünk, mely lényege és alapja a különböző nemeknek és formáknak. Mi tehát sajátosságokat, különbségeket okoz, mi mint támadó, enyésző, változó létezik, az nem lényeg, nem lét, hanem körülmény és határozottság a lényegen és léten; ellenben a lényeg maga egy végtelen nem mozgató alzat, anyag, élet, lélek, igaz, jó. Mivel a lényeg osztatlan és egyáltalában egyszerű; ezért nem szólhatunk az universum részeiről, hanem igenis arról, hogy az állag a részekben van meg. Rész, tag, egész s más vonatkozások, nem fejezik ki az egyáltalánost, az állagot, azok az állag közvetítése által az állagon csak módusok, vonatkozások, formák. Ily módon a legmagasabb lényeg, melyben valóság és képesség még elválhatatlannul van meg, mely egyáltalános módon mindaz, mivé lehet, fejletlen módon egységes, mérhetetlen, végtelen; ellenben kifejlett módon megvan az az érzékileg észrevehető testekben, úgy hogy itt a képesség és a valóság el van egymástól választva. Az, mi a dolgokban a sokaságot teszi, nem a lényeg, hanem csak jelenség, mely a dolgok felületén megjelenik.

Hogy a természet titkait megértsük, arra figyelmeztet, hogy egy a foksorozat, melyen a természet a dolgok előteremtéséhez leszáll s melyen az ész azok felismeréséhez felszáll, mind a kettő a középtagok sokaságán át mozogván. A leszállás történik az egy lényegtől a végtelen sok egyedhez és fajhoz, a felszállás megfordítva ezektől ahhoz. Az ész az által tanúságot tesz arról, hogy a dolgok állaga az egységben áll, s ennek felismerését a teljes igazságban vagy legalább megközelítőleg keresi.

De Bruno azt is jól belátja, hogy az emberi ész az ily vizsgálódáshoz egyszerre fel nem emelkedhetik, meg kell neki előbb szabadulnia a képzetek tarka sokaságától s ezen sokaságot az egységre kell visszavezetni. Éppen azért azt tanítja, hogy az értelmiségek is foksorozatot képeznek. Az alsóbb fokú értelem sok dolgot csak sok képzet, hasonlat és kép által képes megérteni, a magasabb fokúak kevés képzet segédelmével, a legmagasabb fokon álló tökéletesen megérti a



dolgokat legkevesebb képzet segedelmével, az ösértelmiség megérti az egészet legtökéletesebben egy szemléletben. Az isteni ész és az egyáltalános egység a megértő és a megértett, egy és ugyanaz minden képzet nélkül. Az első elv szüli a lények sokaságát, midőn egységét kifejti, mi pedig előteremtjük a fogalom egységét, eljutunk az igazsághoz, midőn a sokaságot összefoglaljuk. Egy a fokozat, melyen a természet, midőn a dolgokat előhossa, le-, a szellem pedig felszáll, midőn a dolgokat felismeri. De az Egy az által, hogy számos fajokat és nemeket, az egyes dolgok végtelenségét előhossa, maga nem vesz fel számot, mértéket és viszonyt, hanem minden lényben osztatlan marad. Ha Pétert, Pált tekintjük, nem veszünk észre bennök különös állagokat, hanem a különösben az állagot.

Ezek után nem fogunk azon megütközni mit Heraklit és Cusai Miklós tanítottak, t. i. hogy az ellentétesek egyben találkoznak (*coincidentia oppositorum*), miből könnyen belátható, hogy minden dolgok egy. Mi ellenkezik inkább az egyenes vonallal, mint a kör? És elvben mégis egyeznek. Minél nagyobb a kör íve, annál inkább közeledik az egyenes vonalhoz. A meleg elve valami osztatlan, tehát minden melegtől különböző, mivel az nem származott dolog. Az elv azonossága a melegnek és a hidegnek. Az mi ellentétes, az elve a másiknak s a változások azért képeznek körfolyamot, hogy a kettőnek csak egy alzata, egy elve, fejlődése és ismétli egyesülése van. A legkisebb meleg és a legkisebb hideg teljesen egy, a legnagyobb meleg határától ered a mozgás elve a hideg felé. Tehát világos, hogy néha nem csak a két maximum az ellenkezésben és a két minimum az egyezetben, hanem a legnagyobb és a legkisebb is a változás folytán találkoznak. Ki nem látja be, hogy a támadás és enyészés elve egy? A szeretet a gyűlölségnek, a gyűlölség a szeretetnek egy neme, mert a gyűlölség a kellemetlen iránt szeretet a kellemes iránt. Két ellentétes tárgyban egy képesség lakik, minek alapja az, hogy a lét elve épp úgy egy, mint a két ellentétes tárgy felfogásának elve is egy, s az ellentétesek épp úgy egy alzaton jönnek elő a mint ugyanazon érzék által észrevételnek. A golyó a sikon nyugszik, a homorú a domborún, a gögösnek az alázatos legkevésbé tetszik, az előrelátó a legnagyobb szerencsében aggódik. Ki a természetnek legmélyebb titkait ki akarja nyomozni, az vegye tekintetbe az ellentétesben a maximumot és a minimumot. Az mély magia az ellentéteket felfedezni, miután az egyesítés pontját megtaláltuk.

Bruno párbeszédekben írta meg munkáját. Poliinnio azon szavakat intézi Teofilóhoz (Bruno): fenségesen értekezett ön az egészről,

a maximumról, a lényegről, az elvről, az egyről, de én szeretném ha ön az egységben a különbségeket mutatná fel. Hogy Bruno ezt a problémát már csak fel is hozza, ebből is látszik, hogy igazi philosophiai fej. Minden tudomány az egy elvből kifejti a különbségeket s visszavezeti az egységre. De tüzetesen ezen kérdéssel csak a philosophia foglalkozik. A mily szép és nehéz ezen feladat megoldása, az egyszersmind az alapos ismeretre nézve a leggyümölcsözőbb. A nem-philosophiai fej, a szűk világnézetű ember azt mondja, hogy ez is csak a philosophusok számára fentartott üres abstractio, hogy annak gyakorlati beceje nincs. Mintha a valóság és mi ennek rajza, a tudomány, lehetne a különbségeket befoglaló egység és az egységet betöltő különbségek nélkül! Helyesen mondja ugyan, hogy a valódi egység nem valami elosztott és számszerint megkülönböztetett, hanem a saját különbségeit befoglaló; de a legközelebbi példa melyet Poliinniónak kérdésére ad, azon felfogást megrontja, midőn felhozza, hogy a tizes befoglal egységeket, hogy a százas még többet befoglal. A szám azért rossz példa, mert minden számon túl lehet menni, azonban hozzá teszi, hogy ez csak hasonlat, hogy az egység magasabb értelemben minden dologban megvan. Gyönyörködünk nem egy különös, hanem tartalomteljes zendben, mely sok hangok összhangzatából ered. Azonban eddigi előadásából is láthattuk, hogy ő az egység alatt érti a mindenségnek teljes kifejlését, az állagot, mely minden különbségben és egyéni megalakulásokban a jelenvaló lényeg, ok és elv. Ezért mondja, ki az egyet (egy elvet) nem érti, semmit sem ért, ki az egyet igazán érti, mindent ért, s minél közelebb járul valaki az Egyhez, annál közelebb járul a mindennek ismeretéhez s minél inkább belátja az emberi ész azon legfelsőbb észét, mely a megértő és a megértett, annál helyesebb a mi belátásunk a mindenbe. Tehát dicsőítessenek az Istenek, minden élő dicsőítse a végtelent, a legegyszerűbbet, a leg-egységesebbet, a legfenségesebbet, a legáltalánosabbat, t. i. az okot, az elvet és az egyet!

A különbség csakugyan az okról szóló munkájában elmaradt. Azonban sejtjük, hogy annak Brunonál elő kell majd jönnie.

A világ végtelenségét tanítja *de l'infinito* olasz művében, melyvel latin műve *de immenso* nagyon rokon. A világ lett nem önkényes, hanem szükségképpen, tehát szabad tett által, pedig szabadság és szükségesség a kényszert kizárják. Mi egyáltalában rossz, baj volna, olyan nincs a világon. Csak viszonyban máshoz látszik egy dolog rossznak, bajnak lenni, s mi egynek rossz, az másnak jó. Minél inkább felemelkedik az ember az egésznek szemléletéhez, annál inkább meg-

szünik reá nézve a rossz, a baj. Tanítja, hogy az universum fogalmánál fogva végtelen. Azt mondja, hogy a világnak nincs határa, vége. A tér végtelen, de hiány volna, ha a végtelenül üres tér nem volna betöltve. Hogy ezen hiány el legyen távolítva, az universumnak a maga mértéke szerint végtelennek, tehát számtalan világnak kell lenni. Gondoljuk a határt akár hol, azontúl ismét kell lenni térnek.

De a világ végtelensége következik a ható ok végtelenségéből is. Az isteni hatás soha se munkátlan. Az istenség örök idő óta elég hatalmas, hogy magát dicső teljében közölje és terméketlen ne maradjon. Az Isten úgy hatalmát, mint hatását tekintve nem szorítkozik egy világkörre, jóságának az felel meg, hogy ő kezdet és vég nélkül a maga végtelenségét az universumban kinyilatkoztatta és kifejtette. Ő a körülhatárolt mindenségnek körül nem határolt határa. Ez alatt azt érti, hogy az Egy végtelensége az universum végtelenségétől különbözik, mivel az Egy implicite minden, az universum pedig minden mindenben explicite. Ezért az Egy a mindenségnek határa, ez az által van körülhatárolva. A dolgok egy örökkévaló alapnak eredményei. Nincsenek határok, melyek a végtelent beszorítanak s teljét korlátoznák. Mivel a végtelenben-örök új anyag van, ezért a föld és tenger szüntelenül termékenyek, ezért a nap folyvást melegít, ezért talál a tűz mindig táplálékot és az elpárolgó vizet más pótolja. Nincs a végtelen uralkodónak szűk trónja, képe is végtelen és csodálatra méltó fenség. Az Isten dicsősége nyilatkozik birodalmának nagyságában, nem egy földön, egy világban, hanem végtelen sokban. Az értelem ereje nem hiú, ha tért térhez, egységet egységhez, tömeget tömeghez, számot számhoz fűz, ezáltal a végesnek lánczát megszakítja s felemelkedik a végtelennek szabadságához, megszabadul a szegénységtől s az élet gazdagságában kéjeleg. A természet mindenben termékeny anyas az Isten nem irigy, hanem maga a szeretet.

Bruno szerint tehát az universum áll a végtelen térből, az ürből, hol valami lehet és a végtelen számú világból, ő sejti, hogy az üres tér a maga végtelenségében valótlán, hogy az csak abstractio, mert valódi a tér mint anyag. Az anyag eredetileg az éther. Ezt ő úgy gondolja, mint a természetben az általánost, mely az elemeket befoglalja és áthatja, az azon anyag, mely minden mivoltoknak alanya, de magának semmi mivolta sincs. Az étherből váltak ki a különbségek, melyeket tömegeknek, világtesteknek nevezünk s ezek a térben mozognak. De azt mondja, hogy az universum nem mozog, helyét nem változtatja, mivel rajta kívül nincs hely, hanem mozog magában. Már itt implicite ki van mondva a világtestek azon formája, melyet a csillagtan

később felismert. Bruno felfogása szerint egy központról sem szólhatunk, de lehet minden pontot központnak tekinteni. Így ezen végtelen világrendszerben számtalan véges világ van, melyek lényegileg egyenlően vannak képezve. A világtestek egy rendszert képeznek, hol minden tag az egésznek összefüggésére nézve szükségképpen. Minden világtest saját élete által szabadon mozog saját központja körül s így élete az egész mindenség által feltételeztetik és befoglaltatik. De a világtest saját tengelye körül is forog s így isteni állagnak mint saját erővel bíró jelensége bizonyul be. Bruno sejti, hogy ezen mozgás oka a rokon testek vonzása. Ezen tan a mai természettudományokhoz igen közel áll, az nem tökéletes ugyan, de nem kell felejteni, hogy merész következtetései az akkori nézeteket a világegészről halomra döntötték. Bruno általában mint természetbölcész kivált a csillagtani fogalmakra irányozza gondolkodását s védelmezi Kopernikus tanát szemben az elavult nézetekkel és előítéletekkel. Tana a világtestek mozgásáról adott eredetet az újkori physikának.

#### b) *Az individualismust kifejező iratai.*

Az okról szóló munkája szerint az universum az ellenmondások halmaza. A rajz nagyon emlékeztet az új-platoiakra. Az Isten és a világegyetem nincsenek gondosan megkülönböztetve. Igaz, hogy az universumot nem lehet összehasonlítani, hogy az nem fogyhat, nem gyarapodhatik, hogy minden ellentéteket egységben összefoglal; de éppen azért nem áll, hogy az universumban az egyes lények különbségei csak valami enyésző. Az universum csak azon föltétel alatt universum és végtelen, hogy van benne ember, hangya, fűszál, jegőcz, porszem, nap, hold stb. Az csak így tartalomteljes egység s a különbségek nagy gazdagsága folytán magával egyenlő élet és összhang. Universumában az állaggal szemközt mint az eleaiaknál a különbségek háttérbe lépnek. A szellemiség praedikátuma itt hiányzik.

Azonban későbbi latin munkáiban a valóságnak ezen mozzanatát is érvényesíti, a mint az elrejtetten már az ok című dialogusaiban is mutatkozik. Egység nincs különbség és sokaság nélkül. Az egység szükségképpen kifejti a különbségeket. Az Egy nyilatkozik a különbség erejénél fogva, de minthogy ezen nyilatkozat saját önelhatározása, ezért végtelenül sok egyet tételez. Bruno ezt is belátta. Gondolkodásának ezen irányát mutatják különösen: *de triplici numero et mensura*; *de monade, numero et figura*; *de immenso et innumerabilibus* seu *de universo et mundis* című munkái, melyekben Cusai Miklós eredeti

tanaihoz ismét közelebb járul. Azonban — mi nagyon helyes — az universumot itt se akarja az Istentől elszakítani, sőt inkább az Isten a mindenben jelenvaló, épp úgy mint az *entitas in omnibus entibus*. Az istenség közli magát és kifejlik a legkisebbeig, mert maga minden létnek lényege. Mégis a kettőt jobban megkülönbözteti egymástól mint eddigi műveiben. Szóval a mint a pantheismustól eltávozik, annál inkább érvényül az ellenkező mozzanat, az individualismus, ha tetszik, a pluralismus. A pantheismus szerint az egyesnek az általánossal szemközt jelentősége elenyészik. Londoni műveiben Spinoza tana gyökerezik, a frankfurtiakban Leibnitz monadológiája. Bruno tanítja, hogy minden dolog amint az általánost magában foglalja, úgy egyszersmind a maga határozott különbségét saját módja szerint; világosan mondja, hogy az egyedités elve a különbségben rejlik, csak ez által van többféle. Nem találunk két dolgot, mely egyenlő volna. És mily helyes, midőn hozzá teszi, hogy a különbség mint különféleség sem elég, mert a különféleség fogalmánál fogva csak chaos. Pusztán csak ezt venni fel, annyi mint a tudományt lehetetlenné tenni. Hogy az igazi különbség előszármazzék, kívánja az ellentéteket. Éppen azért azt sem akarja megengedni, hogy az anyagot a végtelenbe lehefne elosztani, s gúnyolja a matematikusokat, kik a testinek oszthatóságát a végtelenig tanítják. Az utolsó alap mindenütt a minimum, mely a dolgokhoz úgy viszonylik, mint az egység a számhoz, mint az atom a testhez. Szükségképpen kell a természetben oszthatatlannak, egyedinek lenni, s a dolgok csak így határozottak. Minden visszavezetésnek az atommal kell végződnie. Van matematikai, physikai és metaphysikai minimum. A matematikai minimum a pont, ha ez mozgattatik, előhozza a vonalat, a mozgó vonal a síkot. Már a pont magában foglal minden dimenziókat, ezeket előhozza. Szintúgy a mag magában rejti a testet.

Így az összes anyag öröktől fogva végtelen sok egységekre elkülönül. Azonban ezen egységek nem olyanok mint a materialisták anyagi atómjai, melyek az esetleges összetalálkozás folytán a tünények okai. A régi atómkok a renaissance korában elégteleneknek bizonyultak be. Azon egységeket *monasoknak* nevezi. A monasok szellemi központok. Cusai Miklósnak azon fogalma, hogy a véges lény a végtelennek önkorlátozása, összpontosulása egész erejében, itt mutatkozik. Azt mondja, hogy a monas a dolognak egyedített állaga. Ez igazán speculativ gondolat, mert oly állag, melylyel szemközt az egyes lények csak enyésző jelenségek, abstractio. Az általános csak az egyesben való és él, az egyes pedig igazi és való, csak mennyiben az álta-

lánosnak egész erejét magában hordja. A vonalban monas a pont, a testben az atom, az emberben a lélek, mivel a testnek részeit belülről összhangzatban tartja. A lélek nem eredménye a testnek, sőt inkább az képezi a testet, midőn részei fölött az uralkodást kivívja, s tagjainak minden anyagát megalakítja és használja. Világtestek, világrendszerek szinte monasok. A világrendszerben megkülönböztetünk ugyan tagokat, de ezek együvé tartoznak. Az Isten pedig a monas monadum, s mivel minden belőle van, ő a minimum, s mivel benne minden van, ő a maximum. A monasok lényegüknél fogva együvé tartoznak, azokat lehet ugyan megkülönböztetni, de nem szétszakítani, ha igazságukban akarjuk megismerni. A monasokat mint, állagokat, melyekből a világ áll, Bruno úgy gondolja mint enyészhetetlen erőket. Ezek oszthatatlanok ugyan, de külsőleg kifejlenek s levésökben a létnek minden nemét fölveszik. Minden van mindenben, tehát mindenné lehet, a létnek egyenlő végtelen lényegisége minden egyesben tételezi magát. A monasok belülről mozogván és megalakulván, azok szellemi lények, s így Bruno mondhatja, hogy állagra nézve minden halhatatlan, de mégis inkább a szellem mint a test. Az idealis irány megvan tanában. Mindamellett megtartja azon gondolatot, hogy a mint minden a szellemi, a belső erőben alapszik, úgy a világ térbeli kiterjedése szerint testileg is mutatkozik.

Hogy a természetben minden élő, ezen gondolat Bruno monastana által még közelebbi vonatkozást nyer az egyedi élethez. Fogalma az anyagról az, hogy minden belülről képeztetik s folytonos átalakulásban van. A természet egy oszthatlan központból hat minden dologban. Állagra nézve a legkisebb dologban is gerjedez az élet, az élettelenben is vannak természeti anyagok, melyek csak alkalomra várnak, hogy erőkké kiterjedjenek s legyen belőlök növény, állat. A maga egyediségében semmi sem korlátozott, minden minden dolgok magvait hordja méhében. Ezen alapszik a dolgok rokonsága, semmi sem olyan, hogy nem lehetne mássá, az idők folyamában felvehet minden formát, minden a maga elve felé törekszik, mely mindenre nézve ugyanaz. De mindennek megvan az ő sajátos jelleme is.

Ezek Bruno nézetei a világegészről s ezeket Aristoteles azon tana ellen fejtette ki, hogy a föld a központban nyugszik s fölötte és egymás fölött fekszenek a spherák, hol a csillagok szilárdul vannak helyezve. Ő Kopernikus tanát fogadja el, t. i. hogy a föld mozog a nap körül, de a napnak sincs nyugvó központja. Ha ehhez hozzáadjuk a látható végtelen fogalmát mint a láthatatlan örök kinyomatát, hogy az universumban mindenütt van élet, rend és harmonia; ez azon

nagyszerű és maradandó, mit gondolkodásának köszönünk. Hogy sokat élénk képzeletének befolyása alatt írt le, e tekintetben ő is lérőtta korának adóját. Egyes élettényeket általánosított s azokat szellemes analógiákban átvitte az egészre. De látszik, hogy itt is az élet egységét és összhangzatát tartotta szemé előtt. Azt világosan felismerte, hogy még sokat kell nyomoznunk és megfigyelnünk, mielőtt mindent a maga sajátóságában összhangzatban az egészszel felismer-nénk. Bruno óta az egyesekben nagy haladást tettünk, de neki mindig igaza lesz, hogy az érett tudomány egészét kíván, tehát hogy minden közelebbi nyomozás célja a tudomány egész szervezetének ideája. Ezen ideát Cusai Miklóstól örökölte.

### Tana a szellemről.

Noha Bruno lényegileg természetbölcész, neki, ki az egészre irányozza figyelmét, a szellemet is be kellett vonnia vizsgálódásának körébe. Ha jól meggondoljuk a dolgot, ő tulajdonképpen az emberi szellemet is a természetphilosophia alá foglalja, a szellemit a természetitől tisztán meg nem különbözteti. Az emberi szellemre vonatkozó gondolatai inkább szellemes reflexiók, tudományos forma azokban csak némely pontoknál van meg.

Az ember az élet központjában az isteni és a földi között áll, benne a lét minden nemei egyesülnek, ő a világok kapcsa.

Az ember lelke gondolkodó monas, az a testet idomítja és kormányozza; a lélek munkás központja folyvást magához huzza és kiválasztja az atomokat. A szellem a szívből indítja meg háló szövetét, ennek fonalait oda visszairányozza, hogy a bemenetel ugyanazon kapuján ismét kiválgék. A születés a központ kiterjedése, az élet a kör, a halál összehuzódás a központba. A lélek halhatatlan, mivel oszthatatlan. E gondolat megvan már Ficinusnál. A lélek, mely a testet idomítja, rendeltetésére nézve nem lehet kisebb, mint az általa idomított testek, melyek állaga enyészhetetlen, t. i. az anyag. A lélek úgy eleveníti a testet, mint a világlélek az egész természetet. De a lélek halhatatlan nem abban az értelemben, hogy a testi léten kívül fenmaradna, hanem azon értelemben, hogy más testben, más alakban újra megjelenik. A szerint a mint utolsó életét jól vagy rosszúl töltötte el, jut jobb vagy rosszabb létezési állapotba. Ha már ez életben némely emberek arczképei lovakra, kutyákra, rókákra emlékeztetnek minket, ez eddigi életük utóhangja vagy útmutatása a jövő állapotra. Némelyek ismét emberi testekbe vándorolnak s lesznek hősök, költők, gondolkodók, mások felszállanak a magasabb csillagokhoz. Mert minden

törekvésnek van célja s a természetnek nincsenek céljaitalan, hiú ösztönei. Ezért a lélek bizonyos lehet a jövő, dicsőbb állapotról, mivel törekedésének tárgyával, a végtelennel, magasabban és bensőbben érzi magát s a boldogságban valódi lényegét megtalálja. Bruno képzelete nagyon tüzes, kalandozó, érzelgős, midőn az emberi boldogság célját a halál után oly ábrándosan képzei, hogy a lélek egyik csillagból a másikba átvándorolva sétáljon, ha mindjárt az ismeretszomj kielégítése végett. A napról, holdról már tud annyit az astronomia, hogy ott lények, ha azok az emberhez még oly keveset hasonlítanak is, nem élhetnek. Nem elég az embernek lelki üdvét a földön keresni? hisz ő maga tanítja, hogy a boldogság oly immanens, miszerint a külső mennyországra nincs szüksége. És az egek az Isten dicsőségét hirdetik-e szebben, mintha az emberi tudatba felvétetnek? Hogy az ember lelke kutyaiba, rókába, lóba vándorolhatna, ezt már Reuchlin neveltségessé tette, midőn gúnyosan azt kérde, hogyan közölhetné az ember a maga saját formáját az oktalán állattal? Bruno tehát tanít lélekvándorlást, melyet a lényegváltozással összeköt.

Mivel az ember test és szellem, ezért a szellemi és a testi tökélyre törekszik, hogy a földit és a mennyeit a szükségesség törvénye szerint a szeretetben élvezze, mert ő az eszményi öskép és érzéki jelenvalóság között áll s mindkettőnek részese. Első rangot azonban a szellemnek tulajdonít, mert a szellem szabad, az maga által él, az az örök igazság tehetsége, mindenütt ugyanaz és egész, az bennünk a közvetlenül isteni, ellenben a test a szellem műszere. A szellemet nem lehet a véletlen, hanem csak az ész által vezetni. Ezért tiszta érzékekkel kell a világba tekintenie, hogy ezen tükörben felismerje az Isten képét és törvényét s ez által magát az Istent. Az emberi ész ekkor talál kielégítést az egy igazságban, akarata az egyáltalános jóságban. Itt mély igazságot mond ki Bruno. Gondolkodás és akarat által múlja felül az ember a többi teremtményeket, de a gondolkodás akkor igaz, ha tartalma az igazság, az akarat akkor igaz, ha tartalma a jó.

Ha mi saját lényegünk felismeréséhez emelkedünk fel, akkor az Isten szeme lát bennünk, ha mindent felismerünk, nem nehéz mindent előhozni, mert az igazi ismeret tárgyával egy.

Ha az Isten nem volna szellem, úgy nem volnának ideák, de ki tudattal cselekszik, annak lelkében először a dolgok ideája van meg. Az ideák a dolgok okai, a dolgok az ideák nyomai és képei, képzeleteink az ideák árnyékai. Azon nyomok, melyek a világ változhatatlan rendjéről tesznek tanuságot, teszik a világ lelkét. Azon nyomokat



összegyűjteni, az emberi elme legnemesebb foglalkozása. A természetben található nyomok nem különböznek az emberi elmében létező ideáktól s így a gondolat azonos a léttel.

Az ismeretnek van négy foka. A legalsóbb az *érzéki észrevétel*, mely a testi világra vonatkozik, az csak a muló jelenséget közvetíti velünk. Második fok a *képzelet*, mely mint képzet, az érzékek által nyert képekkel foglalkozik, azután mint képzerő a különöst az általánosra emeli s a szemléletet a fogalommal összekapcsolja. Az *értelem* discursiv, vizsgálja a dolgok viszonyait és alapjait, megítéli a képzeteket, képez ítéleteket és észleteket. Az *ész* az általánosnak teremtő működése, melyben a dolgok formái lényegesen jelenvalók, az felemelkedik az egységhez s felismeri az egy alanyt, mint mindennek létalapját, mert egy világosság világít be mindent. Éppen ezért minden gondolatunktól mint központtól mindenhez eljuthatunk. Az universon olyan mint a szerves test. Ezt a rendet és összefüggést ismeretünkben is elő kell teremteni. És hogy az emberi szellem nem tabula rasa, az következik lelkes szavaiból is. Az igazi ismeretre nézve az universon nem válik el állagra és járulékra, épp úgy miként a szabad gondolatok az észnek nem járulécai, nem hozzá csuszott tehetségei, azok a gondolkodás szüleményei, mely azokban tevékeny. A dolgok határtalan sokaságban áradnak szét, de visszaáradnak az egységbe, mely bennök kifejlik és mely minden egységek forrása. Ezen forrás az Isten szelleme, melyben valamennyi dolgok egy ideáját, mint azok teremtő elvét, megtaláljuk. Az egy határoz meg mindent, a szépség egy fénye tűnik elő a jelenségek teljéből. Ezen egységben áll az igazi s az igazságot magáért kell szeretni, azt keresni kell az isteni iránti szeretetből és hogy mások épüljenek. Ki külső dicsőségért, külső javakért törekszik az igazságra, az vétkezik ellene. Ez korszerű vágás, melyet a humanistákra mért. Bölcsesség és igazságosság elhagyják a földet, mihelyt a felekezetek nézeteiből hasznót akarunk húzni, s a vallás és a philosophia, melyekért magokért kell fáradni, tönkre mennek. De a tiszta szivekben világít az igazság, s a gondolkodásnak szüksége van az erkölcsi erőre. Ez vezeti őt az *ethiká*-hoz.

A *jóról*, philosophiája általános elveivel megegyezőleg mondja, hogy az egy, a levő, az isteni. Tehát nem kell félni, hogy egy dolog elenyészik, mert minden változás közt az egy és ugyanazon lényeg megmarad mint a dolgok örök alapja. Ezen meggyőződés úgy hangolja lelkünket, hogy semmi baleset a fájdalom vagy félelem által le nem nyom minket, és a szerencse, az öröm vagy a remény által el nem ragad. Ekkor vagyunk az igazi erkölcsi úton s leszünk megvetői

minden kicsinyes és alacsony gondolkodásnak. Ekkor leszünk a természet történetének igaz ismerői, mely belénk van írva és az isteni törvényeknek, melyek szívünkbe vannak vésve, lelkiismeretes végrehajtói. Belátjuk, hogy éppen nincs másképp a földről az ég felé felszállani, mint az égről a földre lebocsátkozni. Így szabadok leszünk az indulatoktól, irigységtől, szabadok az aggódó gondtól, azt keresni a távolban, mi bennünk van, szabadok azon félelemtől, hogy egy világtest leroskad a másikra, hisz az éther tartja fel őket s a végtelen térben mindegyik szabadon mozog. Az első pillanatra igenis az élet aggodalomba ejthetne minket, de ha lényegét mélyebben vizsgáljuk, azt találjuk, hogy nincs halál, mivel az állagos meg nem semmisül s mivel minden a legjobb teremtőnek van alávetve, minden jó. Az ellenkezőt csak az gondolhatja, ki az egésznek ideájához még fel nem emelkedett.

A jó az akarat tartalma. Az emberi akaratról határozott tisztaságra kifejtett belátása még nincs. Azt tanítja, hogy az embertől a választó szabadságot vagyis az önkényt megtagadni nem lehet, de ezt tökéletlennek tekinti s itt odáig megy, hogy az állatok, fecskék, hangyák, pókok ösztönszerű működését jobbnak tartja, mint akaratunknak választó, a csalódásnak alávetett szabadságát s ekkor az ember nem több, mint állat. Egy helyen igenis mondja, hogy ember és állat közt különbség nincs, ott hol tanítja, hogy az ész mint a világlelek elve mindenütt jelen van, pedig az észre nézve maga is fokozatokat tett. Szerinte az ember előnye az állat felett csak az, hogy szervezete tökéletesebb. Hogy ember és állat lényegesen nem különböznek egymástól, itt az a gondolat is hatott, hogy a végtelenhez képest minden jelentéktelen. Bruno olyet csakis a végtelen iránti esodálatból mondott, különben e tételt soha le nem írja, ha azt közelebbről vizsgálja, miben tökéletesebb az emberi test-szervezet. Ezt Paracelsus finomúl eltalálta, midőn az emberi testet minden munka alkalmas eszközének tekinti. Azonban beszél az értelmes akaratáról is, mely nem vezetettik pusztán a vak ösztön, sőt a pusztá isteni sugallat által sem, hanem mely a jónak saját oka. Csakhogy ezen szép tétel mellett, a nélkül hogy abba elmélyedne, hirtelen elmegy. A hibának gyökere ott rejlik, hogy az erkölcsi életet a renaissance legtöbb bölcsészeivel együtt természeti processus gyanánt gondolja.

De a mint a gonoszságot felfogja, ebből is kitetszik, hogy több a szabad cselekedet, mint az ösztönszerű, állati működés. Azt mondja, hogy a jónak ellenkezője a gonoszság, s ez a nem levő, az hiány a

végesen, abban nincs lényeg, eszme, azt csak mint pozitív ellentétének távollétét ismerjük meg, az ellenmondás, melyet le kell győzni, hogy a lényeg megnyilatkozzék és megerősíttessék. Mert hol nincs tévedés, ott tekintve az igazságot és igazságosságot, nem volna ránk nézve érdem. A szellemi élet harcot kíván, mivel az ember mint egyed saját magának kifejlődési productuma, éppen azért se nem jutalmaztatik, se nem büntettetik tetteiért, hanem tetteivel. Az igazságosság oly immanens, hogy külső mennyországra vagy pokolra nincs szükség. Örök pokolbeli büntetés lehet jó fenyíték a gonosz akarató vagy egészen nyers csöcselékre nézve. Azonban él az emberben örökké a lelkiismeret, azon széttéphetetlen kapocs, mely őt összeköti isteni eredetével és végcéljával s mely őt fájdalmasan emlékezteti, ha ettől elpártol vagyis ha bünt követ el. Ezen fájdalom a *megbánás*, mely az embert eredeti lényéhez visszavezeti. A megbánást, mely a bűnből születik meg, nevezi bibor-rózsának, mely a szúrós tövisek közt fakad, csillogó szikrának, mely a kemény kovából kiütetik, a rokon nap felé törekszik s meggyújtja bennünk az isteni iránti szeretet. Ekkor a lélek újjászületik, új örömet érez magában és a világban. Bruno azt mondja, hogy ki a jótól, isteni eredetétől elpártol, az tulajdonképpen magától pártol el. Ez csak folyománya azon tanának, hogy az Isten az emberben lakozik. Itt egészen a keresztyén ethika értelmében szól.

Az erkölcsiben is az igazságé az első hely. A bölcsesség törekedés az igazságra és a munkás tehetségre. Reá következik a törvény, mely által a rend uralkodik s az államok fentartatnak. De a törvény legyen az emberi életnek megfelelő, mely törvény is vallás nélkül nem lehet. Az igazságosság a törvény uralma, rákövetkezik a bátorság, mert hol igazság, törvény és igazságosság megvan, ott a vitézség nem hiányozhatik, mivel az akaratnak szilárdnak és állhatatosnak kell lenni, mely azokat foganatosítja. De az ész belátása nélkül a vitézség csak vak düh lenne. A harag is szükséges, mert az ruházza fel az igazságot a szenvedély erejével, az élesíti a szellemet s a dicső erények kapuit megnyitja, a belátás lámpájára azonban ezek is rászorúlnak.

De noha az igazinak és jónak feltétlen becsét ad, tudja becsülni az életnek külső javait is. A gazdagság magában véve sem jó, sem rossz; az jó a jók, rossz a rosszak kezében. Hasonló áll a szegénységről. A szegénységet nem keressük, azaz ahhoz nincs kötelesség, de lehet az sok nemesnek forrása, természetesen mert az embert a munkára ösztönözheti. A szerencse nem függ az embertől, de azt az okos ember nem veti meg, mert az változatosságot hoz be az életbe.

Ennél feljebbinek tekinti az ember önálló munkája által szerzett jókat. A munkának paizsa a szorgalom, zászlótartója a gyakorlat, nyeresége a test és lélek épsége. A szem, mely nem lát, a kéz, mely nem fog, haszontalan. Mire törekednünk kell, az nem az otium, nem az ártatlanság állapota, mert az ártatlanság nem erény, a nyugalom nem boldogság. Az aranykor tétlensége az embereket nem tette erényesebbekké, mint milyenek a birkák, az ökrök. Természetes, mert az ártatlanság azon állapot, hol az akarat még-nem tesz különbséget a jó és a rossz között. Értelmünk és kezeink azért vannak adva, hogy minden szükségleteinket ki kell elégítenünk. Vívjuk ki az uralmat a természet fölött, gyarapítsuk a tudományokat, a művészeteket. Ne éljen az ember a henye contemplációban kezeinek munkája nélkül, de ne is törje magát kezeinek munkájában értelem nélkül. Tehát a kézi munkát a szellemi fontolgatással kell összekapcsolni és az ember ne gondolkodjék, ha nem cselekszik és ne cselekedjék, ha nem gondolkodik. Bruno itt az új kört tolmácsolja s nagyon helyes az, midőn azt tanítja, hogy mi a világi élettől el nem fordulhatunk. A feltalálások és a felfedezések kora szól belőle, midőn azt írja: most a szükség az erőket mind felköltötte és kiművelte s az új szükségletek napról-napra újat találnak fel, s az üdvös verseny isteni tetteket szül. Az akarat eleveníti és lelkesíti az észet, az ész gerjeszti és vezeti az akaratot. A gondolkodás kíván erkölcsi erényt s az emberi tett nincs erény nélkül. Csak az erély és a kitartó akarat szüli a tetteket. Célunk a jó és az igazi, de e pályán a nehézségekkel kell megküzdeni. Ezek csak a gyáva szíveket rettentik vissza. A beceszt nehezen lehet kivívni, mert az üdvösség útja tövises, de az mennyei jó s csak a harc szüli a győzelmet és a halhatatlan fény dicsőségét.

Azonban itt is ingadozik, mert másrésről úgy ítél, hogy a dolgok szakadatlan változásaiban sem az akarat, sem az értelem nem jut el a nyugalomhoz, s az ember azon szünes-szüntelen változásban az igazinak csak képét pillanthatja meg. Így a dolgok változásának jelentőségét félre ismeri s ez annál nagyobb hiba, mivel erőink kifejlését tanítja, mi pedig szinte változás.

Az erkölcsi élet nyeresége a remény, mely minden magos és nagy dologért lelkesedik, várván munkájának méltó gyümölcsét. Az emberi kebel szent paizsa, az igazság véd fala, a jóság biztos alapja; az el nem veszti bizalmát a kedvezőtlen viszonyok között, mert a belső megelégedés magvát magában találja, melyet a külső vihar el nem ragadhat.

Ismeret és cselekvés a *szeretetben* érik el céljukat. Az akarat

eleveníti az észet, az ész vezeti az akaratot. A szeretet az egységnek érzése másban. Az minden kedélymozgásnak, iparkodásnak anyja, az ókornak nagy dæmona, mely a mennyeit és a földit összekapcsolja, Plato szerint a gazdagságnak és a szegénységnek gyermeke, az egy örök törekvés, örök birás és kielégítés. A szeretet hasonlít a tűzhez, mely mindent átváltoztat, hol betér a szellembe, ott az isteni teljes. Némelyek, kikben Isten lakozik, csodálatos dolgokat hajtanak végre a nélkül, hogy erről tudattal birnának. Másokban, kik a tiszta és eszményi szellemmel bírnak, az emberiséget megdicsőíti. A szeretet lelkesedése a kedélyt a fény és a szabadság magasabb világába ragadja, mi által a lélek megnemesítettik, úgy hogy az Istenben minden hiút megvet. A szeretet célja az isteni szépség, mely a lélekkel s ez által a testtel is közli magát s minden dolgokból visszasugárzik. Ekkor minden óhajtásunk az Isten, de ezen odaadás nem veszteség, sőt inkább így magunkat találjuk meg, az minden önkényen felül emel minket az örök szabadságba, mert a mindenütt uralkodó szükségesség engedelmeskedik a szeretetnek. Ha az ember a fényben él, maga is fény lesz, s az istenséget magába felveszi, éppen úgy a mint általa felvétetik. A mint a mi természetünknel fogva az Istenben vagyunk, ki a mi életünk és lényegünk; úgy a szeretet által gondolkodásunkkal és akaratunkkal, mert a mennyország bennünk van s az istenség bennünk lakik szellemünk és kedélyünk ujjászületésének erejénél fogva.

Bruno ezen tanának értelme az, hogy a véges a végtelenből mint a maga lényegéből származik s a végtelen csak magával egyesül. Az Isten csak így szellem, mennyiben szabadon határozza meg magát. Kinyilatkoztatásában magát tudja és az ő kinyilatkoztatása benne érti meg magát. Éles szeme, meleg kedélye egyes, töredékes mély pillantásokat vetett erkölcsi életünkbe. Ő itt is oly bölcsészetet hirdet, mely szemeinket felnyitja, kedélyünket melegíti s értelmünket dicsőíti.

*Visszapillantás.* Bruno azt mondja, ki az Egyet igazán megérti, mindent ért. Az Egy alatt érti az állagot, mely minden különbségeiben és egyéni megalakulásaiban az imanens, a jelenvaló elv. Az Egyet már az universonban látja, mert a világlélek magából hoz elő mindent, az magában foglalja a formát és az anyagot s minden ellentétet. A világlélek a philosophia határa. Midőn pedig beszél természetfölötti egyiségről, ezt átengedi a természetfölötti fénynek és a theológiának. A világlélek fogalmán túl nem kell más világmozgatót gondolni. Világosan mondja, hogy a philosophia nem foglalozik mással, mint a

természettel, mennyiben benne az isteni nyilatkozik. De van tanában egy pont, melynél fogva a világléleknél meg nem állapodhatik. Mesterétől, Cusai Miklóstól ott tér el, hol a világ végtelenségét tanítja. Ezen tan azonban nem oly szilárd és határozott mint első pillanatra látszik. Azt mondja, hogy a világ nem egészen végtelen, mivel vannak részei s hogy a világegyetemben az ellentétek egysége nem tökéletes, mert benne valóság és lehetőség mégsem ugyanaz, az nem mind az, mi lehet. A világ az Istennek csak képe, sőt árnyéka; a tökélyt azt csak kifejetten, elszórtan illeti meg, tehát Bruno is mint Cusai Miklós a világot az Istentől megkülönbözteti, s a világegyetem gondolatánál meg nem nyugszik, a világnyomozás a jelenségek folyásában nem ad megnyugvást. Minden ellentétek harmóniája csak az Isten, s noha más dolgoktól sem tagadja meg az egyéniséget, egyáltalános individuum, monas csak az Isten, ő az individualisált állag egyáltalában. Végesetben tehát Bruno tana nem pantheismus. Azon törekvése által, hogy az Istent a világi dolgokkal és velünk a legbensőbb összeköttetésbe hozza, mint már tanítója, túlmént a középkori abstract tudományon, mely az Isten és a világ közt nagy távolságot alapított meg.

Hogy az Isten egységével szemközt, hol minden ellentét egyesítve van, az universumban a dolgok egymás után, kifejetten, elszórtan, mint végtelenül változók léteznek, s hogy ő ezt hiánynak tekinti, ennek oka az, mivel a jelenség jelentőségébe elegendőképpen el nem mélyedt. Belátja, hogy minden dolognak tökélye elérése végett saját ereje szerint kell kifejlteni, hogy a paradicsomi ártatlanság nem a tökélyéhez eljutott erény; mégis a dolgok levésének, különösen az ember kifejlésének igaz felfogásától még távol áll. Ezt mód nélkül a természeti ösztön szükségességének veti alá. Dicsérni kell nála azt, hogy ő határozottabban mint elődjei a természetkutatásra irányozza figyelmét. Mily szép felfogása van a természetről, midőn azt állítja, hogy általa az Isten hatalma nyilatkozik, hogy a természet az ész műve. Nagy érdem van abban, hogy a világ végtelenségét tanítja a nagyban és a kicsinyben, hogy az anyag is az Isten képe, és hogy erő lakozik benne. Sok természettani igazságot, melyeket később a természettudomány, a tapasztalás, a megfigyelés útján bebizonyított, az ő költői lelkénél fogva és Cusai Miklós metaphysikai alapján előre megjósolt. Ilyenek a következők: hogy a földnek csak megközelítőleg van gömbalakja, mert sarkainál belapult; hogy a nap is forog tengelye körül; hogy az álló csillagok napok; hogy a napok körül, noha nem tökéletes körpályán, számtalan, nagyobbára láthatatlan bolygók keringenek; hogy az üstökösök a bolygók külön fajai s mivel az üstökösök oly

bolygók, melyek igen ritkán vagy sohasem tűnnek fel előttünk, azért a nap körül mozgó bolygók száma még nincs megállapítva; hogy a világok, sőt maguk a világrendszerek is folyvást változnak, és mint ilyenek mulók, örök marad azonban a nekik alapul szolgáló teremtő energia, örök a benrejlő öserő, csak az összetevés változik. A természetben semmi sem vész el, a természet megerősödve ad vissza mindent egész teljében az anyagnak. Tanítja az universum végtelenségét azaz számtalan világot, de az ily tan által a világ rendszeréről határozatlan képzetnél egyebet nem nyerünk, noha ő meg volt róla győződve s ezen meggyőződésért a máglyán adta ki lelkét. Bruno a bölcsészet történetében nevezetes jelenség.

Az olasz természetphilosophusok kénytelenek voltak azon kérdéssel is foglalkozni, hogy a természet ismerete mikép lehetséges. A rajtuk levő dolgokat megismerjük az érzékek által, melyek azonban korlátolt természetűek. Van kétféle ismeret, külső és belső, sensualis és reflexio. Ez utóbbi közvetlenül bizonyos. Én magam gondolom magamat, közvetlenül megismerem, hogy én vagyok, hogy cselekvékeny, észrevevő és akaró lény vagyok. A természet pedig lényegemmel rokon. Az kisebb fokon ugyanaz, mi én magasabb fokon vagyok, az Isten ugyanazon analogia szerint a legmagasabb fokon az, mi én és a természet az alsóbb fokon. Ezen ismeret-elmélet szempontjából törekszik a világrendszer rajzát adni — Campanella Tamás. De ezen bölcsész a restaurált catholicismus szellemében bölcselkedik. A restaurált catholicismus pedig felteszi a reformatio ismeretét, tehát Campanelláról a következő időszakban lesz helyén szólani.

### E) *Politikai írók.*

A középkori tudomány lényegileg theologia volt, *scientia universalis*, s ez minden egyéb tudományt, a philosophiát is, alárendelt magának. Voltak a középkorban írók, kik az állami élet rajzával foglalkoztak, de felfogásuk az államról nem lehetett más, mint koruknak megfelelő. A középkori keresztyén világnézet, mint azt már előadtuk, az isteninek és az emberinek, a végtelennek és a végesnek, a szelleminek és a természetinek ellentétén nyugodott. Az isteniről, a mennyeyeiről, a szellemiről, a lelki üdvéről gondoskodik az egyház, ennek eredete isteni; ellenben az állam csak a földiekre, a mulóra, a testüre, a jelen élet biztosságára irányozza figyelmét. Ebből a középkor azt következtette, hogy az állam, mint alsóbbrendű intézvény, az egy-

háztól függ, ez parancsol annak; az állam alá van rendelve az egyháznak, a világi fejedelem a pápának mint az egyház fejének, kiben az egyház összes hatalma egységbe van összefoglalva, s az egyház törvényei a fejedelemre nézve minden kormányműködésben mérvadók; az állam csak oly törvényeket adhat, melyek az egyház censuráján átmentek. Az egyes embernek és az államnak egész élete, mindent a mit tennie és elhagynia kell, csak egy alkatrésze az egyházi életnek. A földi életnek csak annyiban van bece, mennyiben a jövő életre vonatkozik. A jövő élet pedig, melybe minden valóság és dicsőség lenni gondoltatik, az egyházra van bízva.

Ezen rendszer theokratia és ilyen volt a középkori felfogás a közösségi életről. Ezt a rendszert legavatottabban magyarázta Aquinoi Tamás.

De a fejedelmek mint a világinak képviselői sokszor összeütkezésbe jöttek a pápával, a mennyeknek képviselőjével. Érezték azt, hogy más az egyház és más az állam működési köre, s hogy lehetetlen az államnak feladatát megoldania, ha teljes függésben áll az egyháztól. A keresztyén világ lassanként megérett arra, hogy belássa, miszerint az ily felfogás hibás.

Először Itáliában, a mai műveltség első hazájában léptek fel oly politikai írók, kik a világi birodalom jogait szemközt a pápával és hiveivel bátran védelmezték. A két ellenfél a ghibellinek és a guelfek neve alatt ismeretes. Azon írók között az első és a leghíresebb Dante Allighieri.

## I. Dante.

Dante politikai munkája *de monarchia* címet visel. E munka még ugyan bele nem esik a renaissance korába, de e kor már kezd benne derengeni. A renaissance volt az első nagy esemény, mely Európát a középkorból az újkorhoz átvezetni segítette. Több pont mutatja, hogy Dante ismerte Aristoteles politikáját, de még nem az eredetit, nem a hamisítatlant.

Dante munkájának magva: bebizonyítani azon tételt, hogy a világi uralkodó hatalma független a pápai hatalomtól, tehát annak hatalmától, kit akkor az egész keresztyén világ az egyházban és az államban legnagyobb tekintélynek ismert el. Csak oly óriási szellemben és érczjellemben mint Dante volt, fogamzhatott meg e bátor gondolat. És a bátorságnak meg erőnek mily foka kívántatott, hogy munkáját a világgal közölje. Van tudata arról, hogy korának gondolkodá-



sától eltérő, tehát nehéz úton jár.\* Három kétséges kérdésre felel: először, hogy a világ jólétéhez egy általános világi monarchia (monarchia temporalis) szükséges-e; azután igaz-e, hogy a római nép a monarchia tisztét (officium) magának joggal megszerezte; végre, hogy a monarchia tekintélye közvetlenül az Istentől függ-e vagy az Istennek más helyettesétől.

Mondja, hogy mivel a tárgy politikai s mivel az egész politika *hatalmunkban* van, a tárgy nem a *speculatio*, hanem *cselekvésünk* körébe esik.

Az egész emberi nemre tartozó működést nem végezheti egy ember, nem egy család, sem egy község, sem egy ország. Azon munka célja, hogy az egész emberi nem egészben véve megvalósítsa (actuare) az értelemnek egész tehetségét először a *speculatio* azután ennek segedelmével a cselekvés által (ad operandum). Látszik, hogy Dante philosophiai fej, ki nem állapodik meg az egyesnél, hanem az általánosra, az egész emberi nem céljaira irányozza figyelmét.

Az emberi nem ezt a neki sajátos munkáját, mely csaknem isteni, leghabzadabban és legkönnyebben a béke nyugalmaiban végezheti. Tehát az általános béke a legjobb, a mi boldogságunkra rendelve van. Ezért kérdés, hogy a világ jólétéhez (ad bene esse mundi) a világi monarchia, egy általános birodalom (imperium) szükségképpen-e? Bizonyításaiából elég lesz azokat megemlíteni, melyek legalább némileg politikai színezetűek.

Két fejedelem között, kiknek egyike sincs a másiknak alávetve, lehetséges a viszály. Kell tehát, hogy legyen egy harmadik nagyobb hatalmú uralkodó. Ez a császár (imperator).

A világ legjobban van berendezve, ha benne az igazságosság a legerősebb (potissima). Legerősebb az igazságosság, ha van egy úr, a császár. Hol az akaratba belevegyül a kívánság, ott az igazságosság a maga tisztaságának fényében megfogyatkozott. Ha a kívánságot eltávolítjuk, az igazságosságnak nincs ellensége. A monarchának nincs kívánni valója, mert törvényhatósága a tengerig terjed; ellenben a többi fejedelmek, kiknek országa más ország határáig hat, nem ilyen szabadok a kívánságtól. A kívánság az igazságosságot elhomályosítja, a szeretet azt fényesebbé teszi. De az igazi szeretet leginkább a monarchában van. Dante a császárt az emberi gyarlóságoktól ment-

\* Ut palmam tanti bravii primus in meam gloriam adipiscar. 4. l. Dantis Allighieri De Monarchia libri III. codicum manuscriptorum ope emendati per Carolum Vitte. Vindobonæ 1874.

nek rajzolja, a császár a szeretetnek és az igazságosságnak példánya. Idealismusa, melylyel a császárt gondolja, a túlságba viszi őt.

Az embernek állapota akkor legjobb, ha minél szabadabb. He-lyesen mondja, hogy szabadságunk elve a szabad választás, a szabad akarat (libertas arbitrii), de az fölteszi, hogy ítéljünk az akaratról. Először meg kell a dolgot érteni, a megértettet jónak vagy rossznak itélni, s így következik az önelhatározás. Ha tehát az ítélet indítja a kívánságot s az ezt megelőzi, akkor szabad, de ha a megelőzött kívánság indítja az ítéletet, ekkor nem szabad, mivel nem maga, hanem más által mint fogoly vonzatik. Ezért az oktalan állatok szabadsággal nem bírnak. A szabadság minden az Istentől adott javak között a legnagyobb. Ez az adomány nekünk embereknek itt maga a boldogság, a szabadság másutt boldogít minket mint Isteneket.\* Az emberi nem legjobb állapotnak örvend, ha szabadságával élhet.

De az emberi nem legszabadabb a monarcha alatt. Az szabad, a mi magáért és nem más miatt van. Mert a mi más miatt van, az által szükségeltetik (necessitatur), a mi miatt van. Az emberi nem a monarcha uralkodása alatt maga és nem más végett van. Azon államok mind rosszak, melyek az embert a szolgaságra kényszerítik. Az igazi állam a szabadságra törekszik, t. i. hogy az emberek maguk miatt legyenek. Mert nem a polgárok vannak a consulok, sem a nép a király miatt, hanem megfordítva. A polgárok a törvény szerint élnek, de ők nem a törvényhozók miatt vannak, hanem ellenkezőleg.\*\* Innen kitetszik, hogy noha a consul vagy a király, tekintve az élet útját, másoknak urai; de tekintve a határt, hová ez az út vezet, másoknak csak szolgálattevői (ministri). Ebből az is következik, hogy a monarcha a hozandó törvényekben az elébe kitűzött cél szükségességéhez van kötve.

A mit megtehet egy ember, az jobb mint az, a mit sokan tesznek meg. Az emberi nem pedig kormányozható egy legfőbb uralkodó által. De ezt nem úgy érti, hogy minden községnek legkisebb ügyeit is közvetlenül ő intézze el. Mert a nemzeteknek, országoknak, államoknak vannak saját ügyeik. Ezeket külön törvények által kell igazgatni.\*\*\* Azon tételt úgy érti, hogy az emberi nem közös ügyeit a császár kormányozza, s közös törvény által vezesse a békéhez.

\* Per ipsum (donum) hic felicitamur ut homines, per ipsum alibi felicitamur ut Dii. U. o. 23. l.

\*\* U. o. 24. l.

\*\*\* U. o. 28. l.

A lény (ens), az egy, a jó fokokat képeznek. A lény természeténél fogva megelőzi az egyet, az egy a jót. Az a legjobb, a mi legegységesebb. Az egyetértés (concordia) valami jó, mivel az egyben mint gyökerében fogamzik meg. Az egyetértés abban áll, ha több akarat egyesül s az emberi nem ekkor örvend a legjobb-állapotnak. De ez nem lehet másképp, mintha van egy minden akaratot az egységre visszavezető és kormányzó akarat. E kormányzó akarat a fejedelem.

Mindezekből azt következteti, hogy a világ jólétéhez egy általános világmonarchia szükségképpen. Dante munkájának első részében még nagyobbára a középkor gondolkodását mutatja, fél lábával még benne van a középkorban, de fél lábával már rálépett az újkor talajára. A keresztyén vallás rendeltetése az egész emberi nemet körébe befoglalni, mert jelleme az általánosság és szükségesség. Ehhez megfelelő módon képzelték a világi uralkodást. A középkori keresztyénség a világi főt a császársban látta, sőt neki kell az egész világ urának lenni. A birodalmat úgy gondolta, hogy az minden népeket befoglaló közösség; különvált nemzeti államokat a középkor még nem ismert. Azonban az általános monarchiától a nemzeti államok eszméjéhez Dantenél találunk egy gyenge hidat s utána nemsokára önálló nemzeti államok kezdtek fejlődni. Azt mondja, hogy az általános monarchiát nem úgy érti, mintha az egyes államok alkotmányának és törvényeinek tőle kellene kiindulnia, mert az egyes népeknek, államoknak vannak oly sajátágaik, melyeket egészen különböző törvények által kell szabályozni. A politikai egység mellett tekintetbe veszi a nemzeti különbséget. Dante általános monarchiájának eszméje tiszteletre méltó ugyan, mert általa akarja megvalósíttatni azt, mi az egész emberiség munkája; de azon feladat a nemzeti államok által oldható meg legjobban, mivel a nemzetek törekvéseiből és harcaiból fejlődik ki azon szellem és igazság, mely a nemzetiségi korlátokon túlhat, lévén utolsó elemzésben minden nép és minden nemzet végezéjja ugyanaz. És ha az állami törvényeket a népek sajátágaikhoz kell idomítani, ebből kitetszik, hogy Dante nem gondol korlátlan, csak a maga önkénye szerint kormányzó uralkodóra. Ezt világos szavakkal is kimondja, azt állítván, hogy nem a nép van a királyokért, hanem megfordítva. Művelt, az emberiség örök jogait tisztelő kedélyéről tesz tanubizonyosságot, midőn meggyőződésének melegével hirdeti, hogy a királyok alattvalóiknak csak az élet útjait tekintve urai, de nem mi ezen út határát illeti. Többet e fontos pontról nem mond. Mit érthet itt Dante? Igaz az, hogy az állam egyike azon intézményeknek, melyben az erkölcsi világrend megvalósul, mindamellet az állam éle-

tünknek minden mozzanatát ki nem meríti, az állam hatalma minden cselekedeteinkre, kivált ezek bensőségére ki nem terjedhet. Ezen értelem van általában Dante fentebbi szavaiban, de azt határozottan még meg nem mondhatta, hogy mi hát életünknek azon mozzanata, hova semmiféle emberi és világi hatalomnak nyulnia nem szabad, mire nézve az ember feltétlen ura magának, s mire nézve más úr nincs. És a királyok meg kormányaik, ha a polgárok az élet helyes útjáról le térnek, őket kényszerrel is kötelezhetik a jó úton járni, de csak az állami törvény nevében. A polgár uralkodójának alattvalója, de csak a törvény értelmében. Dante igen helyesen fogja fel az uralkodók állását; az a hivatásuk, hogy a polgárok jólétéről az állam erejével gondoskodjanak. E célra van az uralkodás és a hatalom, de nem arra, hogy abban kéjelegjenek.

