A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVKIADÓ-VÁLLALATA.

A POLITIKAI TUDOMÁNY TÖRTÉNETE

AZ ERKÖLCSTANHOZ VALÓ VISZONYÁBAN.

IRTA

PAUL JANET.

FORDITOTTA

LŐRINCZ BÉLA.

II.

BUDAPEST.

KIADJA A MAGYAR TUD. AKADÉMIA.

1892.

PAUL JANET.

*

A POLITIKAI TUDOMÁNY TÖRTÉNETE

AZ ERKÖLCSTANHOZ VALÓ VISZONYÁBAN.

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVKIADÓ-VÁLLALATA.

ÚJ FOLYAM IX. KÖTET.

A POLITIKAI TUDOMÁNY TÖRTÉNETE

AZ ERKÖLCSTANHOZ VALÓ VISZONYÁBAN.

IRTA

PAUL JANET.

II.

BUDAPEST, 1892.

A

POLITIKAI TUDOMÁNY TÖRTÉNETE

AZ ERKÖLCSTANHOZ VALÓ VISZONYÁBAN.

IRTA

PAUL JANET.

FORDITOTTA

LŐRINCZ BÉLA.

II.

BUDAPEST.

KIADJA A MAGYAR TUD. AKADÉMIA.

1892.

HORNYÁNSZKY VIKTOR KÖNYVNYOMDÁJA BUDAPESTEN.

HARMADIK KÖNYV.

A RENAISSANCE ÉS A REFORMATIO KORA.

ELSŐ FEJEZET.

Macchiavelli.

Macchiavelli politikája a közép-kori politikának merő ellentéte. — Mikép magasztalja J. J. Rousseau Macchiavellit. E magasztalás czáfolata. Macchiavelli viszonya a Medici-családhoz. Viszonya Cesare Borgiához. — Macchiavelli erkölcstana. A *Principe* és a *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* összehasonlítása, alapelveik erkölcsiségének tekintetében. — Miféle fejedelmekhez intézi Macchiavelli az ő tanácsait. A terrorismus Macchiavelli irataiban. — Macchiavelli voltaképeni politikája. Mikép gondolkodik a kormányzatról. — A népkormányzat és a fejedelmi kormányzat összehasonlítása. — A *Principe* politikai tanai. A zsarnokság elmélete. — Mit tartsunk Macchiavelli szabadelvűségéről. — Mit tartsunk hazaszeretetéről. — Macchiavelli méltánylása.

Macchiavelli és a közép-kor. — A modern politika elvi kérdései nem léphettek az előtérbe, míg a közép-kor politikai eszméivel végleg tisztába nem jött a világ. Senki sem szerzett e tekintetben nagyobb érdemeket, mint Macchiavelli. Az ő tana a legelső eredménye a politikai kérdésekre alkalmazott szabad vizsgálódásnak. Megbukván az a rendszer, mely a politikát a vallás uralma alá helyezte, egy olyan újabb rendszernek kellett keletkeznie, mely a politikát a vallás és az erkölcs-

tan uralma alól egészen fölszabadította. Úgy látszik, hogy ezt az összefüggést nem vették idáig kellően észre, pedig érthetőbbé teszi azt a tant, melyet száz különféle módon kisérlettek körmönfont cselfogások s meg nem engedhető föltevések segélyével magyarázni. A középkorban a vallást nem különböztették meg az erkölcstantól, s az egyházi felsőbbség mindig az erkölcstan nevében követelte a politikai főhatalmat. Legyőzetvén, bukása szükségképen magával ragadta az erkölcstant is. A politika, mely magára maradt, s melynek saját elveivel kellett ezentúl beérnie, már nem volt egyéb, mint az a tudomány, mely erőszak vagy furfang által győzni és uralkodni tanít; megszabadulván az erkölcstan alkalmatlan igájától, lerázott magáról minden egyéb féket is. Ilyen volt a XV. század politikája, melynek elméletét Macchiavelli irta meg.[1]

Macchiavelli vallásos meggyőződéseiben kell tehát keresnünk az ő erkölcs-tanának kulcsát; azok fogják nekünk megmutatni, mily messzire távoztunk a középkor eszmevilágától.[2]

[1] A politikai macchiavellismussal egyidejűleg és vele párhuzamosan jelentkezik a philosophia terén a naturalismus és a jól-rosszúl leplezett materialismus ujjászületése, az úgynevezett padovai iskolában. Ez összefüggésre Campanella utalt először. Lásd *De gentilismo non retinendo*, Páris, 1693, in-12, 56. lap: «Ex aristotelismo postea ortus est macchiavellismus.» Az aristotelismus alatt Campanella Pomponazzi és Cesalpini philosophiáját érti. — V. ö. Nourrisson, *Essai sur Alexandre d'Aphrodise*, 136. l.

[2] Macchiavelliről szólva, legalább a nevét kell megemlítenünk annak a nagy hazafinak, ki az ő kortársa volt, de vele ellentétben, éppen egymáshoz fűzte a vallást és a politikát; bár inkább tetteinél és történeti szerepénél, semmint theoriáinál fogva volt nevezetes; politikai munkát is szerzett: a *Trattati circa il*

A vallás, mely a közép-kornak mindene és az akkori államoknak végczélja volt, s melyből az összes intézmények, mint valami közös kútforrásból eredtek, Macchiavelli szemében már csak politikai eszköz, mely az állam föntartására és hatalmának növelésére alkalmatos. Azt mondja ugyan, hogy az állam pusztulásának nincsen biztosabb jele, mint az istentiszteletnek megvetése. De mivel okolja meg ez állítását? Azzal, «hogy a vallásos népet könnyebb kormányozni.» A vallás tehát oly valami, a mi az értelmet pótolja azon népeknél, melyek e nélkül szűkölködnek. Ha a polgárok valamely törvény czélszerűségét be nem látják, az ügyes államférfiú az isteneket használja föl segédeszközül.[3] A mi a vallás belső igazságát illeti, azzal Macchiavelli édeskeveset törődik; azt mondja, hogy mindent szivesen kell fogadni, a mi a vallásnak kedvez, a mi a vallásos érzelmet előmozdítja «még akkor is, ha tudnók, hogy téves.»[4] A vallás tehát pusztán uralmi eszköz, *instrumentum regni.*

Első tekintetre azt hinné az ember, hogy vallás alatt csak a pogányságot érti. De könnyű meggyőződni, hogy nem rokonszenvez a keresztyénséggel sem, és hogy a keresztyénséget egészen pogány szellemben ítéli meg. «A mi vallásunk, úgy mond, az alázatosságba, az alacsony sorsba és az emberi élet megvetésébe helyezi a legfőbb boldogságot; a pogány vallás ellenben a legfőbb jót a lelki nagyságban lelte föl, meg a testi erőben s

regimento e governo della città di Firenze-t. Tartalmát bőven ismertette Perrens *Jérôme Savonarola* cz. művében (1-ső kiad., II. köt., 360. l.).

[3] *Discorsi sopra Tito Livio,* I. k., XI. fejezet.

[4] U. o., I. k., XII. fej. Come che le giudicassimo false.

mind azon tulajdonságokban, melyek az embert félelmetessé teszik . . . Úgy rémlik tehát előttem, mintha ezek az elvek (a keresztyén elvek) megfosztották volna az embereket erejöktől s ez által alkalmasabbá tették őket arra, hogy a rosszaknak zsákmányul szolgáljanak. Mert a rosszak hamar átláthatták, hogy minden veszély nélkül zsarnokoskodhatnak oly embereken, kik, hogy a paradicsomba jussanak, inkább eltűrik a sérelmet, semhogy megboszulják.»[5] Ezek az idézetek, valamint még más erősebb mondásai azt bizonyítják, hogy Macchiavellit igen gyönge szálak fűzték a keresztyén valláshoz, s hogy erről úgy vélekedett, mint a XV. századnak fia, mint politikus, mint igaz olasz ember.

Azt meg már éppen ne tudakoljuk, hogy mikép vélekedett a közép-kor legnagyobb kérdése felől: vajjon a császárt vagy a pápát, az egyházat vagy az államot illeti-e meg a felsőbbség? Oly távol esett már e kérdés a gyakorlati politika körétől, hogy Macchiavelli még csak meg sem emlékezik róla. A pápai hatalomról s általában az egyházi államokról, csak mint a souverainitás egy különös neméről értekezik, mely az egyeduralmak egyéb válfajaitól csak annyiban különbözik, hogy e rendszerrel könnyebb az embereken uralkodni, mint bármi más rendszerrel, mivel hogy a főpapi tekintély egybe esik a fejedelmi hatalommal. És bár azt irja némi gúnynyal, hogy «ez államok emberfölötti eszközökkel kormányoztatván, megitélésökre ő nem illetékes»[6]: mégis megmagyarázza azokat az igen emberséges eszközöket, melyekkel az ő korabeli pápák egynémelyike élt: «Senki

[5] *Discorsi*, II. k., II. fej.
[6] *Principe*, XI. fej.

sem mutatta nálánál jobban, úgy mond eme pápák egyikéről, VI. Sándorról szólva, mit lehet emberekkel és pénzzel elérni.» Ime így nyilatkozott Macchiavelli a pápai souverainitásról. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy ha a pápaságot leszállítja arról a magasztos és kiváltságos polczról, hová a nagy pápák és a közép-kor nagy theologusai helyezték, és hogy ha oly közönséges hatalommá törpíti is, mely nem a világuralomban, hanem valamely hitvány földterület meghódításában leli dicsőségét, úgy Macchiavelli voltaképen csak saját korának történetét beszéli el, azt a kort, melyben egy VI. Sándor és egy II. Gyula pápa ült Szent-Péternek és VII. Gergelynek székén.

Mivel azon oldalról hatoltunk be Macchiavelli tanaiba, mely ezeket a legélesebben választja el a közép-kor fölfogásától, ez által megkönnyítettük magunknak erkölcsi és politikai philosophiájának méltatását. E tanok fölött három század óta folyt immár a vita; sem véd-, sem vádbeszédekben nem volt hiány; a vizsgálat, azt hiszszük, már be van fejezve és most már össze kell foglalnunk annak eredményeit.

Mondhatni, hogy a Macchiavellin gyakorolt kritika két korszakon ment keresztül. Az elsőben Macchiavellinek minden birálója: vagy személyes párthíve vagy ellensége volt. Az előbbiek a maguk nyerseségében ismétlik és minden ravaszkodás nélkül védelmezik a firenzei államférfi legkétszinűbb és legvisszataszítóbb tantételeit is. Az utóbbiak mint gonosztevővel bánnak vele s e gonosztevőtől még az észt és a tehetséget is megtagadják. Ez az első korszak nem is a kritikának, hanem a torzsalkodásnak korszaka. Macchiavellit nem birálják, hanem támadják vagy védelmezik. Pártatlanságra nem igyekszik sem az egyik, sem a másik fél, és gyakori az

az eset, hogy támadói nem ismerik, védői pedig meg nem értik.[7]

Idővel Macchiavelli ügyesebb védelmezőkre és kevésbbé elfogult birákra akadt. Védelmezői nem követték el azt a hibát, hogy Macchiavelli minden tételét pártul fogják; törekvésök a magyarázatra irányult. Ily módon többféle magyarázat keletkezett. Sokan már szégyelték, hogy állításait betű szerint vették, s hogy nem találták ki eszméinek rejtett igaz értelmét. Ügyesen használva föl az igazságra és méltányosságra irányuló igyekezetet, melyet a philosophia az elmékbe oltott, visszaszerezték Macchiavellinek a tisztességes emberek becsülését, melyből már egészen kikopott. De azért szigorú erkölcsű, megvesztegethetetlen irókban sem volt hiány,[8] kik nem ültek föl e mondva csinált dicsőségnek; kiknek lelki-

[7] Hogy mily különböző és ellentétes módon ítélték meg Macchiavellit, erre nézve lásd Nourrisson, *Machiavel* (Páris, 1875, in-12) I. fej. Főkép azonban Mohl Róbert, *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften* (Erlangen, 3 kötet, in-8, 1850). E munkának III. kötetében (521—591. l.) a Macchiavelli-irodalom teljesen és igen tudós módon van egybeállítva és csoportosítva: védő, támadó és biráló iratok szerint. A következő fejezet függelékében Mohl irodalomtörténeti egybeállítását kivonatilag majd mi is közöljük. Franciaországban rendszerint kedvezőtlen szigorral ítélték meg Macchiavellit. De mivel a legújabb kor eseményei némileg igazolták e politika helyességét, úgy látszik, mintha e tekintetben megváltozott volna a közvélemény. A franciákat a macchiavellismus iránt érzett naiv ellenszenvökért több izben megrótták. Lásd erre nézve Waille csípős és elmés iratát: *Machiavel*, Paris, 1855 in-12.

[8] Lásd azt az értekezést, melyet Artaud lovagnak *Machiavel, son génie et ses erreurs* cz. művének megjelenésekor Daunou irt, a *Journal des savants* 1834-diki évfolyamában.

ismerete hajthatatlan maradt, s kik ezentúl is lankadatlanul küzdöttek Macchiavellinek tévedései ellen, bár elismerték lángeszét, s nem húnytak szemet iratainak szépségei előtt.

Macchiavelli és J. J. Rousseau. — A legelső iró, kiben megfogamzott az az eszme, hogy Macchiavellit igazolni lehetne, ha a közhittel egyenesen ellenkező hátsó gondolat tulajdoníttatnék neki, úgy látszik, Gentilis Alberik volt, egy XVII. századbeli jogtudós, Grotiusnak egyik előzője. Ez irónál a következő mondatra bukkanunk: «*Sui propositi non est tyrannum instruere, sed arcanis eius palam factis, ipsum miseris populis nudum et conspicuum exhibere*».[9] Ez eszme szerencsésen elterjedt. A legnépszerűbbé azonban J. J. Rousseau tette, ki némileg szavatosságot vállalt érette az által, hogy a *Contrat social*-ba bevette. «Azon szín alatt, mintha a királyokat tanítaná, mondja Rousseau, a népeknek adott bölcs oktatást. Macchiavelli-nek *Principe*-je a republikánusok könyve.» S a lap alján ezt jegyzi hozzá: «Macchiavelli tisztes férfiú és jó hazafi volt, de mivel a Mediciektől függött, hazájában, melyet e család elnyomott, szabadságszeretetét leplezni volt kénytelen. Hogy oly gyalázatos férfiút választott könyve hőseül, már ez magában is titkos czélzat mellett bizonyít; az az ellentét pedig, mely egyrészt a *Principe* és másrészt a *Discorsi* és a *Firenzei történet* alaptételei között létezik, azt mutatja, hogy e mélyelméjű államférfiúnak idáig csak felületes vagy erkölcstelen olvasói valának.»[10] Más

[9] Alb. Gentil., *De legationibus*, III. k., IX. fej.

[10] *Contrat social*, III. k., VI. fej. Fichte, a német philosophus. Macchiavelliről szerzett iratában (*Összes művei*, XI. kötet, 401. l.) ugyanazon thesist bizonyította, mint J. J. Rousseau.

írók más czélzatokat tulajdonítottak neki. Némelyek szerint az olasz haza iránti szeretet lelkesítette a *Principe*-nek megirására, valamint az a forró vágya, hogy hazáját erős és egységes uralom alatt függetlennek lássa; mások szerint Macchiavelli forradalmi iró, ki a dictaturát csak azért javasolta, hogy ennek révén a szabadságot és az egyenlőséget meg lehessen honosítani.

Vizsgáljuk mindenek előtt J. J. Rousseau nézetét, mely valamennyi közül a legnevezetesebb, egyrészt a szerző nevénél fogva, másrészt pedig, mert mind a többi nézetnek alapelve és kiinduló pontja. A többi magyarázatra értekezésünk folyamán még vissza fogunk térni.

Rousseau apologiáját erre a három pontra vezethetni vissza: 1. a Medici-családtól való függése kénszerítette Macchiavellit arra, hogy valódi gondolatát leplezze; 2. az a körülmény, hogy Cesare Borgiát választotta hősül, elég bizonyság, hogy épp az ellenkezőjét czélozta annak, a mit rendszerint neki tulajdonítottak; 3. a *Principe* sarktételeit a *Discorsi* sarktételei meghazudtolják.

Mindenekelőtt azt kell vizsgálnunk, milyen természetű volt az a kapocs, mely Rousseau szerint Macchiavellit a Mediciekhez fűzte? Mikép lehetséges, hogy ragaszkodván a Mediciekhez, mégis szerette a szabadságot? S mikép lehetséges, hogy szerette a szabadságot s a Mediciekhez mégis ragaszkodott? Macchiavelli tizennégy éven át szolgálta Firenze demokratikus kormányát. A Mediciek azonban újra hatalomra kerekedvén, Macchiavellit hivataláról letették s neki a magánéletbe kellett visszavonulnia. Mi több, alig érkeztek a Mediciek Firenzébe, összeesküvéstől tartván, Macchiavellit börtönbe vetették és kínpadon vallatták. Macchiavelli nemesen

viselkedett. Annyi tehát tény, hogy őt semmi kapocs sem fűzte a Medici-családhoz, sem barátság, sem politikai párttekintet. Miután a Medicieknek iránta való jóakaratáról e kegyetlen tapasztalatokat nyerte, Vettorihoz, Firenze római követéhez fordul, ki neki és a Medicieknek közös barátja volt és ennek közbenjárásával szüntelenül a Mediciek pártfogásáért esedezik és tőlük hivatalt kér. Vettorival való levelezése mindig e körül forog. A régibb pártkötelékekből szabadulni vágyik. Nem akar Rómába menni, nehogy a Soderineket, Firenze utolsó gonfaloniere-jének családját, meglátogatni legyen kénytelen. Utóbb X. Leó pápától, ki szintén a Medici-házból származott, azt a hivatalos megbizást nyeri, hogy a firenzei alkotmányról javaslatot dolgozzon ki. Macchiavelli oly tervezetet készít, melyben a köztársasági és monarchiai elvek egyeztetésének leple alatt, a közhatalmakat mind a Medici-család kezébe játszotta.[11] Végre sok könyörgés és alkalmatlankodás árán egy kishivatalra tett szert; de a Mediciek nem sokára megbuknak, s így sorsa nem fordulhat jobbra; a köztársasági párt, hűtlenségének büntetéseül, hivatalától elmozdítja és nem ad többé neki alkalmazást.

Ime ilyen volt az a viszony, melyben Macchiavelli a Medici-családhoz állott. A Mediciek hivatalától elmozdították, börtönbe vetették, megkínozták. Ő viszont udvarolt, hízelgett és szolgálatokat tett nekik, föláldozván meggyőződését és ifjúkori barátait. Ha igaz, hogy a Medici-családhoz való ragaszkodása miatt némult el szabadságszeretete, el kell ismernünk, hogy e kényszerhelyzetet ő maga kereste, és hogy az nem esett terhére.

[11] *Discorso sopra il riformare lo stato di Firenze.*

De a *fejedelemről* irt könyv eredetére és szerzőjének igaz czéljaira igen fényes világot vet egy levél, melyet e század elején fedeztek föl, s a melynek hitelességéhez, sajnos, semmi kétség sem fér. «Az ó-kor nagy férfiainak beszédeiből kijegyeztem mind azt, minek némi fontosságot tulajdonítottam és e jegyzetekből, *De principatibus* czím alatt egy kis munkát szerkesztettem ... Ha ön ábrándos tervezgetéseimben olykor gyönyört talált, úgy ez sem lesz ízlése ellen való ; főkép azonban a fejedelmeknek tetszhetik, különösen pedig az új fejedelmeknek : *ezért fogom művemet Giuliano nagylelkűségének ajánlani . . . az anyagi szükség, melylyel küzködöm, késztet e munka közzétételére;* mert érzem, hogy leélem magam s soká már nem maradhatok e helyzetben a nélkül, hogy szegénységemmel a közmegvetés tárgyává ne tegyem magamat. *Azon felül meg a Medici uraktól valami alkalmazást szeretnék kapni, akármilyet, bár köveket kelljen fejtenem.*»[12] Nincs a *Principe*-nek oly regényes magyarázata, mely e vallomással szemben porba ne hullana. A való az, hogy Macchiavelli a *Principe*-t csak a végből irta, hogy a Medicieknek kedvében járjon és hogy magának hivatalt szerezzen. Azt hozhatná föl valaki, hogy a szükség és anyagi zavarok kénszerítették erre. Ámde e mentség erejének ő maga vette élét, midőn egyik levelében bevallja, «hogy költekezéshez szokott és *takarékos életmódra nem szoríthatja magát*».[13] Egész levelezése úgy tünteti föl őt, mint ki életét a politikai tanulmány és kicsapongó kedvtelések közt osztotta meg. Szóval minden, a mi róla kiderül, lesujtó a *Principe* szerzőjére

[12] Lásd Vettorihoz irt XXVI. számú levelét, 1513. decz. 10.
[13] Lásd a XXXVIII. számú levelét Vettorihoz.

nézve. Szerette az élvezetet és pénzre szorult; hizelgett a hatalmon levőknek; ezeknek föláldozta barátait és meggyőződéseit, s hogy kedvökben járjon, irta meg a zsarnokság vezérkönyvét.

A mi hősének megválasztását illeti, igaz-e, hogy Macchiavelli nem akarta komolyan Cesare Borgiát mintaképül fölállítani? Azt hiszszük, hogy a kit ily kétség bánt, az éppenséggel nem ismeri a XV. és XVI. századot. Lássuk, mily viszonyban állott Macchiavelli Cesare Borgiához és mikép ítéli meg a *Principe*-n kívül egyebütt? Macchiavelli több izben személyesen is érintkezett Cesare Borgiával; egyszer hivatalos küldetésben is járt nála.[14] Tanúja volt a sinigagliai mészárlásnak is, midőn a valence-i herczeg békealkudozások örve alatt s kegyetlen hitszegéssel kastélyába csalta összes ellenségeit s válogatott kínok közt kivégezte. Ez eseményt Macchiavelli le is irta, még pedig a tettnek szinhelyén, a firenzei signorián. És leirván ez iszonyatos eseményt, Macchiavelli egy árva szóval sem árulja el rosszalását vagy elszörnyűködését; sőt Borgia példáját követve, arra szólítja föl a köztársaságot, hogy örvendjen e cselekedetnek, mint a mely megszabadította minden ellenségétől. Ez ellen persze azt hozták föl, hogy itt diplomatiai sürgönyről van szó, hogy az ilynemű sürgönyök nem a nyilvánosság számára készülnek, s hogy ez a sürgöny is ki volt téve a veszélynek, hogy e szomorú tragédia hőse útközben elfogja. Ámde semmi okunk sincs föltenni, hogy Macchiavelli máskép nyilatkozott volna, ha egészen fesztelenül irhat. A követségéről

[14] A valence-i herczeghez való küldetését illetőleg lásd XLIII. és XLIV. számú leveleit.

szóló jelentésben egyetlen szócskát sem ejt, mely a valence-i herczeg iránt visszatetszést árulna el. Már pedig, ha Macchiavelli Cesare Borgiát közelről ismerte, ha meghitt körben érintkezhetett vele, ha figyelemmel követhette politikáját, a nélkül, hogy ellenszenvét csak egyszer is kifejezze, mikép tehető föl, hogy midőn Cesarét szemeli ki hőseül, ezt titkos czélzattal teszi? Nem arra mutat-e minden, hogy éppen ellenkezőleg áll a dolog és hogy éppen azért választotta Borgiát mintaképül, mert ismerte, mert érintkezett vele és mert csodálta? Van ezen fölül egy szabatos bizonyság is, mely nem gyanús hitelű könyvben vagy hivatalos okmányban fordul elő, hanem bizalmas levélben és ez minden kétséget eloszlat. «*A valence-i herczeg példájára fogok hivatkozni mindig* — így ir Macchiavelli XL. számú levelében — *valahányszor új fejedelemről van szó.*»[15]

Még egy harmadik pont van hátra, s ez jóval fontosabb az előbbieknél, mert elvekre vonatkozik: s ez az a különbség, mely a *Principe* és a *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* tantételei között állítólag léteznék. Igaz-e, hogy e két tan egymással elvileg ellenkezik? Ez az, a mit azonnal meg fogunk vizsgálni. Előbb azonban egy fontos különböztetést kell tennünk.

Macchiavelli erkölcstana. — Macchiavelli tanaiban két dolgot kell megkülönböztetnünk: erkölcstanát és politikáját. Erkölcstanát kétségkívül az jellemzi leginkább, hogy erkölcs nélkül való; de éppen ez a sajátsága különbözteti meg politikájától, illetőleg attól a nyiltan beval-

[15] Új alatt itt és a következőkben az a fejedelem értendő, ki nem törvényes választásnak, nem is örökösödésnek, hanem a szerencsének és személyes ügyességének köszöni trónját. — *A ford.*

lott vagy titkos előszeretettől, melylyel bizonyos kormányzati rendszerek iránt viseltetik. Föltéve tehát, hogy be lehetne bizonyítani, hogy Macchiavelli a *Principe*-ben és a *Discorsi*-ban ellenkező politikai elveket vall: emitt szabadelvű, amott pedig zsarnoki politikát, és föltéve, hogy ez ellentétet holmi hazafias hypocrisissel vagy más efféle dicséretes törekvéssel meg is lehetne magyarázni, még mindig nem volna bebizonyítva, vajjon e különböző politikai rendszeren nyugvó könyvek nem ugyanazon erkölcsi tanokat foglalják-e magukban? Mert valóban úgy áll a dolog, hogy a macchiavellismus, vagyis az államczél doctrinája, nincs bizonyos kormányformához kötve; bámulatosan illik ugyan a zsarnoksághoz, de azért megtalálhatjuk demokratiákban és oligarchiákban is. A velenczei köztársaság eljárása épp oly macchiavellistikus, mint a Sforzáké vagy a Borgiáké, és látni fogjuk, hogy Macchiavelli ugyanazon tanácsokat adja a demokratáknak, mint a zsarnokoknak.

Lássuk elébb a *Principe* erkölcsi tanait. A szerző igen szabatosan fejezi ki czélját: az igazságot, úgy mond, való színében fogja föltüntetni, olyannak, a minő tényleg, s nem olyannak, a milyennek fölcziczomázzák. — «Egyes publicisták olyan államokat és olyan kormányokat irtak le, minőket senki sem látott, nem hogy léteztek volna. Oly nagy a különbség az emberek valódi életmódja és azon mód között, a melyen igazság szerint élniök kellene, hogy biztos romlás elébe megy az, a ki csak arra néz, hogy *minek kellene történni* és nem arra, *a mi történik*. A ki *tökéletesen jó* ember akar lenni, okvetlenül veszélyben forog azok között, kik nem jók. A fejedelemnek tehát meg kell tanulnia, hogy tudjon nem jó is lenni, hogy ez elveket a körülmények

szerint saját előnyére vagy alkalmazza, vagy ne alkalmazza.»[16]

Ez idézet Macchiavellinek egész philosophiáját magában foglalja. E philosophia nem mélységes. Durva, köznapi megfigyelésen alapszik. Az emberek többsége a philosophiában nem eléggé képzett, hogy szenvedélyeit és érdekeit elméleti alakba öltöztesse. A lelkiismeret ugyan azt mondja, hogy igazság és igazságtalanság két különböző dolog; de a szenvedély nem engedi, hogy az emberek e különböztetést megtegyék. Igy hát mit csinálnak? Más módon gondolkoznak és más módon cselekszenek; beismerik, hogy nem úgy cselekednek, a mint gondolkoznak; de azt mondják, hogy pórul járnának, ha nem úgy cselekednének, mint embertársaik. Az emberek egyik részének rosszasága tehát ürügyül szolgál arra, hogy a másik rész gyönge lehessen. Minden eszköz jó, csak czélra vezessen. Ez a nagy tömegnek gyakorlati philosophiája. Ha ezt a philosophiát a politikára alkalmazzuk, a macchiavellismus áll elő.

Különös, mily sokan fáradoztak Macchiavelli tanainak magyarázatán, igazolásán és tisztázásán, a helyett, hogy e tanokat annak vették volna, a mik: a politikai eszközök iránti közömbösség tanának. Ezt a közönséges és igen durva tant, mely tulajdonképen minden időkből való, egy adott pillanatban rendszerbe foglalta az, kinek nevéről elkereszteltetett. A népnek, kevés kivétellel, mindig igaza van. Igaz, hogy az egyes árnyéklatokat nem szokta észrevenni, de hát ez már a kritika föladata. A dolgok lényege felől csoda módon helyesen

[16] *Libro del Principe*, XV. fej.

ítél. Macchiavellit a nép elítélte. Ez ítélet ellen nem fölebbezhet, hiszen ő maga irta, hogy a vezéreszmékben tévedhet a nép, de egyes esetekre vonatkozó ügyekben nem téved soha.

Azt állították, hogy Macchiavelli nem nyilvánít elvet soha a nélkül, hogy azt ne vegyítené némi gáncscsal, mely szükség esetére megvédje erkölcsi hirnevét. Azt hiszem, hogy ez tévedés. E föntartások csak a közvéleménynek tett jelentőség nélküli engedmények, melyeknek az értelmes olvasó nem is tulajdonít nagyobb fontosságot, mint a mennyi azokat megilleti. De föltéve, hogy e megszorítások és föntartások őszinték, ugyan mit bizonyítanának? Azt, hogy Macchiavelli elismer bizonyos erkölcsi törvényeket, de hogy a közérdek szempontjából föláldozza őket. Már pedig éppen ez az, a miért tanait kárhoztatni szokás. E tanok annál romlottabbak, erkölcstelenebbek, mert tudatosan azok, a mint ez a következő idézetből világosan kiderül: «*Bizonyára igen nagy szerencse volna,* úgy mond, *főkép fejedelemre nézve, ha az összes jó tulajdonságokat magában egyesíthetné;* de mivel az emberi természet nem bir el ily nagyfokú tökélyt, elég eszélyesnek kell lennie, hogy óvakodjék ama rossz hajlamoktól, melyek vesztét okozhatnák; de azért, ha módjában áll, azon hajlamai ellen is jó lesz védekeznie, melyek nem veszélyeztethetik biztosságát; de ha ez meghaladja erejét, ne sokat bajlódjék velök. *Oly hibákért, melyek* az állam fönnállására nézve *hasznosak, ne féljen magára vonni a gáncsokat;* mert elvégre is, ha mindent szemügyre veszünk, *az a tulajdonsága, mely jónak és dicséretesnek látszik, okvetlenül vesztét fogja okozni, míg az a tulajdonsága, mely rossznak és erkölcs-*

telennek tetszik, jóllétét és biztosságát fogja előmozdítani.»[17]

Talán fölöslegesnek látszhatik idézetekkel bizonyítani, hogy Macchiavellinek erkölcstelen elvei is vannak. De a kritikusok tévelygései szükségessé teszik e munkát. Az idők folyamán ugyanis szinte szokássá vált, úgy a philosophia, mint a történelem és a politika körében különösen mély magyarázatokat keresni, melyek révén Macchiavellit meg lehetne érteni. Ily transcendentalis magyarázatoknak köszöni Macchiavelli, hogy erkölcstelensége mellékes, alárendelt kérdésképen tünt föl, a mely miatt nem őt, hanem korát kell hibáztatni. Egy kitünő biró és elsőrangú történetiró, Macaulay, elismeri, «hogy Macchiavellin oly foltok vannak, melyek elértelenítik és melyek tetemesen csökkentik a gyönyört, melyet irataival más tekintetekben okoz.»[18]

Ha Macchiavelli tévedései foltok volnának csupán, könyörtelen leleplezésök nem volna helyén; hiszen a legjelesebb iróknál is akad nem egy ily tévedés, és különben is korlátolt belátású kritika az, mely a hibákhoz

[17] *Libro del Principe*, XV. fej.

[18] Macaulay, *Critical and Historical Essays*, I. kötet. Macaulay különben a mi nézetünkön van és szintén azt állítja, hogy a *Principe* ugyanazon erkölcsi elveken épült, mint a *Discorsi sopra Tito Livio*. «A *Principe* egy nagyratörő férfiú történetét beszéli el, a *Discorsi* pedig egy nagyratörő nép történetét . . . Az erkölcstelenség ama különös faja, mely a *Principe*-t népszerűtlenné tette, majdnem ugyanoly mértékben található föl a a *Discorsi*-ban is.» Macaulay Macchiavellit az által akarja igazolni, hogy korára hárítja hibáit. E mentegetésben tagadhatatlanul van némi igazság, de, mint látni fogjuk, ez még korántsem dönti el a kérdést. (Macaulay *Macchiavelli*-je megjelent magyarul is, B. F. fordításában, az *Olcsó Könyvtár*-ban.)

ragaszkodik inkább, mint az előnyökhöz. De a miket az angol biráló foltoknak nevez, az voltaképen nem egyéb, mint Macchiavelli legsajátosabb rendszere, épp az, a minek jellemző eredetiségét köszöni a politikai irodalomban; épp az, a mi miatt az egész tant az ő nevéről keresztelték el; az, a mivel Macchiavelli a XVI. század fejedelmeinek téves politikájára befolyt. Elismerem ugyan, hogy Macchiavellinél nem csak a rendszert kell tekinteni, s hogy műveinek több oly fejezete van, mely bámulatra méltó. De ha a történeti kritika valamely doctrinának kárhozatos oldalait rejtegetni igyekszik, a philosophiai kritikának az a kötelessége, hogy ezeket ismét előtérbe állítsa.

Ha igaz volna is, hogy tévedéseiért nem annyira Macchiavelli, mint inkább kora felelős, azért e tévedéseket mégis ki kell mutatni; mert hiszen e tévedések csak veszedelmesebbek az által, hogy nem egyes embernek, hanem egy egész korszaknak tekintélyére támaszkodnak. Bárki legyen a macchiavellismus szerzője, akár maga Macchiavelli, akár a XV. század, a kritikának minden esetre össze kell gyűjtenie e rendszer elveit és le kell arról hámoznia azon magyarázatokat, melyekbe a túlságba vitt elnézés burkolta. Valamely század erkölcstelenségét elvégre is mindenkor vissza kell vezetni azoknak a vezérférfiaknak erkölcstelenségére, kik korukra rányomták személyiségök bélyegét; ezek közé a férfiak közé pedig mindenekelőtt azokat kell soroznunk, kik e kor cselekedeteit erkölcsi rendszerbe foglalták. A tények egész sorozata azonban a mellett bizonyít, hogy az igazolásnak még ez a módja sem elegendő. Először is, mert több helyütt maga Macchiavelli is elítéli saját sarkelveit. Midőn a *Discorsi sopra Tito Livio* ajánló soraiban némi

beismeréssel maga is rosszalja a *Principe* elé irt ajánlatát,[19] nem szabad a kor romlott erkölcseivel igazolnunk egy oly cselekedetet, melynek aljasságát szerző maga átlátta. Azon fölül meg több helyen igen nemes módon fogja pártját az erénynek; s mivel e nyilatkozatai azt bizonyítják, hogy Macchiavelli nem volt egészen elvetemedett, e nyilatkozatokat, ha úgy tetszik, enyhítő körülményeknek vehetik. De viszont tőlünk sem tagadhatják meg azt a jogot, hogy e nyilatkozatait súlyosító körülményeknek vegyük; hiszen azt bizonyítják, hogy nem állott annyira a korszellem hatása alatt, hogy az igazság fölismerésében meg lett volna gátolva. Még súlyosabb megítélés alá esik azért, mert úgy látszik, hogy a *Principe* valódi czélja felől ő akarta a világot legelőbb elámítani. Könyvének ő adta legelőször azt a körmönfont magyarázatát, melyet utóbb mások is megtaláltak benne: «Az volt a czélja, úgy mond, hogy egy zsarnoknak megirja mind azt, a mi a zsarnokoknak tetszhetik, mert ha csak tehetné, azt akarná elérni, hogy ez önszántából bukjék az örvénybe.»[20] Meg kell vallani, hogy e szándék meglehetősen macchiavellistikus; de föltéve, hogy való, még akkor is kétes, vajjon igazolhatja-e a szerzőt. Akár való azonban, akár valótlan: az igazolásnak e kisérlete azt bizonyítja, hogy Macchiavellinek is voltak kételyei; másodszor, hogy személyében mások is kétkedtek, s végre, hogy Macchiavelli még saját korához mérten is túlságos áldozatokat követelt a lelkiismerettől.

Melyek már most azok az erkölcsi hibák, melyeket Macchiavelli megenged, sőt, a mennyiben azokat az állam

[19] V. ö. a két munka elé irt ajánlásokat.

[20] Lásd Ginguené, *Hist. litt. d'Italie.*

föntartására nézve hasznosaknak tartja, még ajánl is? A két legfontosabb: a kegyetlenség és a rosszhiszeműség.

A mi a kegyetlenséget illeti, erről a vérszomjas Cesare Borgia iránt tanúsított föltétlen csodálata győzheti meg az olvasót. Hogy milyen volt a viszony, mely őt a fejedelemhez fűzte s mint ítél felőle leveleiben és jelentéseiben, azt már láttuk. Sehol egy árva szó, mely kárhoztatást vagy ellenszenvet árulna el. Sőt a *Principe*-ben még tovább megy. Cesarét mindenért megdicséri s kudarczait mindenkor a balsorsnak tulajdonítja. Lássuk, mikép beszéli el a sinigagliai mészárlást, melynek szemtanúja volt s melyről, mint mondottuk, jelentést is irt. «*Ezek az emberek elég ügyefogyottak voltak*, hogy rá bízták magokat Sinigagliában. *Kivégeztetvén tehát a főbbeket* . . . hatalmának szilárd alapját vetette meg a herczeg.»[21] Ennyi az egész, és ezt is csak futólag említi, midőn fölsorolja azon ügyes és szerencsés eszközöket, melyeket Borgia a hatalom megszerzésére alkalmazott. Azt mondhatná valaki: a sinigagliai mészárlás miatt nem kell annyira fölgerjednünk; a tőrbe csalt áldozatok, az Orsinik, Vitellik, Oliverottik maguk is megrögzött és bitóra méltó gonosztevők voltak. Mind ezt nem tagadom. De Borgia sem volt különb. Gazemberekkel szemben, gazul viselkedik az ember, ezt az elvet én is ismerem. De mi következik ebből? Az, hogy a Macchiavelli által annyira csudált politika sem más, mint gazemberek politikája. Nézzük, hogy ama vérengzés után, mely uralmát biztosította, mit tett Cesare, a Romagna ura? A kormányzás iránt, meg kell vallani, sok érzéke volt. Vasszigorú igazságszolgáltatással kipusztította

[21] *Principe*, VII. fej.

a rablókat, kik befertőzték az országot; mire aztán helyre állott a rend, polgári törvényszéket szervezett s élére köztiszteletben álló férfiút állított. De vad természete még itt is kitör, s Macchiavellinek erre sincs semmi megjegyezni valója. A szigor gyakorlatára, uralkodása első idején, egy Ramiro d'Orco nevű kegyetlen, de tetterős férfiút helyezett a kormányzói tisztségbe, lehető tág hatalmi körrel. Midőn azt látta, hogy megérkezett a rendszerváltoztatás ideje, s hogy a kivételes igazságszolgáltatást rendes törvénykezéssel helyettesítheti, hogy elhárítson magától minden vádat a nép előtt, egy reggelen titokban meggyilkoltatta Ramirót és tetemét a cesenai piacz közepére, egy czölöp tövéhez hurczoltatta, véres tőrt helyezve mellé. Igy bánt el saját akaratának végrehajtójával; s Macchiavelli Cesare e tettét a követésre méltó példák között említi meg. Noha a jelen fölött diadalmaskodott, a jövőtől Borgiának még mindig tartania kellett. Hogy e veszélyt magától elhárítsa, többféle eszközhöz kellett folyamodnia. Ime mindjárt az első: «*Kiirtotta azon uraknak nemzetségét*, kiket előzőleg már kifosztott volt . . . a legtöbbet *lemészárolta* és csak kevesen menekülhettek meg közülök.» Miután ily hideg vérrel sorolta föl Borgia kegyetlenségeit, a legnagyobb nyugalommal folytatja tovább: «Végig tekintve a herczegnek mind e cselekedetén, *nem találok hibát, melyet kifogásolhatnék*; s nekem úgy tetszik: a herczeg megérdemli, hogy a mint én teszem, mintaképül állíttassék oda mindazok elé, kik idegen haderő vagy szerencse folytán fejedelmi hatalomra tettek szert . . . . Nem is viselkedhetett volna másképen.» E dicső politika daczára, Cesare mégis kudarczot vallott vállalatában, a mint azt Macchiavellinek is be kellett ismernie. De ő nem a sikert bámulja, hanem a magatartást. A játék, szerinte, jól volt játszva: a nyereség a

véletlentől függ. «A vállalkozás szilárd alapját mi sem bizonyítja inkább, úgy mond, mint az, hogy a Romagna türelmesen várta a herczeget és hű maradt hozzá *egy álló hónapig.*» Igy tehát valamely tartománynak egy hónapig tartó hűsége kedveért a fejedelem minden isteni és emberi törvényt lábbal taposhat! Ily rémséges bűnöket követhet el ily siralmas eredményért! Már most ítélje meg bárki: milyen az a politika, mely ilyen fejedelem, ilyen magatartás és ilyen nyomorult eredmény csodálását és követését ajánlja az államférfiaknak!

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy arra Macchiavelli nem vetemedik, hogy a legnagyobb gaztetteket egyenesen ajánlja; vannak neki is némi aggályai; Cesare Borgiának ugyan mindent megbocsát, de Agathoklessel szemben már nem ilyen elnéző. Agathoklesről szólva, szavaiban némi emberi érzés nyilatkozik. «Polgártársaink meggyilkolásában, barátaink elárulásában, a hitszegésben, könyörtelenségben és vallástalanságban nem rejlik semmi erény; mind ezzel megszerezhetni a főhatalmat, de nem szerezhetni dicsőséget . . . Nem látom át, miben állana Agathokles a világ legnagyobb hadvezérei mögött. De embertelensége, vad kegyetlensége és a számtalan gazság, melyet elkövetett, *nem engedik, hogy őt a nagy emberek közé sorozzam.*»[22] E szavak ugyan azt bizonyítják, hogy Macchiavelli a jó és a rossz közt még nem törült el minden különbséget; de másrészről még jobban terhelik, mert imént tett kijelentése daczára mégis részletesen beszéli el Agathokles cselekedeteit *azok számára, kik példáját követni akarnák.* «Ezeket el fogja beszélni, úgy szól, de a nélkül, hogy e cselekedetek jó vagy rossz voltáról nyilatkoznék.»

[22] *Principe*, VIII fej.

Mondhatni, hogy ítélete végelemzésben inkább kedvező, mint kedvezőtlen Agathoklesre nézve, kiről föntebb oly szörnyű képet festett. «Csodálnunk kell, mikép történhetett, hogy Agathokles és a hozzá hasonlók hazájokban oly sokáig éltek békességben, a nélkül, hogy ellenök, kik nem védekeztek csak kiválóbb ellenségeik ellen, polgártársaik valaha összeesküdtek volna; holott más kezdő fejedelmek soha sem tarthatták fönn magukat kegyetlenséggel, még békés időben sem, annál kevésbbé háború idején. Nézetem szerint ez *a kegyetlenségnek helyes vagy helytelen alkalmazásától függ. Helyesen van alkalmazva, ha ugyan helyesnek nevezhető az, a mi voltaképen helytelen, midőn nem gyakoroltatik csak egyszer*, vagyis csak akkor, midőn a hatalom biztosításának szüksége követeli; azontúl pedig mindig csak a nép érdekében. A helytelenül alkalmazott kegyetlenség ellenben az, mely kezdetben lényegtelen, idővel azonban növekszik, a helyett, hogy elmulnék. *A kik a kegyetlenséget csak az előbb említett módon alkalmazzák*, azok bizvást remélhetik, hogy *bocsánatot találnak Isten és az emberek előtt, mint Agathokles.*»[23] Azok a bűntettek tehát, melyektől Macchiavelli bennünket az imént el akart rémíteni, nem egyebek, mint jól alkalmazott kegyetlenségek.

Macchiavelli tanának második pontja az elvállalt kötelezettségek megszegésére vonatkozik.[24] Ki a szerzőt nem ismeri, bajosan alkothat magának fogalmat arról a könnyedségről és arról a merészségről, melylyel Macchiavelli a rosszhiszeműség elméletét előadja. Nem igyekszik azt kivételek képében becsempészni; mint valami természetes

[23] *Principe*, VIII. fej.