Dante szól ugyan a törvényhozókról, mégis hiba lenne úgy vélekedni, mintha ő a törvényhozó és a végrehajtó hatalom megkülönböztetésére gondolt volna. De azért midőn minden akaratot az egységre visszavezető akaratról szól s ezen akaratot a fejedelem akaratának mondja, itt sem kell gondolni korlátlan hatalmú uralkodóra, mert világosan tanítja, hogy az állam célja, a polgárok jóléte szabja meg neki a hozandó törvény tartalmát és szükségességét.

És mily magasan szárnyaló a lelkesedése az emberi szabadságért! Az nem pusztá phrasis, nem pusztán költői szólám, hanem a legvalódibb igazság, hogy a szabadság maga a boldogság, mint azt Spinoza is mondja, és örömmel fogja mondani mindenki, a ki emberi mivoltának mélyébe bocsátkozni elég erővel bír. Lelkesedni a szabadságért csak az képes, a ki azt jól felfogta és átérezte. Általában jó felfogás, hogy ösztöneink és kívánságunk szerint cselekedni, még nem szabad cselekedet. Helyesen mondja, hogy a szabadsághoz önelhatározás kell, ez pedig felteszi a tudatos gondolkodást, az ítéletet. Jegyezzük meg azonban, hogy mindez a szabadság teljes fogalmát még ki nem meríti.

A második könyvet a csodálkozásnak kifejezésével kezdi azon tény fölött, hogy a római népnek a földkerekségén senki sem tudott ellenállani. Midőn e tényt felületesen szemlélte, úgy vélekedett, hogy a római nép a viláгурalomhoz minden jog nélkül, csupán a fegyverek erőszaka által jutott el. De midőn mélyebben pillantott a dolgok alapjára, itt az isteni gondviselésnek leghathatósabb jeleit ismerte fel. Ezért igyekszik kimutatni, hogy a római birodalom jogos volt. Okoskodása a következő. Gondoljuk a legtökéletesebb művészt, a kinek legjobb eszköze van, ha véletlenül a mű megalkotásában hiba történik, az

ok az anyagban keresendő.\* A mi hiány van az alsóbb dolgokban, az az anyag részére rovandó, az a szülő Isten (Dei naturantis) és a természet szándékán kívül történt, s mind mi az alsóbb dolgokban jó, mivel ez magából az anyagból nem származhatik, lévén ez pusztán lehetőség, eredetileg a művész Istentől van, második sorban az égtől, mint az isteni művészet organumától, a mit közönségesen természetnek nevezünk. Ezekből kitetszik, hogy a jog, mint jó, az Isten értelmében van. De ő a jót akarja is. Az isteni akarat fehé a jog. A dolgokban levő jog az isteni akarat hasonlósága. Jog mindaz, a mi az isteni akarral megegyezik. Mit az Isten az emberi társadalomban akar, az igazi és hamisítatlan jog. Az isteni akarat tettekben látható. Isteni jogon alapszik az állam.

Tehát a római nép joggal és nem bitorlás útján szerezte meg a viláгурalmat. Így Dante szerint a római nép az Istennek különös kegye által a viláгурalomra kiválasztott népe. Ha az állam alapja a jog, a mint ez az isteni igazságosságban gyökerezik, ez nem csak a római államról, hanem másról is áll. Azonban a történet tanúsága szerint az igenis tény, hogy egyik nép több politikai képességgel bír mint másik. Tán ennek érzetében teszi hozzá, hogy a római nép ere nyeit tekintve, a legnemesebb volt, tehát megilleti őt, hogy minden más népnek elébe tétessék. Hogy a római nép a legnemesebb volt, itt elég neki Liviusra, különösen pedig az isteni költőre, Virgiliusra hivatkozni, a ki azt éneklí, hogy a dicső, igazságosságra és kegyességre nézve legnagyobb király Aeneas, a római nép atyja volt. A római birodalom nagyságáért az Isten csodákat is tett. Itt a bizonyítás a kitünő írók azon tanúsága, hogy Numa alatt az Isten által kiválasztott városba az égből ancile (paizs) esett le. Isten csodája volt a gallok idejében a Capitolium megmentése, csodás módon segítette az Isten Clóliát. Minden, csak valamennyire a közönséges élet színvonala felett álló eseményben, ha azt a rómaiak vitték véghez, az Isten csodatevő hatását látja.

Ki a köztársaság javát előmozdítja, annak ezélja a jog. Ezt pedig tette a római köztársaság, mert tetteiből eltávolított minden kívánságot. E szent, kegyes és dicső nép saját hasznát nem tartotta szemé előtt, hogy az emberi nem javát előmozdítsa s Dante egészen helyesnek tartja azon mondatot: *romanum imperium de fonte nascitur pietatis*. Minden kétséget kizáró igazság és érv gyanánt szolgálnak neki Cicero azon szavai: *Nostrí magistratus imperatoresque in ea re maxime lau-*

\* Aristotelesi felfogás az anyagról.

*dem capere studuerunt si provincias, si socios aequitate et fide defendissent, itaque illud patrociniū orbis terrarum potius quam imperium poterat nominari.*

De az igazság kipuhatólása végett tudni kell, hogy az isteni ítélet a dolgokban némelykor nyilvánvaló, némelykor elrejtett. A nyilvánvalóhoz vezetettünk az emberi ész és a hit által. Az elrejtett isteni ítélet megtudásához az emberi ész el nem jut sem a természet, sem az írás törvénye, hanem külfönös isteni kegynek több módjai által. E módokhoz számítja a párbajt (duellum) is. És e föltevésből következteti, hogy azon nép, mely a világ uralmáért harczolva, minden népnél erősebb volt, isteni ítélet által lett ilyenné. Hogy a szerzemény a párbaj által jogos, ezt így törekszik bebizonyítani. A hol hiányzik az emberi ítélet s a tudatlanság homálya által eltakartatik, hogy az igazság el ne maradjon, ahhoz kell folyamodni, a ki azt leginkább szereti. Ez pedig történik, midőn a felek szabadon beleegyezvén, nem gyűlölségből, hanem az igazságosság szereteténél fogva lelki és testi erők kölcsönös összemérése által kívánják az isteni ítéletet megtudni. Ezért nevezték el duellumnak. Itt gondolkodását a kor előitélete annyira kötve tartja, hogy azt meri állítani, hogy a párbajban az igazságosság el nem bukhatik. Mutogatja, hogy a római birodalom kezdet óta párbaj által győzött. Párbaj volt már Aeneas és Turnus közt, párbaj a Horatiusok és Curiatiusok közt. Pyrrhust, a karthagóiak elleni háborút is igyekszik úgy feltüntetni mint párbajt, ott Pyrrhus és Fabricius, itt Hannibal és Scipio versenyzvén.

Kitűzött feladatát igyekszik bebizonyítani a keresztyén hit elveiből is. Elég lesz az elfogult kor kimutatására egy érve. Azt mondja, ha a római birodalom nem volt jogos, Krisztus születése igazságtalanságot tesz fel, a mi nem áll.

Dante a második kérdést is csak annak kimutatása végett fejtegeti, hogy a birodalom független, hogy saját, semmi más hatalomtól nem függő hatalma van. Ezt legezélszerűbbnek látta a római birodalom történetén felfoghatóvá tenni. És noha érvei e pontra nézve is leginkább a középkor gondolkodásának iránya szerint valók, a scholastikai theologiai iskolától nagyban különbözik. Ez az isteni kinyilatkoztatás nyomait csak a szent történetben látta, s mellőzött minden egyéb történetet mint profánt. Ellenben Dante magasztalólag szól a római történetről, ebben is az isteni kinyilatkoztatás, mert az isteni jog nyomait látja.

Átmegy a harmadik kérdésre. E pönt az, melynél fogva Dante nagy érdemeket szerzett, mert első tört utat, hogy az állam viszo-

nyárról az egyházhoz az emberiség másképpen kezdett gondolkodni mint a középkor. Azon tana által, hogy az állam független az egyháztól, lett ő a mai önálló politikai tudományok első megalapítója. Az ő nyomába lépett mindjárt Paduai Marsilius. Teljes tudata van, hogy nehéz munkához lát, de bátorságot ad neki a változhatatlan trónján ülő igazság. Ebben hisz, bizik hatalmának uralmában, az szerinte az abszolút tekintély. De az igazság nem jó magától, ahhoz munka, küzdelem, gondolkodásunk megerőltetése után jutunk el. Az igazság szeretete felfegyverzi őt azon bátorsággal, hogy az igazságot keresse. Az összhangzólag művelt és erkölcsileg nagy embernek legbiztosabb ismertető jele az igazság szeretete. Ezért kész minden áldozatra.

A kérdés két nagy világosság körül forog. Egyik a római pápa, másik a római fejedelem s az a kérdés, hogy a római monarcha tekintélye, ki joggal a világ monarchája, közvetlenül az Istentől függ-e, vagy az Istennek valamely helyettesétől. Ez Dante szerint is a középkori felfogás értelmében a pápa, kinek kezében vannak a mennyek országának kulcsai. Minél nagyobb tekintéllyel bír Dante szemében is a pápa, annál nehezebb rá nézve a kérdés megoldása.

Ő hiszi, hogy a kimutatandó igazságnak némelyek az anyagyház iránti túlságos buzgóságból nem lesznek barátjai, mások, kikben a makacs kivánság az ész világát kioltotta, már attól a szótól is, fejedelem, irtóznak. A harmadik osztályba tartoznak a decretalisták. Ezek járatlanok úgy a theológiában mint a philosophiában. Dante tiszteli a pápai decretumokat, de ellensége azon decretalistáknak, kik a decretumokat oly becsben tartják, hogy erejük a birodalmat is gyengíti. Már hallja ezek részéről az ellenvetést, hogy az egyházi traditiók képezik a hit alapját. A traditiót a római katholika egyház emelte formai rendszerre, minden intézvényeit, rendeleteit a multhoz kötötte. Állítása szerint minden új már valamiképp megvolt a római ősi anyagyházban, semmi sem eredett a közvetlen jelenből, saját gondolkodásból és akaratból, nem a dolog természetéből, lényegéből, hanem minden a legrégebb egyházzal való összefüggésből. A ki ily, a századok folyamában feltétlen tekintélyre emelt alap ellen első emelte fel szavát, az Dante volt. Ő különbséget tesz oly írás közt, mely már az egyház előtt volt, mely az egyházzal együtt keletkezett és mely az egyház után lett. Azt mondja, hogy a traditiók az egyház után keletkeztek. Ezeket, mint apostoli tekintéllyel bírókat kell ugyan tisztelni, de nem lehet kételkedni, hogy tekintélyre nézve az írás után állanak.

Ebből szükségképpen következik, hogy az egyház tekintélye nem a traditiókból, hanem ezek az egyházból eredtek. Nem akar azokkal

vitázni, kik a tradíciót az írásnak elébe teszik. Ezek istentelenek, kik hogy bűneiket gyakorolhassák, az anyát meggyalázzák s birót nem akarnak. Szava csak azokhoz van, kik az anyaegyház iránt nagy buzgalommal viseltetvén, az igazságot nem ismerik. A harcztot az igazság üdvére ezek ellen kezdi meg.

Azok, kik a birodalom tekintélyét az egyház tekintélyétől függőnek állítják lenni, először azt mondják a genesis szerint, hogy az Isten két nagy világosságot alkotott — a nagyobbat és a kisebbet, azt, hogy a nappalt, ezt, hogy az éjjelt kormányozza. Ez alatt képiesen értették a szellemi és a világi uralkodást s valamint a kisebb világosságnak, a holdnak, nincs saját fénye, hanem azt a naptól kölcsönzi, úgy a világi kormány sem bir saját tekintélyvel, hanem azt a szellemi kormánytól (egyház) kapja.

Dante erre azt mondja, itt a szavaknak oly értelmet adnak, mely bennök nincs meg, tehát rossz úton járnak. Ezt az írásban el kell kerülni, mert így a hit zavarba jő s az isteni írás tekintélye meg-ingattatik. Nagyon korszerű figyelmeztetés! Hozzáteszi, hogy ha ilyesmi megesik tudatlanságból, azt meg kell bocsátani, de kik ezt szántszándékosan teszik, azokkal úgy kell bánni mint zsarnokokkal, kik a nyilvános jogokat nem a közhaszonra alkalmazzák, hanem saját hasznukra fordítják. Ezek a szentlélek ellen vétkeznek. Nem lehet azon szavakban azon értelem először azért, mert az ilyen kormányok az emberek esetleges kormányai. Az Isten tehát megfordított rendben járt volna el, ha az esetlegest előbb teremti meg, mint a tulajdonképpeni alanyt, tehát a lényegest. A két világosságot a negyedik napon alkotta, az embert pedig a hatodikon. Azután mivel ezen kormányok az emberi czélokra rendelt intézvények, ha az ember megáll vala az ártatlanság állapotában, melybe az Isten által helyeztetett, olyan intézvényekre nem szorul. Azon kormányok a bűn gyengesége elleni eszközök. Dante az ártatlansági állapotot a középkori scholastikusok módjára fogja fel. Az ártatlanság azon állapot, midőn még nem tudunk különbséget tenni a jó és a rossz között. Természetes, hogy az csak egy mozzanata életünknek, melyen át kell esnünk. Ezen hiányos felfogásból foly azon hiba, hogy az államot és a vallási közösséget esetleges intézvényeknek tekinti.

Dante különbséget tesz. Noha a holdnak nincs saját fénye, azért nem áll, hogy a hold a napnak köszöni lételét. Más a hold létele, más ereje (virtus) és más hatása (operari). A hold mozgása az első mozgatótól van, hatása pedig saját sugaraitól, mert magának is van fénye, csak a nagyobb hatás végett kapja fényét a naptól.



Tehát a világi uralkodó sem kapja a szellemitől sem lételét, sem erejét, mely az ő tekintélye, sem működését egyszerűen (simpliciter). Ha az állam sem lételét, sem erejét, sem működését nem kapja az egyháztól: ebből következik, hogy az ettől független, tehát önálló intézvény. Különösen midőn Dante állítja, hogy az állam nem kapja működését az egyháztól, ezzel lényegileg meg van alapítva az államnak függetlensége az egyháztól, mert itt ki van mondva azon tényleges igazság, hogy az egyház nem tanít minket arra, hogy mik az államnak teendői, ezek hogyan végzendők, p. o. a katonai-, pénzügy stb. Hogyan kell ezeket végezni, ezt azon tárgyakra saját ismeretéből, azon tárgyak törvényeinek kinyomozásából tudjuk meg. A vallás ezekről semmit sem tanít és nem taníthat. A vallás felvilágosít minket azon viszonyról, melyben az ember, tehát muló lény, áll ahhoz a lényhez, mely a létnek örökkévaló alapja, felvilágosít minket azon viszonyról, melyben a véges szellem a végtelen szellemhez áll. Így az egyház és az állam működési köre tisztán elválik egymástól, egyik a másiktól független, egyik a másik körébe nem avatkozhatik.

De Dante belátta azt, hogy az egyház valamikép vonatkozik az államra, ezért mondja, hogy a világi kormány a szellemitől oly működést kap, hogy nagyobb hatása legyen a kegyelem fénye által, melyet a pápa földi és mennyei áldása önt belé. Ha elhagyjuk korához mért előadásának módját, itt gondolkodásának magva az az igazság, hogy nincs emberi működés, tehát politikai sem, mely az Istenben, azaz a teljes igazságban való hitből erőt és bizalmat nem meríthetne. De ebből éppen nem következik, hogy a vallás és az egyház hivatva volna az állam igazgatásához szabályokat adni.

A középkor a napról és a holdról szóló okoskodást a következő syllogismusba foglalta :

Luna recipit lucem a sole qui est regimen spirituale,  
Regimen temporale est luna;  
Ergo regimen temporale recipit auctoritatem a regimine spiritali.

Dante ezen észlet hiányát a formában látja, mert a főtétben az állítmány a fény, az altétben pedig a tekintély. Ezek alanyra és módra nézve különböznek.

A pápai hatalom hívei Krisztusnak Péterhez intézett azon szavaiból: «Valamit csak megkötsz a földön, meg lesz az kötve az égben is és valamit oldasz a földön, meg lesz az oldva az égben is», úgy következtettek, hogy Péter utóda minden, tehát a világi kormány törvényei alól is fölmentheti az embereket.

Dante azt mondja, hogy Krisztusnak azon szavait Péternek csak főapostoli, főpásztori teendőiről kell érteni, de nem úgy, hogy ő az állam törvényei fölött is állana és ezek alól is fölmenthetne. Az egyház és az állam hatáskörét itt is megkülönbözteti egymástól. A pápák magukat az Isten helytartójának tekintették. Így gondolkodtak a középkori keresztyén népek is, s innen azt következtették, hogy a pápa a szellemieknek és időbelieknek is ura. Erre Dante azt mondja, az Isten helytartója az Istennel hatalomra nézve nem egyenlő, tehát nem is lehet ura az állami hatalomnak.

Továbbá azt tanítják, hogy Constantin császár a birodalom székhelyét, Rómát, sok más birodalmi méltósággal az egyháznak ajándékozta. Ebből azt következtetik, hogy azon méltóságokat csak az veheti fel, ki azokat az egyháztól átveszi. Innen igenis következne az állam tekintélyének függése az egyháztól. Erre az állam fogalmából felel, hogy Constantin semmit sem idegeníthetett el, a mi az államé; az egyház pedig azt, a mi nem az övé, át nem vehette, mert senkinek se szabad tennie kötelessége ellen. A császár kötelessége, a ráruházott méltóság ellen cselekedni, ha a birodalmi hatalmat elosztaná (scindere).

Az egyháznak saját alapja van, a birodalomnak is saját alapja van. Az egyház alapja Krisztus, ő a szikla, mely fölé van építve az egyház. Mi a birodalom alapja? Az emberi jog. A birodalomnak se szabad az emberi jog ellen cselekedni. Az emberi jog megsértetnék, ha a császár tehetne valamit a birodalom ellen.

Dante gondolkodása e pontra nézve nagyszerű. Az állami hatalom független minden más földi hatalomtól, az autonóm, azaz maga adja magának azon törvényeket, melyek fogalmában gyökerező jogából folynak és azokat a törvényeket minden hatalom közbelépése nélkül saját erejével és közegeinél fogva foganatosítja. Célja tehát magában van, mert az állam a nép javát és jólétét előmozdító intézvény, az a népet törvényesen berendezett közösséggé kapcsolja össze. Az állami hatalmat ily értelemben mondjuk ma mindenhatónak. Dante szerint az állami hatalom a maga működési körében igenis mindenható azon értelemben, hogy ezen hatalom soha meg nem sértheti az emberi jogokat, azon hatalom határa ezen jog. Mindenből kitetszik, hogy ő korlátlan, önkény szerint eljáró állami hatalomra, korlátlan hatalmú uralkodóra nem gondolt, az finom, művelt, jogot és igazságosságot mélyen érző lelkétől távol volt. Nagyon tisztelte a pápaságot, mint a nyugoti keresztyénséget összetartó régi intézvényt, de a világi hatalmat ezzel szemközt is függetlennek tanította; mondta, hogy a császár a birodalom jogainak csonkításával a pápai hatalmat nem

nagyobbíthatta, Rómát a pápának nem adhatta s ez Rómát nem igényelheti. Hogy a világi uralkodás Róma fölött a pápát nem illeti, ezen hatalmas szót először Dante mondta ki, s hagyta örökségképpen az utókornak, hogy ez az ígét testté tegye. Ezen pont által Itália egységének gondolatához is az utat egyengette, mert az itáliai államférfiak, politikusok azt jól belátták, hogy Itália Róma nélkül soha nem lehet egységes, nem azon terület miatt, melyet befoglal, hanem azon tiszteletre méltó és ragyogó emlékeknél fogva, melyek az örök városhoz fűződnek.

Minden törvényhatóság előbb van mint a bíró, mert a bíró van rendelve a törvényhatóság végett, nem megfordítva. De a birodalom oly törvényhatóság, mely minden világi törvényhatóságot magában foglal, tehát a birodalom előbbi mint a császár. Ez van rendelve arra, hogy a törvényhatóságot kezelje. A császár azt, hogy császár, a birodalomtól kapta. Itt noha még csak gyenge csírái vannak meg egy új tannak, a közjognak, holott a középkor a nyilvános és a magánjogot összekeverte, az államokat, országokat, a legfelsőbb hatalmat úgy tekintette mint a fejedelem magán-dominiumát, mi az emberi elmében a fogalmaknak nagy zavarát szülte.

Felhoz történeti érvet is. A pápa, midőn őt a longobardok szorongatták, Nagy Károlyt hívta meg segedelmül s ezért kapta tőle a birodalmi méltóságot. Ebből azt következtetik, hogy a császár minden utódjai az egyház védői (*advocati ecclesiae*). Ezek semmit se mondanak, mert a jogbitorlás nem jog. Otto császár is visszahelyeztette Leo pápát s Benedeket letette. Ebből az következnek, hogy az egyház tekintélye függ a császártól.

Az ész útján pedig a pápai hatalom szószólói így okoskodnak. Az egy nemhez tartozó dolgok egyre vitetnek vissza s ez mértéke az egy nem alá foglaltaknak. Az emberek mindnyájan egyneműek, tehát egyre vitetnek vissza. De a főpap és a császár emberek. Mivel pedig a pápa nincs másnak alávetve, nem marad más hátra, mint hogy a császár és a többi emberek a pápának vannak alávetve. Helyes Dante szerint és igaz, hogy az emberek mind egyneműek, egyenlők, de a zár-tétben hibáznak *secundum accidens*. Dante azt mondja elleneinek, más embernek és pápának meg császárnak lenni. Más mérték az, mely alá mint emberek tartoznak s más mint pápa és császár. A mennyiben emberek, a legjobb ember alá foglalandók, ez lévén mindnyájuknak mértéke, ez az idea, mely alá minden ember tartozik. De mint pápa és császár rávitelesek, egyik a másikról el nem mondható, mind-egyiknek saját jogköre lévén.

Nem lehet az egyház ura a világi hatalomnak, mert ezt nem kapta sem az isteni, sem a természeti törvény által, nem kapta önmagától, nem valami uralkodótól, nem a népek közös beleegyezésétől. Az utolsóra nézve azt mondja, hogy valamennyi ázsiai és afrikai, sőt Európa népeinek is egy része ilyen gondolattól elszörnyednének.

Az, mi valaminek természete ellen van, nem képezheti annak tehetségét (virtus). De a világi országokat tekintélyvel felruházní, ellenkezik az egyház hivatásával. Az egyház természete annak formája (lényege). Ez Krisztus élete, mely tetteiben és szavaiban foglaltatik. Az ő élete az egyház ideája. Krisztus maga mondta: az én országom nem e világból való. De ezt nem kell úgy érteni, mintha Krisztus, ki Isten, nem egyszersmind e világ ura, hanem mint az egyház ideája, ösképe *regni huius non habet curam*, azaz a véges dolgokba be nem bocsátkozik. Szóval a birodalom tekintélye nem függ az egyháztól, tehát csak az Istentől függ.

Az ember valamennyi lények között középső a romolhatók és a romolhatatlanok között. Romolható testénél, romolhatatlan szelleménél fogva. Vannak tehát véges és végtelen céljai. Két célú tűzött ki az isteni gondviselés: ezen élet boldogságát, mely saját erényünk cselekvékenységében áll s a földi paradicsom alatt gondoltatik, és az örök élet boldogságát, mely az isteni szemlélet élvezetében áll, hova saját erényünk által el nem juthatunk, ahhoz szükséges az isteni segedelem. Ez a mennyei paradicsom. Ezen kétféle boldogsághoz különböző utak vezetnek. Az elsőhöz a philosophiai tanítás által jutunk el, az erkölcsi és az értelmi erényekben levén munkások.\* A másikkhoz oly szellemi tanítások által vezetettünk, melyek az emberi ész felülmulják, theologiai erények: a hit, remény és a szeretet utján. E kétös cél miatt útbaigazító (directivum) volt az embernek szüksége, t. i. a legfőbb papra, ki a kinyilatkoztatottak szerint az emberi nemet az örök boldogságra vezetí, és a császárra, ki a philosophiai tanítás által irányozza az emberi nemet a véges boldogságra. És mivel e kikötőbe csak kevesen, és azok is nehezen jutnak el, akkor, ha a behizelgő kívánságok hullámai lecsendesednek; hogy a szabad emberi nem a béke nyugalalmát élvezze, ezért a világ örének, a római császárnak minden erővel arra kell törekedni, hogy a halandók ezen küzdelem terén szabadon, békében éljenek. Ehhez kell, hogy a világ öre a szabadság és a béke hasznos tanításait a helyhez és az időhöz megfelelőleg alkalmazza.

\* Az erényeknek aristotelesi megkülönböztetése.

Mindezekből kiviláglik, hogy a világi monarchia tekintélye minden közvetítő nélkül az általános tekintély forrásából ered. Mely forrás egyszerűségének várában egy lévén, jóságának bőségéből egy mederbe átszarmazik.

De a fejtegetett kérdés igazságát nem kell úgy érteni, hogy a római uralkodó a pápának valamiképp ne volna alávetve, mert halandó boldogságunk valamiképp a halhatatlan boldogságra van rendelve. Tehát a császár azon tisztelettel tartozik Péternek, melylyel a fiú tartozik atyjának, hogy az atyai kegyelem fénye által megvilágítatva a világ kerekességét nagyobb erénnyel besugározza, melynek fejévé egyedül az által tétetett, ki minden világit és szellemit kormányoz. Mint látszik, Dante a középkori éles dualismuson az Isten ideája által ment túl.\*

\* Azt, mit itt Dante politikájáról a t. közönség elé bocsátok, először az akadémiai értekezések IX. kötetében jelent meg 1888. Még ugyanazon évben a Magyar Államban Csicsáky úr czélszerűnek látta értekezésemre reflectálni. Mit első közleménye elején a keresztyénség és az egyház jótékony hatásáról mond, gondolom hogy Csicsáky úr ezt nem azon czélből írta, mintha engem a keresztyénség világtörténeti fontosságára akart volna figyelmeztetni, mert én ezt Bölcsészeti Története című munkám II. kötetében — a mint hiszem — teljes mértékben előadtam s a római püspök és a hierarchia rendkívüli érdemeit kiemeltem. Értekezésemben Dante szavaihoz híven azt adtam elő, hogy a világi uralkodó hatalma független a pápai hatalomtól, az állam az egyháztól. Csicsáky úr maga bevallja, hogy Dante harmadik könyvében azt tárgyalja, hogy a császár hatalmát közvetlenül az Istentől bírja s mint politikai fő nincs alávetve a pápának, V-ik közleményében pedig azt mondja, hogy Dante egészen megegyezik az egyház vallás-politikai elveivel. De a pápák és hívei azon elvet hirdették, hogy mivel az egyház a szellemiről, a mennyeiről gondoskodik, az állam pedig csak a testiről, a földiről s mivel a szellemi, a mennyei több mint a testi, a földi, ezt amaz kormányozván; ebből azt következtették, hogy a világi fejedelem a pápának mint az egyház fejének a világiakban is alá van rendelve s elvileg arról még ma se mondtak le. Csicsáky úr mivel, gondolkodó ember, szabad legyen tehát tőle azt kérdezni, hogy az állam gondoskodása csak a testire, a földre iránylik? Úgy látszik, hogy Csicsáky urat különösen az érintette kellemetlenül, hogy én P. Marsiliust Dantével összehasonlítottam. De ott, hol Marsilius az egyház és az állam viszonyát egymáshoz tárgyalja, magam is mondtam, hogy itt a túlságba esett, valamint Dante ellen azt hoztam fel, hogy fellábatával még a középkor talaján áll. Marsiliusnak teljesen igaza van abban, hogy az írásból ki nem lehet mutatni, hogy Krisztus parancsa folytán a többi püspökök és egyházak a vallásiakban alá vannak vetve a római püspöknek, hogy ez csak lassan jutott azon elsőséghez, mely azután a megszokott devotio és engedelmesség által mintegy a szabad választás erejét vette fel. Valójában, ha az új szövetségi okiratokat helyesen magyarázzuk, azokban semmit se találunk, hogy Péternek az egyházban elsőség adatott volna. De tegyük fel, hogy

Dante jól ismeri korát és a maga elleneit. Az egész középkor a pápát a nappal, a császárt a holddal hasonlította össze. Ezen okoskodás a valódi bizonyítás súlyával birt. Az elfogult kor előtt először ezt kellett lerontani s így a tisztább és mélyebb gondolkodás útját egyengetni. Életéből és irataiból kitűnik, hogy ő az egyház és annak feje iránt határtalan alázatosságot mutatott. De ezen alázatosság mellett is szabad gondolkodását, mint szabad férfiúhoz illik, megóvta úgy, hogy a pápai hatalom jogkörét tisztán felismerte és bátran kimondta. Kívánja, hogy a pápa csak a vallásra gondoljon, s pusztán az egyháziakban uralkodjék, a világi kormánylyal foglalkozni, ez magas feladatát hátráltatja. Igazán nagyszerű azon önállás, a mint az emberi társadalom és az állam alapját a jogban kimutatja. A jog független, önálló, isteni, mert az igazságosság az Isten akarata, az az ő tulajdon-sága, tehát a császár hatalma is az Istentől van és nem függ a pápától. Midőn Dante kimondja az állam függetlenségét az egyháztól, egy-szersmind annak teljes jogosultságát tanítja, mert az isteninek nyomát benne is látja. Ezen tan már tülemelkedik a középkori nézetben. A világinak bece teljesen elismertetik szemközt a középkori felfogással, mely az államban csak érzékit, jelentéktelent, hiút, mulót látott, de ennek ellenére is, ezen érzékit, jelentéktelent az egyház a maga hatalmának körébe törekedett bevonni és azt magának alávetni. Dante a szabad gondolkodáshoz, mint maga mondja, az erőt a változhatatlan trónján ülő igazságból merítette. Természetes, hogy oly idealis lélek milyen az övé volt, hitt az igazságban, meg volt róla győződve. Ezen hit és meggyőződés nélkül világra szóló költői művét sem lett volna képes megteremtteni. A történeti tények helyesebb felfogásához a feltételek Dante korában még hiányoztak. De több hely mutatja, hogy a középkori merev, a valóság helyes felfogását hátráltató dualismuson tülemelkedett. Igaz, hogy még ő is beszél philosophiai és az ész meg-haladó theologiai erényekről. De mily szép, hogy meg van győződve az emberi észnek mindent átható hatalmáról s mondja egy helyen, hogy az emberi ész fénye és az isteni tekintély sugarai összefutnak, a mi határozottan az új-kori, a valóságnak teljesen megfelelő gondolkodás hirdetője.

adatott, az a római püspökökre át nem mehetett, mivel Péter római püspök nem volt, sőt Rómát nem is látta. Hogy a pápa Krisztus helytartója, ezen elnevezés csak későbbben, III. Incze óta jött szokásba. Ha az ily hit a katholicus ember lelki üdvére szolgál, azt a világ nem bántja, az ily hit ellen csak az elméleti polemia helyes, feltéve, hogy okokkal harczol.

## II. Paduai Marsilius.

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

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

A középkori tudomány tartalmát lényegileg a keresztyén hit, határozottabban mondva a dogmák képezték. A tudományos alakot pedig Aristotelestől vették át s törekedtek tanait a dogmákkal összeegyeztetni. A kettőnek összeegyeztetése vagy legalább ilyenmű törekvés jellemzi a scholastikát. Marsilius előtt mindig ott lebeg Aristoteles és mégis ettől nem tudva is sokban eltér. Ez nem is lehetett másképp. Ő oly korban élt, midőn a függetlenné lett itáliai kis államok már léteztek, midőn a műveltség, mely bennök született, már szép fejleszéseknek indult. Egy fogékony és eredeti szellemre, milyen Marsilius volt, ez erős benyomást tett s ennek befolyása alatt született meg munkája. A jobb állami életet ő valójában jövendőli.\*

\* A munka fogalmazásában segédvársa volt Janduno János.

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

Mint középkori író szorososan elválasztja ugyan a jelen életet az örök élettől, de nem középkori merevséggel. Mindezek által hidat készít az újkorhoz.

De hogy az államban a tökéletes emberi jót, a maga magának elegendő életet elérjük, ennek feltétele a béke.\* Ezt minden philosophus és gondolkodó tanította. Plato, Aristoteles, Dante, sőt Kant az örök béke eszméjére gondolt. Az állami közösségi élet szerinte lassanként a gyenge kezdetből fejlett ki. Az első és legkezdetlegesebb egyesülés *a férfit és a nőé*. Ebből eredett minden emberi közösség. *A család* elszaporodván, nem volt neki elég egy ház, hanem több házat kellett építeni s így lett *a község* (vicus a vicinia). A család

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



tagjait kormányozta a családfő, de nem törvény által, azonban mi-  
képpen, a positivumot nem mondja meg.\* De a községet már nem  
lehetett úgy igazgatni, hanem a természeti törvény, az ész közös  
parancsa által. Megsokasodván a községek, ezeket is egy vagy a leg-  
idősebbik, vagy a legjobb kormányozta. De az első községekben a  
részek még nem váltak szét határozott rendekre, mert ugyanaz, ki  
uralkodott, mivelte egyszersmind a földet vagy őrizte a nyáját.

A községek elszaporodásával növekedett az emberek tapasztalása, feltalálták a mesterségeket és a tökéletesebb jobb élethez a módokat, mi által a közösségi élet részei határozottabban alakultak meg. Így lett a tökéletes teljes közösség, melyet *államnak* nevezünk. Aristoteles nyomán szól a különféle államformákról. Ezen pontban van a lényeges különbség Marsilius és a többi középkori írók közt. A középkori írók szerint csak az Isten az, ki a népek sorsát intézi, ellenben Marsiliusnál az állam lényegileg az ember szabad cselekedetének, belátásának és hatásának műve.\*\* Nagy ellenmondásba esett a theologiai iskola, midőn egyrészt azt állította, hogy az Isten intézi a népek sorsát, ő az egyedüli oka a társadalmi és állami átváltozásoknak; másrészt pedig, hol az államról szólott ellentétben az egyházzal, hogy ezt annál jobban kimagasztalja, tőle minden jogosultságot és becsét megtagadott, azt mint csupán az érzékinek, testinek képviselőjét jelentéktelennek mondotta. De így az állam nem a jog, nem az emberi szabadság intézvénye, az minden szellemiből kiforgattatik. Ehhez képest a theologiai iskola az új iskola férfaira a legnagyobb megvetéssel nézett le s a guelfek és a ghibellinek folytonos feszült-ségben és ellenségeskedésben állottak egymással.

Marsilius legjobb államformának tartja a törvények által korlátozott választó monarchiát. Az államtörvények első és tulajdonképpeni ható oka maga a nép, az összes polgárok vagy az erősebb

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

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

(valentior) rész, mely az összes polgárságot képviseli, tehát az, mit ma többségnek mondunk.

Az állam akkor szabad — s az államban minden embernek szabadnak kell lenni — ha annak törvényeit polgárai hozzák. Ebben van meg a biztosíték, hogy azoknak önkényt fognak engedelmeskedni. Azon cél, mely miatt az emberek állammá egyesültek, határozza meg a hozandó törvényeket, t. i. a polgárok jóléte és hogy az emberi élet maga magának elegendő legyen. Az uralkodó a hozott törvények szerint tartozik cselekedni, különben ha nagyot vét, le is tehető. Azon nehézségekre, melyekkel az ily politikai cselekvény jár, még nem gondolt. A fejedelem csak azon viszonyokban intézkedhetik saját akarata szerint, melyek a törvények által még nincsenek meghatározva. Itt az alkotmányos monarchiának alapvonalai már megvannak, azon tana által pedig, hogy minden hatalom eredetileg a népben van meg, azon politikai elveknek lett első hirdetője, melyek a XVIII. század óta érvényre jutottak. Marsilius elméje fél milleniummal előzte meg korát. Az az igazi jogegyenlőség, midőn azt mondja, hogy az államban minden embernek szabadnak kell lenni. Józan demokratiai elvet fejez ki a következőkben. Nem lehet, hogy jobb törvényeket hozzanak a csupa bölcsek mint a polgárok összes sokasága, melyben a bölcsek is befoglaltatnak. Az egybegyűlt sokaság megkülönböztethet s azt, mi a közjóra nézve igazságos, mi azt előmozdítja, inkább akarja, mint a sokaságnak bármely része különvéve. A kevésbbé tanultak, szóval a tömeg a tapasztaltakkal egyesülten a jónak kiválasztását és helyeslését elősegíti. Feltalálni a hasznost és az igazit nem tudja ugyan, de mire a belátóbbak rájöttek és elébe terjesztettek, azt megtudja itélni, mert az ember sokat felfoghat másnak beszéde által, minek kezdetéhez magától el nem jött volna.

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

Dante még meg nem különböztette az állami hatalmakat, ő már megkülönbözteti a törvényhozó hatalmat a végrehajtó hatalomtól, még pedig elég jól. Erős, kellő hatalommal felruházott uralkodóra gondol. Kell, hogy a fegyveresek bizonyos száma álljon rendelkezésére, kik által a törvény iránti engedelmességet kényszerrel is kierő-

szakolhatja. A törvényeknek nem volna erejük, ha azokat végrehajtani nem lehetne. De gondoskodik, hogy a fejedelem a fegyveres hatalommal vissza ne éljen. E végett kívánja, hogy úgy mint a polgári ügyeket, a fegyveres erőt is a törvényhozó testület határozza meg. A fegyveres hatalom ne legyen nagyobb mint az összes polgárok hatalma, hogy az uralkodó a törvényeket meg ne sérthesse s azok nélkül vagy éppen azok ellenére uralkodjék.\* Világos feje és jogérzete tiltakozik oly fegyveres erő ellen, mely az országos törvények hatalmának körén kívül áll. Ez természetes, mert az ország törvényei mindenkit köteleznek s az állam csak akkor egységes, ha a katonaság is az országos törvények alatt áll s azokat tiszteli, különben *status in statu*. Az állam egységére nagy súlyt fektet, mi egy a középkorban élő írónál annál nagyobb érdem, mivel a hűbériség az állam egységét minduntalan megszakította. Midőn Marsilius egységes, jogi államról szól, az ő elméje jól belátja, hogy a hűbériségnek ütni fog órája és hogy annak helyébe erős monarchia lép. Mondja is, hogy az államban minden hatalom a legfelsőbb hatalomnak legyen alárendelve, úgy azonban, hogy a különféle polgári működések jogosult szabadságukat megtartsák. Az állam egysége mellett a polgárok szabad mozgékonyosságát kívánja. Itt is nagyban különbözik Machiavellitől, ki az állam hatalmának és egységének mindent feláldoz.

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

Felhossa azt a kérdést is, hogy a monarchia egy és általános-e, vagy a nemzeteknek föld- és néprajzi viszonyai szerint több különböző fejedelmek és törvények alatt élő államok legyenek-e? Azt írja, hogy ezen kérdésre felelni nem tartozik munkájába. E feleletből is kiolvas-

\* *Debet armata potentia principantis determinari per legislatorem veluti civilia reliqua: tanta siquidem ut unuscuiusque civis seorsum aut aliquorum simul excedat potestatem, non tamen eam, quæ simul omnium aut maioris partis, ne principantem præsumere aut posse contingat violare leges et præter aut contra ipsas despotice principari. U. o. 60. 1.*

hatunk annyit, hogy egy általános monarchia eszméjéhez az emberiség már nem ragaszkodott. Belátja azt Marsilius, hogy az önálló nemzeti államok képződésének kora közeledett. Európa megúnta a hűbériséget vagyis a folytonosan erőszakoskodó önkényt. Csak midőn ez megtörtént, állhatott elő egy legfelsőbb hatalom — a monarchia, mely a részeket egyesítette. A külön nemzeteknek, melyek már eredetileg egységet képeznek, megvan azon irányuk, hogy egységes államot képezzenek.

### Egyház.

Magas felfogása van Marsiliusnak az egyházzól. Az egyház azon hívők közössége, kik az Isten tiszteletére egyesültek. Az egyházat képezik nemcsak a papok, hanem a nem-papok is, mindazok, kik Krisztusban hisznek.\* Itt a középkori katholicismusnak egy alapdogmája ellen emeli fel szavát, az ellen, melyen az egész hierarchiai hatalmas épület nyugodott. Az *ordo* szentsége azon rendi különbséget alapította meg, mely szerint a klérus egyáltalában a laikusok fölött állott, ez amattól a szellemiekben föltétlenül függött s a pap volt a közvetítő Isten és ember között. Ez az a pont, mely a katolikus egyházban a klérusnak rendkívüli hatalmát és befolyását a műveltekre és kevésbbé műveltekre megalapította.

Megkülönbözteti az időbelit (*temporale*) és a szellemit (*spirituale*). Időbeli alatt érti mindazt, mi az ember használatára, szükségének és gyönyöreinek kielégítésére a jelen életben rendelve van. Az emberi törvények ezekre vonatkoznak. Szellemiek alatt érti az örök életre rendelt isteni törvényt. Hogy az emberi törvényeket megtartsuk, ehhez az államnak van kényszerjoga, s ki azokat átlépi, azt az állam büntetése éri. Kényszerjog az isteni törvények megtartásában semmit sem használ. Az örök üdvre kényszeríteni nem lehet. Örök üdv alatt értjük, hogy az ember az Istennel, egyáltalános szellemmel, az egyáltalános igazsággal szabadon, saját akarata által egyesüljön. Azt mondja: Krisztus nem azokat jutalmazta meg, kik kényszerrel távolítottak el a bűn útjáról, hanem azokat, kik önkényt, készakarva tartották magukat vissza. A keresztyén hit nem tűri a kényszert és az uralkodást, az nem a merő szükségességnek, hanem a szabad akaratnak gyümölcse. Az apostolok azt tanították, nem uralkodunk a ti hite-

\* Propterea viri ecclesiastici secundum hanc verissimam et propriissimam significationem sunt et dici debent omnes christiani fideles, tam sacerdotes quam non sacerdotes. U. o. 107. 1.

tek fölött, mi annak csak segedelmére vagyunk.\* A szellemiekben csak tanításnak, intésnek és nem uralkodásnak van helye, mert a keresztyén vallás senkit se foszt meg a maga jogától. Mily szép és igaz, hogy a vallásiakban is az egyéni szabadság mellett felszólal! Ezen elvben az ő műveltebb, értelmileg haladottabb kora tükrözi magát vissza, holott az természetes, hogy a régi egyháznak a sötét századokban a nyers és az értelmileg kiskorú népet vezetnie és fegyelmeznie kellett. Tanítja, hogy Krisztus az isteni törvény kinyilatkoztatója, a legfőbb bíró. De bírói hatalma e világon nem gyakoroltatik kényszerítő módon büntetések vagy jutalmazások által. Az ő irgalma akarta, hogy az emberben az elkövetett bűnért a bánat magától felébredjen.\*\* Ez általában nagyon szép, mély és igaz megkülönböztetése az állami és a vallási életnek. Az állam, mint a közerkölcsiség öre, mindjárt üldözi és megbünteti a bűntényt; ellenben midőn az ember a bűnnek maradosó tudata miatt az életben minden támaszt elvesztett, a vallás nyújtja neki azon enyhítő balzsamot, hogy az Isten a megbánónak a legborzasztóbb bűnt is megbocsátja, időt enged neki a megjavuláshoz, hogy ez alapon új életet kezdessen.

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

Mindamellet, hogy különbséget tesz az isteni, örökkévaló és az emberi, időbeli törvény között, felfogása az, hogy az elsőt egyszersmind a jelen életre is vonatkoztatja; csakhogy az nem szabályozza véges emberi cselekedeteinket és érdekeinket, az nem tanít

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

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

\*\*\* U. o. 175. l.

minket arra, hogy a törvényszék előtt mikép tusakodjunk és a magunkét követeljük, hogy a tengerek mélységét mikép mérjük, noha mindezeket nem hogy tiltaná, hanem megengedi. Éppen azért az emberi törvény az idők változásai szerint különféle módon irányozza az embereket véges, de szabad céljaikra. Ellenben az isteni törvény változhatatlan és örök. Marsilius, mint Dante, azon középkori felfogáson, hogy csak a jövő életnek tulajdonított becsét, ellenben a jelen életet kicsinyelte, sőt megvetette, túlhatni s végtelen céljainkat a véges, de nem tiltott céljainkkal összeegyeztetni törekszik. Nem fél semmi kutatástól, semmi tudománytól, mindezeknek szabad nyomozását hirdeti.

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

Az egyházi alkotmányra nézve azt tanítja, hogy egy ember, bármily rangú és állapotú legyen is, nem határozhat a vallásiakban. Ezt csak az általános zsinat teheti, mint a hívők összessége, még pedig papok és nem-papok. Valamint az állami hatalom eredete szerinte a népben van, úgy a hívők összessége képezi az egyházban a legfőbb tekintélyt. Azonban ezen tekintélynek van szerinte egy mélyebb alapja. Ez az *írás*. De az *írás* Marsilius szerint az ember mivoltának megfelelő, az tehát reá nézve nem idegen, nem külső tekintély által adatott. A kánoni könyvekről azt mondja, hogy azok nem emberi találmány, hanem közvetlenül az Isten által vannak sugalmazva, tehát tévedés azokban nem lehet. Így természetes, hogy azok, kik azokat megírták, pusztán, szenvedőlegesen viselték magukat. Ehhez képest az általános zsinatról is azt mondja, hogy azt a szent szellem vezeti. Azonban a szabad, az eredeti szellemű Marsilius itt is törekszik az elfogultsági állapotból kiemelkedni, midőn azt tanítja, hogy Krisztus az örök üdv törvényét hiába adta volna, ha annak igaz értelmét fel nem tárja azoknak, kik azt keresik. Egyszerű szavakban a teljes vallásszabadságot hirdeti. Hozzáteszi, hogy a tekintélyre emelt írást megfelelő módon kell magyarázni. A melyek az üdv szükségére vonatkoznak, azokban semmi szónak, semmi írásnak nem tartozunk hinni, s a szerint vallomást tenni, hanem csak azoknak, melyek kánoniak, vagyis melyek a bibliában foglaltatnak. De az írásban is vannak helyek, melyek értelme ránk nézve kétséges. Itt követni fogjuk a hívők, az általános zsinat által tett magyarázatokat. Ezek a hitcikkeek. Az írásban azon helyeken, melyeket mystikailag nem kell magyarázni, követni fogjuk a szó szerinti értelmet; azon helyekre nézve, melyekben az értelem mystikai, Marsilius a szent életű férfiak helyesebb (probabilior) ítéletéhez ragasz-

codik. Mit az íráson kívül saját tekintélyüknél fogva mondtak, itt csak azt fogadja el, mi az írással összehangzik; azt miben eltértek egymástól, az írás által kalauzoltatva, melyre mindig támaszkodik, tisztelettel félre teszi, mivel néha maguk is az írás körül és azon kívül nem egyeznek meg, mint azt a galáciai levél II. része mutatja.

Ezek nyomán azt tanítja, hogy az isteni tanok és igazságok sem öntetnek belénk közvetlenül, mintha mi azoknak pusztán csak passiv befogadói volnánk. Azt mondja, Krisztus tana az ő élete, ő az igazság. És ő semmit sem tanított egyebet mint mi az ember lényegében örök idő óta megvan. Az emberi természet egyszersmind isteni. Mily egyszerű Marsilius tana, de egyszersmind a legfenségesebb. Nem, ez nem Marsilius tana, ez a keresztyénség alaptana, e körül forog az egész keresztyénség. Sejtette ezen igazságot már az ókor, mint azt Aristoteles és Plato irataiból kiolvashatjuk, de azt csak a keresztyénség hozta öntudatra. Emberi természetet úgy gondolni, hogy ennek nem az isteni természet képezi igazságát, nem tudása annak, mit kell az istennek ideája alatt érteni. Hisz az isteni, tehát a legfőbb és a legjobb az emberre nézve nem túlnani, nem transcendens, nem idegen, nem oly adott, mit az embernek előbb kívülről kell befogadni. Marsilius a keresztyénség belsejébe mélyen behatott.

Marsilius szerint az írás szavainak nyomán nem lehet bebizonyítani, hogy valamelyik püspök vagy egyház (a római) az összes keresztyén egyháznak feje volna. A papoknak kétféle működését (dignitas) különbözteti meg, lényegest és nem lényegest. Lényeges az, mely a vallási élet ápolását célozza. E tekintetben a pápának méltósága és hatása nem nagyobb mint bármely papé.\* Lehet azonban a keresztyén egyháznak egy feje s a többi püspököknél feljebb való az általános zsinat határozatánál és tekintélyénél fogva, de működése ekkor is tisztán csak a vallásiakra tartozik, s minden oly törvényhatóságot kizár, mely a kényszerrel rendelkezik. De hogy az egyháznak egy főpüspökje legyen, ez az isteni törvény által nincs megparancsolva, mivel a hit egysége nála nélkül is (noha bevallja, hogy nem oly könnyen) volna fenttartható. Igazság szerint ezen elsőség azon püspököt illeti, ki egész élete és szent. tudománya által a többiek felett kitünik. Ily elsőséggel, mennyiben a többiekhez hasonló, több tekintetnél fogva a római püspök és az ő egyháza látszik bírní,

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

mivel első püspöke kitűnt a hit és a szeretet által, azon hírnél és fölényél fogva, melyet Róma városa a többiek fölött régóta gyakorol, mivel püspökei régi idő óta fáradhatlan munkával és gondnal terjesztették a keresztyén hitet és annak egységét fentartották, mivel Róma népe és fejedelme az általános monarchia és tekintélye által kényszerítő hatalmat gyakorolt a világ minden népe és fejedelme fölött. Végre a római püspököt azért illeti meg az elsőség, mivel ezen püspököt és ezen egyházat a keresztyének mind megszokták jobban tisztelni, mint a többieket, mivel ő buzdította a keresztyén népeket az erényre és az Isten tiszteletére, s feddéses és fenyegetések által ő tartotta azokat vissza a bűntől.\* Így a római püspök és egyház kezdettől fogva megengedett módon (licite) szerető gondjainál fogva lassanként jutott azon elsőséghez, mely azután a megszokott devotio, tisztelet és engedelmesség által mintegy a szabad választás erejét vette fel. De azt ismételve kiemeli, hogy az írásból ki nem lehet mutatni, hogy Krisztus parancsa vagy valamelyik apostol tanácsa folytán a többi püspökök és egyházak a vallásiakban alá vannak vetve a római püspöknek.\*\* Így Marsilius a keresztyén vallás alapjait egyáltalánosan, a pápai méltóságot pedig viszonylagos szükségességnek tekinti, azaz mivel a viszonyok és körülmények kedvezők voltak, hogy a római püspökből pápa lett, vagyis az összes keresztyénségnek egyházi feje. Azt mondja Marsilius, hogy a keresztyénség egyáltalában szükségképpen. Ha ilyen az, soha el nem enyészhet. A legújabb időben tudományos, nagy műveltségű férfiak az ellenkezőt hirdették. Ennek oka csak az lehet, hogy ők a vallásnak valamelyik formájával meghasonlottak, vagy hogy el nem mélyedtek elegendőképp a keresztyénség alapelvébe.

Marsilius, mint láttuk, a római püspöknek világtörténeti fontosságát és érdemeit teljes mértékben elismeri s amint ezeket megfigyelte, a történetírók nagyobbára az ő nyomdokain járnak még most is. Hol a pápát megtámadja, ez azon visszaélésekre vonatkozik, melyeket magának kitűnő hatáskörénél és tekintélyénél fogva koronként megengedett s igényeiben a kellő határon túlment.

#### Az egyház viszonya az államhoz.

A guelfek felfogása szerint az állam szemközt az egyházzal elvesztette önállását, szerintök az államot az egyháznak kell kormányoznia; az állam nem tudott eljutni a maga jogához. Ellenkező túl-

\* 319. l. s a követk. U. o.

\*\* 328. l. U. o.



ságba esett Marsilius. Ő az egyházat egészen az államnak akarja alávetetni, az előbbi az utóbbinak mintegy rendőri felügyelete alatt áll, a császárnak van joga a zsinatot összehívni, a püspököket letenni, az eretnekeket, ha a közrendre veszélyesekké válnának, megbüntetni. Közel jár az államegyházhoz. Az államegyházban nincs vallási, a theokratiában nincs politikai szabadság. Marsilius ezen felfogására hihetőleg befolytak a papságnak túlságos igényei. Ez okozta, hogy ő nem látott más módot, mint az egyházat az államnak egészen alávetni. De jól jegyezzük meg, hogy az egyházat csak mint jelenséget akarja az állami felügyelet alá helyezni; ellenben a vallás örök igazságai semmi külső tribunál elé nem tartoznak. A vallási igazságokat törekszik úgy körülhatárolni, hogy megítélhessük, melyek azok. A pápai dekretalisok még nem isteni és örök igazság. Ennek ismertető jele nem a külső tekintély, mert az igazság ilyenre nem szorul.

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

Már Dante úgy ítél, hogy az egész politika hatalmunkban van, az cselekvésünk körébe esik. Mondja továbbá, hogy az uralkodónak a szabadság és a béke hasznos tanítását a helyhez és időhöz kell alkalmazni. Fontos ez azért, mert a középkori írók a változhatatlanul legjobb alkotmányformára irányozták figyelmüket tekintet nélkül az adott viszonyokra. Dante ezeket tekintetbe akarja venni. Helyesen teszi, mert a szabadság a térnek és az időnek korlátai között fejlődik. Marsilius pedig az állam intézvényeit és az állami uralkodást úgy adja elő, hogy az állam emberi mű s törvényei az idők változásai szerint különféle módon irányozzák az embereket véges, de szabad, az örök isteni törvényekkel összeegyeztethető céljaikra.

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

### III. Machiavelli Miklós.

A középkori felfogást az államról leghivebben magyarázza Aquinoi Tamás, a scholastika feje. Azt tanítja, hogy a világi fejedelem teendője az embereket csak külsőképpen vezetni a helyesnek útján, őket a polgári erényre képezni s külső jólétükről gondoskodni. De van ennél magasabb uralkodás — Krisztusé és azoké, kiket e világon képviselőül rendelt. Ezek a papok, különösen a legfőbb pap, Krisztus helytartója a földön — a pápa. A pápa feladata az embereket a természetfölötti erények felé vezetni. Ezért a világi fejedelem a pápának mint Isten helytartójának alá van rendelve, s Krisztus és az egyház törvényei rá nézve feltétlenül mérvadóak. Ez Aquinoi Tamásnak legszentebb meggyőződése, melyet kora fejlesztett ki benne. Ezen meggyőződés a középkori gondolkodást tolmácsolja. E szerint az állam egészen alá van rendelve az egyháznak, a pápa parancsol a világi fejedelmeknek, országaik kormányzásában is. Ezen rendszer theokratia s az írók, kik így fogták fel az állam viszonyát az egyházhoz, képezték a theologiai iskolát. A theologiai iskola megalapítója, Augustinus, a legnagyobb egyházi atya *de civitate dei* című híres, rendkívüli eredményeket maga után vont munkájában. Hogy az állami életet az Istenre, mint legfőbb okra kell visszavezetni, ezt a római történeten igyekszik kimutatni. Azt tanítja, hogy midőn az Isten az emberi nemet legfőbb céljához vezet, egyedül az egyház az, melyben az Istennek minden intézkedései központjukat lelik, az ő kegyelme csak az egyház által hat, minden igazság elve az egyházban van. Így lett a hit az egyházban mint feltétlen hatalomban, melynek az állam is alá van vetve, minden dogmák dogmája. Ha tekintetbe vesszük Augustinusnak elfajzott, az erkölcsi önelhátározásra alig képes korát és a történetben akkor fellépett új, nyers, műveletlen népeket, ezekre nézve ily viszonyok között legezlszerűbb volt, hogy magukat a hierarchia feltétlen uralmának alá vessék.

De híven a történethez megteszszük azt a megjegyzést, hogy az egyház az ő korában már nem volt egy a keresztyénséggel. Ezen korlátozott gondolkozása mellett is mély igazságot mond ki a következőkben. Mindent az Isten alapított meg, mindent ő rendez el örök észbeli törvények szerint, melyeknek fogalmait a mi értelmünk magában rejti s mit az Isten ekképp a dolgokba beképezett, azt azok belsejéből hatályosan életre emeli. Ezen meggyőződésből eredt azon szép és megnyugtató tana, hogy a beleegyezés, melyet

gondolatainknak adunk, nem valami önkényes, hanem lételünk belső alapjaiból eredő, mely alap ránk nézve az egész világgal közös. Azon beleegyezés alapja az örök igazság, mely magához emel s melyhez mi különböző fokokon áthaladva, képesek vagyunk felemelkedni. Augustinus elvei ez egyházi hatalomról mérvadók lettek. VII. Gergely egy a világi fejedelmekhez intézett iratában kimondja, hogy a világi hatalom onnan támadt, hogy az egyesek rablás és gyilkolás által ragadták magukhoz a hatalmat. Ő a viszonyt úgy gondolta, hogy a világi hatalom csak annyiban törvényes, mennyiben a fejedelmek elismerik a pápától való függést s országukat mint hűbért tőle veszik át. Tiszteletet érdemelnek mind Augustinus és aquinói Tamás meggyőződései, mind VII. Gergely intézkedései, de koruk által el levén fogulva azok gondolkozása, ennek eljárása nem volt szabad. Az államoknak, népeknek és fejedelmeknek alárendelése az egyház alá lehet jótékony, midőn a népek még nyersek, kiskorúak, műveletlenek, midőn azoknak szükségök van vallásos fegyelemre, de az tartós és maradandó nem lehet, mert a theocratia az állam szabadságát és önállását nem tűri.

Nagyon nevezetes e tekintetben azon harcz, mely VIII. Bonifacius és IV. Szép Fülöp között kiütött. E harczban egész jelentőségben öntudatra jött azon elv, mely az egyház és az állam közti viszonynak új elméletéhez vezetett. Először Itáliában a XIV. században léptek fel oly írók, kik a világi hatalom jogait szemközt a pápával védelmezték. Ezek Dante és Páduai Marsilius. Ők vetették meg alapját az önálló politikai tudománynak, új iskolát alapítottak meg a theologiaival szemközt. A harmadik férfi, ki az önálló politikai tudományok elveinek fogalmazásában fáradozott, *Machiavelli*, oly politikai író, kire nézve napjainkig a vélemények messze eltérnek egymástól. Dante azt tanítja, hogy az állam független az egyháztól. Marsilius ezen tanhoz hozzáteszi, hogy az ember szabadsága az Isten akarata mellett megállhat, hogy tehát az állam az emberi szabadság műve. Machiavelli oly időben élt, midőn e pontot könnyebb volt kimutatnia. A pápaság ekkor már veszített tekintélyéből, az emberi értelem látóköre tágult, világosabb lett. A császári hatalom meggyengülésével Itáliában köztársaságok keletkeztek, melyeket a tyranok fejedelemségekbe változtattak át, bátorsággal, ravaszsággal, csalással, mindenféle bűnök elkövetésével járván el. Cselekedeteiken tehát ez emberi kéz nyomai szemmel láthatók voltak. Ez által az olasz tyranok az új államok mintáit alkották meg s ilyenek a többi Európában is képződtek. Európa az új politikát Itáliától tanulta el. E politika mint

tény megvolt mielőtt államtudomány lett belőle. Hozzájárult az ókor tanulmányozása. A görögöknél a politikai érzés oly erős volt, hogy ott hierarchia ki nem fejlődhetett s noha a papok befolyása nagy volt, mindazáltal ők csak az államot szolgálják, mint azt «republiká»-jában Plato mondja. Rómában még bensőbbben volt a vallás az állami étellel összekapcsolva, de éppen ezért a vallás még nagyobb mértékben vonatott be a politika szolgálatába. Különösen a római állam példája segítette az állam fogalmát a renaissance korában magyarázni, a mint az főképp Machiavellinél látszik. Noha Machiavelli azt tanítja, hogy az állam az ember szabadságának műve, éppen nem kell gondolni, hogy ő az államot vallás következképpen Isten nélkül gondolja, a mint azt politikájában látni fogjuk.

Machiavelli született 1469-ben Florenczben. Nemzetsége egykor jómódú és tekintélyes volt, de idők folytával elszegényedett. Szellemes anyja gerjesztette fel Miklós fiában a lelki tehetségeket. Iskolai kiképeztetéséről a történet keveset tud. Hogy a latin nyelvet jól értette, ez bizonyos, de az nem, mily fokig szerezte meg a görög nyelv tudását. Minden jel arra mutat, hogy keveset értett belőle. Egész létére, gondolkozására, cselekedeteire döntő befolyású volt, hogy 25 éves korában Adriani Virgil irodájába jött. Adriani államférfi volt és a régiségnek alapos ismerője, kinek keze alatt lett Machiavelli beavatva a remek irodalomba és az államügyek vezetésébe. 1498-ban hihetőleg Adriani ajánlatára öt 30 éves korában a florenczi nagy tanács titkárának megválasztotta, oly hivatalra, melynek körébe az állam legtitkosabb ügyei tartoztak. Erre Machiavellinél alkalmatosabb embert nem lehetett volna találni. A fontos hivatalt hűséggel és buzgósággal 1512-ig viselte, midőn a Mediciek a köztársasági pártot a spanyolok segedelmével megbuktatták. Machiavellit a köztársaság a titkári működésén kívül a követségi ügyekben is sokszor használta. VIII. Károly óta (1494) a francziák kezdtek Itália belügyeibe beavatkozni. Ezóta a florenczi köztársaság politikájának szálai nagyon összeszövődtek Franciaország politikájával. XII Lajos igényt tartván Nápolyra és Majlandra, hogy ezek birtokába biztosabban juthasson, több itáliai állammal, többek közt a florenczi köztársasággal is szerződésre lépett. De a szerződő felek közt nemsokára bizalmatlanság keletkezett, melynek eloszlátása végett a köztársaság Machiavellit küldte a királyhoz. 1500-ban VI. Sándor és fia Borgia Cæsar Florenczet fenyegette. Machiavelli ügyességének sikerült kieszközölni, hogy XII. Lajos Cæsarhoz parancsot küldött, hogy Florenczet ne merje megtámadni. Egy alkalommal a király első minisztere, roueni bibornok

akkép nyilatkozott Machiavelli előtt, hogy az olaszok nem értenek a hadviseléshez. Machiavelli a csapást visszavágta, az mondván: «A francziák nem értenek a politikához, különben meg nem engedik, hogy az egyház oly hatalmas legyen». Machiavelli tekintélye Florenzben ezen követség folytán jelentékenyen növekedett. Második követségét is sikerrel végezte, midőn a spanyolok Gonsalvo alatt Nápolyban a francziák felett győzelmet arattak. Midőn I. Miksa 1507-ben Itáliába szándékozott menni, hogy magát császárnak megkoronáztassa és ezen alkalommal a florenczi köztársaságtól a török háborúra nagy pénzösszeget kívánt, a köztársaság ide is Machiavellit küldte az összegnek leszállítása végett. Machiavelli ez alkalmat felhasználta, hogy a svájcz és a német viszonyokat vizsgálja. Azt, miben rejlik egy nemzetnek politikai ereje, éles elméje mindjárt észreveszi. Kevésbé szerencsés volt franciaországi harmadik és negyedik követsége. A florenczi köztársaság viszonyai ez időben nagyon bonyolultak és nehezek voltak. Mint a pápának és Franciaország régi szövetségese, egyiktől sem szakadhatott el a nélkül, hogy a vihart maga ellen fel ne idézze.

De Machiavelli lelkére legmélyebb hatást tett követsége Borgia Cæsarnál, valentinoi hercegnél, ki atyjának, VI. Sándor pápának tekintélyére támaszkodva, Itáliában egy királyságot akart a maga számára megalapítani, mi ármány, hitszegés, csalás, kegyetlenség és gyilkolás által sikerült is neki. Midőn seregének fővezérei, kik nagyobbára kis zsarnokok voltak, látták, hogy társaikat a herceg egyiket a másik után megsemmisíti, aggódni kezdtek, hogy nemsokára rájuk is kerül a sor. Ezért összeesküdtek a herceg ellen s fegyverhez nyúltak. A herceg a florenczi köztársaság barátságát biztosítani akarta magának, mert látta, hogy oly állam, mely a csak most alapított országával szomszéd, sokat használhat és árthat neki. Ezért sürgetve kérte a köztársaságot, hogy küldjön hozzá alkudozás végett követet. A választás Machiavellire esett. A valentinoi herceg sem nagy államférfiú nem volt, sem nagy hadvezér. Hatalmának alapját atya, VI. Sándor pápa és Franciaország segedelme képezte. Ő Romagnában egy államot alapított magának, ellenségeitől példátlan merészséggel és pokoli ügyességgel tudott szabadulni. Akkor, az európai új államok keletkezésének korában, az ily tulajdonságokat csodálták. Ezek között volt Machiavelli, ki lelkesedett Borgia Cæsaron. Egy gondolattal foglalkozott már előbb is Machiavelli s az most határozott alakot nyert benne. E gondolat volt a politikának oly alakot adni, mely nem lévén tekintettel a morálra, az oly ügyesség legyen, melynek eléréséhez, tudniillik a hatalomhoz, a haszonhoz minden eszköz jó. Az

az állam, melyet szolgált, sem aggódott sokat, ha a politikai érdek miatt a becsületesség megsértetett. Machiavelli ezt az ügyességet Borgia Cäsarban látta megszemélyesítve. 1498-ig a világot és az embereket keveset ismerte, lelke a latin írókkal, különösen Róma történetével lévén elfoglalva. De a mint az állami ügyekben kezdett forgolódni, hirtelen nagy tapasztalásokat tett, különösen követségei szélesbítették látkörét és feltárták előtte azon tért, hol lelkének megfelelő tárgyában észlelhetett.

II. Julius feltette magában visszafoglalni mindazt, mi egykor az egyházi tartományokhoz tartozott. E vállalatban több állam segítette őt, többek közt Florencz is, mely II. Juliushoz Machiavellit követnek küldte. II. Julius vasakarátának, rendkívüli bátorságának rövid idő alatt minden sikerült. Jellemző, hogy Machiavellit egy Borgia Cäsar lelkesedésre ragadta, ellenben II. Juliusnak rövid idő alatt végrehajtott merész tettei semmi benyomást sem tettek rá. Savonaroláról is gúnyosan nyilatkozott. Ennek forrása nem lehet más, mint ellenszenve a papság ellen.

Machiavelliben régen megért az a meggyőződés, hogy veszedelmes a hűtelen, rendetlen és önző zsoldosokra támaszkodni, hogy az olasz államok romlása onnan ered. Most komolyan önzetlen buzgalommal, hazafiságos érzéssel s ifjú lelkesedéssel arra törekedett, hogy Florencznek legyen nemzeti serege. Ezt Machiavelli indítványára Florencz 1507-ben behozta s ő ezen idő óta azon meggyőződésben élt, hogy hivatva van nemcsak anyavárosában, hanem egész Itáliában a régi fegyverdicőséget föléleszteni.

Miután a francziák kénytelenek voltak Nápolyt Spanyolországának átengedni, Velenceze rovására kerestek kárpótlást. Velenceze terjeszkedési törekvése aggasztotta az európai hatalmakat. E végezt XII. Lajos, I. Miksa császár, Katholikus Ferdinánd és II. Julius megkötötték Velenceze ellen a cambrayi ligát (1508). Azonban II. Julius bosszus lévén a francziákra, ezek ellen létrehozta a szent ligát. Ebben Franciaországgal szemközt állottak mindazok, kik eddig szövetségesei voltak s azt Itáliából egészen kiszorították. Florenczet, Franciaország szövetségését, a spanyolok foglalták el. A Machiavelli tanácsára felállított nemzeti seregnek Prato városánál kellett volna a rosszul fel-fegyverzett spanyol katonaságot feltartóztatni. De gyáván megfutottak. A spanyolok Soderinit, a köztársaság elnökét letették, a Mediceket visszavezették. Ezeknek első gondja volt a köztársasági pártot a politikai befolyásból kirekeszteni s a hivatalokat pártjuk embereire ruházni. A tehetséges, de vagyontalan Machiavellit nemcsak működé-

sétől és kenyerétől fosztották meg, hanem személyes bántalmazásokat is okoztak neki. Azon gyanúba esett, hogy Boscoli és Capponi két tapasztalatlan, művelt fiatal ember összeesküvésében részt vett, miért őt fogságra vetették és kínozták. Az természetes, hogy a tehetséges és a munkát szerető ember nem élhet tompa nyugalomban. Ezért Machiavelli az írói pályára lépett, ez által remélvén egyszersmind szeretett családjának nyomorát enyhíteni. Irodalmi működése tekintetében az eredmény úgy tartalomra, mint terjedelemre nézve jelentékeny. Megírta Florencz történetét, mely remek munkának tartatik. Vannak költeményei, különösen vigjátékai, egy furcsa elbeszélése, tan — és politikai versei. Machiavellit az olasz próza egyik kitünő mesterének tekintik az előadás egyszerűségénél, világosságánál és rövidségénél fogva. Írói műveltségének alapja a római irodalom. Mi munkánkba tartozik két műve, könyve a fejedelemtől (libro de principe) és vizsgálódásai (discorsi) Livius első tíz könyvéről. Ezen két munka az, mely előtt mint rejtély előtt áll a történetíró és a bölcsész. Némelyek őt föltétlenül kárhoztatják, mások föltétlenül magasztalják, mások a középúton járnak. Az tény, hogy Machiavelli a Mediciekkal szemközt álló néppárthoz tartozott. Hogy írhatta tehát azon könyvet, mely a korlátlan hatalmi fejedelem mellett emeli fel szavát, hogy ajánlhatta ezt a könyvet Medici Lőrincznek? A szegénységet nehezen esett neki elviselni és vérében feküdt a politikával legalább elméletileg foglalkozni. Már pártja a szabadság ügyének elárulását látta, hogy ő tanácsokat ad a legkegyetlenebb fejedelmi uralkodás megszerzésére. És mikép lehet azt összeegyeztetni, hogy ő ugyanazon időben a népuralom megállapításáról is írt? És hogyan lehet az erkölcstelenséget kimagyarázni, melyet hirdet, hogy általa az uralkodó a hatalmat megtartsa.

A gyalázók Machiavelliben egy erkölcsi szörnyeteget látnak, a vallásnak és az egyháznak istentelen ellenségét, a jognak és a törvényes szabadságnak konok megvetőjét, egy ravasz és romlott politikának tanítóját. A magasztalók Machiavelliben Itália boldogságának és egységének elméleti előharcosát pillantják meg, ki egy belföldi uralkodó kezébe akarja letenni a jól összpontosított hatalmat és kinek kezében a legborzasztóbb eszközök is egyelőre jók, hogy ebből később a szabadság kifejlődjék. Mások azt tartják, hogy Machiavelli az emberi viszonyok hideg észlelője, ki csak azt akarja előadni, milyenek az emberi cselekedetek módjai. A munkát úgy is magyarázzák, hogy a ravasz ember álcát használt s tana alatt éppen az ellenkezőt kell érteni, a zsarnokokat a nép előtt utáltakká tenni. Fejtegetésünk

folyamában törekedni fogunk megállapítani, mikép értendő Machiavelli.

A két munkában megvetette a politikai tudományok alapját, de azt jól belátja, hogy egy népnek nemcsak szabadnak, hanem erősnek is kell lennie, hogy az állam csak akkor léphet fel méltósággal, súlylyal és parancsoló tekintélylyel, ha a nép a szabadság és önállás védelmére fel van fegyverezve. Így a két munkáját kiegészíti a háborúról írt műve (*Arte de la Guerra*), mely 1521 Florenczben nyomtatásban jelent meg. Az alapeszme mellett, t. i. hogy az igazi véderő a felfegyverzett nép, szerepel benne az a másik, hogy a sereg magva mindig a gyalogság, hogy ez dönti el a csatát. Egész Európa védereje ma Machiavelli eszméin alapszik. De századok lefolyása kellett, hogy az eszme testet kapjon és valóságra emelkedjék. Machiavelli oly politikai író, ki mint jós, éles szemmel a jövőbe tekint. Hogy spanyolok vagy franciák uralkodjanak-e Itáliában, azt fegyverrel kellett eldönteni. Mind a két fél mindent elkövetett, hogy a pápát a maga részére bírja, noha a pápák sem kívánhatták, hogy Itália sorsa idegen hatalom kezébe essék. Az egyházi állam érdekei most Itália érdekeivel összeestek, mi a pápai politikának nagy jelentőséget adott, de mind X. Leo, mind VII. Kelemen, mind a kettő a Medici-ház tagja, ingadoztak, noha Itália politikusai, különösen Machiavelli, őket az erélyes cselekvésre ösztönözték. A páviai csata (1525) után lehet mondani, hogy V. Károly parancsolt Itáliában. Most kezdtek az olaszok hazájuk megszabadításának lehetőségére gondolni, kivált miután Franciaország is ehhez reményt nyújtott nekik és a gondolat a szent széknek is tetszett, sőt úgy látszik, az itt született meg. Morone, a majlandi herceg kancellárja, a pápa beleegyezésével V. Károly ellen összeesküvést hozott létre. De az olaszok nem bíztak Franciaországban, sőt egymás iránt is gyanakodók voltak s mi az akkori erkölcsöket jól jellemzi, az olasz nagyok közül mindenki kész volt V. Károlynak intést adni, ha haszna lesz belőle. Azonban már maga az összeesküvés bizonyítja, hogy akkor Itália függetlenségének gondolata sokakban élt, de hogy belőle valóság legyen, az erre termett férfiú hiányzott. Már II. Julius idejében volt szó ezen eszméről, de ez inkább oly lelkesedésből eredt, mely a római írók olvasása nyomán támadt az olaszokban. V. Károly megtudván, mi készül ellene, nem késett az ellenségeskedéssel. Ekkor nagy sokára a Mediciék Machiavellit újra alkalmazták, a nyilvános ügyekben szerény állást adván neki s VII. Kelemen Florencz történeteért némileg megjutalmazta. Itáliát az ellenségtől megszabadítani a Mediciék érdekében is feküdt. Machia-



velli ezen czélnak egész erélyvel szánta életének utolsó éveit. Éjjelnappal az ellenség fegyvereinek kitéve nem nyugodott, holott egészsége már roskatag volt. V. Károly serege Rómát bevette és elpusztította. Midőn a veszély Florenczhez közeledett, a köztársasági párt a Medicieket elüzte, a köztársaságot visszaállította, de Machiavellire, noha az ő érdeme, hogy Florencz hősiezen állott ellent az ellenségnek, nem gondoltak, sőt őt kerülték, gyanúba vették, a kancellárságot nem neki, hanem másnak adták. Meggyőződött, hogy az ő ideje lejárt magát, hogy reményekben, illusiókban többé nem ringathatja magát. Hogy a hazának, a szabadságnak többé nem szolgálhat, melyet úgy szeretett, melyért annyit szenvedett, ez oly fájdalom volt, melyet túl nem élhetett. Szívét nagyon nyomta a közvéleménynek azon kárhoztató itélete is, hogy személyes ellenségeinél és hazája szabadságának elnyomóinál, csakhogy kenyeret kapjon, kereste a kegyet. Ehhez járult, hogy gyomra már több idő óta nem jól emésztett. De 1527. bekövetkezett halálának közvetlen oka volt, hogy egy erős gyógyszert vigyázatlanul használt. Neje, gyermekei, barátjai állottak a haldokló körül. Junius 22-én megszűnt élni. A klerus romlottságáról, a veszedelemről, melyet az egyház Itáliára hozott, sokat beszélt, de a vallás czikkeit soha meg nem támadta, nem is fejtegette.

### *Vizsgálódásai (Discorsi).*

A két politikai tartalmú munkát 1513-ban kezdte írni s a fejedelmet ugyanezen évben be is fejezte; ellenben a vizsgálódásokon még sokáig dolgozgatott. A két munka azonban egy teljes mű. Némely történetírók úgy vélekednek, hogy a két mű nem vonatkozik kölcsönösen egymásra, sőt hogy azokat Machiavelli ellenkező szándékból írta. Ezen felfogás Machiavelli munkáinak megítélésében sok tévedéseknek lett forrása. Ki azokat figyelmesen olvassa, rájön, hogy egyik utal a másikra. Már a vizsgálódásokban bent vannak azok az elvek, melyeket a fejedelem bővebben kifejt.

A vizsgálódásokat két barátjának ajánlotta. Azzal kezdi munkáját, hogy oly utat vágott be, melyen még senki sem járt. Melyik ezen út? A mostani jogászok a régi jogtudósok szerint mondanak jogítéletet, az orvosi tudomány nem egyéb mint a régi orvosok által tett tapasztalatok, melyekre a mostani orvosok alapítják ítéleteiket. Csak az államok szervezésénél, fentartásánál, kormányzásánál *nem követjük a régiak példáját*. Ez onnan van, mivel a történetről igazi ismeretünk nincs. Nem hatunk be annak értelmébe, az eseményeket nem utánoz-

zuk, mintha az ég, a nap, az elemek, az emberek mozgása, tehetsége más volna mint régi világban. Éppen azért határozta el magát Livius könyveiről megírni azt, mit a régi és az új események megértéséhez szükségesnek tartott, hogy elmékedéseiből az olvasó hasznot húzzon.

Az elmékedések első pontja szól az államok képzéséről és belső elrendezéséről, a második arról, hogyan lehet azokat különösen a hódítások által nagyobbítani. A harmadik vizsgálja az államok növekedését és enyészését, átalakulását. Azonban gyakran megtörténik, hogy egy könyvben oly dolgokat tárgyal, melyek a másikba tartoznak. A könyvek ismét fejezetekre vannak elosztva, melyek között szoros logikai összefüggés nincs és nem is lehet, mivel Livius elbeszéléseinek nyomán azt mutogatja, mi tette a rómaiakat nagyokká, hogy ez szolgáljon például más népeknek is. Mindamellet tekintve az egészet, egy alapgondolat lebeg előtte s ebből következetesen fejti ki tanait.

Szól először a városok alapításáról és a kormányformákról. Van hat kormányforma: három jó és három rossz. Jó a monarchia, aristokratia és demokratia. De ezek elfajulhatnak a rosszba. A monarchia a tyranismusba, az aristokratia az oligarchiába, a demokratia az anarchiába. Ezen kormányformák az esetlegesség által támadtak. Kezdetben az emberek elszórva éltek, mint a vadállatok. Midőn elszaporodtak, összesereglettek, s hogy jobban védelmezhesék magukat, a legbátrabbat választották főnek s engedelmeskedtek neki. Így támadt az emberi társadalom s egyúttal az igazságosság fogalma. Hoztak törvényeket s büntetéseket arra, a ki azok ellen vét. Később nem a legerősebbet, de a legbelátóbbat választották s erre ruházták az uralkodást, ki azt örökösire hagyta. Így lett a monarchia az első kormányforma. De mivel az ember veleszületett hajlamánál fogva mindennel visszaél, a fejedelemből, midőn a hatalomban biztosnak érezte magát, tyran lett. Erre a hatalmasabbak a maguk és a nép védelmére fölkeltek s így keletkezett az aristokratiai kormányforma. De ez is alig biztosítván hatalmát, ezzel visszaélt és oligarchiává fajult. Végül fölkel a nép, megalapította a demokrátiát, mely lassanként demagogiába csapott át, mi újra a fejedelmi hatalmat tette szükségessé. A bölcsek, hogy ezen folytonos forradalmakat elkerüljék, egy mind a három kormányformából összetettet hoztak be s ezt tartották legtartósabbnak, mivel a monarchia, aristokratia és demokratia ugyanazon államban egymást kölcsönösen szemmel tartják. Ezen gondolat Polybiusból van átvéve. A hat kormányforma Aristotelesnél fordul elő először.

Rómában az egyenetlenkedés a nép és a senatus között oly kedvező eseményeket idézett elő, hogy az esetlegesség meghozta azt, mit

semmi más törvényhozó nem tett volna meg. A királyok elüzetése után Rómában monarchiai és aristokracizai kormányforma volt, mert a hatalmat 2 consul és a senatus birta. Hiányzott még a demokratia.

Annak, ki a köztársaságnak alkotmányt és törvényeket ad, fel kell tennie, hogy minden ember rossz. Ebben a történetírók megegyeznek. Ezt a történet példákkal igazolja. A Tarquiniusok elüzetése után a senatus és a nép egyetértésben éltek egymással. A Tarquiniusok halálával megszűnvn ezekről a nemesek félni, a népet minden módon sértegették. Ez tanúskodik azon tétel mellett, hogy az emberek sohasem teszik a jót, ha erre nem kényszerítetnek. A törvény teszi az embereket jókká. Hol az emberek törvény nélkül jót cselekesznek, ott a törvény nem szükséges. De ha ezen szokás megszűnik, azonnal kell a törvény. Midőn a Tarquiniusok családja kihalt s ezektől a félelem többé nem tartotta féken a nemesség gögjét, a bántalmazott népnek új intézvényről kellett gondoskodnia. Sok háborgás és forrongás után a nép és a nemesség megegyeztek a néptribunok intézvényében, kik a nép jogait védelmezték és mint közvetítők a nép és a nemesség közt, a szabadság őrei lettek. Most a három kormányforma egyesítetvén, a köztársasági állapotok súlyegyenbe jöttek. Ezen tökélyhez a senatus és a nép közti viszály adott alkalmat. Machiavelli véleménye szerint a nemesség és a nép közti harcok egyik főoka volt a római szabadságnak.\* Minden városnak saját módja van a nép dicsvágyának szabad folyást engedni. Különösen azon államokban, melyek fontos ügyekben a népet fel akarják használni kell a népnek némelyekben engedni. De mit a szabad népek kívánnak, az a szabadságra nézve ritkán veszélyes s a szabad nép nem engedi magát az ország kormányából kizárni.

A bölcs törvényhozók a köztársaság szabadságának megőrzését szükségképeni intézvénynek tekintik.\*\* Minő kezekre kell azt bízni?

A spártaiak és a velenceiek letették azt a nemesek, a rómaiak a nép kezébe. Legjobb azt azok kezére bízni, kikben legkevesebb hajlam van, hogy azt hatalmukba éjtik. Ez a nép. A nemesek kívánnak uralkodni, a nép csak annyit, hogy ne uralkodjanak felette. Különösen oly köztársaságban kell a szabadság megőrzését a népre bízni, mely hatalmas birodalom akar lenni. Spárta nem nyitott kaput az idegeneknek, Velence nem használta fel a népet a háborúkra. Mindaket-

\* Betrachtungen von N. Machiavelli. Übersetzt von Joh. Ziegler. Karlsruhe, 1832. I. könyv, 3-ik fejezet.

\*\* U. o. I. könyv. 5. fejj.

tőt megtette Róma, innén népének elszaporodása és ereje, de itt van a szüntelen fölkeléseknek is oka. Ha Róma a belnyugtalanságok okait is eltávolítja, ezzel együtt eltávolítja nagyságának okát.

Általános szabály, hogy eredetben egy ország soha, vagy ritkán alakíttatik meg jól, ha ezt nem teszi meg, egyetlen egy ember, kinek van hatalma és kinek szelleméből minden törvények és intézvények erednek.\* Egy köztársaság bölcs törvényhozója, kit az a szándék lelkesít, nem magának, sem örököseinek, hanem a közös hazának használni, oda fog törekedni, hogy a hatalmat egyedül bírja s a tiszta értelem az ily férfit, rendkívüli tetteért, melyet a birodalom megalapítása vagy a köztársaság szervezése végett végrehajtott, soha nem fogja gyalázní. Ha a tett vádolja, a siker kimentí őt és ha ez jó, mint Romulusnál, ki testvérét és Tatiust megölte, a siker mindig igazolni fogja cselekedetét, mert az érdemli meg a gyalázást, ki erőszakosan ront, nem pedig az, ki fölépít. De ennek oly bölcsnek és jóakarátúnak kell lenni, hogy az igénybe vett hatalmat örökségkép másra nem hagyja. Mert mivel az emberek hajlandóbbak a rosszra mint a jóra, örököse azt a hatalmat, melyet ő nemes czélokra használ, fordíthatná uralkodni vágyó czélokra.

De ha egy ember alkalmasabb alkotmányt adni, ez nem tartós, ha fentartása egy ember vállain nyugszik; kell, hogy annak gondját sokan viseljék. Valamint az állami ügy szervezéséhez kevesen értenek, úgy sokan egyesülve nem hagyják elveszni azt, mit jónak ismertek fel.

Ha vizsgáljuk, hogy Romulus a két gyilkosság után minő hatalmat tartott fen magának, azt látjuk, hogy csak a sereg vezérletét és a jögot a senatust összehívni. Ez világosan kitetszett későbbben. Midőn Róma a Tarquiniusok elűzetése után szabad lett, semmi régi intézvényt meg nem változtattak, kivéve, hogy az életfogytáig uralkodó király helyébe két, évenkint változó consult választottak. Ez biztos jel, hogy a város minden első intézvényei inkább a szabadságnak és egyenlőségnek, mint az absolutismusnak és a tyranisznak szolgáltak. Mózes, Lykurgus, Solon s más országalapítók is csak azért adhattak az általános jóra irányzó bölcs törvényeket, mivel hatalommal bírtak. Machiavelli szánalommal tekint Ágisra, ellenben dicséri Kleomenest, ki belátván, hogy Lykurgus törvényeinek helyreállítása végett egyedül kell lennie a hatalom birtokában, az ephorokat mind legyilkoltatta.

\* U. o. I. könyv. 9. fej.

Minden híres férfiak közt első helyen állanak a vallásalapítók, azután jönnek a köztársaságok és a birodalmak megalkotói, azután a hadvezérek, kik hazájuk területét nagyobbították, ezekhez csatlakoznak az írók, kik műveik tartalma és a tökély foka szerint kiérdemelték a dicsőséget. A nagy embertömegeből mindeniknek van része a dicséretben, a mint azt mestersége vagy üzlete által megszerezte. Ellenben becstelenek és utálatra méltók a vallások feldulói, a birodalmak és a köztársaságok felforgatói, az erény, tudomány és művészet ellenségei.\* Soha senki se lehet oly örült vagy böcs, oly gonosz vagy jó, hogy lévén szabad választása, az embereknek két osztálya közül ne dicsérné a dicséretre méltókat, ne gyalázná a gyalázatra méltókat. Mégis csaknem mindnyájan a hiu fény s a hamis hír által elvakítatva, akarattal vagy tudatlanul azok nyomdokába lépnek, kik gyalázást érdemelnek. Miglen ők egy köztársaság vagy egy birodalom alapítása által a halhatatlanságot elérhették volna, a tyranis felé fordulnak s nem veszik észre, mily dicsőségtől, nyugalomtól, belső megelégedéstől futnák, hogy a gyalázat, a megvetés, veszedelem és a nyugtalanság karjaiba vessék magukat. Lehetetlen, hogy azon férfiak, kik mint egy szabad állam polgárai élnek, vagy érdem által annak fejedelmévé lettek, olvasván a történetet, a régi nagy tettek hagyományaiból ismeretanyagot gyűjtenek, mégis mint polgárok inkább akarjanak lenni Cæsar mint Scipio, mind fejedelmek inkább Nabis mint Ágesilaus. Senki se engedje magát Cæsarnak az írók által magasztalt hírétől elvakítatni. Dicsérőit megvesztegette szerencséje, a császárság pedig az íróknak meg nem engedte, hogy róla szabadon nyilatkozzanak.\*\* A jó császárok, Titus, Traján, Mark Aurél nem szorultak a prætorianusokra, mivel őket erényök és a nép szeretete védelmezte; ellenben Caligulának, Neronak és a bűnnel megfertőztetett annyi császárnak a kelet és nyugot légioi nem voltak elegendők, hogy életök biztos legyen. Ha egy fejedelem a világhíre törekszik, kívánjon birni egy romlott várost, nem hogy romboljon mint Cæsar, de hogy azt újra felépítse mint Romulus. Jobb alkalmat dicsőséget szerezni az ég az embereknek nem adhat, az emberek pedig nem kívánhatnak. Ily élet vezet a biztonsághoz és a halhatatlan utóhirhez, az ellenkező a végtelen lelki aggodalomhoz s a halál után kitörülhetetlen gyalázathoz.

\* U. o. I. könyv, 10. fejt.

\*\* Sok író Machiavellit azért is megtámadta, hogy így nyilatkozik Cæsarról. Mommsen óta a világ Machiavelli itélete felé hajlik.

Róma alapítója tehát Romulus, de az istenek ennek intézvényeit nem tartották elegendőknek Róma viláгурalmához. Kellett egy Numa, hogy kiegészítse azt, mit amaz elmulasztott. Numa a féktelen népet a polgári engedelmességre s a béke műveire akarta szoktatni. Ezen cél elérése végett használta a vallást, oly dolgot, mely az emberi társadalom fentartásához okvetlenül szükséges. A római nép sok cselekedetéből látjuk, hogy inkább félt az esküt megszegni mint a törvényeket átlépni, mivel az istenek hatalmát nagyobbra becsülte mint az emberekét. A nagy isteni félelem volt oka, hogy a senatusnak minden vállalat könnyen ment. Ha határozni kellene a felett, hogy Róma Romulusnak vagy Numának köszön-e többet, Machiavelli Numának adná az elsőséget, mivel, hol van vallás, ott a fegyvereket könnyen be lehet hozni, de hol vallás nincs, ott az nehezen megy. Soha sem volt férfi, ki, hogy rendkívüli törvényeket adjon a népnek, az istenséghez ne folyamodott volna, különben azokat a nép el nem fogadja. Ugy következtet, hogy a Numa által behozott vallás Róma gyarapodásának főoka volt. A isteni tisztelet pontos megtartása az államok nagyságának, annak megszenteltségtelenítése romlásuk első oka. Nem abban keresendő az állam üdve, hogy azt egy bölcs fejedelem kormányozza, míg él, hanem ha a fejedelem oly intézvényeket ad, melyek halála után fenmaradnak. Ha a keresztyén köztársaság fejei vallásunkat megőrzik, úgy mint azt annak alapítója tanította, a keresztyén államok sokkal boldogabbak és egységesebbek lennének. A keresztyén vallás sülyedésére legnagyobb biztossággal lehet következtetni, ha látjuk, hogy azon népek, melyek vallásunk fejéhez legközelebb állanak, legkevesebbet vallásosak. Ha tehát tekintetbe vesszük vallásunk alapjait s látjuk, hogy a mostani szokás hogyan tért el azoktól, Machiavelli azon meggyőződésre jut, hogy az enyészet vagy a büntető ítélet közel van.\*

Mínt hogy némelyek azon véleményben vannak, hogy az itáliai ügyek kedvező állapota a római egyháztól függ, Machiavelli jónak látja ez ellen érveit felhozni. Itália a római udvar példája által minden isteni félelmet és vallást elvesztett, mi számtalan rossznak lett forrása. Mi olaszok az egyháznak és a papoknak köszönjük, hogy vallástalanok és gonoszok vagyunk. Az egyháznak köszönjük azt is, hogy ő oka politikai sülyedésünknek, ő tartja elosztva országunkat.

Sohase volt egy ország egységes és boldog, ha nem engedelmeskedett egy köztársaságnak vagy fejedelemnek, mint Francia- és Spa-

\* Ezt körülbelül 1513-ban írta.

nyolország. Annak oka, hogy Itália mért nincs ily helyzetben, mért nem képez egy köztársaságot, vagy mért nem kormányoztatik egy fejedelem által, egyedül az egyház, mivel itt ütötte fel székét, itt van világi uralma, de nem volt oly hatalmas, hogy egész Itália felett uralkodjék. Másrészről nem is volt oly gyenge, hogy félvén világi uralmát elveszíteni, ne hitt volna be hatalmat azon állam ellen, mely Itáliában őt fenyegette. Az egyház okozta, hogy Itália egy kormány alatt nem egyesülhetett, hanem sok úr alatt áll. Ez eredményezte azon nagy gyengeséget, hogy Itália minden hatalmas barbárnak zsák-mánya, ki azt megtámadja.\*

Azután vizsgálja, hogy az államférfi minő eszközökhöz nyuljon, ha egy egész romlott népet kell kormányoznia vagy ha az uralkodás formáját lényegesen meg kell változtatnia. Már az eddigi mondottak után ítélve előre tudhatjuk, hogy ezen eszközök szelidek nem lehetnek. Egy tyran alatt élő nép még akkor is, ha nem romlott, nehezen tartja meg a szabadságot, ha ezt egy esemény által eléri, mint a rómaiak a Taquiniusok elfűzetése után. Ilyen nép olyan mint az okatlan állat, fogva tartatva a természetnél fogva vad és féktelen, ismét könnyen törbe esik.

Az új szabad kormányznak ellenségei lesznek a despotismusnak minden hívei, mert ezek szerint a nép szabadsága az ő rabszolgaságuk. Ez esetben nincs jobb eszköz, mint Brutus fiait kivégezni. Azon fejedelem szánandó, kinek a tömeg ellensége lévén, rendkívüli eszközökhöz kénytelen folyamodni, mert minél több kegyetlenséget visz véghez, annál ingadozóbb a trónja. Legjobb, ha a népet megnyeri s erre támaszkodik, e nélkül uralma nem lesz tartós. Egy fejedelemnek, ki hazájának zsarnokává lett, vizsgálnia kell, mit kíván a nép s úgy találja, hogy bosszút akar állani azokon, kik szolgaságának okozói voltak s szabadságát visszanyerni. Az első kívánságnak egészen eleget tehet. A másikat meg nem engedheti s ekkor azt kell vizsgálnia, mi oknál fogva kíván a nép szabad lenni. A fejedelem azt találja, hogy egy kis rész szabad akar lenni, hogy uralkodjék. Ezen kis rész ellenében biztosítsa magát úgy, hogy ezt vagy láb alól elteszi vagy kitüntetésekben részesíti. A nagyobb rész nem kíván egyebet, mint biztonságban élni s ezt kielégítheti, ha oly törvényeket ad, melyek összhangzatba hozzák az ő hatalmát a nyilvános jóval. Egy fejedelem vagy egy köztársaság biztosítsa magát úgy, mint azt tették

\* Machiavelli szerint minden nem itáliai barbár. Ezen kemény ítélethez őt hihetőleg az vezette, hogy a külföldiek Itáliát leigázták.

Tarquinius elűzetése után a rómaiak. Ezt ők tehették, mert akkor még erkölcsileg nem voltak megrontva.

Ellenben egy romlott város, ha meg is szabadul a zsarnoktól, soha nem lesz szabad, kivéve, ha találkozik egy nagylelkű és vitéz férfi, ki a szabadságot visszaállítja, de ekkor is ezen férfi halálával a szabadságnak vége. Példa rá Dion, Timoleon. Legjobb példa itt is Róma, mely a Tarquiniusok után a szabadságot mindjárt megragadta és megtartotta, ellenben Cæsar, Caligula, Nero meggyilkoltatása után szabadságát soha vissza nem nyerhette. A sikernek ezen különbsége ugyanazon városban onnan van, hogy a római nép a Tarquiniusok idejében romlatlan volt, későbbi időkben romlásba süllyedt. Akkor elég volt egy eskü, hogy királyokat többé nem tűr. Később Brutusnak minden szigora és a keletnek minden légiói elégteleneknek bizonyultak be a szabadsághoz. Ennek okát Machiavelli helytelenül azon erkölcsi romlásban keresi, melyet Marius pártja idézett elő. Ez csak egy része, egy következménye volt azon romlásnak, melynek oka mélyebben feküdt. Semmi fontos és erőszakos esemény nem tehetné Nápolyt vagy Majlandot szabaddá. Rómára nézve nagy szerencse volt, hogy királyai megromlottak és elűzettek, mielőtt a romlás a város belsejébe behatott. Az erkölcsök tisztasága okozta, hogy Rómának a sok polgári nyugtalanságok nem ártottak. Innen azt a következtetést lehet levonni, hogy hol az erkölcsök jók, a polgári viszályok nem ártanak, hol rosszak, ott a törvények nem segítenek, legfőlebb ha akad ember, ki azokat rendkívüli erélyvel kezeli, míg az erkölcsök megjavulnak. Ha ezen férfi meghal, a város visszaesik előbbi állapotába, példa rá Epaminondas.

Az erkölcsi romlást és képtelenséget a szabadságra, a polgárok egyenlőtlenségéből származtatta s hogy ismét egyenlökké legyenek, ehhez rendkívüli eszközök kívántatnak, mihez kevesen értenek.\*

A tárgyat oly fontosnak tartja, hogy erről bővebben értekezik. Egy romlott városban az erkölcsi romlottságot sem a törvények, sem az intézvények nem tartják féken. Valamint a jó erkölcsök fentartásához szükségesek a törvények, úgy a törvény megtartásához kívántatnak jó erkölcsök. Az intézvények és erkölcsök, melyek egy köztársaság keletkezésénél, midőn még az emberek jók voltak, később midőn rosszakká lettek, már nem alkalmatosak. A törvények az eseményekkel együtt változnak, az intézvények vagy ritkán, vagy sohasem változnak, miért az új törvények nem elegendők, mivel ezeket a szilárdul

\* U. o. I. k., 17. f.



maradó intézvények megrontják. Ezt így világosítja fel. A római nép a consulságot és más főhivatalokat csak azoknak adta, kik azt keresték. Ezen intézvény kezdetben jó volt, mert azokat csak az érdemes polgárok keresték. Midőn a város megromlott, ezen intézvény igen veszélyessé lett, mert nem a legérdemesebbek, de a leghatalmasabbak jelöltették ki magukat. Ezen rossz állapot csak lassanként mutatkozott. Miután a rómaiak Afrikát, Ázsiát, Görögországot hatalmukba ejtették, azt hívnék, hogy már nincsenek félelmes ellenségeik, biztonságban érezték magukat. Ez okozta, hogy a római nép a consulok választásánál nem volt tekintettel az érdemre és a vitézségre, hanem a kegy határozott, s azokat választották, kik legtöbb hatalommal bírtak s az érdemes férfiak kizárattak.

Mi az új törvények hozatalát illeti, a tribun vagy más polgár indítványozhatott törvényt. Jó volt ez addig, míg a polgárok jók voltak, de mikor ezek megromlottak, az intézvény igen rosszra lett, mert csak a hatalmasok hoztak javaslatba törvényeket, nem a szabadság javára, hanem hatalmuk nagyobbitására. A javaslat ellen félelemből senki sem mert szólani s a nép kénytelen volt saját vesztét elhatározni. Ha tehát Róma erkölcsi romlásának korában szabad akart lenni, új törvényekkel együtt új intézvényeket is kellett volna behoznia. Ezt csak egy okos ember teheti lassanként, mivel a bajt mindnyájan be nem látják. De a romlott városban ilyen férfiak ritkák és ha találkoznak is, nehéz az embereket a megszokott állapottól eltéríteni. Ha pedig az átalakítás egyszerre egy időben történik meg, annak az egynek a város fejedelmének kell lenni, ki belátása szerint cselekszik. És mivel ily városban igazi politikai életet újra megalapítani egy jeles férfit, egy republikában ellenben az uralkodást erőszakos cselekvés által birtokba venni, rossz embert tesz fel; ritkán fog az eset beállani, hogy egy férfi rossz eszközök által akarjon fejedelem lenni, ha szándékai jók, vagy hogy egy rossz embernek, ha fejedelemmé lett, eszébe jusson a hatalmat, melyet rosszul szerzett meg, jól alkalmazni.

Ezekből kitűnik, hogy lehetetlen vagy igen nehéz romlott városokban a köztársaságot fentartani. Ha mégis fen akarjuk tartani vagy megalapítani, akkor szükséges, hogy azt inkább a monarchiai, mint a republikai kormányformához idomítsuk, hogy így az emberek, kiket gögjüknél fogva a törvények meg nem javíthatnak, a királyi hatalom által tartassanak féken, más úton azokat jókká tenni akarni vagy lehetetlen, vagy kegyetlenségekkel járó vállalat, mint Kleome-nesé. Ha ez, hogy egyedül lehessen, az ephorokat darabokra vagdal-

tatta, Romulus pedig testvérét és Taciust megölette s mindkettő a hatalmat jól alkalmazta, meg kell jegyezni, hogy népeikbe az erkölcsi romlás még be nem hatott.\*

Ha egy államférfi új alkotmányt akar adni, a régi formáknak legalább színét tartsa meg, mert a tömeget ki lehet elégíteni úgy a látszattal, mint a valósággal. Mivel minden új az emberek kedélyét mozgásba hozza, igyekezzék a régít a lehetőségig meghagyni s ha a kormánytagok számát, a hatalom teljét megváltoztatja, legalább a czímet hagyja meg. De ki korlátlan monarchiát akar behozni s magát a trónon fentartani, a létezőt egészen fel kell forgatnia s újat csinálnia. A fővárosban nevezzen ki új kormányt, új teljhatalommal, új személyekkel. Építsen új városokat, a régieket rombolja le, a lakosokat egyik hegyről tegye át a másikra, szóval az országban semmit se hagyjon meg a régi helyen, hogy ne legyen rang, hivatal, állás, gazdagság, melyet a birtokos nem neki köszönne. Machiavelli maga is bevallja, hogy ezen eszközök kegyetlenek, azok nemcsak a keresztyénség tanáival ellenkeznek, hanem az emberiség irtózik azoktól. Az ember kerülje azokat s inkább éljen a polgári állás homályában, mint viseljen koronát annyi vele egyenlő lények romlásával. De az emberek bizonyos közép utat választanak, mi legveszedelmesebb, mert azt nem értik, hogy vagy egészen jók, vagy egészen gonoszak legyenek.\*\*

Machiavelli hathatósan ellene van oly félrendszabályoknak, melyekre nézve — mint mondja — az ő kora a keresztyén vallás tanai és a politikai szükségesség között ingadozott s nem tett eleget sem az egyiknek, sem a másiknak. A rómaiak, kik mindenben az ő ideáljai, birodalmuk nagyobbításánál kerülték a félrendszabályokat. Uralkodni annyit jelent mint az alattvalókkal úgy elbánni, hogy ők téged meg nem sérthetnek. Ezt a czélt el lehet érni vagy az által, hogy minden lehetőséget el veszsz tőlük, hogy neked ártsanak vagy hogy oly sok jót adsz nekik, hogy alapos okuk nincs állapotuk megváltoztatását kívánni. Három mód van egy meghódított vagy pártokra szakadt várost kormányozni: a lázadás fejeit kivégeztetni vagy eltávolítani, vagy kieszközölni, hogy egymással békét kössenek. Ez utóbbi eszköz a legveszedelmesebb, az első a legbiztosabb. De mivel az ily kivégeztetésekben valami nagyszerű és fenséges van, a gyenge köztársaságok nem tudják azokat foganatosítani. Ez a mi korunk fejedelmeinek is hibája. Ha nagy dolgokról kell itélni, nem akarják látni,

\* U. o. I. k. 18. f.

\*\* U. o. I. k. 26. f.

mint ítéltek ilyenekben a régiek. A mostani emberek gyengéje, melyet az elpuhult nevelés és a dolgok nem tudása (történet) okozott, eredményezte, hogy a régiek ítéleteit részint emberteleneknek, részint lehetetleneknek tartja. Az uralkodók gyengeségéből származnak ilyen, az igazságtól eltérő eszközök és vélemények. A helyett, hogy erőszakkal és erővel kormányoznának, ily fogásokhoz folyamodnak, t. i. a pártokat belül támogatják, meg nem gondolván azt, hogy egy párt mindig ellenségük lesz. Békés időben az ilyen fogások néha lehetnek hasznosak, de a mint mozgalmas idők állanak be, kitűnik azok csalékonysága.

Hol a becsületesség hiányzik, ott semmi jót sem lehet várni, különösen azon országokban, hol, mint a mostani időkben, az erkölcsi romlást látjuk uralkodni, mindenekelőtt Itáliában, részben Francia- és Spanyolországban. Ha ez országokban nincs annyi rendetlenség mint nálunk, ez nem ered ezen népek becsületességéből, mert ez nagyobbára hiányzik, hanem onnan, mivel egy királyuk van, ki nemcsak személye, hanem az alkotmány által is összetartja ezen királyságokat. Ellenben Németországban még sok becsületesség és vallásosság található, ezért vannak itt szabad városok, melyek törvényeiket megtartják. Ezt Machiavelli két oknak tulajdonítja. Először, mivel a szomszéd népekkel, melyek nem hozzájuk jöttek, soha jelentékeny kereskedést nem űztek, ők megelégedtek azon javakkal, melyeket hazájuk szolgáltatott nekik, miáltal minden érintkezés okát s a romlás kezdetét elkerülték. Ők sem francia, sem spanyol, sem olasz erkölcsöket nem vettek fel, mely három nemzet együtt a világ romlása. Azután azon városok, melyek a szabad és romlatlan alkotmányt megtartották, nem tűrik maguk közt a nemeseket s kebelökben szigorúan vigyáznak az egyenlőségre.

Minden köztársaságra és országra nézve legveszedelmesebbek azon nemesek, kiknek jószágaikon kívül vannak váraik és jobbágyaik. Nápoly, az egyházi állam, Romagna és Lombardia teli ván ily nemesekkel, a miért ezen országokban rendezett politikai állapot sohasem létezett, mert az embereknek ezen osztálya a legveszélyesebb ellensége a polgári társadalomnak. Hol tehát nagy egyenlőség van vagy könnyen helyreállítható, ott köztársaságot, hol nagy az egyenlőtlenség, ott monarchiát kell felállítani, különben a mű nem lesz tartós.\*

De hogy az államférfi a gyenge kezdettől nagy eredményekhez

\* U. o. I. k. 55. f.

jusson, Machiavelli ítélete szerint nem elég az erőszak, erő és bátorság, kell csalás is, mint azt macedoniai Fülöp, sicíliai Agathokles élete mutatja. Xenophon Cyropædiája azt tanítja, hogy csalni szükségképpen dolog. Cyrus inkább esel, mint erőszak által lett ura egy nagy birodalomnak. Ugyanezeket kell tenni a köztársaságoknak is, míg nem lesznek hatalmasok; fegyverek és erőszak nem elegendők. Minthogy Róma, hogy a sors által neki kijelölt nagyságot elérje, minden eszközt alkalmazott, ezt is használta. Nagy esel volt, a mint Róma szövetségéseket szerzett magának, mert ezen név alatt lettek ezek Róma szolgálói, p. o. latinok.

. Tehát a rómaiaknak, midőn terjeszkedni kezdtek, a csalást, a ravaszságot is kellett használniok s ez annál kevésbé gyalázatos, minél jobban van eltakarva.\*

Noha a csalás minden ügyben gyalázatos, a háborúban az dicső, mert az ellenséget, kinek nem hiszünk, rászedni, ebben áll a háborúviselés mestersége. Hol a haza létéről vagy nem létéről van a szó, nem kell tekintetbe venni, hogy a dolog igazságos-e vagy igazságtalan, emberséges vagy kegyetlen, dicséretes vagy gyalázatos, hanem minden tekintet mellőzésével oly rendszabályhoz kell nyulni, mely életét megmenti és szabadságát megtartja. Azt a csalást azonban, mely által adott szavunkat és a megkötött szerződéseket megszegjük, nem tartja dicséretre méltónak, noha lehet, hogy általa koronát és birodalmat szerzünk. Csakhogy ezt megint gyengíti, midőn állítja, hogy a kikényszerített ígéretet meg nem tartani, nem gyalázat. A kikényszerített ígéreteket az államok soha sem tartják meg, ha megszünik a kényszer. A fejedelmek nemcsak a kikényszerített szerződéseket meg nem tartják, ha a kényszer megszünik, hanem más ígéreteket is megszegnek, ha elenyészik az ok, mely őket arra indította.\*\*

Machiavelli politikai iratainak vannak kitünő előnyei, de vannak nagy tévedései, hibái is, még pedig olyanok, melyek az erkölcsiiséget és a jogot halomra döntik, melyek ellen tehát erkölcsi és jogi érzésünknek hatályosan tiltakoznia kell. Új tudományt akar arra nézve, miképp kell az államokat kormányozni; arra akar bennünket tanítani, mi a politika és melyik a helyes? Érdemes lesz tehát azzal foglalkoznunk, hogy helyesen felelt-e a kérdésre. Az eddigi politika hibáját abban látta, hogy a történetet nem ismerjük, a történeti eseményeket nem utánozzuk, pedig az emberek mostan is

\* U. o. II. k. 13. f.