[24] Erre nézve lásd a *Principe* XVIII. fejezetét.

dolgot állítja oda, elvképen. Elismeri, hogy dicséretet érdemel az a fejedelem, ki kötelezettségeihez hű marad. «De mindazok közűl, kik korunkban és szemünk láttára vittek végbe nagy dolgokat, kevesen vannak, mondja, kik becsvágyból voltak hívek vagy kiket lelkiismeretök visszatartott volna azok megkárosításától, kik szavahihetőségökben megbíztak.» Az igérethez, a szerződéshez, a vállalt politikai kötelezettséghez való hű ragaszkodás azon királyi erények közűl való, melyek csak a mesebeli államokban dívtak. Nem így van ez a reális világban. Itt csak csalás útján lehet boldogulni. «A fejedelemnek két állat alakját kell magára ölthetnie, a rókáét meg az oroszlánét . . . Az elsőtől az ügyességet, a másodiktól az erőt kell eltanulnia. A kik lenézik a róka szerepét, azok nem igen értik mesterségöket; hogy világosabban szóljunk: az okos fejedelemnek ki kell búvnia azon igéretek beváltása alól, melyek érdekeivel ellenkeznek.»[25]

Már ismerjük azt a fő, illetőleg egyetlen okot, melyet Macchiavelli véleménye mellett fölhoz; ez az ok abban áll, hogy az emberek gonoszak, és hogy a ki jó akar lenni, nincs biztosságban közöttük. «Minthogy az emberek mindenkor készek szavukat megszegni, a fejedelem se helyezze abba a dicsőségét, hogy adott szavához hű legyen.» Látnivaló, mikép képzeli magának Macchiavelli az emberi társadalmat. *Homo homini lupus*, ez az ő jelszava. A kölcsönös csalás, ez az ő politikájának szabálya; akár gyilkosságot, akár csalárdságot ajánl, elveit, úgy látszik, mindenkor a gonosztevők társaságából veszi.

A szükség, ha szorosan veszszük, valamiképen még

[25] *Principe*, XVIII. fej., ne debba osservare la fede, quando tale osservantia gli torni contro.

kimenthetné a csalárdságot. De Macchiavelli ehhez egy másik ürügyet is talál, mely a csalárdságot, legalább a mi szemünkben, még kárhozatosabbá teszi: és ez az elkövetés könnyű szere. «Ürügyben, melylyel szószegését szépen kiföstheti, nem szenved hiányt soha senki . . . Az emberek oly együgyűek és a pillanatnyi szükségnek annyira rabjai, hogy a ki csalni akar, mindig könnyen talál bolondot, a ki lépre megy.» Az emberek tehát nemcsak csalni hajlandók mindenkor, de arra is készek, hogy megcsalassanak. Nem csak ürügyet, de sikerre való kilátást is nyujtanak a csalárdságnak. Hazugok lévén és egyúttal hülyék, önmaguk adnak példát a csalásra. Mások csalárdságai előtt szemet húnynak. A győzelem tehát a legravaszabbé és legszemesebbé, azé, ki a legügyesebben ámítja a többieket és óvja meg önmagát.

Macchiavelli nem feledkezik meg a példáknak tekintélyéről, mely tudvalevőleg mindenkor nagy befolyással volt az emberekre. A tény a jog ellenében kétségkívül mit sem bizonyít; de a tömeg észjárásában oly ingadozó valami a jogról alkotott fogalom, hogy a tény ezt majdnem mindig megingatja, főkép azonban, ha a közérdek vagy az állami üdvösség köpenyegébe burkolódzik, vagy ha egy hatalmas személyiség védnöksége alatt jelentkezik. A rosszhiszeműség igazolására Macchiavelli sok példát meríthetett kora történetéből. De elővigyázatból olyat választott, melynek a szentség jegye nagyobb hitelt szerzett a tömeg előtt; oly ember példáját választotta, ki uralkodó, egyházi ember, fejedelmi főpap és egyúttal a legnagyobb világcsaló volt: VI. Sándor pápát. Nem vall-e szerencsétlen kézre, hogy a XV. századnak épp a legbecstelenebb két alakját választja egymásután hőseiül, Cesare Borgiát és atyját?

A mi végre az erényt illeti, ez Macchiavelli szemében, mint a vallás, szintén csak kormányzati eszköz. Csak akkor jó, ha hasznos; mihelyt hátránynyal jár, elvetendő. Álarcz, melyet szemünk előtt kell tartanunk, a míg lehet, de melyet le kell vethetnünk, ha a szükség úgy kívánja. A tökéletes fejedelem ahhoz a merőben igazságtalan emberhez hasonlít, kiről Platon beszél, és kiben az igazságtalanság, az igazság külső máza alatt, szinte megtestesül. «A fejedelemnek — Macchiavelli szerint — arra kell törekednie, hogy a jóság, a kegyelem, a könyörületesség, a szavahihetőség és igazságosság *hírébe jusson*; mindezen jó tulajdonságokkal birnia kell, de elegendő önuralommal is, hogy *az ellenkező tulajdonságokat kifejtse*, mihelyt ez előnyösebbnek látszik. Tényképen állítom, hogy a fejedelem, főleg az új fejedelem, büntetlenül nem lehet mindig erényes, mert *fönmaradásának érdeke gyakran arra kényszeríti, hogy az emberiesség, a könyörület és a vallás törvényeit megsértse* . . . . A külső látszat szembe szökik, de az emberek voltaképeni lényege nem . . . . A fődolog a tekintélyt megőrzeni: az eszközöket a világ mindig tisztességeseknek és dicséreteseknek fogja tartani. Mert a tömeg mindenkor csak a látszathoz tartja magát, és *a beállott események szerint ítél.*»[26]

Ilyen a *Principe* erkölcstana. Már most az a kérdés, vajjon határozott ellentéte-e annak, melyet a *Discorsi* hirdet.[27]

[26] *Principe*, XVIII. fej. Operare contro alla humanità, contro alla carità, contro alla religione . . . I mezzi saranno sempre giudicati onorevoli.

[27] A mi Macchiavelli *firenzei történetét* illeti, bármit mondjon Rousseau, ez ugyanazt az erkölcsi benyomást kelti az olvasóban, mint a *Fejedelem*. Tocqueville ez iránt így nyilatkozik: «*Firenze*

Ha e két munka mindenben ellenkeznék, sok jóakarattal azt lehetne képzelni, hogy a kárhozatosabb közűlök csak színlelés; vagy azt is föl lehetne tenni, hogy valódi czélját a világ rosszul értelmezte. De ha mind a két munkában ugyanazokkal az alapelvekkel találkozunk, nincsen többé semmi ok, miért tulajdonítsunk Macchiavellinek rejtett gondolatokat.

Nézzük mindenekelőtt a *Discorsi*-t és ebben a macchiavellismusnak azt az alapelvét, hogy a czél igazolja az eszközt. Romulusnak gyilkosságáról, illetőleg Remusnak meggyilkoltatásáról van szó. «E fejedelem viselkedéséből ítélve, azt hinné az ember, úgy mond, hogy a polgárok, becsvágyuk vagy uralmi szenvedélyök által hajtva, vetélytársaikat láb alól eltehetik. E nézet nem volna alaptalan, ha nem *tekintenők a czélt*, melyet Romulus ez emberöléssel el akart érni . . . . Okos elme nem kárhoztathat azért valamely kiváló embert, mert *szokatlan eszközzel mozdított elő oly lényeges* ügyet, minő egy monarchia szabályozása vagy egy köztársaság megalapítása. *Ha cselekedete miatt vádolnunk kell is, czélja miatt ki kell*

történetének Macchiavellije előttem ugyanaz, mint a *Principe* Macchiavellije. Én nem is tudom fölfogni, hogy az előbbi munka mikép hagyhatja az olvasót kétségben azon czél iránt, mely szerző előtt utóbbi munkája megirásakor lebegett. Firenze történetében Macchiavelli olykor megdicséri a szép és nagy tetteket, de mindenkor meglátszik, hogy ez nála csak képzelet dolga. Gondolatának veleje tulajdonképen az, hogy az emberi cselekedetek magukban véve közömbösek, s hogy azokat az ügyesség szerint kell megítélni, mely bennök nyilatkozik s a siker szerint, mely követi őket. Az ő szemében a világ tágas küzdő tér, melyen Isten nincs jelen, hol a lelkiismeret nincs helyén s mindenki úgy boldogul, a mint tud.» (Tocqueville, *Correspondance*, lásd az 1831 aug. 5-dikén Louis de Kergorlayhez irt levelét.)

őt mentenünk. Az üdvös eredmény mindig megbocsáttatja a cselekedetet; és Romulussal is így vagyunk. *Az erőszak alkalmazása csak akkor kárhoztatandó,* ha *rosszul cselekszünk,* de nem akkor, *ha jól cselekszünk.*»[28] Ez elvből indul ki Macchiavelli, midőn helyesli Remus meggyilkoltatását s Titus Tatiusét is; midőn pedig Kleomenes spártai király példájára hivatkozik, így szól: «Jól ismerte az embereket; és megértve becsvágyuk természetét, belátta, hogy ő nem lehet mindenkié, a míg egyesek érdekei ellen harczolnia kell; *megragadván tehát a kínálkozó alkalmat, meggyilkoltatta az ephorokat és mindazokat, kik terveinek útját állhatnák,* azután pedig tökéletesen helyre állította Lykurgos törvényeit.»[29]

Igaz, hogy ezekben az esetekben nem egyes ember hatalmáról, hanem magasztosabb czélról van szó: amott egy monarchia megalapításáról, emitt pedig fontos köztársasági törvények és erkölcsök reformjáról; de azért mindenütt csak a gyilkolás és az árulás maradnak eszközei.

E nagy bűnöket Macchiavelli szükségeseknek tartja ugyan a politikában, de azért nem hivatkozik rájok és nem helyesli azokat lelkiismeretének minden tiltakozása nélkül. Olykor tisztes érzelmeket szólaltat meg itt is, a minőkhöz hasonlókat már a *Principe*-ből idéztünk: «Az ilyen eszközök bizonyára kegyetlenek, úgy mond, és romboló hatásúak, nem csak a keresztyén erkölcsökre, de általában az emberiességre nézve is; futva kerülje azokat minden ember, s becsülje többre egyszerű polgár voltát a sok ember halála árán szerzett királyi méltó-

[28] *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio,* I. k., IX. fej.

[29] *U. o.,* Lásd még Klearchosnak, a pontosi Herakleia zsarnokának példáját, I. k., XVI. fej.

ságnál.»[30] Ezek nemes szavak s talán az egyetlen alkalom, mikor az emberiesség őszinte sikolya röppent el Macchiavelli ajkairól. De ez a fölhevülése nem tartós; hiszen így folytatja tovább: «De ha valaki a maga hatalmát semmi eszközzel nem tudja föntartani, viszont elbukni sem akar, nem választhatván jobb módot, okvetlen ezt kell alkalmaznia.» Igy tehát elismeri, hogy ez eszközök megvetésre méltók; azért mégis minduntalan előhozakodik velök, mint az orvos, ki a mérgezést kárhoztatja, a méregkeverőket azonban mégis betanítja.

Semmi sem vet erősebb fényt Macchiavelli érzelmi világára, mint az azok iránt érzett megvetése, kik nem tudnak sem egészen jók, sem egészen rosszak lenni. Szerinte a bűn nagysága elfödi annak szégyenét. Fölötte érdekes e tekintetben Perugia egyik zsarnokáról, Baglioniról mondott ítélete, ki II. Gyula pápát egy ízben markában tartotta, de nem merte megölni. «A pápa környezetében levő *okos emberek,* úgy mond, meg nem érthették, mikép szalaszthatta el a legszebb alkalmat, *örök időkre szerezni hírnevet, egy pillanat alatt veszteni el ellenségét, és ilyen fölötte gazdag zsákmányra tenni szert*... Azt következtették ebből, hogy az emberek gyarlók s nem tudnak tökéletesek lenni se a jóban, se a bűnben lelkök egész hevével . . . Baglioni sem merte megragadni a kinálkozó alkalmat, hogy végrehajtson oly vállalkozást, melyért mindenki csudálta volna bátorságát és a mely *halhatatlanná tette volna hírét.* Oly bűnt követett volna el, melynek nagysága eltakarta volna a gyalázatot, és mely megvédte volna a veszélyektől, melyek fenyegették.»[31]

[30] *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I. k., XXVI. fej.

[31] *U. o.*, I. k., XXVII. fej. Cui grandezza l'avesse superato ogni infamia.

A fejedelemről irt könyvében Macchiavelli, codexének második szabályáúl, a rosszhiszeműséget állítja föl. Ugyanezt a tantételt megtaláljuk a *Discorsi*-ban is. A fejedelem rosszhiszeműségét illetőleg így szól Macchiavelli: «Xenophon Cyrus életrajzában kimutatja, hogy csalnia kell, ki sikert akar elérni . . . Ebből azt a következtetést vonja le, hogy *a nagy dolgokra törő fejedelemnek a csalás mesterségét meg kell tanulnia.*»[32] A mi pedig a nép rosszhiszeműségét illeti, így nyilatkozik: «Azt látjuk, hogy a rómaiak uralmuk megalapítása óta mindig rosszhiszeműleg jártak el: *mert ez nélkülözhetetlen mindenkire nézve*, ki a hatalom magasabb fokára tör, *s annál kevésbbé gáncsolandó, minél gondosabban lepleztetik.*»[33] Végül a fejedelem ellenségeinek is rosszhiszeműeknek kell lenniök. «A kik a fejedelemmel elégületlenek, azok hadd fordítsák összes igyekezetöket barátságának megszerzésére . . . E benső viszony elsőben is a ti nyugalmatokat biztosítja, *valamint hogy megszerzi a legkedvezőbb alkalmakat gyűlölségtek kielégítésére is.*»[34] Mindez a bizonyíték a mellett szól, hogy a *Discorsi*-ban foglalt erkölcstan azonos a *Principe* erkölcstanával; hogy e politikának fegyvere mindenkor a hitszegés, és végre, hogy a macchiavellismus valódi fölfedezője, legalább a mi az elméletet illeti, okvetlenül Macchiavelli.

Macchiavelli politikája néhány iró állítása szerint rosszul értelmeztetett.[35] Macchiavelli szerintök azt a gya-

[32] *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, II. k., XIII. fej. Un principe che voglia fare gran cose, è necessario imparare ad ingannare.

[33] *U. o.*, La quale è meno vituperabile, quanto è più coperta.

[34] III. k., II. fej.

[35] Lásd például Amelot de la Houssayenek a *Principe* elé irt előszavát.

lázatos, kegyetlen és hitszegő politikát, melyet szemére vetnek, csak igen különleges viszonyok, jelesen valamely új uralom megalapításának esetére ajánlotta; már pedig tény, hogy a trónját először elfoglalt fejedelem más eszközökkel kénytelen azt védelmezni, mint az örökösödés jogán való fejedelmek. Igazságtalanság volna tehát ebben oly általános érvényű tant látni, mely föltétlenül és minden körülmények között igazolná a hazugságot és hitszegést. A mit tehát Macchiavellinél absolut tannak szoktunk tekinteni, az a politikai casuisticának csak egy különleges esete volna.

E nézetet a következő okokkal lehet támogatni. A macchiavellistikus elvek főkép *a fejedelemről* szóló könyvben foglalvák. Már pedig nem szabad feledni, hogy a *Principe* csak új fejedelemségekről szól, nem pedig örökös fejedelemségekről, s hogy e különbséget maga Macchiavelli határozottan kiemeli:[36] «*Az örökös fejedelem*, mondja, *beérheti azzal*, hogy nem szegi meg az elődjei által megállapított rendet és szabályokat, s hogy enged az események nyomásának . . . A természetes fejedelem *ritkábban lévén kénytelen alattvalóit zaklatni*, szeretetöket könnyebben szerezheti meg; ha tehát rendkívüli hibák nem teszik gyűlöletessé, okvetlenül vonzalmat ébreszt maga iránt.» Az ezután következő tanácsok tehát, úgy látszik, nem vonatkozhatnak többé az örökös fejedelmekre. Az új fejedelmek nehezebben tartván fönn magukat államukban, szükségkép szokatlanabb eszközökhöz kénytelenek folyamodni. Midőn aztán a végső esetekben alkalmazandó eszközökről szól, ezt teszi hozzá: «*Ez főkép az új fejedelmekre nézve áll*, kik alig menekedhetnek a kegyet-

[36] *Principe*, II. fej.

lenség vádja elől, mivelhogy minden új uralom sok veszélylyel jár.» Sőt a legtöbb példa, melyet Macchiavelli fölhoz, még a *Discorsi*-ban is, új fejedelmekre, például Romulusra, a herakleiai Klearchosra és hasonlókra vonatkozik. A *Discorsi*-ban ezen felül kitünő tanácsokat ad a fejedelmeknek és egy gyönyörű védbeszédet tart a nagy uralkodók mellett. «Bárcsak jól áthatná a fejedelmeket az az igazság, hogy hatalmukat azon pillanatban kezdik aláásni, melyben megsértik a törvényeket, melyben mellőzik az ősi intézményeket és melyben eltérnek azon erkölcsöktől, melyeknek uralma alatt oly sokáig éltek az emberek. Sokkal könnyebben lehet a jók szeretetét megszerezni, mint a rosszakét és sokkal könnyebb engedelmeskedni a törvénynek, mint parancsolni. Azok a királyok, kik a helyes kormányzás módját meg akarják ismerni, ne tegyenek egyebet, mint hogy a jó fejedelmek viselkedését vegyék mintaképül, olyanokét, minők a korinthosi Timoleon, a sikyoni Aratos és még többen mások, kiknek példáiban épp annyi biztosságot, nyugalmat és boldogságot talál az, a ki kormányoz, mint az, a ki engedelmeskedik . . . A jól kormányzott népek nem áhítoznak egyéb szabadságra.»[37] Mindezen idézetből az derül ki, hogy a *Principe* tétele nem általános érvényű, hanem kizárólag csak az újonnan alakult uralmakra vonatkozik.

De ha egy külön esetre szorítjuk is, ezáltal Macchiavelli tana még korántsincs igazolva. Nem látom be ugyanis, miért volna az új fejedelemnek több szabadsága igazságtalanságot elkövetni, mint az örökös fejedelemnek? Nézetünk szerint azonban a macchiavellismusnak ennél még sokkal nagyobb jelentősége van, a mennyiben, szerinte,

[37] *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, III. k., V. fej.

mindenféle politikai helyzetre és minden kormányformára alkalmazható. Azt természetesen nem állította Macchiavelli soha, hogy mindig csak a gonosz eszközöket kell alkalmazni, a jókat pedig soha; azt nem mondta, hogy a bűnt a bűnért kell gyakorolnunk. Hiszen ha így volna, tana nem csak elvetemedett, de képtelenség is volna. Ő csak azt állítja, hogy igazságtalan eszközökkel is kell élni, valahányszor ez haszonnal jár . . . Már pedig kétségtelen, hogy ez eszközök szükségesebbek és több haszonnal járnak az új, mint az örökös fejedelmekre nézve. Innen ered az a megkülönböztetés, melyre mi is figyelmeztettünk. Voltakép mit is mond Macchiavelli? «A természetes fejedelem, *ritkábban lévén kénytelen alattvalóit zaklatni*, azok szeretetét könnyebben szerzi meg.» Tehát mert nincs rá alkalma és nem kénytelen vele, azért nem nyomja el alattvalóit. Föltéve azonban, hogy nyílik rá alkalom és kénytelen vele: az ilyennek is csak úgy kell bánnia alattvalóival, mint az új fejedelemnek; mert hiszen Macchiavelli nem elvek szerint szabja meg a fejedelmek különböző viselkedését, hanem az alkalmak szerint. E látszólagos ellenmondás tehát nem czáfolja meg általános tanát, hanem inkább megerősíti.

Még valamire kell ügyelnünk. Igaz ugyan, hogy a *Principe* főképen új fejedelmek oktatására készült, de azért a szabályok, melyek a szerzőnek tanát kifejezik, mégis oly általános kitételekkel fogalmazvák, hogy nyilván messzire kihatnak azon különleges esetek körén túl, melyekből levonattak. A XV. fejezetben Macchiavelli saját politikáját azokkal az ábrándos politikákkal állítja szembe, melyek soha nem létezett kormányformákról értekeznek. Ez állításából az következnék, hogy csak két fajta politika létezik: az egyik eszményi, s ez nem alkalmazható;

a másik positiv, s ezt ő adja elő. Ha Macchiavelli elvei körülhatárolásakor egy különös esetet tartott volna szemmel, e szándékát határozottan kifejezte volna és egyúttal megjelölte volna a kivételeket is, melyeket ez egy eset javára az erkölcstanból igénybe vesz. Semmi esetre sem fejezte volna ki gondolatát ily általános módon: «Oly távol áll egymástól az a mód, a mely szerint tényleg élünk, attól, a mely szerint élnünk kellene, hogy a ki valónak és létezőnek tekinti azt, a minek kétségkívül valónak és létezőnek kellene lennie, de sajnos nem az, okvetlenül örvénybe rohan.» Ez a sarkelv, melyben Macchiavelli egész valója megnyilatkozik, bizonyára sokkal általánosabb tant tartalmaz, mint az, a melyet neki tulajdonítanak, és a politikának minden eshetőségéhez alkalmazkodik. A *Principe* szerzője korán sem szorítkozott csupán az új fejedelmekre, midőn azt tanácsolta, hogy az erőszakot furfanggal kell párosítani, hogy a róka és a farkas szerepét egyszerre kell játszani, s hogy ha szükséges, meg kell szegni a vállalt kötelezettségeket. Egyébiránt Macchiavelli példái is bizonyítják, hogy ő nem akarta tanát e szűk körre szorítani. Hiszen VI. Sándor nem új, hanem választott fejedelem volt, Arragoniai Ferdinánd pedig örökösödés czímén került a trónra. Örökös fejedelem volt XII. Lajos is, kinek szemére veti, hogy szavát nem tudta megszegni; végre a rómaiakat is rosszhiszemű eljárásuk miatt halmozza el a *Discorsi*-ban dicséreteivel. A csalárdság és szószegés tana tehát általános érvényű és nem szorítkozik egy különleges esetre.

Hogy az erőszakos végső eszközöket főképen az új fejedelmeknek javasolja, nem pedig az örökös fejedelmeknek, azt elismerem. De tévedés azt hinni, hogy a köztársaságokat ez eszközök alkalmazásától eltiltja. Ez

oly pontra tereli figyelmünket, melyet mindeddig, úgy hiszem, nem igen vettek észre. Értjük ez alatt a forradalmi terrorismus elméletét, melyet Macchiavellinél már egész mivoltában megtalálhatunk.

Macchiavelli általános érvényű, kivételt nem ismerő alapelvnek tartja, hogy minden új kormányzat, legyen az köztársaság vagy egyeduralom, csak terrorismus által alapítható meg. Ez elvet a következő erős és velős mondással magyarázza meg: «A ki magát a zsarnoki polczra fölküzdi és nem veszíti el Brutust; a ki helyreállítja a szabadságot, és nem áldozza föl, mint Brutus, saját gyermekeit, az csak ideig-óráig képes magát föntartani.»[38] Igen keményen ítéli meg Soderinit, ki a Mediciek kiűzetésekor a firenzei köztársaság kormányzásával bizatván meg, a legyőzött párttal mérsékletesen bánt és jósággal meg türelemmel győzedelmeskedhetni vélt Brutus ez új fiainak csökönösségén. «Aggodalmai, úgy szól, tisztességes és jóravaló emberre vallanak, ... de nézetében csalatkozott; nem tudta, hogy a gonoszságot nem fékezheti meg az idő, nem fegyverezheti le jótétemény, és mivel nem tudta Brutus példáját követni, elveszítette hazáját, az államot és dicsőségét.»[39] Bárki kerekedjék fölül, legyen az a nép, vagy legyen egy uralkodó, sikerét mindig «*az új rend ellenségeire mért valamely rettenetes csapással*»[40] kell emlékezetessé tennie és megszilárdítania. E szigorra főkép a szabad kormányzat megalapításánál van szükség, mert az ilyennek rendszerint sok az ellensége és

[38] *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, III. k., III. fej.

[39] *U. o.*

[40] *U. o.*, È necessaria una esecutione memorabile contra inimici delle conditioni presenti.

csak kevés a barátja. «E baj megelőzésére nincs erélyesebb, egészségesebb és szükségesebb szer, mint ez: halál Brutus fiaira.»[41]

Vizsgáljuk meg közelebbről, mit ért Macchiavelli e kifejezésen: Brutus fiai. Szerinte nincsen szabadság egyenlőség nélkül. S az egyenlőségnek kik az ellenségei? A nemes emberek. Ezeket pedig így határozza meg: «Igy nevezem mindazokat, kik birtokaik jövedelméből *tétlenül élnek*, nem foglalkozván sem mezőgazdasággal, sem iparral, sem másféle mesterséggel. Ily emberek minden köztársaságban és minden államban veszélyesek. De még veszélyesebbek azok, kiknek földbirtokukon kívül várkastélyuk van, melynek falai közt parancsolnak, és alattvalóik, kik nekik engedelmeskednek. A nápolyi királyság, a szentszék birtoka, a Romagna és Lombardia hemzseg e két fajta emberektől, és azért sohasem alakult köztársaság vagy szabad állam ezen a *minden politikai társadalomnak természetes ellenségeitől lakott vidékeken (perchè tali generationi d'uomini sono al tutto nimici d'ogni civiltà)*. A toscanai városoknak ellenben olyan az alakzatuk, olyan az alkotmányuk és olyanok a törvényeik, melyek föntartják a szabadságot, a mi onnan van, hogy e tartományban igen kevés a nemes ember, és hogy egynek sincs kastélya.»[42] Macchiavelli abból az elvből, hogy egyenlőség nélkül nincs szabadság, azt következteti, «hogy a ki oly országban akar köztársaságot létesíteni, melyben sok a nemes ember, nem érhet czélt, *ha ezeket mind ki nem pusztítja*».[43] És ezt nem találomra mondja Macchiavelli, mint valami ötletet.

[41] *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I. k., XVI. fej.
[42] *U. o.*, I. k., LV. fej.
[43] *U. o.*, Se prima non gli spegne tutti.

Egy másik munkájában is visszatér erre, még pedig a firenzei kormányzat reformjáról szóló értekezésben, melyet X. Leó pápának ajánlott. «Hogy köztársaságot lehessen alapítani Milanóban, hol a polgárok közt igen nagy az egyenlőtlenség, *az egész nemességet tönkre kellene tenni* és az egyenlőség színvonalára kellene sülyeszteni.»[44] Végül a német köztársaságok példájára hivatkozik, melyek tisztességök és szabadságuk sértetlen fönmaradását, szerinte, a nemesség ellen érzett leplezetlen gyűlöletöknek köszönhetik. «*Ha valamely nagy úr véletlenül hatalmukba kerül, azt*, az államnak megrontásában és megzavarásában való részvétele miatt *irgalmatlanul kivégzik.*»[45]

Az egyenlőtlenség az erkölcsöket megrontja, az erkölcsi romlottság pedig tönkre teszi a szabadságot. Már most mitévők legyünk, hogy a szabadságot a romlott államban megóvjuk, illetőleg helyreállítsuk? Ez fölötte nehéz vállalkozás, sőt mondhatni: teljesen lehetetlen. Az a megoldás, melyet Macchiavelli ajánl, nem egyéb, mint a forradalmi dictatura.[46] «A rendes eszközök elégtelenek, sőt ilyen körülmények között határozottan káros hatásúak. Rendkívüli eszközökhöz kell tehát nyúlni, erőszakhoz, fegyverhez; mindenek előtt azonban az állam fölötti korlátlan uralmat kell megszereznünk, hogy tetszésünk szerint rendelkezhessünk vele.» De midőn e végső eszközöket ajánlja, ugyanakkor csodálatra méltó mély belátással útal ez eljárás minden veszélyére is. «Az állami szervezet politikai újjáalakításának nemes szívű és feddhetetlen jellemű polgárra van szüksége. Már pedig

[44] *Discorso sopra il riformare lo stato di Firenze.*
[45] *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I. k., LV. fej.
[46] *U. o.*, I. k., az egész XVIII. fej.

valamely köztársaságnak erőszakkal való meghódítása, éppen ellenkezőleg, becsvágyó és gonosz embert igényel. És ebből az következik, hogy igen ritkán akad jóravaló ember, ki tisztes czél elérhetése végett kárhozatos eszközökhöz fog folyamodni; valamint hogy ritkán akad majd gonosz ember is, ki egyszeriben arra határozza magát, hogy igazságtalanul szerzett tekintélyét üdvös czélra alkalmazva, jót tegyen.»

Ime, itt két-három lapon a forradalom egész codexét állítottuk egybe; láttuk, mikép kell megalapítani a rémuralmat, mikép kell kiirtani a nemeseket, mikép kell összes ellenségeinket eltenni láb alól s mikép kell bizonyos esetekben a legfőbb hatalmat is bitorolni, hogy az egyenlőség útján a szabadság előmozdíttassék. Mert ezekből az elemekből áll Macchiavelli elmélete. Láttuk, hogy nem változnak elvei, akár a néphez, akár a zsarnokokhoz fordul tanácsaival. S nem csak a hatalom bitorlóinak ajánlja az erőszakos és kegyetlen eszközöket, hanem a köztársaság hiveinek is. Igaz ugyan, hogy ez eszközök czélja e két esetben különböző, mert itt egy ember hatalmáról, ott meg valamely nép szabadságáról van szó. De erkölcsi szempontból ugyanazon megítélés alá esnek. Franczaország történelme két nagy bűnt mutathat föl, mely Macchiavelli tanainak hű és szorgos alkalmazásából eredt: egyik monarchiai, másik népi jellegű; egyik a Szent-Bertalan-éj, a másik a szeptemberi vérengzés; Macchiavelli mind a kettőt helyeselte volna, mert mind a kettő megfelel elveinek. «Egy rettenetes csapással meg kell rémíteni a meghonosítandó rend ellenségeit . . . . A kegyetlenséget egyetlen alkalommal, egyetlen csapással kell elkövetni . . . Köztársaság nem létesülhet a nemes emberek kiirtása nélkül, stb . . . . A bűn nagysága eltakarja annak szégyenét.»

A mondottakból világosan következik, hogy a rémuralom a macchiavellismus egyik alakzata csupán. A vérszomjas demokratiák erőszakos politikája nem kevésbbé macchiavellismus, mint a romlott monarchiáknak fondorkodó s méregkeverő politikája. A kik védik és kimentik a zsarnokok bűneit, fontolják meg tehát, hogy ez által a forradalmi bűnöket is igazolják; a kik viszont a nép bűnei iránt éreznek szivök mélyén némi vonzalmat, melyet sem bevallani nem mernek, sem elnyomni nem képesek, azok ne feledjék, hogy midőn e bűnöket igazolják, úgy érvelnek mint a zsarnokok. A ki szereti a szabadságot, ne hallgasson oly álnok elvekre, hogy a szabadság csak terrorismussal alapítható meg, hogy a világot, fölszabadítása czéljából, meg kell rémíteni, s hogy az emberiség és testvériség korszakának vérfürdőben kell megkeresztelteteni. Mert ugyan honnan kerültek elő e maximák? A XV. század szülte őket, a leggaládabb valamennyi század közül; hazájok a zsarnokok hazája és szerzőjök a Mediciek farkcsóváló szolgája, a Borgiák bámuló híve.

A mint így nyomról-nyomra követtük Macchiavelli erkölcsi alapelveit, minden következményökben és különféle alkalmazásaikban, már elég mélyen hatoltunk be a voltaképeni politika körébe. De e politika alapelveiért sokkal mélyebbre kell visszanyúlnunk.

Macchiavelli politikája. — Bizonyos, hogy nem az elvont és speculativ politika az a tér, melyen Macchiavelli értelmi fölénye nyilvánul. Ilynemű kérdésekbe nem hatolt be mélyen s főbb eszméit e tekintetben többnyire Polybiostól vette kölcsön. A mit a társadalom és a kormányok eredetéről, azok különböző formáiról, hátrányairól és azon sorozatról mond, melyben egymást fölváltják, azt mind Polybiostól vette át, kit helyenként szó szerint lefordít.

Ez elvont elmélkedések azonban kevés helyet foglalnak el műveiben, és nem is igen felelnek meg szelleme sajátos természetének.

Annál kiválóbb a gyakorlati politika kérdéseiben, melyeket az államférfiúi tapasztalat fényével világít meg. Tanulmányai csodálatra méltó mintaképei a politikai psychologiának. Oly alaposan ismeri a fejedelmek és népek szenvedélyeit, mint az olyan férfiútól várható csupán, ki köztársaságot szolgált és fejedelmekkel alkudozott. A római történelem szolgáltatta az alkalmat, hogy egybegyűjtse tapasztalásait és hogy kutassa, mikép kell mindenkor viselkedni a változó körülmények szerint? Vizsgálódásaiban oly mély belátást, oly finom elmét és annyi erőt fejt ki, hogy e tekintetben senki még nem múlta felül. Ki műveit ismeri, nem fogja csodálni, miért becsülték annyira a XVI. század politikusai és hogy közűlök többen, még pedig a legjelesebbek, miért hordták mindig magukkal műveit. Azt találták meg bennök, a mit mindenek fölött kerestek: nem elvi fejtegetéseket, hanem gyakorlati szabályokat, elmélkedéseket egyes események felől s útmutatásokat mesterségök egyes nehézségeire nézve. A *Discorsi*-nak az összeesküvésekről szóló fejezete jobban érdekelte őket, mint Platon köztársaságának az államok forradalmairól szóló nagyszabású philosophiai elmélkedései. Macchiavelli még akkor is, midőn a tudomány magasabb rendű kérdéseivel foglalkozik, tényekkel és példákkal, és mintegy látható kisérletekkel tárgyalja őket, e kisérleteket jobban értvén meg a közönség, mint az elméleti irók érveléseit.

Ott, hol a kormányzatokról általánosságban elmélkedik Macchiavelli, Polybios és Aristoteles nyomán szintén az egyensúlyos kormányzatoknak adja az elsőbbséget az

egyszerű kormányzatok fölött; ez elv bebizonyítására Sparta és Róma példáira hivatkozik.[47] Kétes azonban, vajjon Macchivellinél ez elmélet nem visszaemlékezés-e csupán Polybiosra és más ó-kori írókra? Egy más iratában ugyanis határozottan az ily fajta kormányzatok ellen fordul: «Azt állítom, úgy mond, hogy nem biztosíthatjuk valamely állam alkotmányának fönmaradását máskép, mint ha azt *valóban* köztársasági vagy *valóban* monarchiai elvekre alapítjuk. Minden *közbenső* kormányforma hibás. Ennek oka világos: úgy a monarchiának, mint a respublicának egyetlen egy veszélytől kell csak tartania; amannak, hogy alá ne szálljon a köztársaság felé; emennek, hogy föl ne emelkedjék a monarchia felé. A közbenső kormányformákra nézve azonban kettős a veszély: le is süllyedhetnek a köztársaság felé, föl is emelkedhetnek a monarchia felé; innen ered aztán az a sok forradalom, melynek ki vannak téve.»[48] Macchiavelli általában csak kétféle kormányzatot ismert, szolgált és rajzolt: a köztársaságot és a zsarnokságot. Az ő korában Olaszországban nem is dívott egyéb. Hazája az ó-kori Görögország állapotában sínlődött; községekre volt szakgatva, melyek egymásnak ellenségei voltak, és váltakozva hol zsarnokoknak, hol demagógoknak estek áldozatul. Ha meggondoljuk, hogy Macchiavelli ilyen viszonyok közt szerezte politikai ismereteit, csodálnunk kell, hogy e szűk szintéren oly változatos és mély megfigyelésekre gyűjtött anyagot, de egyúttal azt is meg fogjuk érteni, miért van oly szűk látóköre ennek az éles-szemű politikus-

[47] *Discorsi*. I. k., II. fej.

[48] *Discorso sopra il riformare lo stato di Firenze.*

nak, és tanai miért alkalmazhatók oly nehezen bonyolultabb helyzetekben.[49]

Macchiavellit sok vád érheti ugyan, és mi azokat nem szépítgettük; van azonban egy tagadhatatlan érdeme is: különös előszeretete, mondhatni valódi szenvedélye, a szabadság iránt. Ez kétségkívül egy okkal több, hogy elítéljük, mert ha ismerte és szerette a szabadságot, még kevésbbé volt volna szabad a *Principe*-t megírnia. De ha e tekintetben szemet hunyunk, lehetetlen a *Discorsi*-ban föl nem ismernünk az ó-kor büszke elveinek visszhangját. A *Discorsi*-ban már nem a hideg, fásult és romlott észlelő beszél, hanem a polgár, a néptribun; s e tiszta, magasztos szenvedély sugallatára Macchiavelli hangja is fölemelkedik, és megismerjük azt az embert, ki barátjának ily férfias és ékesszóló sorokat írhatott: «Leáldozván a nap, hajlékomba lépek . . . . magamra öltöm ünnepi ruháimat és illedelmes viseletben jelenek meg antik jellemű férfiak ősrégi udvarában. Szívesen fogadnak; én

[49] Francziaország kormányzatát igen jól ismerte és igen helyesen ítélte meg Macchiavelli. Csodálkozással emlékezik meg róla. «Francziaország legelől áll, úgy mond, a jól kormányzott államok sorában. Az ottani intézmények közül a legbölcsebbek egyike kétségkívül a parlement, mely arra van hivatva, hogy a kormányzás biztosságára és az alattvalók szabadságára ügyeljen. Ez intézmény szerzői ismervén egyrészről a nemesség szemérmetlenségét és becsvágyát, másrészről a szenvedélyt, mely a népet olykor elragadja, arra kerestek módot, mikép lehetne az egyiket a másik által féken tartani, úgy mindazonáltal, hogy a király közbe ne lépjen, mert ez nem foghatja a népnek pártját a nélkül, hogy a hatalmasokat elégületlenné ne tegye, sem ezeknek nem kedvezhet a nélkül, hogy a nép gyűlöletét ne vonná magára.» (*Principe*, XIX. fej.) A *Discorsi*-ban hasonlóképen nyilatkozik: «A franczia királyság e tekintetben példaszerű. A nép csak azért él biztosságban, mert a királyok meg-

pedig élvezem az ellátást, melyre születtem és mely egyedül felel meg izlésemnek. Nem szégyenlek velök értekezni és kikérdezem őket cselekedeteik indokai felől. Eléggé szeretnek, hogy kérdéseimre szívesen válaszoljanak; én pedig vagy négy óra hosszat nem érzem az unalmat, felejtek minden bánatot s nem félem sem a nyomort, sem a halált.»[50]

Macchiavelli nem speculativ politikus. Innen van, hogy nem elvont philosophiai érvekkel kel a szabadság védelmére, hanem pusztán a tapasztalásból merített érvekkel. A tapasztalás, szerinte, a mellett bizonyít, hogy az államok gazdagsága és hatalma csak szabad kormányzatok alatt gyarapodik, hogy a közjóra csak a népies államok törekednek, hogy a szabad házasságkötés elősegíti a népesedést, hogy a személyek és javak biztossága számosabbá és termékenyebbé teszi a házasságokat. «Minden polgár

kötötték kezöket végtelen sok törvénynyel; e törvények pedig a nép biztosságának alapjai. Ez állam szervezői azt akarták, hogy a királyok a hadsereg és a pénzügyek dolgában tetszésök szerint intézkedhessenek, de minden egyébről csak a törvények értelmében rendelkezhessenek. (*Discorsi*, I. k., XVI. fej.)» — Macchiavelli a franczia udvarhoz való küldetései alkalmával ismerte meg Franczia-országot. Első követsége 1500 julius—november havára esik; másod ízben 1503 január és február havában tartózkodott ott mint követ, harmad ízben 1510-ben, juniustól szeptemberig. (Lásd ezenfelül a *Rittrati delle cose della Francia*-t.)

[50] Sajnos, e szép szavak éppen abból a levélből valók, melyben Macchiavelli elismeri, hogy a Mediciek tetszése és valamely hivatal megszerzése végett írta meg a *Principe*-t. Nem lehetetlen azonban, hogy Vettorinak, a Mediciek római követének írván e levelet, csak oly munkáról akart megemlékezni, melyről tudta, hogy tetszenie kell, és elhallgatta a *Discorsi*-t, melybe, a mint hinni szeretjük, jobb és nemesebb érzelmeit fektette.

gyarapodni és oly javakat szerezni igyekszik, melyeket nyugodtan és biztosan megőrizhet; személyes érdekeiket mozdítván elő, ezáltal mindnyájan, nemes versenyben, éppen a közjón munkálkodnak ... Fejedelmi kormányzat alatt ellenkezőleg áll a dolog, mert a fejedelem személyes érdeke rendszerint ellentétben áll az állam érdekével. S ezért még a kisebbik baj, mely a szabad népet elnyomatása által érheti, hogy fejlődésében meg lesz akasztva s hogy nem növelheti többé gazdagságát és hatalmát: a legtöbb esetben folyton hanyatlani fog.»[51]

Macchiavelli nem lankad a korlátlan kormányzatokat a népies és szabad kormányzatokkal szüntelen összehasonlítani és minden tekintetben az utóbbiaknak adja az elsőbbséget, holott az előítélet rendszerint a fejedelmek mellett és a nép ellen foglal állást. Mi ennek az oka? «Az, hogy a népre kigyót-békát mindenki kiálthat, még akkor is, mikor a nép kezében van a legfőbb hatalom; a fejedelemről azonban csak a legnagyobb elővigyázattal és remegve mond rosszat a világ.»[52] Macchiavelli nem győzi a nép tiszta fölfogását és józan ítéletét csodálni. «Nem ok nélkül mondják, így szól, hogy a nép szava, Isten szava. A közvélemény oly bámulatos módon jövendőli meg az eseményeket, hogy azt hinné az ember, a jó és rossz megjövendölésének titkos erejével van megáldva a nép.»[53] Igaz ugyan s ezt Macchiavelli is elismeri, hogy a hamis látszat által félrevezetett nép gyakran saját vesztére tör.[54] Ezért mondja Dante, hogy a nép ittasságában gyakran így kiált: «Éljen a halál és veszszen életünk!»

[51] *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio,* II. k., II. fej.
[52] *U. o.*, I. k., LVIII. fej.
[53] *U. o.*
[54] *U. o.*, I. k., LIII. fej.

De ugyan mi ámítja a népet? A nagyság és nemeslelkűség külszine, mely a vállalkozásokat szépeknek tünteti föl. A nép szereti mindazt, a mi merész és időszerint érdekes. De általában véve, ritkán csalatkozik és a mi fő: kevésbbé csalatkozik, mint a szenvedélyeitől elragadt, kegyenczeitől félrevezetett fejedelem. Tessék összehasonlítani, mikép választja a nép és mikép választja a fejedelem tisztviselőit. E tekintetben a nép nem csalatkozik soha, a mennyiben pedig mégis csalatkozik, ez sokkal ritkábban esik meg rajta, mint az embereknek egy kis körén, vagy egy magános emberen. Ki látott népet, melyet rá lehetne venni, hogy becstelen és romlott erkölcsű férfiút emeljen tisztes méltóságra? Viszont mily könnyű szerrel lehet a fejedelmet erre rábeszélni! Róma példája e tekintetben csodálatra méltó; több századon keresztül annyi tribuni és consuli választás közül tán négy eset sincs, melyet megbánni volt oka.[55] Macchiavelli előre látja az anarchikus és romlott köztársaságok példájából meríthető ellenvetést; de helyesen jegyzi meg, hogy a romlott köztársaságokat csak a romlott fejedelmekkel s a bölcs fejedelmeket csak a bölcs köztársaságokkal kell összehasonlítani. Elvégre is, a népkormányzatnak, csak úgy mint a monarchiának, hogy tartós legyen, törvényekkel kell megkötve és kell megfékezve lennie. Az a fejedelem, ki csak saját akaratát követi, esztelen. Az a nép pedig, mely tetszése szerint tehet meg mindent, nem okos. De ha oly fejedelmet és népet hasonlítunk össze, kiket egyaránt kötnek és korlátolnak törvények: mindenkor több erénynyel találkozunk a népnél, mint a fejedelemnél. Ha pedig a törvények

[55] *Discorsi*, I. k., LVIII. fej.

kénszernyomásától felszabadult állapotban hasonlítjuk össze őket, azt fogjuk tapasztalni, hogy ritkábban téved a nép, mint a fejedelem; botlásai nem lesznek akkorák s könnyebben lesznek orvosolhatók.[56]

A köztársaságokat és monarchiákat még a hálátlanság szempontjából is össze lehet hasonlítani.[57] A hálátlanságnak, Macchiavelli szerint, két oka van: a fösvénység és a félelem. Amaz megbélyegző. Megtagadni egy jótéteményt attól, ki megérdemli és megszolgálta, csupán azon okból, hogy magunkat semmitől meg ne foszszuk, ez megbocsáthatatlan hiba; a fejedelmek mégis igen gyakran elkövetik, a népek azonban már sokkal ritkábban. A félelem, a hálátlanságnak menthetőbb indoka. Valahányszor az államnak tett fényes szolgálatai által valaki magas rangra emelkedik, a fejedelem mindig attól fog tartani, hogy az illető uralomra vágyik, a nép pedig attól, hogy szabadságától akarja őt megfosztani; innen ered a hálátlanság, mely fejedelmeknél és népeknél egyaránt gyakori s melyre a monarchiák éppen annyi példát szolgáltatnak, mint a köztársaságok. Tekintse valaki bár a római köztársaságot és mondja meg, volt-e valaha hálátlanabb nép a rómainál? Hálátlan volt Scipióval szemben is, még pedig a nagy Cato tanácsára, ki azt vélte, hogy oktalanul kérkedik szabadságával a köztársaság, míg egyes polgárai a hatóságokra nézve félelmesek lehetnek.

A mi a szövetségeket illeti, ezekhez a köztársaságok, Macchiavelli szerint, hívebben ragaszkodnak, mint a fejedelmek.[58] A fejedelmeket gyakran a legkisebb érdek is

[56] *Discorsi*, I. k., LVIII. fej.
[57] *U. o.*, XXIX. és XXX. fej.
[58] *U. o.*, I. k., LIX. fej.

a szerződések megszegésére indítja; a köztársaságok ellenben már azért sem szánják rá magukat egy könnyen, mert mozdulataik nehézkesebbek; alapos okuknak kell lenniök, hogy megtegyék, sőt olykor még a legalaposabb okok sem elegendők, mint azt Themistokles példája bizonyítja Athén népgyűlésében.

Ezeken fölül Macchiavelli a köztársaságoknak két más előnyt is tulajdonít a monarchiák fölött. Az első abban áll, hogy a köztársaságok választási rendszerök által az államnak föntartására a nagy férfiak egész sorozatát szolgáltathatják, míg az örökösödésen alapuló kormányformáknál egy-két gyenge vagy gonosz fejedelem is elegendő, hogy mindent tönkre tegyen. «Ha két nagytehetségű és bátor férfiú meghódíthatja a világot, mint azt Fülöp és Nagy Sándor példája tanúsítja, mire nem képes, kérdi, a köztársaság, mely a választás rendszerével nem csak két lángeszű emberre tehet szert, hanem az ily férfiak szakadatlan sorára egész a végtelenségig? Már pedig minden helyesen szervezett köztársaságnak ily sorozatot elő kell tudnia teremteni.»[59] A köztársaság másik előnye a monarchia fölött az a könnyűség, melylyel polgárai sokféle és különböző tehetségeinél fogva az idők változásaihoz alkalmazkodhatik.[60] Egyes ember nehezen változtat magatartásának rendszerén, először is, mert ritkán tud természeti hajlamainak ellenállani; másodszor pedig azért, mert ha módszere bevált, azt szokta hinni, hogy e módszert tovább is alkalmazva, mindig sikert fog aratni. Pedig az idők folyásával a rendszert is meg kell változtatni, s ez főleg a köztársaságok előnye.

[59] *Discorsi*, I. k., XX. fej.
[60] *U. o.*, III. k., IX. fej.

Ez összehasonlítások politikai végeredménye az, hogy államok alapítására a fejedelmek alkalmasabbak, az állam föntartására pedig a köztársaságok.[61] Alapítani csak egyes tud; a hatalomnak okvetlenül egységesnek kell lennie, hogy alkotmányt és alaptörvényeket teremtsen. De hogy ezek fönnálljanak és megizmosodjanak, ahhoz szabadság szükséges. Minden fejedelem romba döntheti, a mit egy másik fejedelem épített. De hogy valamely köztársaság veszni engedje az intézményeket, melyeket megalkotott, ahhoz az akaratoknak meg kell egyezniök; e kellék pedig csak bajosan érhető el. A szabadság ezen fölül a népekbe lelket, bátorságot és hazaszeretetet önt. S innen van, hogy mihelyt megszabadultak a zsarnokoktól, csudákat mivelhettek az olyan ó-kori köztársaságok, minő Athén és Róma volt.

E fejtegetésben kétségkívül sok az igazság, ámde azért nem megtámadhatatlan. Már a bizonyítás módja sem szabályszerű; mert hiszen példák ellenébe más példákat s általánosságok ellenébe más általánosságokat állíthatunk. A midőn Macchiavelli azt állítja például, hogy a népek állhatatosabbak a fejedelmeknél, kérdezhetnők: vajjon a monarchiák nem ragaszkodnak-e csak úgy vagy még erősebben a hagyományokhoz, mint a köztársaságok? A franczia monarchia például — azért idézem, mert Macchiavelli jól ismerte és mert politikáját nagyra becsülte — eszméiben oly egyformaságot tanúsított több századon keresztül, hogy bátran helyezhetjük egy sorba még a római senatus állhatatosságával is. Egyébiránt igen bajos dolog latolgatni és méregetni, hány hibát és mekkorát követtek el a különböző kormányformájú álla-

[61] *Discorsi*, I. k., IX. és LVIII. fej.

mok? Macchiavelli érvelése bizony hiányos. A szabad kormányzatok erkölcsi felsőbbsége a nem-szabad kormányzatok fölött nincs kimutatva. Föltéve, hogy érdemeik egyformák, az egyik mégis többet ér a másiknál, tisztán azért, mert szabad. Ezzel nem azt mondjuk, hogy absolut kormányzat semmi szín alatt sem lehet különb a szabad kormányformánál; erre is lehet eset, ha ugyanis amaz észszerű, emez pedig nem az. Még kevésbbé állítjuk, hogy a szabadság már lényegénél fogva köztársasági formát, a despotismus pedig monarchikus formát követel. Vannak zsarnoki köztársaságok, ilyen volt például Velencze és az 1793-diki franczia köztársaság, és viszont vannak szabadelvű monarchiák, minő Anglia. Ha a Macchiavelli által fölvetett kérdésekkel alaposan akarnánk végezni, sok distinctiót és árnyéklatot kellene megkülönböztetnünk, melyeket ő tapasztalatai korlátolt számánál fogva nem ismerhetett, s föl kellene emelkednünk oly elvek magaslatára, melyek az ő philosophiájából tökéletesen hiányoznak.

De bármint legyen: a fődolog reánk nézve az, hogy Macchiavelli e vitában határozott szint vall, a szabadságnak és a népnek fogja pártját, a zsarnokság és a fejedelmek ellenében. E tekintetben inkább elfogult, sem mint közönyös. Törekvése annak bebizonyítására irányul, hogy a szabadság önmagában véve jó, hogy a nép különb a fejedelemnél és a népkormányzat a monarchiai formánál. Ő nem csak a megfigyelő, ki tényeket állapít meg; nem is csupán a tapasztalatok embere, ki gyakorlati tanácsokat osztogat; a republicanus szólal meg itt, az az ember, kinek határozott előszeretete s bizonyos szenvedélye van, legyen az helyes, vagy helytelen. A *Discorsi* e tekintetben lényegileg különbözik a

Principe-től; itt tehát Rousseaunak van igaza. A *Principe*-ben Macchiavelli azt írta meg, mikép kell a zsarnoknak viselkednie, de nem állítja, hogy jó dolog zsarnoknak lenni, s helyzetét egy árva szóval sem dicséri; oktatja, de nem szereti; se nem helyesli, se el nem ítéli; ő csak csudálja a nagy zsarnokok művészetét, például Cesare Borgiáét; mintaképül állítja oda azok elé, kik utánozni akarnák; de ezzel beéri. A *Discorsi sopra Tito Livio*-ban ügyet véd, az erényes nép ügyét. *Principe*-ben oktat, a rossz uralkodókat tanítja. Mi azt hiszszük, hogy mind két esetben őszinte volt, abban az értelemben, hogy őszintén csodálta az ügyes zsarnokot és őszintén bízott az eszközökben, melyeket példaképül kitűzött. De a *Discorsi*-ban szenvedélyes, míg a *Principe*-ben közömbös. Nevezetes egy különbség, mely megfejti Rousseau tévedését, és a mely egy lépéssel közelebb visz bennünket Macchiavelli igazságos megítéléséhez.

Itt az alkalom, hogy visszatérjünk az eddigelé főkép erkölcstani szempontból vizsgáltunk *Principe* politikai tanaira is. A ki a könyv czíme után indulna csupán, azt hihetné, hogy a *Principe* tankönyv a monarchiáról. De már az első fejezetek meggyőznék, hogy a szerző kiküszöböli művéből tárgyának igen nevezetes, mondhatni, legfontosabb részét: az örökösödési monarchiát. Észre venné, hogy szerző nem akarja valamely nagy monarchiának, teszem Franczia- vagy Spanyolországnak kormányzati elveit és szabályait vizsgálgatni. Az egyetlen kérdés, melylyel foglalkozik: vajjon mikép alapíthatni valamely új fejedelemséget és mily eszközökkel tartható az fönn? Nagyon fontos kérdés volt ez a XV. század Olaszországában, mely jóformán csak kétféle államot ismert: 1. oly államokat, melyek új fejedelmeknek voltak

alávetve, vagyis oly fejedelmeknek, minők naponként születtek, buktak, újra születtek, mint a Mediciek, a Sforzák, a Borgiák s más sokkal kisebb hirű fejedelmek; mert hiszen, mikép a Macchiavelli által is idézett példákból kitünik, az ily forradalmak még a legkisebb városokban is ismétlődtek; 2. oly vitás tartományokat, melyeket hol idegen, hol belföldi uralkodók hódítottak meg, vesztettek el, foglaltak ismét vissza, a milyen volt a milanói, vagy pédául a nápolyi királyság. Ezek az állapotok két problemát vetettek föl: 1. mikép lehet megtartani a meghódított s a régi államhoz kapcsolt tartományokat? 2. mikép honosodhatik meg és mikép tarthatja magát fönn valaki egészen új fejedelemségben? Macchiavelli mind két kérdéssel foglalkozik, főkép azonban a másodikkal.

Mi sem világítja meg jobban az eszmék változását és azon politikai átalakulást, mely olasz földön a XIII. és XV. század között beállott, mint ha Macchiavelli *Principe*-jét összehasonlítjuk Dante *De monarchia*-jával, ezeket a kiváló munkákat, melyeket olasz ember, még pedig mind a kettő firenzei születésű írt, látszólag ugyanarról a tárgyról. Nem szólok a módszer különbségéről, hogy t. i. az egyik a syllogistikus, a másik a tapasztalati módszert alkalmazta; hogy ott Aristoteles a legfőbb tekintély, itt pedig a történelem és a kortársak példái. A dolog lényegét illetőleg sokkal mélyebbre hat a különbség. Dante egy általános, örökké élő és isteni jogon alapuló monarchiáért lelkesedik, mely szerinte a római császárokon kezdve, szakadatlanul folytatódott a német birodalmi császárokig; az Imperium e monarchiáját szembe állítja egy másik monarchiával, az Egyházzal, s míg az első számára a világi felséget követeli, a másodiknak csak a lelkiekben való felségjogot juttatja. Macchiavelli korá-

ban a viszonyok már teljesen megváltoztak; minden szétmállott s darabokra tört. A római birodalom magasztos álma helyett három vagy négy nagy monarchia létesült; Olaszországban pedig egész csoportja az apró és többé-kevésbbé törékeny fejedelemségeknek, melyek előbb-utóbb mind áldozatul esnek a forradalmaknak, trónbitorlásoknak és hódításoknak, és melyek közt a pápaság, miután halomra látta dőlni világuralmi terveit, szintén csak érvényesülni és birtokot szerezni törekszik, s a hatalmi túlsúlyért verseng a velenczei vagy firenzei köztársasággal, meg a milanói herczegekkel. A *Principe*-ben, mely korának oly hű lenyomata, egy mákszemnyi czélzás sincs a világmonarchia e törekvéseire, a Szentszéknek és a Birodalomnak versengéseire, a közép-kor e nagy problémáira, melyeket háttérbe szorított immár az az egy kérdés: mikép kell a fejedelemnek viselkednie, hogy valamely államban a hatalmat magához ragadhassa és megőrizhesse?

Bár úgy látszik, hogy első sorban korának történelme késztette Macchiavellit arra, hogy e problemával foglalkozzék, maga e problema sokkal általánosabb kérdésre irányítja figyelmünket, még pedig a fejedelmi kormányzatok eredetének kérdésére. De Macchiavelli nem bocsátkozik annak a kérdésnek vizsgálatába, vajjon mily körülmények közt törvényes valamely monarchia. Ő nem vizsgálja, melyek azon jogos és helyes eszközök, a melyekkel a hatalmat meg lehet szerezni és meg lehet tartani; ő csak azt kutatja, melyek a legsikeresebb eszközök és milyenek az egyes eszközök esélyei?

Az ó-kori politikusok a királyi hatalomnak kétféle eredetét különböztették meg: az erőszakot és a nép beleegyezését. Az erőszakkal szerzett hatalmat zsarnok-

ságnak nevezték; míg a királyság nevét annak a hatalomnak tartották fönn, mely a nép szavazatával járt és mely örökösödés útján szállott az utódra. A hatalom eredetének e két faját Macchiavelli is ismeri, de e megkülönböztetéshez más eszméket fűz. A felségjog megszerzésének két módját különbözteti meg ő is: az egyéni tehetséget és bátorságot, továbbá a szerencsét és idegen segélyt.[62]

A tehetség és bátorság példáiképen a nagy birodalomalapítókat idézi: Mózest, Cyrust, Theseust és Romulust. A másik mód példájaképen leggyakrabban Cesare Borgiára hivatkozik, és egy ily alkalommal írta meg e fejedelemnek apologiáját, hogy mintája legyen mind azoknak, «kiket a szerencse vagy idegen fegyver fejedelemségre emelt.» Macchiavelli csupán az emelkedés különféle eszközeinek előnyeit taglalja, de nem jogszerű voltukat. Az első esetben tagadhatatlanul nagy embereket idéz, valóságos országalapítókat; de minden dicsőségöket csak ügyességükre és bátorságukra vezeti vissza; míg a nagy tetteket, melyeket végbe vittek, meg sem említi. Egyikök a héber népet megszabadította az egyiptomi szolgaság jármától s ezer veszély közepett az Igéret földére vezette; a másik a persákat szabadította föl az idegen uralomtól és egy nagy persa birodalmat alapított; a harmadik szétszórt falvakat várossá egyesített s azt ellátta törvényekkel és intézményekkel; a negyedik egy rabló népet megfékezett s belőle hódító nemzetet nevelt. Ily nagy szolgálatok a közönséges fejedelmek fölé helyezik Mózest, Cyrust, Theseust és Romulust, s igazolják a

[62] *Principe*, VI. és VII. fej.

fejedelmi felségjogot egyrészről az alattvalók akarata, másrészről az eredmények nagysága által. De Macchiavelli bennök csak azokat a művészeket látja, kik a felségjogot megszerezték és megtartották. E nagy férfiakat csak mint ügyes bitorlókat csodálja.

Macchiavelli egy másik megkülönböztetést is tesz. A felségjogot szerinte két más módon is lehet megszerezni: a bűntett és a polgárok beleegyezése által.[63] Nem nyilnék-e itt pompás alkalom, különbséget tenni a törvényes és törvénytelen hatalom között, s nem állapíthatott volna-e meg Macchiavelli az igazságosság szerint nehány fokozatot a kormányzatok eredete körül? De lássuk, miket mond a hatalomszerzés e két módjáról: «Két példát fogok az első módra nézve idézni, egy ó-kori és egy újabb példát, *a nélkül, hogy jogszerű vagy jogszerűtlen voltuk vizsgálatába bocsátkoznám;* azt hiszem, hogy a kik e példákat, ha a körülmények őket arra kénszerítenék, követni *kívánnák*, e két esettel beérhetik.» Sohasem szól tehát a jogról, melynél fogva valamely hatalom törvényessé lesz, hanem kizárólag az eszközökről, melyekkel e hatalom megszerezhető.

A hatalom megszerzésének másik módjáról, az alattvalók beleegyezéséről ilyképen nyilatkozik: «De hogy más dologra térjünk, bizonyos, hogy a polgártársaknak kedvezéséből is lehet valaki fejedelem, a nélkül, hogy erőszakot vagy árulást követne el. Ezt polgári fejedelemségnek fogom nevezni. Hogy oda juthasson, sem ritka érdemre, sem a sors rendkívüli kedvezésére szüksége nincs, hanem csak némi szerencsés álnokságra.»[64]

[63] *Principe*, VIII. fej.
[64] *Principe*, IX. fej.

Igy tehát Macchiavelli nem csak hogy kellően ki nem emeli a trónszerzés törvényes jellegét az által, hogy a nép beleegyezését hangsúlyozná, hanem e trónszerzési módot álnoksággal hozván kapcsolatba, megrontja azt s természetéből kivetkőzteti. A polgárok kedvezése épp olyan módja tehát a bitorlásnak, mint a többi más, kivéve, hogy kényelmesebb, kevésbbé kegyetlen s ezért talán kevésbbé dicséretes is; nem bölcs, nem köztiszteletben álló polgár többé, kit polgártársainak bizalma törvényalkotásra szólít, nem Solon vagy Timoleon, hanem egy ügyes zsarnok, ki kegyetlen elnyomás helyett ravasz fondorlattal ejti polgártársait szolgaságba, mint Pisistratus vagy Cromwell.

A *Principe* elméletét Macchiavellire nézve elég kedvező módon igyekeztek megmagyarázni. Macchiavelli, e magyarázat szerint, az összes hatalmat csak azért akarta egy ember kezébe tenni, mert kora anarchikus állapotainak láttára oly erős s egységes hatalmat vélt szükségesnek, mely az igazságosságot és polgári egyenlőséget minden körülmények között föntarthassa. Lemondott volna a szabadságról is, részben mert egyenetlenségre vezet, részben mert a zsarnokságtól várta az állam biztosságát és nagyságát. Szóval Macchiavelli elmélete ezek szerint nem volna más, mint a mit Francziaországban Szép Fülöp, XI. Lajos és Richelieu gyakorlatilag megvalósítottak. Igaz ugyan, hogy e nagy államférfiaknak politikája koránt sem volt kifogástalan, de azért nem lehet tagadni, hogy az országnak sok hasznot hajtottak és fényes szolgálatokat tettek. Ebben az értelemben véve, Macchiavelli politikájától sem tagadhatjuk meg a nagyság minden jellegét, habár erkölcsiség szempontjából okvetlenül rosszalnunk kell.

Bár e magyarázatban van némi igazság és ez eléggé tetszetős, mi mégis azt hiszszük, hogy e magyarázat túlságosan jóindulatú. Azt hiszszük, hogy sokkal több tartalmat és sokkal több mélységet tulajdonít a *Principe*-nek, mint a mennyivel valóban bír. A *Discorsi*-ban tényleg van néhány hely, melyből ilyen tanra lehetne következtetni; de a *Principe*-ben ennek semmi nyoma. A *Discorsi*-ban Macchiavelli a közjóval igazolja a politikai bűnöket; a mikor például Remus meggyilkoltatását kimenti, külön kiemeli, hogy ez a gyilkosság nem jogosíthat föl senkit, hogy a hatalmat hasonló módon szerezze meg; Romulus hibáját csak az eredmény nagysága: egy nagy birodalomnak megalapítása képes eltakarni.

Kleomenes a spártai ephorusokat, szerinte, azért ölette meg, hogy Lykurgus törvényeit helyreállítsa; tehát azért, hogy nagy reformot vigyen keresztül. Más helyütt ismét más esetet említ, melyben a szabadság és egyenlőség fölélesztése végett ragadja valaki magához a hatalmat. Szóval a *Discorsi*-ban foglalt politika erkölcstelen ugyan, de mindig határozott czélt követ; e czél pedig az állam hatalma.

A *Principe* czélja azonban éppen ellenkezőleg a fejedelem hatalma. Minden tanácsát ilyformán kezdi Macchiavelli: «Ha a fejedelem magát fönn akarja tartani, . . . stb.» Örökké az a kérdés foglalkoztatja, mikép lehet megőrizni a bitorlott hatalmat. Cesare Borgia példájában csodálatunkat azokra az eszközökre hívja föl, melyekkel e zsarnok szerencséjét kiaknázta; eljárása helyességét, szerinte, az bizonyítja, hogy a Romagna egy hónapon át hű maradt hozzá. Egyedüli czélja tehát az volt, hogy magának a Romagna hűségét biztosítsa. Mikoron Agathoklesről beszél, azt

mondja Macchiavelli, hogy Istennel és az emberekkel megbocsáttatta vétkeit, mert a kegyetlenséget helyesen alkalmazta. S ugyan mit ért a helyesen alkalmazott kegyetlenségen? Azt a kegyetlenséget, mely csak egy izben gyakoroltatik. A közjóról, az igazságról és egyenlőségről Macchiavelli itt is mélyen hallgat. Igaz ugyan, hogy azt mondja, hogy Cesare Borgia egy érdemes férfiú vezetése alatt szigorú igazságszolgáltatást létesített. De Macchiavelli szemében ez nem volt czél, hanem csak azon eszközök egyike, melyeket e fejedelem alkalmazott. Más helyütt arra inti a fejedelmeket, hogy óvakodjanak a gyűlölködéstől, másokat meg ne vessenek, s mindig a népre támaszkodjanak, ne pedig a nagyokra. Ezek az eszközök jobbak ugyan, mint az előbbiek, de szintén csak eszközök. Az egyetlen czél a hatalom megőrzése. A *Principe* politikájának ez az összes foglalatja. Mást is látni benne: túlságba vitt jóindulatot.

Ha már nem tekinthetjük a *Principe*-t, bármely szempontra helyezkedjünk is, egy szabadelvű politikus művének, vajjon legalább egy hazáját őszintén szerető politikus művének tarthatjuk-e? Ez tudniillik az utolsó magyarázat, melyet Macchiavelli mentségére kitaláltak. Szüntelen gondolkozásának főtárgya, úgy mondották, Olaszország függetlensége volt. Látván, mikép árasztják el Olaszországot mindenünnen idegen seregek, és mikép roskad össze belső meghasonlások következtében: azt hitte, hogy az egyedüli gyógyszer az egység, egy hatalmas család uralma alatt. A Mediciek kéznél voltak. Macchiavelli reájok vetette szemét, hogy hazáját megmentse; s a haza érdekében föláldozta a szabadságot is.

E túlzásban is van egy szemernyi igazság. Macchia-

vellitől csak oly kevéssé lehet megtagadni a hazafiasságot, mint a hogy nem lehet tőle megtagadni a szabadságszeretetet sem; e két nagy szenvedélye szolgál neki mentségül és érdemül. Az kétségtelen, hogy Olaszország függetlenségének kérdése komolyan foglalkoztatta. Azon erőtől duzzadó levelekben, melyeket az államügyektől távol és kegyvesztetten Vettorihoz, a Mediciek római követéhez intézett, talpraesett és igen bölcs tanácsokat ad, mikép köthetnének az olasz államok szövetségeket, hogy ellenálljanak az idegennek. Legkedvesebb eszméinek egyike, azok közül való, melyekkel a legnagyobb szeretettel foglalkozott, s melyért föltétlen csodálatot érdemel: a nemzeti hadsereg megalakítása volt. Ez eszmére több izben visszatér, úgy a *Discorsi*-ban,[65] mint a *Principe*-ben;[66] sőt külön munkát is szentel neki, *a hadi művészetről szóló értekezést.*[67] Minden erejével küzd a zsoldos csapatok rákbaja ellen, mely halálra sebzi Olaszország testét. S így végre valahára van egy pont, melyhez mindvégig hű maradt, s melyben nem hazudtolja meg magát soha: az, hogy jó hazafi volt. Ez az érzelme süti a *Principe* utolsó fejezetére is a nagyság jegyét. A Mediciek fölhivása, hogy mentsék meg Olaszországot, tiszta meggyőződésű lélekből fakadt, a mi arra vall, hogy magasztos érzelmekre nem volt képtelen. Mind ez igaz. Látni való tehát, hogy nem kisebbítjük Macchia-

[65] I. k., XXI. fej. és II. k., XVI. és XX. fej.

[66] *Principe*, XII., XIII. és XIV. fej.

[67] A szerző *Traité sur l'art militaire*-t említ, s ezen csak a *Sette libri sull' arte della guerra*-t értheti. Lásd ezenfölül Macchiavelli ily című értekezését: *Relazione per instituire milizie nazionali nella republica Fiorentina. — A fordító.*

velli hazaszeretét; de vajjon, elvégre is, ez adja-e meg a *Principe* igazi magyarázatát? Ebben kételkedünk.

A *Principe*-ből helylyel-közzel a hazaszeretet nemes kifakadásai hangzanak föl, s a *Principe* e mellett a zsarnokságnak kézikönyve. E két dolog közt nincs semmi kényszerű kapcsolat. Elismerem, hogy Macchiavelli szerette hazáját; de nincs rá bizonyságom, hogy e szeretetéért ajánlotta volna kora fejedelmeinek Cesare Borgia követését. Mi súlya van ezzel szemben a *Principe* utolsó fejezete buzdító szózatának az olasz haza érdekében? Ez egy üres szónoklati fogás, mely a könyv szellemét meg nem javítja. Vagy talán azt hiszik, hogy Macchiavelli művének valóban lényeges fejezeteiben utal a kapcsolatra, melynek léteznie kellene az ajánlott eszközök és a neki tulajdonított czélzat között? Éppenséggel nem. S ott, a hol maga kifejti könyvének tárgyát, vajjon szól-e Olaszország egységéről és függetlenségéről? Egyáltalában nem. Egyedüli czélja: annak megmagyarázása, mikép lehet birtokba venni és megtartani az ujonnan szerzett fejedelmi trónt. Tegyük föl, hogy szorgoskodásának igazi tárgya tényleg hazájának függetlensége volt, s lássuk, minő politikát ajánl e végből? Azt ajánlja, hogy mészárold le hatalmad ellenzőit s szegd meg szerződésidet. Mindenkinek el kell ismernie, hogy ez a hazaszeretet nem nagyon leleményes, s hogy az ajánlott eszközök a szabadság megszerzésére nem igen alkalmasak. Igaz, hogy egy nemzeti hadsereg fölállítását is tervezi; ezt meg kell neki adnunk; de elvégre ez egy egészen különálló kérdés, s koránt sem elegendő, hogy az egész munka értelmét módosítsa.

Macchiavelli védelmezőinek végezetre nem marad egyéb kibuvójok, mint az az ellentét, mely a *Dis-*

corsi és a *Principe* politikai tanai közt fönnáll, amazok szabadelvűek levén, emezek pedig a zsarnokság szószólói. Mikép állíthatott volna egyazon ember, kérdik, ilyen homlokegyenest ellenkező dolgokat? S azzal felelnek, hogy ez nem lehet másképp, mint hogy a *Principe* alakoskodás. Ámde nem kérdhetné-e valamely szigorú biró, ki az emberi természet iránt gyanakvásra hajlik — és Macchiavellinek nincsen joga e gyanakvás miatt panaszkodni, hiszen az ő iratainak is a gyanakvás a kútforrása — nem kérdhetné-e, hogy miért rejlenek több őszinteség a *Discorsi*-ban, mint a *Principe*-ben? A nélkül, hogy a szigort addig a határig fokoznók, melyen túl az már igazságtalanság találna lenni: Macchiavellit mindenek fölött tapasztalatokon induló publicistának nevezhetjük,[68] ki csak az eszközök iránt érdeklődik. Mikép szerezhetni meg a hatalmat? Mikép lehet megőrizni? Mikép honosítható meg a szabadság? Mikép lehet föntartani? Mikép lehet az állam hatalmát gyarapítani? Mikép kell megvédelmezni? Ezek azon kérdések, melyek csábítólag magukhoz vonják, és melyeknek megoldásában mélységet és felülmulhatlan nagy elmeélt fejtett ki. Lángelméjét a legnagyobb igazságtalanság nélkül nem lehet azon analysis szerint megítélni, melyet tanairól

[68] Macaulay a Macchiavelliről írt essay-ben könyörtelen Montesquieu iránt, midőn azt állítja, hogy Macchiavelli mindig az igazságot kereste, Montesquieu ellenben csak a hatást. Macaulay megfeledkezett arról az igen fontos különbségről, hogy Macchiavelli csak *utasításokat* adott, míg Montesquieu *törvényeket* keresett. Amannak politikája nem emelkedik fölül az empirismuson, míg emennek az a törekvése, hogy tudomány váljék belőle. S ezért Comte Ágost joggal tekinthette Montesquieut a társadalmi tudomány megalapítójának, míg Macchiavellit koránt sem tartotta annak.

adtunk. Mi ugyanis csak általános eszméit foglalhattuk össze; ezek pedig tévesek; s mellőznünk kellett különleges és részleges eszméit, melyek sokkal számosabbak és melyekben teljes erejét kifejti. A politikusoknak erről az oldaláról tetszik, mert *hasznos* utasításokat ad nekik s ők éppen ezt kedvelik. «Jól tudja minden ember, ki a világot ismeri — így szól Macaulay idézett czikkében — hogy rendszerint nincsen haszontalanabb dolog az általános maximáknál . . . Macchiavelli rendelései azonban egészen más kategoriába tartoznak; s mi azt hiszszük, ezeket nem lehet jobban magasztalni, mint ha azt mondjuk, hogy a reális élet igen sok körülményeiben kétségtelen sikerrel alkalmazhatók.»

Macchiavelli philosophiai eredetisége abban áll, hogy a politikába bevitte azt, a mit gyakorlati logikának nevezhetnénk; hogy ugyanazt a módszert alkalmazta, mely szerint az életben az embereket és eseményeket meg szoktuk ítélni. Ha ez a módszer a fölszinen marad, úgy józan ész; ha beljebb hatol, akkor éles látás; ha a legrejtettebb okokig ér, mélyértelműség. Általában véve gyors érvelés, mely az összehasonlítás és az analogia segélyével a látottakból a nem láttottra következtet. Ez a módszer az inductio egy neme, de öntudatlan inductio, olyan, mely nem követ szabályokat; olyan, mely nem ismeri a tudományos módszer lassú lépkedését, mert hiszen a gyakorlati életben gyorsan kell ítélnünk, s szivesen lemondunk a teljes szabatosságról, csak hogy gyorsan megközelítsük a körülbelült. Ámde Macchiavelli koráig a politika, valamint az erkölcstan is, mindenkor az iskola logikája szerint tárgyaltatott, a szerint az akadályokkal, kötelékekkel, mesterséges distinctiókkal s egyéb haszontalanságokkal megrakott logika szerint, mely a valóság vérét,

hűsát teljesen nélkülözte. Macchiavelli éppen olyan szolgálatot tett a politikának, mint Dante a költészetnek: átültette a közönséges nyelvezetre. Ő volt az első, ki reális politikával foglalkozott, s a tényeknek tanulmányozásával és elemzésével helyettesítette a szövegek értelmezését és az *a priori* való okoskodást.

Macchiavelli módszerének előnyei és hátrányai annak a logikának sajátságai, melyben több az ítélet, mint az érvelés s több a helyes sejtelem, mint az észlelet. Főkép a meglevőt tekinti, nem pedig azt, a minek lennie kellene; főkép a példához és gyakorlathoz tartja magát, s kevésbbé a lelkiismerethez; főkép az eredmény elérésére alkalmazandó eszközök megválasztásával törődik, de kevésbbé a kitűzött czélnak erkölcsi értékével. Részben ez fejti meg azt az erkölcstelenséget is, melyért Macchiavellire neheztelünk. Beszéde és érvelése olyan, mint a nagy tömegé; gondolata mélyebben jár ugyan, de erkölcsi szinvonala nem magasabb és kevésbbé tiszta. Ez egyébiránt tökéletesen érthető. Mert a gyakorlati józan ész, a köznapi logika, mihelyt elég erősnek érzi magát, hogy a conventionális logikát mellőzze és helyét elfoglalja, az iskola tanait mint terhes igát szokta magáról lerázni; már pedig az erkölcsi eszméknek mindig az volt a végzetök, hogy azokat az iskola védelmezte a világ támadásai ellenében. Mivel az erkölcsi eszmék világosabbak azok előtt, kik társaságban élnek, s mivel könnyebb dolog azokat elméletileg megérteni és elfogadni, mint gyakorlatilag megvalósítani: a tudósok, kik magukat az erkölcsi eszmék patronusaivá felvetik, azokat némi tudákos mázzal szokták beborítani, a mi a világ előtt ártalmukra válik. Innen van aztán, hogy a világi logika, midőn lerázza az iskola jármát, magát az erkölcsi eszmék

alól is szereti fölszabadítani, és hogy mindig kész őket lenézni. Olyan, mint a gyermek, ki soká csak tanítója eszével ítélt, mihelyt önálló véleményre érez magában erőt, mindent elvet magától, a mit tanult, jót-rosszat egyaránt, s bizonyos büszkeséggel tapossa le azokat az elveket, melyeket azelőtt legtöbbre becsült.

Úgy látszik, hasonló jelenséggel állunk szemben a XVI. században is. Mindaddig az emberi szellem nem ismerte a gondolkozásnak az iskola logikájától elütő módját. E járom daczára, jól tudom, nagy küzdelmek folytak s merész tanok láttak napvilágot; de mindig csak az iskola körében és mindig csak azok útján, kik ezt a közös fegyvert forgatni tudták. De midőn az emberi szellem megérezte, hogy saját lábán is járhat, midőn az ó-kori nagy írók példája a gondolkodásnak és érvelésnek tágasabb és szabadabb módját honosította meg, akkor a scholastikai politika fenekestül fölborult; az általános kérdések végtelen sok külön kérdéssé foszlottak és morzsolódtak szét; a czél háttérbe szorult az eszközök, a jog a tett elől; a vallás és az erkölcstan hajótörötten együtt merültek el, s a világi logika, mely a hivatalos logikán győzelmet aratott, a politikai philosophia színterére való bevonulását a macchiavellismussal ünnepelte meg.

E forradalom különben csak azért létesülhetett a tudomány terén, mert a tények terén már győzedelmeskedett. A nyilt erőszakot, a közép-kor e rendes fegyverét, az uralkodók ügyessége s ravasz eszessége, az események minden eszközzel való kihasználásának művészete váltotta föl; a nagylelkűséget, a melylyel az erőszakosság néha járt, és a naiv kegyeletet, mely az erőszakosságot olykor enyhítette, a XV. század fejedelmei

az eszközökben nem igen válogatós eszességgel pótolták, mely cselszövénynyel küzdött az erőszak, olykor meg éppen mások fondorlata ellen. Ilyen szellemű ez a kor, melynek XI. Lajos, aragoniai Ferdinánd, a cordovai Gonzalo és mások a hősei. Az észnek bizonyára nem volt a legnemesebb alkalmazása, de csattanós kifejezése annak az új és mind inkább terjedő uralomnak, melyet a szellem és gondolat a politika légköre felett gyakorolt. Ez elveknek és ez emlékezetes forradalomnak Macchiavelli volt a visszhangja és tolmácsa.

Bár a megfigyelés és tapasztalás módszere csirában már megvan a Macchiavelli rendszerében, mégis mondhatni, hogy azt még nem alkalmazta eléggé tudományos módon. Ha szellemi képességeit tekintjük csupán, kevés ember áll fölötte; lángesze férfias, határozott, igen finom és szilárd, mély belátása pedig bámulatra keltő. De módszere igen tökéletlen. A problemákat nem osztályozza; nem helyezi egymás alá; a megoldásban gyakran tapogatódzik; a tényeket nem csoportosítja eléggé; gyakran azokat foglalja össze, melyek nem együvé valók s nem ugyanazt bizonyítják; végre eszméit sehogy sem tudja egymáshoz kapcsolni. Mindazonáltal nehány csodálatra méltó lapot irt. Példa gyanánt az összeesküvésekről szóló fejezetet idézem, mely a tárgy teljes ismeretével s a legalaposabban van megszerkesztve. Szabatosság, erő, személyes tapasztalatok és értelmi munka tekintetében egyaránt remekmű.

Összefoglalva a mondottakat, Macchiavelli alapította meg a modern politikai tudományt; mert ő vitte oda be a szabad vizsgálódást, a történelmi és kritikai szellemet, s az észleleti módszert. Ez érdemeért a philosophia hálájára tarthat számot. Szerencsétlenségére azonban, ez új

módszerek legelső alkalmazása gyalázatos egy tan volt, melynek túlságos szerep jutott a XVI. század politikai bűneiben és válságaiban. E tan erkölcstelenségét rá lehet hárítani korára; de azért ne igazoljuk és ne mentegessük. A galádság és az erőszak maguk erejéből eléggé érvényesülnek az emberi társadalomban; hogy a tudomány fönkelt tekintélye azt még palástolja is, arra semmi szükség.

MÁSODIK FEJEZET.

Macchiavelli iskolája.

Macchiavelli követőinek két faja: azok, kik módszerét s azok, kik tanait követik. — Macchiavelli módszerének követői. A történetíró-publicisták: Guicciardini, Paolo Paruta. Fellépése Macchiavelli ellen. — Macchiavelli tanainak követői. Scioppius: *Paedia politices.* A macchiavellismust okszerűen igazolja; a politikát ellentétbe helyezi az erkölcstannal. — Justus Lipsius: *Politicorum libri VI.* A macchiavellismus fél úton: kifogások és engedmények. — Fra-Paolo: *Il principe.* A gyakorlati macchiavellismus. Az államczél elve. E politikának gyűlöletes volta. — Gabriel Naudé: *Les coups d'Etat* cz. műve. Macchiavellismus a titkos kormányzatban. A Szent Bertalan-éj magasztalása. — Cartesius félig-meddig Macchiavelli híve. A *Principe*-ről írt levele. — A macchiavellismus a XVII. században hanyatlik. A despotismusban elmerül. Richelieu bibornok: *Politikai végrendelete.* Szép elmélete az elvállalt kötelezettségekhez való hű ragaszkodásról. — Macchiavelli megczáfolása. Gentillet Anti-Macchiavelli-je. A XVI. századnak iratai Macchiavelli ellen, valamint Gentillet könyve is igen középszerűek. Nagy Fridrik Anti-Macchiavelli-je. — Összefoglalás. — A macchiavellismusról szóló irodalom jegyzéke.

Oly lánglélek, minő Macchiavelli volt, nem tűnik el nyom és tartós hatás nélkül. Nekünk meg éppen úgy tetszik, mintha Macchiavelli kettős hatást gyakorolt volna, egy általános, meg egy különleges hatást. Általánosságban úttörőnek tekinthetjük, mert hiszen ő indította meg

a politikai vizsgálódásokat, melyek a XVI. században, főkép Olaszországban, igen divatosakká váltak. Kedvet gerjesztett e tárgyhoz; a politikát fölszabadította a scholastica és a theologia uralma alól; megmutatta, mikép hasznosíthatja a politika a történelem tanulságait; ellenvetéseket támasztott, s így mestere lőn azoknak is, kik fölléptek ellene. De ez általános és bizonyára hasznos és üdvös befolyáson kívül Macchiavelli tanai útján különleges hatást is gyakorolt, s bizvást mondhatni, hogy külön iskolát alapított, mely a XVI. századon át egészen a következő századig fönnállott. Ez iskolában különböző írók szerepelnek; ezek közül nehányan mérsékelték, mások túlozták Macchiavelli gondolatát, de mindnyájuknak egy közös dogmájok van: a hazugságnak és szabad csalásnak joga a politikában. Macchiavellinek tehát kétféle követője van: olyan, ki *módszerét* és olyan, ki *tanait* követi; módszer és tanok egyébiránt hol karonfogvást, hol különállva haladnak.

Azon publicisták közül, kik Macchiavelli módszerét, vagyis a történelmi módszert a politikára alkalmazták, s a kiket ez okból történetiró-publicistáknak nevezhetünk, a három legkiválóbbat említjük csupán: Guicciardini-t, Firenze hires történetiróját, Paolo Parutá-t, ki Velencze historiographusa volt, s végre Botero-t, a *Razione di Stato* című munkának hírneves és nagytekintélyű szerzőjét. E három írónak közös jellemvonása az, hogy a történelemből fejtik ki a politikát. De míg Guicciardini inkább a politikai empirismus iskolájához tartozik, addig a másik kettő magasabb szárnyalású, s a tényeket oly politikai ideál alá igyekszik sorozni, mely jóval tökéletesebb a tapasztalásból merített ideálnál. E tekintetben nem ok nélkül tekintették őket Macchiavelli ellenfelei-

nek, bár az ő iskolájában szerezték minden tudományukat.

Guicciardini. — Guicciardinitől a legújabb időkig nem ismertünk más politikai munkát, mint a *Ricordi politici* című politikai sententia-gyűjteményt, mely még a XVI. században került ki a sajtó alól.[1] De nem rég megjelent kézirati hagyatékában[2] több nevezetes politikai irata tétetett közzé; ezek a szerző felől könyvünk első kiadásában kifejezett általános ítéletünket nem hogy megváltoztatnák, hanem inkább kiegészítik és megerősítik. Ez iratok közül mindenekelőtt Macchiavellinek (Titus Livius első tíz könyvéről szóló) *Discorso-ira vonatkozó elmélkedések*, azután az eredeti szöveg nyomán kiegészített és kijavított *Ricordi*, a Florenz kormányzatáról szóló tankönyv (*Del reggimento di Firenze*) s végre a Politikai beszélgetések (*Discorsi politici*) említendők.[3]

Guicciardini ugyanazt a módszert követi, mint Macchiavelli; a politikai szereplés szabályait a történelemből fejti ki. Ő tehát tiszta empirista; sőt korlátoltabb és kizárólagosabb empirista, mint Macchiavelli. Előre figyelmezteti az olvasót, hogy *philosophia módjára* készült

[1] Legelőször Corbinelli kiadásában jelent meg Párisban, 1576-ban. A franczia fordítással ellátott 1585-diki antwerpeni kiadás a legteljesebb. A hiteles eredeti szöveget Cavestrini az *Opere inedite*-ben tette közzé.

[2] Cavestrini, *Opere inedite di Fr. Guicciardini*, Firenze, 1857, 1858—59.

[3] A föntebbiekben Benoist E.-nek kiváló gonddal írt jeles monographiáját használtuk föl (*Guichardin, historien et homme d'Etat*, Marseille, 1862), mélyre az olvasó figyelmét is fölhívjuk. V. ö. Geffroy, *Une autobiographie de Guichardin* cz. czikkét a *Revue des Deux Mondes*, 1874 febr. 1. számában.

okoskodásoknak nem barátja.[4] Szemére veti Macchiavellinek, hogy nagyon elvont, hogy gyakran kivételes eseteket szabályként állít föl,[5] hogy igen föltétlen hangon nyilatkozik és hogy nem veszi a tényállást kellően tekintetbe. Macchiavellinek több állítását egyenesen tagadja; egyebek közt azt is, hogy a pénz a háborúnak éltető idege.[6] Igen erősen és nagyon helytelenül kel ki Macchiavelli ellen, mert a nemzeti hadsereget magasztalta; kikel Macchiavellinek a római vallás politikai uralmáról vallott véleménye ellen is;[7] kikel Macchiavellinek azon elmélete ellen, melyet utóbb Montesquieu is elfogadott, mely szerint a plebejusok és patriciusok különválása Róma fölvirágzását előmozdította, míg Guicciardini, éppen ellenkezőleg, hátrányosnak vélte azt a köztársaságra nézve;[8] kikel az ellen, hogy Macchiavelli Olaszországnak tartományokra való szakadását kárhoztatja, s ezért főkép a pápaságot okozza, holott Guicciardini szerint éppen e szakadozottság szerzett az olasz városoknak jóllétet és dicsőséget, biztosítván függetlenségöket, gazdagságukat és értelmi erejöket.[9]

De az ellentét, mely Guicciardini és Macchiavelli közt létezik, nem csak a történeti tények különböző megítélésére vonatkozik, hanem kiterjed a politikai erkölcsiségről és a legjobb kormányformáról való nézeteikre is.