\*\* U. o. II. k. 42. f.

olyanok, mint voltak az ókorban. Ő a politikát a történetből akarja meríteni. Ezen felfogás határozza meg módszerét. Módszere történeti, tehát tapasztalati. Mondja, hogy ő a társadalmat és az embereket vizsgálja, hogy milyenek és nem milyeneknek kell lenniök. Sokan állították, hogy ő e tekintetben egy úton jár Aristotelessel. Igaz, hogy a tapasztalati módszert Aristoteles fedezte fel, de ő mint első rangú philosophus nem állapodott meg az inductiónál, hanem e mellett előadta a deductiót is. Nála a kettő egymást kiegészíti. Igaz, hogy a tapasztalati módszert a renaissance biztosabbá tette, mint az Aristotelesnél az elméletben és az alkalmazásban van meg. Azonban azt nem lehet mondani, hogy Machiavelli ezen módszert úgy alkalmazta, mint azt a renaissance tökéletesítette, hanem csak annyit, hogy a renaissance korában mint politikai író, ő annak képviselője. A tapasztalati módszer az egyes tények alapján felemelkedik az általános tét igazságához. Machiavelli, elméleteit több különböző eseményekre fekteti s ismételten bírálja. Azonban legtöbbször egyetlen egy tény, egyetlen egy példa elég neki, hogy ezt általános tétbe átváltóttassa. P. o. azon általános tét megalapításához, hogy az emberek sohasem teszik a jót, ha erre nem kényszerítettek, elég neki azon egy tény, hogy a Tarquiniusok halálával megszűnván a nemesek azoktól félni, a népet sokfélekép sértegették. Azon tét ily általánosságban kimondva, nem igaz. Hogy ő azon tétet igaznak veszi, nagyon jellemzi őt, pedig ezen tétre alapítja egész politikáját. Igaz, hogy azt a tételt azután a további történet folyama által megerősítve látja. Keveset hitt az emberiségben és a jónak erejében. Kora önző, romlott volt s ez vezette őt oda, hogy hamis előzményekből indult ki. A római történetet úgy veszi, mint azt Liviusnál találta, pedig ez mesés dolgokat is valódi történeti tényeknek vett. Oly dolgokra, melyek vagy soha, vagy másképpen történtek meg, tapasztalati igazságot nem lehet alapítani. Tehát a tapasztalati módszerben sem volt eléggé óvatos. Mozaik-szerűen veszik ki magukat pusztán csak az inductióra alapított politikai tanok, p. o. az I. könyv 22-ik fejezetében azt tanítja, hogy nem állambölcsesség oly szerződéseket kötni, melyekre nézve félni kell, hogy azokat meg nem tarthatjuk; a 23-ikban, hogy csak egyesített haderővel lehet mindent kockára tenni; a 25-ikben, hogy ki egy régi államnak szabad alkotmányt akar adni, tartsa meg a régi formáknak legalább színét. Az ilyen tarka-barka módon összeállított tanok közül ki kell aztán választani és összeállítani azokat, melyek együvé tartoznak. A tapasztalati módszer a rendszeres előadástól még távol esik. Igaz, hogy a politikai író ezen módszert nem nélkülözheti, de pusztán

annak segédelmével államtudományt biztosan felépíteni nem lehet. Ki ilyet ír, ismernie kell azon elemet, mely minden politikai cselekvésnek forrása. Ez az emberi szellem örök lényege. Ennek megismerésére pedig Machiavelli nem irányozta figyelmét, mert semmiféle philozofiai rendszert nem ismert. Ő úgy járt el mint a római írók, kik szintén nem sokat törődtek az utolsó alapok kinyomozásával. Az állam szerinte csak azon szükségből eredett, hogy az ember meg legyen védve az ellenség ellen. Ez igenis lehet alkalomadás az állam keletkezéséhez. De az állam oly idea, mely egyáltalában szükségképpen, ilyenek teljes ismeretéhez a tapasztalás útján eljutni nem lehet. A mint azonban az állam eszméje a jelenségben megvalósul, alá van vetve mindazon feltételeknek, melyek tapasztalati létezésére és kifejlésére nézve tőle elválhatatlanok. E tekintetben megismeréséhez a tapasztalat szükséges. Külsőképpen származtatja a jónak és a gonosznak, az igazságosságnak fogalmát is. A belső elvre itt sem gondol. Korában viszonylagosan helyes lehetett azon észrevétel, midőn azt állítja, hogy ki államot alapít s törvényeket ad neki, fel kell tennie, hogy minden ember rossz. Következétesen így az államnak egy nagy börtönnek kellene lenni és nem a szabadság szervezetének. Általában az ő politikája csak az ő korának felel meg, midőn a hűbériség után az államok új alapon kezdtek keletkezni. Mihelyt Machiavelli saját terén áll s az adott valóságot vizsgálja, mint eredeti mélyen észlelő politikus áll előttünk.

És Machiavelli sem a tapasztalásból vette sok tételeit, p. o. azt, hogy a politikai szabadság megőrzését legjobb azokra bízni, kikben legkevesebb a hajlam, hogy azt hatalmukba fogják ejteni. Aristoteles a tapasztalást, mint nélkülözhetetlen föltételt, tekintetbe veszi ugyan, de e mellett az állam eszméjére, mint minden tapasztalatinak biztos zsinórmértékére is irányozza figyelmét.

Mi Machiavellinek azon tételét, hogy ő az embereket vizsgálja, milyenek és nem milyeneknek kell lenni, minden kritika nélkül elmondjuk, s ezt nagy politikai bölcseségnek tartjuk. Ekkor rendesen értjük az emberek gyengéit, hibáit, ravaszságát, önzését. A politikusnak erről az oldalról ismernie kell az embereket, mert ilyeneket is kormányoz. Ha az emberek jók, erényesek, ekkor olyanok, a milyeneknek kell lenniök. E részről is ismerje meg az embereket, mert ezeket is kell kormányoznia. Machiavelli maga mondja, hogy az emberek jók, ha a törvényt betöltik, de minden törvény egyelőre kívánalom, melyet be kell teljesíteni.

Mivel Machiavelli a politikát történeti alapon akarja megterem-

teni, ezért tekintetbe veszi nemcsak a régiek, hanem korának is, különösen Itália történetét. De mégis mint a renaissance embere egész lélekkel csüng az ó-koron és itt ismét nem a műveltebb görögök, hanem a politikailag hatalmasabb republikánus rómaiak az ő csodálatra méltó eszmeképei. Mindent, mit a rómaiak a politikában és a hadügyben tettek — s ő csak e kettőre gondol — az jó, dicső, utánzásra méltó. Aristoteles politikáját ismerte ugyan, noha még ő sem az eredetit és a hamisítatlant; de azok tévednek, kik azt tartják, hogy Machiavelli e tekintetben is a nagy görög bölcsésznek csak utánzója. Sem Aristoteles, sem általában a görögök, hanem a római állam ideája, a mint ezt különösen Livius után tanulta ismerni, vésődött be mélyen lelkébe. Ugy a görögök, mint a rómaiak feláldozták az egyént az államnak. Ezt a vonást, mely pedig az antik államoknak nagy hiánya volt, s éppen ezért enyésztek el, megtartja Machiavelli. De a görögök felfogása szerint, mint azt Aristoteles, kivált pedig Plato politikájából tudjuk, az állam magában foglalja az egyes embernek összes működését, az egész társadalmi életet, a nevelést, a művészetet, a vallást, a tudományt, szóval az emberi életnek minden mozzanatát. Ellenben a rómaiak az állam hatalmának körét határozottabban vonták körül, azt jogi és politikai intézvénynek fogván fel. Ehhez az ideához ragaszkodik Machiavelli. Az ő egyénei csak egy szenvedélyt ismernek — a politikait. Az állam szerinte is politikai és katonai intézvény s arra törekszik, hogy létét biztosítsa s hatalmát növelje bármily eszközökkel. Ha irataiban csak ezt az egy vonást véges-végig szemünk előtt tartjuk, lehetetlen, hogy Machiavelli rejtélyes legyen előttünk s egyszerűen megmagyarázhatjuk magunknak mindazt, min egyelőre megütközünk, mi tanában erkölestelen s mitől minden jobb keblű ember irtózik. És mivel ő az államot hatalmasnak, egységesnek óhajtotta látni, azért az ő legfőbb eszménye a köztársasági Róma. Ennél nagyobb, dicsőbb, utánzásra méltóbbat nem tud gondolni. A katonaság, a rómaiak példája nyomán, az ő államtanának lényeges alkatrésze; ellenben műveltségről, művészetéről, vallásról, tudományról nincs benne szó, ezekről legfőlebb mellelgesen szól, holott Plato, Aristoteles ezeket mind befoglalták az állami életbe. Teljesen szép és igazi állami életet azok nélkül nem lehet gondolni. Machiavelli kíván jó politikát s — mi nélkül ez nem foganatosítható — jó, megbízható katonai erőt, de e kettő föltesz értelmes, művelt, jómódú népet.

Machiavelli a renaissance korának azon férfiai közé tartozik, kik nem a régiek művészetének és tudományának voltak bámulói, hanem kiket a római birodalom nagysága és szabadsága lelkesített és buz-

dított a hazaszeretetre. Annak ő rendkívüli bámulója, mellette a többi dolgok mind háttérbe szorulnak. Ez az egy szenv lelkét egészen áthatja. Szóval Róma az ő eszménye. Az ókor nagyságának sugarai melegíték őt. Az ókor alatt pedig rendesen Rómát érti.

Összehasonlítván az ókort az újjal, azt találja, hogy akkor több szabadságot szerető nép volt mint most, s ennek okát abban látja, mi a mai embereket a tetterőre kevésbé teszi képessé. Ezen ok az akkori és a mostani nevelés különbsége, melynek alapja a mi és az előkor vallásának különbségében rejlik.\* Mivel a mi vallásunk az igazságot és az üdv igazi útját tanítja, ezért a világ dicsőségét kevesebbre becsüli, ellenben a pogányok éppen ezt becsülték oly nagyon. A legfőbb jót abban helyezték s azért cselekedeteikben több erőt mutattak. A régiek áldozatainál nem hiányzott sem a pompa, sem a szertartások fensége, de hozzájárultak még véres és iszonyt gerjesztő áldozatszokások, sok állat leöletett s az emberek ezen borzasztó látványhoz hasonlókká lettek. A régiek vallása csak a világi dicsőséggel fedett férfiakat nyilatkoztatta ki szenteknek, mint hadvezéreket, a köztársaságok fejeit. A mi vallásunk inkább az alázatos és contemplatív emberekre, mint a cselekvőkre ruházza a dicsőséget. Legfőbb jó itt az alázatoság, az önmegtágadás és a világi dolgoknak kevésre becsülése. Ugy látszik, hogy az ily gondolkozásmód az emberi nemet gyengévé tette s ezért a gonoszak zsákmányává lett. Ezek bátran úzik jogtalanságaikat, mert azt látják, hogy a többség, hogy a paradicsomba jusson, inkább arra gondol, hogy az elnyomást eltűrje, semhogy bosszút álljon. Noha tehát azt lehet gondolni, hogy a föld asszonyiassá lett, s hogy az égnek nincsenek többé villámai, mégis kétségkívül mindez inkább a magyarázók aljasságától függ. Nem fontolják meg, hogy vallásunk megengedi, hogy hazánkat szeressük, s hogy oly férfiakká képeztesünk ki, kik azt védelmezni képesek. Tehát a mi műveltségünk és vallásunk hamis magyarázata okozta, hogy most nincs annyi köztársaság, nincs annyi szeretet a szabadsághoz a népeknél, mint régen. Azonban, folytatja tovább, inkább vagyok hajlandó hinni, hogy ezen jelenség oka, mivel a római birodalom fegyverei és nagysága által minden köztársaságot és szabad alkotmányt megsemmisített s ha később ez a birodalom feloszlott, a városok és népek — némely pontokat kivéve — nem egyesülhettek s nem adhattak maguknak szabad alkotmányokat.

Láttuk, hogy Machiavelli minő nagy hatást tulajdonít a vallás-

\* U. o. II. k. 2. f.



nak az állami életre. Szerinte Róma nagyságának egyik főoka volt annak vallása, mivel az erkölcsök tisztaságát fentartotta s a törvények iránti tiszteletet bevészte. Ő úgy ítél, hogy a bölcsek politikusa a vallást akkor is tiszteletben fogja tartani, ha abban nem hisz. De mint az előadott pontokból láthatni, ő a vallás mélyébe be nem hatott. Azt azonban jól mondja, hogy a keresztyén vallás tanítja mindenkinek felett szeretni az igazságot, ha erre törekszünk, a többi magától megjön. Nem is tanítja a keresztyén vallás, hogy a világi javakat kicsinyeljük, vagy éppen megvessük, hanem azt, hogy az érzéket megnemessítsük s a szellemnek alárendeljük. Machiavelli nagy magasztalója a szabadságnak. De szabad az, ki igaz. A régi vallások véres, borzasztó látványt nyújtott áldozataiból származtatja a nagyobb tetterőt és vitézséget. Véres áldozatok a régieknél symbolikai cselekvények voltak, általuk bűneikért az isteneket akarták kiengesztelni. Ez téves hit volt. Ily módon az Istent ki nem engeszteljük magunkkal, véres áldozatokat a keresztyén vallás nem kíván, az csak egy áldozatot kíván, t. i. hogy az igazságnak mindent alá rendeljünk és feláldozunk. Ez a gondolat ad az embernek oly erőt és bátorságot, mely a pokol kapuit is legyőzi. Azonban itéletét lágyítja, mert nem annyira a keresztyénségnek mint magyarázóinak tulajdonítja, hogy az emberi nem gyengébb lett, hogy a tétlen contemplációra s nem a vitézségre neveltetünk. Az bizonyos, hogy a középkori keresztyénség minden dicsőséget és boldogságot a túlnani életbe tett át s a földi életet, mint a nyomorúság völgyét rajzolta, mintha a földi életre a mennyei következne s az Istennek két országa volna, mintha a keresztyénség alapítójának nem az lett volna a célja: a földön Isten országát megalapítani, más szavakkal az érzéket, a természetit a szellemi által áthatni. Machiavelliben azt látjuk, hogy lelke ösztönszerűleg visszahat az oly dualismusra. Sőt úgy látszik, hogy nem vallásunknak tulajdonítja, hogy a mostani népekben kevesebb szeretet van a szabadsághoz, mint régebben, hanem ezen jelenség oka, hogy a római birodalom fegyverei és nagysága által semmisítette meg a köztársaságokat és alkotmányokat. Tehát itt ingadozik. És belső ellenmondás azt állítani, hogy csak a szabad államok növekednek hatalomban és mégis ezen szabad államok más országok szabad alkotmányát megsemmisítik. A rómaiak igenis megszerezték maguknak azt a tudatot, hogy hatalmuknak semmi más hatalom nem állhatott ellen. De utóvégre is a hódítások szülték azon kóranyagot, mely a birodalom erejét lassanként felemésztette.

Összehasonlítván az antik erényt a keresztyénivel azon célból, hogy annak adjon e fölött előnyt, azt mindig az erénynek, tetterőnek,

bátorságnak értelmében veszi, még pedig úgy a jóban, mint a rosszban. A keresztyén erényre inkább a jóság nevét ruházza s ezt kevesebbre becsüli, mert amaz mindig hírt, dicsőséget hoz. Véleménye az, hogy az emberek mindenek felett ezt becsülik, mert halhatatlanná tesz. Merészen mondja, hogy az emberek inkább akarják a gyalázatot mint a feledést, csak hogy nevök az utókornál fenmaradjon. A renaissance korában többen úgy gondolkodtak, hogy a hazát inkább kell szeretnünk mint lelkünk üdvösségét, de lelkünk üdvössége nem más, mint lelkünk tisztasága a bűn szennyétől, élni a jóban és igazságban, csak ezek azon kincsek, melyekbe a romlás sohasem képes behatni, vagy a mint a valóság magát kifejezi, halhatatlanok. Ezek nélkül az utókor emlékeztében élni úgy, hogy gyalázatot is elkövessünk, átok; rosszabb mint a halál. És a hazaszeretet csak tiszta, önzetlen, áldozatra kész lélekben lakik, az csak erényes tettekben nyilatkozik. Azt mondja, hogy vallásunk tanítja az igazságot szeretni, ellenben a pogányok a világ dicsőségét becsülték mindenekfelett. De a tartós világi dicsőség is az igazságszeretethez alapszik. Machiavelliben kevés eszményi vonás volt. Az állam nagysága és hatalma nála minden egyebet elfojt.

Az, mit a világ machiavellismusként nevez, még jobban kitetszik a következőkből. Azt mondja, az embernek gonosz természete oka annak, hogy az, ki államot akar megalapítani vagy egy romlottat a romlástól megmenteni s benne új rendet behozni, annak a korlátlan hatalmat egyedül kell birnia s ezzel együtt párosítani a bölcseséget, bátorságot és erőt. *Az állam alapítása egyetlen egy lángeszű férfiúnak munkája, a népre ő üti rá a maga bélyegét és formáját.\** Ezen elvhez oly szívósan ragaszkodik, miszerint azt állítja, hogy mindig a fejedelmek okai a népek romlásának, mert *a népek a törvényhozók kezében olyanok, mint a lágy agyag a szobrász kezében.* De az emberi társadalom nem passiv anyag egy embernek kezében, ha ez még oly kitünő teremtő és szervező, az egy nép kedélyének és történetének eredménye. Mi egy nép kedélyét egyelőre homályosan mozgatja, azt a bölcs törvényhozó öntudatosan kimondja és meghatározza s ebben áll az ő nagysága. Machiavelli azt állítja, hogy midőn a törvényhozó munkáját befejezte, azt folytatás és védelem végett átadja a népnek. De a

\* E pontban találja Villári Machiavelli politikájának alaphibáját s logikailag kimutatja, hogy egyéb hibái ezen egyből folytak. Én Villárrival egyet értek s ezért e pontra nézve követem felfogását, mert senki se hatott be jobban Machiavellibe, mint ő. L. N. Machiavelli und seine Zeit von P. Villari. Bd. II. überetzt von Heusler, Rudolstadt. 1882. I. 289 s köv.

nép e munkára képtelen, ha lelke a megalkotott múnél csak passiv. Machiavelli törvényhozója hatalmának teljével az emberi társaság felett áll, ő ebből tetszése szerint képezi azt, mit jónak lát. Ezért cselekedeteinek megítéléséhez nincs erkölcsi kritérium. Azt nem kérdezhetjük, hogy eljárása becsületes-e vagy becstelen, hanem csak azt, hogy hasznos-e vagy káros, a szerint, a mint az egésznek előnyére vagy hátrányára szolgál. És ha egyes ember vagy többen útjában állanak, minden habozás nélkül tegye el őket láb alól, szükség esetében használjon erőszakot, ármányt, cselet, csalást, árulást. Ha ezért a tett vádolja, a siker kimentíti őt. De már azon lehetőség, hogy a törvényhozóval szemközt egy vagy több ember ellentállást fejthet ki, azt mutatja, hogy a törvényhozónak nem pusztán passiv anyagot kell idomítania. Machiavelli törvényhozója kivetkőzik magán jellegéből s neki azzal éppen nem kell törődnie, hogy a világ rossz, gonosz embernek tekinti-e, csak szolgáljon az, mit tesz, hazája nagyságának és javának. Ő nem veszi tekintetbe a cselekvés erkölcsi becsét, hanem csak politikai hatását. Az erkölcsiség vagy erkölestelenség zsinórmértékével mérni a politikai cselekvényeket, mint azt a magán ember cselekedeteinél teszszük, Machiavelli szerint nem bír értelemmel, mert itt egészen más világban találjuk magunkat. Ő egészen elszakítja a politikát a moráltól, a becsületes eljárástól, ennek helye csak az emberek magánéletében van. A politikában lehet, sőt szükséges a legborzasztóbb tetteket is elkövetni és éppen ebben áll az, mit machiavellismusnak nevezünk, melytől irtózik minden ember, kinek kebelében a jónak csak szikrája van még, mi által nem mondjuk, hogy a politikában csak az érzés szavára hallgassunk, hanem igenis annyit, hogy a lángelmű politikus sem vetkőzhetik ki az emberi érzésből.

Machiavelli nemcsak elszakítja a politikát az erkölcsiségtől, hanem egyenesen kimondja, hogy a kettő ellenkezik egymással. Ezen összeütközés kezdődik a XV. században, megvan az az irodalomban, tudományban és az életben és azt mi eddig nem tudtuk elkerülni. A középkor úgy oldotta meg a nehéz feladatot, hogy a földi életet a mennyeknek feláldozta. Az egyháznak igaza volt abban, hogy az ember figyelmét mindig a szellemire irányozta, de ezt csak a jelen életen túl gondolta. Az ily tan egyoldalúság, abstractio, az ember kíván egy örökké való tartalmat, de mely egyszersmind jelen is, az egyház pedig a jelen valósággal nem gondolt. Ez átmeneti korszakban, melyet tárgyalunk, míg a magánérenyről vagy az erényről általában volt a szó, sikerült a keresztyéniséget és az ókort az új platonismus segedelmével összhangzatba hozni, mennyiben arra nézve, mit a vallás mint isteni

és kinyilatkoztatott törvényt hirdetett, egy természeti és észszerű alapot találtak és ezt nagy vívmánynak tekintették. De midőn a nyilvános életről volt a szó, az ellenmondás annál inkább mutatkozott. Az ókori államban be volt foglalva a vallás is, a régi vallások mind nemzetiek voltak s a vallási és a politikai közösségi életnek nemcsak hogy ellentétére, de még megkülönböztetésére sem gondoltak. Ily vallás állhatott a politika szolgálatában s az ily állam nemcsak lelkesedve magasztalta a hazát és a szabadságot, hanem helyeselte a haza, a szabadság elleneinek megsemmisítését és a zsarnokok meggyilkoltatását. Másképp lett ez, midőn egy világvallás lépett fel, azaz olyan, mely az ember viszonyát az Istenhez a születés, a nemzetiség, a lakhely külső feltételeitől függetlennek gondolja s egy népelet formáival szemközt olyanokat állított fel, melyek minden népet befoglalni képesek, mely hirdette a könyörületes, alázatosságot, lemondást és a szeretetet. Machiavelli azt mondja, hogy ezeket a nyilvános életben senki sem követi. Machiavelli tehát a régiek módja szerint gondolkodott, vagy ha tetszik, pogányul. Guicciardini Machiavelli ifjabb kortársa hozzáteszi, hogy ezek arra nézve, ki az állam kormányzásában azok szerint akarna eljárni, igen veszélyesek lehetnének, de hogy erről csendesen csak kevesek közt szóljunk. Mintha szégyen volna, hogy egy világvallásunk van, mintha szégyen volna, hogy ez hirdeti a könyörületes, alázatosságot, szeretetet, mely azt hirdeti, hogy az igazságért megtegyük a legnagyobb áldozatot. Guicciardini, ki mindig a maga érdekeire gondolt, nem volt képes felfogni, hogy azon elvek az emberiséget lassanként mennyire megszelídítették és hogy azon vallásban ismerték fel, hogy ők lényegileg mindnyájan egyenlők.

Az előadottakból látszik, hogy mily elhibázott azok véleménye, kik azt mondják, hogy Machiavelli csak a fejedelemben hirdeti azon tanokat, melyek minden erkölcsiséggel, becsületességgel és joggal ellenkeznek. Ő már a vizsgálódásokban Machiavelli, de be kell látnunk, hogy lelkében a machiavellismus személyes meggyőződésévé szilárdult meg, hogy az részéről nem volt felfogható, nem egyedül romlott korának vagy romlott nemzetének folyománya. Ha az akkori Itália romlottságáról beszélünk, ebbe, ha igazságosak akarunk lenni, be kell foglalnunk más nemzeteket is, kik nem sokkal voltak jobbak. És a romlottság mellett mennyi nemes jellemet, magas törekvést találunk az akkori Itáliában. Egy alapjában megromlott nemzet, mint az akkori olaszokat sok történetíró rajzolja, nem lehetett volna a tudományban és a művészetben egész Európa tanítója és mestere.

A renaissance korában, melyben Machiavelli élt, a középkori

állapotok feloszló félben voltak. Az ember a cselekvésnek erkölcsi zsinórmértéke nélkül állott a társadalomban s csak önzésének kielégítésére gondolt. Ily állapotban utóvégre is át kellett az emberiségnek esnie. Machiavelli fellépése előtt nem sokkal előbb kezdtek az önálló nemzeti államok képződni, melyek az egyes ember önzésének gátat vetettek s a társadalmi egységet helyreállították. Az egységet a császárság csak névszerint eszközölte, a császárságnak volt ugyan tisztelete, de annál kevesebb hatalma. Azonban úgy látszott, hogy az emberi önzés miatt a társadalmi egység gondolatát csak erőszakkal lehetett megvalósítani. Az új állam az uralkodónak nagyobbára személyes, részben zsarnoki munkája volt. Az uralkodó hitte, hogy midőn ő saját érdekeit emeli győzelemre, ezt csak a közös érdekek győzelemre való jutásával teheti. Azon európai uralkodók, kik a középkori államok helyébe újakat alkottak, a helybeli és a személyes érdekeket tekintet nélkül lábba tiporták és saját hatalmukkal megalapították egyszersmind nemzetük egységes és erős hatalmát, az új államok pedig először Itáliában kezdtek fejlődni (Majland) s az új politikának is ez az eredeti hazája.

Mi különösen Itália politikai viszonyait illeti, Machiavelli látta az anarchiába sülyedt itáliai köztársaságokat a despotiába átváltozni. A mint egy uralkodó fellépett, az erőszak, ármány, tör mindjárt ellene irányult. Ily helyzetben hasonlót hasonlóval kellett visszafizetni, gyilkolni, csalni, elárulni, egyszerre rókának és oroszlánnak lenni, az embereket, mint hitvány eszközöket használni, azután mint a kifacsart citromot eldobni. Ha valaki az állam urává lett, minden ő tőle, értelmiségétől, önkényétől függött, neki kellett mindent előrelátni, ha nem akart mindent elveszteni s vagy nevetségesen letűnni vagy saját vérében megfuladni. Az az idők jele, hogy Machiavelli ez összeesküvésekről egy hosszú fejezetet irt.\* És ha sikerült valakinek erőszakkal és csalással a hatalom birtokába jutni, az állami rendet megállapítani, ekkor mindnyájuk dicséretevel találkozott. Ezért Machiavelli azt kérdi, hol vannak azok, kik humanitással és keresztyén erénnyel uralkodtak? A Viskontiak, Sforzák, az aragoniai ház Nápolyban, IV. Sixtus, VIII. Inceze, VI. Sándor pápák a leggyalázatosabb ármányt, eselt és ravaszságot használták. És ez nemcsak az erkölcsileg és politikailag mélyen sülyedt Itáliában volt így, hanem látta, hogy az ő elméletét más országok fejedelmei is megerősítik. XI. Lajos használt tört, mérget, ravaszságot, csalást és mégis sikerült neki Franciaország egységének és nagyságának alapjait lerakni. Katholikus Ferdinánd nagy

\* U. o. III. k., 6. f.

mester volt a tettetésben, csalásban és a hitszegésben s a spanyol világmonarchiának mégis ő volt alapítója. Ha visszapillantott a középkorba, itt merő nyerseséggel, barbársággal találkozott. Róma és Görögország leghíresebb államférfiaiban sok kegyetlenséget és erőszakosságot talált s mégis azt látta, hogy őket az éig magasztalták. Ezen történeti tények mély benyomást idéztek elő Machiavelli lelkében. Ezekből azt következteti, mit használ eszményi kormányokat képzelni, melyek soha nem léteztek és nem fognak létezni, mit használ oly politikát ajánlani, melyet soha senki sem követett s mely vesztét okozná annak, ki azt követné. Mint látszik Machiavelli nem látta a nagy különbséget az ó- és az újkori államok között.

De oly okos fej, mint ő, beláthatta volna azt, hogy jöhet, hogy jönni kell jobb és rendezettebb kornak s ehhez képest a becsületesebb, tisztességesebb politika ideje is elérkezik s ez lesz a politikai tudomány szilárd alapja, melynek feladata az igazság kinyomozása és nem az ármány, csalás, hazugság, erőszak rendszeresítése. És a multban is láthatta és tényleg látta is, hogy a politika becsületes úton is járhat.

Azonban, hogy a jövő jobb napok lehetnek a politikának szilárd alapjai, erre nézve legyőzhetetlen akadályt képezett egy más alaptana, melylyel mindjárt a vizsgálódások elején találkoztunk.

Ezen tan, mely minden munkáiban, azokban is, melyek nem politikaiak, végig vonul azon elv, hogy az emberek mindig ugyanazok, hogy az emberi természet meg nem változik és hogy a világon a hasonló események mindig ismétlődnek. Ha ez nincs, véleménye szerint, lehetetlen államtan, mert ekkor a mult nem szolgálhat szabályul a jelennek és a jövőnek. Törvények, intézvények, kormányok változnak, de az ember mindig ugyanaz marad. És mivel a jó törvényeket, intézvényeket, kivált a rómaiakét ismerjük, ezért az államokat biztosan visszavezetjük a régi erényhez. Mit ő erénynek tekint, az leginkább bátorság és erély. Lehet ez is erény, ha tartalma a jó. Ajánlja a régi erényt és mégis kíván olyat megtenni, mi éppen az erény ellenkezője. Szeretete, bámulása a római politikának rá nézve oly korlát, mely őt tovább látni nem engedi.

Áll az, hogy a jelen a multon alapszik, a jelenben befoglaltatnak a multnak tényezői, ezért a multat ismerni kell mint feltévést, de mindamelllett a kettő különbözik is egymástól s nem ugyanaz. Sem a politikában, sem egyéb emberi működésben nem használ pusztán a multnak példáira hivatkozni, hogy cselekvésünkben csak ezek szerint járjunk el, mert minden eset minden más esettől különbözik.

Minden kornak, minden népnek megvan az ő saját szerűsége, mintegy egyénisége, határozni és cselekedni csak e szerint lehet. Már Guicciardini azt hozza fel Machiavelli ellen, nagyon csalatkoznak azok, kik mindig a rómaiakat idézik. Oly várossal kellene birnunk, mint volt az övék, hogy úgy kormányoztassunk, mint ők. Mi Machiavelli ellen azt mondjuk, hogy csupa merő utánzása a multnak az embert minden önállástól, minden eredetiségtől megfosztaná, azt már csirájában elfojtaná s vége volna a szabadságnak, mely mellett pedig Machiavelli hatalmasan felszólal, noha ő mindig csak a politikai szabadságot érti. Mi igazat fedeztek fel a régiek az orvos- és a jogtanban, az megmaradt a mai időkig, de bizonyosan ezen tudományokban is nem ott állunk, hol a régiek, az általuk megtört uton tovább haladtunk.

Ebből kiviláglik, hogy Machiavellinek az emberi természet lényegébe, nevezetesen annak történeti kifejlésébe nem volt helyes belátása s lehet mondani, hogy ezen egy hiba szülte a többit mind. Igaz, az emberi természet, határozottabban szólva az emberi szellem alapjában mindig egy és ugyanaz, vagyis az ember értelme, gondolkodása, akarata, cselekedete, erkölcsisége változhatatlan és örök törvényeknek van alávetve; de ezen egység és alap nem merev, nem mozgékonytalan, hanem élő, szerves, lassanként fejlődő, fokozatosan haladó. Az emberi szellem mélyében gazdag tartalom rejlik, de ez a jelenségvilágban csak egymásután lassan tárul ki, s emelkedik a valóság magasabb fokára. És mi ennek belátásához csak lassan, folytonos munka és fáradalom mellett jutunk el. Éppen ez a fejlődés törvénye s a fokoként haladó élet a történet, melyet tehát változás nélkül nem lehet gondolni. Az ember tehát változik s vele együtt változnak törvényei, intézvényei erkölcei, mint szellemi működésének eredményei. — Ha szelleme meg nem változnék, azaz nem fejlődnék, nem haladna, az emberi társadalomban semmi sem változnék meg, mert ez is a történeti kifejlés ugyanazon törvényének van alávetve. Az emberi szellem csak az, a mit tesz, mindannak mit tesz, ő az oka és forrása, mindazért ő felelős s nem lehet, de nem is szabad mondani, hogy viselkedése más törvényeket követ a magán és másokat a nyilvános életben. Alapjellemvonása letörölhetetlenül rá lesz ütve magán- és nyilvános-életű tetteire. A társadalmat is saját tetteinek felelőssége terheli s az jobb és tökéletesebb lesz a szerint, a mint az egyéni erkölcsiség halad, de azt nem lehet állítani, hogy egyik a másiktól független. Machiavelli pedig azt tanítja, hogy a törvények és intézvények változnak, de az ember mindig ugyanaz marad, holott minden törvény és intézvény forrása az emberi szellem

s a mint az emberi szellem halad és műveltebb lesz, a szerint megváltoznak a törvények és intézvények. A mint ő magyarázza a történeti változást, az semmit sem mond. Azt írja,\* hogy az emberi dolgok folytonos mozgásban vannak, emelkednek vagy süllyednek. Ki tehát a süllyedés korában él, joggal dicséri a multat. A világon a dolgok mindig ugyanazon módon mentek s benne éppen annyi jó volt, mint rossz, de az idők szerint különbözőképpen elosztva és változva. Ebből azt következteti, hogy az eszközöket és az értelmet az időhöz kell alkalmazni, másképpen biztosan elveszünk. A történet azt mutatja, hogy az ember a sors szálait fonja, de el nem tépheti, mindamellett tompán semmi helyzetben meg ne nyugodjék, hanem nyúljon bele az eseményekbe. Ez igen helyes, férfias, de nem foly abból, a mint a történeti változást ő magyarázza.

Azonban Machiavellit azért, mivel nem volt belátása a történeti kifejlésbe, felelőssé tenni nem lehet. Ezen eszmét még a XVIII. század sem ismerte. Vegyünk fel ebből egy példát. Írói beszélnek a természeti állapotról, melyben az ember eredeti ártatlanságában földi paradicsomot fogna élni, ha a társadalomnak hátat fordítva a vadonba visszavonul. Mintha az embernek lehetne a társadalmon kívül élni, mintha műveltség és erkölcsiség nem volnának éppen a társadalomnak és a történetnek eredményei, mintha az emberi társadalom nem volna az emberi természetnek legjobban megfelelő állapota. Az emberiség fejlődésének gondolata csak a Kant után beállott philosophiai mozgalmak nyomán lett világos és behatott a tudományba és a köztudatba.\*\* Machiavellinek tehát lehetetlen volt megtalálni azon zsinórmértéket, mely a cselekedeteket és a politikai eljárást a különböző korok és a népek különböző műveltségi foka szerint itélné meg. Mi egyszer a történetben hasznosnak és szükségesnek mutatkozott, az logikailag igazolva volt előtte, abból ő szabályt alkotott. Ő látta a.

\* U. o. II. könyvhez a bevezetés.

\*\* Vico volt az első, kinél azon gondolat felcsillámlott, hogy az ember és az emberi társadalom a történeti kifejlésnek van alávetve. Munkájának czime: *Scienza nuova*. Hogy az emberi szellem fokozatos fejlődés, ezen gondolatot Hegel fejtette ki legjobban. Ezért mondja: «Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, ein Fortschritt, den wir in seiner Nothwendigkeit zu erkennen haben». Lásd *Phil. der Gesch.* IX. Band, Berlin, 1840. 24. lap. «Die Weltgeschichte ist nichts, als die Entwicklung des Begriffes der Freiheit.» U. o. 546. l. Minden gondolkodó ember belátja, hogy nevetséges minden egyes aprólékos eseménynél a történeti szükségességet kimutatni akarni, de az igenis áll, hogy a történetnek minden fontosabb, lényegesebb stádiuma az emberi haladásról tanuskodik.



különbséget, hogy az emberek ugyanazon társadalomban másképpen cselekszenek a magán- és máskép a közéletben s már ezen különbséget megfigyelni, érdem. Láta a különbséget, de a kettő között a vonatkozást nem tudta fölfedezni, hogy azt egy közös, pusztán az alkalmazásban különböző eredetre vezesse vissza. Minthogy a keresztény erkölcsen, mely szerinte, a régi philosophiával általában összhangzott, feltétlenül állott előtte, nem tudott a dolgon másképpen segíteni, minthogy a politikát a magánerénytől egészen elszakítsa s azt más cselekvési körnek tekintse. Mivel a politika ügyesség az embereket kormányozni, ezért tanulta a társadalmat, de szerinte a társadalomnak nincs oly célja, mely szükségképpen foly az emberi természet törvényeiből, *az egyedül az államférfi, a törvényhozó belátásától függ* s így ennek cselekedetei, az államnak általa kitűzött céljai önkényesek. Ha ezen cél a haza nagysága, dicsőre méltó, ha pedig a haza és a szabadság elnyomása, gyalázni való, csak a cél igazolja vagy elítéli őt, az eszközök, melyeket használ, számba nem jönnek. Egy cselekedetet elítélni, mely kegyetlen és igazságtalan, de a haza üdvére és az állam megszilárdítására szükséges, annyit jelentene mint a politikai eljárást a magánélet szerint itélni meg s az államtudományt lehetetlenné tenni. Ezen előtétekből kérelhetetlenül levonta a következtetéseket, nem félve attól, mikép itéli őt meg a világ s meg lévén győződve, hogy a világnak új igazságokat fedez fel. Nincs nevetségesebb, mint Machiavelliben egy furfangos, ármányos és gonosz indulatú íróat keresni. Előtéteiben hibázott.

De hogy munkájában a célt elérje, kellett neki a történetben és a társadalomban valami észszerű elemet találni, mert e nélkül azok a tudomány tárgyát nem képezhetik.

A történeti módszer segédelmével fedezte fel a dolgok logikai kapcsolatát a nélkül, hogy az emberi szellem örök mivoltát fűrkészte volna. Midőn ezen kapcsolat világos lett előtte és az a történetben meg a társadalomban mint elrejtett terv megnyilatkozott lelkének, mindezt nem magyarázhatta a theologiai iskola módszere szerint, azaz nem taníthatta, hogy mindennek Isten az egyedüli és közvetlen okozója, sem pedig a társadalmi rend törvényét nem vezette vissza az emberi szellemre, mint azok első forrására, hanem *mindent a törvényhozóban, az államalapítóban személyesített meg és összefoglalt*. Így ez lett az egésznek teremtője és korlátlan ura. Ez nem igazodott a nép szerint, nem hallgatott ennek tudatára, semmiképpen nem volt hozzákötve, nem volt annak része és tolmácsolója. De így a politikai működés a lelkiismerettől, azétől is, ki azt végrehajtotta, független cselek-

mény, csak olyan dolog, mint egy természeti jelenség, mint egy kő. Azt a cselekményt nem is ítélhette meg a köztudat szerint, mert ez véleményénél fogva nem létezett, sem az egyes ember lelkiismerete szerint, mert a törvényhozót minden törvény fölibe emelte. Az egyes ember lehetett jó ember s mind a mellett, sőt éppen nagy becsületessége miatt magatartása politikai tekintetben lehetett olyan, mely az egészre nézve káros volt és megfordítva, lehetett ravasz és mégis politikailag tehetett jót. Mintha a politikai cselekvényeken semmi emberi és személyes nem volna!

És ez az, mitől az ember elborzad, midőn halljuk előszámítani azon eseteket, hol a politikusnak kell csalni, hazudni, elárulni. Lelkiismeretünk, mely erősebb mint mi, ily tanok ellen tiltakozik s éppen arról győződünk meg, hogy az erkölcstelenség folytán az államok és népek tönkre jutnak, éppen úgy mint az egyesek és a családok. Az erkölcstelenség azon féreg, mely az államok, népek, nemzetek fájának erős gyökereit lassan, de okvetetlenül megőrli. A tiszta erkölcs, mely ha megvérsz, Róma ledül s rabigába görbed. Hamis tehát azon tan, hogy csak a magán emberek cselekedeteit mérjük az erkölcsiség szerint. Sőt inkább az zsinórmértéke az államoknak, népeknek, nemzeteknek is. Egy állam, egy nemzet oly ethikai organismus, melynek tartalma a szabadság szükségessége, vagyis az igazin alapuló jó mindazok részére, kik abba befoglaltatnak. Az állam egyesekből áll, kik a maguk érdekeit a közérdeknek tartoznak alárendelni s ha azon egyesek többsége megromlik, megromlik az állam is. Az állam nem lehet közönyös az erkölcsiség iránt. Ha törvények, intézvények, társadalom, kormányformák az emberi szellemből erednek — tessék megpróbálni valakinek ezeket más forrásból leszármaztatni — vele együtt haladnak, megromlanak, úgy be kell vallanunk, hogy mi személyesen erkölcstelen, az nem lehet általában erkölcsös, mert lelkiismeretünk csak egy. Az erkölcsiség örök törvényeinek is tudatára fokunkint jutunk el s annak más fokán állott az emberiség az ó-, máson a közép-, máson az újkorban. De azért nem fogjuk könnyelműen elmondani, hogy az erkölcsiség ugyanazon népben, ugyanazon időben az emberi cselekvés különböző köreiből különböző zsinórmérték szerint alakuljon meg. Csalás, hazugság, rászedés, igazságtalanság mindig erkölcstelenek, tegye azokat magánember vagy fejedelem és államférfi. A művelt népek a háborút is humanitással viselik s az erkölcsiségből ki nem vetkőznek, ha használják is benne eszközképpen a hadi cselt. Machiavelli azt mondja, hogy az államférfit kimentí a kitűzött cél és az elért siker. Veszedelmes elv az, hogy a cél szentesíti az esz-

közt. Igen, ha az eszköz jó, mert az eszköznek a czállal meg kell egyezni.

Az bizonyos, hogy van lényeges különbség a magán és a nyilvános életű cselekvés között. A magánéletű ember cselekedetei szűk körre szorítkoznak, a nyilvános életű emberéi kiterjednek az egész állami életre, velők az államnak és a társadalomnak nagy változásai közvetlenül vannak összekötve s így természetes, hogy indokaik is mélyebbek. De az emberi cselekvények tartalom tekintetében ugyanazok a magános, mint a nyilvános életben.

Machiavelli téved, midőn a kettő közt semmi vonatkozást sem lát s egyiket a másiktól függetlennek tekinti. Nemcsak hogy a kettő között viszony van, hanem mindkettőnek elve és célja egyenlő és közös. Igaz, hogy a kettő közti viszonyt a mi korunk sem látja tisztán s ez okozza, hogy a politikai tudomány elveire nézve még ma is sok az ingadozás, pedig a mi erkölcsi fogalmaink tisztábbak, mint voltak Machiavelli korában. Innen egy sora Machiavelli magyarázóinak, csodálóinak és gyalázóinak, kik nem tudnak abban megegyezni, mit akart tulajdonképpen mondani, minő titkos céljai voltak. Neki semmi titkos céljai nem voltak, ő minden tartózkodás nélkül egyenesen leírta, hogyan kell az államokat kormányozni, semmit sem gondolván azzal, mit fog kora és az utóvilág róla mondani. Ezen meggyőződés téves volt ugyan és az út, melyre lépett, sikamlós, veszélyes, de merész és rendkívüli volt azon megerőltetés, hogy az államok kormányzásának elveit kutassa s a középkori felfogást végkép elhagyja, mely utóbbi munkához már Dante és Paduai Marsilius bátor szelleme megtörte az utat. Bosszusan szól a középkori intézvényekről, mivel a hűbériség, a nyers erőszak kora, az állami törvényes rendnek, a jognak és a jogegyenlőségnek útjában állott, mivel a monarchiában a királyi hatalom egységét hátráltatta, mivel a zsoldos csapatok megakadályoztatták a népsereg képződését, államot képezték az államban. És nem akarja, hogy az egyház parancsoljon az államnak, nem akarja, hogy a két intézvény műköre összekevertessék, mert így az állam a maga feladatát semmikép sem oldhatja meg.

Machiavellinek abban igaza van, hogy a politikai tudomány megalkotásához a társadalmat és a történetet tanulmányoznunk kell, de min ő könnyen túl teszi magát, nem fontolja meg az erkölcsi törvények változhatatlanságát, mindamellett, hogy el kell ismernünk a politikai cselekvés független becsét és ennek különbségét a személyes cselekvéstől. Csak ezen feltételek mellett lehet valódi gyakorlati államtudomány, olyan, melylyel a becsületes eljárás összefér. Mert az bizonyos

hogy valamint van különbség a személyes és a politikai erkölcs között, úgy van erkölcsös és erkölcstelen politika s hogy ez utóbbi az államokat és nemzeteket éppen úgy megrontja, mint a személyes erkölcstelenség az egyeseket és a családokat. Az államférfi el nem szakíthatja magát a társadalomtól, melyet kormányoz. A társadalom vonatkozik az egyéni tudatra, mert ebből eredett, ezzel tehát nem ellenkezhetik. A társadalomnak is meg vannak saját törvényei és céljai s ezek között a legfőbb az ember erkölcsi és értelmi haladása. Ha ezen céloktól az államférfi eltávozik, megsérti az emberi természet és a történet legszentebb törvényeit. Pusztán az állam nagyságát és hatalmát tekintetbe venni, e nagyságának az embert és ennek legszentebb céljait feláldozni, Machiavelli egyik főhibája, és a politikai cselekvés, mindamellett hogy önálló becase van, mindig egy embernek cselekvése, tehát belőle a személyes és egyéni elemet kihagyni nem lehet. Ha úgy segítünk a szegényeken, hogy a bal nem tudja, mit a jobb tesz, cselekedetünk jó a nélkül, hogy politikai becase volna. Ha nem keresztényi szeretetből, pusztán az államra való tekintetből nyilvánosan támogatjuk azokat s azt akarjuk, hogy ezen tett nyilvánosságra jusson, úgy cselekedetünk politikailag jó, de nincs erkölcsi becase. De ha megvan a szeretet is a gyámolításban, nem lehet mondani, hogy a politikai tett a benső indokoknál fogva nem emeltetik. Machiavelli pedig azt mondja, hogy a politikában elég a jónak látszata, holott a jó szándék az államférfiúnak sokszor árt. Ha az államférfi a jónak pusztá látszatával megelepszik, ezzel ki van tárva a politikai corruptiónak kapuja. Az természetes, hogy óvatosan kell eljárni úgy a magánéletű ember, mint az államférfi tetteinek megítélésében. Szép az őszinte és az egyenes eljárás a magán erényben, sőt ez maga is erény. De a magán erénynek is értelmesen és gondosan kell eljárni, tekintetbe kell vennie a körülményeket, a helyet, az időt, a személyeket, a pillanatot. Az őszinte embernek is, ha látja, hogy törekvéseit a rossz emberek meghiusíthatnák, szándékait egyelőre magába kell zárnia. Ezért az embert ravasznak, tettetőnek, kétszínűnek senki sem fogja mondani, legfeljebb az, ki a közepszerűségnek könnyen felfogható egyhangúságát keresi mindenben. Annál inkább kívántatik az óvatos eljárás a nyilvános életben, minthogy itt a cselekedet és annak eredményei századokra, országokra, népekre kihatnak. Ezért midőn Machiavelli Valentino tetteit bámulta, nem vette észre, hogy ez célját elhibázta, mivel még azon romlott kort is megbotránkoztatta, úgy hogy művének előbb vagy utóbb tönkre kellett mennie, mert ő és atyja minden ravaszság, minden éles elme, minden szerencse ellenére az emberi

tudatot lábbal tapodván, homokra építettek. Nagy ellenmondás van abban, hogy Machiavelli szenvedélyesen szól az erkölcsi romlás ellen, ebben látja az államok süllyedésének okát és mégis azok kormányzásához erkölcstelen eszközöket ajánl.

És Machiavelli hibás felfogását tetézi még sajátosságos előadása által. Ugyanazon szavakat, melyekkel a magánéletben a legnemesebb cselekedeteket dicsérjük, használja gyakran, hogy magasztalja azokat, melyek magukban rosszak, midőn hiszi, hogy a politikai életben szükségesegek, p. o. használ ilyen kifejezéseket: becsületes csalás, nagylelkű kegyetlenség, dicső bűn. Ilyenek logikai szükségességgel folytak praemissáiból s hibáznak azok, kik ezt csak kora romlottságának tulajdonítják.

Machiavelli minden tanait azon gondolat irányoztatja, hatalmas, szilárd és szerves egységű államot megalapítani, mi csak egy ember, de azt fentartani, az egész nép műve. Az a kérdés, hogy ezen egységet kivált a köztársaságban hogyan vélte elérhetni? Az ő idejében a köztársasági szabadságot csak az uralkodó város élvezte s ez a többi-eket elnyomta. Machiavelli azt mondja, hogy legnehezebb a köztársaság igája, mely alatt más városok görnyednek, mivel a köztársaság legtartósabb és mivel abban megvan a törekvés, hogy gyarapodjék, mások szabadságának rovására. Ezt egy fejedelem, ha nem barbár, ha nem országpusztító, nem teszi, hanem minden alatta álló várost egyenlő szeretettel kormányoz. Három módon gyarapodhatnak a köztársaságok,\* először úgy, hogy szövetségre lépnek egymással, de rangra, hatalomra egy sem jár elől. Így tettek a régi etruskok, Achaja, korunkban a svájcziaiak. Másik mód szövetséges társakat szerezni, de a főparancs és a kormányzók a fő államé s a háborúk az ő nevében viseltetnek. Így jártak el a rómaiak. Harmadik mód a meghódítottakat nem szövetségesekké, hanem alattvalókká tenni, mint tett Athén és Spárta. Ez utolsó mód a legrosszabb. Ezen köztársaságok elvesztek, mivel oly területet foglaltak el, melynek megtartásához nem volt elegendő erejük. Nem lehet azok fölött uralkodni, ha nem vagyunk erősen fölfegyverezve. Ellenben Róma a második mód megnagyobbo-dásának mintája, roppant hatalomra emelkedett, mivel szövetséges tár-sakat szerzett és mivel emberekben megszorodott. A szövetségesek a rómaiakkal sokban egyenlő törvények alatt éltek, de a birodalom székhelye Róma maradt, ő osztogatott parancsokat, így lassanként a dolog oda fejlett, hogy a szövetségesek a nélkül, hogy észrevették

\* U. o. II. k., 1. fejezet.

volna, maguk hódították meg magukat, a szövetségesek későn vették észre hibájukat. Ha egy köztársaság terjeszkedni akar, más mód nincs mint a rómaiaké, mivel a tapasztalás jobbat nem tanít.

A szövetséges állam nem terjeszkedhetik, azért mivel szét van forgácsolva, a kormány igen sok helyen székel, minélfogva a tanácskozások lassan mennek. A tapasztalás azt is mutatja, hogy ily szövetségnek van határa, legfeljebb 12—14 testület szövetkezik. Ha azt a számot, mely biztosságáért kezeskedik, eléri, vagy azt teszi, hogy a kisebb hatalmakat védelme alá veszi s a pénzt, melyet ezért kap, könnyen elosztja maga közt vagy másokért hadi szolgálatot tesz s ezért zsoldot kap. Erre példa a mai Svájc.

Ha a harmadik mód, t. i. alattvalókat csinálni, már a fegyveres köztársaságokban rossz, mennyivel rosszabb az a fegyverteleneknél, mint a mai itáliai köztársaságokban. Ellenben a rómaiak példája csodálatra és utánzásra méltó. Mi ezt nem tesszük s megmaradunk tudatlanságunkban s mindenkinek, ki országunkba betör, zsákmányául esünk.

Machiavellinek még nehéz volt az állam egységének ideáját tisztán kimutatni. De az egységhez közeledik, midőn felszólal a hűbériség ellen, mivel ez a nyers erőszak kora, az állami törvényes rendnek, a jognak és a jogegyenlőségnek útjában állott és a monarchiában a királyi hatalom összpontosítását hátráltatta. Igaz is, hogy a feudális rendszer a lakosok legnagyobb részétől elveszi a személyt megillető jogokat is így őket a dolgok fokára süllyeszti le. Azon kisebb rész, mely jobbágyai felett uralkodik s őket magával egyenjogunak el nem ismeri, távol van még a szabadság eszméjétől. Az állami egység ideáljától lelkesülve, felszólal a zsoldosok ellen is. A zsoldos prédának nézi az országot és polgárainak becsületet munkával szerzett vagyonát. Ha az ország bir alkotmányával, de ezt a katonaság magára nézve kötelezőnek el nem ismeri, becsületét a polgár becsületével szemközt valami kitünőbbnek tekintti, ott is az állam egységének eszméje csak töredék, mint azt már Paduai Marsilius igen helyesen kiemelte.

Midőn Machiavelli a pápa világi hatalma ellen felszólal, ott különösen Itália állami egységére gondol. Itália egységének szükségét ő látta be először tisztán s keserűségének a pápák ellen főoka, hogy Itália politikai egységét megakadályoztatták, de e mellett el nem hallgatja erkölcsi romlottságukat sem. E pontra nézve ellenkezik Guicciardinivel, noha ez is azt mondja, hogy a római udvarról nem mondhatunk annyi rosszat, mennyit érdemel; de azt, hogy Itália egységét megakadályoztatta, nem tudja, jó volt-e az vagy rossz. Egy egységes republika az itáliai névre kétségen kívül dicsősé-

gesebb, az uralkodó városra nézve igen hasznos, de a többiekre romlás lett volna. Tehát, hogy az egyház Itália egységének útjában állott, az nem szerencsétlenség, mert így természetének megfelelő módon élhetett. Machiavelli tovább látott, látta, hogy a nagy nemzetek egységes államokba összetömörülnek, hogy hatalmasabbak legyenek. Mindent el akart távolítani, mi ezen célnak útjában állott. Midőn Machiavelli és Guicciardini a római udvar ellen szólnak, úgy látszik, hogy csak a közel multat tartják szemek előtt. A pápának vannak halhatatlan érdemeik az emberiség körül. A pápai intézvénybe a romlást bevitte az emberfölötti hatalom, melylyel visszaéltek.

Jó belátás az állami egységbe, midőn kimondja, hogy az alattvalókkal mint szövetségesekkel kell bánni és nem mint elnyomottakkal. És mi az állam egységének legnagyobb biztosítója, a polgárok törvényelőtti egyenlősége, ezt is, noha nem tüzetesen, hanem kapcsolatban más tárgyakkal, felhozza.

Machiavellinak hiányos történeti felfogásánál fogva nehéz volt az állami egység történeti kifejléséről szólni. Annyit mond, hogy az állam intézvényeinek tartósságát az biztosítja, ha kezdeteikhez visszavezettetnek.\* Kissé homályos beszéd. Azt érti alatta, hogy a mely elveken fölépült az állam, azok eredetéhez kell visszavezetni. A keresztényen vallás a romlásban tán elenyészett volna, ha Sz. Ferencz és Sz. Domonkos kezdetéhez vissza nem vezetik. Az országoknak is szükségök van, hogy azon eredetre vagyis azon alapelvekre visszavezetessenek, mely nekik lételet adott, ha azon elvtől az idők folyamában eltérnek. Ez az egyedüli mód az ország intézvényeit elevenen megőrizni. Ily intézvények Rómában, melyek a köztársaságot eredetéhez visszavezették, voltak a néptribunok, a censura és mindazon törvények, melyek a polgárok nagysága és gögje ellen voltak irányozva. A felhozott példák a szabadság és egység fokozatos fejlődése mellett szólnak, de az elv csak annyit mond, hogy mi a romlás ellen a gyógyszer. Az állami intézvények kifejlése a nép dolga. A népekről azt mondja, hogy ezek jobbak, hálásabbak és okosabbak mint a fejedelem. Nem csoda, ha a szabad városok több hódítást tesznek, jobban gyarapodnak; mivel nem az egyesnek jóléte, hanem a közjó teszi a városokat nagyokká. Kétségen kívül a közjó csak a köztársaságokban őriztetik meg jól, ellenben a monarchiában legtöbb esetben a városnak az árt, mi a fejedelemnek használ és fordítva.

Egyes tévedései közül megemlítjük, hogy a tűzfegyverekre és a várakra kevés súlyt fektet. Itt is a rómaiak példáját akarja követni.

\* U. o. III. k. 1. f.

A várakat azon gyermekes oknál fogva nem akarja, mivel ez a rossz fejedelmeket fölbátorítja a rosszban megmaradni. És azok között volt, kik Florenczet megerősíteni akarták, azt mondja, hogy az új államok a népre és a felfegyverezett polgárookra támaszkodjanak és nem a várakra. Nem bizik az erény saját erejében, midőn a németekről azt mondja, hogy azért nem oly romlottak mint más nemzetek, mivel az idegenekkel, ha ezek nem jöttek hozzájuk, soha élénk kereskedést nem űztek. A szabad kereskedés mindenfelé nyitja fel a nemzet szemeit. Az a gyermek erénye, melyet az elzárás által kell őrizni.