Az első pontra nézve Guicciardini, bár a részletek-

[4] *Macchiavelli Discorso-iról szóló elmélkedések*, I. 1.
[5] *U. o.*, I. 24.
[6] II. *Proemio*.
[7] I. 11.
[8] I. 4, 6.
[9] I. 11.

ben nehány engedményt tesz, inkább ellentétes, mint kedvező állást foglal el a macchiavellistikus rendszer irányában. Igy például szemére lobbantja Macchiavellinek, hogy igen könnyű lélekkel ajánlja az erőszakos szereket.[10] Nem ismeri el, hogy az emberek természetöknél fogva gonoszok;[11] úgy véli, hogy inkább a jóra hajlanak. Kárhoztatja azt a tant, hogy a hatalom gyarapítására családság is alkalmazható.[12] De mivel igen bajosan menekedhetett egy XVI. századbeli olasz a maga kora azon fondorlatos s többé-kevésbbé romlott politikájának fertőzetétől, melyet Macchiavelli rossz hírbe kevert ugyan az ő leplezetlen őszinteségével, de melyet a kor szelleme mégis általánosan elfogadott: érthető, hogy Guicciardini irataiban szép számmal akadnak oly laza, mondhatni romlott erkölcsű alapelvek, mint például a következő: «Annak a fejedelemnek, ki ellenfelét meg akarja csalni, mindenekelőtt saját követeit kell megcsalnia; a megcsalt követnek beszéde őszintébbnek fog látszani s alkalmasabb lesz bizalmat gerjeszteni.»[13]

A szoros értelemben vett politikában Guicciardini még határozottabb ellentéte Macchiavellinek, mint az erkölcstanban. Macchiavelli, a *Principe* daczára, voltaképen republikánus, s a köztársasági elvek keretében a nép pártján áll. Guicciardini ellenben aristokrata, sőt még a monarchiától sem idegenkednék. Odáig megy,

[10] I. 26. «Non prendere per regola assoluta quello che dice lo scrittore, al quale sempre piacquono sopra modo i remedii estraordinarii e violenti»

[11] I. 3.

[12] II. 13.

[13] *Ricordi*, 150, 245.

hogy bizonyos esetekben még a zsarnokságot is meg tudja bocsátani.

Macchiavelli a *Discorsi*-ban a népies kormányzat fölényét bizonyította a királyi kormányzat fölött. Guicciardini az ellenkező tételt vitatja hatályosan és igen szabatos érvekkel. A népies kormányzatnak az a hibája, hogy a szabadságot a hatalom birtokában véli rejleni.[14] A nép olyan, mint az őrült; zavaros feje tele van tévedéssel.[15] Az államügyek összefüggését nem képes megérteni; részekre kell bontani, hogy megértse s hitvány pártcsatározásokkal kell vesztegetni az időt.[16] Ha a nép lesz az úr, vele az irígyek és tudatlanok jutnak az uralomra;[17] minden, a mi kiváló, bántja és sérti.[18] Minden párt, mely túlsúlyra vergődik, büntetlenül garázdálkodik.[19] A nagy tömeg gazdagodási vágya és nyomora okozza a forradalmakat.[20] A népbe vetett bizalom hivságos remény, mert a sokaság szelleme önmaga megfékezésére képtelen.[21] Folyvást több szabadságra törekszik; csakhamar a szabadosságba sülyed, mely a zsarnokságnak egyengeti az útat.[22]

A Firenze kormányzatáról (del Reggimento di Firenze) szóló párbeszédekben Guicciardini, Bernardo del Nero álneve alatt, a népkormányzatnak ezt a bírálatát újra föl-

[14] *Ricordi*, 109.
[15] *U. o.*, 335, 345.
[16] *U. o.*, 197.
[17] *U. o.*, 400.
[18] *U. o.*, 365.
[19] *U. o.*, 177.
[20] *U. o.*, 241.
[21] *U. o.*, 378.
[22] *U. o.*, 188, 397.

veszi és bővebben kifejti. A szabadság puszta szó; sokan sürgetik, de tényleg kevesen óhajtják. A szabadságot különben is gyakran az egyenlőséggel tévesztik össze; magát az egyenlőséget is rosszul értelmezik; mert az egyenlőségnek két faja van: az egyik jó, a másik rossz. A demokratiában a hivatalokat a vakszerencse tölti be; az igazságot rosszul szolgáltatják; kiki a jövő választásokat tartja szemmel, s inkább azon törődik, mikép kedvezzen a népnek, semhogy hivatalának megfeleljen; a büntető igazságszolgáltatás a politikai szenvedélyeknek esik áldozatul. Az államügyek sem vezettetnek különben; a viták nyilvánossága árt a gyors és hallgatag végrehajtásnak. A néptömeg gyűlésezésének olyan az eredménye, mint a nagyon sok orvos tanácsának. — De a népies kormányzat, úgy mond, tökéletesbülni fog. Igen ám, ha fönnáll; de vajjon lehetséges-e ez? Az elvénült államokat bajos reformálni, s az állandóság állapotából kizavart városok nem könnyen kapnak ismét erőre.

A népies kormányzat e birálata, mely oly időszerű, mintha tegnap irták volna, a legelevenebb és legkeményebb birálatok egyike, melyet a politika története fölmutathat. Az olasz publicisták, mint görög őseik, kis szinhelyen végtelen sok politikai tapasztalatot szereztek. Különösen a firenzeiek ismerték bámulatot keltő módon a demokratiának erős és gyönge oldalait; csak oly jól tudták, mint mi, hogy a demokratia túlzásainak természetes következménye: a zsarnokság; s akadt közöttük egynehány, ki már elvállalta volna e bajt, csakhogy a többitől meneküljön. Guicciardini ezek közé tartozott. Ő a Medicieknek párthíve, s együgyű őszinteségében elő is adja elméletét, mikép kell forradalom idején a hatalom birtorlójához alkalmazkodni.

Egyetlen ember felsőbbsége többet ér, mint többeknek vagy mindeneknek kormányzata.[23] Nem közönyös-e, hogy minek hívják a kormányt? Ha úgy fordul a sor, hogy a népnek barátjai a zsarnokok, mire való volna a változás?[24] A legbiztosabb szer: jól megnézni, ki az erősebb, s a mellé szegődni.[25] A fődolog, ki nem tenni magunkat azon veszélynek, hogy számüzetésben, segélyforrások nélkül éljünk, koldulással tengődve.[26] A jó polgár bizvást megbékélhet a zsarnokkal, míg az a határokat túl nem lépi; a közügyekben való részvétele még enyhíteni is fogja az alkotmány sarkalatos baját.[27]

Mindez azonban csak alkalmi politika. Alapjában véve Guicciardini, mint a legtöbb jó polgár, középutat szeretett volna találni a Mediciek zsarnoksága és a népies kormányforma között. A mit lelke óhajt s a mit *Del reggimento di Firenze* cz. könyvében közelebbről meghatározni törekszik, az a tisztes szabadság, mikép ő nevezi.[28] A legjobb kormányzat az *ottimati*, vagyis a nagy családok kormányzata volna. Nyilvánvaló, hogy Guicciardini hazája javára oly alkotmányt kivánt, minő Velenczeé, melyet ez időtájt a demokratia ellenségei Firenzében oly példaképnek tekintettek, mint az athéneiek Spártát. De Firenzének sajátos szokásai és hagyo-

[23] *Opere inedite*, II. k., 14. l.

[24] *Ricordi*, 276.

[25] *U. o.*, 174, 176. E mondásáért sokat vádolták Guicciardinit ellenségei. (Lásd Pitti, *Apol. de Capucci*, Archivio Storico, IV. k., 363. l.)

[26] *U. o.*, 379.

[27] *U. o.*, 98—103, 120, 224, 228, 301, stb.

[28] *Proemio.*

mányai nem engedték a velenczei alkotmánynak teljes meghonosítását. Guicciardini tehát azt ajánlja honfitársainak, hogy lehetőleg közeledjenek feléje ügyes combinatiók segélyével. Ez okból kívánja, hogy a gonfaloniere élte hosszára neveztessék ki, a mi e hivatalt a doge méltóságához tenné hasonlóvá. A legfőbb hatóságot egy *senátusra* ruházza, mely a velenczei *pregadi* intézményének felelne meg, e senátusban pedig a legfőbb hatóságot egy tiz tagú s félévenként megújuló bizottságra, mely a velenczei *giunta*-ra emlékeztet. A nélkül, hogy e terv részleteibe bocsátkoznánk, már is kitűnik, hogy Guicciardini a Mediciek fejedelmi zsarnokságát aristokratikus köztársasággá szerette volna átalakítani.

Paruta. — A politikában épp úgy, mint a festészetben, két ellentétes iskola uralkodott a XVI. században: a firenzei és a velenczei. Tényleg Firenze és Velencze volt az apennini félsziget két legnagyobb köztársasága; és a politikai tudomány mindkettőben az észleletek mély és gazdag bányájára bukkant. A florenczi politikusok közűl legjelesebb Macchiavelli volt; jóval csekélyebb, de még mindig igen kiváló tehetség Paolo Paruta, a velenczei politikusok mestere.

Paruta Pál két nevezetes munkával gazdagította a politikai tudományt, egy elméleti és egy gyakorlati vagyis történelmi munkával. Amannak czíme *Politikai élet tökélye*,[29] emezé *Politikai beszélgetések*. Amaz a politikai philosophiának valódi kézikönyve. Paruta e könyvben egymásután azt vizsgálja: 1. miben előbb való a politikai

[29] Paruta, *Opere politiche*, Firenze, 1852. Parutáról Mézières Alfréd igen előkelő és szabatos munkát írt. Megjelent Párisban, 1853-ban.

élet a contemplativ életnél; 2. milyen tulajdonságokra van az államférfiúnak szüksége; 3. melyik államforma a legjobb a politikai élet tökéletességének biztosítására?

A politikai és a szemlélődő élet összehasonlításának problemája, mint tudjuk, Aristotelest foglalkoztatta legelőször.[30] Ez a nagy szellem, ki oly nagy barátja volt a cselekvésnek, hogy e puszta szó: ἐνεργεία, a melyen a formát adó cselekvést érti, egész philosophiájának mintegy foglalatja, a szemlélődő életet föléje helyezte a működő politikai életnek; mert úgy vélte, hogy a szemlélődés is működés, még pedig a legtökéletesebb működés, a mennyiben semmi kívülállóra nem szorul, s ha magánosságban folyik is, beéri önmagával. Ezt az elméletet persze magáévá tette a középkori theologia is, és aquinói Szt. Tamás nagy tekintélyével szentesítette. Paruta tehát, midőn a cselekvő életet részesítette előnyben, oly világnézletet támadott meg, melyet az egyház és a philosophia kettős hagyománya oltalmazott. Bizonyos, úgy mond, hogy az elmélkedés az emberi természet legnemesebb szükségletét elégíti ki. Ámde az ember nem pusztán szellem; testből és lélekből van megalkotva. A philosophusok csak a lélekkel törődnek, s oly tökéletességet követelnek tőlünk, mely erőnket messze túlhaladja. A cselekvő és politikai élet ellenben, a nélkül, hogy a testnek hódolna, arra tanít bennünket, hogy azt vezessük és összes tehetségeinket kifejtsük. Igy tehát jobban felel meg tökéletlen tehetségeinknek, mint a speculativ élet, mely jóformán isteni tökélyt tételez föl. Különben is társas életre születtünk; erre sarkal természetünk egyik ösztöne; mindegyikünknek munkája egy részével a közös-

[30] Lásd az I. kötet III. fejezetét.

séghez kell járulnia. Ha az állam mindegyik polgára azt vallaná, mint Anaxagoras, hogy az égi országon kívül nincs más hazája, ugyan mivé lenne az állam? Hogy a politikai élet nem nyújt tökéletes boldogságot, az bizonyos; de vajjon a szemlélődő élet boldogítóbb-e? Mennyi tévedés és mennyi ellenmondás a philosophusok táborában! Mindegyik más tárgyban leli föl a boldogságot. Végzetünk, hogy az istenséget teljesen föl nem ismerhetjük, s a legfőbb jót el nem érhetjük egészen; de a politikai élet czélját, azt bizonyos mértékig megvalósíthatjuk. Már pedig különb az a kézműves, ki olyan-amilyen mesterségét tökéletesen érti, mint az a másik, ki nemesebb, előkelőbb mesterségében kontár.

A cselekvő életnek ez az apologiája Paruta politikájának legeredetibb és legélesebben kimagasló pontjai közé tartozik.[31] Nem mondhatunk hasonlót az államférfiak kellékeiről festett képéről, mely munkájának második könyvét egészen betölti. Egyetlen vonás sincs, mely e képet korának hasonnemű munkáitól lényegesen megkülönböztetné.

Több figyelmet érdemel Paruta Pálnak politikai eszményképe, mely a szerző velenczei születésénél fogva alig lehetett más, mint hazája kormányzata. Már az imént kiemeltük, hogy Velencze úgy tűnt föl ez időben Firenzéhez képest, mint az ó-korban Spárta Athénhez, s mint

[31] A kortársakat is ez lepte meg leginkább. «Észrevették — mondja Mézières Alfréd (id. m. 35. l.) — hogy ez Paruta legkedvesebb eszméinek egyike. Ezért Boccalini őt bízza meg *Parnassusi tudósításaiban*, hogy a cselekvő életet Apolló ítélőszéke előtt védelmezze Piccolomini ellen, ki a szemlélődő életnek a szószólója. — Lásd Boccalini, *Ragguagli di Parnasso*, ant. 121, ragg. 33.»

utóbb Anglia Francziaországhoz viszonyítva. Míg a demokratikus államok örökös forradalmaknak képét mutatják s szüntelenül a zsarnokság és anarchia közt hánykolódnak, addig az aristokratikus államok, szilárdabban és jobban lévén megalkotva, sokkal tovább állanak ellen a bomlás belső és külső okainak, és sokkal sikeresebben biztosítják a polgárok nyugalmát, meg az állam függetlenségét. Ily ragyogó színben jelent meg e korban Velencze a publicisták szeme előtt.[32] A hanyatlás, bár már megindult, még nem volt észrevehető: csak az a fenséges állandóság szökött mindenkinek szemébe, melyet a velenczei intézmények azon számos forradalom közepett is megőriztek, mely földúlta a szomszéd ősrégi, egymással vetélkedő városokat, akár benső meghasonlások, akár idegen hódítás következtében. Paruta csak tolmácsa ennek az általánosan elterjedt nézetnek, melynek némi nyomát különben már megtaláltuk Guicciardininél is, a ki a velenczei kormányzatot a kormányformák mintaképeül állította elénk.

Mikép Polybios, mikép Cicero, Tacitus és Macchiavelli, úgy Paruta is előnyt ad a vegyes kormányzatoknak a tiszta kormányzatok fölött; szemében nem a monarchia a legjobb rendszer, se nem a demokratia vagy az aristokratia, hanem e három formának vegyüléke, egymással való megegyeztetése, vagyis az a rendszer, hol a fejedelem, az ország nagyjai és a nép egyformán véve részt a közügyekben, nem nyomható el egyik a másika által. A vegyes kormányzatnak ideálját Paruta Velencze kormányzatában vélte megtalálni. Ebben

[32] Velencze törvényeiről és alkotmányáról ez időben számos irat jelent meg.

megvan, szerinte, az államnak mind a három lényeges alkateleme. A doge, kinek hatalma élethossziglanos, a királyi fölséget képviseli; ő bocsátja ki saját neve alatt a legfontosabb rendeleteket. A senatus, a tízek-tanácsa s a collegium képezik az alkotmány aristokratikus elemét. Végre a nagy-tanács, melybe minden polgár meghivatik s mely a hivatalokat betölti és a kormányformára vonatkozó törvényeket meghozza, a népies elemeket képviseli. «A velenczei alkotmány, azt mondá Gianotti, jóval Paruta előtt, egy pyramishoz hasonló, melynek talpa a nagy-tanács, teste a tízek-tanácsa meg a collégium, csúcsa pedig a doge.» Joggal figyelmeztettek arra, hogy Paruta önkénytelenül vagy talán szándékosan tévedésbe esett, midőn Velencze alkotmányát vegyes kormányzatnak tüntette föl, holott az tisztán aristokratikus. Mert valójában a doge hatalma mindenkor korlátolt volt, a nagy-tanácsé pedig úgyszólván képzeleti. Az összes főhatalommal ugyanis a tízek-tanácsa rendelkezett, ez pedig egy hatalmára féltékeny, önző oligarchia volt, a legzsarnokibb oligarchiák egyike, melyekről a történelem megemlékezik.

Paruta *Politikai beszélgetései* azon iratok csoportjához tartozik, melyek Macchiavelli *Discorsi*-jának példájára készültek s félig a politika, félig a történelem körébe vágnak. Azoknak a könyveknek egyike, melyek Montesquieunek egyengették az útat, hogy a *Considérations sur les Romains* cz. munkáját megírhassa; sőt vannak, kik azt állítják, hogy Montesquieu e munkából nehány eszmét át is vett, a miben azonban kételkedni bátorkodunk.

Macchiavelli és Guicciardini módjára Paruta is a római történelem eseményein gyakorolja elmélkedő és általánosító szellemét, de a legtöbb pontra nézve más eredményre jut, mint Macchiavelli. Annyiban egyenes

ellentéte Polybiosnak és Macchiavellinek, hogy ezek ketten a római alkotmányt a vegyes kormányzat mintaképének tekintették.[33] A consulok, nézetök szerint, a monarchiai elemet képviselték, a senátus az aristokratiát, a népgyűlések (a comitiumok) a demokratiát. Paruta helyesen jegyzi meg, hogy a valóságban e három elem egymással sohasem harmonizált; a consulok hatalma korántsem volt akkora, hogy monarchiainak volna nevezhető, a nemeseknek pedig ősidőktől fogva engedményeket kellett tenniök a nép javára; egy szóval, Rómában nem uralkodott más, mint a népies elem. Szerinte ezt mi sem bizonyítja jobban, mint hogy utójára Rómát is elérte a végzet: zsarnokság alá esett, már pedig a zsarnokság — s ebben minden publicista megegyezik — többnyire a demokratiából fejlődik. Paruta a római alkotmánynál jobban szereti a spártait, mert szerinte a hatalmak itt helyesebben vannak megoszolva, minthogy a nemesek maguknak tartották fönn a hatalmat, kárpótlásul a javak egyenlőségeért. Spártában az aristokratia hatalmasabb volt, a nép pedig kevésbbé szegény, míg Rómában e két osztály egymással folytonos harczban élt, mire az egyiket a hatalmi vágy, a másikat a nyomor aggodalma ösztökélte.

Igy tehát Paruta, mint Guicciardini is, az aristokratikus szellemnek határozott kidomborításában különbözik Macchiavellitől. Különbözik a politikai erkölcs iránti fejlettebb érzékében is. De azért ne higyje senki, hogy nyiltan fordul Macchiavelli ellen, vagy hogy ennek ellenfelei közé kellene sorolnunk; ezt nem tehetjük már azért

[33] Lásd I. kötet, I. könyv, IV. fejezet, 332. lap és II. kötet, III. könyv, I. fej. 40. lap.

sem, mert csak nagy ritkán céloz Macchiavelli tanaira. Akár meggyőződésből, akár illemérzetből teszi, Paruta a tisztességet tűzi ki a politika alapszabályául, és az államférfiaktól azt követeli, hogy minden erényök meglegyen. Könyve nagy sikerének ez volt egyik főbb oka.[34] «A tisztességes gondolkozású olaszok legsürgősebb szükségét elégítette ki, úgy mond Mézières. Az erkölcsiségnek ez a védelme tiltakozásnak látszott Macchiavelli tanai ellen, s a külföld előtt helyreállította az olaszok jó hírnevét... Mert ha ezek szivesen vették is, hogy nagy politikai tehetséget tulajdonít nekik a világ, s ha féltékenyek voltak is Macchiavelli dicsőségére, készséggel kiküszöbölték volna azt a gyűlöletességet, mely e hírnévbe vegyült. Paruta könyve honfitársai eme törekvésének fényes szolgálatokat tett. Olaszország önmaga előtt visszanyerte becsülését.»[35]

Paruta nem volt e kor egyetlen politikai írója, kinek neve Macchiavellivel versenyre kelt, s ki a politikát, mint ez, szintén külön tudományképen igyekezett földolgozni. Számos ilyen nevet idézhetnénk; ezek közül minden további szó nélkül a híres Boteró-t akarjuk kiemelni, kinek fő műve, a *Ragione di stato* (1589) e század legjobb politikai iratai közé soroztatik. Ginguené *Olasz irodalomtörténeté*-ben Botero különféle művei nyomán részletesen elemzi az ő politikai nézeteit.[36] Erre az

[34] Parutának 1579-ben megjelent könyvét minden kortársa csudálta; szerzőjét a «nagy Parutá»-nak hívták. Lásd *Giornale dei litterati d'Italia*, XXXI. köt., 459. l. A csudálat nyilvánulásaira nézve lásd Mézières, *id. m.*, 51. l.

[35] Mézières, *id. m.*, 51. l.

[36] Lásd Ginguené, *Histoire littéraire de l'Italie*, III. kötet. Meg kell említenünk, hogy Hallam (lásd *Introduction to the lite-*

elemzésre utaljuk az olvasót, mivelhogy az eszmék e gazdag tárházában nem adhatunk helyet minden munkának, mely kezünk ügyébe akad.

Idáig a tudományos politikának azt a mozgalmát jeleztük és mutattuk be kiválóbb képviselőiben, a melyet Macchiavelli inditott meg Olaszországban, és melyet főképen a történeti módszer és az alkotmányok elemzése jellemez. Most a macchiavellismusnak egy másik oldalával kell foglalkoznunk, még pedig azzal a specialis tannal, mely a politikai erkölcs közömbösségében áll. E tannak a XVI. század folyamán számos híve és számos ellenfele volt. Emeljük ki e küzdelemnek különböző phasisait, mely az emberi lelkiismeretnek dicsőségére a macchiavellismus kudarczos vereségével végződött.

Scioppius. — Az a könyv, melyet a macchiavellismus legelső rendszeres apologiájának nevezhetünk, s mely egyúttal e korszak legérdekesebb politikai műveinek egyike, Scioppiusnak vagy Schoppenek *Paedia politices* cz. irata. Ha Conring szavainak hihetünk,[37] Scioppius

rature of Europe in the 15 th., 16 th., and 17 th. centuries, II. k., IV. fej.) azt veti Ginguené szemére, hogy nem olvasta Botero műveit s hogy érdemetlenül tulajdonít neki bizonyos előnyöket, például a türelmességet. S valóban azt tapasztaljuk, hogy Botero helyesli a Szent-Bertalan-éjet, és hogy Albának szemére hányja, miért nem tette el titokban láb alól Egmontot és Hornt. — Botero könyvének két franczia fordítása van; az egyik Chappuis G. neve alatt e czímen jelent meg: *Raison et gouvernement d'Etat*, Páris, 1699, in-8.; a másik Deymier Pétertől való s czíme: *Maximes d'Etat militaires et politiques*, Páris, 1606, in-12.

[37] A *Paedia politices*-t Conring adta ki. Lásd *Összegyűjtött művei*, Braunschweig, 1730, III. köt. (De már korábban is megjelent, még pedig Rómában, 1623-ban, önálló munkaképen, melynek czíme: Scioppius C., *Paedia politices sive supetiae logicae*

csak a jezsuiták ellen érzett gyűlöletből védelmezte Macchiavellit. Kétségtelen, hogy a jezsuitáknál hevesebben senki sem vett részt abban a polemiában, mely a XVI. században Macchiavelli ellen mindenünnen megindult, s a mely polemia azt mondatta Justus Lipsiussal: «Oh, milyenek azok a kezek, melyek e szegény nyomorultat mai nap sújtják!» Bátran föltehetjük, hogy a jezsuiták nem romlott erkölcsű elvei miatt támadtak Macchiavellire, hanem sokkal inkább a keresztyénség és a római udvar ellen irányuló merész állításai miatt. De bár mint legyen, tény, hogy Scioppius ő ellenök igyekszik Macchiavellit védelmébe venni. El kell ismernünk egyébiránt azt is, hogy azok az ütött-kopott és csömört gerjesztő szónoklatok, melyeket Macchiavelli ellenfelei megeresztettek, szintén elég alkalmasak voltak boszúságra fakasztani oly tartalmas és mély elmét, minő Scioppius volt.

A kérdés tulajdonképeni magvát Scioppiusig következetesen félreértették és mellőzték. Macchiavellit a fejedelmi erények unalmas katechismusával akarták megczáfolni, s nem látták, hogy voltaképen az emberi tudomány legbonyolultabb és legérzékenyebb problemáinak egyike forog szóban: az erkölcstan és a politika összefüggésé-

scriptoribus politicis latae. A ford.) Ugyane Conring, a *Principe* jegyzetekkel kisért latin fordításában jóformán ugyanazon érvekkel védelmezi Macchiavellit, mint Scioppius; biráló jegyzeteiben ezenfölül Macchiavellinek nehány tévedésére is utal. Lásd főleg azon jegyzeteket, melyek a vállalt kötelezettségek végrehajtásáról szóló hirhedt XVIII. fejezetet szegélyezik. E helyen véljük megemlíthetni, hogy Conring nagy politikai tudós volt, ki igen sokat írt politikai dolgok felől, a nélkül azonban, hogy eszméinek eredetisége sok nyomot hagyott volna e tudományban.

nek és különbségének kérdése. Scioppius volt az, ki ezt a problemát legelőször fölállította és azt tagadhatatlan elmésséggel és éleslátással tárgyalta. Ez adja meg különben igen rövid munkájának philosophiai becsét.

E könyvecske igen ügyesen van megszerkesztve. Szerzője gondosan kerüli a látszatot, mintha Macchiavellit védelmezné; még nevét sem ejti ki soha; műveire alig céloz egyszer-kétszer, akkor is leplezetten.[38] Úgy viselkedik, mintha nem tudná, hogy Macchiavelliről van szó, s oly odaadással védi Aristotelest és Szent Tamást, mintha ezeket támadták volna meg. Ezeknek irataiból egy-két olyan helyet szemel ki és szakít ki eredeti összefüggésökből, melyek látszatra szakasztott olyan tanokat foglalnak magukban, minőket a *Principe* szerzője hirdetett. Úgy gondolkozik, hogy ha sikerül ezeket igazolnia, ezáltal Macchiavellit is igazolja. Ilyen ügyes kerülő útat, ilyen leleményes és kissé macchiavellistikus módot eszelt ki és követett a *Paedia politices*-nek, vagyis a *Politika módszeré-nek*[39] tudós szerzője.

A tétel, melyet Scioppius bebizonyítani igyekszik, egyszerűen az, hogy a politika és erkölcs különálló fogalmak s hogy a politikának, valamint az erkölcstannak is, sajátos külön elvei vannak. A ki az erkölcstan elveit

[38] Nem tudni, Macchiavelliről vagy Aristotelesről szól-e Scioppius, midőn azt mondja: «Non minor videtur iniquitas et acerbitas eorum qui *de optimo quoque et perfectissimo artis politicae doctore* verba faciunt.» *Paedia politices*, Conring kiadása, Halmerstadt, 1613, 9. lap. (Ez évszám téves. Conring 1606-ban született, az idézett könyv tehát okvetlenül későbbi keletű. *A ford.*)

[39] Scioppius a *Paedia* (παιδεία) kifejezést Aristotelestől vette, s valamely tudomány módszerét érti alatta, τρόπος τῆς μεθόδου, id est *ratio, modus, via tractandi.*

beviszi a politikába, az összezavarja e tudományok határait s vétkezik a módszer törvényei ellen. A politikustól nem szabad követelni, hogy a tényeket, melyekről szól, mint moralista ítélje meg. Elég, ha bizonyos föntartások segélyével kiérezteti, hogy nem helyesli azt, a mi nyilvánvaló módon az erkölcsiségbe vagy a büntető-törvénybe ütközik. Ez az ő tétele. Lássuk, mikép bizonyítja.

Scioppius azon állításon kezdi, hogy ellenfeleinek tévedései s pórias, vagy mint ő mondja, *plebejus* ítéletei onnan származnak, hogy a logikát nem ismerik.[40] A logika a bizonyítás módszerére tanít. Már pedig miben áll valamely tudomány módszere? Abban, hogy minden egyes tudományban csak azon elvek alkalmazandók, melyek e tudománynak sajátjai (οἰκεία), az idegen (ἀλλοτρία) elvek pedig mellőzendők.[41] Minden elv kétféleképen lehet idegen: neme és helye szempontjából (*seu genere, seu loco*). Nemök tekintetében viszünk be idegen elveket, ha például a természettanban számtani érveket használunk, vagy az orvostudományban theologiai érveket. Helyök szempontjából alkalmazunk idegen elveket (*aliena loco*), midőn korábban említünk olyast, minek utóbb volna helye, vagy megfordítva. Minden tudomány előadásában kétféle hibát követhetünk el: vagy ha olyas

[40] Művének teljes czíme (Conring szerint): Paedia politices adv. ἀπαιδεύσιαν, et acerbitatem *plebeiorum* quorumdam judiciorum. V. ö. *u. o.*, 10. lap.

[41] *U. o.*, folytatólag. — E megkülönböztetés eredetére nézve lásd Aristoteles *Második Analytikáját* (I. k., IX. fej.). Ki valamely tudományt egy más tudomány elvei szerint tárgyal, az oly fajta sophismát követ el, melyet Aristoteles μετάβασις ἐς ἄλλο γένος-nak nevez.

valamit viszünk be, a mi nem oda való, vagy ha megbolygatjuk az elvek és eszmék sorrendjét.

Már most mi a politika tárgya? Ezt tudnunk kell, hogy megítélhessük, mely elvek sajátosak és melyek idegenek ebben az esetben. «A politikának czélja: az államok jólléte, boldogsága, az, a mit αὐταρκεία-nak hívnak, vagyis a kényelmes megélhetésre szükségelt dolgok bősége.» Ez lévén a politikának tárgya, e tudománynak nem csak azzal az általános kérdéssel kell foglalkoznia, melyik a kormányzat lehető legjobb alakja, hanem azzal a speciális kérdéssel is, vajjon adott viszonyok között melyik a legjobb kormányforma; sőt egyáltalában foglalkoznia kell minden kormányformával, tehát a legkevésbbé jókkal is. Valamint az orvostudomány, melynek az egészség a tárgya, nem csak a tökéletes egészséggel foglalkozik, hanem az egészségnek minden lehető közbenső fokával, úgy a politikának sem szabad a tökéletes kormányformára szorítkoznia, hanem valamennyi kormányformával kell foglalkoznia.

De ez még nem minden. A politikusok azt hiszik, hogy fontosabb dolog a rossz kormányzatokkal foglalkozni, mint a jókkal. Szerintök a jó kormányzat olyan, mint a jó egészség vagy a jó hajó: megáll a maga erejéből. Csak a rosszak szorulnak segélyre. Igy vélekedett szent Tamás is: «*Illae quae optime ordinatae sunt secundum rationem, multos impulsus et magnos sustinere possunt. Male autem ordinatae a modicis corrumpuntur, et ideo maiori indigent cautela.*» Ebből kiviláglik, hogy Platon, ki valamennyi kormányforma közül csak a legjobbal törődött, nem kis tévedésben leledzett; tanításának semmi haszna, tekintve, hogy az emberek a töké-

letes kormányformát nem bírják elviselni.[42] A politikának az a föladata, hogy életképes és valóban hasznos dolgokra tanítson; a rossz kormányformák pedig, sajnos, inkább felelnek meg az emberi természetnek, mint a jók.[43] Ez elvekből következik, hogy a ki zsarnoksággal és föntartásának eszközeivel foglalkozik, az híven követi a politika czélját. A kik hibáúl rójják föl az írónak, hogy a zsarnoksággal foglalkozott, olyan dolgot vetnek szemére, mely az ő tudományának tulajdonképeni *sajátossága (propria)*.

Ez volna az első tévedés. A másik tévedés: kárhoztatni a publicistákat azért, a miért nem vonnak be idegen elveket a politikába. Ime egy példa. A politikától azt követelik, hogy mutassa ki a zsarnokságnak gonosz és gyalázatos voltát. Ámde a gonoszság és gyalázatosság az erkölcstan körébe tartozó fogalmak, melyekhez a politikának semmi köze sincs. Az erkölcstannak két része van: egy általános és egy különleges része; amaz szolgáltatja az elveket (δόγματα, *decreta*), emez az útasításokat (*praecepta*). Amaz a dogmatikus, emez a parenetikus erkölcstan. Ebből látszik, hogy a kárhoztató kritikusok a politikát merőben összetévesztik az erkölcstannal. Mert az embereket eltéríteni a zsarnokság megszerzésének vagy megőrzésének vágyától, ez a parenetikus erkölcstan föladata; kimutatni ellenben, hogy a zsarnokság szégyenletes dolog, ez a dogmatikus erkölcstannak föladata, s egyedül ez illetékes vitatni, hogy mi tisztességes és mi szégyenletes.[44]

[42] *Paedia politices*, 16., 17. lap.
[43] *U. o.*, 15. lap.
[44] *U. o.*, 33. lap.

Az erkölcstan és a politika közt ime ez a különbség. Az egyik azt tanulmányozza, a minek történni kellene, a másik azt, a mi történik. Scioppius mindazonáltal elismeri, hogy a politikát nem lehet az erkölcstantól határozottan elkülöníteni, s hogy a politikának azon kell lennie, hogy ne lehessen elveiből hamis következtetéseket vonni s ezeket valami rosszaság elkövetésére fölhasználni. Ebből következik, hogy ha a logika azt követeli, hogy a politika a zsarnokságról csupán mint tényről értekezzék és ne kutassa, vajjon jó-e vagy rossz, az okosság (*methodus prudentiae*) megengedi, sőt igényt is tart rá, hogy a zsarnokság kárhoztassék s az emberek elriasztassanak tőle. Mert a politikának az állam boldogsága a czélja; a zsarnokság pedig nem szerez boldogságot, se annak, ki gyakorolja, se azoknak, a kik eltürik.[45]

Nem kell azonban az említett bírálók oktalan kívánsága szerint azt hinni, hogy a zsarnokságnak és a zsarnokságot föntartó eszközöknek tanulmányozása és pontos leirása a zsarnokokra és a népekre nézve minden haszon nélkül való. Hiszen a politikusok, különösen pedig Szent Tamás, a zsarnokság föntartásának kétféle módját különböztetik meg, az *intentiót* és a *remissiót*, s ez alatt a szigort értik és az elnézést, a kegyetlenséget és a kegyelmet, az erőszakos és a mértékletes eszközöket. Midőn a politika leirja az erőszakos eszközöket, melyekkel a zsarnokság él, ezáltal már megelőzi s meggátolja a zsarnokság létesülését, mert azt gyűlöletessé teszi; midőn pedig az ügyes és mértékletes eszközöket ecseteli, melyekkel a zsarnok hatalmát föntarthatja, ez által hasznára válik a zsarnokoknak s főképen a népeknek, mert hiszen az alattvalók sorsa jóval tűr-

[45] *Paedia politices*, 25. lap.

hetőbb oly fejedelem alatt, ki fél a gonoszság látszatától és azon van, hogy jónak lássék, mint olyan fejedelem alatt, kit nem aggaszt, ha megrögzött czinkosnak tartják. A politika oktatásának tehát kettős haszna van: a népekkel megútáltatja a zsarnokságot, a zsarnokokat pedig mérsékletre inti; így mindkettőre nézve üdvös.[46]

Scioppius azonban elismeri, hogy doctrinája sikamlós (*lubrica*); hogy tehát elejét vegye esetleges ráfogásoknak, nehány elővigyázati rendszabályt ajánl. E rendszabályok kétfélék. Az első az, hogy mindenkor a *föltételes* mód használandó: a *hypothetikus* szólásforma, nem pedig a *kategorikus*. Tehát ilyformán kell szólani: *Ha a fejedelem hatalmát fönn akarja tartani,* tegye ezt meg ezt; vagy pedig: *Ki zsarnok akar maradni*, annak azt tanácslom, hogy, stb.; vagy: *Nagyon oktalanúl cselekszik az a zsarnok,* ki, stb. E mondatokban vagy határozottan van kifejezve a föltétel, *ha hatalmát fönn akarja tartani*, vagy pedig magától értődik. E mondatok ily szövegezéséből nem következik, hogy a szóló az eszközöket helyesli, mert hiszen csak bizonyos eshetőségben tartja őket szükségeseknek. Ha valaki mégis kategorikus értelemben venné azon elveket, melyeket az író csak föltételes formában fejtett ki, az már nem az író hibája, hanem az olvasóé.[47]

A második elővigyázati rendszabály az, hogy a gondolatokat ki kell fejteni. Ezt pedig kétféleképen lehet tenni, *közvetlen* és *közvetett* módon.[48] Közvetlenül is kétféleképp magyarázhatja mindenki a gondolatát; vagy *ex*

[46] *Paedia politices*, 27., 28. lap
[47] *U. o.*, 31. lap.
[48] *U. o.*, 32. lap.

professo, ha például határozottan kijelenti, hogy a zsarnokság gyűlöletes dolog; vagy pedig okadatolás és levezetés által, ha például azt mondja, hogy a zsarnokság alapja az erőszak és a ravaszság, melyek inkább állatokhoz illenek, mint az emberhez, hogy az erőszak az oroszlánhoz s a ravaszság a rókához illik, s hogy a zsarnok az oroszlánnak és a rókának összetétele. Ily levezetés által az író kiérezteti, mily gyalázatos és megvetendő dolognak tartja a zsarnokságot.

A mi a közvetett magyarázatot illeti, ez az egész munkának általános irányában rejlik; ez irányt mindannyiszor szemmel kell tartanunk, valahányszor az egyes részek igaz értelmét kutatjuk. Egy író például gyalázni akarja a zsarnokot, ki nemzetét üldözi. Hogy gyűlöletre szítsa a népet, leleplezi a zsarnok fondorkodásait, a mint hogy ez is egyik módja a zsarnokság ellen való küzdelemnek. De mivel tudja, hogy az ily vállalkozás veszélylyel jár, oly modorban ír az eszközökről, melyekkel uralmát megőrizheti, mintha szívén hordaná a zsarnok érdekeit. Egy helyütt azonban értésünkre adja, hogy félelemből nem merte gondolatát nyiltabban kifejezni. Világos, hogy ily esetben az egész munkának irányából kell majd az egyes helyek czélzatát megitélni.

Ez elvek értelmében a politikai könyvek a következő szabályok szerint bírálandók meg. Mindenek előtt azt kell vizsgálnunk, vajjon a politikai író nem követett-e hibát a rendszer vagy az okosság ellen. A rendszer ellen vétkezik, ha a tudományba *idegen* vagy *téves* dolgokat kever. A politikai tudományhoz nem tartozó, *nemére nézve idegen* dolgokat mond, ki például azt állítja, hogy a fejedelemnek istenfélőnek kell lennie, hogy az örök üdvösségre szert tegyen; mert az üdvösség nem a politikára,

hanem a theologiára tartozik. *Helyökre nézve* mond *idegen* dolgokat, ki olyankor állítja, hogy a zsarnokság szégyenletes dolog, midőn a zsarnokság megőrzésének eszközeiről van szó. *Téves* dolgokat állít, ki az állam föntartásának eszközei közé olyat sorol, mely csak az állam romlására vezethet; téves dolgokat állítana tehát, a ki például azt ajánlja, hogy a zsarnok legyen igazságos és vallásos; hiszen ez esetben nem volna többé zsarnok. Téves dolgokat mond az is, ki, midőn valósággal létező kormányzatokról van szó, olyat állít, a mi csak absolute véve és tökéletes államban igaz; például, ki azt mondja, hogy e kormányzatokban a fejedelem megőrizheti hatalmát, ha szorgosan ügyel a méltányosságra és jóhiszeműségre, téves dolgot állít, mert hiszen a tapasztalat az ellenkezőt bizonyítja. Végre az okosság ellen vét, ki politikai könyvében nem vigyáz eléggé, hogy valamikép tévútra ne vezesse az olvasó ítéletét az iránt, mi jó és mi rossz.[49]

Kétségtelen, hogy Scioppius Macchiavellit akarta megvédeni.[50] S nem lehet tagadni, hogy föladatát igen finoman és igen sok elmeéllel oldotta meg. De érvelése olyan alapos-e, mint a milyen tetszős? Ez a kérdés. A részletekre itt ki nem terjeszkedhetünk, s csak arra szorítkozunk, a mi a szerző sarkalatos sophismájának látszik előttünk. Ő azt állítja, hogy mivel az állam a politikának tárgya, a publicistának valamennyi államformával kell foglalkoznia, a rosszakkal csak úgy, mint a jókkal, sőt a rosszakkal első sorban. Bizonyos, hogy minden, a mi az államra vonatkozik, a politika

[49] *Paedia politices*, 42., 44. lap.

[50] Lásd Conring előszavát és Gabriel Naudé, *Coups d'État*. II. fej., 71. lap. E. 1667.

birodalmába való s bizonyos, hogy e tudomány épp oly joggal foglalkozhatik a zsarnoksággal és az oligarchiával, mint teszem az orvostudomány foglalkozhatik a lázzal és a deliriummal; de kérdem, vajjon az orvostudománynak föladata kiterjed-e arra is, hogy ne csak az egészség föntartására és helyreállítására, de a láznak előidézésére és föntartására is tanítson? Kétségtelen, hogy a láznak keletkezését és fejlődését meg kell magyaráznia; a láz oly symptomákkal jár, oly tényekben nyilvánul, melyeket tanulmányoznia kell, hogy a lázt megszüntethesse; de a midőn az egészségről értekezik, ez az orvostudományra nézve nem tény, hanem ennél több: czél. Az orvostudomány nem arra való, hogy tényeket állapítson meg, hanem hogy gyógyszereket rendeljen: a láz leküzdésére is tehet rendelést, de arra nem, hogy a lázt előidézze. A méreggel szemben hasonló állást foglal el az orvos: hatását okvetlenül tanulmányoznia kell, de a tudomány köréből kilépne és vétene hivatása ellen, ha a méregkeverés mesterségére tanítana. A zsarnoksággal épp úgy vagyunk, mint a méreggel és a lázzal. A politikának foglalkoznia kell vele, de hogy leküzdhesse, nem pedig hogy tanácsokkal lássa el. Ez már Scioppius meghatározásából is kiderül. A politika, úgy mond, az államok boldogságát czélozza s a politikának azon arányban kell a különféle kormányzatokkal foglalkoznia, a melyben e kormányzatok az államok boldogságához viszonylanak. A tökéletes köztársasági forma bizonyára csak álomkép; s igen tökéletlen az a politika, mely folyton az utópia körében mozog; ámde a tökéletes és a rossz kormányzatok között vannak fokozatok, vannak közbenső kormányzatok, melyek a legjobbat többé-kevésbbé megközelítik. Ezek képezik a tudománynak tulajdonképeni tárgyát; de a mi a rossza-

kat illeti: azokról sem szabad megfeledkezni, már csak azért sem, hogy ki lehessen őket kerülni, javítani és a jó kormányzatokhoz hasonlóbbá tenni. Már pedig nem lehet valamely kormányzat viszonylagos értékét meghatározni, ha nem támaszkodunk az igazságnak és a jognak alapelvére, a tisztesnek és a tisztességtelennek eszméjére.

Azok az elővigyázati rendszabályok, melyeket a *Paedia politices* szerzője félreértések kikerülése végett ajánl, vagy megczáfolják az egész rendszert, vagy pedig fölösleges ravaszkodások. Mert hiszen vagy elégtelenek, s ez esetben az író mégis csak felelős marad állításaiért, vagy pedig elegendők, s ez esetben megdöntik az egész rendszert.

Justus Lipsius. — A macchiavellismus annyira el volt terjedve a XVI. században, hogy befurakodott még azon iratokba is, melyek látszólag éppen ellene irányultak. A Justus Lipsius *Politikája* például első tekintetre azt a benyomást teszi, mintha egyenesen Macchiavelli tanait támadná. A politikát ugyanis az erkölcstanra alapítja és műve egész első könyvét a fejedelemi erények fölsorolására szánja, a valódi erények, nem pedig azon színleges és ál-erények fölsorolására, melyeket Macchiavelli ajánlott. Hogy jobban föltüntessem az ellentétet, a kegyelemről és a szótartásról való mondásait akarom idézni. Ellenkezhetnék-e valami jobban a macchiavellismussal, mint a következő maximák: «Lankadt és erőtlen legyen annak a keze, a ki magát meg akarja szerettetni.»[51] —

[51] Lipsius, *Politicorum sive civilis doctrinae libri VI. qui ad principatum maxime spectant.* — Lugduni Batavorum, 1590. Első franczia fordítása 1598-ban jelent meg Párisban.

«Ne abból induljon ki a fejedelem, hogy ő úr, kinek szolgái vannak, hanem kormányzónak tekintse magát, ki polgárok fölött áll (*u. o.*) . . . . Nem szabad egy ember életét oly nagy becsben tartani, hogy sok más embert el kelljen veszteni, csakhogy ne koczkáztassék annak az egynek élete.»[52] — «Az igaz fejedelemnek a méltányosság határain olykor át kell lépnie, hogy el ne árulja kegyelemre hajló érzületét.»[53] (*u. o.*) — «Érje be a megbánással, mely többet ér, mint a büntetés.» — «Szép dolog megbocsátani a nyomorultnak.» (*u. o.*) Igy nyilatkozik a kegyelemről. Lássuk most a szótartást. «Honnan kerülnek elő azok az új divatú tudósok, kik nem ismernek oltárt, sem hitet, sem kötelmet, sem adott szót, s kik a fejedelmek füleit megmételyezik?[54] Ha a szerződések és megállapodások megszegetnek, fölbomlik az emberek közt a szokás (erkölcs) és érintkezés (társadalom). Kerüljétek tehát azokat, oh királyok és fejedelmek; ne sértsétek meg a béke egyességeit és a szövetségeket, s ne helyezzétek a hitet a hatalomnak mögéje.» (*u. o.*)

De e szép maximákon kívül másokat is találhatni Justus Lipsius politikájában; vannak ott kevésbbé ártalmatlanok is, melyeket alig lehet megegyeztetni a szigorúbb erkölcsiséggel. Azt kérdi, miután annyit juttatott az erkölcsnek: nem szabad-e valamit a bűnnek is juttatnia?

[52] *Politicorum*, II. k., XII. fej.

[53] Pour *ne* montrer sa clémence — így szól a szöveg. Janet fordítása azonban nem pontos. Lipsius a második könyvnek nem is XII., de XIII. fejezetében így szól, Cassiodorust idézve: Veri benignique principis est, *ad clementiae commodum*, transilire interdum terminos aequitatis. Az igaz és jóságos fejedelemnek *az irgalmasság kedveért* olykor át kell lépnie a méltányosság határait. — *A ford.*

[54] *U. o.*, II. k., XIII. fej.

«Nekem úgy tetszik, hogy elég nagylelkűen, s a mint mondani szokás, teli kézzel adtam és töltöttem önöknek a legjobb és legpompásabb italt. Nem önthetnék és nem vegyíthetnék-e most ez italba valamit a csalárdságok és árulások söprűjéből és szennyes moslékából? Azt hiszem, hogy bizvást, még ha a Zénonok és efféle erényhősök nem helyeslik is . . . Különben szivesen hallgatok szavukra. De úgy látszik, ők oly kevéssé ismerik századunkat, mintha Platon respublikájában élnének, nem pedig Romulus népének söpredéke közepett.»[55] Mily jellemző e vonás Macchiavelli híveire nézve! A ki politikában becsületről beszél, arra rögtön ráfogják, hogy Platon köztársaságában él. Lássuk már most az igazi Macchiavelli-elveket: «Mi fajta emberekkel élünk egy világban? Bizony ravasz és alattomos személyekkel, kik magok a csalárdság, hamisság és hazugság. Oh, ti a világi dolgokban járatlan emberek! . . . ti nem szeretitek, ha a fejedelemmel olykor a róka párosul . . . El fogtok pusztulni okvetetlenül!»[56]

Igaz, hogy Justus Lipsius nem kívánja, hogy a fejedelem a tisztesség útjáról letérjen, s beéri, ha a tisztességet a hasznossal meg tudja egyeztetni, s ha «az emberi ügyek viharos tengerén olykor kerülő útakon is tud haladni . . . Csak bor marad a bor, ha egy kevés vizzel vegyítjük is, és az okosság sem változik, ha a *csalárdság egy kis csöppje* belévegyül, mert hiszen csak *keveset* kívánok belőle s azt is *üdvös czélból* (*u. o.*)» Mint az orvos rászedi a kis gyermekeket, miért nem szedhetné rá néha a fejedelem is alattvalóit vagy valamely szomszédos fejedelmet? Justus Lipsius e tanok igaz szerzőjére vall, midőn

[55] *Politicorum*, II. k., XIV. fej.
[56] *U. o.*, IV. k., XIII. fej.

azt mondja: «Ne csodálkozzatok azon, a mit suttyomban beszélnek az iskolás gyerekek, kik a polgári tudománynak se nem tanítványai, se nem tehetséges hallgatói, s legkevésbbé bírálói; mert ez a tanszék is oly embert követel, ki nem tájékozatlan a világ rendes folyásának ügyeiben; az ilyen ember hinni fog szavunknak s Macchiavellit nem fogja oly tulságos szigorral elitélni; de én Istenem, milyen az a kéz, mely mai napság e szegény nyomorultat ostorozza?» *(Qui misera qua non manu vapulat.)* (*u. o.*)

Justus Lipsius azonban nem megy oly messzire, mint Macchiavelli, s a csalárdság terét kellő határok közé akarja szorítani.[57] Elismer bizonyos fokozatokat, és különbségeket tesz. A csalárdságnak, szerinte, három neme van: könnyű, közbenső és súlyos. «Az első, úgy mond, alig különbözik az erénytől, s csak a vásottságnak néhány harmatcsöppje permetezte: ez a gyanakvás és a színlelés; a második már a bűnnel határos: ez a roszszal való megalkuvás és a romlottság; a harmadik nem csak az erénytől, de a törvényektől is elszakadt: s ez a hitszegés és jogtiprás. Az elsőt ajánlom, a másodikat eltűröm, de a harmadikat kárhoztatom.» Látni való, hogy bár nagy engedményeket tesz a közérdeknek, a példa előzményének és a kényszerűségnek, még sem megy el a szélső végletig, sőt ez engedményeket sem teszi minden aggodalom és tétova nélkül. «Valahányszor szent és isteni törvényünkre gondolok, úgy mond, meghökkenek s szorongó érzés vesz rajtam erőt. Mert azt mondja az Irás, hogy az Úr minden csalót elkárhoztat . . . Vajjon mivel védekezhetel, te politikus? A közérdekkel? De egy szent atya, ime, tiltakozik ez ellen, azt mondván, hogy nem

[57] *Politicorum*, XIV. fej.

szabad hazudni, még Isten dicsőségére sem . . . Bizony itt bajos neked is, nekem is kibúvót találni, hacsak nem hivatkozunk e szent atyának egy másik mondására, mely azt tartja, hogy a hazugságnak van néhány oly faja, melyet elkövetni nem nagy vétek, bár azért ez sincsen minden vétek nélkül.» E kibúvó révén, mely a halálos bűnt könnyed vétekké változtatja, Justus Lipsius helyesel némely csalárdságot és megengedi azokat, melyeket «csekély romlottságoknak és apróbb hunczutságoknak» nevez; de ezt is csak oly föltétel mellett engedi meg, hogy ez eszközökkel csak jó király, az is csak a gonoszokkal szemben él, és a közügy javára. A jogtiprást és a hitszegést minden föntartás nélkül kárhoztatja s az esküszegést is igen erős kifejezésekkel ítéli el. «Vannak, úgymond, kik azt hiszik, hogy a gyermekeket koczka-csonttal kell rászedni, a felnőtteket pedig esküvésekkel . . . Oh, ti hígeszű emberek! A csalárdság lazítja az esküt, de föl nem old alóla; mit vártok attól a haragra lobbant Istentől, kinek istenségéből gúnyt űztök?» Ezek a föntartások azt mutatják, hogy Justus Lipsius tanait mérsékelt macchiavellismusnak kell tartanunk; ha egészen nem is ártatlanok, legalább megmételyezve sincsenek egészen.

Fra-Paolo. — Imhol egy egészen más jellegű író. Macchiavelli tanítványa ő is, ez kétségtelen; de nem philosophus, mint Scioppius vagy Justus Lipsius, se nem olyan nyugalomba vonult államférfiú, mint Macchiavelli, ki emlékeit összegyűjti és tapasztalatairól elmélkedik. A világ egyik legfélelmesebb köztársaságának szolgája, tanácsosa, titkára ő: a híres Fra-Paolo Sarpi. A *Fejedelemről* írt könyve[58] e titokzatos alkotmány rugóit tisztára

[58] E könyvet 1615-ben írta az állami inquisitorok számára. Ve-

szétszedi. Nem elméleti és apologetikus módon tárja elénk, mint például Paruta, hanem mint egy tág lelkiismeretű államférfiú, ki nem habozik kimondani azt, a minek elkövetésétől sem rettenne vissza. Egyedüli czélja, megtalálni azon eszközöket, melyekkel a velenczei állam régi hatalma fönn volna tartható s meg volna őrizhető; e törekvésében, úgy látszik, még többet merített a Tizektanácsának élő hagyományából, mint Macchiavelli irataiból. E munkán oly iszonyatos szellem vonul végig, mely vérünket megfagyasztja; kiérezzük, hogy nem valami töprengő férfiúval van dolgunk, ki a cselekvés terén erőszakos elvei mögött messze elmarad, hanem egy eszes és gyakorlati emberrel, ki egyenest czéljára tör, s ki az állam érdekét mindenek fölé helyezi.

Ez már a legelső sorokból is kitűnik. Alapelve az, hogy a köztársaság addig fog fönnállani, míg igazságot oszt. De mit ért igazság alatt? «Azt hiszem, úgy mond, hogy az igazság általános fogalma alá kell sorozni mindazt, a mi az állam érdekeinek szolgálatához hozzájárul. *Az igazság mindenekelőtt azt követeli a fejedelemtől, hogy magát föntartsa a fejedelmi széken.*»[59] Látnivaló, hogy Fra-Paolo szemében az igazság az államczéllal azonos. Egyébiránt Fra-Paolo eléggé megmagyarázza nekünk, hogy mit ért igazság alatt, midőn kifejti, mikép kell a kormánynak viselkednie a nemesekkel és az alattvalókkal, vagyis a néppel szemben, mely Velenczében, mint tudva

lenczében, 1681-ben, e czím alatt jelent meg: *Opinione del Padre Paolo servita, come debba governarsi la Reppublica veneziana per havere il perpetuo dominio.* Francziára Marsy abbé fordította ily czímen: *Le Prince*, de Fra-Paolo. Berlin, 1751.

[59] *Le Prince*, de Fra-Paolo, 4. lap.

van, a kormányzatból teljesen ki volt zárva. Azt kivánná, hogy nemes embert soha se lehessen halállal fenyíteni, *bármekkora bűnt követett el*, mert szerinte többet veszít a nemesi kar tekintélye, ha egyik tagja megaláztatik, mint a mennyit nyerne becsülésben az igazságnak érvényesülése által. Főkép a nyilvános kivégzés az, mit határozottan roszszal. Ha bűnt követett el, a nemes embert tömlöczben kell tartani élte végeig, *vagy valami titkos módon kell tőle megszabadulni.*[60] Nemesek közti viszálkodások esetén más mértékkel kell osztani az igazságot, mintha nemesek polgárokkal zördültek össze. Ha tekintély és befolyás nélküli nemes ember bántalmazna egy főurat, igen nagy szigorral kell föllépni; ha a nemes ember egy polgárt bántalmazna, *minden képzelhető eszközt ki kell eszelni, hogy igazat lehessen neki adni;* ha polgár bántalmazna nemes embert, túlságos büntetéssel kell sújtani. Minden áron meg kell akadályozni, hogy valahogy szokássá váljék a patriciusok sértegetése, mert a népet abban a meggyőződésben kell nevelni, hogy a *patriciusok vére tiszteletre méltó és szent.*[61]

Fra-Paolo szerint ilyen igazságot kell az államnak a bűnügyekben szolgáltatnia. Gyűlöletes egy igazság, mely nem is érdemli meg e nevet, ha csak az igazságot össze nem tévesztjük az államnak érdekével, az államét pedig egy gőgös, bitorló és zsarnoki osztálynak érdekével. De mikép lehetett a jogot és a méltányosságot a maga valójából így kiforgatni? Csak oly jogszolgáltatás által, mely a polgári ügyekben a lehető legigazságosabb. Mert a zsarnokság voltaképen nem lehet korlátlan; csak azon

[60] *Le Prince*, I. fej., 12. lap.
[61] *U. ó.*, 17., 18. lap.

föltétel mellett nehézkedhetik hatalmának egész súlyával az egyik oldalra, ha a másik oldal fölött védő karokkal őrködik. Ebben rejlik a velenczei politikának titka. Ha a fenyítő igazságszolgáltatás az egyenlőtlenség elvén alapszik, úgy a polgári ügyekben való jogszolgáltatás szabálya csak az egyenlőség lehet: «A polgári jogszolgáltatás terén, azt mondja Fra-Paolo, teljes pártatlanságot kell tanúsítani és lehetőleg meg kell dönteni azt az általán elterjedt gonosz hatású véleményt, mintha az osztó igazság mérlege mindenkor a gazdag és nemes ember felé hajlanék . . . A mi a polgári jogszolgáltatást illeti, a legszigorúbb pontosságra való igyekezet sem lehet soha túlságos. Mert úgy áll a dolog, hogy mihelyt a polgár meg van arról győződve, hogy igazságot szolgáltatnak neki, ha mellette szól a jog, minden egyéb terhet könnyen elvisel.»[62] Különben ne higyjük, hogy a nép iránt érzett szeretetéből vagy jogainak tiszteletéből ered Fra-Paolonak az a tanácsa, hogy igazságot szolgáltassanak neki. A népet nem is lehet mélyebben megvetni, mint Fra-Paolo teszi, midőn így szól: «A nép mindenkor bőségesen legyen ellátva az életre szükséges dolgokkal . . . *Mert a ki el akarja némítani, annak be kell tömnie a nép száját.* (Chi vuol farla tacere, bisogna otturarli la boccha.)»[63]

Bármennyire kedvezzen azonban a nemességnek, valahányszor ez a néppel összetűz, azért még nem kell hinni, hogy Fra-Paolo az aristokratiának híve. Politikai eszméje ugyanis a következő: Velencze aristokratiáját át kell alakítani oligarchiává,[64] s a hatalmat kevés ember

[62] *Le Prince*, 19., 20. lap.
[63] *U. o.*, 41. lap.
[64] Lásd az egész I. fejezetet.

kezébe kell központosítani; valamint a nép tömegén a nemesek uralkodnak, úgy a nemesek tömegét a főurak uralma alá kell helyezni. A velenczei kormányzat három alkatrészből állott: talapzata a nagy-tanács volt, vagyis a nemesek közgyűlése; ez volt az alkotmánynak demokratikus eleme; a középen volt a háromszáz tagú senatus; ez képviselte az aristokratikus elemet; a csúcson a tízek-tanácsa állt; s ez volt az oligarchikus elem. Fra-Paolo tanácsa szerint a köztársaságnak oly politikát kellett volna követnie, melynek folytán a nagy-tanács eltöröltetnék, vagy legalább működésében megbéníttatnék. Nem lehet tagadni, úgy mond, hogy *a nagy-tanácson a nép szaga érzik.*[65] A tanácskozás jogát már régebben megvonták e testülettől; Fra-Paolo most azt kívánja, hogy fosztassék meg két megmaradt jogától is: a törvénykezésnek és a hivatalok betöltésének jogától. «*Mindenféle mesterkedéssel* rá kell venni a nagy-tanácsot, hogy minden hatalmát a senatusra vagy a tízek-tanácsára ruházza; de ezt *jól palástolt titkos útakon kell elérni, nehogy az eljárás rejtélyessége idő előtt nyilvánosságra jusson.*» A mi a senatust illeti, Fra-Paolo az alkotmány által meghatározott egy éves idő tartamát túlságos rövidnek tartja, «mert ha az ily rövid időszak az államot a nagyok zsarnokságától megóvja is, nem óvja meg a kicsinyeknek zsarnokságától.»

A törvényeknek s az alkotmánynak őre Velenczében egy tribunus plebis-féle ember volt, kit *avogadore*-nak hivtak, s kinek tiszte a köztársaságokban mindenkor nélkülözhetetlennek bizonyult. Fra-Paolo nem kívánja ezt eltörülni; de azt javasolja, hogy ez állást csak magas szüle-

[65] *Le Prince*, 34. lap.

tésű egyénekre kell bízni, mert ezek a jogok bitorlásában, kisebb vagy nagyobb mértékben a főnemességnek bűnrészesei szoktak lenni. «Ha az avogadore mindig nemes születésű és fenkölt gondolkozású volna, nem jutna eszébe, hogy a nagy-tanács csőcselékének hizelegjen, s így a senatus s a tízek-tanácsa alkalom-adtán merészebb elhatározásokra szánhatnák magukat; s habár olykor *túllépnék is hatalmuk rendes körét,* a népnek mindenkor alá kellene magát vetnie, míg *az ő tekintélyöket az idő mind jobban szentesítené.*» Oly avogadore híján, ki a patriciusok bitorlásainak kedvezne, Fra-Paolo tanácsa szerint, oly közepes tehetségű és rossz hírnevű embert kellene megválasztani, ki idővel lejárathatná e tisztség minden tekintélyét.

Fra-Paolo politikája tehát abban áll, hogy megmételyezze és megrontsa mindazon elveket, melyek Velencze kormányzatában a nép nagy tömegének bizonyára elégtelen, de mégis némi biztositékot nyujtottak. Ő úgy véli, hogy a velenczei köztársaság nem eléggé despotikus, s ezt a vaskormányzatot, mely páratlanúl áll a világtörténelemben, s melynek puszta neve iszonyatot kelt, laza kormányzatnak tartja; az ő fölfogása szerint e szemérmetlen aristokratia majdnem demagogia számba megy. A köznemességet épp oly mélyen veti meg, mint a népet, s azt tanácsolja, hogy a szegénység állapotában tartassék, hogy féken maradjon. «Mert a köznemesség, úgymond, *olyan mint a vipera, mely méregfogát a hidegben nem tudja használni.*»[66]

Közel fekszik az az ellenvetés, melyet e rendszer maga ellen támaszt. Paolo előrelátta azt, és igyekszik rá megfelelni. A tapasztalat azt bizonyítja, hogy minden

[66] *Le Prince*, 10. lap.

kormányzat, mely az aristokratiáról az oligarchiára tér át, az oligarchiából csakhamar monarchiává alakul. De Fra-Paolo Velenczét nem félti e sorstól; számít a nemesek versengésére, kik nem tűrnék el, hogy egy család ily magasra emelkedjék a többi fölött; s bízik a patriciusok gőgjében, kik inkább szeretnek nemesek lenni, úgy mond, ezrek társaságában, mint *fejedelmi vérből való herczegeknek vagy királyoknak testvérei.* E megjegyzése azonban nem találó, s minden jel arra mutat, hogy ha Velencze nem a szolgasággal, úgy bizonyára a monarchiával fejezte volna be pályafutását.

Nem kevéssé lepi meg az olvasót az a pár nemeslelkű mondás, mely itt-ott fölüti fejét ennek a hideg, kegyetlen és mindent lenéző politikusnak könyvében. Látnivaló, hogy az igazság minden akadály daczára útat tör magának. Vajjon ki várt volna a velenczei oligarchiának romlott erkölcsű és erkölcsrontó tanácsosától ilyen vallomást: «Meg kell becsülni az erényt, bárkiben lakozzék; s ha az erényes személy nem nemes születésű, akkor is tiszteletben kell részesíteni, mert eléggé megnemesítette önmagát, s mert minden örökletes nemesség elvégre valamely személyes erénytől származik.»[67] Becsülésre méltó, de forradalmi elv, mert a kis embereket a nagyok rangjára, sőt még azok fölé emeli.

A város belső kormányzatára nézve tehát a következő vonások jellemzik a velenczei politikát: az álnokság, a mesterkedés, a konokság, a nemesség előnyére gyakorolt kendőzött pártosság, a népnek kéz alatt való elnyomása, s végre a nemeseknek észrevétlen kifosztása a főurak előnyére. A külső kormányzatra nézve, vagyis

[67] *Le Prince*, I. czikk., 67. lap.

a meghódított tartományok irányában e politika nem egyéb, mint egy határozottan erőszakos és nyiltan kijelentett zsarnokság, melyet Fra-Paolo vérlázító cynismussal részletez. Ime, például, mily politikát ajánl követni a kandiai királyság népeivel szemben: «Épp oly elővigyázattal kell ügyelni rájok, *mint a bősz fenevadakra . . . . igyekezni kell őket megalázni . . .* E népek a *fegyenczek természetével birnak*, kik a szelid bánásmódért lázadással fizetnek . . . . *Kenyér és bot, ezzel a kettővel tartozunk nekik: az emberiességet méltóbb alkalmakra kell tartogatnunk . . .*»[68] Mily ádáz politika! De milyen jó, hogy néha ily szörnyű vallomások röppennek el a zsarnokság barátainak és szolgáinak ajkairól. Montesquieu mondását juttatják eszünkbe, hogy «a legtöbb európai népet még mindig az erkölcs kormányozza. De ha nagymérvű hódítások vagy a hatalom mértéktelen túlkapásai következtében a despotismus bizonyos fokig meghonosodnék, ezt a zsarnokuralmat *sem az erkölcsök, sem az égalji viszonyok féken többé nem tarthatnák* s az emberi természetnek, legalább egy időre, ezen a szép világrészen kellene elszenvednie azon sérelmeket, melyekkel a többi három világrészen illették».[69]

A szárazföld kormányzatában, vagyis Velencze saját területén, a politika ne legyen oly erőszakos; de kövesse itt is azt a czélt, hogy az alattvalók java a fejedelem érdekének föláldozandó. Ha valamely vidéki városban villongás támadna a magánosok közt, azt éleszteni kell, mert ebből két előny származik: *először is meghasonlás s másodszor az állam javára történő vagyonkobzások.* Vajjon nem a netovábbja-e a fosztogatási szellemnek ez a mon-

[68] *Le Prince*, II. czikk., 71. lap.
[69] *Esprit des lois*, VIII. k., VIII. fej.

dás: «A legelső alkalommal meg kell fosztani Brescia lakóit eddig élvezett előjoguktól, hogy a területükön fekvő ingatlanokat csak bresciai lakók vásárolhatják meg. Mert ha a velenczei polgárság e termékeny vidékekig terjeszkedhetnék, ugyanazon eredmény állana be, melyet a paduai tartományban tapasztaltunk, hol nem maradt a lakók tulajdonában a földterületnek alig egy harmada.»[70] Ha gazdag leányok vannak a vidéken, olyanok, kikre nagy örökség vár, azokat velenczei nemes emberekhez kell férjhez adni; mert ennek is két előnye lesz: *először gazdagodik a főváros, másodszor pedig szegényedik a vidék.* Ha valamely vidéki ember magas állásra érdemes, azt elő kell léptetni, *föltéve, hogy ebből személyére háramlik haszon*, nem pedig szülőföldjére nézve. Ha valaki valamely párt fejévé veti föl magát, azt minden áron el kell veszteni; ha hatalmas úr, nem szabad vele az igazságszolgáltatás rendes módja szerint elbánni; *pallos helyett inkább a méreg működjék.* (Piuttosto faccia il veneno l'uffizio di manigeldo.)[71] E förtelmes politikai káté Fra-Paolo következő gondolatában foglalható össze: «Nem szabad feledni soha, hogy valamint ritka szerzetes nem bánta meg, hogy lemondott veleszületett szabadságáról, úgy még bajosabb oly népet találni, mely nem bánta volna meg, hogy rabszolgaságba sülyedt, *holott a természet eredetileg szabadnak alkotta.*»[72]

Ilyen Fra-Paolonak politikája, vagyis jobban mondva a velenczei köztársaság politikája, melynek ő csak savát és lényegét adta elő. Azt hiszszük, hogy még

[70] *Le Prince*, de Fra-Paolo, II. czikk., 75. lap.
[71] *U. o.*, II. czikk., 77. lap.
[72] *U. o.*, II. czikk.. 82. lap.

Macchiavelli *Principe*-jét sem lehet erkölcstelenség, többet mondok, elveinek bűnös elvetemedettsége tekintetében Fra-Paolónak *A fejedelemről* szóló könyvével összehasonlítani. Egy ilyen különös munkával érdemes volt foglalkoznunk, habár szorosan véve nem tartozik is a politikai philosophia keretébe; de oly tant foglal magában, mely működés közben, szemünk láttára ölt testet s ezzel figyelmünket sokkal jobban leköti, mint a legmerészebb elmélet Macchiavelli *Il Principe*-jének elolvasása azt a benyomást kelti bennünk, hogy ez a rendszer csak egy emberé. De ha Fra-Paolo könyvét elolvassuk, azt kell mondanunk: e rendszert egy hatalmas kormány s egy kiváló nép századokon keresztül követte! S e rendszer oly jelesnek tetszett pártolóinak szemében, hogy tökéletesbítése végett még túlságba is akarták vinni s megfosztani az igazság külső látszatától is![73]

Gabriel Naudé. — Fra-Paolónak könyvéről szólván, átkeltünk a XVI. század mesgyéjén; de hát mi lépésről lépésre akartuk követni a macchiavellistikus eszméket

[73] Macchiavelli adeptusai közé sorozandó Niphus vagy Nipho is, kit Gabriel Naudé *Bibliographie politique* című munkájában a híres firenzei államférfiú mellé helyez: «Niphus és Macchiavelli olyan színekben festették a fejedelmeket, a minőkben tényleg jelentkeznek.» Naudé Niphusnak egyik iratát sajtó alá is rendezte e czímen: *Prima pars opusculorum in quinque libros divisa*, Velencze, in-4°. — Nourrisson állítása szerint Niphus Macchiavellinek nem csak versenytársa volt, de azonfölül meg is lopta. Szerinte a *De regnandi peritia* gyakran szószerint veszi át idézés nélkül az *Il principe*-nek egész szakaszait. (Lásd Nourrisson, *Machiavel*, 1875, XIII. fej.: *Le Prince avant le Prince.*) Igaz ugyan, hogy Niphus munkája hamarább látott napvilágot, mint Macchiavellié, amaz 1525-ben, emez csak 1535-ben, de Macchiavelli *Libro del principe*-je kéziratmásolatokban már évek óta mindenfelé keringett.

mindaddig, míg kiváló hatásuk meg nem szűnt, s míg más tanokban, hogy úgy mondjuk, szét nem mállottak. Most még előbbre fogunk nyomulni a XVII. századba s annál a munkánál fogunk megállapodni, melyben tisztult alakban van meg Macchiavelli tanának színe-java, sőt ezen fölül még más is, Gabriel Naudé különös és szellemes munkájánál, melynek teljes címe: *Considérations politiques sur les coups d'Etat.*[74] Ha a tanok, melyeket e könyv hirdet, nem hordanák is magukon megkülönböztető jegyüket, e könyvnek eredete egymagában is eléggé jellemezné annak szellemét. G. Naudé könyvét az olasz Bagni bibornok számára írta, kivel hosszasan időzött Rómában, hol az olasz politikával közelről megismerkedett. Gyakran idézi Macchiavellit, kit mesterének nevez s kinek csak azt veti szemére, hogy elárulta az ügyes emberek titkait.[75] Macchiavelli iránt érzett rokonszenvét különben legbensőbb barátainak egyike is bizonyítja, az élesen ítélő és maróan gúnyolódó Gui-Patin.[76]

[74] A *Coups d'Etat*, vagyis az *államcsínyek*ről szóló könyv legelőször 1639-ben jelent meg (4-edr.). Újra lenyomatták 1667-ben és 1679-ben — Naudé több idevágó munkára hivatkozik, nevezetesen Clapmarius *De Arcanis imperiorum* és Cardanus *Arcana politica* és *De prudentia civili* című műveire. De ez utóbbi munka, úgy látszik, kevésbbé politikai s inkább erkölcsi tartalmú. Főkép azzal foglalkozik, mikép forgolódjunk e világon.

[75] «Rossz néven veszszük tőle, hogy ő tette meg az első lépést, ő törte meg a jeget és hogy úgy szólván ő profanálta először irataiban azt, a mit a legélesebb eszű férfiak vállalataik sikerének leghathatósabb s legtitkosabb szereinek tartottak.» *Coups d'Etat*, 1679-diki kiad., II. fej., 77 l.

[76] Gui-Patin, Réveillé-Parise-féle kiadás, II. köt., 479. lap. «Igen nagy becsben tartotta Macchiavellit s így szólt róla: Az

Az *államcsínyekről* szóló könyv ugyanazon iskolából való s ugyanazon szellemtől van ugyan áthatva, mint Fra-Paolónak a *Fejedelemről* szóló irata, de azért korántsem kelt hasonló ellenszenvet. Kiérezzük, hogy egy szobatudósnak macchiavellismusával állunk szemben, mely sokkal kevésbbé félelmes, mint a tulajdonképeni cselekvő macchiavellismus. Különben is annyi ártatlan együgyűség kandikál ki ennek a jó *párisi*-nak sötét cselszövéseiből; oly büszkének látszik arra, hogy ő politikai ügyekben *kiábrándult* és *kijózanodott*;[77] annyi jóhiszeműséggel és természetes kedvességgel lép föl: hogy bajos dolog őt nagyon komolyan vennünk. Sohasem gondolt arra, úgy mond, hogy Nero vagy Busiris legyen[78] (s ezt szivesen elhiszszük neki), és kész volna, úgy mond, tollát meg papirját tűzbe dobni, ha csak azon az áron tehetne szert politikai fondorlatokban járatos és ravasz férfiúnak dicsőségére, hogy elvesztené a jóravaló emberek becsülését. Higyjük el neki, s ne lássunk benne egy naiv, kissé pedans tudósnál egyebet, ki bármit mondjon is,[79] szabad szellem s büszke, hogy a tömegtől eltérően gondolkozik s hogy a magas politika ármányait fölismeri; de azért szive mélyén épp olyan ártatlan, a milyen kegyetlen és sötét a papiron.

Sokkal jobban ismerjük immár a macchiavellistikus

egész világ gáncsolja ez írót; ámde az egész világ követi és alkalmazza elveit, leginkább pedig azok, kik gáncsolják.»

[77] *Coups d'Etat*, I. fej, 47. lap.

[78] *U. o.*, 54. lap.

[79] *U. o.*, 42. lap. «Megengedem, hogy a pedantismus a collégiumban töltött hét vagy nyolcz esztendő alatt testemre és külső megjelenésemre volt némi befolyással, *de dicséretemre mondhatom, hogy szellemem érintetlen maradt.*»

tanokat, semhogy Naudéból vett idézetekkel újra kellene előadnunk. Könyvének legérdekesebb részére akarjuk csak az olvasó figyelmét irányítani: a Szent-Bertalan-éjnek apologiájára.[80]

Hogy vallásos szempontból igazolják vagy mentegessék a Szent-Bertalan-éjszakát, arra már volt eset. De Gabriel Naudé az igazolásnak egészen más módjára vállalkozott. Naudé nem volt jámbor hívő, sőt inkább könnyűvérű világfi, libertinus, a mint ez időtájt mondani szokták. Jó pajtása, Gui-Patin, arról értesít bennünket, hogy ártatlan kicsapongásaik közben igen merész dolgokat szalajtottak ki ajkukon, s hogy e tekintetben olykor a legvégső határokig mentek.[81] Naudé ítéletének tehát nem a vallásos szenvedély adott irányt. A Szent-Bertalan-éjben kizárólag csak politikai cselekvényt lát, egy bámulatra méltó államcsínyt. «Bár jelenleg — úgy szól — protestánsok *és katholikusok* egyaránt kárhoztatják a Szent-Bertalan-éjet, a mi engem illet, én nem habozom kijelenteni, hogy *igen helyes és nevezetes cselekedetnek tartom*, s hogy indoka a lehető legtörvényesebb . . . Úgy rémlik előttem, hogy igen gyávák azok a franczia történetírók, kik IX. Károly király ügyétől így elpártoltak.» Naudé csak abban az egy pontban hibáztatja a Szent-Bertalan-éjet, hogy nem volt eléggé gyökeresen végrehajtva. Igazán iszonyatos, mikép nyilatkozik ez ügyben: «Nagy okunk volna magasztalni e cselekvényt, mint az egyetlen szert, melylyel

[80] *Coups d'Etat*, III. fej., 176. s k. l.

[81] Gui-Patin, II. köt., 508. lap: «Tavaly Naudéval tettem meg ez útat; egyedül voltunk, mindig négy szem közt; tanúnk sohasem volt; de nem is lett volna kívánatos; igen szabadon beszélgettünk mindenféléről, a nélkül, hogy bármelyikünk megbotránkozott volna.» (Lásd az egész levelet.)

elejét lehetett volna venni az azóta s talán a monarchia végső kimerüléseig dúló sok háborúnak, ha szem elől nem tévesztették volna Cardanus aranymondását: *Numquam tentabis, ut non perficias.* A tapasztalatokban járatos sebészeket kellett volna utánozni, kik azalatt, míg az erek tárva-nyitva fekszenek, *csapolják le a betegnek vérét végső elgyöngüléseig.* Mit ér a szép indulás, ha a pályát végig nem futjuk? A díjat csak a végső oszlopnál nyerhetni el s mindig a czél szerint határozódik meg a kezdet.» S ugyan mit jelent ez a sok példálózás? Egyszerűen azt, hogy nem gyilkoltak elég hugonottát a Szent-Bertalan-éjen. Igy vélekedett a XVII. században egy «fölvilágosult elme» erről a siratni való eseményről, mely történetünket beszennyezi.

Az ellenvetésekre, melyeket Naudé önmaga ellen fölhoz, szokott könyörtelen szárazságával és erkölcsi elvetemültségével válaszol. Azt mondják, hogy az eljárás nem volt törvényszerű. Naudé azonban a theologusokra hivatkozik, a *de fide hereticis servanda*-ra. «E tant annyira fejünkbe verték e kurta eszű emberek, hogy részünkről nem kisebb hibát követünk el, ha e tanról megfeledkezünk.» Azt is mondották, hogy a hugonották sem jártak volna el máskép. «A mi engem illet, azt mondja Naudé, úgy tartom, ezt mindenki biztosra veheti.» Igazán, furcsa föltevés, hogy a maréknyi hugonotta lekonczolta volna az összes katholikus lakosságot, vagyis az egész franczia népet! Fölhozzák a nagy vérontást is. De mi ez a coutrasi és moncontouri napokhoz képest![82] A

[82] A Coutras melletti ütközet, melyben IV. Henrik Joyeuse herczeget legyőzte, 1587-ben vívatott. Moncontournál pedig az anjoui herczeg (utóbb III. Henrik) vívott győzelmet Coligny fölött, 1569-ben.

sophisma szembeszökő, mert a nyilt harczban, meg az orozva, lesben ontott vér nem eshetik ugyanazon megítélés alá. Naudé aztán a történelem összes kegyetlenségeit sorolja föl s azt bizonyítja, hogy a Szent-Bertalan éje nem is tartozik a legvéresebb kegyetlenségek közé. Azt hozzák föl végül, hogy igen sok katholikus ember esett a vérengzés áldozatául. Naudé erre ezt jegyzi meg: «*Habet aliquid ex iniquo omne magnum exemplum, quod contra singulos utilitate publica rependit.*»

De ha e vérengzés ily nagy és hasznos cselekedet volt, miért rosszalta mégis mindenki világszerte? «Ezt annak tulajdonítom, úgy mond Naudé, *hogy csak félig lett végrehajtva; ha megöltek volna minden eretneket, nem maradt volna közülök egy sem, legalább Franczia országban nem, a ki e tettet rosszalhatná;* a katholikusoknak sem volna okuk panaszra, tekintve a nyugalmat és nagy jóllétet, melyben e tett révén részesültek volna.» De bármennyire csodálja is a *Coups d'Etat* írója a Szent-Bertalan-éjet, el kell ismernie, hogy nagy bajt is okozott; *ezt azonban senki előre nem láthatta.* Éppen azok a városok, melyek részesei voltak a szent-bertalani vérengzésnek, szervezkedtek legelőször a hirhedt katholikus ligává. Ime, mire vezetett e nagy tett! Naudé pedig úgy jár a Szent-Bertalan-éj csodálásával, mint Macchiavelli Cesare Borgiával. Végezetül mindkettőnek meg kell vallania, hogy azokban a gyönyörűséges szerekben, melyeket annyira magasztaltak, melyeket azonban a lelkiismeret magától ellök, mindenki csalódott, a ki azokat alkalmazni merte.

Hadd álljon itt egyúttal a Szent-Bertalan-éjnek dátuma is. E tömeges protestáns gyilkolás, mely tudvalevőleg Medici Katalin és a Guise-ek unszolására rendeztetett, 1572 aug. 24-dikére, IX. Károly uralkodása idejére esik. — *A fordító.*

Descartes és Richelieu. — Rosszul esik, hogy a XVII. század legnagyobb elméinek egyikét, a modern philosophia megalapítóját, Descartes-ot is a macchiavellismus ama fél-hivei közé kell soroznunk, kik ugyan kikelnek Macchiavelli ellen, de a kelleténél mégis sokkal nagyobb engedményeket tesznek neki. Descartes-ot Erzsébet herczegasszony kérte meg, olvasná el az *Il principe*-t; ez az alkalom késztette aztán nézeteinek kifejtésére.[83] A legfőbb vád, melylyel Macchiavellit illeti s melyet azóta gyakran ismételtek, arra vonatkozik, hogy nem tesz kellő különbséget azon fejedelmek közt, kik az államhatalmat igaz úton szerezték és azok közt, kik törvénytelen eszközök révén bitorolták. «Mint a ki házat épít, gyönge és alacsony falakat kénytelen rakni, ha az alapzat annyira roskatag, hogy magas és vastag falakat el nem bír: úgy, a kik bűnökkel szerezték meg a hatalmat, rendszerint további bűnök elkövetésére vannak kárhoztatva.» Macchiavellit a zsarnoki s gyűlöletes maximák egy egész sorozatáért hibáztatja, s azt véli, hogy még az új fejedelemnek is merően ellenkező rendszabályokat kellett volna ajánlania. Mindössze ennyiből áll a bírálat. Csakhamar azonban megütközünk Macchiavelli ez ellenfelén, mert hát ilyenféle mondásokkal is találkozunk: «A fejedelem által uralkodása megalapításában alkalmazott eszközökről *azt kell föltételeznünk,* hogy igazságosak, *a mint hogy tényleg azt hiszem, hogy majd minden eszköz is igazságos, ha annak tartja a fejedelem, a ki velök él; mert a fejedelmek szempontjából mások az igazság határai, mint a magánosok szempontjából; s úgy látszik,*

[83] Lásd Erzsébet herczegnőhöz írt levelét, a Victor Cousin-féle kiadásban: IX. köt., 387. lap.

hogy fejedelmek közti összeütközések esetén Isten azoknak ítéli oda a jogot, kiknek erőt juttatott.» Ez a maxima azonos a macchiavellismus voltaképeni alapelvével. De Descartes még tovább megy és azt állítja, «*hogy az ellenséggel szemben, úgy szólván, minden szabad*»; s hogy valamiképen félre ne lehessen érteni, e megjegyzést fűzi hozzá: «Ellenség nevezete alatt pedig mindazokat értem, kik se nem barátok, se nem szövetségesek, úgy hogy *ezeket joggal támadhatjuk meg háborúval, midőn ez előnyösnek látszik, s bizalmatlanok lehetünk velök szemben, mihelyt gyanúsakká vagy félelmesekké kezdenek válni.*» A nemzetközi jogról, íme, ilyen fogalmak uralkodtak Grotius föllépte előtt; s ez is bizonyítja, mily hálával tartozunk e nagy embernek, a miért nehány szabályt igyekezett fölállítani a barbár hadijogra nézve, melyről azt hitték, hogy mindenre fölhatalmaz. Descartes csak az általánosan elfogadott véleményt fejezte ki, midőn azt állította, hogy ellenséggel szemben jog szerint minden meg van engedve, s hogy ellenségnek kell tartanunk mindenkit, ki félelmes. Akkora volt a macchiavellismus ereje, hogy magával sodorta és megrontotta azokat is, kik tulajdonképen meg akarták cáfolni.

Richelieu. — A XVII. század közepe táján a macchiavellismus, legalább az elmélet teréről, mint ha letünnék. Alapelvei átalakulnak s más tanokba olvadnak, legfőképen a Hobbeséiba. Azt lehet mondani, hogy a politika elvei bizonyos értelemben megjavultak. Bizonyságul íme Richelieunek *Politikai végrendelete.*[84] E nagy

[84] A *Testament politique* hitelességét Voltaire kétségbe vonta, de mai nap a legtöbb történetíró hitelesnek tartja. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy Richelieu rendeletére és Richelieu utasításai szerint iratott. A következőkben az 1667-diki kiadást fogjuk idézni.

miniszter, kire ugyancsak nem lehet ráfogni, hogy eljárásában tartózkodó lett volna, bizonyára ez elvek alkalmazásában sem lesz vala válogatós, ha korának szelleme a macchiavellistikus politikától már el nem fordult volna. Végrendeletében gyakoriak despotikus lelkének nyomai, de alig akad egy-két vonás, mely Macchiavellire emlékeztetne. Mintha nagyobb szabású és hatalmasabb szellem vonult volna be a politikába. Az absolut hatalom uralkodott e korban is, de e hatalmat már nemesebb és magasztosabb eszmék vezérlik. A Medici Katalin, IX-dik Károly és III. Henrik századát IV. Henriknek, Richelieunek és XIV. Lajosnak százada váltja föl.

A macchiavellismusnak némi utóízét azonban ki lehet érezni abból, a mit Richelieu az állami igazságról mond, melynek, szerinte, más elvek szerint kell igazodnia, mint a rendes igazságnak: «Míg polgári ügyek tárgyalásában az igazság kétségtelen hitelességű bizonyítékokra szorul, nem úgy áll a dolog az államot érdeklő ügyeknél; mert ily esetekben azt, *a mi nyomós hozzávetések útján valószínűnek tetszik, olykor kellően kiderített ténynek kell tartanunk*... Ilyen alkalmakkor megesik, hogy az eljárást *a végrehajtáson kell kezdenünk*, míg minden más esetben legelőbb is a jogállást kell kideríteni, tanúk és kifogástalan okiratok segélyével.» Ez elv veszélyessége Richelieu előtt nem volt titok, s ezért különösen kiemeli, hogy nem kell a végső eszközökhöz nyúlni, hanem csak az ártalmatlanabbakat kell alkalmazni, minő *a számkivetés és a börtön*.[85]

Habár e sarkelveket és több ezekhez hasonlót a macchiavellistikus szellem hatja át, azért mégis tagad-

[85] *Testament politique*, II. rész, V. fej.

hatatlan, hogy soha politikai író határozottabban és csattanósabb módon nem kárhoztatta az elvállalt kötelezettségekhez való hűtlenségnek elvét. «A királyoknak, úgy mond, nagyon óvatosaknak kell lenniök a szerződések megkötésében; de ha egyszer megkötötték, *szigorú vallásossággal kell hozzájok ragaszkodniok.* Jól tudom, hogy sok politikai író ennek ellenkezőjét hirdeti; de nem is tekintve, a mit a keresztyén vallás az ily elvek ellen tanít, állítom, hogy mivel a becsület többet ér, mint az élet, a nagy fejedelemnek, *sem hogy szavát megszegje, inkább életét kell koczkára tennie, sőt államának érdekét is;* mert szavát meg nem szegheti a nélkül, hogy el ne veszítse *jó hírnevét*, a fejedelmeknek *legnagyobb erejét.*»[86] Richelieu nagy tekintélyének tanúságtétele után — azt hiszszük — immár lehetetlenség új életre kelteni Macchiavellinek a szerződések megszegésére vonatkozó maximáit. E maximák alkalmazása elvégre nem lehetetlen; de hogy őket valaki tantételekké emelni merészkedjék, az immár ki van zárva. E tekintetben Richelieu szava nagyobb súlylyal bír, mint bármely theoretikus íróé. Mert a mi egy philosophustól mondva közhely számba megy, ha nagy államférfiú ajkairól röppen el, örök igazság erejével bír.