Egyes kitünőségei közül dicsérettel kell megemlíteni Machiavelli politikai psychológiáját, a mint ezt teszik is a történetírók. Mily jó psychológiával fejtegeti p. o. azon fejezetet, hogy egy köztársaság vagy egy fejedelem siessen a nép szorult helyzetén segíteni,\* hogy nem okosság oly fejedelemmel szövetséget kötni, ki a közvélemény előtt magasabban áll, mint mennyi hatalma van valójában.\*\* Igazi állam-bölcsességgel mondja, hogy a törvények meg nem tartására ne adjunk rossz példát, különösen ne tegye ezt a törvény szerzője.\*\*\* Ezek mind oly aranyelvek, melyek ellen az államférfi ha vét, bukását sietteti. Azonban Machiavelli politikájának megértése végett figyelmünket még a «fejedelemre» kell irányozni.

### *Machiavelli fejedelme.*

Machiavelli látta, hogy a Mediciek hatalma napról-napra emelkedőben van. Növelte tekintélyöket X. Leo pápa, kit a művészek és az írók rendkívül magasztaltak, kinek rokonaira nézve oly tervei voltak, mint VI. Sándornak az ő fiával, t. i. számukra egy államot megalapítani, Machiavelli gondolta, tán sikerülni fog a Medicieknek egész Itáliát egyesíteni s maguknak így halhatatlan nevet szerezni. Ehhez ügyesség kell az állami ügyek vezetésében s ő hitte, hogy ezzel bír. Ezen gondolattól áthatva fogott tollat a *fejedelem* megírásához. A kis munkában hosszú tapasztalatainak eredményeit foglalja össze. A híres tömött munkában szól először:

### *A monarchia különféle nemeiről.*

Minden hatalom, mely az emberek fölött uralkodott vagy uralkodik, vagy *köztársasági* vagy *monarchiai*. A monarchia vagy *örökös*,

\* U. o. I. k. 32. f.

\*\* U. o. II. k. 11. f.

\*\*\* U. o. I. k. 45. f.



melynek trónját régi idő óta ugyanazon fejedelmi ház birja, vagy új. Az új vagy egészen új, vagy a hódító fejedelemnek az örökös országhoz *hozzácsatolt tagja*, Az így szerzett államok vagy megszokták egy fejedelem kormányát, vagy szabadok voltak. Az uralkodó megszerezte azokat vagy idegen, vagy saját fegyverei, a szerencse, vagy a vitéség által.

Mivel a köztársaságokról más munkában szólott, itt csak a monarchiáról szól. Az örökös államokat, melyek megszokták az uralkodó házat, nem oly nehéz megtartani, mint az újakat. Elég, ha a fejedelem elődjeinek rendjét át nem lépi s a körülményekhez alkalmazkodik. Ha az ily fejedelem csak közönséges ügyességgel bír, mindig megtartja magát a trónon, ha őt ettől egy rendkívüli nagy hatalom meg nem fosztja s ez esetben is azt visszanyeri, mihelyt elűzőjét balszerencse éri. Az örökös fejedelemnek kevesebb oka van sérteni s ezért jobban szerettetik. Ha rendkívüli bűn őt nem teszi gyűlöltté, már születésénél fogva az alattvalók jót akarnak neki.

De az új fejedelemséget megtartani nehéz. Azzal kezdi, mely mint új tag a régi államhoz hozzácsatoltatik, úgy hogy az egészet összetettnek lehet nevezni. Itt a bajok a természetes nehézségek-ből erednek. Az emberek azon hitben, hogy sorsukon javítanak, örömmel cserélnek urat s ezen hit arra bírja őket, hogy az uralkodó ellen fegyvert fogjanak. De reményeikben csalatkoznak, mert a tapasztalás hamar megtanítja őket, hogy helyzetük rosszabb lett. Ennek oka azon természeti szükségesség, mely az új fejedelmet mindig az ország elnyomására kényszeríti. Neki mindazok ellenségei, kiket a hódításnál megsértett s azokat mind, kik őt ebben segítették, meg nem tarthatja mint barátait, mivel őket várakozásaikban elegendő módon ki nem elégítheti. És mégis kénytelen azon ország lakosainak kedvezni, melybe be akar törni. A meghódított országok, melyek a hódítónak régi államába bekebeleztetnek vagy ugyanazon országban fekszenek s ugyanazon nyelvük van, vagy nem. Első esetben könnyű azokat megtartani, kivált ha meg nem szokták a szabadságot. Hogy azokat biztosan birhatjuk, elegendő az uralkodó családot kiirtani s a törvényeket és az adót meg nem változtatni. Ily módon a főállammal hamar összefornak. Ellenben, ha oly országban teszünk hódításokat, hol más nyelven beszélnek, mások a szokások és intézvények, ott nagy nehézségeket kell legyőzni s ily hódítások megtartásához nagy szerencse és nagy ügyesség kívántatik. Legjobb eszköz, ha a hódító személyesen ott lakik. Ez a birtokbavételt biztosabbá teszi, mint azt a török szultán példája mutatja. Ha az uralkodó az országban lakik,

a bajt mindjárt látja, a mint támadt s gyorsan segíthet, ha ellenben nincs ott, azt csak akkor tapasztalja, ha már a baj oly nagy, hogy azon segíteni nem lehet. Ha a fejedelem bent lakik, az országot a hivatalnokok ki nem pusztíthatják, az alattvalók a fejedelemben találnak oltalmat. Másik eszköz oda gyarmatokat telepíteni, melyek az országnak mintegy kulcsai, Vagy ezt kell tenni, vagy katonaságot tartani. A gyarmatok nem okoznak a fejedelemnek nagy kiadásokat s csak azokat sértik, kiknek földjeit és házait a fejedelem elvette, hogy azt másoknak adja s ez a népnek csak kis része. A megsértettek, elszórva és szegények, nem árthatnak neki. A többiek, kiket nem sértett meg, békén maradnak s óvakodni fognak ellene valamit tenni, nehogy a megraboltak sorsára kerüljenek. Az embereknek vagy hizelegni kell, vagy őket megsemmisíteni, mert a könnyű sértés miatt bosszút állanak, a nagyokért azt nem tehetik. A sértésnek, melyet valakinek okozunk, olyannak kell lenni, hogy bosszútól nem kell tartani. Ha csendöröket tartunk, ez sokkal többbe kerül, az állam őrzése felemészt csaknem minden jövedelmet, úgy hogy a hódítás a fejedelem kárára van. Ily rendszabály mélyebben sért, mivel az egész ország nyomatik, minthogy a katonai szállásokat változtatni kell s ennek terhét mindeki megérzi. Így mindnyájan a fejedelem ellenségei lesznek. Az ily országban a hódító a kevésbé hatalmas szomszédjainak oltalmazójául tegeve magát s törekedjék a leghatalmasabbakat gyengíteni. Továbbá őrizzék, hogy valami esemény által szintoly erős hatalom be ne törjön az országba. A rómaiak minden hódításaikban igen helyesen így jártak el: különösen volt abba mindig jó belátásuk, midőn a háborút nem lehetett elkerülni, ők azt az ellenség előnyére soha el nem halasztották. Ellenben XII. Lajos francia király politikáját nagyon rosszalja. A mint Majlandot elfoglalta, hirtelen visszanyerte Itáliában a tekintélyt, melyet elődje VIII. Károly elvesztett s a kisebb hatalmak mind szövetségesei lettek. De alig vonult be Majlandba, a pápának segedelmet küldött, hogy ez Romagnát elfoglalja. Nem vette észre, hogy midőn a pápát nagygyá tette s egyházi hatalmát, mi már magában annyi tekintélyt ad, még oly nagy világi hatalommal is emelte, csak magát gyengítette, mert mindazokat, kik karjaik közé vetették magukat, egyszerre elvesztette. És hogy Nápolyt elfoglalhassa, ezt a spanyol királylyal megosztotta. Így ő, ki Itáliában túlnyomó hatalommal birt, egy vetélytársat hitt be, hogy a dicsvágyó nagyoknak legyen kihez menekülni. Mindezekből azon általános szabályt vonja le: ki azt eszközli, hogy más hatalmas legyen, maga semmisül meg,

A monarchiák két különböző módon kormányoztatnak : vagy egy fejedelemtől és csupa szolgáktól, kik mint kegyelme által kinevezett hivatalnokok, az országot kormányozni segítik, vagy egy fejedelem és a bárók által, kik rangjukat nem az uralkodó kegyelméből, hanem ősi származásuknál fogva birják. Azokban az országokban, melyek egy fejedelem és szolgálai által kormányoztatnak, a fejedelem hatalma nagyobb, mert országában senki sem ismer más urat, mint őt. Példa a kettőre Törökország és a francia királyság. Törökországot nehéz meghódítani, de ha meg van hódítva, könnyű azt megtartani. A meghódítás nehézségeinek oka abban fekszik, hogy a hódítót nem hivhatják be az ország nagyjai, és hogy vállalatát nem remélheti azok által megkönnyíteni, kik a szultánhoz legközelebb állanak, mert ők mindnyájan a szultán teremtményei, tehát nehéz őket megvesztegetni. És ha ez sikerülne is, nagy haszon nem volna benne, mert ők a népet nem ragadhatják magukkal. Ha valaki a szultánt megtámadja, bizonyos lehet benne, hogy valamennyi török egyesül s ő csak saját erejében helyeztetheti reményét és nem az ellenség egyenletlenségében. De ha egyszer a szultán úgy győzetett le, hogy más sereget ki nem állíthat, ekkor csak a fejedelmi családtól kell félni. Ha ez is meg van semmisítve, nincs mitől tartani. A többieknek a népre nincs befolyásuk s a győző valamint a győzelem előtt semmit sem remélhetett tőlük, úgy a győzelem után miattok békében lehet. Ellenkező eset van ott, hol a monarchia úgy kormányoztatik mint Franciaország, könnyen lehet az országba betörni, ha valaki a birodalom bárói közül csak egyet is megnyer. Ez a győzelmet megkönnyítheti. De a győzelem után előállanak a nehézségek, úgy azok részéről, kik a hódítónak segítettek, mint azok részéről, kiket ő legyőzött. Hogy úr légy, nem elég a fejedelmi házat kiirtani, mert marad elég úr, ki az új mozgalom élére áll.

Ha saját törvényei alatt szabadon élő államot hódítunk meg, annak megtartásához három mód van : az első azt elpusztítani, a második, hogy a hódító ott lakjék, a harmadik, meg kell hagyni törvényeit, adót fizettetni s a kormányt kevesekre bízni, kik az államot engedelmességben megtartják. Egy a szabadságot megszokott várost könnyebb az engedelmességben megtartani, ha kormányát saját polgárraira bizzuk, mint más módon, feltéve, hogy azt nem akarjuk feldúlni. Köztársaságokat bírni, ehhez legbiztosabb eszköz az elpusztítás. A szabadság neve és annak régi intézményei örökös alkalomadás a lázongáshoz. Sem az idő hossza, sem a jótétemények azt el nem feledtetik. Akár mikép álljuk a dolgok útját, ha a lakosok szét nem szóratnak,

a szabadságot és a régi intézvényeket sohasem fogják elfeledni. Más-kép van azon városoknál és országoknál, melyek egy fejedelem kormányát megszokták, ha családja kiirtatott. Egyrésztől megszokván az engedelmességet, másrésztől hiányozván az uralkodó család, nem egyesülhetnek, hogy a maguk kebeléből fejedelmet válasszanak, a szabad életet pedig nem ismerik. A hódítónak ezek nem okoznak gondot, ellenben a köztársaságokban nagyobb a gyűlölet, több a bosszú, emlékezet a szabadságra élénk. Legbiztosabb eszköz tehát azokat megsemmisíteni vagy ott lakni.

Az új trónok megtartása, melyeket az új fejedelem elfoglalt, több vagy kevesebb nehézséggel jár. Ha egy magánemberből lesz fejedelem, ez feltesz vagy érdemeket, vagy szerencsét. Azon férfiak közül, kik nem a szerencse, hanem érdemeik által jutottak a trónhoz, leghíresebbek: *Mózes*, *Cyrus*, *Romulus* és *Theseus*. Mózesről nem lehet szólni, mert ő csak az Isten parancsainak volt végrehajtója. Őt csak azért lehet bámulni, hogy méltónak találattott, hogy az Istennel beszéljen, ellenben Cyrus és a többiek, kik birodalmakat vagy meghódítottak vagy megalapítottak, mindnyájan csodálatra méltók. Közelebről vizsgálva a dolgot, az ő tetteik és intézvényeik úgy tűnnek fel mint Mózesé, kinek tanítója az Isten volt. Ha nézzük tetteiket és életeiket, azt találjuk, hogy a szerencsének semmi mást nem köszönnek, mint az alkalomadást, mely nekik anyagot nyujtott, hogy ennek oly formát adjanak, melyet jónak tartottak. Ezen alkalomadás nélkül szellemök nagysága el lett volna veszve, nagyságuk nélkül pedig az alkalom hiába jött volna. Theseus nem mutathatta meg nagyságát, ha az athéneiek nincsenek elszórva. Ezen férfiaknak az alkalomadást a szerencse adta; kitűnő tulajdonságaik felismerték az alkalmat. Így lett hazájuk megdicsőítve és boldog. A ki mint ezen férfiak saját nagysága által lesz fejedelem, fejedelmi méltóságát nehezen küzdi ki, de könnyen megtartja. Nehézségekkel jár államot megalapítani és a maga biztosítása végett új intézvényeket behozni. Nehéz a dolgok új rendjét megállapítani. Az újítóknak ellenségei mindazok, kikre nézve a dolgok régi rendje hasznos. Ellenben azok részéről, kikre nézve az új rend jó, lanyhán segítetik. Ezen lanyhaság oka részint a félelem azoktól, kik mellett a régi szól, részint az emberek hitetlensége, kik az újítások előnyében nem hisznek előbb, míg annak csalhatatlan tapasztalását nem látták. Machiavelli, hogy a dolgot tisztába hozza, azt fejtegeti, hogy az újítók önállók-e vagy másoktól függnek, azaz hogy munkájuk véghezvitelénél kérni kénytelenek-e vagy kényszeríthetnek. Első esetben mindig rossz végök van és semmit se hoznak létre, ellen-

ben ha csak maguktól függnének és kényszeríthetnek, útjuk ritkán veszélyes. Ez oka annak, hogy a fölfegyverezett próféták győznek, a fegyvertelenek megsemmisülnek. Azonkívül a népek természete változó s könnyű dolog őket meggyőzni, de nehéz ezen hitben megtartani. Oly helyzetben kell lennünk, hogy ha nem hisznek, ezen hitre őket kényszeríteni lehessen. Az ily férfiaknak kezdet óta nagy nehézségekkel kell megküzdeni, ha ezeket legyőzik, hatalmasok, boldogok és tiszteltetnek.

Azok, kik magánemberekből pusztá szerencse által lesznek fejedelmekké, ide kevés fáradsággal jutnak el, de annál nehezebb a méltóságot megtartani. Ilyenek azok, kik az uralkodást megveszik vagy azt más kegyelmének köszönik. Ily fejedelmek egyedül annak akaratától és szerencsájától függnének, ki őket felemelte. Maguk által fenn nem tarthatják magukat s azt nem is értik, maguk által nem, mert nincs saját fegyverük. Ezenkívül a gyorsan szerzett trónok nem bocsáthatnak mély gyökeret s azokat a legelső vihar felforgathatja. Csak kitünők emberek kerülhetik el ezt a sorsot. Két példát hoz fel arra, kik saját nagyságuk által lettek fejedelmekké: *Sforza Ferenczet* és *Borgia Caesart*. Sforza magánemberből saját vitézsége által lett majlandi herczeggé s azt kevés fáradalommal megtartotta, mit megerőltetéssel szerzett. Borgia Cæsar ellenben, közönségesen valentínói herczeg, atyjának, VI. Sándor pápának szerencséje által jutott a trónhoz s annak halála után azt elvesztette, noha maga mindent elkövetett, mit egy okos és vitéz embernek tenni kell, hogy trónját megtartsa, melyhez idegen fegyverek és idegen szerencse által jutott el. Machiavelli azt látja, hogy a herczeg jövendő hatalmához biztos alapot vetett, azért erről hosszabban szól, mivel egy új fejedelemnek jobb tanácsot nem adhat, mint az ő cselekedeteinek példáját. És ha törekvései semmit se használtak neki, ennek nem ő volt oka, hanem a szerencse, mely rendkívüli módon álnok volt iránta. Machiavelli miután a herczegnek minden hitszegéseit, jogtiprását, erőszakát, kegyetlenségeit bámulva előadta, a herczegnek minden tetteit összevéve, semmit se rosszal benne, sőt inkább mindazok számára, kik idegen szerencse és idegen fegyverek által felemelkedtek, őt állítja fel mintául. Magas értelménél és nagy szándékainál fogva ő másképp nem cselekedhetett s terveinek útjában csak VI. Sándor rövid élete és az ő betegsége állott. Ki tehát szükségesnek találja, hogy új trónján ellenségei ellen magát biztosítsa, hogy csalás és erőszak által győzzön, hogy a népek szeretetét és félelmét, a katonák engedelmisségét és tiszteletét megszerezze, hogy megsemmisítse azokat, kik őt megsérthetik vagy megsérteni fogják, hogy a

dolgok régi rendjét újjal felcserélje, hogy szigorú és kegyes, nagylelkű és bőkezű legyen, hogy a hűtlen katonaságot kiirtsa s újat teremtsen, hogy a fejedelmek szövetségeseit megtartsa, hogy ezek illően kedvezzenek neki, hogy féljenek őt megsérteni; ki mindezt szükségesnek látja, annak számára jobb mintaképet nem állíthat fel, mint a herceg tetteit. Csak azzal vádolja őt, hogy II. Juliussal rossz választást tett. Ezen egy hiba lett teljes bukásának oka.

Azután azokról szól, kik nem a szerencse, hanem a bűntények által jutottak a trónra. Mintha Valentino nem volna ilyen! Példárá *Agathokles*, ki a legalacsonyabb sorsból lett Syracusa királya. Agathokles, miután a karthagoiakkal szövetkezett, összehívta a népet és a senatust, mintha a város ügyeiről akarna velök tanácskozni. Azután a senatorokat mind s a népből a legtekintélyesebbeket katonái által legyilkoltatta. Most biztos volt s a siker egészen az ő műve. Machiavelli azt mondja, nem lehet érdemnek mondani saját polgárait meggyilkoltatni, barátait elárulni, hit, könyörület nélkül lenni, miáltal igenis lehet uralkodást, de nem dicsőséget szerezni. Azonban, ha nagy lelkét vizsgáljuk, melylyel a veszedelemnek szemébe nézett, azt legyőzte és a szerencsétlenséget elviselte, nincs ok őt a legnagyobb hadvezéreknek alárendelni. De vad kegyetlensége és az emberi érzés hiánya miatt nem lehet őt a kitünő emberek közé számítani. Azután kérdi, hogy Agathokles annyi gonoszság elkövetése után miért élhetett hazájában biztosan és a külföldi ellenség ellen is oltalmazhatta magát, holott sok más uralkodó kegyetlenségei miatt még békés időben sem tarthatta meg magát a trónon. Ugy felel, hogy ez a kegyetlenség jó vagy rossz alkalmazásától függ. Az a jól alkalmazott kegyetlenség, melyet biztonságunk végett csak egyszer hajtunk végre, azután felhagyunk vele s azt az alattvalóknak lehető legnagyobb javára tesszük meg. A rosszul alkalmazott az, mely noha kezdetben ritkán történik, idővel inkább nő, mint szűnik. Megjegyzi, hogy ki a kormányt hatalmába keríti, minden kegyetlenséget meg kell fontolnia, melyet kénytelen végrehajtani. Ezt mind egyszerre kell megtennie, hogy azután az embereket megnyugtassa s jótéteményei által megnyerje. Ki más-keppen cselekszik, kénytelen a kést mindig kezében tartani s nem támaszkodhatik alattvalóira, mivel ezek a folytonosan új sértések miatt nem lehetnek iránta bizalommal. Ezért a sértéseket egyszerre el kell követnie, hogy kevésbbé érezve, kevésbé sértsenek. Ellenben a jótéteményeket kicsinyenként kell eszközölni, hogy annál jobban lehessen azokat izlelni. Mindenek előtt a fejedelem úgy viselje magát alattvalói iránt, hogy semmi balszerencsében meg ne változzék,

sem a jóban, sem a gonoszban. Mert ha nehéz időkben beáll a szükség, nincs többé időd a gonoszsághoz s a jó, mit teszesz, nem válik hasznodra, mivel azt tartják, hogy kényszerítve teszed.

Ki polgárainak jóakarata által lesz hazájában fejedelem, azt *polgárfejedelemnek* mondjuk. Ha ezt a czélt elérjük, nem kell sem érdem, sem szerencse, hanem csak szerencsés ravaszság. Ily trónra lépünk vagy a nép kedvezéséből, vagy a nagyok kegyéből. A kettő ellenkező törekvésből származik s ennek abban rejlik alapja, mivel a nép nem akarja, hogy a nagyok uralkodjanak rajta és hogy azt nyomják. A nagyok éppen ezt akarják. Ezen ellentétes kívánságok eredményezik vagy a fejedelmet, vagy a szabadságot, vagy a féktelenséget. A fejedelem uralkodását vagy a nép vagy a nagyok hozzák be. Ha a nagyok látják, hogy a néppel nem bírnak, kebelökből egyet minden tekintélyökkel felruháznak s fejedelmökké teszik, hogy árnyékában kívánságaikat kielégítsék. A nép is, ha látja, hogy a nagyoknak ellen nem állhat, egyet ruház fel tekintélyével s fejedelemnek teszi, hogy hatalma által védve legyen. Ki a nagyok segélyével jut a trónra, nehezebben tartja fenn magát, mint az, ki a nép támogatása által emelkedik oda. Ő fejedelem sok oly férfi között, kik hiszik, hogy vele egyenlők, kik fölött tehát sem nem uralkodhatnak, sem őket akarata alá nem hajthatja. Ki ellenben a nép kegye által lett fejedelem, az egyedül áll és senki vagy kevesen vannak körülötte, kik nem készek neki engedelmeskedni. Nem is lehet a nagyokat tisztességes módon kielégíteni és úgy, hogy másokat meg ne sértsünk. Ellenben a népet lehet, mert a nép czélja sokkal tisztességesebb mint a nagyoké. Ezek el akarják a népet nyomni, a nép nem akar elnyomatni. Meg kell jegyezni, hogy a fejedelem sohasem nyerheti meg magának az ellenséges érzületű népet, mivel igen számos, ellenben a nagyokkal ez könnyebben sikerül, mivel kevesen vannak. A legrosszabb, mire a fejedelemnek egy ellenséges indulatú néppel szemközt el kell készülnie, az, hogy őt elhagyja. Az ellenséges érzületű nagyok részéről pedig az a veszély fenyegeti őt, hogy felkelnek ellene. Mivel tovább látnak és ravaszabbak mint a nép, korán arra gondolnak, hogy magukat biztosítsák s a körül keresnek érdemeket szerezni, kiről hiszik, hogy győzni fog. A fejedelem kénytelen mindig a néppel élni, a nagyok nélkül el lehet, mivel mindennap emelhet és buktathat. A nagyokat két tekintetből lehet vizsgálni. Ők vagy úgy cselekszenek, hogy hozzád és szerencsédhez csatlakoznak, vagy nem. Kik hozzád csatlakoznak és nem rablóvágyók, azokat tisztelned és szeretned kell. Azokat, kik nem csatlakoznak hozzád, ismét két szempontból lehet tekinteni.

Ők így csélekesznek, vagy mivel hiányzik náluk a bátorság s ekkor fel kell őket használni, különösen a jó tanácsadókat, mert a szerencsében becsületet vallasz velük, a szerencsétlenségben nem kell tőlük tartani. De ha szánt-szándékosan és nagyravágyó okokból nem csatlakoznak hozzád, ez annak jele, hogy nem rád, hanem magukra gondolnak. Ezekről a fejedelem őrizkedjék, mintha nyílt ellenséggel volna dolga, mert a szerencsétlenségben mindig azon lesznek, hogy őt megbuktassák. Ha tehát valaki a nép kedvezéséből lesz fejedelem, igyekezzék a nép jóindulatát megtartani, mi annál könnyebb, mivel a nép nem kíván mást, mint hogy el ne nyomassék. De ha a nagyok által, a nép akarata ellen lesz valaki fejedelmmé, a népet kell mindenek előtt megnyernie. Ez is könnyen megy, ha pártját fogja. Az emberek ugyanis, ha attól kapnak jót, kitől csak rosszat vártak, annál inkább lesznek neki, mint jóltevőknek lekötelezve. A fejedelmek mindig szüksége van a népre, különben ha dolgai rosszul mennek, nem tud magán segíteni. A polgári fejedelmeket mindenkor veszély fenyegeti, ha a korlátlan hatalomra törekednek. Ezen fejedelemnek vagy maguk uralkodnak vagy a hivatalnokok által. Utolsó esetben állásuk gyengébb és veszedelmesebb, mert egészen azon polgárok akaratától függenek, kiknek kezében vannak az államhivatalok. Ezek különösen a balszerencse napjaiban könnyen elvehetik országaikat, midőn fellázadnak ellenök vagy nem engedelmeskednek nekik. A fejedelemnek a veszély napjaiban nincs többé ideje a korlátlan hatalomhoz folyamodni, mert az alattvalók, kik megszokták a tisztviselőktől venni a parancsokat, a vihar idejében nem hajlandók neki engedelmeskedni s veszedelmes időkben olyan emberei nem lesznek, kikben megbízhatik. Ahhoz sem szabhatja magát, mi a béke idején történt, midőn a polgárok rászorulnak. Midőn a halál távol van, mindenki ígér, mindenki meg akar érte halni, de a balszerencsében, midőn a trónnak van szüksége a polgárokra, olyanok kevesen találkoznak. A böles fejedelemnek oly eszközről kell gondoskodni, hogy a polgárok minden helyzetben, minden viszonyok között érezzék kormányának szükségét. Akkor mindig hűk lesznek.

Azt is kell vizsgálni, hogy egy fejedelemnek oly nagy állama van-e, hogy szükség esetében maga segíthet magán vagy idegen oltalomra szorul. Azon fejedelmek maguk segíthetnek magukon, kik emberekben és pénzben gazdagon lévén, egy jókora sereget állíthatnak, ki s mindenki ellen csatakészen vannak; ellenben idegen segedelemre szorul, ki az ellenséggel nem mérközhetik, hanem a vár falai mögött keres menedéket, Ekkor nincs egyéb hátra, mint a székvárost meg-



erősíteni, a szükségeseikkel ellátni. Kinek megerősített városa van s ki alattvalóival jól bánt, nem könnyen fog megtámadtatni. A nehéz vállalatokba nem szeretnek az emberek belekapni. Azon ellenvetésre, hogy a nép, melynek a városon kívül fekvő földjeit az ellenség elpusztítja, a fejedelemtől elpártol, politiko-psychologiai okokkal felel.

Végre szól az *egyházi fejedelemségekről*. Ezekhez vagy az érdem, vagy a szerencse által jutunk el. Azok megtartásához sem az egyik, sem a másik nem kell. Ezek támasza a vallás régi intézvényei, melyek oly hatálylyal bírnak, hogy az egyházi fejedelmeket a trónon megtartják, éljenek és cselekedjenek bármiképpen. Nekik vannak államaik és nem védelmezik, vannak alattvalók és nem kormányozzák azokat, senki azokat tőlük el nem veszi s az alattvalók, kiket ők nem kormányoznak, nem gondolnak arra, hogy kormánypálcájuk alól fejszabaduljanak, de ezt nem is tehetik.\* Ezek az egyedül biztos és boldog fejedelmek. Minthogy magasabb hatalom által vezetettek, melyhez az emberi szellem el nem ér, Machiavelli erről nem szól, mert mivel az Isten által felemeltetnek és fentartatnak, róluk elmélni akarni az ember részéről merészség volna. Azon lehető kérdésre, honnan szerzett az egyház ily nagy világi hatalmat, hogy a francia király is fél tőle, holott VI. Sándor előtt Itália hatalmasságai, sőt a kisebb bárók is az egyház világi hatalmát kevésre becsülték, Machiavelli azt feleli, hogy VIII. Károly hadjárata előtt Itália a pápa, a velenceiek a nápolyi király, a majlandi herceg és Florencz uralkodása alatt állott. Ezen hatalmakra két dolog gondja nehezedett, hogy idegen a sereg élén ne jöjjön be Itáliába és hogy egyik se nagyobbítsa a maga országát. Legtöbb gondot szerzett nekik a pápa és Velence. VI. Sándor megmutatta, hogy mennyit tehet egy pápa, ha pénze és katonája van. A valentini herceget és a francziák hadjáratát felhasználván, nevezetes dolgokat vitt véghez. Neki nem volt szándéka az egyházat, hanem fiát hatalmassá tenni, mégis minden, mit tett, az egyház hatalmát növelte, mert halála és a herceg bukása után minden fátalmainak az egyház lett örököse. Következett II. Julius, ki az egyházi birtokot Romagnával nagyobbítva vette át, Róma bárói meg voltak alázva, kiegyengetve az út a kincsek gyűjtéséhez, Velenczét a pápa megalázta, a francziákat Itáliából kiűzte. Mindez nagy dicsőségére sikerült neki, mert mindezt tette az egyház nagyobbítására és nem családja javára. Így X. Leo pápa szentsége az egyházat nagyon hatalmasnak találta s lehet reményleni, hogy vala-

\* Machiavelli óta nagyot változott a világ.

mint azon férfiak az egyházi államot fegyver által nagyobbították, ő erényei és sok jeles tulajdonai által a szent széket nagygyá és tiszteletre méltóvá fogja tenni.\* Az egyházi államokon kívül a többi államok nem oly szerencsések, ezeknek törekedniök kell, hogy magukat politikai okossággal kormányozzák és fegyverrel védelmezzék.

### *Fegyveres erő.*

Eddig azon eszközökről és utakról szólott, hogy a különféle fejedelemségeket mikép lehet megszerezni és fentartani, most arról értekeznek, hogyan kell azokat védelmezni. Egy fejedelemre nézve szükségképpen, hogy hatalmának jó alapja legyen, másképpen okvetlenül megbukik. Minden államnak főalapja a jó törvények és a jó fegyverek. Ott nem lehetnek jó törvények, hol nincsenek jó fegyverek, de hol jó fegyverek vannak, ott a törvényeknek már csak ezért is jóknak kell lenni. Itt csak a fegyverekről beszél. A fegyverek, melyekkel a fejedelem a maga országát védi, vagy saját fegyverek, vagy zsoldosok, vagy segédseregek, vagy vegyesek. A zsoldosok és segédseregek haszontalanok és veszélyesek. Ha trónodat a zsoldosokra alapítod, az sohasem áll biztosan, mert azok egyenetlenkedők, nagyravágyók, fegyelmetlenek, erősek barát, gyávák az ellenség ellen, Istentől nem félnek, emberek iránt hűséget nem ismernek. Bukásod addig nem áll be, míg nincs ellenséged, béke idején általok, a háborúban az ellenség által pusztítottat. Ennek oka, hogy más szeretet nem köti őket hozzád, mint a zsold, mely nem elegendő, hogy érted haljanak. Ők addig akarnak katonáid lenni, míg nem háborúskodol, de a mint a háború kiüt, szétfutnak vagy haza mennek. Machiavelli Itália romlását a zsoldosoknak tulajdonítja, VIII. Károly Itáliát mintegy séta közben ezért foglalta el. Azoknak, kik azt állították, hogy ennek oka saját bűneink, igazuk van, noha nem éppen azon vétkek, melyekről szóltak, hanem azok, melyeket ő (Machiavelli) adott elé. Azok fejedelmi bűnök voltak s a fejedelmek lakoltak értök. Ha a zsoldosok hadvezérei jeles emberek, nem bízatsz meg bennök, mert saját nagyságra törekcszenek és el fognak nyomni. Ha pedig a hadvezér nem vitéz, vele együtt megsemmisülsz. A fejedelem maga legyen a hadvezér,\*\* a köztársaság pedig küldjön az ellenségre megbízható jeles embert. A tapasztalás tanítja, hogy csak a felfegyverzett fejedelmek és köztársaságok tesznek nagy haladást, ellenben a fogadott fegyverek mindig

\* Más hangon szól X. Leóról mint az előbbi pápákról.

\*\* Ez ma már ritkán lehet.

romlást hoznak. A segédfegyverekre sem támaszkodhatik az, ki trónját biztosnak akarja látni. A segédcsapatok annak hatalmába ejtének, ki neked segített. Azon következtetést vonja le, hogy a trón csak akkor biztos, ha saját fegyverei védik. A bölcsek mindig azon véleményben voltak, hogy semmi sem oly gyenge és romlandó, mint azon hatalom, mely nem áll saját alapján. Saját fegyvereid, saját alattvalóid, polgáraid. A fejedelemnek ne legyen más gondolata és gondja, mint a hadügy. Ez illik az uralkodóhoz. Fejedelmek, kik inkább az élvre, mint a fegyverre gondoltak, elvesztették trónjukat. A fegyvertelen fejedelmet kevésre becsülik, mi oly gyalázat, melytől neki őrizkednie kell. A fejedelem soha se szűnjék meg magát a fegyverben gyakorolni. Machiavelli szerint az állam főereje a katonaságon alapszik. Ezen gondolat politikai munkáin mindenütt keresztülcsillámlik, mert fődolog az ellenséget visszaverni és az alattvalókat féken tartani. Fegyveres erő és politikai okosság nélkül az állam nem tarthatja fenn soká magát.

### *A fejedelem tulajdonságai.*

Könyvében egy főpont azt vizsgálni, hogy a fejedelem mint viselje magát alattvalóival és szövetségeseivel szemközt. Maga mondja, hogy e tekintetben eltér másoktól. Sokan képzeltek magoknak köztársaságokat és fejedelmeket, minőket a valóságban soha senki sem látott. Nagy a különbség az ember között, a mint van és az ember közt, a milyennek kell lennie. Ki nem ügyel arra, mit tesz s azzal foglalkozik, mit kellene tennie, az inkább romlásán, mint fentartásán dolgozik. Valóban olyan embernek, ki mindenben erényes akarna lenni annyi ember között, kik nem azok, tönkre kellene mennie. Hogy tehát a fejedelem a trónon fentartsa magát, tanulnia kell nem erényesnek lenni. Machiavelli nem akar eszményi fejedelemről szólni, hanem tartja magát a valósághoz.

Minden ember, kivált a fejedelmek, kiknek magas állása az emberek figyelmét magára vonja, alá vannak vetve mások ítéletének, tehát a dicsérésnek és a gyalázásnak. A fejedelem főtulajdonságai körülbelül a következők: adakozás, fősvénység; pazarlás, rablásvágy; szelidség, kegyetlenség; hűség, hitszegés; erő, bátorság; gyengeség, kislelkűség; nyájasság, gőg; szüziesség, bujaság; egyenesség, ravaszság; engedékenység, kegyetlenség; komolyság, könnyelműség; vallásosság, hitetlenség. Mindenki be fogja vallani, hogy dicséretre méltó dolog, ha egy fejedelem az említett tulajdonságokból csak a jókkal birna, de mivel az emberi természet meg nem engedi, hogy azokat

mind birja, a fejedelemnek oly okosnak kell lenni, hogy kerülje azon bűnök gyalázatát, melyek koronáját elrabolhatnák. A többiektől is a lehetőségig óvakodjék. Ha pedig nem lehet, azzal sokat ne törődjék. A fejedelem, ha az adakozás hírében akar állani, kénytelen lesz népét nagyon terhelni, mi őt utálttá teszi. Minthogy adakozása által sokakat megsértett s csak keveseket ajándékozott meg, érzi, hogy a veszedelem szélén áll, s ha most más utat vág be, a fősvénység gyalázatába esik. Minthogy a fejedelem az adakozást nem gyakorolhatja úgy, hogy az elismertessék, ne gondoljon vele, ha fősvénynek tartatik. Idővel őt adakozóbbnak fogják tekinteni, ha látják, hogy takarékosága mellett jövedelmeivel kijön, a nélkül, hogy e miatt népét terhelné. Így mindenkitől bőkezűnek fog tartatni, kiktől semmit sem vesz el, ezek pedig sokan vannak; fősvénynek csak azok részéről, kiknek semmit sem ad s ezek kevesen vannak. A fejedelem ad vagy a maga s alattvalóinak vagyonából vagy idegen vagyomból. Első esetben legyen fősvény, másik esetben adjon tele kézzel. A fejedelemre nézve, ki hódító háborúkat visel, melyek zsákmánya a pénztárt megtölti, ki az idegen vagyonnal kénye szerint rendelkezik, az adakozás szükséges — katonái végett. Azzal, mi nem a tied és alattvalóidé, lehetsz bőkezű, saját vagyonod pazarlása ártalmas. Semmi sem emészti magát fel úgy, mint a bőkezűség. Ha azt gyakorlod, elveszted gyakorlásához az eszközt s vagy szegény leszesz és megvetett vagy, hogy a szegénységtől menekülj, rabolni vágyó és gyűlölt, pedig egy fejedelemnek el kell azt kerülni, hogy őt ne kicsinyeljék és ne gyűlöljék. A fejedelemnek kívánnia kell, hogy őt a világ kegyelmesnek, szelidnek tartsa és ne kegyetlennek. De a kegyetlenség ne legyen rosszul használva. Borgia Cäsart kegyetlennek tartották, de kegyetlensége Romagnában helyre állította a rendet. Szorosan véve a dolgot, ő emberibb volt mint a florencziek, kik Pistoját a pártok által semmivé tették. A fejedelem a kegyetlenség gyalázatával ne gondoljon, ha akarja, hogy alattvalói egységben és engedelmisségben tartassanak, kevés elrettentő példa által kegyelmesebb lesz mint azok, kik sok kegyelmesség által a rendetlenséget engedik elharapódzni. Machiavelli azt kérdi, jobb-e, ha a fejedelmet szeretik mintha félnek tőle, vagy megfordítva. Minthogy a kettőt nehéz egyesíteni, sokkal biztosabb, ha félnek tőle, mintha szeretik. Az emberek általában ingadozók, önzők, hálátlanok, tettetők, a veszedelemben elhagynak, ők kevésbé óvakodnak attól egy szeretett fejedelmet megsérteni, mint olyat, kitől félnek, mert a szeretet a kötelesség kapcsai által tartatik fenn és mivel az emberek rosszak, ezen kapocs megszakad, ha van kilátás a saját előnyre. Ellenben a félelem

fentartható a fenyegető büntetés által, mert ettől az emberek mindig félnek. De féljenek a fejedelemtől oly módon, hogy őt ne gyűlöljék, noha nem szeretik. Ezt elérheti, ha alattvalóinak vagyonát és nejeiket nem kívánja. Ha kényszerítve volna azok életé ellen eljárni, tegye ezt törvényes úton, különösen ne kívánja más vagyonát, mert az emberek hamarabb felejtik el atyjok halálát, mint vagyonuk elvesztését.

Dicséretes dolog, ha a fejedelem megtartja szavát. Mindamellet a tapasztalás azt mutatja, hogy az új fejedelmek nagy dolgokat vittek véghez, kik adott szavukat éppen nem tartották meg, ármány által az emberek fejét megzavarták s legyőzték azokat, kik egyenes úton jártak; ellenben azok dolgai rosszul mentek, kik a kötelességhez szorosán ragaszkodtak. Kétféle harc van, törvények és erőszak által. Az első az ember, a másik az állat módja. Minthogy a fejedelem kénytelen az embert és állatot ügyesen játszani, válassza a rókát és az oroszlánt, rókát, hogy a kelepczét felismerje, oroszlánt, hogy a farkasokat elriassza. Egy okos uralkodó tehát szavát meg nem tartja és nem is kell neki megtartani, ha az kárt hoz neki s az okok, melyek őt az ígéretre birták, többé nem léteznek. Ha az emberek mindnyájan jók volnának, ezen szabály nem állana, de minthogy az emberek gonoszak s szavukat meg nem tartják, erre irányukban te sem vagy kötelezve. Egy fejedelem mindig fog jó okokat találni, hogy a hitszegést szépítse. A tettetésben és a képmutatásban legyen mester.

Tehát egy fejedelemre nézve nem szükséges, hogy minden fentemlített tulajdonságokkal birjon, de szükséges, hogy látszassék azokkal birni. Machiavelli azt meri mondani, ha birja azokat és mindig hí marad hozzájuk, azok károsak, ha látszik azokkal birni, azok hasznosak. Különösen egy új fejedelemnek, hogy trónját megtartsa, gyakran kell a hűség, az emberszeretet és a vallás ellen cselekedni. Ő neki mindig készen kell lenni a szél irányában forogni. A jótól el ne térjen, míg lehet, de ha kell, tegye meg a rosszat. Nagy gondot fordítson, hogy szó ki ne röppenjen a száján, mely ne volna teli a fentemlített öt jó tulajdonságokkal. Semmi sem oly szükséges, mint azon látszat, hogy ő azokat mind birja. Mindenki látja, minek lenni látszol. Kevesen látják be, mi vagy valójában s ezek nem mernek ellenmondani a sokak véleményének, kik a trón felségének pártolói. Az emberek cselekedeteinél, különösen a fejedelmeknél, kiknek nincs birájuk, csupán a sikerre vagyunk tekintettel. A fejedelemnek csak arra kell ügyelni, mikép tartsa meg országát. A tömeget mindig elragadja a látszat és a dolog sikere, pedig a világon alig van más mint a

tömeg, pórság, s azon kevesek csak akkor mernek, ha a sokaságnak nincs támasza.

A fejedelemnek mindent kell kerülni, mi őt utálttá és gyűlöltté teheti. Gyűlöltté teszi őt, ha alattvalóinak vagyonához vagy nejeikhez nyúl. Utálttá lesz, ha változékonynak, könnyelműnek és gyengének, kislelkűnek, határozatlannak tartatik. A tisztelt fejedelem ellen nem könnyen esküsznek össze, a külföldiek nehezen támadják meg, ha azt hallják, hogy jeles férfi és övéitől tiszteltetik. A fejedelemnek kettőtől kell félni: befelé saját alattvalóitól, kifelé a külföldi hatalmaktól. Ezek ellen védi magát jó fegyverekkel s jó szövetségesek által. Jó szövetségesekre mindig számolhat, ha vannak jó fegyverei. Ha a külügyek szilárdul állanak, a belügyek is jól fognak állani, kivéve ha összeesküvésektől lehet tartani. Ha a külügyek nem ingadoznak, az alattvalók részéről csak titkos összeesküvésektől lehet félni. Ezek ellen a fejedelem biztosítva van, ha nem gyűlölttetik, nem utáltatik. Ha a fejedelmet a nép szereti, senki sem lesz oly vakmerő, hogy ellene összeesküdjék.

A fejedelem legfontosabb feladata, hogy a nagyokat kétségbe ne ejtse és hogy a népnek kedvezzen. Mivel a római császárok története, kik közül többen a seregre támaszkodtak, az ellenkezőről tesz tanuságot, a császárok történetét hosszasabban fejtegeti s mutogatja, hogy azok viszonyai mások voltak mint az újkori fejedelmeké. A császárok függtek katonáiktól s ha ezek kapzsiságát ki nem elégítették, életük mindig veszélyben forgott. A mai uralkodók, a szultánt kivéve, függnék a néptől. A mostani fejedelemnek úgy kell uralkodni, hogy a nagyokat kétségbe ne hozza, a népről pedig úgy gondoskodik, hogy állapotával meg legyen elégedve. Így van ez minden jól rendezett államban, minő p. o. Franciaország. Machiavelli dicséri különösen a parlament intézvényét. Ki ezt behozta, jól ismerte egyrésről a nagyok túlkapasait és gögjét s belátta, hogy őket féken kell tartani, másrésről, hogy a nép gyűlöli őket. Hogy a népet a nagyok ellen biztossítsa és a királytól eltávolítsa azon rossz eredményeket, melyek őt a nagyoktól fenyegették, ha a népet pártolja, egy harmadik birót hozott be, mely a nagyokat korlátok között tartja s a népet védelmezi a nélkül, hogy a király e miatt szenvedne. Ez volt a király és a birodalom biztossága végett behozott legjobb rendszabály. A fejedelmek a kemény rendszabályokat tegyék meg mások által, ellenben a kegyelmet maguk osztogassák. Továbbá úgy következtet, hogy a fejedelem a nagyok irányában tanusítson kellő figyelmet, a nélkül, hogy a népben a gyűlölséget felköltse s ez a nagy tévedés alapja azok részéről, kik be

nem látják, hogy a mai uralkodók a népre támaszkodnak és mégis saját alattvalóikat nem akarják felfegyverezni azon félelemből, mivel azt gondolják, hogy ezek ellenségeik s nem értik azt, hogy saját katonáik az egyedüli eszköz az ő védelmükre. De ha egy fejedelem új államot hódít meg, mely mint tag a régi államba bekebeleztetik, akkor azt le kell fegyverezni, kivéve azokat, kik a hódításnál pártján voltak. Idővel azonban ezeket is tegye elpuhultakká s úgy intézkedik, hogy az egész hadi erő saját katonáiból álljon, kiket öröklött országában tartott.

### *A fejedelmi tekintély megszerzéséről.*

Semmi sem szerez a fejedelemnek nagyobb tekintélyt mint nagy vállalatok, hogy alattvalói előtt úgy álljon mint ritka minta. Példárára katolikus Ferdinánd. Ezt új fejedelemnek lehet tekinteni, mert jelentéktelen királyból hír és dicsőség által első fejedelme lett a kereszténységnek. Tettei mind nagyok voltak. Az ő tettei, vállalatai mind úgy következtek egymásból, hogy nem engedtek az embernek időt ellenük dolgozni. A fejedelem mindenképp előtt törekedjék minden cselekedeteinél a kitűnő nemeslelkű férfiú hírébe jutni. De hogy lesz nagylelkű, ha megengedi neki, hogy csaljon, rászedjen, kegyetlenkedjék? Továbbá azt mondja, hogy a fejedelem tiszteltetik, ha határozottan egy hatalom mellett nyilatkozik a másik ellen. Ily eljárás mindig hasznosabb mint ha semleges marad. A győző nem akar gyanús barátokat, kik őt a szerencsétlenségben nem támogatják. A legyőzött nem vesz fel, ha fegyveres kézzel nem akartál sorsában részt venni. Az okosság azt kívánja, hogy mindig a kisebb bajt válasszunk. Erre következik egynehány sor, miről Machiavelli egyetlen egyszer szól, mi nem háború és nem politika. Azt mondja, hogy a fejedelemnek a polgárokat buzdítania kell, hogy foglalatosságait és üzleteiket, a kereskedést, az ipart, a földmívelést békével folytassák, hogy azt, mit szereztek, bátran élvezzék s birtokaik mívelését azon félelemből, hogy azokat elveszíthetik s a kereskedést az új adók félelme miatt el ne hanyagolják. Többet a társadalmi jólétről, haladásról nem szól. A politika és a hadászat miatt minden egyébrek háttérbe kell vonulni.

### *Az uralkodó minisztereiről.*

A fejedelemre nézve nem kis fontosságú minisztereinek megválasztása. A fejedelem belátását környezetéről lehet megismerni.

Első hibája, ha rossz minisztereket választ. Van háromféle értelem: az egyik magától felfog; a második megkülönbözteti, mit a másik felfogott; a harmadik sem magától fel nem fog, sem azt, mibe más behatott. Az első legjelesebb, a második jeles, a harmadik semmi. Miként ismerheti meg a fejedelem a minisztert, ahhoz egy ismérv van, mely soha nem csal. Ha a miniszter inkább magára gondol, mint reád, s ha minden cselekedeteiben a maga hasznát tartja szem előtt, ez rossz miniszter és soha sem lehet benne bízni. Másrészt a fejedelem is becsülje meg jó miniszterét; tegye őt gazdaggá, kötelezze le magának úgy, hogy a miniszter se gondoljon másra mint urára. De a fejedelem kerülje a hízogókat, az udvaroknak ezen pestisét. Azt se engedje meg, hogy mindenki mindent elmondhasson, de válaszszon maga mellé bölcs embereket, kik mindenről megmondják neki az igazat, miről őket kérdezi, azután maga határozzon s annál szilárdul megmaradjon. Kettős gyalázat éri azon fejedelmeket, kik esztelenségök miatt veszítik el az uralkodást. Korunkban az itáliai fejedelmek elvesztették országaikat, mivel nem voltak saját katonáik, mivel sem a népet, sem a nagyokat nem tudták megnyerni. Ők tehát csak magukat vádolhatják.

### *Emberi dolgokban a szerencse.*

Sokan azon véleményben vannak, hogy a világot a szerencse és az Isten kormányozza, hogy az emberi ész az események folyása ellen semmit sem tehet. Ebből azt kellene következtetni, hogy ne igen erőltessük meg magunkat, hanem a sors által engedjük magunkat vezetetni. Machiavelli az emberi szabadság mellett szól, s azt hiszi, hogy a szerencse cselekedeteink csak egy része felett rendelkezik, másik része felett akarátunk. A sors ott mutatja a maga hatalmát, hol nincs rendezett erő, mely neki ellentállhasson. A fejedelem, ki csak a változó szerencsére támaszkodik, el fog veszni. Szerencsés az, kinek cselekedete az időnek viszonyaiba beillik; szerencsétlen az, kinek eljárási módja ellenkezik a korral. A vizsgálódásokban azt mondja, hogy az emberek a sors szálait összeszöhetik, de szét nem szaggathatják. Mindamellett az ember soha el ne hagyja magát, semmi szorult helyzetben, semmi szükségben el ne veszítse reménységét és fejét. Machiavelli mindig felteszi az egyéni szabadságot, mi nem is lehet másképp oly írónál, ki a politikai szabadságnak lelkes hirdetője, mert politikai szabadság nincs, ha az egyéni szabadságot fel nem tesszük.



*Felszólítja az olaszokat, hogy Itáliát a barbároktól meg kell menteni.*

Machiavelli az eddig mondottak után fontolgatja, hogy Itália mostani viszonyai egy új fejedelmet dicsőséggel környékezhettek-e s hogy az alkalom nyújthat-e egy bölcs és vitéz fejedelemnek anyagot, hogy annak oly új formát adjon, mely neki dicsőséget, Itália népének pedig boldogságot hozzon. Azt találja, hogy a körülmények ehhez a legkedvezőbbek. Ha szükséges volt a persák elnyomatása, hogy Cyrus lelki nagyságát kitüntethesse: hogy az itáliai szellem nagyságát felismerjük, szükséges volt, hogy Itália mostani helyzetébe taszított, hogy el van pusztítva, kifosztva, összemarczangolva. Itália kész a zászlót követni, melyet egy férfi fog lobogtatni. És Machiavelli itt a Medici-házhoz fordul s azt mondja, hogy ez érdemeinél és szerencsénél fogva Isten és az egyház által kegyeltetve, ezen munkára vállalkozhatnék, ha a nagy férfiak tetteit czélul tűzi ki magának. Noha azon nagy férfiak ritka, csodálatos jelenségek voltak, mégis emberek voltak. Az ő vállalatuk nem volt igazságosabb mint Itáliáé, s az Isten nem kedvezett nekik jobban, mint a Medicieknek. Itt van a legnagyobb igazságosság, mert a háború igazságos, ha szükségképpen, s a fegyver jámbor, ha az az utolsó remény. Megvan Itáliában a legnagyobb akaratkészség, a nehézség nem lehet nagy, ha a Mediciek azon férfiak előképeit utánozzák, kiket ő nekik mutatott. Az Isten nem akar mindent tenni, hogy a szabad akaratot és a dicsőségnek azon részét, mely minket megillet, el ne vegye. Itáliában nem hiányzik az anyag, mely minden formát felvehet. Az olaszok ügyességében és szellemben elől járnak, de szükséges, úgymond, hogy herczegséged (Medici Lőrincz) saját fegyvereivel lássa el magát, mert ezeknél nincsenek hübb és jobb katonák. Machiavelli szellemben már látja Itália szabadítóját megjeleneni, s ezen reménytől és örömtől elragadtatva, felkiált: «Ki nem mondhatom, minő szeretettel fogadnák őt Itália minden országai, kik az idegenek árja alatt szenvedtek, minő bosszuszomjjal, minő állandó hűséggel, minő könyekkel! Vállalja el tehát herczegséged háza ezen küldetését azon bátorsággal, azon reménnyel, melylyel az igazságos ügyet elvállalják, hogy zászlója alatt hazánk megdicsőíttessék.»

A fejedelem lényeges tartalmát előadtuk; az oly világosan szól hozzánk, hogy itt a részletes magyarázat fölösleges, s azért csak az alaphibára leszünk tekintettel. Machiavelli szerint az ő fejedelmének meg kell ragadni azon eszközöket, melyekkel a renaissance korabeli elkerülhetetlen despotismus a társadalmat a középkortól megszabadítja

s az új állámnak alapjait leteszi. Ez a gyakorlati czél, melyet Machiavelli szem előtt tart, különösen Itáliára gondolván. Ezen magasabb szenv és idea nélkül soha nem alkotja nevezetes művét, úgy semmi esetre sem, ha munkája csak egy a Mediciek kegyét megnyerni akaró supplicatio. Midőn munkájával készen volt, akkor gondolt rá, hogy belőle hasznot húzhat, ha azt a Medicieknek ajánlja, mert a szégyenségtől, melynek nyomását ő, a tudományos ember, nagyon érezte, minderráon óhajtott szabadulni.

A leirt fejedelem lényegileg olasz, de a renaissance kor nagy uralkodóinak jellemével felruházva. Annak tyrannak kell lenni, ha a hazát megszabadítani és egyesíteni akarja. Itt még jobban hevül az egységes Itáliáért, mint a vizsgálódásokban. Maga mondja, hogy ő az igazságot úgy akarja előadni, mint azt a valóságban találta. Az akkori valóságot úgy találta, hogy az, ki mindenben erkölcsileg akar cselekedni, oly tömeg között, mely az erkölcsiséggel nem gondol, tönkre kell jutnia. Ezen hű rajz által tulajdonképpen a maga korát és saját magát vádolta be a világ előtt. Szerinte az uralkodónak alkalmaslag tudni kell rosszul is cselekedni, s nem kell azon bűnök gonosz hírétől aggodalmasan őrizkednie, melyek nélkül az uralkodást nehezen lehet megtartani. Azt tapasztalta, hogy azon fejedelmek, kik a hittel és a hűséggel keveset gondoltak s értettek hozzá, ravaszsággal és ármánnyal az embereket elbolondítani, megcsalni, nagy dolgokat vittek véghez s végre legyőzték azokat, kik becsületesen cselekedtek. A politikában káros dolog, mindig becsületesnek lenni, de az nagyon hasznos, becsületesnek, jámbornak, emberségesnek, jónak látszani. Itt a bűn, az aljasság gyakorlati eredményei miatt absolváltatik, jogosnak mondatik ki; ellenben az erény üres kézzel kénytelen visszavonulni, s ezenkívül mint együgyű, még ki is gúnyoltatik. Az őszinte, egyenes, becsületes ember a politikában nem boldogul; ellenben ki magát tettetni s a hazug szín alatt önző érdekeit előmozdítani tudja, tekintélyben és becsülésben részesül. Így a politikai corruptiónak ki van tárva a kapu. Elborzadunk az ilyen tantól, azt utálatosnak tartjuk, pedig Machiavelli tapasztalta, megfigyelte, hogy az emberek ilyenek. De ebből azt is világosan lehet látni, hogy egy romlott kor tapasztalati tényeiből, általában pusztán a tapasztalás útján lehetetlen politikai rendszert felépíteni. A fejedelemnek személyes jelleme ez iratban egészen háttérbe szorul; ő csak annyiban jó tekintetbe, mennyiben az állam feje és megszemélyesítője. De a fejedelem is ember, s noha a politikai cselekvésnek önálló becse van, az az egyes emberek cselekedete s személyes jellemét cselekedeteiből lehetetlen kivetni. Itt még

inkább kitünik, hogy Machiavelli a privát erkölcsiséget a politikától egészen elszakítja s az állam ideáját egy egyénbe foglalja össze, mert az csak képzelt egyén, kiből a személyes tulajdonságok kivettettek. Ezen egyénben a politikus megöli a magánembert; pedig mit Machiavelli az egyikről mond, az könnyen tulajdonítható a másiknak, mi folytonosan zavart okoz. Hogy a fejedelem személyes tulajdonságai végképpen elenyésznek, ez csak következménye Machiavelli azon felfogásának, hogy ő csak az állam hatalmát és nagyságát tartja szemé előtt. Ennek folytán az egyes ember jogaival és érdekeivel háttérbe lép. Azon felfogásnak egyik eredménye, hogy Machiavelli gyönyörködik azon gondolatban, hogy a személyes erény és a politikai képesség egészen különböző dolgok, s meg akar minket győzni, hogy egy gazember politikai tekintetben sokszor mily jól használható, mintha a köz- és a személyes tudatnak semmi köze sem volna egymáshoz. Ezért nem vette észre, midőn a valentinói herczeg tetteit csodálta, hogy ez czélját sohasem fogja elérni, mivel a gonosz korban is oly botrányt okozott, hogy előbb vagy utóbb művének össze kellett dűlni, mert ő és atyja minden ravaszság, minden értelmi él mellett az emberi tudatot mélyen megsértvén, homokra építettek.