Bayle. — Vajjon Macchiavelli hívei közé kell-e soroznunk Bayle-t is, a philosophust, mert egy ízben így nyilatkozott: «Feltünő, hogy mily sokan hiszik Macchiavelliről, hogy veszedelmes politikára tanítja a fejedelmeket, holott éppen ellenkezőleg áll a dolog, mert a fejedelmek oktatták Macchiavellit arra, a mit megírt. Az embereknek tanulmányozása s a világ folyásának meg-

[83] *Testament politique*, II. rész, VI. fej.

figyelése voltak Macchiavelli mesterei, nem pedig a szoba dohos négy fala közt végzett hasztalan fejtörés. Hirdessétek, czáfoljátok, magyarázzátok könyveit tetszés szerint: Macchiavelli ezzel nem lesz se nagyobb, se kisebb.»[87] Bayle e mondását nagy szótárának Macchiavelliről szóló czikkelyében még a következőkkel toldja meg: «Mindenki hallotta már e maximát: *Qui nescit dissimulare, nescit regnare*, s fölötte járatlan az államügyekben, ki e mondás mély igazságát tagadni merné.» Bayle mindazonáltal kárhoztatja Macchiavellit: «Ez írónak maximái igen galádok», mondja, s így felel azoknak, kik azt állitják, hogy a történelem tanúságai megegyeznek a *Principe* tételeivel: «Boccalini[88] azt állítja, úgy mond, hogy a ki a történelmi könyvek olvasását megengedi és ajánlja, téved, ha megtiltja Macchiavelli műveinek tanulmányozását. Hisz ez más szóval annyit jelent, hogy a történelem ugyanazon igazságokat hirdeti, mint a *Principe;* pedig míg a történelem működés közben láttatja azokat velünk, a *Principe*-ben egyszerűen csak ajánltatnak. Talán e miatt tartják szellemes emberek azt, hogy kívánatos volna, ha történelmet egyáltalán nem írnának. De ez nem menti ki Macchiavellit; mert ő minden rosszalás nélkül hoz föl bizonyos tételeket, a tisztességes történet-írónak pedig kárhoztatnia kell e maximákat, valahányszor alkalmaztatásukról megemlékezik.» Látni való, hogy Bayle némi föntartással él; de azért czikke, egészben véve, inkább kedvező Macchiavellire nézve, sem mint rosszaló, s mondhatni, hogy ő bizonyos kedvteléssel idézi azokat az irókat, kik védelmökbe vették. Wicquefort-nak követ-

[87] *Nouvelles de la République des lettres*, 1687, januári szám.
[88] Boccalini, *Ragguagli di Parnasso*, Centur. 1., 89. fej.

kező mondását említi: «Macchiavelli csaknem mindig arról beszél, hogy mit tesznek a *fejedelmek*, de nem igen szól arról, a mit tenniök kellene.» Bacon, a kanczellár, e maximát majdnem szóról szóra átvette.[89] Bayle továbbá Amelot de la Houssaye-nek a *Principe* franczia fordítása elé írt *Előszavát* is dicséri. «Ez előszó, úgy mond, tele van tárgyhoz szóló talpra-esett gondolatokkal.» Conring nézetére is hivatkozik, ki azt mondotta,[90] hogy Macchiavelli támadói csak politikai dolgokban való tudatlanságukat árulták el, ἀπαιδευσίαν *prodiderunt*. S végül Gabriel Naudénak ad igazat, hogy ugyanannyi joggal, mint Macchiavellit, meg lehetne támadni Aristotelest is és commentatorát, Szent Tamást, kik hosszasan fejtegették, minő eszközöket alkalmaznak a zsarnokok uralmok megalapítására és megtartására.[91]

[89] Bacon. *De Augmentis*, VII. k., II. fej.

[90] Lásd Conring előszavát a *Principe*-hez.

[91] A mondottakból kitűnik, hogy Macchiavelli védelmezői közé kellene soroznunk munkái kiadóit és fordítóit is, minők Conring és Amelot de la Houssaye. A Tacitus fordításáról ismeretes Amelot de la Houssaye azt állítja, hogy Macchiavelli voltaképen nem tett egyebet, mint hogy Tacitust magyarázta, a kiről már Chauvallon, a saját Tacitus-fordítása elé írt bevezetésében, következőkép nyilatkozott: «Kik azzal vádolják, hogy merőben igazságtalan maximákat vall, bocsássák meg azt az állításomat, hogy soha államférfiú még nem értekezett oly észszerűen az államélet szabályairól, s hogy még a leglelkiismeretesebbek is azok közül, kik ócsárolták míg magánemberek valának, mihelyt az államügyek vezetésére alkalmuk nyílt, tanulmányozásuk tárgyává tették s követték utasításait.» Chauvallon e szavainak támogatására Amelot egy Emericus nevű barát példájára hivatkozik, ki kígyót-békát kiáltott a politikai maximákra, de mihelyt kormányra jutott, gyökeresen megváltoztatta meggyőződéseit és igen ravaszul alkalmazta mind

Macchiavelli bírálói, Gentillet és mások. — Miután végig nyomoztuk a macchiavellismus utolsó maradványait a XVII. századnak zárultáig, itt az ideje, hogy megemlékezzünk az ellenzékről is, melyet Macchiavelli tanai támasztottak. Ez az ellenzék igen heves természetű volt, főképen a XVI. század második felében, s alig idézhetnénk e korból publicistát, ki Macchiavellit meg ne támadta volna. Minden felől értekezések kerültek napvilágra, melyek Macchiavelli elveit hol közvetlenül, hol közvetett módon vitatták, czáfolták ; e sok értekezés közül azonban nincs egy sem, mely lángeszű ember munkája volna, s egy sem érdemelte meg, hogy napjainkig fönmaradjon. Isten a megmondhatója, hány könyv jelent meg a Keresztyén fejedelemről, melyben az erkölcstan helyettesíté mindenütt a politikát ;[92] utóbb pedig az egyenes

azt, mit elődjeinek szemére lobbantott. Medici Lajos szavajárására hivatkozik, hogy «olvasót tartva kézben, nem lehet államokat igazgatni».

[92] *De officio principis christ.*, lib. III. Auct. è soc. Jesu Bellarmino, Köln. 1619. — *Princeps Christ. adv. Macchiav.* a Petr. Ribadeneira, fordítás, 1603. Az egyetlen munka, mely úgy szerzője nevénél, mint néhány helyes gondolatánál fogva megérdemli, hogy e helyen kiemeljük, Erasmusnak *Institutio principis christiani* cz. műve. Ez iratot azonban nem lehet Macchiavelli *Principe*-je czáfolatának tekinteni, mert azzal egykorú ; de bizonyos ellentétben van vele. Macchiavelli saját kora történetében kereste hősét s azt Cesare Borgiában lelte föl. Erasmus a magáét Xenophon Cyrusának képére formálta, Platonnak és Plutarchosnak ideáljai szerint. (Erasmus politikájára nézve lásd alább az V. fejezetet.) A keresztyén fejedelemről írt munkáknak e sorozata Balzac-ig és Duguet-ig folytatódik, vagyis a XVII. század közepéig. Bizonyos tekintetben még Bossuet-nek *Politique tirée de l'Écriture sainte*-je is ez irány hagyományaihoz fűződik.

czáfolatok egész sorozata, melyek mind abból a két táborból kerültek elő, melyek a tudomány és a politika birodalmát ez időtájt megszállották: a katholikusok és a protestánsok táborából. A legrészletesebb és legmérgesebb czáfolatot a protestantismus szolgáltatta. Pár esztendővel a Szent-Bertalan éjjele után, 1576-ban vagy 1578-ban egy Gentillet Incze nevű protestáns, szabályszerű s nagy föltünést keltett czáfolatot írt,[93] melyet kortársai *Anti-Macchiavelli*-nek kereszteltek el, mely czímet utóbb Macchiavellinek egy másik, sokkal dicsőbb ellenfele is használt és tett hiressé. Ebből a forrásból merített Macchiavellinek minden birálója a XVI. században, nevezetesen pedig katholikus ellenfelei, kik közül a jezsuita rendű Possevinot, az oratorium congregatiójához tartozó Bosiót, és Ribadeneirát, a spanyol jezsuitát, kell kiemelnünk.

Fárasztó és hiábavaló munka volna belemerülni abba a polémiába, melyet csak igen közepes tehetségek vívtak, s mely különben is meddő maradt. Csak Gentilletnek *Anti-Macchiavelli*-jéről akarunk nehány szót mondani, bár ez sem annyira tartalom tekintetében, mint inkább azon politikai körülmények miatt érdekes, melyek közt iratott. Gentillet Macchiavellivel szemben nem csupán egy elvont, elméleti, philosophiai tan ellen harczol; midőn Macchiavelli nevét hangoztatja, ő tulaj-

[93] *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume.* Látinul: *Commentariorum de regno et quovis principatu rite ac tranquille administrando.* Németre Nigrinus György fordította 1583-ban, ily czím alatt: *Anti-Macchiavellus, das ist Regentenkunst und Fürstenspiegel.* — *A fordító.*

donképen Medici Katalint, IX. Károlyt s a franczia királyok udvarát támadja, meg a Párisba átültetett firenzei politikát, a protestáns felekezet üldözőit, a szabad nemzeti törekvések elnyomóit, a Szent-Bertalan-éj értelmi szerzőit és sugalmazóit. Ez a könyv, mely Alençon herczegnek, vagyis a király öcscsének s a Politikusok pártja fejének van ajánlva, s mely Genfben iratott és nyomatott, nem nélkülözi azt az érdeket, melyet a jogosság érzete és a lüktető szenvedély rendszerint kelteni szokott. Azt a kétségtelen tényt tárja elénk, hogy a franczia monarchia a macchiavellistikus tanok behatása folytán elfajult s naponként mind jobban közeledett az olasz zsarnokság formájához. Hogy Gentillet a szenvedély és a vita hevében e tényt talán túlozta, azt megengedjük; de kétségtelen, hogy állításának van némi alapja, és aligha tévedünk, ha főleg ennek tulajdonítjuk az *Anti-Macchiavelli* érdekességét. «Tizenöt esztendeje múlt immár, azt írja a szerző, hogy Francziaország a zsarnokság igája alatt görnyed.» Úgy látszik tehát, hogy IX. Károly trónrajutását veszi kiinduló pontul. A számítás így körülbelül kifutja. A zsarnokságért azokat okolja, kik a franczia királyok zsenge korával és jó szivével vakmerően visszaéltek. Nyilvánvaló, hogy ezzel Medici Katalinra céloz. Majd Alençon herczeghez fordul, a protestánsok akkori reményéhez; őt Francziaország gondviselés-rendelte fölszabadítójának nevezi, *fatalem liberatorem Galliae*, s fölszólítja, hogy űzze el az idegenek kegyetlen zsarnokságát, *peregrinorum cruentam tyrannidem;* állítsa helyre a franczia kormányzat régi politikáját, s kergesse vissza Olaszországba azt az új politikai rendszert, mely Macchiavellitől származott ide, *evellandam*

relegandamque novam gubernandi rationem in Italiam, unde a Macchiavello ad nos deducta est.[94]

A dolgok lényegére nézve nincsen Gentillet czáfolatában semmi eredetiség, sőt még érdekesség nélkül való is. E czáfolat legfőbb hibája az, hogy fölötte igazságtalan Macchiavelli iránt, kinek még életét sem ismeri, s kinek lángelméjéről, úgy látszik, még csak sejtelme sincs. Ime, miket mond róla: «Életéről és haláláról nem tudok semmi biztos adatot; de nem is tudakoltam, mert jobb, ha az örök feledés leple borítja e megvetésre méltó embernek emlékét . . .»[95] Hozzáteszi, hogy Macchiavelli ismételten említi Rómában és Franciaországban való tartózkodását, «de e helyekre nem mint Firenze követe jutott el (mert e körülményt bizonyára nem hallgatta volna el), hanem valószinűleg *mint száműzött és mint szökevény*». Másutt meg azt veti szemére, hogy az államtudományokban teljesen járatlan, s hogy *történeti ismeretei a fölszinesnél is hiányosabbak.* Képzelhető, hogy az ilyen elfogult tollal írt czáfolat nem igen jeleskedik az ítélet szabatosságával, sem pártatlansággal, ezzel a XVI. században különben sem igen gyakori két tulajdonsággal. Gentillet művében ilyformán sok a pontatlanság; nem ritkán erőszakot követ el az igaz értelmen, s elferdíti vagy túlozza Macchiavelli gondolatát, hogy könnyebben czáfolhassa. Macchiavelli például azt mondja, úgy jó, ha a fejedelem önmaga bölcs s nem szorul tanácsosai bölcseségére. Hogy már most ezt a feltétlenül igaz és üdvös elvet megtámadhassa, Gentillet úgy tünteti föl, mintha Macchiavelli azt ajánlotta volna, hogy a fejede-

[94] Lásd az Alençon herczeghez intézett ajánlást.
[95] *Anti-Macchiavelli*, I. k., 1. th.

lem ne tartson tanácsosokat s egyáltalán ne kérjen tanácsot senkitől, a mi bizonyára homlokegyenest ellenkezik Macchiavelli tulajdonképeni gondolatával.[96] Végre az is megesik, hogy Gentillet túlhajtja ellenfelének gondolatát; a mihez még vallásos szenvedélye járulván, olykor túltesz rajta, s romlottabb, macchiavellistikusabb magánál Macchiavellinél.

Bár Gentillet vitatkozási módja általán véve nehézkes, durva s köznapi, azért mégis van nehány helyes észrevétele is, a mely philosophiailag képzettebb egyén tolla alatt jobban érvényesülne. Hogy példát említsek, az olvasó már ismeri azt az elvet, melyből Macchiavelli kiindult, s mely úgy hangzik, hogy a politikus, a midőn ír, ne Platon köztársaságát tartsa szem előtt, hanem mint Nero mondá, Romulus városának söpredéke közt képzelje magát. «Mások, azt mondá Macchiavelli, képzeleti respublikákról s képzeleti fejedelmekről írtak. A valódi államférfiú azonban ne azt kutassa, a minek lennie kellene, hanem a mi tényleg lehetséges.» Gentilletnek igaza van, midőn erre ezt jegyzi meg: «Azok a philosophusok, kik a tökéletes köztársaság képét kieszelték, nem gondolták, hogy az ilyen vagy az ilyenhez hasonló állam tényleg fönnállhat, hanem e képeket követésre méltó mintakép gyanánt állították a fejedelmek és a köztársaságok főnökei elé . . De ha valamely fejedelem a Macchiavelli ajánlotta példakép után indulna, s ha egy Cesare Borgia, egy Agathokles vagy hasonló fejedelem példáját követné, ugyan mi nagy s mi dicséretes dolgot fog végbe vinni, ha már a minta maga merő ellentéte az erénynek. . . Macchiavelli tehát téved, midőn azt mondja, hogy

[96] *Anti-Macchiavelli,* III. k., 28. th.

a valóság kedveért az ideált el kell hanyagolni (*negligenda quae de perfecta principis forma scripta sunt, et quae in usu sunt, sequenda*) . . . Ha azt állítja, hogy a való élet csupa bűnből áll, akkor gyalázatos és veszedelmes tanácsot ad; ha pedig elismeri, hogy némi erény is létezik, akkor mi jogon veti el a mintaszerű fejedelem képét, habár semmi reményünk sincs arra nézve, hogy e fejedelmi tökély tényleg elérhető?»[97] Az *Anti-Macchiavelli* szerzőjének még egy más érdemét is el kell ismernünk, azt, hogy a történelemből okulni igyekezett. Tehát még e tekintetben is ellenfele iskolájához tartozik, s épp tőle veszi kölcsön a fegyvereket, melyekkel ellene küzdött. Tegyük hozzá végre még azt is, hogy fölismerte Macchiavelli tévedéseinek egyik forrását: tapasztalatainak korlátolt terjedelmét, főképen pedig az olaszországi példák elégtelen voltát. «Ugyan minő tapasztalatokkal rendelkezhetett az olyan férfiú, kérdi, ki nehány köztársaságnak és kis fejedelemnek czivódásainál, nehány intézménynél, pártcselszövénynél és nehány nyomorult firenzei embernél alig ismert egyebet?»[98] Hogy Macchiavelli tévedéseinek ez volt egyik oka, az kétségtelen. De igazság szerint azt is ki kellett volna emelni, hogy mily rendkívüli lángésznek kellett lennie, ki az észleletek e korlátolt teréről ily élesen és mélyen pillantott a dolgok lényegébe.

De bármilyen középszerű munka is a Gentillet *Anti-Macchiavelli*-je, még mindig különb a legtöbb hasonló tárgyú iratnál; s a mi fő, ez szolgáltatta a többinek is a fegyvereket. Macchiavelli ellenfelei sorában legelől a

[97] *Anti-Macchiavelli*, III. k., 27. th.

[98] Előszó, 6. lap.

jezsuiták állanak. Ezek egyike, Possevino, ki azzal a néhány lappal, melynek teljes címe: *Cautio de iis quae scripsit tum Macchiavellus, tum is, qui adversus eum scripsit Anti-Macchiavellus* (1592), maga tett bizonyságot, hogy még csak be sem pillantott Macchiavelli műveibe. *Két olyan könyvről* tesz ugyanis említést, melyben a sátán e szolgája a fejedelemről értekezett volna (*prioribus duobus libris, quibus de principe agit*). Már pedig két dolog közül csak az egyik állhat: vagy azt hitte, hogy a *Principe* két könyvre oszlik, vagy pedig, hogy Macchiavellinek mindkét fő munkája a fejedelemre vonatkozik; bármint legyen, világos, hogy Macchiavellit nem olvasta. S tényleg nem tett egyebet, mint hogy Gentillet munkájából átvette az egyes fejezetek címeit, majdnem szószerinti idézetben. S mégis arra vetemedett, hogy Macchiavellivel együtt Gentillet-t is kárhoztassa. Munkáját Szent Tamás *De regimine principum* cz. művének száraz kivonatával fejezte be.

Ribadeneirának *Princeps Christianus*-a már érdemesebb irat, mint Possevinónak hitvány férczműve. Csakhogy nem annyira Macchiavelli, mint inkább a lelkiismereti szabadság ellen irányul. Munkája második részében a keresztyén fejedelem kötelességeit tárgyalja, kit Macchiavelli *Principe*-jével ellentétbe állít. Szól a vallásosságról, az igazságról, a bölcseségről, a bőkezűségről, s e fejtegetéseit az ó- és új-kori történelemből vett sok példával magyarázza. Mindazonáltal merész vállalkozás volna ez egyhangú kátében egyetlen egy eredeti, érdekes eszmét fölfedezni.[99]

Alig jelent meg protestáns részről az első *Anti-*

[99] Ribadeneirával egy csapáson halad Saavedro Faxardo munkája: *Idea de uno principe christiano*, és Erasmus *Princeps Christianus*-a is.

Macchiavelli, a római udvar hasonló munkára áhítozott. Az oratorium congregatiójához tartozó Bosiónak jutott a hivatalos megbizás, hogy Macchiavellit megczáfolja. Mi két, siralmasan gyönge munkáját olvastuk el, a *De robore bellico*[100] és a *De imperio virtutis*[101] czíműt. Ezek elseje Macchiavellinek azt a nézetét igyekszik megczáfolni, hogy a keresztyén vallás elgyöngítette s megrontotta a modern népeket. Bosio másik munkája a *Principe*-nek álnoksága ellen fordul. E könyv unalmas voltáról az olvasót már a tartalomjegyzék is meggyőzheti. Az álnok királyok gyakran elvérzettek az ellenség keze alatt; a jók ellenben győzedelmeskedtek ellenségeiken. Az álnok császárok és királyok rövid életűek, a jók ellenben soká élnek. Sok álnok király, kit nagy csapás nem is ért, országából kiüzetett és nyomorban tengődve végezte életét. Az álnok királyok gondok és rettegés közt élnek, a jók megőrzik lelkök nyugalmát. Az álnok királyokat ezer szomorúság éri s igen szerencsétlenek. Az álnok királyokat fölkelések és lázadások gyötrik. Lám, miről nem képzelték akkoriban, hogy ez is Macchiavelli megczáfolása? S ezek után csudálkozhatik-e még valaki, hogy az erkölcstannak és a politikának ily szándékos zavara Scioppiust arra birta, hogy a macchiavellismust magasztalja?

A macchiavellismus ellen, mondhatni, a közönség

[100] Liber unus adv. Macch., Köln. 1594.

[101] *De imperio virtutis*, sive imperia pendere a veris virtutibus non simulatis, lib. duo adv. Macch., Köln. 1594. Ginguené nem idézi a *De robore bellico*-t, de e helyett Bosiónak egy más munkáját említi, mely sohasem került szemünk elé, *De antiquo et novo Italiae statu*, adv. Nic. Macch. lib. IV., 1594. és 1595. — 8-adr.

lelkiismerete szólalt föl a legerélyesebben; a lelkiismeret, mely szabályszerű czáfolat nélkül is el tud igazodni, a macchiavellismust a hitszegéssel és gyűlöletes fondorkodásokkal egyértelműnek vette. Már a XVI. században közkeletűvé vált ez ige: *macchiavellizálni.* Étienne Pasquier azt mondá: «A ki a mi századunkban becsületet akar szerezni, annak *macchiavellizálnia* kell.» D'Aubigné Agrippa pedig azt mondja:

Macchiavellizálni már tud a király mind,
Korát s népét csalja, kénye-kedve szerint.[102]

Thuanus (De Thou) azt veti Medici Katalin királynőnek szemére, hogy a királyi herczegeket az istentagadó Macchiavellinek tanaira oktatta. Mások ellenben mód nélkül csodálták az olasz politikát s gúnyt űztek a francziákból, a miért politikai ügyekben oly esetlenek és együgyűek. Az *olaszok nagy eszességéről és éles elméjéről* czímű értekezés szerzője is azért ragadott tollat, mint mondja,[103] hogy kimutassa, mily esetlenek a franczia k s viszont mennyi leleménynyel és mennyi éles észszel használnak föl az olaszok minden kínálkozó alkalmat.[104]

Ha a Macchiavelliről írt birálatok sorát ki akarnók meríteni, a XVIII. századig kellene haladnunk, melyben a leghíresebb czáfolatok egyike jelent meg, egy nagy embernek és kiváló fejedelemnek tollából. De még ez a czáfolat is meglehetősen banális; sok benne

[102] Nos rois ont appris à *machiavéliser,*
Au temps et à l'Etat, leur âme déguiser.

[103] *Traité de la grande prudence et subtilité des Italiens,* 1590.

[104] Lásd Waille, *Machiavel en France,* 5. és 215. lap.

a czikornyás beszéd, de politikai jelentősége csekély. Már csak azért sem vehetjük komolyan, mert szerzőjének, mihelyt a trónra jutott, tudvalevőleg nem volt sürgősebb teendője, mint hogy lehetőleg megsemmisítse az egész kiadást, és mert egész magatartása különben is azt bizonyítja, hogy nem soká habozott gyakorlatilag alkalmazni azokat az elveket, melyeket elméletben kárhoztatott volt. Helyesen jegyezték meg, hogy mi sem felel meg jobban Macchiavelli tanainak, mint ha valaki trónörökös korában czáfolgatja Macchiavellit, hogy majdan mint uralkodó annál biztosabban követhesse maximáit. II. Frigyes *Anti-Macchiavelli*-jének tehát kevés az önálló becse. Azonban érdekesen nyilvánul benne a XVIII. század szelleme,[105] mely a fejedelmektől megkövetelte, hogy hizelegjenek a közvéleménynek, még meggyőződésök ellenére is.

A macchiavellismus kritikai méltatása. — Macchiavellinek tisztán philosophiai úton való megczáfolása a legnehezebb föladatok közé tartozik, s alig van tárgy, melynél bajosabb elkerülni a közhelyeket. Kétségtelen, hogy a közönség lelkiismerete és helyes ösztöne legyőzhetetlen ellenszenvet érez az ily fajta tanok iránt, s hogy

[105] A XVIII. század eme fölfogásáról hű képet ad Voltairenek Nagy Frigyeshez intézett egyik levele: «A Borgiákhoz, apához és fiúhoz, valamint az olyan kis fejedelmekhez, kik bűntettek nélkül nem boldogulhatnak, azokhoz illik, hogy ez ördöngös politikát tanulmányozzák. De az olyan fejedelemhez, minő Felséged, az illik, hogy e politikát megvesse. Meglehet, hogy ez a Locustesek és Brinvilliers marquisnők tudományával egy sorba helyezendő művészet már szerzett némely zsarnoknak múló hatalmat, a mint hogy a méreg is szerezhet örökséget; de bizonyára még sohasem nevelt se nagy, se boldog embereket.» (1736. május 20.)

a kárhoztatásnak ez a módja már magában véve is eléggé sujtó. De ha tisztára akarjuk kifejteni azokat a sophismákat, melyekbe a macchiavellismus magát begubózta, nem egy akadályt kell útunkból elhárítanunk. Mi úgy véljük, hogy a kritikának egész erejét Macchiavelli doctrinájának alapelvére kell fordítania. Ez alapelv azonban zavaros és bonyolult. Innen van aztán, hogy több bíráló bele is zavarodott. Már most mi ez az alapelv? Az, hogy rossz emberekkel szemben rosszaknak kell lennünk, s hogy azokat meg kell csalnunk, kik bennünket megcsaltak. Ez pedig nem egyéb, mint a viszonosság törvénye.

A zavart és bonyodalmat az idézi elő, hogy ez az elv közel rokona egy másik, föltétlenül igaz és törvényes elvnek, annak tudniillik, hogy az erőszakos megtámadás ellen erőszakkal védekezhetünk. A macchiavellismus ennek a két elvnek összezavarásából fakadt. A kritikának tehát arra kell törekednie, hogy kimutassa, miszerint itt két elvvel állunk szemben, nem pedig egygyel; más szóval, hogy a gonoszságnak gonoszsággal való megtorlása nem egyértelmű az önvédelmi joggal. Az első esetben — mert most csak erről szólunk — mi a mások által okozott vagy okozni szándékolt sérelemből merítünk fölhatalmazást arra a sérelemre, melyet viszonzásul tervezünk; úgy tartjuk, hogy föl vagyunk mentve a tisztesség és igazságosság törvényei alól, még pedig egyedül annál az oknál fogva, hogy ellenfelünk előbb szegte meg e törvényeket. Mintha bizony a más ember akarata volna a mi kötelességeinknek alapelve, s mintha az erkölcsi törvény alku tárgya volna mások és mi közöttünk. Már pedig Macchiavellinek ez az alapelve; nem egyéb ez, mint a barbár kor igazságszolgáltatásának, a megtorlás, vagyis

a *talio* jogának alapelve: szemet szemért, fogat fogért, gaztettet gaztettért.

Ennek a törvénynek uralma alatt élt a kezdetleges ember, midőn még alig hagyta el az állatiság állapotát, melyben embertársa farkas volt vele szemben, *homo homini lupus*. Ime, ilyennek képzelte az igazságot a XV. és XVI. század, az a kor, melyben a művelődés újabb lendülete még csak jobban élesztette a barbár emberi nem bősz és kegyetlen vágyait, s midőn az elmélkedés arra tanította a politikusokat, hogy a zárt helyen, Istennek őrszeme alatt folyó fegyveres küzdelem helyett jobb az eszélyesség, a hazugság és fondorlat fegyvereivel versenyezni az ellenféllel. Ilyformán Macchiavelli elve a végtelen háborúnak elve, a megszakítás és fegyverszünet nélkül való háborúé, legyen az nyilt vagy titkos, külső vagy belső háború, küzdessék az bármily alakban, bármily fegyverrel s a fejedelmek és népek életének bármely pillanatában.

Az önvédelmi jog már egészen más természetű. Világos, hogy ez a jog csak egy esetre szorítkozik: a tettleges megtámadtatás esetére. Czélja is határozottan körülirt: a támadás visszaverése. Mihelyt a támadás visszaveretett, minden a régiben marad, s változatlanul állanak fönn a korábbi jogok és kötelességek. Az igazság, a becsület, az adott szó szentsége, mindez tovább is uralkodó; s az erkölcsiség törvényei, melyek az emberi társadalomnak gyámjai, nem változnak koronkénti szükségleteink szerint. Az önvédelmi jog tehát nem terjed addig, hogy jogunkban álljon korábbi támadással megelőzni másoknak esetleges, bekövetkezhető támadását; nem terjed addig, hogy az ellenünk irányuló, föltételezett erőszakot megelőzzük az ellenség ellen irányuló, tényleges

csalfasággal; nem terjed addig, hogy mindenkor és mindenkiben csalásra meg fegyveres bántalmazásra kész ellenséget sejtsünk, s hogy ez alapon a csalásban megelőzzük s még korábban fegyverkezzünk; nem terjed addig, hogy mások rovására gyarapodjunk, attól tart ván, hogy ők a mi rovásunkra gyarapodhatnának; nem terjed addig, hogy megszegjük szerződéseinket azon ürügy alatt, hogy mások is meg fogják szegni; sem végre addig, hogy elárulhassuk és kivégeztessük mindazokat, kik fejedelmünk gyarapodását vagy hatalmát meggátolhatnák, azt hozván föl okul, hogy ezek is csak az alkalmat lesik, mikor mérjék a döntő csapást. Senki sem állíthatja, hogy az önvédelmi jog e határokig terjed; a ki pedig állítaná, az nem tud különbséget tenni a védelem és elnyomás között.

A macchiavellismus csupa kétértelműségen alapszik. Az az elv például, hogy az erkölcsök a körülmények szerint változók, két ellentétes magyarázatot tűr meg, egy helyes és egy helytelen magyarázatot. Hogy a jogok és kötelességek a személyeknek és dolgoknak különböző viszonyaiból erednek, az bizonyos. Más kötelességeink vannak szüleink, mint az idegenek iránt; ismét mások barátaink, mint szüleink iránt. E viszonyok ezer körülmény szerint változók. Több hálával tartozom annak, kinek jótéteményeiben részesültem, mint az ismeretlen embereknek általában. Két jóltevőm közül nagyobb hálával tartozom annak, ki szegényebb s mégis többet tett érettem, mint a másik; s így megy ez a végtelenségig. Ezeknek a körülményeknek és a szerintök módosuló kötelességeknek egybevetése, mérlegelése alkotja meg és neveli az emberben az erkölcsi tapintatot és a lelkiismeret gyöngédségét. Az erkölcsi törvény, Aristoteles

szép kifejezése szerint, nem vasból készült mérték; inkább a lesbosi mértékhez hasonló, mely hajlékony s alkalmazkodó az egyes esetek és körülmények szerint. A gyermektől, ugyancsak Aristoteles szerint, nem követelünk ugyanannyi bátorságot, mint a fölnőtt férfitól, s azt sem követelhetjük, hogy oroszlánnal szemben ugyanazt a bátorságot fejtse ki, mint farkassal szemben. Azt sem lehet tagadni, hogy a körülmények némi befolyást érvényesíthetnek, sőt újabb igényekkel léphetnek föl, midőn az igéretek beváltására kerül a sor. Te például azt igérted szövetségesednek, hogy támogatni fogod; de valami ragály megtizedelte seregedet, katonáid nem képesek megtenni a hosszú útat, s nem jelenhetnek meg a kijelölt helyen; ha mégis megkisérlenéd, hadsereged okvetlenül elpusztul. Vajjon ily körülmények között köteles vagy-e igéretedet beváltani? Arra okvetlenül kötelezve vagy, hogy minden lehetőt elkövess; a lehetetlenre azonban már nem vagy köteles. A lehetőség tehát bizonyos esetekben határt szab a kötelességnek. Az itt fölsorolt tekintetekből megértheti az olvasó, mikép jutott az emberiség arra a macchiavellistikus tanra, hogy minden a körülményektől függ, hogy a politikában föltétlen értelemben nincs se jó, se rossz, s hogy a legfőbb törvény a boldogulás. De lám, ily módon két örvény közé kerültünk. Ha mindent a körülményekre vezetünk vissza, a macchiavellismusnak adunk igazat; ha pedig nem tulajdonítunk a körülményeknek semmi befolyást, erkölcsi fölfogásunk elvont és alkalmazhatatlan, s a stoikusok tévedését ismételjük, kik minden hibát egyformának tekintettek, s végre ellentétbe helyezkedünk azzal a kétségtelenül helyes és magasztos jogi sarkigazsággal is, hogy *summum ius, summa iniuria.* Ilyen összeütközésekbe

kerül a lelkiismeret, ha e kényes kérdéseknek van kitéve. Ez értesse meg velünk, mily könnyen tévedhetnek el ez összeütközések útvesztőjében a legegyenesebb gondolkozású és legtisztességesebb emberek is. Azon kell lennünk, hogy ketté szeljük vagy pedig megoldjuk e nehéz bogot.

Nem érti a törvény rendeltetését, ki azt elvont erőnek vagy igen általános szabálynak tekinti, melyre nézve közönyös, hogy mire alkalmaztatik. Mert a törvény, mint Montesquieu mondotta, a dolgok természetéből eredő szükségszerű viszony. A midőn tehát a törvényt alkalmazzuk, számolnunk kell a dolgok természetével. Igy például, ha az mondatik, hogy szeretnünk kell ellenségeinket is, mivelhogy embertársaink, s mivelhogy a barátnak az ellenséghez való másodrendű viszonya nem szüntetheti meg az embernek emberhez való elsőrendű viszonyát: azért ebből még nem következik, hogy barát és ellenség között semmi különbséget sem szabad tennünk, mert hiszen ez igazságtalanság volna a baráttal szemben; nem következik az sem, hogy a hűtlen barátot csak úgy kell szeretnünk, mint a hívet, vagy a tegnap szerzett barátot, mint a gyermekkorit. A ki viselkedésében nem ügyelne e különbségekre, csomó számra követné el a hibát, s ahhoz a tudóshoz hasonlítana, ki az ágyút az előírt formula szerint akarná beállítani, de nem venné tekintetbe sem a terep színhelyét, sem a környezetnek, a légnek ellenálló erejét, az ércz ruganyosságát s több effélét. Ebben az értelemben mondjuk, hogy az erkölcsök a körülmények szerint változók. De vajjon az következik-e ebből, hogy az erkölcs minduntalan változik, minden körülmény szerint? Korántsem, mert hiszen, ha így állana a dolog, megsemmisítenők magát a törvény fogal-

mát. A physikai természetben a törvények akkor módosulnak, ha más törvényekbe ütköznek; de nem módosulnak minden körülmény hatása alatt. Igy például valamely tárgynak színe semmi befolyással sincs annak súlyára. Igy van ez az erkölcs világában is. Az erkölcs alapelve a rend; a rend pedig azon viszonyoknak eredménye, melyeket a dolgok közt természetük állapít meg. Azt például a rend kívánja, hogy többet tegyünk a barátért, mint a polgártársért, s ezért is többet, mint valamely idegenért; ezeket a viszonyokat a dolgok természete teremti. Tiltott dolgot azonban még a körülmények változása sem tehet megengedetté. Különben nem volna többé se tilalom, se rendelet. Minden tilalom kényszerű önmegtartóztatást foglal magában, következésképp tehát akadályozza annak az embernek érdekeit, kinek a tilalom szól. Világos, hogy ha a tilalom, illetőleg a kötelezettség mindig megegyeznék a tartózkodó, illetőleg a cselekvő egyénnek kényelmével, érdekével, úgy a tilalom és kötelezettség teljesen fölöslegessé válnék. Érvényesülniök kell még az esetre is, ha az említett összhang megzavarodnék. S valamint a cselekvő vagy tartózkodó ember magán érdekeiben beállott változás nem változtat semmit a tilalom, illetőleg a kötelezettség természetén: úgy nem változtatnak ezen a társadalmi rangfokozat különbségei sem. Mert hogy valaki herczeg, nem pedig munkás, abból még nem következik, hogy több joga van megszegni igéretét vagy meggyilkolni ellenfelét. A czímnek, legyen az fejedelmi, királyi vagy köztársasági, semmi befolyása sincs a törvényre, mely az adott szóhoz való hű ragaszkodást elrendeli; mert a mi az igéret beváltására kötelez, az nem abban a körülményben áll, hogy az igéretet ez vagy amaz ember fogadta, hanem áll önmagában az igéret-

ben. Ugyanezt kell mondani arról a kötelességről, mely szerint mások életét kimélni tartozunk. Ebből kitetszik, mennyiben függnek az erkölcsök a körülményektől, s mennyiben függetlenek tőlök.

A macchiavellismusban ezen fölül két más elv is össze van zavarva, melyek külsőleg egymáshoz hasonlók, de lényegileg igen különbözők. Ez elvek egyike így szól: a czél igazolja az eszközt. A másik pedig következőkép: a szándékban rejlik az érdem. A helyes erkölcstan tudvalevőleg arra tanít, hogy nem a cselekedetet kell tekinteni, hanem a szándékot. A jó cselekedet, rossz szándékból elkövetve, rossz dolog; személyes érdekből elkövetve, közönyös és erkölcsi érdem nélkül való. Ellenben a rossz cselekedet, melyet a cselekvő egyén jónak tart és jó szándékból visz véghez, jó szándoka által jóvá változik. E tételben oly mély igazság lappang, hogy Szent Tamás azt hitte, hogy a ki jónak tartja a rosszat, vétkezik, ha a rosszat el nem követi. Szent Tamás azonban tán mégis nagyon messzire ment, s következtetése, azt hiszszük, nem kifogástalan; annyi azonban bizonyos, hogy a cselekvő ember erkölcsi szempontból csak azért felelős, a mit megértett, előre tudott és akart. A ki ezt tagadja, az összetéveszti az erkölcsi igazságot a törvényes igazsággal, az aláássa a felelősség érzetét, összezavarja az erkölcsi jót és erkölcsi rosszat az egészséggel és betegséggel, a tudással és tudatlansággal, az előnyös és a nyomorék természeti külsővel. Még a társadalmi igazságszolgáltatás szempontjából is a szándékban rejlik a bűn, mert a meggondolatlanság, az ítélőképesség fogyatékossága, az őrültség tudvalevőleg fölmentő vagy enyhítő körülmény, míg az előre megfontolt szándék súlyosító körülmény.

Nem lehet tehát tagadni azt az elvet, hogy a cselekedet erkölcsisége a szándéktól függ. De első tekintetre ebből, látszólag, igen különös következmények folynak. Ha ugyanis a szándék alkotja az erkölcsi cselekedetnek egyetlen elemét, úgy elég a jó szándékom, hogy cselekedeteim is jók legyenek. A ki például, hogy hazáját megmentse, megöli jóltevőjét, ez elv szerint ártatlan volna; szándéka igazolná cselekedetét, a czél pedig eszközeit. Ebből pedig az következnék, hogy minden tett jó cselekedet számba mehet, mert föltéve bizonyos esetet, minden cselekedet jól végződhetik. Valamely cselekedetnek vége pedig az a következmény, mely e cselekedetből ered. Remus meggyilkoltatásának vége Róma megalapítása volt; az ephorusok Kleomenes által történt lemészárlásának következménye Lykurgos törvényeinek visszaállítása volt. Ily formán a cselekedet jósága az eredmény szerint ítéltetnék meg. Ámde az erkölcsös cselekedetnek lényeges jegye az, hogy nem tekintve az eredményt, önmagánál fogva jó. «Tedd meg kötelességedet, bármi következzék» — így szól egy ősi franczia jelige. Az ellenkezője volna igaz, ha a vég tényleg igazolhatná az eszközöket, s a szándék a cselekedetet. Mily csomóba kúszálódnak így össze az erkölcsi elvek szálai! Abból az elvből, hogy «minden a szándéktól függ», látszólag az folyik, hogy: «minden az eredménytől függ», ez elv pedig fejtetőre állítaná az egész erkölcstant. Szorgosan kell tehát itt is körültekintenünk, hogy eligazodhassunk e hajlékony és tétova elvek közepett, melyek mintha gúnyt űznének a lelkiismeretből, egymásnak háta mögé bújnak, szemeinket pillanatra lidérczfényökkel elkápráztatják, hogy aztán gyönyörködhessenek a mély homályban, melyben vergődünk.

Annyi kétségtelenül igaz és bizonyos, hogy minden cselekedet csak annyiban jó, a mennyiben a szándék is az; valamint az is kétségtelenül igaz, hogy a rossz cselekedet, melyet nem rossz szándékból követtek el, nem kárhoztatható. De hogy a szándékot jónak tartsuk, elég-e, hogy a végczél jó legyen? Ez itt a kérdés, s itt lappang a sophisma is. A végczél szempontjából bizonyos cselekedetek, melyek önmagukban véve közömbösek, jó cselekedetekké válhatnak. Ha valakinek például levágom a lábát, ez jó cselekedet, ha beteg embernek teljesített szolgálat; ellenben bűn, ha egészséges emberen követem el; magában véve azonban e cselekedetnek nincs erkölcsi jellege. Máskép áll a dolog, ha valamely ártatlan embernek vesztét okozom, mert ez minden körülmények között bűn, s nincs olyan czél, mely ezt az eszközt igazolhatná. Elismerem, hogy ha az ártatlan embernek halálával jót vélek cselekedni, nem forog fönn valóságos bűn; gondoljunk például a vad emberekre, kik apjukat megölik, Ábrahámra, ki Izsákot föláldozza, s a hindu özvegyekre, kiket férjeik máglyáján elégetnek. Ezekben az esetekben a tévedés magára a cselekedetre vonatkozik; bizonyos cselekedet rossz, pedig én jónak képzeltem: így tehát ártatlan vagyok. De egészen más szint ölt a kérdés, midőn azt kérdem, vajjon az a cselekedet, melyet rossznak ismerek és rossznak hiszek, válhatik-e jó cselekedetté azon czél által, melyet e cselekedet elkövetésével el akarok érni? Azt kérdem például, vajjon megölhetem-e Remust, hogy Rómát megalapítsam; lemészárolhatom-e az ephorusokat, hogy Lacedaemont reformáljam; meggyilkolhatom-e Caesart, hogy a szabadságot helyreállítsam; máglyára hurczolhatom-e az eretneket, hogy megvédelmezzem a katholikus hitet; elkövethetem-e a szeptemberi véreng-

zést (1792), hogy megrémítsem a világot és megmentsem a forradalmat? A kik mindezt elkövették, talán nem tudták, hogy e cselekedetek rosszak; erről nem szólunk, mert ez nem ide tartozik; de bizonyos, hogy e cselekedetek önmagukban véve igazolhatatlanok, s hogy ezekből nem lehet azt következtetni, hogy mert szándékunk jó, tehát mindent bátran elkövethetünk.

Ezekből megértheti az olvasó, hogy minő fogalmi zavar révén csempésződött be a macchiavellismus az emberek elméjébe. A legkúszáltabb csomók közül egynehányat úgy a hogy föloldottunk; tovább azonban nem folytathatjuk, ha csak casuisticus részletekbe nem akarunk bocsátkozni. Már pedig a casuistica igen veszedelmes tudomány. Tetszése szerint csoportosítja a tényeket és körülményeket; egymással ellentétbe helyezi a legkülönbözőbb, de egyaránt nagy fontosságú elveket és indokokat; sarokba szorítja a józan észt s kétélű dialektikával ront neki, mi aztán nem vezethet egyébre, mint skepticismusra. A természet ugyan megáldott mindnyájunkat egy legfőbb bíróval, ki erkölcsi dolgokban igaz és hamis fölött ítélkezik, s e bíró a lelkiismeret; csakhogy ez csak akkor ítél, ha tényekkel áll szemben. Ha szemünk láttára lefolyt concret cselekedetekről van szó, melyeknek minden körülményét ismeri, akkor lelkiismeretünk határozottan s gyors ítélettel dönti el a kérdést. Legfőbb ereje éppen a rögtönzésben áll, mert lényegileg spontán tehetség. De ha való tények helyett képzeletünk szülte körülményekkel állítjuk szembe, s elvont kérdésekkel hozzuk zavarba: úgy lelkiismeretünket világos s biztos fölfogása cserben hagyja; meghátrál az érvelő képesség előtt, mely különböztet, szőrszálat hasogat, s előbb-utóbb okvetlenül elnyomja a cselekedetek erkölcsösségének velünk született érzékét.