Machiavelli törekedett új tudományt, új politikai tant megalkotni, de arra nem gondolt, hogy műve rendszeres legyen s ilyennek megalkotására nem is volt képesítve. Tudományos gondolatainak egységét gondolkodásában, abban, miképen kell az államot felfogni, hogyan kell a politikus viselkedését megítélni és a módszerben kell keresni. A «fejedelem» sem tulajdonképpeni rendszer, mégis van benne egy alapgondolat, s ez az ő és az új államalapítóknak meg van személyesítve. Machiavelli a maga alapgondolatát szeretné a Mediciekre mintegy ráerőszakolni s Lőrinczben fejedelmének tiszta képét, Itália egyesítőjét és szabadítóját látni. A gondolat Machiavellinek csak álma volt, mivel Itália akkor egészen a romlásba süllyedt, a Mediciek a nagyszerű gondolathoz nem tudtak felemelkedni, a pápai világi hatalomnak pedig Itáliában és ezen kívül is erősebb gyökerei voltak, mint hogy valaki csak gondolni is merészelt volna arra, hogy azokat tetteleg kitépje. Mégis a könyv nagy történeti fontossággal bír, mivel ő azt látta be, minek később be kellett következni és mivel Európát nagyban arra tanította, hogy a középkori állapotokból kiemelkedjék. A történetírók már megfigyelték volt, hogy Európa a középkori sok apró kényurak uralmát megúnta. Ez útát csinált a despotismushoz, a despotismus pedig nagyban elősegítette a nemzeti egységes államok képezését. A fejedelem, ki kezdetben az állam fölött áll, hogy annak

hatalom és erőszak által egységet adjon, a végén mégis meglehetősen egy az állammal. Mi Itáliát illeti, a tények bebizonyították Machiavelli álmának igazságát s most lehet szellemének nagyságát és belátását a távol jövőben felfogni és méltányolni. Dante és ő jó magot hintettek el, melyből századok multával terebélyes fa fejlődött ki, s ennek árnyékában az olasz nép egyesülten munkálkodik hazája felvirulásán s a jó, igaz és szép közös országának terjesztésén.

Dante, Paduai Marsilius és Machiavelli vetették meg, szemközt a theologiai iskolával, az önálló politikai tudományok alapját. Dante mondta ki először, hogy az állam független az egyháztól, mert saját műköre van. Az egyház nem tanít minket arra, mik az állam teendői. Hogyan kell ezeket végezni, ezt azon tárgyak saját ismeretéből tudjuk meg. Marsilius és Machiavelli e téren követik őt. Marsilius hozzáteszi, hogy az állam közvetlenül az emberi szabadság műve, az Isten annak csak távolabbi oka. A középkori írók azt mondták, hogy az egyház az isteniről, a szellemiről, az örökkévalóról, a lelki üdvről gondoskodik; ellenben az állam csak az érzékire, a földre, a múlóra, a testire irányozza figyelmét, s valamint a lélek rendeltetése, hogy a test fölött uralkodjék, úgy az egyháznak jogában áll az államot kormányozni. Ellenben a három politikai író a renaissance korának csaknem valamennyi íróival együtt a világinak becsét teljes mértékben elismerik, az államot többnek tekintik mint azt a theologiai iskola, általában a középkor gondolta. A vallás az ember viszonya az Istenhez, az egyáltalános szellemhez. Ez az emberben a legfőbb s azon viszonyról gondoskodik az egyház. De az egyházi életen kívül van az emberi működésnek oly köre, mely szinte az örökkévalóra iránylik. Ez a tudomány és a művészet. Ezek szellemünk míveltségének szolgálnak, azok nem múló, nem testiek. Ezeket az egyház nem vezetheti és félre sem vetheti. Igaz, hogy azokat az állam sem teremtheti, de támogatni s számukra intézeteket felállítani, egyik főfeladata. E pontra nézve különbözik Dante és P. Marsilius Machiavellitől, ki csak az állam hatalmát tartja szemé előtt, azt csak mint politikai és katonai intézményt fogta fel. A görög és a római állam közvetlenül egy volt a vallással, ezen államok vallási alapokon nyugodtak. Aristoteles volt az első, ki az államot a vallási elemtől megkülönböztette, mert feladata a jelen élet szükségéiről gondoskodni. Dante, Marsilius, Machiavelli azt tanítják, hogy az állam az egyháztól független hatalom. Ezen írók nehezebb munkát vittek véghez mint Aristoteles, mert a görög és római állammal szemközt nem állott egy erős szervezetű papi rend. Dante tanítja, hogy az egyház egészen független az államtól. Marsilius

az egyházat csak mint jelenséget akarja az állami felügyelet alá helyezni, ellenben a vallás örök igazságai nem tartoznak bírói széke elébe. Machiavelli, noha az állami hatalom erélyes szószólója, nem akarja, hogy a vallás pusztán az uralkodás eszköze legyen. Mióta van világvallás azaz keresztyénség, azóta az egyház nem lehet egy az állammal; mióta a lelkiismeret szabadsága elismertetett, mióta a modern állam megalakult, azóta az állam nem lehet egy az egyházzal.

### F) *A francia skeptikusok.*

A renaissance kor philosophiája kezdetben theosophiai irányt mutatott, s a németeknél ezen irány megmaradt a XVII. századig. Ellenben a francziáknál módszeresebb vizsgálódási mód fejlett ki, noha náluk a scholastikai kor letűnése után a skepticismus emelkedett túlsúlyra. Igaz, hogy Nettesheim Agrippa *de incertitudine et vanitate scientiarum* skeptikai munkájával előbb lépett fel mint a francia skeptikusok, de nála az emberi tudományban való kételkedés csak akkor éledt fel, midőn magikai irányú philosophiájának gyakorlati gyümölcseit hiába várta. Ellenben a francia skepticismus az idők viszonyaiból magától fejlett ki. Franciaországban az egyházi és a politikai izgalmak a polgári háborúkhöz vezettek, sokáig uralkodtak a kedélyeken, mi a kételynek bő táplálékot adott.

Ezen skeptikai vonás a XVII. század francia tudományos mozgalmainak hatályosan a kezére dolgozott, s maga Descartes, az újkori bölcsészet megalapítója a kételyből indult ki.

Az ókori skepsis abban különbözik az újkoritól, hogy ebben mindjárt észre lehet venni a titkos vágyat, azt hinni, mit éppen megtámad. A régi skepsis tudásunk hiányait, a nem tudást oly szükségesnek vallja, melybe az embernek bele kell nyugodnia. Más viszonyok között léptek fel az ókor skeptikusai mint az újak. Azok fellépése oly időbe esik, midőn a hit a régi istenekben kiveszett, a görög skeptikusok tehát ezen hitre semmi tekintettel se voltak s őket az ilyen hit semmiképpen sem feszélyezte. Karneades a nép- és philosophiai theologiát bátran megtámadta. Gyakorlati szempontból elfogadta ugyan az istenekben való hitet a nélkül, hogy ezen hit tartalmáról legkisebb positivumot is mondott volna. Ellenben az újkori skeptikusoknak, ha a tudományok gyengeségét vagy éppen semmiségét tanítják, utóljára is egy szilárd támpontjuk van, hit az Istenben. Ez minden bölcsesség forrása, hozzá képest az emberi tudomány bolond-

ság. Itt van a lényeges hiba, mert nincs semmi kapocs, mely az emberi ész az istenivel egyesíthetné. Ezen skepsisnek tehát, bár a régiből indult ki, mindig van vonatkozása a keresztyén tanokra.

Az ókori bölcsészek az élet czéljául a boldogságot tekintik s így a skeptikusok is. Azonban ezek szerint a boldogságot úgy érzük el, ha minden külső fölibe emelkedünk, ha közönyösek vagyunk az iránt, mit az emberek jónak tartanak s így vivjük ki a kedély rendületlenségét (*αταραξία*). A kedély rendületlensége ily módon egészen abstracttá válik. Ellenben az újkori skeptikusok, noha az emberi értelem gyengéit hirdetik, gyakorlatilag az emberi életnek magas feladatát tűzik ki. És ebben van annak oka, hogy akaratlanul is kitörik belőlök azon titkos vágy, azt hinni, mit éppen ostromolnak. Mit tehát a francia kétkedők kimondanak, az nem elriasztás a philosophiától, hanem óvatos figyelmeztetés a tudományos nehézségekre. Ezen skepsis a renaissance korának egész lefolyása alatt készült. Már Cusai Miklós, ki a scholastika és a renaissance határán áll, azt mondja, hogy a tudomány eszméjéhez mi végtelen törekedésben közeledhetünk, de ezt gyengeségünk miatt csak a hit és a kegyelem által remélhetjük. Az újkori kétkedők sorát Montaigne Mihály nyitja meg.

## I. Montaigne Mihály.

Született Montaigne várában, atyja gyermekkorában egy német nevelőt adott melléje, ki csak latinul beszélhetett vele a francia nyelv elhanyagolásával. Ebből a gyermekből az újkori Franciaország-nak elsőrangú prózáírója vált. Tíz éves korában öt atyja a bordeauxi kollégiumba küldte s itt Grouchi, Buchanan és Muret voltak tanítói. Már ekkor a latin nyelvben is oly jártas volt, hogy a klasszikai latinsággal bíró Muret félt vele latinul beszélni. Miután iskolai tanulmányait befejezte, még pedig nagyon fiatal korában, atyja kívánsága szerint a jogi pályát választotta. Már 1554-ben a bordeauxi parlament tagja lett. Korán megszokta az oly életet, melyet a megszabott ügyrend nem feszélyez s korának scholasticismusát utálván, elmerült a görög és a római bölcsészek tanulmányozásába. Bordeauxban megismerkedett Laboëtie Istvánnal s a két férfit ezóta a legbelsőbb barátság képesai fűzték egymáshoz. Az udvarnál is szívesen látott egyéniség volt. 1569-ben elvesztvén atyját, letette hivatalát, ősei várába vonult vissza, s a polgári háború viharai között csendben élt az irodalomnak. Híres munkája két kötetben Bordeauxban jelent meg először. Kőbaja nagy fájdalmakat okozott neki. Utazások által töre-

kedett azt enyhíteni, s beutazta Németországot, Itáliát, Svájcot. Mindenütt nagy kitüntetéssel fogadták s a pápa a római polgári jogot ruházta reá. 1581-ben a bordeauxi polgárok őt mairenak választották meg, s ezen hivatalt több éven át a város teljes megelégedésére viselte, 1586-ban a polgári háború és a pestis elűzték őt várából. A mozgalmas időkben jelent meg munkájának harmadik könyve 1588-ban. Szabad nézetei sok ellenséget csináltak neki, de a mélyebb gondolkodónál megszerezték számára az elismerést és a tiszteletet. Ő őszinte és becsületes katolikus volt, de más vallásuak iránt is türelmes. Egy felekezetnek sem barátja ott, hol látja, hogy az a jogot lábbal tiporja s az erőszakhoz nyúl. Hazájának feldultságát mélyen fájlalja, de emelkedett lélekkel. Jártas volt különösen a latin írott munkákban. A stoikus philosophia iránt, melyet Senecából, kedvencz írójából tanult ismerni, nagy előszeretettel viseltetett, noha kiismerte némely túlságait. A görög írók közül Plutarchot kedvelte leginkább. Meghalt ősei várában 1592-ben.

#### Montaigne eszméi.

Mély, rendszeres, összefüggő philosophia nincs Montaignenál, mégis írói munkálkodása nemzetére nagy hatású, mert eszméi, gondolatai, melyeket könnyű nyelven előadott, a későbbi francia philosophusoknál, különösen Rousseaunál, Voltairenél, Diderotnál komolyabban és fejlettebb alakban újra előjöttek. Ő nemzetének kedvencz írójává lett a mindig eleven, a természetes, a keresettől szabad nyelv és azon hang által, mely a perczekig tartó mulattatáshoz oly jól illik s melyet ő mindig eltalál. Kellemetesen elcsevegi ötleteit, melyek sokszor jelentéktelen tárgyak szemléletére felvillantak lelkében és gondolatait, melyeket a pillanat sugalt neki. Azt írja őszintén: távol van tőlem, hogy nekem az én munkáim tetszenek, sőt inkább valahányszor a kezembe veszem, hogy azokat kijavítsam, annyiszor bosszankodom. Lelkem előtt mindig egy jobb formának ideája lebeg mint az, melyet használok. És ez az idea is csak középső emeletű. Innen következtetek, hogy a multnak azon gazdag és magaslelkű szüleményei képzeletem és kívánságaim látóhatárán túl messze feküsznek. Irataik nemcsak kielégítenek s mindent megtesznek, mit kívánok, hanem bámulattal is eltöltenek. Megítélem szépségeiket, ezeket látom, ha nem is egész teljében, de oly mértékben, hogy azokat elérni nekem lehetetlen. Akármit kezdek, a gratiáknak adós maradok az áldozattal. Folytonosan elhagynak. Mindent, mit írok, nálam goromba s hiányzik rajta a finom ráspoly és a szépség. Én nem tudok a tárgyakkal

nagyobb érdeket adni, mint azt, mi magában az anyagban fekszik. Az én formám az anyagon nem segít. Ezért kell anyagomnak erősnek is lenni, sok leválást elbírnia s már magában fényesnek lenni. Ha általánosan tetsző tárgyat veszek munkába, ez történik, mivel magamnak tetszik, mert nem szeretem az ünnepélyes, komor bölcseséget, mint ezt a világ teszi, azután hogy magamat vidámítsam és nem stylusomat, mely inkább kívánja a komolyságot és szigorúságot. Stylusnak nevezem, mi tulajdonképpen csak összefüggéstelen csevegés, egy mód a néppel fecsegni, egy előadás, meghatározás, igazi felosztás, szigorú következtetés nélkül.<sup>1</sup> Véleményét egyenesen kimondja mindenről, oly dolgokról is, melyek tán tudományát felülmulják s melyekről hiszi, hogy nem ítélőszéke elébe valók. Mit ilyenekről mond, az belátásának mértéke és nem a dolgoké.<sup>2</sup> Önvizsgálódásán alapszik finom emberismerete, kísérleteiben csak maga magát akarja rajzolni, természetesen a mint a világ benne visszatükröződik. Könyvében ő maga az anyag. Azt mondja, nem tettemet írom le, hanem magamat, lényegemet.<sup>3</sup> Ezért joggal írhatja: a világ engem megismer könyvemben és könyvemet bennem.<sup>4</sup> Kísérletei személyes meggyőződését fejezik ki, melyek a művelt társaságban meghonosodtak. Azok, valamint meghozták Montaigne személyére nézve a tisztelet adóját, úgy az ő meggyőződései senkitől a becslést meg nem vonták, ki a közszokások ellen nem vétett. Csendben feldolgozza a maga egyéniségét, felkeresi a nyugalommal kínálkozó helyet az ő falusi jószágán és lelkében.<sup>5</sup>

Véleményem szerint munkájában legvonzóbb az a szabad, független szellem, mely benne él és az az egyenesség, melylyel magát rajzolja, testi és lelki fogyatkozásait sem hagyva ki.

Nem akar jobbnak tetszeni mint a milyen. Nem annyira azzal gondol, hogy áll másokkal szemben, mint azzal, hogy áll maga magával. Magáért akar gazdag lenni és nem kölcsönre. Mások csak a

<sup>1</sup> Essais de Michel de Montaigne. Paris 1838, 328. l.

<sup>2</sup> Je dis librement mon avis de toutes choses voire et de celles qui surpassent à l'adventure ma suffisance, et que ie ne tiens aulcunement estre de ma iurisdiction: ce' que i' en opine, c'est aussi pour declarer la mesure de ma veue, non la mesure des choses. U. o. 204. l.

<sup>3</sup> Ce ne sont mes gestes que i' escriis; c'est moy, mon essence. U. o. 189. l.

<sup>4</sup> Tout le monde me reconnoist en mon livre, et mon livre en moy. U. o. 445. l.

<sup>5</sup> I' essaye de soustraire ce coing à la tempeste publique, comme ie fais un aultre coing en mon ame. U. o. 318. l.



a külső látszatot látják és a külső eseményt. Mindenki mutathat külsőképpen jó arcot, belsőképpen teli van lázzal és félelemmel: senki se lát szívembe, csak arczomat látja.\* Irataiban szeretetreméltó egyénisége becének érzetében nyilatkozik igénytelenül.

A belső megszabadításra gondol, midőn azt mondja, hogy csak az, ki kívánságait, indulatait és szenvedélyeit képes kormányozni, mondhatja teljes meggyőződéssel, hogy az ember mindenben lehet úr maga fölött.\*\*

A monarchiának, mint hazája régi intézményének nagy tisztelője, de ő a fejedelemmel szemközt is függetlennek érzi magát. Ennek érzetében ír ilyeneket: megköszönöm azt, ha engem oly híven aláztos szolgáltnak tartanak, hogy én szolgálati készségemben más embert megcsaljak. Ki magához hűtlen, az ura iránt is könnyen az lesz. De a fejedelmek nem akarják az embert félig használni s megvetik azon szolgálatokat, melyeket csak feltételesen tesznek nekik. Én őszintén megmondom nekik, meddig mehetek, mert csak az észnek akarok rabja lenni s nekem az se sikerül mindig. Nekik nincsen igazuk abban, hogy egy szabad embertől a szolgálatban oly alávetést kívánjanak, mint attól, kit rabnak megvettek. A törvények engem egy nagy gond alól felmentettek, ők adtak nekem egy urat s számomra egy urat választottak. Minden más kötelezettség reám nézve nem érvényes. Az akarat és kívánság maguknak törvény, de a cselekedetek nyilvános törvényeknek vannak alávetve.\*\*\* Hasonló független érzés van kifejezve a következő helyen. A fejedelmek eleget adnak, ha semmit sem vesznek el tőlem s elég jót tesznek, ha semmi rosszat se tesznek nekem. Többet nem kívánok tőlük. Hálát ad az Istennek, hogy mindent közvetlenül kezéből vett, mi je van. Ő csak az Istennek tartozik. Alázattal fordul szent irgalmasságához, hogy másnak soha nagy hálaival ne tartozzék. Boldog szabadság, mely engem ennyire vitt! Úgy intézi dolgait, hogy senkiről se mondhassa, ez reám nézve nélkülözhetetlen. In me omnis spes est mihi. Ez oly dolog, mint mindenki elérhet, de könnyebben azok, kiket az Isten a természeti és

\* Je ne me souldie pas tant quel ie sois chez aultruy, comme ie me souldie quel ie sois en moy mesme: ie veul estre riche par moy, non par emprunt. Les estrangiers ne veoyent que les evenements et apparences externes; chascun peult faire bonne mine par le dehors, plein au dedans de fiebvre et d'effray: ils ne veoyent pas mon cœur, ils ne veoyent que mes contenances. U. o. 322. 1.

\*\* La vraye liberté c'est pouvoir toute chose sur soy. U. o. 574. 1.

\*\*\* U. o. 410. 1.

a sürgős szükségek ellen biztosított. Mert valami kínos és veszélyes mástól függni.<sup>1</sup> Hasonló büszke önérzetről tesz tanúságot a következő pont. Mit a királyokban tisztelek, az tisztelőik nagy tömege. Minden alázatos alávetés megilleti őket, kivéve az értelem alávetését. Az én értelmem nincs úgy alkotva, hogy meghajoljak előttök, azok csak az én térdeim.<sup>2</sup> Hihetünk egy oly egyenes embernek, milyen Montaigne volt, midőn azt mondja magáról: mindent összevéve nem ismerek senkit, ki nálamnál szabadabb és kevesebbel tartozik, mint én ezen óráig. Mivel tartozom, tartozom csak a közös és természeti kötelességnek. Nem ismerek senkit, ki mindenben oly szabad volna.<sup>3</sup> Annyi millió ember között hány van, ki azt elmondhatná magáról, mit Montaigne. Nem csalatkozunk, ha azt állítjuk, hogy Montaigne volt az első hangadója azon szabad és független érzésnek, mely a XVIII. század francia iróinál oly szépen nyilatkozik.

Montaigne becsüli ugyan a tudományt, mint családja örökségének egy részét, mint az emberi műveltség és jó nevelés eredményét, mint életbölcseiséget; de annak mélyébe nem bocsátkozik, s a rendszeres bölcsészet megírásához nem volt hivatása. Skepticismusára mindjárt ráismerhetünk, a mint a philosophiát felfogja. A philosophia nem más mint sophistikai költészet. A régi kor írói a bizonyításokat a költőktől vették. Plato nem más mint töredékes költő.<sup>4</sup> Az egyes bölcsészekben nem lát egyebet mint alanyi véleményeket. Hogy tanaik között a belső összefüggésre ismerjen s a philosophia levését és történetét felfoghassa, ennek belátásába kora még nem jutott el. Ő azok egymástól eltérő tanaiban csak a kisebb vagy nagyobb valószínűséget pillantja meg. Gondolkodásának irányánál fogva ő az utolsó alapokat nem vizsgálhatta. Azt mondja, hogy az okok ismerete csak azt illeti, ki a dolgokat vezeti, minket semmi esetre sem, kiknek viszonya azokhoz csak szenvedő, azok ránk nézve csak a helyes használat végett vannak, a nélkül, hogy azok lényegébe beláthatnánk. Montaignenél világosan látjuk, hogy a szélesebb felfogás az emberi

<sup>1</sup> U. o. 504. l.

<sup>2</sup> Ce que i' adore moy mesme aux roys, c'est la foule de leurs adorateurs : toute inclination et soumission leur est due sauf celle de l'entendement ; ma raison n'est pas dueite à se courber et flechir, ce sont mes genoux. U. o. 487. l.

<sup>3</sup> Aprez tout ie ne veoy personne plus libre et moins endebté que ie suis iusque à cette heure. Ce que ie dois, ie les dois simplement aux obligations communes et naturelles : il n'en est point qui soit plus nettement quitte d'ailleurs. U. o. 504. l.

<sup>4</sup> U. o. 273. l.

életről és ennek különböző formáiról, melyet az új tudomány megújított, kezdetben csak zavart okozott, mivel a műveltség fokunkinti haladását és törvényét nem ismerték. Ő gyakorlati bölcseséget kíván, gondoskodjunk a jó erkölsről. A hit és a természet vezessen minket. Szenvedélyeinket kormányozni nagyobb bölcsesség, mint a logika és physika. De e mellett elismeri a szenvedély jogát, mert mondja, hogy nagy tettek nem születnek meg szenvedély nélkül.

Az első könyv huszonötödik kísérletében (de Foix asszonyhoz) oly *nevelési elveket* hirdet, melyek a gyermekszertettől áthíletett lelkekről tesznek tanubizonytságot. A nevelőtől mindenek előtt azt kívánja, hogy tudjon a gyermek kedélyéhez leereszkedni és azt vezetni, de a sok vezetés a szabadság megölője. A gyermekben fel kell a tanuláshoz a kedvet és a szeretetet ébreszteni. A növendéket ügyetlenné és félénkké teszszük az által, hogy nem engedünk neki szabadságot, hogy valamit a maga feje szerint tegyen. Sok dolgot beleverünk az ifjú emléjébe mint valami jós mondatokat, melyeknél a szótagok és a betűk a lényeg. Nem tudás valamit könyv nélkül tudni, azaz pusztán megtartani az emlékező tehetségben. Mit igazán tudunk, azzal úgy rendelkezünk, hogy a könyvbe nem szükséges pillantani. Könyvtudás szomorú tudás. A természet legyen a növendék könyve. A gyermek értelmébe semmi se menjen, mi pusztán a tekintélyen alapszik. Ha a növendék Xenophon vagy Aristoteles véleményét saját belátása szerint elfogadja, akkor az sajátja és nem idegen. Ész és igazság általános birtok és nem annak kizárólagos tulajdona, ki azt először fölfedezte. A növendéket szoktatni kell a munka fáradalmához s a testi gyakorlatok kellemetlenségeihez. Legtöbb mostani nevelő intézeteink a fogva tartott ifjúságnak valódi börtönei. Tunyákká és korhelyekké teszszük, mert mint tunyákat és korhelyeket büntetjük meg, mielőtt ilyenek lennének. Az osztályban nem hallani egyebet mint gyermek-lármát a verés alatt, és nem látni mást mint haragittas tanítókat. Ez igen jó mód a gyermekek gyöngéd és félénk lelkeiben a tanulási vágyat felgerjeszteni, őket bortól rézorról ahhoz vezetni, ha a kezek fel vannak fegyverkezve ijesztő alakú vesszőkkel. A magasán parancsoló tekintélynek rossz következményei vannak, kivált a fenytéknél. Sokkal czélszerűbb lenne, ha az osztályokban véres vesszők helyett virágok és levelek lennének elszórva. Én a tanítási órákba Florát és a Gratiákat hívnám meg.

Midőn a növendék megtanulta, mi szükséges ahhoz, mi minket bölcsőbbekké és jobbakká tesz — s ez minden nevelés célja — következik a szaktudomány. Itt bármit választ, könnyen boldogul, ha

értelme ki van képezve. A philosophiai oktatásról ezt mondja. Oda jutottunk, hogy századunkban a philosophia értelmes embereknél is jelentőség nélküli szóvá törpült el. Azt hiszi, hogy ennek oka az üres syllogismusok (ergo). Hibáztatja azokat, kik azt az ifjú elmének mint valami hozzáférhetlent s mogorva, ijesztő módon rajzolják, holott semmi sem derültebb, vidorabb mint az. A komor, sötét arcok biztos jelek, hogy az itt nem lakik. Az oly lélek, melyben a philosophia tanját ütött, egészsége által a testet is egészségessé teszi. A bölcsesség legbiztosabb lényege a folytonos derütség, ellenben a Baroco, Baralipton piszkossá és füstössé teszik. A philosophia feladata a lélek viharát lecsendesíteni, arra tanítani, hogy az éhséget és a lázt ne vessük. Az vezet az erényhez, mely nincs a meredek és megmászhatlan hegyen plántálva, mint azt az iskola tanítja. Ez a fenséges erény bátor, nyílt és engesztelhetetlen ellensége a civódásnak, kedvetlenségnek, félelemnek és minden kényszernek; az ő vezetője a természet, kísérelője a szerencse és a gyönyör. Tartsuk magunkat a philosophia egyszerű tételeihez, tudjuk ezeket kiválasztani és előadni, ezek könnyebbek mint Boccaccio elbeszélései. A philosophiát tanulhatjuk minden korban, minden helyen, mert annak, mi az értelmet és az erkölcsöket képezi, van azon szabadalma, hogy mindenütt jelen van. De a philosophia erős vállakat kíván, mert a gyengék ennek becsét megrontják, ha ezt kezükbe veszik. Más fejezetekben is az oly tudományosságról, mely csak az emlétt tömi, megvetőleg szól. Azt mondja, szeretem a tudást (sçavoir) mint akármely tudós, mert helyesen alkalmazva az a legnemesebb kincs, melyet az ember szerezhethet. De mi azokat illeti, kik értelmiségüket egyedül az emlétre alapítják, s mást nem tudnak, csak a mi a könyvekben áll, azokban a tudást még inkább utálja mint a baromi butaságot. Hazámban az én időmben a tudományosság használ a zsebeknek, de a léleknek semmit.\* Külön fejezetben értekezik arról, hogy bolondság az igazságról való ítéletet a tudománytól (suffisance) függővé tenni.\*\* Egy kísérletben, hol szól a szellemnek háromféle mulattatási módjáról (des trois commerces) ezen szép szavak állanak: inkább szeretem lelkemet magam művelni, mint mások gondolataival megtölteni. Nincs könnyebb és nehezebb foglalkozás, mint saját gondolataival mulatni, a szerint a milyen a lélek. Az olvasás nekem arra szolgál, hogy a különféle tárgyak által gondolkodásomat derütségben megtartsam, hogy ítélő tehetségem

\* U. o. III. könyv VIII. fejezet. 482. l.

\*\* U. o. I. k. XXVI. fejezet.

foglalkozék és ne emlékező tehetségem. Nem találok tehát mulatságot megerőltetés nélkül. Igaz, hogy kellem és szépség nekem tet-szenek, tán inkább mint a gondolatok mélysége.\*

Ezzel rokonságban áll az, mit a szülői szeretetről mond gyermekeik iránt (II. k. VIII. f. Estissac asszonyhoz). Itt is ostorozza a kor előítéleteit és önzését. A fejezetből megtudhatjuk, hogy akkor Franciaország az erkölcsiség alanti fokán állott. A következő szép reflexióval kezdi a fejezetet. Tetszett a teremtőnek minket ritka ésszéképességgel megáldani, hogy ne legyünk mint az állatok rabszolgailag a közön-séges (communes) törvényekhez kötve, hanem azokat szabadsággal és belátással kövessük. Kissé igenis tartsuk magunkat ahhoz, mit a természet előírt, de ne hagyjuk magunkat az által zsarnokilag kormányoztatni. Hajlamainkban az ész vezessen minket, akármit mond a természet hatalma. Pedig gyakran éppen az ellenkezőt teszszük. Gyermekeink dadogásában, bizzegésében, jelentéktelen bohóságában több örömünk van, mint későbbben tetteikben, midőn már értelmők kiképzett, mintha gyermekeinket szeretnők időtöltésből nem mint emberek, hanem mint majmok. Vannak emberek, kik böven költenek, hogy gyermekeiknek, míg kicsinyek, játékszereket vegyenek, de ha felnőnek, a legkisebb kiadásnál, melyet tenniök kellene, a fillérekkel fukarkodnak. Részéről kegyetlenségnek tartja a gyermekeket nem részesíteni vagyonban, őket arra kárhoztatni, hogy a házi-ügyekről semmit se tudjanak, ha már erre megértek. Az apák ily eljárás által arra kényszerítik fiaikat, hogy ezek szükségeikről becstelen úton gondoskodjanak. Haraggal gondol arra a gonosz szokásra, mely szerint a gyermekeknek megvan tiltva atyjokat így nevezni, s e helyett idegen nevre tanítani, melyek előkelőbb módon hangzanak, azt gondolván, hogy ez több tiszteletérzést gerjeszt a fiatalokban. A mindenható Istent atyánknak nevezszük, de hogy gyermekeink úgy nevezzenek minket, azt kevésnek tartjuk. Megtámadja az első szülőtségi jogot is s nevünknek nevetséges megörökítését is. Nagy súlyt fektetünk a jövőnek hiú kilátásaira is. Egy más rossz szokását is megemlíti az akkori Franciaországnak. Azt mondja, mi kis bérért kiragadjuk a gyermekeket az anyák karjaiból, hogy a mieinket dajkálják, s könnyen reá bírjuk őket, hogy gyermekeiket kicsapongó életű dajkáknak adják vagy hogy a kecskével szoptassák. Montaigne nevelési és oktatási elveit későbben Rousseau fejtette ki s ennek ideje óta szeretettel bánunk a gyermekekkel s bennök nem üldözzük többé Ádám bűnét.

\* La lecture me sert specielement à esveiller par divers obiects mon discours, à embesongner mon iugemens, non ma memoire. U. o. 423. l.

A leghosszabb a kísérletek között a II-ik könyvben foglalt XII. fejezet. Ez *Sabundei Raymund természeti theologiájának apologiája*.\* Mit Montaigne a kísérletekben a tudás hatáiról s viszonyáról a hithez elszórva ad elő, azt itt meglehetősen egy egészbe összegyűjti. Bunel Péter egy könyvet ajándékozott az öreg Montaignenak s ennek kívánságára a fiatal azt lefordította. Bunel ajánlotta a könyvet mint olyant, mely az akkori idöket tekintve, nagyon hasznos. Montaigne azt mondja: ezek azon idök voltak, midön Lutter újításai feltünést kezdtek gerjeszteni és sok helyen a mi régi hitünket meg-ingatták, miről Bunel Péter azon helyes véleményét nyilatkoztatta ki, hogy a betegségnek ezen kezdete könnyen rút atheismusba fajulhat el. Mert mivel a nagy tömeg nem képes a dolgokat belső értékük szerint megbírálni, s a látszattól vezetetik; ha ezen merészségig vitetik azon véleményeket, melyeket eddig tisztelt, megveti, s maga vizsgál. És ha vallásának némely pontjait tartja kétségeseknek, s azokat eszének mérlegére teszi, nem sokára oda jut, hogy hitének minden pontjait bizonytalannak tartja s akkor törekedni fog mint zsarnoki jármot minden benyomásokot lerázni, melyeket a törvény tekintélyénél vagy a régi szokások tiszteleténél fogva elfogadott. Ha ide jut, vonakodni fog valamit elfogadni, mihez előbb saját beleegyezésével nem járult. Montaigne Bunel szájába adja e szavakat, de azok az ő gondolatai, ki már mint skeptikus az emberi ész, különösen a nép értelmisége iránt nem viseltetik bizalommal. Söt Varro szavaira hivatkozván, azt mondja: miszerint az szükséges, hogy a nép sok igazságot ne tudjon s némely tévedést, mint igazságot higgyen. Az emberek szemei nem tudják a dolgokat máskép felfogni, mint műveltségük formája szerint.\*\* Montaigne védi Raymundot azon ellenvetés ellen, hogy a vallás tanait az ész általi vizsgálódásnak veti alá. Mert igaz ugyan, hogy egyedül a hit képes vallásunk fenséges titkait elsajátítani; mindamellert azt mondja, hogy szép törekvés a hit igazságait a gondolkodás által meg-

\* Theologia naturalis. L. e mű III. kötet 503. s köv. l. Sabundei Raymund azt tanítja, hogy két könyv van, melyből az igazságot tanuljuk ismerni: a természet és a szentírás könyve. A különbség abban áll, hogy a természet könyvéből az igazságot a nyomozás és a bizonyítás útján tanuljuk ismerni, holott a szentírás az igazságot parancsolólag tanítja s mint tekintélyt adja elő. Sabundei Raymundnál látszik a törekedés a scholastikán túlmenni, mert az isteni kinyilatkoztatást kiterjeszti a természetre is.

\*\* Qu'il est besoing que le peuple ignore beaucoup de choses vrayes et en croye beaucoup de faulses. Les yeulx humains ne peuvent appercevoir les choses que par les formes de leur cognoissance. U. o. 272. l.

erősíteni és terjeszteni. Azonban hozzáteszi, ne gondoljuk, hogy szellemünk, gondolkodásunk tebenségénél fogva juthatunk a természetfölötti és isteni tudományhoz. Ha nem sugaltatik belénk egy rendkívüli megvilágíttatás, ha nem pusztán gondolkodásunk, hanem még emberi eszközök által is adatik; az nem lakik bennünk egész méltóságával és fényével és én mégis attól félek, hogy mi valóban nem másképp mint ezen úton jutunk hozzá.\* Ha mi az élő hit erejénél fogva ragaszkodnánk az Istenhez, az emberi véleményeknek nem volna hatalmuk minket megingatni. Montaigne, mint minden emberi dologban, úgy a vallásban is kettőt különböztet meg, egyrészt a természetest és istenit, másrészt a tévedező ész gyengeségeit és az ember elfajulásait. A theologia is mint emberi mű előtte gyanús. A scholastikai theológiát, noha ő buzgó katolikus, nem tartja a keresztyénség lényeges alkatelemének.

Montaigne előtt világos, hogy mi vallási kötelességeink közül azoknak szolgálunk örömmel, melyek szenvedélyeinknek hizelegnek. Semmiféle gyűlölség sem oly keserű, mint a keresztyéni. Egy buzgóság sem oly munkás, mint ha hajlama gyűlölségünkkel találkozik. Vallásunk célja a bűnöket kiirtani, pedig ezeket eltakarja, ápolja és ingerli. Itt a vallást a létező egyháztól megkülönbözteti. Ha mi az egy Istenben hinnénk, mi őt mindenek fölött szeretnők azon végtelen szeretetnél és jóságnál fogva, melyet benne felismerünk. A kapocs, mely értelmünket és akaratunkat az Istenhez fűzi, ne függjön megfontolásunktól, okainktól, szenvedélyeinktől, hanem az isteni és természetfölötti erőtől, legyen annak egy alakja, egy fénye, mely az Isten kegyelméből ered. De minthogy szívünket, lelkünket a hit vezet és kormányozza, azért helyes, ha minden tehetségünket segédül veszi. Az Isten a maga láthatatlan műveit a láthatókban hirdeti. Annyit jelentene, mint az isteni teremtőt megsérteni, ha az egész teremtett mű hitünket meg nem erősítené. Az ég, a föld, az elemek, testünk, lelkünk erre nézve összhangzanak. A világ szent templom, melybe az ember bevezettetett, hogy abban szemlélje a szobrokat, melyeket nem halandó kezek csináltak, hanem az isteni értelem az érzékek számára felfoghatóvá képezett. Azért ajánlja S. Raymund műveit, mivel meg van győződve, hogy az Isten a természetben a maga akaratát kinyilatkoz-

\* Si elle (supernaturelle et divine sc.) n'entre chez nous par une infusion extraordinaire, si elle y entre non seulement par discours, mais encore par moyens humains, elle n'y est pas en sa dignité ny en sa splendeur, et certes ie crains pourtant que nous ne la iouissions que par cette voye. U. o. II. k. XII. fej. 220. l.

tatta. Az isteni észet a természettől nem tudja elszakítani. Az a legjobb vallás, mely az Istent mint a világ teremtőjét, mint jósággal teljes lényt adja elő. Mily különbség a scholastikai és a renaissance philosophiája között! De a mi emberi gondolataink, mint az anyag, nehézkesek és gyümölcstelének, csak az isteni kegyelem hatályos benők s csak az adhat nekik alakot és becset. Ezért maradtak Sokrates és Cato cselekedetei semmisek és haszontalanok, mivel nem volt céljuk s nem eredtek a szeretetből és a dolgok igazi teremtője iránti engedelmességből. Az egyedüli Istent nem ismerték. A mi gondolkodásunk és cselekvésünk is nem egyéb, mint alakatlan tömeg, ha benne a hit és isteni kegyelem nem működik. E pontra nézve őt az augustinusi szük felfogás zavarja. Igazi ember az Istennel egyesült ember, de nem volt időpont, melyben az emberiség az istenség nélkül lett volna.

Azután védi S. Raymundot azok ellen is, kik bizonyításait gyengéknek találják. Azonban skepticismusa egész erejében itt mutatkozik, az tudományunk gögje ellen irányúl s csak a szerény, alázatos tudományt dicséri. A régiek egyoldalúságát, az újkoriak felületességét hibáztatja, az iskolai bölcsesség; a theologusok, philosophusok gyengéit felkutatni, ebben telik öröme. Azt mondja: vannak emberek, kik azt hiszik, hogy a játékot megnyerték, ha szabadságot adnánk nekik a vallást pusztá észokokkal megtámadni, melyet különben felséges magasságáért nem mernének bántani. Az eszközök, melyekhez én nyúlok, ezen örültséget lecsendesíteni, ezek: az emberi gögöt megtörni, éreztetni az emberekkel ezek semmiségét és hiuságát, kicsavarni kezükből értelmök töredékeny fegyvereit, mely az isteni fölséget megilleti. Ezé egyedül az ismeret és a bölcsesség, ez tudja egyedül a dolgok lényegét helyesen megbecsülni, mi tőle raboljuk el az érdemet, melyet magunknak tulajdonítunk.\* Le az önhiittséggel, mely a gonosz szellem zsarnokságának első alapja! Lássuk tehát bír-e az ember erősebb érzékkel, mint S. Raymund, lássuk, hogy elég erős-e a gondolkodás és az észletek által a bizonyosság bizonyos fokáig eljutni. Az az igazság szava, mely azt hirdeti, hogy a világ bölcsességét kerüjük, hogy a mi bölcsességünk bolondság az Isten előtt, hogy minden hiuságok között az ember a leghiubb, hogy tudásával felfuvalkodik s még azt se tudja, mi a tudás. Lehetetlen valami nevetségesebbet kép-

\* C'est à elle seule qu'appertient la science et la sapience: elle seule qui peult estimer de soy quelque chose et à qui nous desrobbons ce que nous comptons et ce que nous nous prisonns. 224. l.



zelní, mintha azon nyomorult teremtmény, mely még magának sem ura, s csaknem minden dolgok behatásának kitéve érzi magát, a teremtés urának tartja magát, holott ennek legkisebb részét sem tekintheti át, nem hogy azt kormányozná.\* S. Raymund azt tanította, hogy az embernek azért van előnye, mivel ő az egész világ czélja, ő kis világ. Montaigne e tekintetben ellenkezik vele. Hogy az ember mikrokosmos, e tan már ez időben alászálló félben volt. Mi a parányi ember szemben az ég és a világ nagyságával? Érvei különösen az emberi ész ellen szólnak, pedig Raymund a keresztyénség igazságait az ész erejével törekedett támogatni. Montaigne-al ma is sokan azon állásponton vannak, hogy a terjedelemtől, a nagyságtól, a tömegtől feltételezzetik valaminek jelentősége. És mily ellenmondás itt azt állítani, hogy az ember maga sem ura magának, hogy csaknem minden dolgok hatásainak ki van téve, holott feljebb azt tanította, hogy az ember képes kívánságait, indulatait kormányozni, hogy az ember lehet maga fölött úr. A dolgok igenis hatnak az emberre, de hatnak-e úgy, hogy lényegét, t. i. szellemét, gondolkodását, akaratát mássá tennék? Nem.

Az önhittség a mi örökös betegségünk. A legnyomorultabb, leg-törékenyebb teremtés az ember, egyszersmind a leggőgösebb.\*\* A képződés ezen önhittsége által egyenlőnek gondolja magát az Istennel, s vele egyenlő tulajdonságokat igényel magának. Ellenben a többi teremtményektől elkülöníti magát, a többi állatoknak, testvéreinek, a teremtés társainak az érzékképességről igen szerény részt juttat. Hogyan volna képes az emberi teremtmény értelme által az állat belső és titkos részeit kikémleni! Montaigne azt mondja, hogy közte és az állatok között melyik az összehasonlító pont, melynél fogva következtet azok ostobaságára? Ha én a macskával játszom, ki határoz, hogy én töltöm-e vele az időt vagy az velem. Mi oly keveset értjük az állatokat, mint azok minket. Ez oknál fogva ők minket oly ostobáknak tekinthetnek, mint mi őket. Azonban bevallja, hogy az állatok érzékeiről a tapasztalati ismeretnek egy nemét bírjuk, valamint azok is hasonló értelemben a mieinkről. Azt kérdi, a belátásnak minő nemével bírnak mi, mit az állatoknál nem veszünk észre? Nincs jobb alkotmány, hól a hivatalok, a kötelességek (office) és az igazgatás oly nagy különfélesége jobban el volna osztva, mint a méhek országában.

\* U. o. 224. 225. l.

\*\* La presumption est nostre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse et fragile de toutes les creatures c'est l'homme et quand et quand la plus orgueilleuse. U. o. 226.

A madarak ha fészket raknak, ezt teszik jobban tompa mint egyenes szöglet alatt, a nélkül, hogy ezen idomok okait és hatását tudnák. Majd vizet vesznek csőreikbe, majd anyagot, majd enyvet, pedig nem tudják, hogy a keménnyel a megnedvesítés által könnyebben lehet elbánni. Elegendőképben látjuk, hogy az állatok legtöbb műveiben mily előnnyel bírnak fölöttünk. Ez főkép abban áll, hogy őket a természet anyai gyöngédséggel életük minden munkájában és szükségekben vezeti, holott ezeket az embernél a vak szerencsének és az esetlegességnek martalékul adja s ránk bízza, hogy azon dolgokat, melyek fentartásunkra okvetlenül szükségesek, a mesterség által kikolduljuk. Az ő baromi ostobaságuk mindazt felülmúlja, mire a mi isteni értelmünk képes.\* Mégis bevallja, hogy a természet minden teremtményét egyenlő szeretettel öleli keblére. Van hasonlóság az emberi dolgok és a többi élők nagy serege között, mi nem állunk sem alattuk, sem fölöttük. Minden, mi a firmamentum alatt van, egy törvény alatt áll, ennek csak formája különböző. Vannak különbségek, rendek, fokozatok, de egy és ugyanazon természet alakja alatt. Az ember éppen úgy bizonyos köteleltségekhez (obligation) van kötve, mint más vele hasonló teremtmények, legkisebb előnye vagy legkisebb előrangja nincs azok fölött. Az a mit véleménye és képelete szerint igényel, nem más mint szél és füst. És ha az így van, hogy ő a többi állatok közt az egyedüli, ki a képzelődésnek ezen szabadságával bír; az oly előny, melyet drágán megfizet, mert innen származik azon rosszaknak főforrása, melyek őt gyötrik, u. m. bűn, betegség, határozatlanság (irresolution), bú, kétségbeesés. Hiba tehát, ha azt véljük, hogy az állatok azon dolgokat nem önkénytes természeti hajlamból teszik, melyeket mi választás és szerzett ügyesség által.\*\* Hasonló munkából hasonló képességre kell következtetnünk. Be kell vallanunk, hogy azon megfontolást és utakat, melyeket mi használunk, hogy

\* En quoy, sans y penser, nous leur donnons un tres grand avantages sur nous, de faire que nature, par un douceur maternelle, les accompagne et guide, comme par la main, à toutes les actions et commoditez de leur vie; et qu'à nous elle nous abandonne au hasard et à la fortune et à quester par art les choses necessaires à nostre conservation; et nous refuse quand et quand les moyens de pouvoir arriver, par aulcune institution et contention d'esprit, à la suffisance naturelle des bestes: de maniere que leur stupidité brutale surpasse en toutes commoditez tout ce que peult nostre divine intelligence. U. o. 227. l.

\*\* Je dis qu'il n'y a point d'apparence d'estimer que les bestes facent par inclination naturelle et forcee, les mesmes choses que nous faisons par nostre choix et industrie. U. o. 230.

valamit létre hozzunk, az állatok is használják, s ezek néha jobban mint mi. Nagyobb dicsőséget hoz, ha vezettedünk és le vagyunk kötelezve szabályszerűleg cselekedni a kikerülhetetlen természeti szükség szerint, mi az istenséghez közelebb áll, mint szabály szerint cselekedni vakmerő és esetleges szabadságból, s biztosabb a természetnek mint magunknak a kivétel gyepőlőt átengedni.\* Ha ez áll, úgy Montaigne soha sem nyilatkozhatik oly szépen és meghatón a maga személyes szabadságáról, melyet más emberben is feltesz. Azt kell kérdeznünk, hol rejlik hibás felfogásának gyökere? A középkori philosophia nem vizsgálta a természetet. Ellenben a renaissance kora szükségesnek találta a világot, a természetet is nyomozni. Belátta, hogy azon természeti feltételeket is, melyek szerint az érzéki világban élünk, be kell venni a nyomozások körébe. Ezen vonás az embert és tudományát a természethez kapcsolni, a renaissance korán végig vonúl. Ezen befolyást még a theologia és a philologia is megérezte. De a célpontra túllőttek, midőn az erkölcsi életet is a természeti processus analogiája szerint gondolták. E hibába beleestek nemcsak a peripatetikusok, a természetbölcészek, hanem a jámbor theosophusok is. Ezen hiba nyomja a francia skeptikusokat is, Montaignet, Charront, és Sanchezet is. Többet bíztak a természetben, mint az észben, a szellemben. Igaz, hogy az ember mint erkölcsi lény egyszersmind természeti lény is, lételeben a természet által föltételeztetik, de mint szellem a természetet életének mozzanatává teszi s mint gondolkodó és akarattal bíró a természetiségen túlhat. Montaigne ember és állat között lényeges különbséget nem ismer, az embert úgy gondolja mint állatot, t. i. hogy az pusztán a természeti szükségesség által határoztatik meg, sőt azt mondja, hogy ez közelebb áll az istenséghez mint a vakmerő és esetleges szabadságból cselekedni, miből látszik, hogy az önelhatározást és az önkényt mégis felteszi. A természet, melyben legmagasabb fok az élet, szükségképpen törvények szerint működik és ezen működés nem lehet más mint a milyen, ezért a természeti lényeknek nincs szükségök azon törvények ismeretére. De az ember nemcsak természet, nemcsak állat, hanem tudat, szellem is, s mint ilyennek van belátása a természeti szükségességbe s ezen belátás alapján cselekszik. Az élelmi ösztön, p. o. közvetlenül gerjedez az emberben éppen úgy

\* — ionct qu'il est plus honorable d'estre acheminé et obligé à reiglement agir par naturelle et inevitable condition, et plus approchant de la Divinité, que d'agir reiglement par liberté temeraire et fortuite, et plus seure de laisser à nature qu'à nous les resnes de nostre conduite. U. o. II. k. XII. fejj. 230. l.

mint az állatban, tehát azt ki kell elégíteni. Ezen ösztönt az ember nem úgy elégíti ki mint az állat, hanem kielégítéséhez az eszközöket megszerzi jogos, törvényes úton és azokat átídomítja. A természet maga gondoskodott az állatok lakásáról és ruházatáról. Az embernek magának kell erről gondoskodni, s mit e tekintetben az ember tesz, azt Montaigne kicsinyli. Az ember a természetnél fogva a maga közvetlenségében nem szabad, csak a lehetőség szerint ilyen, saját tette által kell szabadnak lennie. Másrészről pedig, hogy az ember és állat közt az egyenlő rangot megtartsa, erre is ráruházza az ítéletet, az észet, a szabadságot, a kötelességet, az erényt. A valódi szabadság abban áll, ha az ember szántszándékosan, önkénye szerint a jóra vagyis az erkölcsi törvényre határozza el magát. [De az állat valamint a természeti, úgy az erkölcsi törvény tudatához nem képes felemelkedni, tehát a kötelességet sem ismeri, mert a kötelesség nem más mint az erkölcsi törvény vonatkozása egyes teendőinkre, tehát a kötelesség az állat fölött áll. Mindez pedig felteszi a tudatot, az észet, a gondolkodást. Ha az állat azzal nem bír, ezzel se bírhat. Igaz, hogy azon kor is melyen érezte a szabadságot, de tiszta belátással arról még nem bírt, s Pomponatius csak nagy nehezen tudta a szabadságot megvédeni a fatalizmus ellen, pedig okvetlenül a fatalizmus karjaiba kergettünk, ha azt mondjuk, hogy az ember csak a természeti szükségesség által határozatik meg. Montaignet hibás tanaihoz skeptikai álláspontja is vezette. A skepsis tagadja az igazság felismerését az emberi ész által. Éppen ezért Montaigne az emberi észet a minimumra szállítja le s azért mondja, hogy biztosabb a kikerülhetetlen természeti szükségesség szerint cselekedni, mint esetleges szabadságból. Ez alatt az embernek önelhatározását, önkényét érti. Igaz, hogy a szabadság teljes fogalmához ez nem elegendő, de ennek egyik szükségképpen alkateleme, azt belőle elhagyni lehetetlen, különben cselekedete merőn természeti processussá válik. Montaigne azt mondja, ha az ember képzelettel, hogy neki előnye van a többi állatok fölött s ezt drágán fizeti meg, mert ez bajainak főforrása, mint a bűn. De valamint a betegség csak az élőben lehet, úgy a bűn csak abban ki szabad. A szabadság, t. i. a formai szabadság, az önkény nélkül nincs se bűn, sem erény. Az állat bünt nem követhet el, tehát erénye sincs.

Montaigne azt mondja: gőgös önhittség, hogy inkább saját erőnknek, mint a természet adakozó kezének tulajdonítjuk azt, mit ügyességben bírnunk. Ő a képességet és a tehetséget, melyet a természettől kapott, éppen úgy becsüli, mint azokat, melyeket a kikoldult

tanítás által összekeresett. Nem áll tehetségünkben szebb ajánlatot szereznünk, mint azt, hogy az Isten kegyelmes irántunk, a természet pedig kedvez nekünk. De hogy az isteni kegyelem hasson bennünk, e tekintetben nekünk is cselekedni, a kegyelem felé közeledni kell, a természet kedvezőségeit pedig meg kell ragadnunk.

Miért mondjuk, hogy az az emberi gondolkodáson alapuló tudomány, tudni megkülönböztetni oly dolgokat, melyek betegségünkben hasznosak, oly dolgoktól, melyek nem azok. Candia szigetén a nyíllal megsebzett kecske milliom növény közül kikeresi a dictamot, hogy azzal gyógyítsa magát. A teknősbéka, ha viperából evett, hajtónak keresi az origantumot. Miért nem mondjuk itt is, hogy az tudomány? Mert azt állítani, hogy őket a természet oktatja, annyi mint az állatoknak nagyobb joggal tulajdonítani tudományt, ha oly megbízható mesterük van. Az mindegy, ha a kutya saját belátása vagy Trapezunti György logikája szerint cselekszik. Trapezunti Gy. logikájára megtaníthatók minden embert, ellenben ezt nem tehetem a kutyával és semmiféle állattal. Az állat cselekszik a beléje oltott ösztön és a mit ez felgerjeszt, a kívánság szerint. Az embernek ennél megállapodni nem lehet, de nem is szabad. Montaigne pedig éppen azt mondja, hogy az állatokat mintául vehetjük, mivel csak a természeti ösztönnek engedelmeskednek s szabadok az igényektől. Sőt hozzá teszi, hogy el kell állatiasodnunk, hogy bölcssek legyünk.\* Sok adomát hoz fel az állatok érényeiről, úgymint hálájáról, hűségéről, ragaszkodásáról, nagylelkűségéről, s mindezt megtörtént ténynek veszi. Ha pedig azt állítjuk, hogy mi az állatokat mégis hatalmunkba kerítjük, s hogy tetszésünk szerint használjuk, az csak oly fölény, minővel egyik ember bír a másik fölött. Ezen feltétel alatt vannak rabszolgáink. Igen, de a mívelt világ tiltja a rabszolgaságot.