Erkölcsi érzékünk két módon tisztul és izmosodik: az elvek komoly latolgatása és concret cselekedeteknek gyakori megítélése által. E két módon szabadon fejlődhetvén, az erkölcsi érzék nem szorul casuisticára. Minek zaklassuk tehát magunkat fogós kérdésekkel, melyekben a bonyodalmak szántszándékkal úgy vannak szőve, hogy zavarba ejtsék lelkiismeretünket. *A priori* csak azt az egy dolgot kell kiemelnünk, hogy az erkölcsiség törvénye absolut és nem tűr megalkuvást. A mi az egyes esetekben fölmerülő bonyodalmakat illeti, azok fölött a lelkiismeret kevés vártatva ítélni fog; az érvelő képesség nincs arra hivatva, hogy a lelkiismeretnek útját vágja s neki az ítéletet előre besúgja.

Csúfoljanak bár szobatudós politikus-voltomért, nem habozom kijelenteni, hogy a régi példabeszéddel tartok: «a becsületesség a legjobb politika». A politika e tekintetben olyan, mint a kereskedés. A kereskedésnek is a becsületesség az éltető eleme. A ki csal, az kicsinyben nyerhet ugyan, de aláássa egész üzletét. A tisztesség szüli a hitelt; s minél tisztességesebb valamely kereskedelmi czég, caeteris paribus, annál erősebb lesz hitele. Igy van ez a politikában is. Ha valakit ma megcsalsz, ez előnyödre válik; csalásod által, melyet nem gyanítottak, bizonyos nyereségre téssz szert: de holnap téged fognak megcsalni s csalfaságodnak jutalmát veszed. Mivel megbízni benned nem lehet, senki sem fog hozzád szorosabban csatlakozni; csak hűtlen szövetségeseid és titkos ellenségeid lesznek. A kormányok hitele hasonlóképen a tisztességben rejlik. Igaz ugyan, hogy az emberek annyira összekúszálták a dolgok és ügyletek természetes rendjét; annyi becsvágyat, személyes érdeket és kapzsiságot kevertek az általános érdek és a hazafiság közé; annyi aljas indokot a neme-

sebb érzelmek közé, hogy a politikai ügyességnek szinte hagyományává lett az a fölfogása, mely az egyenes úton, az őszinte módon szerzett sikert lehetetlennek tartja. Bár fölötte bajos az őszinteséget a politikai küzdelmek terén szeplőtlen tisztaságban őrizni meg: a történelem példáiból mégis az a tanulság, hogy a kik az erénynek és egyeneslelkűségnek legtöbb dicsőséget szereztek, azok mindig igen nagy hatással voltak korukra. Az ó-kor példái közül Aristidesre hivatkozhatnánk, az új-koriak közül pedig Szent Lajosra, L'Hôpitalra vagy Washingtonra. Bármennyire terjedt az előítélet: az ily nagy jellemnek csak mutatkoznia kell s mindenütt általános hódolat veszi körül, és még esetleges ügyetlenségeért is bőven fogja kárpótolni az a tekintély, melylyel erényeinek adóznak. Különben ezzel nem azt mondjuk, hogy az erény kerülje az ügyességet, hogy ne törekedjék emberismeretre, ne tanuljon számolni a körülményekkel s megalkudni bizonyos ferdeségekkel. A politikában gyakorlott erényt az keverte főleg rossz hírbe, hogy először is belátás és tapasztalat, a siker e két alapfeltételének hiányában szűkölködött, melyeket pedig az erény nem pótolhat; másodszor pedig az, hogy nem volt eléggé tökéletes. A magasztos erény tiszteletet parancsol; leborulni kénszeríti a csalárdságot és képmutatást; bátran kettészeli a fölmerülő bonyodalmakat, s a nyugodt lelkiismeretnek büszke erélyét állítja a politikai fondorlatok tőreivel szembe. A középszerű erény azonban alkuszik és enged; a rossztól óvakodik, de nincs elég ereje, hogy a jót kövesse; a helyett, hogy egyenes föllépéssel megnyugtatna, kétkedéseivel inkább ingerel. Gyöngesége bűnre bátorít és így magának az erénynek is árt. Végre

a macchiavellismusnak is ez a silány erény szolgáltatja legtetszősebb ürügyeit.

De eleget beszéltünk immár ez idejét múlt tanról, melyet veszteg kell hagyni a történelem birodalmában. A XV. században a macchiavellismus a politikának foglalatja; a XVI. században már csak egy iskola, mely hatását vesztve, szétmállik az idők hatalmas mozgalmaiban. E negativ politikának értelme és becse egyedül csak az, hogy fölszabadította a modern szellemet a középkori politika nyűge alól. A modern politikának nagy vitája az absolutismus és a szabadság kérdése körül forog. E kérdést Macchiavelli, úgy látszik, alig sejtette. A szabadságról úgy beszél, mint egy ó-kori, nem pedig mint modern ember. Nem érezte előre azokat a viharos küzdelmeket, melyeket a népek és fejedelmek egymással vívni fognak. Pedig már közelgett az idő, melyben e nagy kérdések megkezdik működésöket, hogy majd sarkaiban ingassák meg Európa legelső államait. E világrázkódtatás a XVI. században következett be. De a mozgalom azon a téren indult meg, melyen legkevésbbé várták. Vallásos volt e forradalom, s Luther foglalja el Macchiavelli helyét. Luther már nem az udvarokhoz és diplomatákhoz fordul, hanem a tömegeket szólítja meg. A nép bevonul a történelem színpadjára, s ez új szereplő személylyel a modern politikának ez óta mindig számolnia kell.

FUGGELÉK
A III. KÖNYV II. FEJEZETÉHEZ.

A macchiavellismusra vonatkozó irodalom jegyzéke.[1]

Gyűjteményes bibliographiai munkák

közül megemlítendők:

Reinhard J. J., *Theatrum prudentiae elegantioris*, Viterbo, 1702, in 4, 37. s k. l.

Arnd, *Bibliotheca politico-heraldica*. Rostock és Lipcse, 1706, 38. s k. l.

Bibliotheca juris imperantium quadripartita. Norimberga, 1727, 169. s k. l.

Meister C. E. P., *Bibliotheca juris naturalis et gentium*, III. 51. s k. l.

A macchiavellismus olasz irodalmára vonatkozólag számos adatot találhatni Macchiavelli *Összes munkái*-nak nagy kiadásában (Firenze, 1782), valamint Baldellinél, *Elogio di Niccolo Macchiavelli*, London, 1796, 58. s k. l. Lásd végre Brunet, *Manuel de libraire* és Quérard A., *France littéraire* cz. művének Macchiavelli cz. czikkeit.

Macchiavelli műveinek különböző kiadásai

közül csak a legnevezetesebbeket idézzük:

Összes, ill. válogatott művei.

Opere varie, Róma, 1531—32. — Firenze, 1782 (ez a legjobb kiadás, de nem egészen teljes. Szövegét a kiadó az eredeti kéziratokkal vetette egybe). — Firenze, 1813 (ez a legteljesebb kiadás).

Az összes, ill. válogatott művek fordításai.

Franczia fordítások: Gohory, Rouen, 1579. — Guiraudet, Páris, 1799, 9 kötet. — Periès, Páris, 1823, 12 kötet. — Buchon, 1837, *Panthèon littéraire*, — Louandre, 1852, 2 kötet.

[1] E jegyzék jóformán csak kivonata annak a fejezetnek, mely Mohl Róbert *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften* című művében (Erlangen, 1868. III. köt. 520. l.) a macchiavellismus irodalmáról szól. Megtoldottuk nehány újabb munkával, melyet Mohl még nem ismerhetett.

Angol fordítások: Dacres, 1635—1675. — Farneworth, London, 1768 és 1774.

Német fordítások: Ziegler, Karlsruhe, 1832—1841, 7 kötet.

Egyes művek.

Libro del Principe, az eredeti kiadás: Róma (Blado), 1532. — Páris, 1832. — Frankfurt, 1852.

Discorsi sopra la prima deca di Tito-Livio, az eredeti kiadás: Róma (Blado), 1531. — Firenze (Giunti), 1531 és 1543. — Velencze, 1630.

Arte della Guerra, Firenze (Giunti), 1531. — Velencze (Aldo), 1540 és 1550.

Istorie Fiorentine, 1215—1492, az eredeti kiadás: Firenze, 1532. — Velencze, 1554.

Fordítások.

Principe, latinra Conring. Hermst., 1686; — francziára. Amelot de la Houssaye, Amst., 1683; — németre Riedel, Darmst., 1841. és Regis. Stuttgart, 1842.[2]

Discorsi, latinra Turler, 1569 és Leyden, 1649; — francziára De Herberay, Páris, 1559; De Menc, Páris, 1782; — angolra Whiteborne, London, 1640 és 1688; — németre Scheffner, Berlin, 1797.

Bővebb felvilágosítást nyújt Periès bibliographiája Macchiavelli *Összes munkái* fent idézett franczia fordításának előszavában.

A Macchiavelliről szóló rengeteg irodalmat Mohl Róbert három csoportra osztotta, a szerint, a mint az egyes iratok 1-ször Macchiavelli ellenfeleitől, 2-szor híveitől, 3-szor birálóitól erednek.[3]

I. Macchiavelli ellenzői.

Baldelli szerint (*Elogio di N. M.*, 58. l.) a legelső munka, mely Macchiavelli tanait megtámadta, Polus bibornok, *Apologia ad Carolum V. super libro de unitate Ecclesiae*, Brixen, 1744, I. k. 152. l. Azt állítja, hogy Macchiavelli munkáit «az ördög keze» írta.

Ilyféle hangon támadhatta M.-t a cosenzai püspök is, Catarino Politi, *De libris a christiano detestandis*, Róma, 1552. — Úgy látszik, e könyv minden példánya elveszett. Nem ismeretes csak az egyik fejezetnek czíme: *Quam execrandi M. discursus et institutio sui Principis.*

Paulus Jovius, *Elogia virorum litteris illustrium*. Antwerpen, 1557. Dicsőítés örve alatt P. Jovio mérges módon, igen éles vonásokkal rajzolja meg Macchiavelli alakját.

[2] Magyarra: Perlaky Sándor, Pest, 1848.

E sorozatban természetesen oly neveket is fog találni az olvasó, melyekkel az utolsó fejezetben bővebben foglalkoztunk.

Osorius (sylvai püspök, Portugalliában), *De nobilitate christiana*, libri III, Firenze, 1552.

Possevinus, *Judicium de Nova, J. Bodino, Ph. Mornaeo et de N. Macchiavello*, Róma, 1592. Conring kimutatta, hogy e jezsuita szerző még csak nem is látta Macchiavelli munkáit.

Ez irat — noha címe elüt — bizonyára ugyanegy, melylyel fentebb foglalkoztunk (III. k. II. fej.).

Ribadeneira, *De religione et virtutibus principis christiani adversus M.*, lib. II, Madrid, 1597 (franczia nyelven is megjelent, ford. Ballingham, Douai, 1610). *De simulatione virtutum fugienda.*

Bozius, *De imperio virtutis, sive imperia pendere a veris virtutibus, non a simulatis lib. II. adv. N. Macch.*, Köln, 1594. — *De romano rubore, lib. I. adv. Macch.* Köln, 1594. — *De statiae statu antiquo et novo lib. IV. adv. Macch. De ruinis gentium ac regnorm adv. impios politicos. l. VIII.*, Köln, 1598.

Fritz Herbert (Th.), *The second part of a treatise concerning Policy and Religion*, 1610. Macchiavellinek azon állítása ellen küzd, hogy a keresztyén vallás a bátorságnak ártalmára volt.

Clemente, *El Macchiavellismo degollado por la christiana sabiduria de Espanna y de Austria.* Alcala, 1637.

Lucchesini, *Soggio della sciaschezza di N. Macch.*, Róma, 1697, in 4.[4]

P. Régnauld, *De malis et bonis libris*, 1658, 48. s k. l.

Az eddig felsorolt iratok a katholikus írók oppositióját képviselik. A melyek most következnek, azok a protestáns vagy philosophiai birálók táborába tartoznak. A szent-bertalan-éji vérengzés volt az alkalom, melylyel az erkölcsi lelkiismeret Macchiavellinek szégyenletes elméletei ellen ezúttal óvást tett.

Ez új módon Macchiavelli ellen legelőször Gentillet foglalt állást (kiről fentebb bővebben megemlékeztünk) *Discours sur les moyens de bien gouverner et en bonne paix un royaume contre N. M. le Florentin*, Lausanne, 1576. Latin fordítása e czímen jelent meg: *Commentarius de regno*, 1576.

Bodin (Jean), *La république*, Páris, 1577, in fol. Latinul Páris, 1586. (A Macchiavellire vonatkozó helyeket egybeállította Baudrillard, Bodinról és koráról szóló könyvének 225. s. k. l.)

Peller, *Politicus sceleratus impugnatus*, Norimberga, 1698.

Fleury (abbé). *Réflexions sur les oeuvres de M.*, Daragon, *Droit public de la France* cz. művében, Páris, 1769, 35—69. l.

Nagy Frigyes: 1. *Anti-Macchiavel, ou essai critique sur le Prince de Macchiavel*, kiadta Voltaire, Hága, 1740; 2. e munkának második kiadása, melyen Voltaire újabb módosításokat tett, ugyancsak 1740-ben jelent meg; 3. az utolsó s egyetlen hiteles kiadás, melyet maga Nagy-Frigyes különös gonddal nézett át, Nagy-

[4] Igen ritka. Rövid kivonatát lásd Mohlnál, 548. l.

Frigyesnek IV. Frigyes Vilmos király által 1846—1857-ben kiadott *Összes művei* VIII. kötetének (az *Oeuvres philosophiques* című sorozat I. kötetének) 185—336. lapjain található.

Egyéb munkákban foglalt bírálatok.

Roscoe, *The life and pontificate of Leo X.*, Heidlberg, 1818, III. k. 160—165. l.

Morellet, *Mélanges de littérature*, Páris, 1818, 346. s k. l.

Raumer, *Über die geschichtliche Entwickelung der Begriffe Recht, Staat und Politik*, Lipcse, 1832. 27. l.

Barthélemy Saint-Hilaire, *Politique d'Aristote*, Bevezetés, Páris, 1849, CXXIII—CXXXV. lap.

II. Macchiavelli hívei és védelmezői.

Ezeket Mohl három osztályba sorozza.[5] Az első csoportba tartoznak, kik Macchiavellit azzal igazolják, hogy csak tényeket írt le, hogy csak azt mutatta ki, mikép cselekszenek az emberek, de nem adott utasítást, mikép kell cselekedniök. A második csoportba azok tartoznak, kik más célokat fognak Macchiavellire, mint melyeket rendszerint neki tulajdonítanak. — Szerintök Macchiavelli nem a zsarnokság, hanem a szabadság érdekeit szolgálta. Végre a harmadik csoportba azok tartoznak, kik általánosságban védelmezik, de egyes állításait csak fentartásokkal fogadják el.

Első csoport.

Lipsius (J.), *Politicorum*, lib. VI., 1594. 37. l.

Scioppius, *Paedia politices* (lásd fennebb).

Baco, *De augm. scientiarum*, VII.

Wicquefort, *L'Ambassadeur et ses fonctions*, I.

Amelot de la Houssaye, *Előszava* az *Il principe* fordításához.

Morhof, *Polyhist*, X. k.

Jacobi, *Werke*, II. k., 384. l.

Boccalini (W.), *Parnasso, ragguaglio*, 89.

Albericus Gentilis, *De legationibus*, III.

Lilienthal, *Macchiavellismus literarius*, Lipcse, 1713.

Második csoport.

Rousseau, *Contrat social*. III. k., VI. fej.

Alfieri, *Del Principe*, az ő *Opere*-inek (Piacenza, 1810) XIX. k., 111. lapján.

Buhle, *Geschichte der Philosophie*, Göttingen, 1800, II. k., 929. l.

Weitzel, *Geschichte der Staatswissenschaft*. Stuttgart, 1832, I. k., 133. l.

Baldelli, *Elogio di N. M.*, London, 1794.

[5] Ez osztályozás kissé önkényes. Egyetlen előnye az, hogy e hosszú sorozatot áttekinthetőbbé teszi.

Harmadik csoport.

Cappel, a *Principe* franczia fordításának *ajánló sorai*, Páris, 1553.

Christius, *De Nic. Macchiavel libri III.*, Lipcse és Halle, 1731.

Guiraudet, *M. munkáinak* franczia fordítása elé írt *Bevezetése*, Páris, 1803, I. k., I—CXII. l.

Ridolfi, *Pensieri allo scopo di N. M. nello libro del Principe*, Milano, 1810.

Kellermann, *Commentatio de N. M. Principe*, Lipcse, 1831.

Hoffmann (a *Journal des Débats* kritikusai), *Oeuvres*, V. k., 201—269. l.

Bollmann, *Vertheidigung des Macchiavellismus*, Quedlinburg, 1858.

Machiavel commenté par Bonaparte, Páris, 1816. (Pamphlet I. Napoleon ellen.)

III. Macchiavelli birálói.

Mohl Róbert azokat nevezi így, kik Macchiavellit nem gyalázzák, nem is küzdenek ellene, hanem tárgyilagosan törekszenek megítélni, mi helyes és mi helytelen az ő munkáiban.

Mohl a következő írókat idézi:

Matter, *Histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siécles*, Páris és Genf, 3 köt., I. kötet, 68—88. l.

Franck (Ad.), *Réformateurs et publicistes de l'Europe*, Páris, 1884.

Sclopis, *Montesquieu et Machiavel* (a *Revue historique du droit français* külön lenyomata), Páris, 1856, 15. l.

Hallam (H.), *Introduction to the literature of Europe in the 15th., 16th., and 17th. centuries*, 4 köt., London, 1837—38. — A franczia fordítás Páris, 1839, 405. l.

Schlegel (Fr.), *Geschichte der alten und neuen Literatur*, (*Sämmtliche Werke*), 2. kiad., 18—20. l.

Macaulay, *Macchiavelli* (*Historical and political Essays*, I. k.).[6]

Blackey, *History of political literature*, London, 1855, II. k., 266. s k. l.

Sismondi, *Littérature du midi de l'Europe*, Páris, 1813, 222—230. l.

Az eddig felsorolt munkákon kívül Mohl még a következőket idézi, hol több, hol kevesebb önkénynyel különböztetvén meg a munkákat az előbbeniektől:

Conring, *Princeps cum animadversionibus politicis*. Összes munkái II. kötetében.

[6] Magyarul a Gyulai Pál szerkesztette *Olcsó könyvtár*-ban jelent meg B. F. fordításában.

Bouillé, *Commentaires politiques et historiques sur le traité du Prince*, Páris, 1827.

Ginguené, *Histoire littéraire de l'Italie*, Páris, 1817, VIII. k., 1—184. l.

Ranke, *Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber*, Lipcse és Berlin, 1824, 182. s k. l.

Gervinus. *Historische Schriften*. Frankfurt, 1833, 81—218. l.

Quinet, *Révolutions d'Italie*, Páris, 1851, 94—157. l.

Mund, *Macchiavelli und der Gang der europäischen Politik*, Lipcse, 1858.

Vorländer, *Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen, mit Einschluss Macchiavell's*, Marburg, 1855, 88—135. l.

Tiraboschi, *Storia della literatura italiana*, Firenze, 1810, 580. l.

Bayle, *Dictionnaire*, M. cz. czikk.

Periès (M. összes műveinek franczia fordításában), *Bevezetés*, Páris, 1823, I. k., I—XLVI. l.

Artaud, *Machiavel, son génie et ses erreurs*, Páris, 1832.

Mohl Róbert bibliographiai jegyzékét a következő újabb publicatiókkal toldhatjuk meg:

Pasquale Villari, *Nicolo Machiavelli e i suoi tempi, illustrati con nuovi documenti*, Firenze, Le Monnier, 1881—82. 3 kötet, 8-adr. (Ismertetése megjelent a *Revue historique*-ban, XXII. k., 421. l.)

Maury Alfr., *Une réhabilitation de César Borgia*, *Revue historique*, XIII. k., 81. l.

Bernhardt (Th.), *Macchiavell's Buch vom Fürsten und Friedrich's d. Gr. Anti-Macchiavelli*, Braunschweig, 1864.

Gebhart (É.), *De l'honnêteté diplomatique de Machiavel.*

Nourrisson, *Machiavel*, Páris, 1875, in-12.

Waille (Vict.), *Machiavel en France*, Páris, 1884.

(Az olvasót e két utóbbi munkának könyvészeti rovatára utaljuk. E helyen több munkát nem sorolhatunk fel, nehogy túlterheljük e függeléket.)

HARMADIK FEJEZET.

A protestáns politika.

Luther erkölcstana és politikája. — Az isteni kegyelem elmélete. — Luther levele a parasztokhoz; eszméi a fölkelés jogáról; az egyházi és világi dolgok különbségéről szóló elmélete. — Melanchthon politikája; az anabaptistákkal vitatkozik; a polgári hatóságnak védelmére kel; a tulajdon elmélete; a lelkiismereti szabadságról való nézete. — Castalion és Beza Tivadar. *Az eretnekek büntetésének jogáról;* három kérdés: 1. kell-e üldözni az eretnekséget? 2. a fenyítés joga a polgári hatóságot illeti-e? 3. a büntetés halál legyen-e? Castalion érvei; Beza nézete. — Calvin: a polgári kormányzat elmélete; a különböző kormányformákról való nézete. — Hotman Ferencz: *Franco-Gallia.* — Languet Hubert: *Vindiciae contra tyrannos;* a szerződés elmélete; kettős szerződés: 1. Isten, király és a nép; 2. a nép és a király között. Az engedelmesség megtagadásának joga. Az ellenállás joga. Kit illet e jog? Válasz az ellenérvekre. Mely esetekben törvényes az ellenállás? A törvényről. A királyi hatalomról. A tulajdonról. A zsarnokságról. — Buchanan, *De iure regni apud Scotos.* — Althusius, *Politica methodice digesta.*

A modern idők voltaképen a XVI. századdal kezdődnek, a meghasonlások és küzdelmek századával, a secták, iskolák és pártok zűrzavaros tusájának korával, mely egy sistergő, kavargó chemiai katlanhoz hasonlít, honnan a legellentétesebb átalakulások nyakra-főre és rendetlenül kerültek elő; azzal a XVI. századdal kezdődnek, mely semmit meg nem érlelt, mégis mindenbe

beléfogott, mindenre vállalkozott, s kapkodó, nagyravágyó, szertelen géniusának hulladékaival táplálta, rongyaival ruházta a következő századokat, melyek félreismerték és lenézték.

Úgy látszik valóban, mintha a XVII. század, a maga fönségének büszke magaslatán, tudomást sem venne a XVI-dikról, s mintha meg volna győződve, hogy ő benne testesült meg az idők tökélye. Küzdelmei hevében s fenhéjázó reményeitől ittasultan, a XVIII. század is önmagát tartja mindenek kezdetének, s a XVI. századot befoglalja a barbárság vádja alá, melylyel a középkort becsmérelte. A mi nemzedékünk nyúlt vissza először a XVI. századig, hogy ott megtalálja azoknak az eszméknek eredetét, melyekkel a XVIII. század és a franczia forradalom elárasztották Európát. Igy történt, hogy a XVI. század oly csatatérré vált, melyen egymásra bukkannak a modern társadalomnak hívei és ellenségei. Ebben a korban kezdett az európai társadalom elfajulni, kiáltják ezek; megújhodni, felelik azok. Az álláspont szerint, melyre helyezkednek, vagy a szabadság vagy az anarchia bölcsőjének tartják. Hogy a hitben szakadás állott be; hogy a hagyományok szent tekintélyének helyére az egyéni vélemény tolakodott; hogy a kormányok tetteit magán emberek bírálni merészelik; hogy a nép föléje került természet rendelte vezéreinek; hogy mind ezek folytán a hierarchiai rend leromboltatott, a tekintély megsemmisült, a hatóság megaláztatott, szóval, hogy az egész társadalmi rend tövestül fölforgattatott: mind ezt a gonoszságot a XVI. század követte el, mondják az ellenfelek. Bámulói ellenben magasztalják, mert visszatérítette a vallást eredeti forrásához, a lelkiismerethez; mert a tekintélyt az ész fegyelme alá rendelte;

mert az előítéletet vizsgálat alá vette; mert az uralkodók jogczimének törvényességét feszegetni merészelte, s mert a népek főnökeit arra emlékeztette, hogy csak hivatalnokok, nem pedig urak. Még mai nap is ily kemény összekoczczanásra ösztönzi az ellenkező meggyőződéseket a XVI. század; s ez nem tudósok czivódása csupán, de korszerű, sürgős problema, mely korunk leghevesebb szenvedélyeit gerjeszti tusára.

De azért e század nagyságát és eredetiségét még sem az erkölcsi philosophiában kell keresnünk; az főkép a theologiában rejlik és a politikában; e két szenvedély közül pedig az első a döntő; ez szabott irányt a másiknak is. A theologia volt az, mely, midőn Európát lángba borította, a népek testét széjjel marczangolta, a fejedelmeket alattvalóiktól elszakította: arra ösztönözte a pártokat, hogy ne csak fegyverrel, de egyúttal tollal is védekezzenek; hogy fürkészszék és vitassák jogaikat, méregessék az engedelmesség kötelmének és az ellenállás jogának határait, s végre vizsgálják meg a felségi jogoknak és kormányzatoknak eredetét. A reformatió szülte tehát ama nagy politikai vitákat, melyek az utolsó három századot betöltötték, s melyeknek utolsó kitörése az 1789-diki forradalom volt.

Luther. — Nagyot vétene a történeti igazság ellen, ki Luthert philosophusnak s a szabad vizsgálódás amolyan bajnokának képzelné, ki a vallást emberi alkotásnak tartván, azon fáradozik, hogy az egyszerűbb legyen, világosabb s kevésbbé észbe ütköző. Mert Luther mindenek fölött theologus. Legfőbb sérelme a római egyház részéről az, hogy ez a vallásból philosophiát csinált; hogy a hitet, mely Luther szemében a keresztyénséggel azonos vala,

a többi erénynyel egy rangba helyezte[1], s hogy külszínes, alakra meg betűre néző vallást csempészett az apostoloknak és szent Pálnak életerős benső vallása helyébe. Valamint Gersonnak, úgy Luthernek fölfogása szerint is, a vallás a lélek tapasztalatainak műve, nem pedig okszerű tanulmányok és subtilis értekezések terméke: «A mi engem illet, kit a kisértések a nyomorúságig zaklattak, én abban reménykedem — így szól — hogy a hitnek nehány harmatcsöppje reám hullt, s ha nem szólhatok is róla oly ékesen, bizonyára alaposabban teszem, mint azok az elmélkedő irodalmi szószátyárok[2], kik e kérdés fölött eddigelé úgy vitatkoztak, hogy még egymást sem értették meg.» A scholastica theologiát tehát Luther és tanítványai pharisaeismus-félének tekintették. A mysticismushoz már sokkal erősebben vonzódtak, bár Luther úgy vélekedett, hogy a scholastica lánczait ez is csörgeti. Az áhítatos kedélyek ez időtájt a betű mögött lappangó szellemet szomjuhozták melyet a theologia doctorai következetesen elöltek. És ebben rejlik Luther hatalmának titka, a melyet gyöngébb szenvedélyekből nem is lehetne kellően megmagyarázni. Theologiáját nem fogjuk itt megvitatni, mert ez föladatunk körén kívül esik. De tagadhatatlan, hogy a vallásos szellem és a hitbuzgalom fölébresztésével Luther nagyon előmozdította a keresztyénség megifjodását, még pedig nem csak a reformatió keretén belül, hanem a küzdelmek által megerősbült orthodox egyház kebelében is.

Luther erkölcsi theologiája, ha jól szemügyre veszszük, sokkal határozottabban ütközik a philosophiába, mint a

[1] Luther, *De libert. christ.* Fidem inter virtutes, seu socias, numerant.

[2] *Ibid.* Litterales disputatores.

scholastikai theologia. Voltaképen nem is egyéb, mint a természeti erkölcstannak tagadása. Két elven alapszik: először azon, hogy az emberi akarat nem szabad, hanem rab; másodszor, hogy mindazon erkölcsi cselekedet, mely pusztán az emberi akaratnak kifolyása, vétek és bűn.[3] Ez a két elv pedig fölforgat minden erkölcsi philosophiát. Mert hiszen, ha az akarat természettől fogva rab, úgy reá nézve természeti törvények nem is léteznek; s ha minden természetes cselekedet bűn, úgy erény sem létezik. Igaz ugyan, hogy midőn az akarat szolgaságát hirdeti Luther, azt egyúttal e járomból a hit és isteni kegyelem útján azonnal föl is szabadítja; s az is igaz, hogy a keresztyén embert a legszabadabbnak jelenti ki Istennek valamennyi teremtése között.[4] De e természetfölötti szabadság, melyre a lélek csak Istennek égi malasztjából tesz szert, kisiklik a philosophiai vizsgálat és érvelés alól; s bár ebben tetőzik a Luther tana, éppen ez bizonyítja állításunk helyességét: hogy Luthernél erkölcstan és theologia egészen egymásba folynak.[5]

[3] Luther, *Oper lat.*, I., 55—56. l.

[4] *De libert. christiana.*

[5] Ez elvek logikus alkalmazása a philosophiának teljes föláldozására vezetett volna. Szerencsére azonban e szűk látókörű s absolut eszméknek élét vette az, ki Luther halála után a protestáns egyháznak feje lőn s kinek előkelő szelleme és békülékeny jelleme méltán volt Meaux híres érsekének, Bossuetnek rokonszenvére és magasztalására érdemes: a tudós és éles ítéletű Melanchthon. Ez a kiváló szellem mélyen érezte, hogy a hitújítás ügye az örvény szélére jut, ha a philosophiától tökéletesen elkülönül, vagy ha azokkal a vakmerő új philosophiai rendszerekkel lép kevéssé tiszteletreméltó szövetségre, melyek mindnyájan a peripatetikus iskola szerepére vágyakoztak. «Megvetni a tudományok hasznát, barbárság volna, így szól, s lenézni a liberalis ismereteket, sértése volna

Bajos belátni, hogy e theologiai elvek mikép vonnák maguk után, tisztán önerejöknél fogva, azokat a következményeket, melyeket rendszerint nekik szokás tulajdonítani? Luthernek elve voltaképen az, hogy az akarat természeténél fogva rab, s hogy az ember csak Isten kegyelméből szabad. De már most miféle viszony fűzi ezt a természetfölötti szabadságot, mely a csodák egy nemének köszöni létét, a politikai szabadsághoz és a társadalmi egyenlőséghez? A szabad vizsgálódásra hivatkozik itt mindenki, mint kiválóan protestáns elvre. De azt hiszszük, hogy ebben némi tévedés forog fönn. A szabad vizsgálódás Luthernél eszköz volt csupán, nem elv. Élt vele, mert kénytelen volt vele élni, hogy bebizonyítsa tulajdonképeni alapelvét: a hit és az isteni kegyelem mindenható voltát. A katholikus egyháznak nem azt vetette volt szemére, hogy keveset juttat az embernek, hanem hogy nagyon sokat juttat s ez által megrövidíti Jézus Krisztus osztályrészét. Már pedig ez a tan, önmagában véve, éppen nem kedvez a szabad kutatás jogának, s föltéve, hogy az egész világ elfogadja, ez a tan nem csak

Istennek, ki az emberi nemet a tudományok ékességével megajándékozta. *Omnis honestarum artium contemptus contumelia est adversus Deum.*» A keresztyén hitet az iskola philosophiájával szerette volna megegyeztetni; ugyanarra a föladatra vállalkozott tehát, persze a maga módja szerint, mint Szent-Tamás és a középkor minden philosophusa: Aristotelesnek és az evangéliomnak megegyeztetésére. E végett irta Melanchthon az *Epitome philosophiae moralis* című művét, mely nem annyira eredetiségéért érdemli meg, hogy idézzük és figyelmesen átolvassuk, mint inkább azért, mert a philosophia és theologia megegyeztetésének igen érdekes kisérlete, még pedig oly kor és oly egyház részéről, mely engedményekre sohasem volt nagyon hajlandó.

nem kedvezne a szabad kutatásnak, de okvetlenül elölné azt. De mivel Luther korában e tan még újdonság számba ment s az uralkodó tanokba ütközött, nem lehetett másképp, mint csak vita és kritika útján elfogadtatni. A szabad kutatás tehát Lutherre nézve szükség volt, melyet sajátos helyzete teremtett, de nem önczél. Ő az isteni kegyelem tanát akarta meghonosítani, nem pedig a szabad kutatás jogát, s el sem képzelhető, hogy a Carlstadtok, Zwinglik és Calvinok előtt akarta volna az útat egyengetni. A példát azonban, melyet Luther adott, mások tényleg követték, s fölállították ellenébe az eucharistia tanát, a mint ő az isteni kegyelem tanát állította föl. Ily módon került a szabad kutatás a protestantismusba. A mi mellékes volt, idővel fődologgá lett s a forma elnyelte a lényeget.

Hasonló sorsban részesültek a politikai és társadalmi kérdések is. A keresztyén hivőnek lelki szabadsága nem vonta maga után, szükségszerű folyományképen, a jobbágynak illetve az alattvalónak világi szabadságát, a mint hogy a földesurak és parasztok által egy ízben békebírónak választott Luther is a parasztok ellen foglalt állást, bármilyen jogosak voltak is követeléseik.[6] «Ti személyeiteket és javaitokat akarjátok fölszabadítani, így

[6] Igazságtalanság volna a Luther korabeli parasztok követeléseit meg az anabaptisták forradalmi álmait egy kalap alá vonni. A parasztok követeléseiket a következő pontakba foglalták össze. Azt kérték: hogy ők is vadászhassanak és halászhassanak; hogy a robotmunka enyhébb legyen; hogy a földet tulajdonul birhassák s mások földjét bérbe vehessék; hogy a különböző adózások fölül ne múlják a föld jövedelmét; hogy a nemesség a közlegelőket és kaszálókat ne bitorolhassa a jobbágyság rovására; hogy a családfő halálával a földesúrnak fizetendő adó eltöröltessék, stb. E követelésekben nincsen semmi jogtalanság.

szólt. Ti hatalomra és a föld birtokára vágyakoztok. Ti semmi igazságtalanságot sem akartok szenvedni. Az evangéliom azonban nem törődik ezekkel a dolgokkal; szerinte a földi élet a szenvedésben, a jogtalanságban, a keresztben, a türelemben, az életnek és minden világi jónak megvetésében áll . . . Kínszenvedés és kínszenvedés! A kereszt és a kereszt! Ez az a törvény, melyet Krisztus hirdetett s e törvénynél nincs egyéb.»[7] Ezek bizonyára csudaszép szavak, de az elnyomottra nézve kétségbeejtők. Azt a távolságot jelzik, mely a hitújítás kezdő éveinek szellemét elválasztja attól a philosophiai szellemtől, mely utóbb belé vegyült. Luther elismerte, hogy a parasztok követelései «nem ellenkeznek a természet adta joggal és a méltányossággal». De hogy követeléseik tárgyát erőszakkal akarták fölebbvalóiktól kicsikarni, az már ellenkezik a joggal. «Senki sem bíráskodhatik a maga ügyében, mondá Luther; a hatóság mulasztásai nem igazolják a lázadást s nem minden ember van a gonoszok megbüntetésére hivatva. Itt az Irás tekintélye lép közbe. Minden lélek felsőbb hatalomnak legyen alávetve. A ki pedig kardot ragad, kard által fog elveszni.» Luther még tovább is megy; megtámadván azokat az elveket is, melyek imént idézett szavai szerint «nem ellenkeznek a természet adta joggal», a szolgaság jogossága mellett foglal állást, hivatkozván a patriarchák példájára és szent Pál tekintélyére.[8] Beszédét a következő, igen találó szavakkal végezi: «Szűnjetek

[7] *Luther levele a parasztokhoz.* Lásd Michelet, *Mémoires de Luther.*

[8] *Levele a parasztokhoz.* Ábrahámnak és a többi patriarchának nem voltak-e szintén rabszolgáik? Olvassátok szent Pált: «Egyenlő emberekkel e világ birodalma fönn nem állhat.»

meg keresztyén jogról beszélni; mondjátok inkább, hogy ti a természet adta jogot, az emberi jogot követelitek.»

Luther tehát közönynyel nézte, mondhatnók ellenezte a társadalmi reformokat, melyek jogosultságukat az ő elveiből származtatták s nevének oltalma alatt igyekeztek meghonosodni.

A fönnálló rendnek oly tántoríthatatlan híve volt, hogy még vallásos reformról sem akart tudni, ha azt nem a fejedelem indítja meg, nem ő határozza el s nem ő valósítja meg. «A fölötted valóra szegezd tekintetedet, így szólt a nép emberéhez; míg az nem lát a munkához s el nem rendeli, addig nyugodjék a te kezed, nyelved és szíved is, s ne avatkozzál semmibe. De ha fölebbvalódat rábeszélheted, hogy lásson a dologhoz s rendelkezzék, úgy tedd meg. Ha nem mozdul, te se mozdulj. Ha kívánságodhoz mindazonáltal ragaszkodol, már ezzel is vétkezel, és gonoszabb vagy az ellenségnél. Én mindig azon félnek pártjához fogok szegődni, mely a lázadást elszenvedi, bármilyen jogtalan különben, s ellene leszek annak a pártnak, legyen az bármilyen igazságos, mely a lázadást szervezi.»[9] E tekintetben Luther még messzebbre megy, mint a scholastikai theologia, mely igazságos ügy érdekében, ha egyebet nem is, az ellenállást megengedte az igazságtalan ügygyel szemben. Luther azonban nem ismerte el, hogy az ily tekintetek igazolhassák a fölkelést. «Lázadni, mondá, semmi szín alatt nem jó; ez soha sem szerzi meg a reménylett javulást. A lázadásnak nincs belátása, s rendszerint jobban sújtja az ártatlant, mint a vétkest. Nem is igazságos soha, bár-

[9] Luther *Művei*, Walch-féle hallei kiad., 1744, X. k., 413. l. — *Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation.*

milyen igazságos legyen indoka. Több bajt okoz, mint hasznot, s mint a példabeszéd tartja: *a rossz még roszszabbra vezet.* Szent Pál azt mondja (*Lev. a Róm.*), a hatóság és a pallos a rosszak fenyítésére, a jók védelmére s a lázadások meggátlására rendeltettek. De ha *Omnes* ő nagysága föllázad, jók és rosszak közt sem nem lát, sem nem tesz különbséget. Beléüt a tömegbe, nem nézve kit talál,[10] s bármit tesz, a legnagyobb méltatlanságot követi el.»[11]

Az igazat megmondva, Luther politikai tanait nem elvei határozták meg csupán, hanem érdekei és a körülmények is. Hogy a reform művét végrehajthassa, csak a polgári hatalomra számíthatott. Ezért kellett azt neki védelmeznie egyrészt a nép, másrészt az egyház ellenében. Ez utóbbi szempontból tekintve, Luther egyenes utódja a közép-kor ama nagy vitatkozóinak, kik a csá-

[10] *Schlaget in den Haufen, wie es trifft.*

[11] Luther *Művei, Dritte Mauer,* 413. l. — Thonissen, ki katholikus író, azt mondja a *Socialisme depuis l'antiquité* című művében (Páris, 1852, I. k., 171. l.), hogy Luther rakta le a forradalmi radicalismus alapköveit, midőn valahol ezt mondja: «A keresztyéneknek nincs főnökük és fölebbvalójok, Krisztuson, az egyedülin és egyetlenen kívül. Ki is lehetne fölebbvaló, hol mindenki egyenlő, s hol mindenkinek egyforma a joga, hatalma és becsülete?» Hogy e mondását helyesen megítélhessük, azt kellene tudnunk, vajjon Luther világi szempontból, vagy a lelkiek szempontjából beszélt-e így? Jézus Krisztusban bizonyára nincsen úr és szolga; ezt már szent Pál is megmondta. Hogy Luther is ebben az értelemben szólt, ezt a folytatás sejteti, mert az előbbiekre ezt jegyzi meg: «A papi vagy püspöki tiszt nem hatóság és hatalom, hanem szolgálat és teher.» Ez szakasztott mása a pápák azon szólásmódjának, hogy ők Isten szolgáinak szolgái. (Lásd Luther *Műveit*, jénai kiadás, II. rész, 205. l.)

szárságot a pápaság ellen védelmezték, Danténak, Ockamnak s a paduai Marsiliusnak.

Ki ne ismerne rá Ockam elveire ezekben az ékes szavakban? «A pápa nem annak a Jézus Krisztusnak helytartója, ki föltámadott, hanem azé, ki e földön bolyongott. Mert Krisztusnak, a megdicsőültnek, nincs szüksége helytartóra. Ő ott fönn honol; ott mindent lát, tud, tesz és tehet. A pápa csak azt a megalázott Krisztust képviselheti, ki földön jártában az igét hirdette, kínokat szenvedett, munkálkodott és kimúlt. De ők kiforgatják a szó igaz értelmét; átveszik Krisztus diadalmas alakját s a pápákra ruházzák hatalmát; a megalázott Krisztusról pedig egészen megfeledkeznek.»[12] Luther nem szorítkozik arra, hogy mint Ockam, az egyházi hatalom térfoglalása ellen küzdjön; hanem mint Wiclif és Huss, a polgári hatalomnak juttatja az egyházi hatalom egy részét. A két rendnek, az egyházinak és a világinak megkülönböztetése, szerinte, mesterséges valami. «A keresztyének mindannyian az egyházi rendhez tartoznak, s egymástól csak hivatásuk különfélesége szerint különböznek. A polgári hatalomnak az a hivatása, hogy büntesse a rosszakat és jutalmazza a jókat. Hivatása gyakorlatában ki kell terjeszkednie az egész keresztyén világra, tekintet nélkül a pápára, püspökökre és papokra. Mert hiszen ha a polgári hatalmat azzal már megbéníthatnók s hivatása gyakorlatában megakadályozhatnók, hogy azt hozzuk föl ellene, hogy a gyóntató atyának s általában az egész egyházi rendnek alá van rendelve, ugyanez észjárással a vargákat, szabókat, ácsokat s a parasztokat is el kellene tiltani a ruha- s csizmakészítéstől, még az evéstől

[12] Luther *Művei*. u. o.

ivástól is, sőt még attól is, hogy a papoknak dézsmát fizessenek.[13] Ebből pedig következik, hogy valahányszor a körülmények megkövetelik, vagy a pápa viselkedése megbotránkoztatja a keresztyén világot, a legelső embernek, kinek erre hatalma van, ha hű tagja a keresztyén testületnek, teljesen független zsinat egybehivásáról kell gondoskodnia. E föladatra senki sem alkalmasabb, mint a világi hatalom birtokosa, először, mert keresztyén hitsorsos,[14] másodszor pedig, mert teljesítenie kell Istentől vett megbízását, valahányszor az szükségesnek vagy hasznosnak mutatkozik. Nem volna-e különös, ha senki sem oltaná tűzvész idején a várost, s mindenki hamvadni hagyná, a mi ég, azt hozván föl ürügyül, hogy a tűz a polgármester házában ütött ki? De még sokkal különösebb volna az ily eljárás Krisztus mennyei országában, ha akár a pápa kormányzatában, akár egyebütt dühöngene a botránynak tüze.»[15] A világi hatalom azon a réven, hogy a keresztyén testületnek tagja, a lelkiek rendjéhez tartozik, noha testi munkát végez.