És az állat arra is képes, hogy tőlünk kapjon oktatást. A rigó, a holló, a papagáj tőlünk megtanulják a nyelvet, bírnak tehát ítélettel. Annnyira megy, hogy az elefántoknak a vallás egy bizonyos nemét tulajdonítja. És noha más állatoknál nem veszünk észre hasonlót, nem vagyunk jogosítva állítani, hogy semmi sincs náluk a vallásból; egy előttünk ismeretlen dologról valamit állítani, vagy tagadni nem lehet.

A kívánságok vagy természetesek és szükségesek, vagy természetesek, de nem szükségesek. Utóbbiak az embernek csaknem valamennyi kívánságai. Ezeknek megfelelnek a közönségesen fölösleges és mes-

\* Il nous fault abbestir pour nous assagir et nous esblouir pour nous guider. U. o. 248. l.

terkelt szükségletek. Mert az csaknem hihetetlen, hogy a természet mily kevéssel megelégszik. Azokról, a mit konyháink készítenek, semmit se tud, sem boraink finomságáról, sem a szükségtelen fűszerekről, mi által fazekainkat elnyalánkositjuk.

A tudományosság véleménye szerint csak úgy tartozik a házi szükségek közé, mint a dicsőség, nemesség, méltóságok, gazdagság, tehát csak melleslegesen és a képzeletben, de nem a természet szüksége szerint. Nekünk, hogy a polgári társaságban éljünk, kevéssel több köteleességekre, szabályokra van szükségünk, mint a darvaknak, a hangyáknak a magukéiban, mert azt látjuk, hogy a tudományosság nélkül is jól viselik magukat. Midőn látja, hogy törvényeink, szokásaink, az emberi társadalomban sok zavart szültek, boldogoknak mondja a vad népeket, a kannibálokat, kik csudálatos egyszerűségükben és tudatlanságukban leélik életüket könyvek, törvény, király és vallás nélkül.\* Ki cselekedeteink szerint méltányol minket, az több jeles embert talál a nem-tudósok mint a tudósok közt. Ha minden teljesen egyenlő volna egymással, mégis az ártatlanság és az egyenesség döntene, mert ezek rendesen kizárólag nem a tudósoknál találhatnának. Pusztán szerény alávetés teheti a becsületes embert. Nem lehet minden emberre bizni kötelességeinek megítélését, kell azokat számára megszabni, nem pedig választásának véleményére hagyni, másképpen az egyszerűség és belátásunk végtelen különfélesége és értelmünk mértéke nyomán oly dolgok jönnének létre, melyek miatt az emberi társadalom meg nem állhatna.

Az első törvény, melyet az Isten az embereknek előírt, a föltétlen engedelmesség volt. Ebből ered minden erény, az ellenkezőből minden bűn. Itt és más helyeken beismeri, hogy az ember tudja a különbséget az erény és a bűn között. Tudja-e ezt a különbséget az állat? Az első törvény, melyet az Isten az embernek adott, t. i. feltétlen engedelmesség szerinte is az állatra nem vonatkozik. Az ember pestise az a vélemény, hogy tud valamit.\*\* Hogy mondhat ilyet, hisz az isteni törvény csak arra vonatkozik, ki azt tudhatja. Az isteni törvény az egyáltalános jó és a jónak igaznak is kell lenni. Tudás az emberi szellem lényege. Míg az ember azt gondolja — folytatja Montaigne — hogy az eszközöket és az erőt magában találja, addig nem fogja felismerni, mivel tartozik urának.\*\*\*

\* U. o. 248. l.

\*\* La peste de l'homme c'est l'opinion de sçavoir. U. o. 246.

\*\*\* Tant qu'il pensera avoir quelque moyen et quelque force de soy, jamais l'homme ne recognoistra ce qu'il doit à son maistre 247. l.

De ha a tudományok csakugyan azt tennék, mit róluk a bölcsészet magasztalva említ, ha a minket bántó rossznak élet eltompítaná, mit csinálnának akkor, mit a tudatlanság nem éppen olyan jól vagy még biztosabban megtesz? Ha semmi valódi rossz nem nyom minket, a tudás okoz magának ilyet. Az örültek cselekedeteiből tudjuk, hogy lelkünk legtevékenyebb hatása mily szorosan összefügg az örültséggel.

Az igaz, hogy nem egy tudós a nehéz feladatok megoldásában megtéult, de ez senkit sem riaszt vissza, hogy a nehéz kérdéseket ne próbálja megoldani. Az együgyűség (simplesse) jó út, hogy ne legyenek bajaink az nagy szerencsénk előkészítője. Mindamellett ezen állapotot nem kell minden érzés nélkül gondolni. Ki a bajok ismeretét és érzését kiirtaná, az egyszersmind a gyönyörnek ismeretét és a kellemes érzést kiszakítaná belőlünk, megsemmisítené az embert. A baj ismét javunkra szolgál. A tudatlanságnak azon nagy előnye van, hogy a tudomány maga az ő karjaiba hajt minket, ha nyomasztó bajaink elviseléséhez nem tud erőt nyújtani. Mert mit prédikál a philosophia akkor, midőn azt mondja, hogy gondolatainktól, melyek minket kizakítanak, forduljunk el, ellenben olyanokkal, melyek az élvezett gyönyörökre emlékeztetnek, foglalkozunk.

A teremtőnek művei között hatalmának jelei azokon vannak legvilágosabban kinyomva, melyeket mi legkevésbé értünk. A keresztényekre nézve az egy intés a hithez, ha valami hihetlennel találkozunk. Az ilyen annál észszerűbb, minél inkább van az emberi ész ellen. Mi úgy mondjuk ezen szavakat: hatalom, igazság, igazságosság. Ezek oly szavak, melyek nagy dolgokat jelentenek, de a dolgot semmikép sem érthetjük. Az Isten egyedül gondolhatja magát, műveit megmagyarázhatja. Ilyent tesz ő a mi dadogó nyelvünkön, hogy lebecsátkozzék hozzánk, kik a porban fekszünk.

A rész, mely az igazság ismeretéből nekünk kijutott, nem saját erőnk által szerzett.\* Ezt világosan megmutatja az által, hogy azon tanukat, kik minket fenséges titkaira megtanítottak, az együgyűek (simples) és a tudatlanok közül választotta ki. Nem a mi eszünktől, értelmünktől kaptuk a vallást, hanem idegen tekintélytől és idegen parancsolattól. Értelmünk gyengesége inkább segít minket mint az erő, vakságunk inkább, mint a tiszta látás. Hogy az isteni tanokban oktattatunk, az inkább tudatlanságunk, mint tudományosságunk által közvetítették. Nem csoda, hogy természetes és földi gondolataink ezen

\* La participation que nous avons a la connaissance de la verité quelle qu'elle soit, ce n'est point par nos propres forces que nous l'avons acquise. 252. l.

természetfölötti és mennyei tanokat fel nem foghatják. Sajnálattal kell mondanunk, hogy Montaigne keveset hatott be a keresztyén vallás tanaiba, midőn azt írja, hogy nem értelmünktől kaptuk a vallást, hanem idegen tekintélytől és parancstól. De ilyen volt a középkori felfogás s Montaigne ettől nem egészen szabad. A keresztyén vallás az emberi észhez és természethez éppen hozzámért, az az emberre nézve nem idegen.

Azt vizsgálja tehát, áll-e az ember erejében azt megtalálni, mit keres és hogy ezen nyomozás, melyre annyi századokat fordított, adott-e neki valami új erőt vagy valami alapos igazságot. Halalkiismeretes akar lenni, be fogja vallani, hogy az egész nyeremény, melyet ezen hosszadalmas kutatás által nyert, abban áll, hogy gyengeségeit beismerni tanulta. A tudatlanságot, mely a természetnél fogva bennünk rejlett, a hosszú tanulmány által megerősítettük. Az emberek, kik mindent nyomoztak, utoljára beismerték, hogy a tudományok halmazában semmi sem szilárd tartalmu, hanem minden hiuság, ők lemondtak az önhiúségről és elismerték természeti állapotukat. Vegyük az embert a legnagyobb tökélye szerint. Itt azon kis számú kiválasztottakat érti, kik miután szép természeti erővel megajándékoztattak, ezt gond és tanulmány által gyarapították és a bölcsesség legmagasabb fokára emelték. Mindazon fogyatkozásért és hibáért, melyet az emberi társadalomban találunk, Montaigne egyenesen őket teszi felelősekké.\*

A mely ember valamit keres, egyet meg kell neki engedni. Vagy azt megtalálta, vagy meg nem találhatja, vagy még keresi. Minden philosophia ezen három uton indult meg. Czélja az igazság, ismeret és bizonyosság. A peripatetikusok, epikureusok, stoikusok és mások azt hitték, hogy megtalálták az igazságot. Karneades és az akadémikusok kétségbe estek, hogy valaha czélhoz jussanak és úgy vélekedtek, hogy az ember saját ereje által nem juthat el az igazság határáig. A magát beismerő tudatlanság, mely magát vizsgálja, nem egészen tudatlanság. Ily alaku volt Pyrrho tana. Ő és hívei minden iteletről lemondtak. A cselekvésben alkalmazkodtak a természeti hajlamokhoz, az ösztönhöz, a polgári törvények és szokások szabályaihoz minden saját vélemény és ítélet nélkül. Azt mondják, van tehetségünk nyomozni, de nincs tehetségünk valamiről elhatározni, hogy azt alaposan megvizsgáltuk. Jobb dolgunk van, ha az aggodalmas nyomozásról lemondunk s a világ rendes menetét követjük.

\* U. o. 253. l.



Mennyivel tanultabbak úgy a vallás, mint a politika törvényeit tekintve az együgyűek. Ezek elismerik az ember gyengeségét, s felülről elfogadják a segédelmet, ők megsemmisítik ítéleteiket, hogy a hitnek nagyobb tért engedjenek. Lelkeik egy fehér lap, mely mindent elfogad, mit az Isten újja ráír. Minél inkább alávétjük magunkat az Isten alá és minél inkább megtagadjuk magunkat, annál jobban állunk. Tehát kitetszik, hogy a három régi philosophiai secta közül kettő elismeri a kételyt és a tudatlanságot, a dogmatikusokra pedig, mint a harmadikra nézve könnyű belátni, hogy a legtöbbben csak azért veszik fel a bizonyosság képét, hogy nagyobb tekintélyt adjanak maguknak. Montaigne nem hiszi, hogy Pythagoras, Plato, Epikur a számokat, az ideákat, az atómokat készpénz gyanánt adták volna ki. A régi philosophusok nem is akartak igazságot alapítani, hanem tanulmányaikat gyakorolni. Hogy ez így van, mutatja véleményeik változékonysága és semmisége. Mi lehet semmisebb mint az Istent saját mértékünk szerint mérni, őt és a világot képességeink, törvényeink szerint megítélni. És mivel mi pillantásunkkal dicsőségének székéhez fel nem emelkedünk, hozzánk akarjuk őt lehúzni a romlás és a nyomor lakáához. Az ész mindig tévutakon jár, kivált ha isteni dolgokról van a szó. Ki érzi ezt mélyebben mint mi? Mert mindamellett, hogy csalhatatlan elveket tulajdonítunk neki, hogy nyomdokait a szentírás fáklyájával megvilágítsuk; mégis naponkint látjuk, ha a rendes úttól eltér, vagy elhagyja azon utat, melyet számára az egyház kiegyengetett, mindjárt téved és az emberi vélemények hullámzó tengerén tejles bizonytalanságban ide-oda hanyatlik.

A mi tulajdonságaink közül egyet sem lehet az isteni természetnek tulajdonítani a nélkül, hogy be ne mocskoltassék. A határtalan szépség, hatalom és jóság hogyan engedhetné meg a legkisebb összehasonlítást a parányi emberrel? És mégis az Istennek határokat szabunk ki és az emberi ész által őt körülhatároljuk. Mi akarjuk őt értelmünk semmis látszatához kötni, ki a mi értelmünket alkotta. Lekötelezte magát az Isten, hogy belátásunk határain túl nem megy? Tegyük fel, hogy az ember az Isten némely műveinek nyomait ki nem nyomozhatta; azt gondolja, hogy az Isten mindent, mit tehetett, már megtett, hogy minden erejét; minden ideáit ezen teremtett műben kimerítette? Az ő uralma a Te szemhatárodon túl a végtelenbe terjed. Ezen részecske semmi az egészhez képest. Az helybeli törvény, melyre Te hivatkozol, mert az általános törvényt nem ismered.\* Ha ő értelmedet felnyitotta, ez nem azért történt, hogy hozzád

\* C'est une loy municipale que tu allegues; tu ne sais pas quelle est l'universelle. 266. l.

lealacsonyítsa magát, vagy hogy hatalma felett Te örködjél. Az emberi test a levegőben nem repülhet. Ez a Te törvényed. A nap állandó lak nélkül végig futja közönséges pályáját, a tenger és a föld össze nem zavarhatják határaikat. A test rés nélkül át nem mehet a falon. Az ember nem élhet a tűzben. Rád nézve ő alapította meg ezen törvényeket. A keresztyéneknek bebizonyította, hogyha tetszett neki, mindazokat utjából eltávolította. A mindenható nem kötötte magát az erők egy bizonyos mértékéhez. Montaigne szerint az emberi ész az istenivel szemben, mely minden bölcsesség formája, semmis. De mily hiányos az a felfogás, ha az Isten a maga hatalmával tetszés szerint csak játszik, ha az általa alkotott törvényeket kénytelen néha útjából eltávolítani. Az ő bölcsesége nem látta azt, hogy azok utjában fognak állani, hogy kénytelen lesz magát kijavítani? És ezt csak a keresztyéneknek bizonyította be? Igaz, hogy azon törvényeket nem az ember teremtette és azokat meg nem változtathatja, még nem semmisítheti, de felismerheti és észszerű céljaira fordíthatja. Tehát az emberi és az isteni ész között nincs oly áthidalhatatlan távolság, mint azt Montaigne gondolja.

Így folytatja tovább okoskodásait. Mi az Istent kötjük a természetes törvényekhez, a mint azokat mi gondoljuk. Mennyi eseményt nevezünk csodának és ismét mást természetesnek. Ha azt mondjuk: eljárunk a természet szerint, ez annyit jelent, mi követjük parányi értelmünket, a meddig az ér. Mi ezen túl van, az nekünk szörnyűnek és rendkívülinek látszik lenni. Ily módon a legokosabb előtt minden szörnyű, mert ezeknek az emberi ész már régen világossá tette, hogy ez a világon semmin sem alapszik s még azt sem tudja biztosan bebizonyítani, hogy a hó fehér, vagy hogy van-e valami vagy semmi, van-e tudomány és tudatlanság, vagy hogy élünk-e. Mások azt mondják, hogy a természetben nincs támadás és enyészés. Protagoras állítja, hogy mindenről lehet egyenlőképp vitatkozni. Parmenides azt tanítja: mindenből, a mi lenni látszik, általában semmi sincs, csak az egy van. Zeno az ellenkezőt: az egy nincs, általában semmi sincs. Ha egy volna, vagy másban, vagy magában kellene lennie. Ha másban volna, úgy kettő volna, a befoglaló és a befoglalt. Ezen tétel szerint a dolgok természete semmi mint egy árny, igaz vagy hamis.

És mint mindennek, úgy a mi emberi nyelvünknek is vannak hiányai és fogyatkozásai. Sok tévedést okoznak a nyelvtani hibák.

A philosophusok az mondják, hogy minden tudománynak vannak elvei. Ha ezen védfalat le akarjuk rontani, ők azt mondják, nem lehet azzal vitatkozni, ki az elveket tagadja. De az embernek nem

lehetnek elvei, ha azokat nem az Isten nyilatkoztatta ki. Jól van. Fogadjuk el azt, a mit Montaigne mond. De azt kérdezzük tőle, kinek a számára nyilatkoztatta ki az elveket? Bizonyosan az emberi ész számára, s azokat gondolkozásunkkal kinyomozni, az isteni tisztelet egy neme. Az állat azon elveket nem nyomozhatja, tehát meg nem ismerheti. A philosophusok hiába hivatkoznak az észre, mondja M., mert ez minden fogyatkozásnak és hibának ki van téve. Mi által akarjuk az ést jobban vizsgálni, mint maga által. Ha ez valamit ismer, legalább saját lényegét. Ez a lélek, s az ész ennek része vagy hatása. De a lélekről és annak lakhelyéről különbözők a philosophusok véleményei. Ezen vizsgálódásról ő is kiemeli azon nehéz kérdést, mikép függ össze lelkünk, ezen szellemi lény, a testi tömeggel?

Ezt fel nem fogjuk. Az valószínű, hogy ha a lélek valamit tudna, mindenekelőtt magáról birna tudattal, és ha valamit felismerne, az kivált teste, hüvelye volna. De az emberi test anatómiájáról az orvosok ma is veszekesznek. Ha az ember magát nem ismeri, hogy fogja erőt és funkcióit ismerni? Ha birunk is némely fogalmakkal, az csak esetlegesség.

Szerinte a tulajdonképpeni lényeges ész, melynek nevét lopjuk, csak az Istenben lakik, az ebből ered és az Isten tetszésétől függ egy sugarat hozzánk is juttatni. Montaigne szerint tehát az Isten tetszése szerint nyilatkozik és nem lényegének szükségességénél fogva, az emberi szellemről pedig azt állítja, hogy ha van is benne tudomány, az csak esetleges. De az emberi szellem lényege a tudás, az tehát lehetetlen, hogy benne az ismeret csak esetleges legyen. És mégis gyakorlati tanai a lélekről és viszonyáról a testhez helyesek, s azt mutatják, hogy a sötét középkori nézeteken túlemelkedett. Azt írja, a mi lényünkben a test magas rangot foglal el.\* Azok, kik két főrészünket egymástól elválasztják, nagyot hibáznak. A lélek törvénye, hogy ne vonuljon magába, a testet meg ne vesse hanem legyen segedelmére, vezesse őt a jó uton s legyenek céljaik összhangzók. Semmi sem oly szép, mint az emberi szerepet helyesen játszani, s egy tudomány sem olyan nehéz, mint az életet helyesen átélni. A szellem könnyítse és elevenítse a test nehézségét, a test adjon a szellemnek szilárdságot. Ezen az Istentől nyert ajándékban minden rész méltó figyelmünkre s egész a legkisebb hajszálig tartozunk azért számolni. A szerencse nem tesz nekünk se jót, se rosszat, csak az anyagot adja hozzá, melyet a szerencsénél hatalmasabb lelkünk tetszése szerint feldolgoz, mert ő egyedül

\* U. o. 329. l.

okozója és teremtője szerencsés vagy szerencsétlen állapotunknak. Mily egészséges az, a mit az utolsó pontban mond. Általában, ha a gyakorlati téren áll, ott reflexiói nagyobbára olyanok, hogy azokhoz örömmel adhatjuk beleegyezésünket, de midőn az elméleti térre lép ott mindjárt a sivár skepsis szól belőle. Inkább azt akarja hinni, hogy a philosophiát a *bölcsészek* csak úgy mellesegesen űzték s nem akarták bevallani tudatlanságukat, s az ész gyengeségét. Az emberi képzelődés nem ismer olyat sem jót, sem rosszat, mit a philosophia nem tanított volna. Éppen ezért — így szól — ötleteimet vándoroltatom a publikumban, mert noha előkép nélkül jöttek a világra, tudom, hogy a régiek ötletei közt szép rokonságuk van, de senki sem mondhatja: ez tőlem van véve. Erkölcseim egyszerűek, semmi philosophiai sektától nem kértem az alapelveket. Ha még oly tuskóneműek, ha kedvem kerekedett azokat elbeszélni s kissé tisztességesen felruházva a publikumba küldeni, rajta voltam, hogy reflexiókkal és példákkal segítsék rajtok. Bármilyen volt életem én ennek kormányáról «regiment» semmit sem tudtam, csak midőn már készen volt. Lehet, hogy van benne valami új. Én történetesen philosophus vagyok, a nélkül hogy arra gondoltam volna.\* Igazuk van azoknak, kik azt tartják, hogy az emberi értelemnek sorompókat kell felállítani, úgy a tanulásban, mint egyébben ki kell mérni lépéseit. Fékezhetjük azt a vallás, törvények, szokások, tudományok, időbeli és örök jutalmak és büntetések által, látni fogjuk, hogy szilaj természete minden féket leráz. Az egy légnemű test (c'est un corps vain), melyet semmiféle hurokkal nem lehet megfogni. Csak kevés jólelkű ember van, kinek viselkedésében meg lehet nyugodni. Jobb az embereket kiskorúság alatt tartani.\*\* A régi kor szabadsága és szilajsága a philosophiában és tudományban különféle véleményeket idézett elő, mindenki mert itélni és választani. Ma midőn az emberek mindnyájan egy uton járnak, s a tudományokat polgári tekintély által nyertük, úgy hogy az iskolák egy minta, egy disciplina alatt állanak; nem tekintünk többé arra, mennyit nyom az érczpenz, hanem a forgalomban elfogadjuk azt a szokásos érték szerint, melyet neki a közönséges jóváhagyás adott. Még sem könnyű szellemünknek korlátokat emelni. Az kíváncsi és tudományvágó. Az ember a tapasztalatból tudja, hogy midőn valami az egyiknek nem sikerült, sikerült az a másiknak s mi ezen században ismeretlen volt, az a következőben napvilágra jött, s hogy a tudományok nem öntettek formákba, hanem

\* U. ott 279. l.

\*\* Il est plus expedient de les mettre en tutelle. U. o. 286. l.

lassanként képződtek a mint ismételve kisimítottak. Az ember mindenre képes. Minden nyomozásnak és harcnak célja a tiszta elvek. Ha minden törekvését nem ezen cél határozza meg, végtelen kétség martalékává lesz. Itt oly elveket mond ki, melyek az őt fogva tartó skepsis békőiből a felszabaduláshoz reményt nyújtanak. Azon körülmény, hogy nincs tétel, mely nem lehetne kétséges, elég bizonyosság arra, hogy természetes ítéletünk azt a mit tud, nem fogja fel elég tisztán. Ez annak jele, hogy én azt másképpen fogom fel, mint természetes tehetségem által, mely bennem és más emberekben rejlik. Montaigne ezt kedélyünk hibás szerkezetében keresi. Megzavarják ítélő tehetségünket a betegségek, szeszies italok, nagy változások, sőt kicsiségek is. Alig van egy óra életünkben, hol lelki erőink helyes szerkezetükben vannak. Magáról azt mondja, ha egészséges, ha derült nap mosolyog reá, akkor igazán derék ember, ha egy tyukszem nyomja, akkor mogorva, kiállhatatlan. Ha sötét, epés szeszélyű azt sem érti, mit maga vet a papirra. A mint van vele, úgy van mással is. Ha értelmünk ítélete a dolgok annyi befolyásának van kitéve, minő bizonyosságot várhatunk tőle? Midőn Montaigne ezeket leirta, nem fontolta meg, hogy az igazság az ily külső befolyások iránt közönyös. Mindamellet miután ingadozását felismerte, benne a vélemény állandósága fejlett ki. Mert noha az újban sok látszat rejlik, nem szereti a változást. Ily módon Isten segedelmével nyugodtan tartotta meg magát a lelkiismeret furdalása nélkül vallásunk régi hitpontjainál a felekezetek tévedései között, melyeket századunk szült. Ellenszenvvel viseltetett minden újítás ellen, lépett legyen az fel bármely alakban.\* És mégis a vallási igazságok vizsgálása az egyházi pártok által nincs ellenére, sőt azt üdvösnek tartja. Elvben tehát a reformatio jogosultságát elismeri. Híve a katholicismusnak és mégis némely intézményei ellen felszólal, p. o. a szerzetesi élet ellen. A katolikus világban a házasság szentség. Ő azt mondja, a házasság a polgári társadalomban legszükségképpenibb és leghasznosabb kapcsolat, mindamellet a szentek tanácsában az ellenkezőt csinálták ki. A nőtlen állapotot tisztességesebbnek tartják, s a tiszteletre legméltóbb osztálynak tiltják a házasságot.\*

Tekintve gyakorlati életünket, itt se bízunk az észben. Azt mondja, hogy zavarba döntenek magunkat, ha erkölceink szabályait magunkból akarnók meríteni. A mit értelmünk e tekintetben mint legvalóbb-színűt ajánl, ez : mindenki tartozik országa törvényeinek engedelmes-

\* Je suis desgouté de la nouvelleté, quelque visage qu'elle porte U. o. 48. l.

\*\* U. o. 415. l.

kedni, mert a kötelességeknek mindig csak esetleges szabályai vannak. De az igazságnak mindig és mindenütt egyenlő és változhatatlan alakja van. Jogot és igazságot, ha az ember ilyet ismerne, egy ország esetleges szokásaihoz nem kötné magát inkább mint másokéihoz. Semmi nincs, mi inkább volna a változásnak alávetve, mint a törvények. Mióta gondolkodni tudok, láttam, hogy az angolok azokat háromszor, négyszer megváltoztatták, még pedig nem csak a politikában, hanem a legfontosabbban is, mivel bírunk, a vallásban. Mit mond erről a magas szükségéről a philosophia? Azt-e, hogy mi az ország törvényeit keressük, azaz egy nép vagy egy fejedelem véleményeinek hullámozó tengerét, kik az igazságot annyi színnel festik, mennyi bennök a szenvedélyek változatossága? Itéletem nem ilyen ingadozó. Adjunk hálát a teremtőnek, hogy hitünket a változékony ájtatosságról felvilágosította s szent szavának örök sziklájára felépítette.

De a philosophusok igen tréfásak, midőn, hogy némely törvényeknek bizonyosságot adjanak, azt mondják, hogy vannak azok között változhatatlanok, örökkévalók, melyeket természeti törvényeknek nevezünk, melyek az emberi nemnek saját belső lényegénél fogva vannak benyomva. Ezek közé népmelyek többet, mások kevesebbet számítanak. De e mellett oly szerencsétlenek, hogy azok között egyetlen egy sincs, melyet nem csak egy, hanem több nemzet nem vetett volna félre, pedig az egyetlen valószínű jel, melyről a természeti törvény megismerhető, hogy általánosan elfogadtatik. Mert annak, mit nekünk a természet valóban parancsolt, kétségen kívül általános beleegyezéssel engedelmeskednénk. Protagoras a törvényekről azt mondja, hogy annak más lényege nincs, mint a hatalomtelj és a törvényhozónak hatása, másképp azok csak közönyös dolgok nevei. A világ véleményei semmiről sem ágaznak el úgy, mint a törvényekről és a szokásról. Gyermekek, apagyilkosság, nőközösség, lopás, kicsapongás a gyönyörökben, ezek szokásban vannak minden nemzetnél. Mint később Helvetius, Montaigne is összeállítja a népek törvényeit. Ez által csak azt akarja kimutatni, hogy mi a természet egyenes útját elhagytuk. Ezért mondja, hihető, hogy vannak természeti törvények, mint azt más teremtményeknél is észreveszszük, de nálunk azok elvesztek. A kedves emberi ész mindenütt akar uralkodni és parancsolni. A különféle szempontok, melyek szerint lehet a dolgokat vizsgálni, okozzák a különféle véleményeket. Egyrésztől int minket, hogy a létező szokásoknak, törvényeknek engedelmeskedjünk, másrésztől azt tapasztalta, hogy azok a különféle népeknél különfélék, változók,

holott az igazság csak egy. Azon felül azokat leginkább csak a külső viszonyok eredményeinek tekinti. Így természetes, hogy azok változók. Ajánlja a ragaszkodást a létező rendhez, de fentartja magának a jogot, hogy a törvényeket bírálatalilag vizsgálja. Az ő gyakorlati értelme hódol a közvéleménynek, de elméleti ítéletét szabadon akarja használni, pedig éppen az ember elméleti értelmét tartja gyengének. Ez igenis nála sokszor a szeszély önféjűségében nyilatkozik.

Mindent mit ismerünk, — állítja Montaigne — azt ismerjük az ismerőnek tehetsége által. Mert mivel az ítéletet az ítélnök operációja eszközli, természetes, hogy ő ezen operációt saját erejénél és akarátánál fogva végzi, nem pedig idegen erőszak által, mely eset volna akkor, ha mi a dolgokat saját lényegük törvényénél fogva ismernők meg. De minden ismeret az érzékek útján jut el hozzánk. Ezek tanítóink, velők kezdődik az ismeret, azokba oszlik fel. Szóval, mi nem tudnánk többet mint egy kő, ha nem tudnók, hogy van zend, szag, fény, íz, mérték, súly, lágyság, keménység, görbeség, szín, simaság, szélesség, mélység. Itt van a terv, a tudományok egész épületének elve. Némelyek szerint a tudományok nem egyebek mint érzés. A későbbi sensualismusnak tanai itt általánosságban ki vannak mondva. Mindamellettt tanítja, hogy az érzékek a tévedésnek és csalódásoknak vannak alávetve.

Az érzékekre nézve kétségbe vonja, hogy az ember minden természeti érzéssel el van-e látva. Ha az egyik hiányzik, ezt a hiányt az értelem fel nem fedezheti. Érzékeink képezik az észrevétel véghatárát s egyik érzék a másikat nem pótolhatja.\* Ki tudja, nem-e ezen hiány miatt maradnak a dolgok legtöbb tulajdonságai előttünk elrejtve. Az almának lehet szárító és összehúzó nedve, de nincs érzékünk, melyre az hasson. Az tán különös érzés, mely a kakasokkal az éjféli és a reggeli órát érezteti s őket a kukorékolásra ingerli. A nedvesség, melyet egy fának gyökerei felszívnak, lesz törzsszé, levelekké, virággá. Vajjon a mi érzékeink azok, melyek a tárgyak tulajdonságait oly sokféle módon megváltoztatják, megvannak-e ezen tulajdonságok a tárgyakban magukban véve? Minthogy állapotunk a dolgokat maga szerint képezi, nem tudjuk, mik a dolgok igazság szerint, mert semmi sem jut hozzánk, mint az, mi érzékeink által megváltoztatik és meg-

\* C'est le privilege des sens d'estre l'extreme borne de nostre appercevance: il n'y a rien au delà d'eulx qui nous puisse servir à les descouvrir: voir ny l'un des sens ne peult descouvrir l'autre; ils font trestouts la ligne extreme de nostre faculté. U. o. 303. l.

hamisítottatik.\* Hogy a dolgok látszatáról (apparences) szólhatnánk, kellene egy bírói szerrel birnunk; hogy ezen szert helyre igazítsuk, bizonyításra van szükségünk, hogy ezen bizonyítást helyre igazítsuk, egy szerre volna szükségünk. Örökös körben mozognánk. Mivel az érzékek ily bizonytalanok, azt az észnek kellene megtenni. De az ész sem biztos, ehhez más ész kell s így a végtelenig. Képződésünk nem tapad az idegen dolgokhoz, hanem az érzékek közvetítése által támad. Az érzékek pedig fel nem fogják az idegen tárgyakat, hanem csak az érzéknek saját fogékonyságát. Tehát képzelet és látszat nem a tárgyban vannak, hanem csak az érzékek szenvedő fogékonyságában, pedig szenvedés és fogékonyság két különböző dolog. Ki a látszat szerint itél, nem itéli meg a tárgyat maga szerint. Ha azt mondjuk, hogy lelkünk érzékeinek szenvedése az idegen tárgyak tulajdonságait a hasonlóság által vezeti hozzánk, ezen hasonlóságról hogyan szerezzünk a lélek és az értelem bizonyosságot, ha az idegen tárgyakkal közvetlen érintkezési pontja nincs? Pusztán látszat szerint pedig nem itélhetünk s egy látszat ellenmond a másiknak.\*\* Ha azt állítjuk, hogy egy kiválasztott látszat a többiekre nézve szabály, ezen kiválasztottnak más által kellene igazoltatnia, ennek egy harmadik által s így tovább. Nincs határozott lényegisége sem lételünknek, sem a tárgy lételének. Nincs ismeretségünk a léttel, mivel az egész emberi természet szüntelen a születés és a halál között a középen áll s magáról csak egy sötét látszatot, árnyékot és bizonytalan véleményt ad. Mivel a dolgok egyik változástól a másikhoz az átmenetnek vannak alávetve; ezért az ész,

\* — nostre estat accomodant les choses à soy et les transformant selon soy, nous ne scavons plus, quelles sont les choses en verité: car rien ne vient à nous que falsifié et alteré par nos sens. U. o. 309. l.

\*\* Pour iuger des apparences que nous recevons des subiects (tárgyak), il nous faudroit un instrument iudicatoire; pour verifier cet instrument, il nous y fault de la demonstration, pour verifier la demonstration, un instrument: nous voylà au rouet. Puisque les sens ne peuvent arrester nostre dispute, estant pleins eulx mesmes d'incertitude, il fault que ce soit la raison; aulcune raison ne s'establira sans une aultre raison; nous voylà à reculons iusques à l'infiny. Nostre fantasie ne s'applique pas aux choses estrangieres, ains elle est conceue par l'entremise des sens; et les sens ne comprennent pas le subiect estrangier, ains seulement leurs propres passions: et par ainsi la fantasie et apparence n'est pas du subiect, ains seulement de la passion et souffrance du sens; laquelle passion et subiect sont choses diverses: par quoy qui iuge par les apparences, iuge par chose aultre que le subiect. Et de dire que les passions des sens rapportent à l'ame la qualité des subiects estrangiers, par ressemblance; comment se peult l'ame et l'entendement asseurer de cette ressemblance n'ayant de soy nul commerce avecques les subiects estrangiers? U. o. 309. l.



mely az állagot keresi, megcsalatra látja magát, mivel az állagot és az állandó tartamot fel nem fogja, mivel minden a levésben van és még nem valami vagy mivel kezd elhalni, mielőtt születnék. A mi kezdődik lenni, soha se jut el a lét tökélyéhez. A mi valóban van, az örök, az soha nem kezdődött, annak soha nem lesz vége, arra az időnek nincs befolyása. Az idő egy változékonny dolog, mely megjelenik mint egy árnyék, mely mindig az anyaggal hullámzik, a nélkül, hogy állandón lenne. Így van a dolog a természettel is, mely méretik mint az idő, mely azt méri. Csak az Isten van, nem az idő méretei, hanem a változhatatlan örökkévalóság szerint, kezdet és vég nélkül. Mily nyomorult az ember, ha nem emelkedik túl az emberiségen. Ezen kívánság hasznos, de egyszersmind képtelen. Fel fog emelkedni, ha az Isten rendkívüli módon erőt ad neki és ha saját erejét megtagadja. Csak a keresztyén hittől és nem a stoikus erénytől várhatja ezen isteni és csodatevő átalakítást.

Igaza van Montaignenak, mert a stoikus böles magasztalta magát mint királyt és dicsekedett, hogy a világot megveti. Ő azt mondja, az ember emelkedjék fel az örökkévalóhoz vagyis inkább engedje magát általa vezetetni. Bizik a természetfölötti segedelemben. Ezen pontnál fogva áll leginkább rokonságban a középkori scholastikusokkal, különben az újkori szellem lengedez nála. Ez mutatkozik különösen, a mint a természetről szeretettel szól. Isten és a természet nála csaknem egyet jelentenek. Azonban mégis megkülönbözteti a teremtőt a teremtménytől. Sokat beszél az emberi társadalomban elterjedt gonozságról, erkölceink megromlásáról. Ezen romlást okozta nevelésünk, az általános példa és a mi gögünk. A romlástól megszabadulunk, ha a természet egyszerűségéhez visszatérünk. Itt a természet alatt nem érthet mást, minthogy térjünk vissza az igazsághoz, elhagyva az elfajulást, elferdítést, az álmíveltséget, a külszint. Azt mint isteni segedelmet tekinti, ha a természeti ösztön a megszokottság korlátait áttöri s egyszerű törvényét megmutatja. De hogy ennek kinyomozásához elegendő ereje volna, abban még nem bizik. Pedig megvan nála, noha csak gyenge és homályos ideája a haladásnak és nyomozásnak. Azt írja, hogy az gyengeség, mely minket azzal kielégít, mit mások a tudományban felfedeztek. Az utód mindig új utakat fog találni, nyomozásunknak nincs soha vége. Az szellemünk korlátozottságának vagy kifáradtságának jele, ha az elérttel megelégszik. Nyomozása és törekvése cél- és mérték nélküli.\* Mon-

\* U. o. 559. l.

taigne annak belátásához még el nem jutott, hogy a tudományos nyomozás nemcsak czél, mely felé az emberi szellem halad, hanem a nyomozásnak minden pontján a czélt el is éri. Több bizalma van a gyakorlati élet útjaihoz mint a tudományhoz, mert ott a szokás és a törvény alól ki nem vonhatjuk magunkat s ezért, noha nem örömmel, ajánlja, hogy azok után induljunk. Azzal vigasztalja magát, hogy ezekben is a természet hatályos, mert azok a természet és a teremtő mindenhatósága alól ki nem vonhatják magukat.

Mind a régi, mind az új skeptikusok lehetetlennek tartják az emberi ész által az igazság felismerését, de abban mind a két fél meg egyezik, hogy miután életünk nem állhat a merő munkátlanságban, cselekvésünkben követni fogjuk a valószínűséget és a történeten alapuló közszokást. De a régiek azt állítják, hogy ezen viszonynak sincs biztos meggyőződési alapja, náluk úgy az elméletben mint a gyakorlatban a kriterium a jelenség. Montaigne és utódjai itt meg nem állapodnak, hanem a változhatatlan és örökkévaló léthez, mint az igazi valóhoz pillantanak fel. És noha ez felfoghatatlan, mi csak a mi felfogási tehetségünkben fekszik, Montaigne bízik az Isten akaratában és a természet hatalmában s ezen vallomás körül csoportosulnak gondolatai.

## II. Charron Péter.

Ki Montaigne gondolatainak tudományos alakot adott, az Charron. Született Párisban 1541-ben. Először a jogi pályára lépett s több éven át mint ügyvéd működött. De ezen pálya nem felelt meg hajlamanak, a theológiára adta magát s mint kitünő egyházi szónok, híre kapott, úgy hogy IV. Henrik is még mint protestáns örömmel hallgatta beszédeit.

Alig találunk nála gondolatot, mely Montaignenál elő nem fordul, de az előadás vonzó erejére és élénkségére nézve ezzel nem mérkőzhetik. Ide tartozó munkája a *bölcseségről* három könyvben. Ebben kételyei vallásunk gyengéit is megemlítik, mert benne sok emberit lát.\* Az igazi vallást a babonától megtisztítva szeretné látni, csak akkor győződik meg, hogy az isteni mű. Ellenei ezért támadták meg s azt mondták, hogy ezen munkája előbbi vallást védelmező művével (les trois verités) ellenmondásban áll, s már azt rossz néven vették neki, hogy sem a protestansoktól nem tagad meg minden igazságot,

\* De la sagesse trois livres par Pierre Charron à Amsterdam, 1662. I. k. 290. l.

sem a katolikus vallást nem menti fel azon vád alól, hogy vannak benne némely emberi hozzáadások. Ő tehát a catholicismuson túlment, mert ez azt tanítja, hogy más igazság nincs mint az, melyet az egyházi tan foglal magában. Hogy munkájában a rendszeres előadásra törekedett, ez különösen onnan tetszik ki, a mint azt elosztja. Az első könyvben vizsgálja az önismeretet, mutogatja hozzá az utat, kifejti az ember sajátságait és különbségeit a többi lényektől. A második könyv előadja a bölcsesség általános szabályait, annak lényegét a becsületes-ségben helyezi (preud'homie, probité), mutogatja miként nyilatkozik az az igazi jámborságban, s hogy gyümölcse a lelki nyugalom. A harmadik könyv azt foglalja magában, hogy a bölcsesség a négy sarkalatos erényben, az *okosságban* (prudence), *igazságosságban* (iustice), a *vitész-ségben* (force) és a *mértékletességben* (temperence) áll. Általában az elosztást mindenütt alkalmazza.

Munkája erkölctan, de törekszik befoglalni a politikát, a nevelést, az életet a tudományban és a művészetben, az erkölcsiséget életünk hivatásában és az egész társadalmi közösségben. Innen azonban a vallási életet kizárja, mely az Isten vezetése alatt áll s mely fölött az emberi bölcsességnek nincs hatalma. Mint látszik Charron erkölctana elég concrét s nem oly sovány, mint a legtöbb erkölcsbölcsészé. A renaissance korában az erkölcsbölcsészettel tán legtöbbet foglalkoztak a francia skeptikusok s ennyiben a merő kétkedésen túlmentek. Mint Montaigné, ő is a tudós pedánsokat utálja, mindemellett politikai tanait Lipsiustól vette át, ki azokat a régiek irataiból kivonta s az új viszonyokhoz idomította. Ez utóbbit teszi Charron is. De ha erkölctanát már ennél fogva nem alakíthatta meg önállólag, ennek másik oka az, hogy a kor iránylatát követve mindent a természetre törekszik visszavezetni. Azt mondja, hogy az erkölcsi élet élni a természet szerint.\* Az erkölcsiség szempontjából ajánlja ugyan, hogy tanuljuk ismerni az embert, de műveltségünk történetét úgy gondolja mint chaost. Törvényt a történetben nem tud felismerni. Mert az ember függ a körülményektől, a születéstől, temperamentumának vegyületétől, általában a természettől. Ő is úgy gondolkodik mint Montaigne, hogy jobb ha engedjük magunkat vezetettetni a természet és az Isten által, mint magunk vakmerő és az esetlegességnek alávetett sza-

\* Voicy donc la vraie preud'homie (fondement et pivot de sagesse). Suyvre nature c'est à dire la raison. Le bien, le but et la fin de l'homme auquel gist son repos, sa liberté, son contentement, et en un mot sa perfection en ce monde, est vivre et agir selon nature, quand ce qui est en luy de plus excellent commande, c'est à dire la raison à vray. U. o. 272. 1.

badságától. Montaigne és Charron mint skeptikusok nem bíznak az emberi észben és szabadságban s mint ilyenek sem az egyiknek, sem a másiknak lényegét módszeresen nem vizsgálhatták s ezért nem is ismerhették. Igaz, hogy az ember mint erkölcsi lény egyszersmind természeti lény is, de a természetiséget magának alávetnie és kormányoznia kell. Mit ők vakmerő, esetleges szabadságnak neveznek, az nem más mint önelhatározás, önkény, mely a tudatot felteszi. Ez emberi szabadságunknak egyik lényeges alkateleme, a személyességnek alapja, e nélkül az ember püsztán csak természeti lény mint egy darab kő, legfeljebb állat, a mint a materialismus, naturalismus nem is tekinti az embert egyébnek. Montaigne és Charron félnek az önelhatározástól, az önkénytől, mert ez vezet a bűnhöz. De erkölcsiség csak ott van, hol a bűnt önelhatározásomnál, önkényemnél fogva elhagyhatom és a jót, az erkölcsi törvényt csak annál fogva cselekedhetem. De azt mondják némelyek, micsoda erkölcsiség, erényesség az, melyet a törvéynél fogva kell tennem? Az erkölcsi törvény az én legbensőbb lényegem, éppen úgy mint az igazság, az szívemből van kiírva. Attól a szótól ijednek meg: törvény, tehát a maguk lényegétől.

Mind Montaigne, mind Charron kételyei abból fejlődtek ki, hogy sem a tudományosság sem a philosophia nem adnak biztos alapot a mi erkölcsi életünkhöz vagy a gyakorlati bölcseséghez, melyet keresnünk kell. Charron át van hatva azon meggyőződéstől, hogy életünk fel van dulva s ezért mint az orvos fel akarja lelki betegségünket ismerni, azután az üdvös eszközt keresni. E végett általában sürgeti az ember, azután különösen személyességünk ismeretét, ez feküdvén hozzánk legközelebb. A lélek természetes módon tud magáról, a nélkül, hogy ezt a tudományt tanulná. A lélek nem üres tábla, melybe erőinek ismeretét előbb be kellene vinni. Ha összehasonlítjuk magunkat más emberekkel és az állatokkal, ez által magunkat nem fogjuk helyesen ismerni. Az igazi út az, hogy bizzunk magunkban. Az első lépés a magunk ismeretéhez saját tudatlanságunk, de magunk ismerete az Isten ismerete által feltételeztetik. Itt tehát van egy kapocs az Isten és az emberi szellem közt. Azonban mint Montaigne, ő is mondja, hogy az állatoktól tanuljunk, noha azt beismeri, hogy az embernek van előnye az állat fölött. Azonban azt hiszi, hogy ezen előny, t. i. az emberi szellem drágán van megvásárolva. A szellem tán több gonoszot tesz mint jót, az a legjobb és egyszersmind a legveszélyesebb ajándék. Tanítja, hogy a különbség ember és az állat közt nem nagy, a világon csak fokkülönbségek vannak, mert a természetben nincs ugrás. Mégis elismeri, hogy az ember a világnak megrövidített képe.

Nem is kételkedik azon, hogy az Isten az embert azért teremtette, hogy az igazságot megismerje. De az igazság helye az Istenben van, s azt ennek segédelmével ismerjük meg. Az Isten ismerete tehát önismeretünkkel a legszorosabban függ össze.\* Meg kell alázni magunkat s reményünket az Istenbe helyezni. Ekkor lelkünk megtalálja az Istenhez való hasonlatosságunkat. E végett minden előítéletektől meg kell tisztulnunk, melyek minket az igazsággal szemközt elvakítanak. Ha mint egy tiszta tábla állunk az Isten előtt, akkor meg fog bennünk nyilatkozni. Charron skeptise szelidebb mint Montaigne-é. A kétely nála azon bizonyosság, hogy szerényen ismerjük el, úgy emberi gyengéinket mint az igazság titokteljes magosságát. Nála a kétely kedélyünk megnyugtatója.

A természetre irányozván figyelmét, azt mondja, hogy minden a természet törvényét követi s ebben találja megnyugvását; ellenben a mi bűnünk a természet ellensége. A reformatio százada az embernek minden gyengéit az eredeti bűnre hárította. Charron azt mondja, hogy a természet mindent jól intézett el, kövessük tehát törvényét. Ezen törvény az ész, a természeti fény, melyet Isten minden embernek adott. A természetivel a szerzettet teszi ellentétbe s ezt gyanakvó szemmel tekinti, a természetest jobbnak tartja.\*\* Az elfajult műveltség ellen harczol s abban látja, mint később Rousseau, az eredeti természet elfajzását és a bűnt.

De Charron távol van attól, hogy minden emberi tudományt félre vessen. Az igazi tudományt, különösen az erkölcs philosophiáját, nagy becsben tartja, mert az természetünkben a vadságot szelidíti.

És a természettannak is elismeri jótékony hatását, de sajnálja azon módot, a mint mi a tudományokat műveljük, mert azok sok szenvedélyest, haszontalant és bolondot vettek fel magukba. A tudomány elfajulásához számítja azt is, ha nyomozásunkban a mesterseges eszközökben bizunk. A tudománynyal szembe állítja a bölcese-

\* Par la cognoissance de soy l'homme monte et arrive plustost et mieux à la cognoissance de Dieu, que par toute autre chose. U. o. 3. l. La religion est en la cognoissance de Dieu, et de soy-mesme. L'office de religion est nous lier avec l'auteur et principe de tout bien, réunir et consolider l'homme en sa premiere cause, comme à la racine, en laquelle tant qu'il demeure ferme et fiché, il se conserve à sa perfection: au contraire quand il s'en separe, il seiche aussi tost sur le pied. U. o. 295. l.

\*\* — il est certain qu'en chose pareille, le naturel vaut mieux que l'acquis; qu'il est bien plus noble, plus excellent et divin d'agir par nature que par art. U. o. 276.

seget. Midőn észre veszi, hogy sokan az eszközök együgyűségében csak a természetet követve megtalálták lelkük nyugalmát, nem tud meggyőződni, hogy a tudomány a bölcseséghez szükséges.\* Felfogási tehetségünket korlátoznak tartja s azt ajánlja, hogy a természeti és erkölcsi tudatunknak legegyszerűbb és legközvetlenebb meggyőződésénél maradjunk. Itt is úgy okoskodik mint Montaigne. Azt mondja, hogy az igazság elragadna minket, de fényét el nem bírjuk. Az igazság az Istennel lakik, de az Isten túlhat a mi értelmünkön. Mint Montaigne, ő is hangsúlyozza, hogy bizzunk az Istenben, ki az igazság kívánságát belénk oltotta, hogy az mind igaz, mit a természet, az ész és a próféták hirdetnek s ez a tudományos elvekről is áll, csak bizonyosak volnánk benne, hogy nem csuszna azok közé hamisak, ha Isten szavát a szenvedély szavától meg tudnók különböztetni. De lényünkben szakadás van. Vakmerő szabadságunkat romlásunkra használjuk, az eszközök, melyeket oktatásunknál alkalmazunk, nem biztosak.

Vizsgálván ismerő tehetségünket, azt állítja, hogy ismeretünkhez az ész és a tapasztalás útján juthatunk el. Utóbbit nyerjük az érzékek által. Mindakettő azonban csalékony. Itt ismétli Montaignenak azon tételét, hogy az érzékek az emberi tudomány kezdete és vége. A tapasztalás még gyengébb mint az ész. Az emlére keveset ad. Rajta alapszik a rossz tudományosságnak legnagyobb része, melylyel a rossz nevelés megtöm minket és a hagyományok tömege, melyek minket az előítéletek halmazával elnyomnak. A képzelettől is elvitatja jogát, mert az a vélemények anyja. A lelki erők közt szerinte legfőbb az értelem. Csakhogy az értelem nem független az érzékektől, emléttől és a képzelettől s így érzék és szellem kölcsönösen megcsalják egymást. Gyenge a pszichológiája.

Hogy test és szellem feloldhatatlanul vannak egymással összekapcsolva, ebből következik, hogy a test, lelkünk műszere, e nélkül el nem lehet. De a lélek halhatatlanságáról le nem mond, a bölcs a halált megveti a jobb jövő reményében. A testet tartjuk hatalmunkban, de ne bánjunk vele zsarnoki módon, hanem tudjuk azt értelmesen kormányozni. Plato után állítja, hogy a szellemet a testtel a lélek köti össze. A lélek a heves kívánság helye s mivel organum nélkül nem

\* Pour vivre content et heureux, il ne faut point estre sçavant, cour-tisan, ny tant habile; toute ceste suffisance qui est au delà la commune et naturelle, est vaine et superfluë voire apporte plus de mal que de bien. U. o. 269. l.

lehet, helyét az agyvelőben keresi, mi által a lélek az agyvelő temperamentumától függ, s azon harcza berántatik, melyet az agyvelő alkatelemeinek különböző physikai tulajdonságai egymással viselnek. Ez által a lélek akadályoztatva van természetes bölcseségét gyakorolni. De még rosszabb az, hogy szellemünk sem élhet békében a testtel. Szellemünk törekszik az Istenhez, testünk az anyaghoz, melyben Charron a gonosztságot gyanítja. A lélek egy kis Isten, a test pestis. Nem lehetnek egymás nélkül és folytonos háború van köztük. E miatt lelkünk békéje meg nem állhat, ezért a tudományra való törekedésünk is gyümölcstelen. Természetes, hogy így meg nem bizhatunk véleményeinkben. A véleményből ered a szenvedély s ebben alapszik minden rossz. Értelmünk szabadságát védelmezzük a vélemények előitélete, akaratunk szabadságát a szenvedélyek ellen. De ha Charron szerint a szellemet a test folytonosan hátráltatja működésében, úgy az értelem és az akarat soha sem lehet szabad.

Hogy értelmünk szabadságát elérjük, e végett szellemünk az általánosnak vizsgálódására irányuljon. Ne legyünk rabjai az emberek véleményeinek, mint itélnek a jóról és rosszról, mely vélemények a különböző országok szerint különbözők s melyek gyakran a természettel és a jonnal ellenkeznek. Tekintsük magunkat világpolgároknak, adjuk vissza magunkban egész dicsőségét az anyatermészet képének. A vallás külsőségeire és a velők összekötött véleményekre nem helyez nagyobb súlyt, mint a népek különböző erkölceire. De a kinyilatkoztatáshoz nem akar nyulni s a népek erkölcei iránt is engedelmisséget kíván. Mindakettőt kiveszi, midőn az értelem szabadságát tanítja. De azt mondja, hogy minden emberi intézvénybe belevegyül valami rossz. Ezen betegség ellen szükségünk van a gyógyszerre. Ez az erkölcs és a vallás. Gyakorlati irányánál fogva még inkább sürgeti az akarat mint az értelem szabadságát. A vakmerő szabadságot, mely az esetlegesség után indul, veszélyesnek tartja, az akarat szabadsága szerinte mégis a legfőbb, a mivel birunk s benne látja mindazt, mi a mienk s mi tőlünk el nem vehető.\* Az igaz, hogy a vakmerő szabadságot vagyis az önkényt használhatjuk romlásunkra, de használhatjuk üdvünkre

\* La volonté est une grande piece, de tres grande importance, et doit l'homme estudier sur tout à la bien reigler, car d'elle depend presque tout son estat et son bien; elle seule est vrayement nostre et en nostre puissance, tout le reste entendement, memoire, imagination nous peutestre osté, alteré, troublé par mille accidens et non la volonté. C'est celle qui nous rend et denomme bons ou meschans qui nous donne la trempse et la teincture: comme de tous les biens qui sont en l'homme. U. o. 123—24. 1.

is. Sem ő, sem Montaigne nem merültek el abba az igazságba, hogy az önelhatározás, az önkény a szabadságnak egyik szükségképpeni eleme.

Az erények foglalatja a becsületesség fogalma. (Preud'homie, probité.) Ez abban áll, hogy a természetet, vagy mi nála ugyanaz, az észet kövessük. Ebben áll a lélek egészsége. A becsületesség szabályát, a természet törvényét, az általános észet az Isten törvényének is tekinti s ez minden ember szívébe kitörülhetetlen vonásokkal van beírva. Minden egyes jó törvények ezen legfőbb törvénynek csak kifolyásai. A becsületesség szabályainak egyenes útján halad s nem hallgat másra mint belső szózatára, megbízáván magában. A becsületesség törvényével szemközt ne legyünk tekintettel a jutalomra, még arra se, melyet a vallás ígér. Mert a vallás valami későbbi, mely a társadalmi életben keletkezik, ellenben a természet törvénye az első s tekintet nélkül parancsol. Az erény, mely csak a büntetés miatti félelemből, vagy a jutalom miatti reményben teszi a jót, már nem erény, az rabszolgai, megvetni való. Ezt a vallás is elismeri, csak kik kezdők a bölcseségben, azok irányában engedékenyebb, de a tökéletes jóságot csak az önzetlen erényben látja.

Azonban nemcsak a természet általános, hanem különös természetünk szabályaira is van tekintettel, mert minden embernek megvannak sajátosságai, mindenkinek tudnia kell saját természete szerint élni, mindenki maradjon magához hű. Ezért gondja van hivatásunk választására.

De sajátosságos természetünk is a világnak ezen rendjére van rendelve. Itt Charron az emberi társadalom iránti kötelességünket veszi tekintetbe. Egyeztessük össze szabadságunkat a társadalom iránti kötelességeinkkel. Azonban e pontra nézve érzi a nehézségeket. Mint Montaigne, ő is szereti az élet örömeit, a derült philosophiát; pedig magában a skepsisben nincs meg az a forrás, melyből a derültség felbuzogna. Bizik az Istenben és a természetben, mely minket vezet, noha bölcs szándékát némely dolgokban, melyekre kényszerítettünk, be nem látja. E pontra nézve a világ folyásával szemben engedékeny. Már az egyszer úgy van, hogy az emberi természet a teljes igazságossággal össze nem fér. Mintha Machiavellit hallanók. A bölcsesség vonásaihoz tartozik az is, hogy a szükségesség előtt meghajoljunk. Ezért vannak politikájában némely kétes becsú pontok. A tettetést, mely nem szabad a magán embernek, a fejedelemnek megengedi; mit barátaink irányában nem szabad tenni, az nincs megtiltva az ellenséggel szemközt. Folyvást harczol a hazugság és az előítélet ellen; de



a politikában a békeszeretet miatt tűrjük el, ha megcsalnak minket. A zsarnokságot eltérni jobb mint fellázadni. A polgári háborúk viszonyai birták őt az ily nyilatkozatra. Az ember törekszik a szabadságra, tehát hogyan vesse magát az ismeretlen és kifürkészhetetlen szükségesség alá, midőn a bölcs viszonyát a törvénynyel, erkölccsel, a vallással szemközt veszi tekintetbe. Azon nem kétkedik, hogy a vallás a becsületesség legjobb része. De vajlon vallás-e a babonának szolgálni? Charron ezen kemény kötelességet is kívánja tőlünk, mivel az általános törvénynek tartozunk engedelmeskedni. Az ő vallása belső érzés, tehát külsőségek és theologiai nyomozások arról, mi kinyomozhatatlan, szerinte közönyös vagy éppen esztelen. Mégis a bölcs ez alól sem vonhatja ki magát, az ország törvényeinek és szokásainak neki engedelmeskedni kell, nem mivel észszerűek, hanem mivel szokásban vannak.\* Az újítástól, mely a világot javítani akarja, fél, sőt azt is, mi az ész és a természeti törvényekkel ellenkezik, az ország törvénye és szokása iránti engedelmességből meg kell tenni.\*\* Hova meneküljön tehát a bölcs szabadsága? Az bántatlanul marad, mivel ő mégis gondolatainak megengedi az erkölcsök és szokások vizsgálódását s míg külsőképpen engedelmeskedik, bensőképpen egészen másképpen itél. Mert a külső a közösségi életre vonatkozik, ellenben a gondolatok a mieink. Érti azt Charron maga is, hogy így bensőnk és külsőnk között nincs meg az összhangzat, de mást nem tud mondani, mint azt: már egyszer a világ ilyen.\*\*\* A háborgós idők hozták magukkal, hogy az ember szellemi tekintetben magába vonul vissza,

\* Or l'advis que je donne icy à celuy qui veut estre sage, est de garder et observer de parole et de faict les loix et constumes que l'on trouve establies au pays ou l'on est; et ce non pour la iustice ou equité qui soit en elles, mais simplement pource que ce sont loix et constumes. U. o. 329. l. C'est le fondement mystique de leur autorité, elies n'en ont point d'autre. U. o. 330. l.

\*\* Tout remuement et changement des loix, creances, constumes, obserances est tres dangereux, et qui produit tousiours plus et plustost mal que bien; il apporte des maux tout certains et presens, pour un bien à venir et incertain. — U. o. 330. l.

\*\*\* Il adviendra quelquesfois que nous ferons par une seconde particuliere et municipale obligation (obeissant aux loix et constumes du pays) ce qui est contre la premiere et plus ancienne, c'est à dire la nature et raison universelle: mais nous luy satisfaisons tenant nostre iugement et nos opinions iustes et saintes selon elle. Car aussi nous n'avons rien nostre et de quoy nous puissions librement disposer que de cela, le monde n'a que faire de nos pensées, mais le dehors est engagé au public; et luy en devons rendre conte: ainsi souvept nous ferons justement ce que justement nous n'approuvons pas: il n'y a remede, le monde est ainsi faict. U. o. 331—2. l.

a külsőt pedig saját törvényeinek engedi át. Ebben találja Charron az önismeretet, melyben a lélek nyugalmát s a legfőbb jót keresi. Charron itt közel jár a fatalismushoz, melynek jelszava: így van ez megírva a sors könyvében.

Valamint elméleti tekintetben meg van győződve, hogy test és szellem egymás nélkül nem élhetnek, de ki sem békülhetnek; úgy gyakorlatilag is a világi és a szellemi életet egymással való harcban gondolja. Az elsőt is jogosultnak ismeri el, mert külsőnk által állunk kapcsolatban embertársainkkal. Ezért mondja, hogy a külső javakat is szeressük, de csak úgy mint eszközt, s ha azokat elvesztjük, az ne háborgassa lelkünk békéjét. Csakhogy a világi életet harcban találja lelkiismeretünkkel s a természet szent szabályaival. Ezért, hogy lelkünk szabadságát megóvjuk, ajánlja, hogy bensőnk szentélyébe visszavonuljunk. Gondolja, hogy az életnek ezen két útja nem egészen kiengesztelhetetlen, de a kibékülést csak mint sejtelmet pillantja meg, valamint az igazság magasságát, mely elbizakodott tudományunkkal ellenkezik. Ezen titokteljes mystikai alapon látja erényünknek is legmagasabb tökélyét. Némely emberek természetüknél fogva jók s nevelésük már első éveiben a helyes útra vezettetnek. Azoknál, kik ilyen jó természetet nem kaptak, a dolog nehezebben megy, de Charron az akarat szabadságának oly nagy erőt tulajdonít, hogy az a természeti temperamentumot is legyőzi s így ezek is eljutnak a becsületesség útjára. Ez igazán szabad emberhez és philosophushoz illő szó. Az akarat szabadsága oly erő, mely nemesak a temperamentumot, hanem minden természeti tényezőt legyőz. Csakhogy akkor kár volt fentebb azt tanítani, hogy az agyvelő képezése és a temperamentum nem csak értelmi, hanem erkölcsi tekintetben is ránk nézve nagy akadály. Ez esetben ez nyers determinizmus volna. De a két osztályhoz tartozó erényesek a legmagasabb tökélyt még el nem érték. A természetnek és az észnek egyesülnie kell, hogy a legjobbat eredményezzék. Az erénynek a hosszú gyakorlat által meg kell erősödnie s második természetté válnia úgy, hogy az az akarat megerősítése nélkül cselekvény legyen. Ekkor lesz az ember bölcs. De Charron még hozzáteszi, hogy ezt csak az isteni segedelem mellett érjük el. Miképp hat az Isten az emberben, e tekintetben ingadozólag nyilatkozik. De az nagyon helyes, midőn kívánja, hogy az erény szokott ügyességünké váljék, mi a gyakorlat által történik. Aristoteles is azt mondja, hogy az erényhez a természeti képesség (noha ez még nem erény) és az erkölcsi belátás megkívántatik, de az csak a folytonos erényes cselekvés által jó létre s ezért bizonyos érettséget tesz fel. Charron gya-

korlati szabályai között vannak helyesek; mégis a szigorú tudományt, noha azt végképp el nem veti, fölöslegessé teszik. Annak kell alkalmazkodnia a gyakorlati véleményekhez, mert mi képtelenek vagyunk az igazság mély titkait felfogni. És ebben különbözik Charron a régi mystikusoktól és korának theosophusaitól, hogy az igazságot titkos úton nem nyomozza. Ellenben a gyakorlati élet felé fordul és serkent minket, hogy erkölcsi gyakorlat által az Isten kinyilatkoztatott akaratát zsinórmértékké tegyük. Az isteni titkokra csak félfő tisztelettel gondol s ítéletünkben az alázatosságra int. Tartsuk magunkat a természethez és az általános észhez, mely bennünk a maga módja szerint alakot nyert, csatlakozzunk a világhoz a mint az van és országunk viszonyaihoz, erkölcsiéhez és törvényeihez, még akkor is, ha ezek emberi bolondság, a többit bizzuk az Istenre.

Igaz, hogy Charronnál már az újkori szellem gerjedez, de a kétely alakjában, mivel a gyakorlat szerinte több és biztosabb mint a tudomány, ennek nagysága erőnkét felülmulja. Első az, hogy tanuljuk magunkat ismerni s ekkor észreveszszük gyengeségünket, ekkor kettőt ismerünk fel magunkban, szellemet és testet. Ezen kettős természetünk meghasonlása magával, okozza ingadozásunkat. A szellem jobb részünk, tehát ezt kövessük, de a szellem a testtől függ. Midőn kötelességünket teljesítjük, a testi élet alól ki nem vonhatjuk magunkat, ez pedig a rosszra csábít. Charronnál két elv küzd egymással, s ezen túlmenni nem tud. Scepticismusa valamint elutasítja magától a tudomány elveit vizsgálni s a természet alapjaiba behatni; úgy gyakorlati tekintetben a merő szükségességnak enged, mert tanácsolja, hogy a tételes törvényeknek, ha azok még oly rosszak s a külső szokásoknak engedelmessédjünk. Ezeket igenis vizsgálja, de csak azon okból, hogy a bizonytalant és a hiányzót bennük felfedezzük. Nyomozásai megállapodnak a természeti és a világi életnél s mint sceptikus nem birhat azon erővel, a tudomány magaslatára felemelkedni.

### III. Sanchez Ferencz.

Kinek kételyei leginkább lehetnek az elvekig, az Sanchez Ferencz. Munkája «quod nihil scitur» először jelent meg Lyonban 1581. Sanchez született Portugaliában 1562. Bracarában. Atyja tekintélylyel bíró orvos volt. Már ez Bordeauxban telepedett le, hol fia ugyanazon befolyások alatt nevedett, melyek között Montaigne és Charron scepticismusa kifejlett. Miután első tudományos képzettséget

nyert, az alaposabb tudomány megszerzése végett Itáliát kereste fel, s itt több évig tartózkodott. Már 1586-ban az orvostan és a philosophia tudorává lett Montpellierben, honnan a polgári háborúk miatt menekülni volt kénytelen. Azután Toulouseban telepedett le, hol mint híres tanár és orvos működött. Jó hírét becsületes és jámbor élete fokozta. Meghalt 1632 ben. Ifjusága óta buzgón foglalkozott a természet nyomozásával, különösen az emberi test anatómiájával. Azt jól belátta, hogy Aristotelesnél és a könyveknél nem maradhatunk.

Munkájának előszavában mondja, hogy az emberi természet tudni akar, hogy ez jutott neki is osztályrészül. Az igazságot kereste másoknál, de ezek őt ki nem elégítették, kinnél annak csak árnyékát találta. Ezért magához menekült s mindent kétségbe vont, maga kezdte vizsgálni a dolgokat s visszament az utolsó elvekig. Az eredmény az volt, hogy minél inkább gondolkodott, annál inkább kételkedett, de azért a nyomozásról le nem mondott. A tudomány gondja nem hagy nyugtot lelkének. Azonban jól tudja, hogy a kételyen át jut el az ismerethez. Ő kételyét őszintén bevallja, de ez nála nem az utolsó szó, törekszik azon túlmenni. A természetbuvárok közt elismeri ugyan Aristotelet a legélesebb elmének, de ő is ember volt, hibázott. Ő keresi az igazságot, megemlékezvén az emberi gyengeségről. Ezt összehasonlítván a tudomány mély és terjedelmes feladatával, kételyének gyökere itt fogamzik meg.

Azt mondja, ha tudományt akarunk, tartsuk magunkat a dolgokhoz és ne a szavakhoz, kövessük a természetet s törekedjünk az igazságnak közvetlen ismeretére. Csakhogy az igazság közvetlen ismeretéhez el nem juthatunk, ennek megvan a maga utja. Maga sem marad meg a közvetlen ismeretnél, mert a dolgok kinyomozását akarja, noha ezt nehéznek találja. A tudáshoz kívántatik a dolgok lényegének ismerete, melyet a meghatározás foglal magában, pedig minden meghatározás névszerinti (nominalis). Minden szót más szó által magyarázunk, utoljára eljutunk a legáltalánosabb fogalomhoz, a levőhöz (ens). Ezt nem lehet meghatározni, magyarázni, a magyarázat a magyarázatlannal végződik. Azonkívül a magyarázatban minden szó több szó által magyaráztatik. A szavak jelentése a néptől függ, mert ez tanított meg minket beszélni. De a népben semmi bizonyos és állandó nincs.\* Ily uton nem jó létre a tudomány.

Aristoteles logikájáról mondja, hogy az nem biztos vezető,

\* In vulgo an aliqua certitudo et stabilitas? Nequicquam. Sanchez, quod nihil scitur. 4. 1.

mert költött fogalmakkal foglalkozik, bebizonyítási elmélete bebizonyítatlan alaptételeken nyugszik, szóbeli magyarázattal megelégszik. Nem is jó létre a tudomány oly mód- és rendszeresen mint azt Aristoteles gondolja, noha Sanchez maga is a helyes módszert sürgeti. Költött fogalomnak tartja az általánost. Ez igenis ilyen, ha az egyest kizárja magából, tehát a középkori realismus ellen szól. Ő úgy látszik csak az individuumoknak tulajdonít valóságot, mert a természetben a fajoknak állandóságát kétségbe vonja. Helytelennek tartja azon szabályt, mely eltúri a kivételt. Látszik, hogy a philologusoktól abban különbözik, hogy ezek megelégedtek azzal, a mint a józan emberi ész a szavak által érthetően kifejezi magát s így a valószínű véleményhez közeledtek. Így gondolkodik Montaigne és Charron is. Sanchez ez ki nem elégíti. Ő a józan emberi értelem véleményei helyett tudományos nyomozást akar. Természetes, hogy józan észszel kell nyomozni, de a józan észre hivatkozni és nem nyomozni, a tudományt elő nem mozdítja.

Aristoteles azt állítja, hogy a tudomány a bebizonyítás által szerzett habitus.\* Sanchez megjegyzi, hogy ez homályos. A bebizonyítás a syllogismus által eszközöltetik. Itt szembe előtt tartja a scholastikusok észleteit, ezeknek következtetési sorozatát nevetségesnek, bebizonyításait homályosabbaknak találja mint azt, mit kérdeztek. Ők nem tudnak egyebet mint sok zártételt és semmi dolgot. Aristoteles nem felelt elegendőképpen azon ellenvetésre, melyet maga hozott fel, t. i. hogy csak az az igazi tudomány, mely bebizonyítás által történik, de szerinte az első elveket bebizonyítani nem lehet. Ezekről tehát nincs tudomány s ha ezekről nincs, semmiről se lesz.

Nehézséget lát, hogy több gondolat összekapcsolása által lehet-e tudományt szerezni? Miképp lehet több gondolatot összekapcsolni, minthogy a lélek előtt csak egy gondolat van. A tudomány csak egy lehet.\*\* Kettőt egyszerre nem lehet megérteni, hanem egyet a másik után. A philosophia egy tudomány, noha több dolgok contemplatiója. A mit tudni kell, annak az értelemben kell lenni, *per speciem saltem*. A mi bennünk van, a dolgok képei, nem teszi a tudományt, ezekkel csak az emlékezet tölteti meg. Emlékezni nem annyi mint tudni.

De a dolgok ismerete ezek okainak szempontjából is nehézséget

\* Scientia habitus per demonstrationem acquisitus. U. o. 4. l.

\*\* Unius tantum rei solum est scientia, nec plurium simul. U. o. 14. l.

csinál. Kell-e minden egyes dolognak okát ismerni? A-ható okát tán nem, de igen a végokat. Ha az okozatot tökéletesen akarjuk ismerni, kell az okokat is, ez pedig a végtelenig vezet. Itt úgy gondolkozik mint Okkam. De nem a különöst (particularia) akarjuk megismerni, mert ez a tudományra nem vonatkozik, hanem csak az általánost, ez azonban mint már feljebb mutogatta, csak az értelem fictiója. Kiviláglik tehát, hogy semmit se tudunk. Nem marad más hátra, mint az Istenre, mint az utolsó okra visszamenni s itt megállapodni. El akarjuk kerülni a végtelent s a végtelenbe esünk, a felfoghatatlanba, az ismeretlenbe. Eddig mások nem-tudását mutatta meg, a mint azok a tudományt meghatározzák, most a magáét mutogatja, nehogy az látszassék, hogy csak ő tud valamit. Szerinte *a tudomány a dolgok tökéletes ismerete*. Ezen meghatározás feltesz három szót: a *dolgot*, az *ismeretet* és a *tökéleteset*. Mindegyiket külön veszi vizsgálat alá s ebből következteti, hogy semmit se tudunk.

1. Először tekintetbe veszi a *dolgot*, mely a tudomány tárgya. Itt azt kérdi, végtelenek-e a dolgok vagy végesek? Nem mondhatjuk, hogy végtelenek, mert azok kis részét se lehet megszámitani. De minden dolognak végét se láttuk, pedig állítjuk, hogy azok végesek. Ő se látta azok végtelenségét, mégis gyanítja, hogy azok végtelenek. A végtelenség egy dolog ismeretét akadályoztatja. Hogy a dolgot ismerjük, előbb az elveket kellene ismerni, talán az anyagot és a formát. De a végtelenben végtelen sok az anyag, melyek fajilag különböznek egymástól. A végtelenről pedig nincs tudomány. Lehet ugyan mondani, hogy végtelenül sok dolognak ugyanazon anyaga van, de az is lehet, hogy sokféle s így a dolog kétséges. Hogy a formák a végtelenben végtelenek, semmi kétség. A végtelent azért sem ismerjük, mert a végtelennek nincs elve. Ha a dolgok végesek, úgy se tudunk semmit, mert nem ismerjük az első legszükségesebb elvet, tehát azokat se ismerjük meg, melyek belőle erednek.

Azt is kellene tudnunk, hogy a dolgoknak minő okozataik vannak, mert a dolgok úgy függnek össze egymással, hogy egy sem fölösleges.

Hogy tökéletes ismerettel bírjunk, mindent kellene ismernünk. Ki az, ki ezt teheti? Sőt egy tudományt a másik nélkül tudni nem lehet, egyik függ a másiktól. Ki ismer minden tudományt? Tehát ide jöttünk, hogy a dolgok tökéletes ismeretéhez csak egy tudomány van, nem több, mely által a dolgok tökéletesen megismertetnek, mint-hogy egy dolog a többiek nélkül tökéletesen meg nem ismertethetik. Mivel nem vagyunk képesek mindent összefoglalni, szétszórjuk

a tudományban azt, mi együvé tartozik. Innen eréd tudatlanságunk. A mely ismerettel birunk, hiúságok, rhapsodiák, töredékek. Az nem alap nélkül mondta, ki azt állította, hogy az emberek bölcsesége ostobaság az Isten előtt. Ezt ismétli Montaigne és Charron.

Az individuumokról semmi ismeret sincs, mert azok végtelenek, általános pedig nincs, minden csak különös (particularia). Ezekben pedig mily nagy a különféség. Az általános hamis, kivéve ha mind alatta foglaltatik úgy a mint van. Mert hogy lehetne igaz, hogy minden ember eszes lény, ha van ember, ki nem eszes. Van oly általános, mely minden egyest magában foglal, de melyik az, ezt Sanchez még nem tudhatta.

Sok dolgokhoz hozzá nem férhetünk vagy a tér, vagy az idő miatt. Azokra nézve, melyek a tengerben, a föld mélyében, a legmagasabb (supremis) testekben vannak vagy lesznek, a kétség a legnagyobb. Nem is ok nélkül, mert minden ismeret az érzékből ered, (omnis a sensu cognitio est), mivel pedig azok ez által észre nem vehetők, nem is tudhatók.

Ide tartozik a kérdés, hogy van-e több világ? És a föld különböző részeiben a dolgok sokfélesége miatt különbözők az emberek véleményei, ezek pedig nem adnak tudományt. És azokról, a melyek előttünk régen történtek s azokról, melyek a jövőben lesznek, ki állíthat bizonyosat? De hogy is ítélhetne a romolható a romolhatatlanról, a véges a végtelenről, az, ki pillanatig él, arról, a mi örök. Sancheznek azt mondjuk, hogy a tudomány az emberiség közkincese, az pedig örökké él.

Hogy tökéletesen semmit se tudhatunk, abból tetszik ki, hogy a peripatetikusok sok okkal törekesznek kimutatni, hogy a világ örök, hogy nem volt kezdete s nem lesz vége. Nehezek a dolgok annyira, hogy beszéddel azokat az ember ki nem magyarázhatja. A philosophusok véleményével szemben az ellenkező az igaz. A hit szerint a világ teremtetett s vége lesz a jelen mivoltoknál fogva. Ezt tudjuk az isteni kinyilatkoztatásból és nem az emberi beszédből «discursus». Erről a hitről Sanchez le nem mond.

Van a mi tudatlanságunknak más oka is. Ez a dolgok *állaga*, melyet fel nem foghatunk. Mi a philosophusoknál a végtelen, az szerintünk az Isten, ki mérték, meghatározás alá nem esik s az ész által fel nem fogható, mert bizonyos aránynak kellene lenni a felfogó és a felfogott között: de az ember és Isten között ily arány nincs. Ez egészen középkori.

Van ezzel szemközt a dolognak más neme is. Ezeknek ismere-

tével sem birunk. Ezek a *jámulékok* (accidens) melyek csaknem semmik. A járulékok csak nekünk tünnek fel.

Tudatlanságunk egyik oka, hogy némely dolgok örökkétartók, mások mindig születnek (generantur), mások romlanak, szüntelenül változnak. Azoknak-okát, nem adhatjuk, mert mindig nem élünk, ezekét sem, mivel mindig mások lesznek. Nincs a természetben nyugvás, Ugyanabban az individumban vannak ellentétes működések, pedig az azonosság oszthatatlansága oly nagy (identitatis indivisibilitas), hogyha egy dologhoz csak egy pontot hozzáadsz vagy elveszesz, az már nem lesz ugyanaz. A járulékok az individuum módja szerint vannak, melyek minthogy mindig változnak, az individumnak is változni kell.

Szóval az érzéken kívül minden zavart, bizonytalan. De az érzék is csak a külsőt látja s nem ismer. Az értelem az, mely azt, mit az érzék nyújt, vizsgálja. Ha az megcsalatik, ez is, ha pedig nem, mit nyertünk? A dolgok képeit. Az értelem is csak a képek által ítél a dolgokról. Tűrhető lenne, ha minden dolgok képeit az érzék által bírónók, de éppen a fő dolgokra nézve ezt nem mondhatjuk. Csak a járulékokra nézve áll az, ezek] pedig a dolgok lényegéhez keveset járulnak. A járulékok a dolgokban a legcsekélyebbek.\* Az érzékek durvák (crassa) alacsonyak (abiecta), ellenben a szellemit, a fenségest semmikép sem ismerjük, holott ezek természetüknél fogva jobban ismerhetők meg, mivel tökéletesebbek, inkább levők, egyszerűbbek, pedig ez a három ad teljes ismeretet. Ránk nézve azonban nem, mivel az érzékektől távol esnek. Ránk nézve az ismeretesebb, mi az érzékekkel rokonabb, azon oknál fogva, mivel az érzékektől függ a mi jobb ismeretünk. A levő pedig minden, ismeretnek cselekvésnek, mozgásnak tárgya, alanya és elve.\*\* Mennyi alkalom nyújtatik nekünk a dolgok nem-tudásához! Elég itt a nehézségeket felhozni. Ezeket le nem győzhetjük, kivéve ha clanculum demissus alius de novo sit spiritus (53. l.). Ez megtörténhetik, de még nem láttam.

2. Azután szól az *ismeretről*. Ezt tartja a legnehezebb kérdésnek.

\* Vilissima sunt omnium entium U. o. 52. l.

\*\* Hęc (spritualia) nátura sua cognoscibila magis sunt, quia perfectiora, magis entia, simpliciora quæ tria perfectam cognitionem producunt. Nobis minus, quia a sensibus magis remota. Quæ autem his magis propinqua, nobis magis cognita, non alia ratione, quam quia a sensu melior dependet cognitio nostra. Natura autem sua minime cognoscibilia, quia imperfectissima, fere nihil. Ens vero cognitio:is omnis imo actuum omnium et motuum objectum, subjectum et principiv n est. U. o. 52. l.



Ha valaki tökéletes ismerettel bírna, hasonló lenne az Istenhez, sőt maga az Isten. Mert tökéletesen nem ismerhetjük azokat, melyeket megteremtett. Az Isten sem teremtheti azokat s a teremtetteket nem kormányozhatja, melyeket előre tökéletesen meg nem ismert. Ő maga az üdv, a bölcsesség, az ismeret, a tökéletes értelem, mindeneket áthat, mindeneket tud (sapit), mindeneket megismer, mindeneket ért, mivel ő minden és mindenekben s mindenek ő maga és ő benne (54. l.) A tökéletlen és a szegény emberke (homunculus) hogyan fog megismerni másokat, ki magát nem ismerheti, a ki magában van. Hogyan értheti meg a természet rejtélyes dolgait, melyek között vannak szellemiek, ezek között a mi lelkünk clarissima, apertissima. És mégis mint Montaigne, Charron, az önismeretre utal minket, ez a legbizonyosabb. Érzékeink befogadnak de a befogadóság még nem ismeret, befogad az érzék, befogad gyakran a lélek a nélkül, hogy ismerné azt, mit befogad. Az ismeret mint belső látás mindenben egy, mert egy az értelem, mely a külsőt és a belsőt megismeri. Az érzék semmit sem ismer, mert nem ítél, csak befogadja, mit a megismerendő értelemnek nyújt. Szin, hang meleg *non possunt menti per se offerri ut ea cognoscat*. Melyek az értelem által lesznek s melyek bennünk vannak, azok maguk által nyilatkoznak meg az értelem számára.\* p. o. akarát, kívánság, szenved. Ezeket az értelem közvetlenül maga által ismeri meg. Bizonyos vagyok benne, hogy én, ki most ezeket írom, azokat gondolom, írni akarom s kívánom, hogy igazak legyenek; de midőn abban igyekszem, mi a gondolkodás, az akarát, a kívánság, *sane deficit ratio*. Sanchez tehát bensőnk ismeretét azon jelenségek bizonyosságára szorítja, melyek bennünk vannak; az azon létet, melyben éppen vagyunk, biztosabban hitelesíti mint a külvilág létele nekünk biztosíthatatik, de mégis mit jelentenek azon belső jelenségek, arról nem világosít fel. Sanchez tehát a jelenséget mereven szembe állítja a lényeggel, oly kérdés, melyet csak a legújabbkori philosophia oldott meg. Bensőnk ismeretében találja nyomozásunkra nézve a támaszpontot, de mégis sok van bennünk, mit nem tudunk, hogy mi az. Határozatlan azon képzet, mit lelkünkről birunk. Ellenben az érzékek általi ismeret a külsőkről biztosabb, mert itt van az értelemnek mit megfogni, p. o. a fának, kőnek idomát, itt a körvonalok határozottak. Ellenben ha a szellemit, az érzékfölöttit gondoljuk,

\* Quæ ab intellectu ipso omnino quorumque ille patet est, et quæ intus in nobis sunt, non per alias species, sed per se ipsa se produunt et ostendunt intellectui U. o. 56. l.

gondolataink a határozatlanban tévedeznek, azt ugyan határozott képben gondoljuk, de úgy vélekedünk, hogy még több képzetet foglalhat magában. Ezért tökéletes ismeretéhez el nem juthatunk. Azok a legbizonytalanabbak, melyeket a dolgokról a következtetések által ítélve, véljük, hogy a dolgokban úgy vannak, mint mi ítélünk. Mert sokkal bizonyosabb, hogy a papir, melyre irok, van és hogy fehér, mint az, hogy az a négy elemből van összetéve, s hogy ezek abban tetteleg megvannak. Az észletek általi ismeret nem egyéb mint tapogatódzás, vélekedés.

Az ismeretnek azon külső dolgokról, melyeket az érzék által nyerünk, van rendesen két közege, néha három, néha négy, melyek által az érzés (*sensatio*) lesz, *sive illa intro sive ex transmissione fiat*.<sup>\*</sup> Látok. Itt az egyik közeg a belső, a szem; a másik a levegő, ez külső. De a tökéletes ismeretnek nem más által kell eszközöltetnie, hanem közvetlenül maga az ismerő által. Az értelem a dolgok állagáról a csalékony érzékek által informáltatik. Sok példát hoz fel, hogy az érzékek csalnak. Ha az érzékek csalnak, a megcsalt ész mit tehet? Tehát nincs ismeret.

3. Átmegy azután az ismerőre (*cognoscens*). Mennyi alkalom van ebben a nem-tudáshoz. *Vita brevis, ars vero longa*, sőt végtelen. Az alkalom rohan, a kísérlet veszedelmes, az ítélet nehéz. *Tabula rasa* az emberi értelem. De lerajzolódhatik-e annyi, sőt végtelen dolog képe reá? Lelkünk azon szenvedő képességétől, hogy az érzéki benyomásokat befogadja, megkülönbözteti a cselekvő képességet, mely által felfedezzük a tudományokat és a művészeteket, melyekkel az állatok nem bírnak. Azonban annyi ezer ember közül mily kevés alkalmas a tudományokra, tökéletesen egy se. Tökéletes ismeret tökéletes embert kíván. Az egészséges ismerethez kívántatik a test és a lélek tökéletes épsége. De tökéletes test senkinek sem adatik. Minden lény bizonyos célra törekszik, ezen cél a tökély. Az állatok között legtökéletesebb az ember, hogy a legtökéletesebb műveket végezze, ezért van szükség a legtökéletesebb műszerre, különben nem vitt volna véghez annyi és oly tökéletes műveket. Tehát az emberi lélek hozhatja elő a legtökéletesebb művet, t. i. tökéletes ismeretet. Ezért kell, hogy legtökéletesebb testtel legyen felruházva. De a testtől nem függ az *intellectio*, csak a lélek által vitetik véghez. Azonban megjegyzi, hogy az ember cselekszik testtel és lélekkel. De tökéletes test nincs, ezért tökéletes ismeret se. Azt az ellenvetést teszi magának, hogy a tudomány-

\* U. o. 59. l.

hoz ép lábak, kezek nem szükségesek, csak az agyvelő legyen ép. Ha a tagok hiányosak, hiány lesz bensőnkben is. Akárhogy történik, a belső is azon módon, mintha eredetileg történt volna, a tökélyben hátráltatik. Tökéletes test vagy soha sincs, vagy rövid ideig tart, tehát nincs ismeret. De tán a tökéletlen test is alkalmas a tudományra. Erre úgy felel, hogy különféle körülmények hatnak a testre, miszerint nem alkalmas. A lélek és test ellenkezőt kívánnak. A test nem szereti a munkát. Korunkban mindenki szereti élvezni a világi javakat s ritka madár a földön, ki a dolgok szemléletére adná magát. Mindenki keresi a dicséretet, a gazdagságot, csak egy is alig szereti a tudományokat magukért. A szegények azért járulnak hozzájuk, hogy a szegénységtől szabaduljanak. A ki tanul, annak ne legyen más czélja, mint tudni.

A ki valamit tud, annak a dolgot kell vizsgálni. Ez pedig nehéz munka, mert a dolgokban sok a különfeleség, változás, ez pedig mind nagy nehézségeket okoz.

A feltalálendő igazságnak két módja (media) van. Ezek: a *kísérlet* és az *ítélet* (experimentum et iudicium). Egyik a másik nélkül meg nem állhat. Itt is talál nehézséget. A kísérlet csalékony és nehéz, s ha tökéletesnek is tartatik, csak azt mutatja, mi történjék külsőképpen, de a dolgok lényegét semmiképpen. Az ítélet azokról, melyek a kísérlet által találtatnak meg, csak a külsőkre vonatkozik, ha pedig ezen túl menne nem volna egyéb mint a dolgok lényegének coniecturája. Az experimentum útján el nem érjük a lényeget, hanem sokszor az ellenkezőt.\* Hol van tehát a tudomány? Kevés tényekből nem lehet itélni. Mielőtt itélünk, sokat, sőt mindent kellene látni, mivel minden összefügg egymással. Mielőtt valaki a delejt megismerte, ki tulajdonítana neki vonzó erőt. Hogy az ember tudjon, sokat kell tapasztalnia. Csak a hosszú és a sok tapasztalás teszi az okos embert. Hogy a tapasztalás hiányán segítve legyen, az emberek feltalálták az írás módját, hogy azt így, mit egész életükben különböző helyeken tapasztaltak, mások is eltanulják. Így növekszik a tudomány. Ezen út az emberi dolgok kormányzására használ, de nem a tudománynak. Mert mindjárt következik a sok nehézség, melyeket fent említett s melyek

\* Experimentum fallax ubique difficileque est: quod etsi perfecte habeatur, solum quid extrinsece fiat ostendit, naturas autem rerum nullo modo. Iudicium autem super ea quæ experimento comperta sunt, fit, quod proinde et de externis solum utcumque fieri potest et id adhuc male: naturas autem rerum ex coniectura tantum, quas quia ab experimento non habuit, nec ipsum quoque adipiscitur, sed quandoque contrarium aestimat. U. o. 90. l.

az írónál vannak, t. i. hogy ezek zavartak, rövidek, szélesek, hogy hazudnak, hogy csak a hír vagy a jó remény okáért irnak. De tegyük fel, hogy a tapasztaltakat igazán megírták. Mit használ, midőn az egyik ezt, a másik mást tapasztalt, ha azt én magam nem tapasztaltam. Fidem parient mihi illa, non scientiam. A kik a könyvekből merítnek, nem használva saját ítéletüket és a kísérletet, hanem csak az irotnak híven, rossz alapot vetnek. Egész életen át kell tapasztalni. *Quo vitae genere quid miserius?* Találkozik mégis valaki, ki ennek magát aláveti. Ennek sokat kell szenvedni a betegségek által. Ilyenről pedig fel nem tehetjük, hogy helyesen ítéljen, mert a jó bírónak minden indulattól szabadnak kell lenni. De ha ez nincs is, megváltoznak a dolgok és később másképp ítélhet. Tehát nincs tudás. A ki ír valamit, szereti a maga munkáját s ez az önszeretet őt az igazságra nézve tévedésbe ejti. De az ilyen is idővel jobban vizsgálhatja a dolgot s eltávozhatik eddigi véleményétől, belátja, hogy semmit se tud, s minél inkább contemplál, annál inkább kétkedik. A tökéletes ismeret feltesz egy tökéletes ismerőt és egy tökéletes dolgot, pedig a természetben egy sincs a kettő közül.

Sanchez előtt a tudománynak magas eszménye lebeg, melyhez képest az emberi belátás igen csekélynek látszik neki, s azért hajlik a kétely felé. Nem akarja a tudás lehetőségét kétségbe vonni, de valóságán kétkedik. A renaissance korában a tudomány minden irányban szép fejlődésnek indult, de ez őt ki nem elégíti. Ő türelmetlen, szeretné azt, mit csak a későbbi idők érleltek meg, maga előtt látni.

Sokat azon akadályok közül, melyeket ő felsorol, az emberiség csak lassan győzhetett le. Türelmetlenségében mondja, hogy hiányzik bennünk a szellem, mely a dolognak teljes ismeretében meg nem engedné, hogy tudományos gondolkodásunk kételyei lelkünkben csirázzanak, kívánja, hogy a teljes ismeret végett titkon egy új szellem nőjjön meg bennünk s ezt lehetőnek tartja ugyan, de ő még ennek korát el nem érte. Mit ő és kora el nem ért, azt elérték mások és egy más kor. Pedig ő a dæmonokról semmit sem akar tudni. Azt mondja, hogy dæmon a mi szellemünk, a jó és a rossz, minek azt magunkon kívül keresni? Ugyszinte kerüli a theosophiának merész ugrásait. A titkos tudományokról azt mondja, hogy az a tudatlanság bevallása. De a dolgok érzéki jelenségeivel sem elégszik meg, mert ezek azoknak csak járuléka. Ő szeretné a dolgok természetét vagyis lényegét kinyomozni, leginkább a természetet tartva szembe előtt. Ehhez módszerül az észlelést vagy a kísérletet és az ítéletet jelöli meg. És a mint tanítja, hogy a természettudományok más tudományokkal függnek össze.

s hogy a tudomány philosophiai elvei valamennyi tudományra kiterjednek, úgy arról is meg van győződve, hogy van valami magasabb is mint a természet. Minden természetit egy utolsó természetfölötti okra kell visszavezetnünk, az Isten teljesen független akarataára. Belátja, hogy ez a tudatlanok menedéke. Ő azt mondja nemcsak a tudatlanoké, hanem a bölcsészeké is. Ez utóbbi azoktól abban különbözik, hogy ő tudja, miért menekszik a végtelenhez. Ő keresi az okokat s az utolsó okhoz eljut nem egy ugrás, hanem a középső okokon át. Ugy gondolkodik, mint korának legtöbb bölcsészei. A természetet nagyra becsüli s neki szánja nyomozásait, de a háttért képezi a természetfölöttinek (szellemi) gondolata. A kettőt nem akarja egymástól elszakítani. A természet által emelkedünk fel az Istenhez, mert az ebből származott s túlhat az egyes természeti dolgokon. De midőn vizsgálja a tudomány nehéz és nagy feladatait, azt találja, hogy lelkünk tehetősége azokkal nem áll arányban, s e tekintetben nála is a dualismus szerepel.

*Visszapillantás a renaissance korának bölcsészetére.* Az ókor műveltségének irott és nem irott művei eszköz volt, hogy az emberiség a középkortól megszabaduljon s ezen megszabadulásnak elérkezett az ideje. A régi kor műveit felélesztették, kutatták, tanulmányozták, utánozták, de e munka közben lassankint új világot fedeztek fel. A renaissance — mint azt már az előszóban megérintettük — volt az első nagy esemény, mely Európát a középkorból az újkorhoz átvezetni segítette, de maga a renaissance a nagy átalakulást nem lett volna képes kieszközölni, ehhez eredetiebb és hatalmasabb tényezőre volt szükség, mert a renaissance maga lényegileg csak a régi műveltségi emlékek feltámasztása és utánzása. A régi kor tanulmányozása az újonnan képződött világnézetnek és az újkori philosophiának csak előiskolája volt és szükségképpen feltétele. Hogy az emberi tudat egészen megváltozzék, hogy a világnézet minden főformáiban átalakuljon s a középkort sarkaiból kiemelje, ehhez új korszakot képző tény kellett. Ez a reformatio, mely alatt azonban nemcsak az egyházi javítást, hanem a minden tekintélytől szabadon vizsgáló szellemet, az elméleti és gyakorlati szellemnek teljes átalakítását értjük. Ezen irányban már a renaissance egy hatalmas lépést tett.

A renaissance korának bölcsészei törekednek az egész világ összefüggését felfogni, a dolgokat egy utolsó alapból áttekinteni. Ez oknál fogva a természetet, a világi tudományokat is bele vonják a tudományos vizsgálódás körébe. Így a scholastikusoktól, kik minden tudást a theológiára vonatkoztattak s a világi ismeretet elhanyagolták,

lassankint kezdtek eltérni. Mivel a renaissance a theológián kívül a világi tudományokra is fordította figyelmét, ez által elismerte, hogy a jelen, az érzéki világnak is van becase, hogy az sem oly jelentéktelen vagy éppen semmis, mint azt a scholastika tanította. Ezáltal a renaissance az inneni és a túlnani világ merev dualismusán tetteg túlmelegedett. Sőt ezen kor íróinál azt a tant is láttuk, hogy az igazi theológiának az ismeretet a világról és a természetről magába fel kell venni. Ezen okoknál fogva az emberi ismeret határai kiszélesedtek, tartalma megszaporodott.

A scholastika is akart ismeretet, tudományt. Mi volt tudományának tárgya? A századok folyamában megállapított egyházi hit, melynek minden pontjait már a vizsgálódás előtt isteni igazságoknak tekintette. Tehát itt szabad vizsgálódásnak, gondolkodásnak nincs helye. Lényegileg ez az elv uralkodó most is a katolikus theológiában. De mivel belátták, hogy maga a hit kívánja, hogy ezt az ember valamennyire megértse, keresték ennek módját. E tekintetben úgy jártak el, hogy az író a dogmák mellett és ellen minden felhozható okot megfontolt, vagy megelégedett azzal, ha a tant a syllogismus formájába beerőszakolhatta. És utoljára ha a dogma mellett semmi okot se lehetett felhozni, a scholastikusok azt mondták, hogy a hitpontok forrása az isteni kinyilatkoztatás, hogy az Isten ereje eszközli, hogy az igazságok egészen homályban ne maradjanak. Világos, hogy így a hit és a tudás, a kinyilatkoztatás és az ész összeegyeztethetetlenek. Ezen dualismus idézte elő utóvégre is a scholastika összeomlását, ezért vált el a philosophia a theológiától. Ellenben a renaissance ehhez képest nagy haladás a tudomány felé, mert nem mozog a pusztá lehetőségek körében, hanem a tant, a feladatot, ha az csakugyan tudományos, mennyiben azt a még hiányos módszer megengedi, határozottan törekszik kimutatni. A kinyilatkoztatást, a természetfölöttit pedig nem tekinti a tudomány tárgyának, vagy ha tekinti, azt nem a scholastikusok értelmében veszi, hanem az igazságnak megfelelőbb módon s azt általában nem tanítja, hogy az emberi szellem a magasabb igazságok befogadására az Istentől kap olyan tehetséget, mely eredetileg nincs benne. Már Petrarca felhozta a scholastika ellen: cum multa laboriosissime legerint nihil *examinant* et quid in re sit dedignantur *inquirere* s megjövedölte, hogy a scholastika össze fog omlani. Igaz is, hogy a scholastika oly feltevésekből indul ki, melyek nincsenek bebizonyítva, melyek önkényes állítások, a hit tartalmának körébe olyat is bevonnak, mi mint vallási igazság nem igazolható. Már Pico bátor volt némely dogmákat megtámadni. Ficinus azt tanítja, hogy a

hit tartalmát csak a tudás által lehet a bizonyosság fokára emelni, holott a scholastikusok tagadják az ész által közvetíthető hitigazságok legfőbbjeit. A renaissance korában el volt terjedve a meggyőződés, hogy elvben a világ egysége, minden dolgok és fogalmak rendszere általunk megismerhető. Nem csak a theosophusok, peripatetikusok és physikusok át voltak hatva e gondolattól, de még a skeptikusok sem tagadták, hogy minden van mindenben, hogy a dolgok egysége felhív minket minden egyest közösségben az egészszel gondolni.

A scholastika azon iránynyal lépett fel, hogy bizonyításai a szükségesség jellemével bírnak. De Anselm után ezen jellem mindinkább eltűnt s a bizonyításokban a szükségesség helyébe az önkény a pusztá lehetőség, a külső czélszerűség lépett fel, p. o. az Isten mindenhatóságát oly elszélesedő értelemben vették, hogy az a merő önkénybe oszlott fel. De ha minden, mit a gondolkodás felismer, éppen úgy más is lehet, így minden esetleges és önkényes s a gondolkodás soha se jut el a valóság szilárd álláspontjára. Ellenben a renaissance bölcsészei jól hangsúlyozzák a szükségesség fogalmát. Azon tan is, mely a világon az ellentétek szükségességét állította, azon alapfogalom mellett szólott. Már Plethon azt tanította, hogy az egyes is szükségképpen lesz s a minden dolgok általános összefüggésének tana ezzel összehangzani látszott. Csakhogy ezen kor bölcsészei előtt leginkább a természeti szükségesség lebegett s ehhez képest az erkölcsi életet is a természeti processus analogiája szerint gondolták s a fatalismushoz közel jártak. Cæsalpinus az Istennek nem tulajdonít akaratot, ő a világnak csak célja, de nem ható oka. A skeptikusok azt tanítják, hogy akaratunkat is a természet vezesse, holott a szabadság lényege éppen az, hogy az ember a természetiségen túlmenjen. Az emberi szabadság és erkölcsiség ideájára nézve a renaissance a felhozott oknál fogva sokat nem lendített. Egyébiránt e tekintetben a scholastikusok sem lendítettek nagyot.\*

Mivel a renaissance bölcsészete a természetben a szükségességet tanítja, ez alapon elkerüli a csodát s mindenütt előtérbe lép azon gondolat, hogy a természet törvényei nem tűrik a magasabb körökből való behatást, hogy a természet változhatatlan és örökkévaló törvények szerint kormányoztatik s Sanchez világosan mondja, hogy az Isten a világ kormányzásában a másodrendű okok által hat, holott aquinoi Tamás és scholastikus társai azt tanítják, hogy ő a másodrendű okok közvetítése nélkül is hathat, mivel nincs a másodrendű

\* Ezt munkán III-ik kötetében kimutattam.

okok rendjének alávetve, tehát csodát tehet. Igaz, hogy különösen a természetphilosophusoknál az Isten hatalma a természet hatalmával egy jelentésű s ez pantheistikai vonás. De ezen pantheismus egy reactio a scholastikai theologia ellen, mely az Istent abstract módon fogta fel s nagy távolságot állapított meg az Isten és az ember között.

A renaissance belátta, hogy a természet az ember gondolkodásának egy szükségképpeni tárgya. A theosophusokat e tekintetben mint Picót, vallási indokok vezették a mint mondja is, hogy a természet megismerése magának az Istennek megismerése. Ezen kor gondolkodói, a mint figyelmük az érzéki érzésre, a tapasztalásra irányult; az érzékire, az anyagira, a természeti processus szükségességére nagy súlyt fektettek. Már Pico ínt, hogy az anyagot nem kell megvetni. Bruno lelkesedve magasztalja az anyagot, azt mondja, hogy az a dolgok általános, isteni anyja. Pomponatius és a peripatetikusok, kik az emberi ismeretből és akarattól indulnak ki, azon nézetet vallják, hogy a test segedelme nélkül sem a tudás, sem a cselekvés nekünk nem sikerül, hogy szellemi életünknek van közössége az anyaggal. De azért távol voltak attól, hogy mindent csak az élettelen anyag játékanak tekintettek volna. Azon gondolat, hogy a világon mindenütt az élet van elterjedve, visszatartotta őket az empirismustól és a sensualismustól, a materialismustól és a mechanismustól. De midőn a későbbiek ezen uton haladva azt tanították, hogy minden az anyaghoz kapcsolódik, hogy a lélek csak finom test, mivel csak test érintkezhetik a testtel, hogy az anyagi dolgok az érzéki érzésben élve, csak az önfentartásra törekesznek, lehet látni, hogy az ily irány hova fog vezetni.

Kik a természetre irányozták figyelmüket, azok a tapasztalati módszer felé hajoltak, az egyesből indultak ki s keresték az általánost, az inductio útját tartották helyes módszernek, csak hogy erre nézve még ingadoztak. Határozott physikusok, mint Telesius, Cæsalpinus a természetfölöttinek fogalmához is ragaszkodtak. Azon módszer mellett az ellenkező fentartotta magát, t. i. mely az általánosból indul ki s leszáll a különöshöz és egyeshez, tehát a szerkesztő, az észbeli. E tekintetben úgy gondolkodtak, ha szellemünk összekapcsolása a testtel, egész lényünket a testhez köti, nem kevésbbé részesülünk az isteniben, mivel az Istennel rokonságban állunk. Ezért a dolgok ideáit az ember magában találja. Az ember az Istennek képe, tehát más uton is eljuthatunk az ismerethez mint a pusztá érzés által. Az önismeret volt ismeretünk legfontosabb alapja. Sanchez ezt úgy



fejezte ki, hogy belsők jelenségei közelebb fekszenek hozzánk mint külsők ismeretei, hogy minden nyomozásnak magunkból kell kiindulnia.

Hogy a physikai irányú bölcészek nem gondolkodtak úgy mint a mai materialisták, kitészik a következő okoskodásukból. Ha a világon van mozgás és cselekvékenység, ez az anyagtól nem származhatik, ha van egy célra irányzó haladó kifejlés, más erőket is kell felvenni mint anyagiakat. Különösen a megfigyelés, hogy a test vesztég, meggyőzte ezen bölcészeket, hogy tegyenek különbséget a lélek és a test között. Ezen ellentétet Cremonini mondta ki határozottan, a testnek a kiterjedést, a szellemnek a gondolkodást tulajdonítván. A kiterjedéssel a test oszthatósága, a szellemmel, mely gondolkodó, oszthatatlansága elválhatatlanul van összekapcsolva. Ezen dualismus lett az újkori philosophiának egyik főfeladata.

A renaissance korának bölcészetében még érett gyümölcsöt nem látunk ugyan, de a további nyomozásnak termékeny csírait rejti magában. A minden emberi tekintélytől szabad kutatás a reformatióval kezdődik.

OSZK  
Országos Széchényi Könyvtár

# TARTALOM.

|   | Lap  |
|---|------|
| I. Visszapillantás a scholastikai bölcsészetre...                         | 1—9  |
| II. Szükségképpen volt, hogy a scholastikára más bölcsészet következék... | 9—13 |

## A RENAISSANCE KORA.

|   |       |
|---|-------|
| I. Allami és társadalmi állapotok a renaissance korában, különösen Itáliában... | 17—22 |
| II. Egyházi állapotok ...   | 23—34 |
| III. A régi klasszikai irodalom feléléde. Petrarca. A humanisták                | 34—69 |

## A RENAISSANCE KORÁNAK BÖLCSESZETE.

|   |         |
|---|---------|
| Általában ...   | 69—70   |
| A) <i>Az itáliai új-platonismus.</i>  |         |
| I. Gemistus Pletho. Élete...  | 70—71   |
| Rendszere ...   | 72—73   |
| Polemiaja Aristoteles ellen ...   | 74—78   |
| II. Bessarion ...   | 78—81   |
| III. Marsilius Ficinus. Élete. Törekvése a keresztyénséget az új-platonismussal összeegyeztetni ... | 81—86   |
| Rendszere. 1. A lét fokai ...   | 86—95   |
| 2. A lélek halhatatlansága ...  | 95—102  |
| IV. Platóni akadémia Flórenczben ...  | 102—104 |
| V. Mirandolai Pico János. Élete ...   | 104—106 |
| 1. Felfogása a philosophiáról ...   | 106—112 |
| 2. Rendszere. Isten. Világ. Ember ...   | 113—122 |
| VI. Reuchlin. Élete és harca ...  | 123—124 |
| Philosophiaja ...   | 124—132 |
| VII. Nettesheim. Élete és munkái ...  | 133—134 |
| 1. Magia. a) Fizikai magia ...  | 135—147 |
| b) Matematikai magia ...  | 147—151 |
| c) Vallási magia ...  | 151—154 |

|  | Lap     |
|--|---------|
| 2. De incertitudine et vanitate scientiarum...   | 154—161 |
| VIII. Paracelsus.  |         |
| 1. Életének körülményei  | 161—163 |
| 2. Tudományos álláspontja  | 164—165 |
| 3. Rendszere és módszere   | 165—169 |
| a) Philosophia   | 169—179 |
| b) Astronomia  | 179—183 |
| Alchymia   | 183—187 |
| c) Theologia   | 187—190 |
| B) <i>Aristoteles hívei.</i>   |         |
| Általában  | 191—192 |
| I. Tomæus Leonikus   | 192—193 |
| II. Achillinus Sándor  | 194—196 |
| III. Pomponatus  | 196—197 |
| 1. A lélek halhatatlansága   | 197—202 |
| 2. A végzetről, szabadságról stb.  | 202—208 |
| IV. Cæsalpinus. Élete  | 208     |
| 1. Módszere  | 208—210 |
| 2. Rendszere   | 210—220 |
| V. Zabarella Jakab   | 220—225 |
| VI. Cremonini Cæsar  | 225—232 |
| C) <i>A humanisták mint bölcsészek.</i>  |         |
| I. Valla Lőrincz.  |         |
| 1. Polemiája Aristoteles és a scholastikusok ellen   | 233—234 |
| 2. De voluptate  | 234—241 |
| II. Vives Lajos  | 241—246 |
| III. Agricola Rudolf   | 246—247 |
| IV. Nizolius Marius. De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos | 247—258 |
| V. Ramus Péter   | 258—262 |
| D) <i>Itáliai természetphilosophia.</i>  |         |
| I. Cardanus. Isten. Természet. Ember   | 263—272 |
| II. Telesius. Élete  | 272—273 |
| 1. A dolgok általános alapjai  | 273—280 |
| 2. Részletes tanai   | 280—290 |
| III. Patrizzi. Élete   | 290—291 |
| Bölcsészete. Panaugia. Panpsychia. Panarchia. Pankosmia  | 291—299 |
| IV. Bruno Jordán. Élete. Jelleme   | 299—305 |
| Ismeretelmélete. Módszere  | 305—307 |
| Spaccio della bestia trionfante  | 307—315 |
| A pantheismus felé hajló iratai  | 315—340 |
| Az individualismust kifejező iratai  | 340—343 |
| Tanai a szellemről   | 343—349 |
| Visszapillantás Brunóra  | 349—351 |

E) *Politikai írók.*

|  |         |
|--|---------|
| I. Dante. De monarchiá                 | 352—366 |
| II. Paduai Marsilius. Defensor pacis   | 367—368 |
| Család. Község. Állam                  | 368—372 |
| Egyház                                 | 372—376 |
| Az egyház viszonya az államhoz         | 376—377 |
| III. Machiavelli. Életének körülményei | 378—385 |
| Discorsi                               | 385—416 |
| Fejedelem                              | 416—437 |

F) *A francia skeptikusok.*

|  |         |
|--|---------|
| Általában                                      | 437—438 |
| I. Montaigne Mihály. Élete                     | 438—439 |
| Montaigne eszméi                               | 439—466 |
| II. Charron Péter. A bölcseségről              | 466—475 |
| III. Sanchez Ferencz. <i>Quod nihil scitur</i> | 475—485 |
| Visszapillantás a renaissance bölcsészetére    | 485—489 |





A «Franklin-Társulat» kiadásában Budapesten megjelent és minden könyvtárban kapható:

# FILOZÓFIAI IRÓK TÁRA.

A magyar tudományos akadémia támogatásával szerkesztik

ALEXANDER BERNÁT ÉS BÁNÓCZI JÓZSEF.

---

I. FÜZET.

## DESCARTES.

I. Értekezés az értelem helyes használatának s a tudományos igazságok kutatásának módszeréről. — II. Elmékedések a metafizikáról.

Fordította s magyarázatokkal ellátta Alexander Bernát. Ára füzve 1 frt 20 kr.

---

II. FÜZET.

## SCHOPENHAUER.

I. A halálról. — II. A faj élete. — III. A tulajdonságok öröklése. — IV. A nemi szerelem metafizikája. — V. Az élethez való akarat igenléséről. — VI. Az élet semmiségéről és gyötrelméről.

Fordította s magyarázatokkal ellátta Bánóczi József. Ára füzve 1 frt.

---

III. FÜZET.

## HUME.

### VIZSGÁLÓDÁS AZ EMBERI ÉRTELEMRŐL.

Fordította és magyarázatokkal ellátta Alexander Bernát. Ára füzve 1 frt 20 kr.

---

IV. FÜZET.

## TAINÉ.

### FRANCZIAORSZÁG KLASSZIKUS FILOZÓFUSAI A XIX. SZÁZADBAN.

Az eredetinek negyedik kiadása után fordította Péterfy Jenő. Ára füzve 1 frt 40 kr.

---

V. FÜZET.

## A XIX. SZÁZAD PESSZIMIZMUSA

(SCHOPENHAUER ÉS HARTMANN.)

A Magyar Tudományos Akadémia által a Gorove-díjjal jutalmazott pályamű.

Irta Alexander Bernát. Ára füzve 1 frt.

---

VI. FÜZET.

## A BÖLCSÉSNET MAGYARORSZÁGON.

Irta Erdélyi János.

Ára füzve 80 kr.

---

VII. FÜZET.

## BACON.

### A NOVUM ORGANUM ELSŐ RÉSE.

Fordította és magyarázatokkal ellátta Balogh Károly. Ára füzve 80 kr.

---

VIII. FÜZET.

## KANT

### PROLEGOMENÁI MINDEN LEENDŐ METAFIZIKÁHOZ, MELY TUDOMÁNYKÉNT FOG SZEREPELHETNI.

Fordította s bevezetéssel ellátta Alexander Bernát. Ára füzve 1 frt.

---

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár



OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

OSZK

Országos Széchenyi Könyvtár