Az egyházi és világi rendnek ez újabb összevegyítése csak úgy megnehezítette a lelkiismereti szabadság kérdésének megoldását a protestánsokra, mint a katholikusokra nézve. Tagadhatatlan, hogy Luther valamint Calvin is, igen szépen nyilatkozott e szabadságról; ámde nyilatkozataik csak alkalmi védőbeszédek; az elvek ereje a reformátusokat majd mindenütt és mindenkor épp oly türelmetlenségre ragadta, mint a katholikusokat. Luthernek van egy gyönyörű mondása: «Nem tűzzel, hanem

[13] Luther *Művei*, 306. l., *Viertes Gebot*, 13. fej.
[14] *Mitchristen, Mitpriestler, Mitgeistlich, Mitmächtig.*
[15] U. o.

az Irással kell az eretnekeket meggyőzni. Ha talentumos embernek kellene tartanunk azt, ki az eretnekeket érvek helyett tűzzel győzi meg, a hóhér volna a világ legnagyobb tudósa. Csak máglyára kellene kötni az ellenfélt, miután erőszakkal hatalmunkba ejtettük.»[16] De e szép szavakat Luther a küzdelem első szakában mondotta, midőn még ő is eretnek volt s midőn még Huss János sorsa lebegett szeme előtt; e szavak, magukban véve, még nem alkotnak tant, s még nem állapítják meg szilárdan azt a jogot, hogy mindenki tetszése szerint vallhassa hitét, s tévedhessen is vallásos ügyekben a nélkül, hogy az állam közbeléphetne. Az ilynemű kérdés rendszerint nem jelentkezik doctrina alakjában, csak miután diadalt aratott. Mig a győzelmet eléri, szükségképen a szabadság mellett harczol. Az egyházak olyanok, mint a politikai pártok: csak a siker bekövetkezése után ítélhetik meg magukat.

Ha rosszul esett Luthernek látnia, hogy a parasztok mikép használják föl elveit, hogy jogos követelésekkel állják útját a hűbéri hatalom túlkapásainak, föl kellett háborodnia, midőn azt tapasztalta, hogy ugyanez elvekre hivatkoznak az anabaptisták is, kik a polgári társadalom felforgatásán munkálkodtak. A dolog úgy áll, hogy a parasztok követelései közt alig van olyan, melyet ma nem tekintenénk jogszerűnek; elég mérsékelten tettek óvást a feudalis visszaélések ellen. Az anabaptista programm azonban azzal fenyegetett, hogy felforgatja az egész társadalmi rendet.[17] Nem szólok terveik

[16] Luther *Művei*, u. o., 374. l.

[17] Nem fojthatjuk el azt a megjegyzést, hogy az anabaptisták tanait igen hiányosan ismerjük. (Lásd Sudre, *Histoire du commu-*

azon ábrándos pontjáról, mely a kardviselést eltiltotta, sem arról a furcsa ellenmondásról, hogy e tilalom megszegését fegyveres kézzel akarták megtorolni; azokat a pontokat érintem csupán, melyek a hatóságok eltörlését s a javak közösségét állították föl alapelvekül.

Melanchthon. — E fanatikusok ellen a szelid és tudós Melanchthon szállott síkra, az Irás és a logika tekintélyének vértezetében.

Az evangéliom és a politikai rend, úgy mond, két különböző dolog.[18] Az evangéliom a belső igazságot hirdeti; a politikai rendet nem törli el. A hatóságok nem Istennek *tűrve-engedő akaratából* erednek csupán, olyan értelemben véve e szót, melyben például azt szokás mondani, hogy Isten a bajokat is eltűri, megengedi. A hatóságok az emberi természetnek alkotásai; de mert hitetlen a világ, az ész egymagában nem volna képes a rendet föntartani, ha Isten segedelme nem gyámolítaná. A kormányok tehát Isten művei, csak úgy mint az évszakok forgása, a nap pályafutása, vagy a föld termékenysége. Azt mondá a királyoknak az Úr: Ti istenek vagytok, vagyis az én tekintélyemnél fogva uralkodtok. Valamint az óriások egykoron az eget meg akarták ostromolni, azonképen kivántak a szerzetesek is a természet ellen hadakozni, úgy vélekedvén, hogy a tökéletesség a tulaj-

nisme, VIII., IX. és X. fej.). Bayle az *anabaptisták*ról szóló szótári czikkében csak a hatóságok irányában kifejtett ellenállást említi meg, de a vagyonközösségről hallgat; a mit pedig az anabaptisták nőközösségéről híreszteltek, azt egyenesen tagadja. Annyi kétségtelen, hogy mai nap az anabaptista a legbékésebb és legszelídebb protestans secták közé tartozik.

[18] *Opera Melanchtoni*, kiadta Bretschneider, XII. k., *Disputationes de rebus politicis*, 683. l.

donról való lemondásban áll, s hogy az ő életök módja különb a polgári életnél, melyet pedig Isten rendelt és Isten hagyott helyben. Hasonló tévedésben leledznek az anabaptisták is, kik azt hiszik, a hivatalviselés, a fegyverhordás, az igazságszolgáltatás s az eskütétel mind tilos dolog. De valamint minden keresztyénnek meg van engedve, hogy a levegőt, a világosságot s Isten egyéb áldását szabadon élvezhesse, úgy meg van engedve a politikai intézmények élvezete is, mert ezek szintén Istentől erednek. Az emberekből ki kell irtani azokat a babonás, vakbuzgó s forradalmi nézeteket, melyek a polgári világrend méltóságát (*dignitatem rerum civilium*) megkárosítják.[19]

Midőn azt mondjuk, hogy a politikai intézményeket Isten teremtette, ezt ne úgy értsük, mintha Isten polgári monarchiát rendelt volna, vagy mintha azt parancsolta volna, hogy mindenki egy azon fejedelemnek engedelmeskedjék. Korántsem; ő csak azt hagyta meg, hogy az uralkodó fejedelemnek és hatóságoknak engedelmességgel tartozunk. Igy például se nem Istennek közvetlen akarata, se nem a souverain pápa szentesítése alapította meg Nagy Károly birodalmát, hanem a hadi jog és a hosszas birtoklás, vagyis az *elévülés*, tartotta fönn e birodalmat a germánok között.[20] A szent-irás Sámuel könyvében arról tesz bizonyságot, hogy Isten a polgári kormányzat minden alakját helyesli, mely az észszerűség követelményeinek megfelel: emitt a szabadságot, amott a szolgaság rendszerét, másutt pedig a szolgaságnak sokféle fokozatát. A szabadság nem anarchia; lényege abban áll, hogy az emberek meghatározott jog szerint

[19] *Opera Melanchtoni*, XII. köt., VII., 699. l.
[20] *U. o.*, XII. köt., X., 711. l.

kormányoztatnak, s hogy a királyok hatalmát törvények korlátolják. Mózes politikája ránk nézve nem becsesebb, mint Soloné. A római törvényeket is jobban lehet szeretni Mózes törvényeinél; csak Carlstadt és tanítványai éltek abban a tévedésben, hogy mindent Mózes törvényei szerint kell megítélni, s hogy hitetlenek nem állhatnak a hatalom élén.[21]

Melanchthon egy másik iratában, az *Erkölcstanban*, ott, hol az észjog elveivel foglalkozik,[22] a polgári kormányzat isteni eredetét egy igen nevezetes okra alapítja: «A politikai hatalom legfontosabb idege — úgy mond — a főbenjáró büntetés.»[23] Az ember nem érezné magát arra jogosítva, hogy embertársát, legyen az még oly bűnös, megölje, ha erre isteni meghagyás nem ösztönözné. E meghagyás Istennek Noéhez intézett szavaiban foglaltatik: «Ha valaki emberi vért ont, veszítse vérét ember által.» Nagyon hidegen nyilatkoztak azok az irók, úgy mond Melanchthon, kik a politikai hatalom tekintélyét arra az alapra fektették, hogy a törvénynek és rendnek megértése, a mi az emberi észben megy végbe, szintén Istennek műve. Ez igaz, de még inkább eloszlik a kormány tekintélye iránt minden kétség, ha a szent-irásból kimutatjuk, hogy azt Isten rendelte és határozott szavakkal helyben is hagyta.

Ámbátor Istentől származtatja a politikai hatalmat, azért Melanchthon még sem állítja, hogy az korlátlan, s

[21] *Opera Melanchtoni*, XII. k., XI., 712—13. l.

[22] *Epitome philosophiae moralis*, liber II.

[23] *U. o.*, IV. fej. *De Expressa politicae potestatis institutione.* «Nervus potestatis politicae praecipuus et summus est supplicium capitale.»

ha egyebet nem is, legalább a magántulajdont kiveszi e felségi uralom alól. A tulajdonjogot megoltalmazta úgy az anabaptisták ellen, kik azt el nem ismerték s minden vagyont közösbe szántak, mint a túlzó absolutisták ellen is, kik azt hirdették, hogy minden a királyé. A tulajdon megoszlása szerinte isteni eredetű.[24] A vagyonközösség bizonyára üdvös volna; de mióta a világ bűnbe esett és megromlott, a magántulajdon nélkülözhetlenné vált, s ezóta mindenki föltétlen ura tulajdonának. Csak túlozni szerető hízelgők mondogatják a királyoknak, hogy minden az övék: *omnia regum*. A királyok csak megoltalmazzák a tulajdont; de annak nem urai. Midőn Szent Ágoston azt írta, hogy császári hatalom nemlétében senki sem mondhatná: íme, e föld az enyém, — ez alatt csak azt értette, hogy a császárok biztosítják annak a tulajdonnak jogát, melyet egyedül Isten rendelt.

A tulajdon csak oly kevéssé ellenkezik az evangéliommal, mint az észjoggal.[25] Megengedvén a polgári társadalmat, ez által megengedte a tulajdon megőrzését is, mely a polgári társadalomnak egyik oszlopos elve. A javak birtokát az apostolok is elismerték. Szent Pál például meghagyta a gazdagoknak, hogy: «hajlandók legyenek az adakozásra, hajlandók egyebekkel való nyájaskodásra.» (*Timoth.* I., VI. rész, 18.). Mivel javaikat könyörületes adományokra kell fölhasználniok, ebből az következik, hogy nem kell lemondaniok rólok. Salamon király azt mondja: «Kútjaitok vize kifelé folyjék, de azért ti maradtok azoknak urai.» Nem annyit jelent-e

[24] *Epit. phil. mor.*, De iure proprietatis.

[25] Melanchthon, *Opera*, III. köt., Level. VII. könyv, 1531. febr., 28. l.

ez, hogy a tőke a tulajdonosé, de gyümölcséből juttatni kell másoknak is? A hetedik parancsolat így szól: «Ne lopj.» A tolvajlás tilalma nem a tulajdon elismerését tételezi-e föl? Szent Pál megengedi a vásárokat (*Korinth.* I., 7). De mit tesz a vásárlás? Annyit, mint tulajdont szerezni. Mindezek ellen az anabaptisták az apostolok példájával hozakodnak elő, kik mindent közösbe tettek. Ámde nem parancsolat folytán cselekedtek így; és mint szent Pál egy mondásából kitűnik (*Korinth.* II., VIII. rész, 13, 14), példájokat nem minden keresztyén követte: «Mert nem azt mondom, hogy egyebeknek restségre való alkalmatosság legyen az alamizsnáskodás, néktek pedig fogyatkozástokra legyen; hanem hogy hasonlatosképen, mint a ti bőségtek azoknak fogyatkozásukat most fölsegélli, azoknak bőségek is a ti fogyatkozástokat fölsegélje, hogy legyen köztetek egyenlőség.»

A legfontosabb jog azok közül, melyeket Melanchthon a polgári hatóságra ruház, az eretnekek büntetésének joga.[26] Korábbi irataiban Luther, mint láttuk, a szabad vitatkozás jogát követelte; s idéztük is mondását, mely szerint az eretneket nem tűzzel, hanem okokkal kell meggyőzni. De alig állott be a protestantismus kebelében a hitszakadás, az új egyház tanai azonnal megváltoztak; s még Melanchthon, a legmérsékeltebb valamennyi protestáns között, sem átalja az eretnekek üldözését követelni. Igaz, nem az egyházra ruházná a fenyítés jogát, mert szerinte az egyháznak nincs más joga, mint hogy oktasson; a hívőknek birtoka, élete, teste, szóval a polgári társadalom, az már nem esik hatalmának körébe; az egyház ítélhet s kiközösíthet, de ölnie nem

[26] Melanchthon, *Opera*, XII. k., 696. s k. l.

lehet. Ámde szakasztott ilyenek voltak a közép-kor elvei is. Még az inquisitio sem ítélt el senkit közvetlenül, hanem megállapította, hogy eretnekség esete forog fönn, s erre az eretneket a világi hatóságnak, a *brachium saeculare*-nak szolgáltatta át. Melanchthon fölfogása ezzel teljesen megegyezik. «A polgári hatalom, úgy mond, büntetni és fenyíteni tartozik az eretnekeket, csak úgy, mint az istenkáromlókat. Mert hiszen a nyilvánvaló eretnekség nem egyéb, mint istenkáromlás.» Igaz ugyan — s ebben lényegesen különbözik a katholikus fölfogástól — az ítélkezés jogát nem a papokra, hanem az egész egyházra bízza. De vajjon mikép hozhat az egész egyház ítéletet? Melanchthon erről nem világosít föl bennünket. Utóbb az eretnekség két nemét különbözteti meg: a dogmákat elnyomó eretnekségtől megkülönbözteti azt, mely a dogmákat túlhajtja; attól, mely a dogmákat megnyesi, azt, mely a dogmákat megtoldja; *a nyilvánvaló istenkáromlástól* az *egyszerű kihágást*. E különbségre a hatóságnak, úgy mond, ügyelnie kell. A kihágásokat elnézheti, de az istenkáromlást okvetlenül meg kell torolnia. Ennek az önkényes megkülönböztetésnek kétség kívül az volt a czélja, hogy a katholikusokat kizárja az eretnekséget sujtó büntetés alól, s hogy ezt azok részére tartsa fönn, kik a keresztyén dogma megnyirbálásával észrevétlenül a deismus felé közelednek. De ugyan van-e ennek a megkülönböztetésnek valami alapja? S ugyan miért volna jogszerűbb Isten dogmáját megtoldani, mint megnyirbálni? Ha kizárólag csak a *tényleges jelenlét* lutheri dogmája igaz, ugyan miért volna a *transsubstantiatio* katholikus dogmája csekélyebb istenkáromlás, mint a *lelki jelenlét* calvini dogmája? Miért volna ártatlanabb dolog az úrvacsorában azt imádni, a mi nincs benne, mint nem

imádni azt, a mi benne van? S különben is, ismételve kérdjük, ki tegye meg e megkülönböztetést? Ki fogja eldönteni, mi lép túl a dogmán, s mi marad azon innen? És csakugyan, a protestantismus nem is maradt soká a Melanchthon szabta határok között, s épp oly erélyesen sújtotta a katholicismust, mint az újabb sectákat; a protestans türelmetlenség a katholikus türelmetlenség nyomdokain haladt, sőt azt majd mindenütt túl is szárnyalta.

Melanchthon ezek után az ellenvetéseket veszi sorba. Azt szokás mondani, így szól, hogy a hit nem függ a mi akaratunktól. Ha a hit nem is, de az eretnekség, vagyis bizonyos meghatározott dogmának követése, a mennyiben ez külső cselekedetekben nyilvánul, bizonyára tőlünk függ. Azt mondják továbbá, hogy a polgári hatalom csak testünkön uralkodik, de nem a lelkeken. Ámde a polgári hatalom minden törvény fölött őrködik, mely a külső cselekedeteket szabályozza, következésképp azon törvények fölött is, melyek az istentiszteletre vonatkoznak. Tévedés tehát azt hinni, hogy a fejedelemnek ahhoz semmi köze, ki milyen vallást követ. Már most azt kellene tudni, hogy mik az igazi vallásnak ismertető jegyei? Azok kétfélék: a csodák és a szent-irás. Igaz ugyan, hogy az apostolok a törvény ellen kikeltek; de a csodák mellettök szóltak, s így a zsidók engedni voltak kénytelenek; ugyan ez oknál fogva tartoztak a pogány fejedelmek is hinni az apostoloknak. Napjainkban többé nem fordul elő csoda; de helyette itt az Irás. E jegyről azonban Melanchthon is bevallja, hogy hiányos és elégtelen. «A fődolog, úgy mond, megtudni azt, hogy mely dogmák mellett bizonyít az egyház, s mely dogmák vannak e tekintélynek híján. Bár a keresztyén tanok *csakhamar* elcsenevésztek, s bár a tulajdonképeni egyház elannyira

kevés hivőben élt tovább, hogy *e kis számban bajos az igaz egyházra ráismerni;* de mivel az egyház tényleg mégis mindig létezett, természetes, hogy a legtöbb nevezetes mozzanatról maradt ránk némi bizonyság. Bár úgy tetszett volna az Úrnak, hogy több emléket őriztek volna meg az egyház élén állott férfiak!» Ilyenek azok a jegyek, melyek alapján Melanchthon az eretnekeket a polgári hatalom kardjának ki merte szolgáltatni. Pedig a ki így beszélt, az egy eretneksége miatt üldözött hit vezére volt. A világosság bizony lassan dereng, s a legnagyobb újítók is koruk eszméinek igája alatt görnyednek, habár az eszmék ellenök is irányulnak.[27]

A lelkiismereti szabadság. Castalion és Beza Tivadar. — Az olvasó engedelmével pár pillanatra félbeszakítjuk a hitújítás politikai kérdéseinek eszmemenetét, hogy végezhessünk a lelkiismereti szabadság kérdésével a protestáns egyházban. E kérdést már Melanchthon fölvetette, de csak akkor vitatták meg zajosabban és minden árnyéklatában, mikor Calvin, a genfi hitújító, az új fajta inquisitiónak legelső példáját mutatta be, s mikor azon rettenetes jog alapján, melyet a közép-kori előítélet a polgári hatalomra ruházott, elevenen égettette el az eretnek Servet Mihályt. A fölháborodás moraja hallatszott minden felől, s Castalion Sebestyén, ki hajdan Calvinnak barátja volt, de vele utóbb tanai könyörtelen

[27] Überweg, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit* című művében (5. kiad., 34. l.) az észjog megalapítói közül, Lutheren és Melanchthonon kívül még a következő írókat és műveket is idézi: Joh. Oldendorp, εἰσαγωγή, *sive elementaris introductio iuris naturalis, gentium et civilis*, Colon. Agr., 1539. — Nic. Hemming, *De lege naturae methodus apodictica*, 1562. — Benedictus Winkler, *Principiorum iuris libri quinque*, Lipcse, 1615.

szigora miatt összetűzött, egy külön munkában hevesen kelt ki Calvin ellen, Servetnek elítéltetése miatt.[28] A hitújítók azonban a keztyűt nem hevertették a porban, s Calvinnak legbensőbb barátja, bizalmasa, meghitt tanítványa, Beza (recte: *de Bèze*) Tivadar egy fölötte érdekes iratban válaszolt,[29] melyben Servet kivégeztetését igazolja s a lelkiismereti szabadság elvét megczáfolja.

Beza előszavában megemlíti ez irat keletkezésének idejét és alkalmát. Azt mondja, hogy a világ hálátlansága s azoknak közönye nyomták kezébe a tollat, kik a vallást fenyegető veszély láttára egyebet sem tettek, csak gúnyolták és szidalmazták a vallás fölszabadítóit. «Midőn a Gondviselés Servet Mihályt, e mocskos eretneket, kiragadta a pápisták karmaiból, s midőn ez önként jelentkezett a genfi köztársaságnál, a sátán missionáriusai nagy garral hirdették mindenütt, hogy e jámbor és tudós polgár, kit testvéröknek neveztek, a keresztyén szabadságnak vértanúja lőn; azt kürtölték, hogy egy második pápa karmai közé esett, s hogy Genf városa az újabb inquisitiónak műhelye. Mindezt fölhasználják arra, hogy védelmökbe vegyék az eretnekséget általában, mintha ez valami szentelt faj volna, melyet bántani tilos.» Ezeket az írókat czáfolja meg a Beza Tivadar könyve.

[28] *De haereticis, quid sit cum eis agendum, variorum sententiae*, Magdeburg, 1554, 8-adr., előszóval, irta Martinus Bellius (Castalion álneve). Egy korábbi kiadásnak is kell lennie, mert Beza czáfolata 1553-ból való. Castalionra nézve lásd a fejezet végén lévő jegyzetet.

[29] *De haereticis a civili magistratu puniendis adversus Martini Bellii farraginem, et novorum academicorum sectam*, Theodoro Beza Vezelio auctore MDLIII; megjelent Etienne Róbertnél.

Három kérdést tesz vizsgálata tárgyává: Először, vajjon az eretnekség üldözendő-e? Másodszor, vajjon az eretnekek büntetésére a polgári hatóság van-e hivatva? Harmadszor, vajjon az eretnekség halálbüntetést vonjon-e maga után?[30] E három kérdés közül kétségkívül az első a legfontosabb; az utóbbi kettő az első megoldásából önként következik.

A legelső és leglényegesebb teendő, meghatározni az eretnekség fogalmát.[31] Mindenekelőtt a hitetlenségtől kell megkülönböztetni. A kik sohasem ismerték el a keresztyén tanok igazságát, azok hitetlenek, de nem eretnekek. A törökök és a zsidók például hitetlenek; nem róluk lesz tehát szó. Az eretnekséget továbbá a jellemtelenségtől is meg kell különböztetni, valamint a gonoszságtól és rossz erkölcsöktől is. Mert lehet valaki romlott és galád; de ha nem vall oly nézeteket, melyek a keresztyén közösséggel ellenkeznek, úgy nem eretnek. Az eretnekség lényege tehát nem abban áll, hogy valaki erkölcseiben, hanem hogy nézeteiben és a tanokban szakad el az egyháztól. De még az sem mind eretnek, ki a tan dolgában hibázik; mert lehet, hogy ezt tudatlanságból teszi. Csak a ki szándékosan hibázik, s a ki figyelmeztetés daczára is ragaszkodik tévedéséhez, csak ez az eretnek. Az eretnekség meghatározása tehát a következő: eretnek az, ki a jámborságot színleli, s többszörös figyelmeztetés daczára, téves tanaival nem hogy fölhagyna, hanem velök az egyház egységét még tovább is bontogatja.[32]

[30] *De haereticis*, 8. l.
[31] *U. o.*, 9—22. l.
[32] *U. o.*, 20. l.

Az ilyen értelemben vett eretnekségről lesz a következőkben szó. Lássuk mindenek előtt, vajjon büntetendő-e? Beza sorban idézi és czáfolja ellenfeleinek valamennyi érvét. Ez érvek érdekesek s olykor meghatók. De lényegileg nem különböznek azoktól, melyek majd Montesquieunek és Voltairenek ragyogó tolla alatt új életre kelve, győzelemre fogják segíteni azt az ügyet, melyet nehány rég elfeledett fölvilágosult elme a XVI. század folyamán a homály rejtekében védelmezett.

A lelkiismereti szabadság védelmezői szerint azok a dogmák, melyekért a különböző felekezetek egymást kölcsönösen kiátkozzák és öldöklik, önmagukban véve meglehetősen közönyösek, s nem javítják meg az embereket.[33] Más lényeges dogmák nincsenek, mint hogy elismerjük az összes nemzetekkel egyetemben Istent, a zsidókkal és törökökkel egyetemben az egyedül való Istent, a keresztyénekkel egyetemben Jézus Krisztust. Ez egyen kívül minden egyéb dogma fölött hadd vitatkozzék a világ. De föltéve, hogy az említetten kívül vannak még más dogmák is, valóban fontos dogmák, nagy igazságtalanság volna mégis megbüntetni azokat, kik ezeket el nem ismerik: mert hiszen e dogmákat a szent-írással, mely mindenféle magyarázatot eltűr, bebizonyítani úgy sem lehet.[34] A keresztyén könyörületesség határozottan tiltja, hogy különböző nézeteikért az emberek egymást öldököljék. Mert a keresztyén ember irgalmas legyen és jószívű.[35] Az eretnekek különben a kevésbbé veszélyes emberek közé szoktak tartozni; az olyanhoz ugyanis, ki

[33] *De haereticis*, 39. l.
[34] *U. o.*, 63. l.
[35] *U. o.*, 82., 85., 91. l.

hiteért meghalni kész, alig fér a romlottság gyanuja, és mint alattvaló is bizonyára hű és engedelmes. A gyöngédség és irgalom példájával maga Krisztus járt elől;[36] az ő szolgái sem lehetnek tehát szigorúbbak nálánál. Hiszen hány bűnös ember él a törvény és a hatóság elnézéséből![37] És most azokat sújtsuk könyörtelenül, kik századrészt sem olyan bűnösök, mert hiszen tudtukon kívül azok? De különben is, mit érnénk el a büntetéssel? Senkit sem lehet arra kényszeríteni, hogy meggyőződése ellenére higyjen.[38]

Megengedve, hogy az eretneket büntetni kell, kérdés, vajjon a büntetés joga a polgári hatóságot illeti-e? Jézus Krisztus azt mondá, hogy országa nem e világból való; Szent Pál pedig, hogy seregünk fegyverei nem hús-vér-fegyverek.[39] Ha a theologusok a polgári hatóság védelmére tarthatnak igényt, miért ne volna erre más szakembereknek is joguk?[40] Miért nem folyamodhatnék az orvos, a dialectikus, meg a szónok is a világi hatóság karhatalmáért, hogy ezzel megfenyíttesse a máskép gondolkozókat? Azért nem, mert a lelkiek fölött való ítélkezés nem tartozik az emberekre; ebből pedig következik, hogy nem ítélhetik el s nem büntethetik meg az eretnekeket sem.[41] A ki a fejedelmeket e joggal föl-ruházná, az kísértetbe hozná őket, hogy e joggal vissza-

[36] *De haereticis*, 97. l.
[37] *U. o.*, 105. l
[38] *U. o.*, 108. l.
[39] *U. o.*, 113. l.
[40] *U. o.*, 118. l.
[41] *U. o.*, 117. l.

éljenek; s ugyan hány van közülök, ki e hatalmával vissza nem élne?[42]

A mi a harmadik pontot, vagyis a büntetés mineműségét illeti, Beza Tivadar beismeri, hogy fölfogása e tekintetben nem csak a vallástalanokkal és kételkedőkkel, hanem kora legjobb és legbölcsebb embereivel is ellenkezik.[43] Mert ezek elismerik, hogy a polgári hatóság az eretneket megbüntetheti; de tagadják, hogy rajta halálos ítéletet is foganatosíthat. Attól tartanak ugyanis, hogy az idő előtti halál az eretneket a bűnbánás lehetőségétől megfoszthatná. Jézus Krisztus azt mondotta, nem kell a konkolyt kigyomlálni, nehogy a nemes kalász is kiszakajtassék; hadd nőjjenek mindketten a takarás idejéig.[44] A hatóságot nem illetheti meg a jog, hogy a lelket megölje.[45] Ha megilletné, az emberek java részét kellene megölni: mert Krisztus nyája igen kicsiny.[46] Szent Pál nem azt tanácsolta, hogy az eretneket megöljük, hanem hogy kerüljük; attól pedig egyenesen eltiltott, hogy idő előtt bárkit elitéljünk.[47] A halál félelme álszenteskedőkké teszi az embereket, s színleges áttérésre készteti őket.[48]

Ezt a sok érvet maga Beza kötötte nyalábba és idézte szó szerint az ő munkájában; ez idézeteket csak össze kell gyűjteni, mint az imént tettük, s kiderül, hogy Castalion a lelkiismereti szabadság kérdését egész terjedelmében fogta föl, s hogy nevét, paduai Marsiliuséval

[42] *De haereticis*, 131. l.
[43] *U. o.*, 139. l.
[44] *U. o.*, 140. l.
[45] *U. o.*, 155. l.
[46] *U. o.*, 164. l.
[47] *U. o.*, 171., 173. l.
[48] *U. o.*, 173. l.

egyetemben,[49] tiszteletben kell tartanunk, mint a vallásszabadság egyik leglelkesebb előharczosáét. Elismeréssel kell adóznunk Bezának is azért a pártatlanságért, melylyel az érvek ily hatalmas nyalábját csonkítatlanul tárta elénk. Lássuk már most az ő válaszát.

Ha keresztyén voltunk csak attól függene, így szól, hogy istenben higyjünk, mint minden ember, az egyedüli istenben, mint a zsidók és törökök, meg végre Jézus Krisztusban, úgy azt lehet mondani, hogy a démonok is kifogástalan keresztyének, mert ők is hisznek ezekben a dogmákban.[50] Ha az üdvözüléshez a hiten kívül nem kellene egyéb, mint ártatlan élet, úgy el kellene ismernünk, hogy Sokrates, Aristides, Fabricius és mind azok, kiket bölcseknek tartott az ó-kor, az örök üdvösségben szintén részesek volnának, ha ugyan hitték volna azt, a miben e démonok is hisznek.[51] Az életnek és az erkölcsöknek ártatlansága nem a philosophia parancsolatainak követésében áll, hanem a Jézus Krisztusba vetett hitben. De e hit ne legyen száraz és meztelen; hinnünk kell a kinyilatkoztatás összes mysteriumaiban, a szent háromságban, az eredendő bűnben, az ingyen való kegyelemben és a praedestinatióban.[52] Egy további ellenvetés a szent-irás homályos volta.[53] De nem volna-e jobb ez ürügy helyett nyiltan kimondani, hogy vallásos dolgokban mindenki tetszése szerint hihet és taníthat, a mit akar? Hát mert az Irás nehány mondatát különfélekép

[49] Lásd I. köt., II. könyv, IV. fej.
[50] *De haereticis*, 43. l.
[51] *U. o.*, 61. l.
[52] *U. o.*, 39—63. l.
[53] *U. o.*, 63—76. l.

lehet értelmezni, ebből már az következik, hogy az ó- és új-szövetségben semmi sem bizonyos? De ily formán egyáltalán semmi sem volna bizonyos, mert ugyan mi mindenről nem vitatkoznak az emberek? Különben is, hol vonták kétségbe Isten igéjét? Talán az igaz egyház kebelében? Ott bizonyára senki. Mert Istennek mindig volt egyháza, olyan egyháza, mely nem csak hallgatta szavait, de őt meg is értette. Ha a vitatkozásokból bizonytalanság következnék, úgy semmi sem volna bizonyos. Mert ugyan mi lehet bizonyosabb, mint Jézus Krisztusnak istensége? Pedig azoknak száma, kik isteni voltában hisznek, eltörpül a többiekéhez képest. Vagy mi bizonyosabb, mint a föltámadás? A sadducaeusok és az epicureusok ezt is kétségbe vonták. Ki meri állítani, hogy a tolvajt és paráznát nem szabad büntetni, mert az anabaptisták nő- és vagyonközösséget rendelnek? Azt mondják, irgalomból kell az eretnekek iránt kíméleteseknek lennünk.[54] Ez is micsoda beszéd! Hát a hatóság tán vét az irgalom ellen, mikor a tolvajt elítéli? Szent Ágoston azt mondja, hogy az irgalom kétféle: van mely jószívűségből, van mely szigorból ered. A gyűlölet és az irgalmasság két ellentétes dolog; mindkettőre Krisztus oktatott bennünket; gyűlölnünk kell a rosszat, s szeretni a jót. Vagy azt bizonyítsátok tehát be, hogy az eretnekek nem megátalkodott czinkosok, vagy valljátok be, hogy irgalmatok nem keresztyéni, hanem ördögi természetű. A gondos hatóság ügyelni tartozik, hogy a farkasok kárt ne tegyenek Isten nyájában. Isten azért adta neki a pallost, hogy boszulja meg a méltóságán esett sérelmeket. Ők azt mondják, hogy minden rendjén való, a mi

[54] *De haereticis*, 82—84. l.

a lelkiismeretből fakad.[55] De ha a lelkiismeret tényleg nem tévedhetne soha, ugyan mi volna az a buzgalom, melyről szent Pál azt mondja, hogy nem a tudomány szerint való? Miért könyörgött volna Jézus Krisztus bakóiért, ha az öntudatlan vétkezés nem volna vétek? Mielőtt lelkiismeretünkhöz szabnók cselekedeteinket, lelkiismeretünket Isten szavához kell szabnunk. Isten nem éri be azzal, hogy lelkiismeretünk legyen, hanem azt követeli, hogy lelkiismeretünk jó legyen. Már most mi a különbség a lelkiismeret és a lázadás között? A hatóság, teszem, azt rendeli, hogy fegyvert kell ragadni; az anabaptista vonakodik és inkább meghal, sem hogy föl ne kiáltson: keresztyén embernek nem szabad hadakoznia. Imhol a lázadás, s az ország tönkre megy. Az ilyen ember engedelmes-e? És vajjon nem veszélyesebb-e, mint a tolvaj, meg a gyilkos? Az, mert nagyobb vétek megölni a lelket, mint a testet. Ha állana az, hogy keresztyén ember semmi olyat ne tegyen, a mit Krisztus nem cselekedett:[56] miért akasztjuk föl a tolvajt, miért ítélkezünk perekben? Jézus Krisztus sohasem tett ehhez hasonlót; s a hatóság mégis Jézus Krisztus példáját követi, midőn ezeket megcselekszi: mert kötelességét teljesíti. Egyébiránt Jézus sem vetette meg mindenkor a szigort. Korbácsot ragadott és kiverte Salamon templomából a kufárokat; a zsidók ellen érzett haragjának szörnyű példáját adta máskor is, s adja még most is. Azt mondják, a hatóság nem bünteti a zsidókat és törököket,[57] miért büntesse tehát az eretnekeket? De mi

[55] *De haereticis*, 93—96. l.
[56] *U. o.*, 102—104. l.
[57] *U. o.*, 105—106. l.

jogczímen büntethetné azokat, kik a keresztyén hitet maguktól nyiltan elutasítják? Más megítélés alá esnek az eretnekek, kik házi ellenségek, s oly hittől szakadnak el, melyet esküvel fogadtak. Azt is mondják, hogy a hit nem tűr kényszert. De hiszen a hatóság az eretneket nem abból az ábrándos czélból bünteti, hogy megjavuljon, hanem hogy ezzel Istent szolgálja és Isten fiát imádja, *ut magistratus Deo serviant, et Filium osculentur.*[58] Gonosz egy mondás, mely felér szent Ágostonnak élete harmadik szakából való s a maga helyén idézett axiomájával. (I. köt., 397. l.)

Azt mondják továbbá, ha már meg kell büntetni az eretneket, ez ne a hatóság keze által történjék, mert Jézus Krisztus azt mondotta, hogy országa nem e világból való. Ez is milyen érv! Hát Jézus Krisztus nem az egész világnak ura és birája-e?[59] A hatóság kardja nem Istennek kardja-e? Az egyházi és a világi hatalom kétség kívül két különböző, de nem két ellentétes dolog; nem különböznek egymástól annyira, mint a lélek a testtől és a földi világtól. Krisztusé a hatalom ég és föld fölött, s mind azok, kik vele a hitben egyesültek, e hatalomnak részesei. Bár Krisztus országa nem szorult az emberek segedelmére, ebből még nem következik, hogy a segedelmet vissza kell utasítani. Az emberek a politikai társadalmat azért alapították, hogy boldogul éljenek.[60] De a hatóság föladata nem szorítkozik a nép vezetésére csupán, hanem felöleli az egyesek magán kötelességeire való fölügyeletet is. A hatóságnak az a kötelessége, hogy a

[58] *De haereticis*, 108—109. l.
[59] *U. o.*, 113—114. l.
[60] *U. o.*, 22—29. l.

lehető legjobb köztársaságot állítsa elő. A jó köztársaság pedig a jó polgárok összesége; s nem elegendő, hogy a polgárok jók legyenek, erényes férfiaknak is kell lenniök (*non tantum bonos cives esse, sed etiam viros opportet*). Mivel a jóravaló ember kötelessége két dolgot foglal magában: Istennek tiszteletét és az emberek szeretetét, s mivel a hatóság e két kötelesség lelkiismeretes teljesítése fölött őrködni tartozik: bizonyos, hogy a hatóságnak az a föladata, hogy az egy igaz Isten tiszteletét megvédelmezze és megoltalmazza. De ebből nem következik, hogy a hatóság Isten gyanánt szerepeljen közöttünk; ellenkezőleg, mindig csak az Isten uralkodjék fölöttünk, emberek személyében.

Könnyű belátni a fogalmi zavart, melyen ez az egész theoria nyugszik; e zavar ugyanaz, melyet már jeleztünk, midőn Lutherről szóltunk; forrása nem más, mint az egyházi hatalom szerepének átruházása a világi hatalomra. Igaz, hogy nem úgy van már, mint a középkorban; nem az egyházi hatalom használja föl a polgári hatóságot ítéleteinek végrehajtására; de az eredmény ugyanaz; mivel a laikus hatalom dogma-kérdésben nem biráskodhatik, mindig az egyházra kénytelen támaszkodni. Beza Tivadar doctrinája e tekintetben fölötte homályos. Nem mondja, miféle hatóságot ért, és hogy az miféle jogczímen fog ítélkezni? Az egyház a hivők összességéből áll; miben és hol nyilvánul tehát, s kinek tolmácsszavában fejeződik ki az igaz hit és a valódi tan? A protestantismus e tekintetben sokkal gyöngébb lábon állott, mint a közép-kori katholicismus, és egy újabb nyomós ellenvetést támasztott mindkettőjöknek közös tévedése ellen.

A mi már most az eretnekekre alkalmazandó bün-

tetés természetét illeti,[61] Beza ezen nem sokat töpreng; ha az eretnekség bűn, úgy mond, az bizonyára a legnagyobb valamennyi bűn között s a legsúlyosabb büntetéssel torlandó meg. Az eretnekek halálbüntetése ellen fölhozható okok, szerinte, mit sem nyomnak a latban, mert ezeket a halálbüntetés ellen általában is föl lehet hozni. Különben ez csak másodrendű kérdés, mert nem az itt a fődolog, hogy milyen büntetéssel rovandók meg az eretnekek, hanem hogy vajjon egyáltalában büntetendők-e?

Ilyen az az érdekes és híres könyv, melyet Beza Tivadar az eretnekek büntetésének jogáról írt; e munkát kevesen ismerik, mert ritka; a protestánsok ugyanis óvatosságból, tőlük telhetőleg mindenütt megsemmisítették ezt a könyvet, mely oly félelmes fegyvereket szolgáltatott ellenök. Az igazat megvallva, bajos is érteni, mikép jelenhetett meg e könyv éppen abban az időben, mikor a hitújításnak mindenütt a legtöbb ellensége volt. Olyan volt ez a könyv, mint egy riadó, mely harczra hívta nem csak az anarchikus és forradalmi sectákat, de a katholicismust is. Servet halála volt az első véres cselekedete annak az egyháznak, mely kezdetben saját életeért küzdött, most pedig parancsolni készült és mások elnyomására törekedett. Beza könyve e méltatlan cselekedetnek visszhangja volt. E könyv megjelenésével a reformatió nem csak a katholikusokkal szakított, hanem a szabad gondolkozókkal is, kik mind ez ideig hű szövetségest sejtettek a protestánsokban.

Calvin. — A lelkiismereti szabadság kérdése, melylyel különben még többször lesz alkalmunk foglalkozni,

[61] *De haereticis*, 139—182. és 208. s k. l.

félbeszakíttatta velünk a politikai eszmék menetét a protestáns világban. A protestantismus Luther és Melanchthon idejében, mint láttuk, merő ellentétben állott az anabaptisták forradalmi erőszakoskodásával s a parasztok legjogosabb törekvéseivel; azt is láttuk, hogy összezavarta az egyházi és világi hatalom szerepkörét, fordított irányban, mint a közép-kor, s hogy ily módon a vallási türelmetlenséghez vezetett. Mind ezen tanokat megtaláljuk Calvinnál is, nehány sajátságos árnyéklat különbségével.

Calvin sokkal merevebb kormányférfiú volt és a tekintélynek sokkal nagyobb híve, semhogy az anabaptisták politikai különczködéseit határozottan ne ellenezte volna. Ellenfeleinek szájába ily szavakat ad: «Mivel hogy Krisztus által a világi dolgokra nézve meghaltunk — így szólanak azok — nagyon hitvány dolog volna s fölötte méltatlan a mi kitünőségünkhöz, hogy ily ocsmány és hívságos világi gondokon töprengjünk... Mit ér a törvény tárgyalás, védbeszéd és ítélet nélkül? És mi köze a keresztyén embernek a védbeszédhez?»[62] Calvin nem győzi megvetni ez «őrjöngőket s barbárokat» — így nevezi őket — kik fölforgatnának minden rendet, e vakbuzgó embereket, kik féktelen szabadosságra törekednek s azt akarnák, hogy az emberek parázna összevisszaságban éljenek, mint patkányok a szalmában.[63]

Ez ellenvetésekkel Calvin, mint már előtte Luther, az embernek kettős természetét és kettős rendeltetését állítja szembe: az ember testből és lélekből van összealkotva s arra hivatva, hogy az örök élet élvezeteiben részesüljön, miután túlesett e világi, földi lét megpróbál-

[62] Calvin, *Inst. chrét.*, IV. k., XX. fej., 2.
[63] U. o.

tatásain. De Krisztus túlvilági uralmát nem szabad összetéveszteni a polgári kormányrendszerrel; amazt, mely nem itt nyilvánul földi életünkben, hanem a másikon, melyre isteni kegyelem folytán itt csak előkészíttetünk, nem szabad összetéveszteni emezzel, mely a hús-vér ember fölött uralkodván, azt külső cselekedeteiben bizonyos rendre szoktatja s életben tartásáról is gondoskodván, arra kénszeríti, hogy igazságosság és erény dolgában legalább a külszínnek tegyen eleget. «A polgári kormányrendszer nem arra való — mondja Calvin — hogy az emberek ételére, italára s több effélére ügyeljen csupán, hanem arra kell vigyáznia, hogy a pogány bálványozás, Isten nevének és igazságának káromlása, meg egyéb vallásos botrányok ne tolakodjanak a nyilvánosság színterére s ne szórassanak a nép közé; hogy a közrend ne háboríttassék s a tulajdon szentsége megóvassék; hogy az emberek furfang és ártalom nélkül érintkezzenek egymással, hogy becsület és szerénység legyen köztük, szóval, hogy a halandókon külsőleg is meglássék a vallásnak nyoma.»[64] Látjuk tehát, hogy Calvin nem csak az igazság védelmének emberhez illő föladatát ruházza a kormányra, hanem Isten oltalmának és megboszulásának nehéz és veszedelmes szerepét is. Ezáltal oly hatalmat ad az állam kezébe, mely egyházi és egyúttal világi természetű; ez pedig azt bizonyítja, hogy az államot az egyházzal összezavarni készül. Mert ha tényleg az állam tartoznék őrködni Istennek tisztelete fölött, még pedig azon szabályok szerint, melyeket maga Isten rendelt, úgy vagy maga az állam értelmezné e szabályokat, s az államé volna lelkiekben a felségjog,

[64] Calvin, *Inst. chrét.*, IV. k., XX. fej., 3.

vagy pedig az egyház értelmezését volna kénytelen elfogadni, s ez esetben az egyházé volna a világi felség. Ez pedig nem egyéb, mint a polgári türelmetlenség tana, mely közös sajátja Calvinnak és szent Tamásnak. Ez az a tan, mely Servet Mihályt megölte.

Calvin egyenesen Istentől származtatja a kormányzat intézményét. «A tisztviselők, úgy mond, Istentől birják a vezérletet, tőle nyerték fölhatalmazásukat, mindenben az ő személyét képviselik, szóval, Istennek helytartói... Semmi kétség sem fér ahhoz, hogy a polgári felsőbbség Isten szemében nem csak szent és törvényes hivatás, hanem valamennyi hivatás között a legszentebb és tiszteletre legméltóbb.»[65] S nem kell semmiféle különbséget tenni a különféle kormányformák szerint; valamennyi Istennek rendelése. «De éppen az a kormányforma, úgy mond Calvin, mely legkevésbbé tetszik az embereknek, ajánlandó leginkább valamennyi között; tudniillik a fejedelemség, vagyis egyetlen embernek uralma, mely, mivel valamennyi embernek közös szolgaságát hordja magában, annak az egynek kivételével, kinek mind a többi alája van rendelve, sohasem volt inyére a kiváló és büszke szellemeknek. De másfelől az Irás, az emberi megítélés e balgaságának elejét veendő, határozott szavakban tesz arról bizonyságot, hogy ez az isteni bölcseség előrelátása folytán van így.»[66] S hozzá teszi: «Bizonyára hiú és meddő foglalkozás, ha magánemberek, kiknek a közügyek vezetésére semmi fölhatalmazásuk nincs, a közrend legtökéletesebb állapota fölött vitatkoznak. Ezen fölül vakmerőség is e kérdést csak úgy egyszerűen

[65] Calvin, *Inst. chrét.*, IV. k., XX. fej., 4.
[66] *U. o.*, 7.

eldönteni, holott ily dolgok lényege mindenkor a körülményektől függ.»[67] Minden kormányformának megvan a maga veszedelme s mindegyik ki van a romlásnak, pusztulásnak téve. «Nagyon igaz, hogy a király, vagy a kié az uralom, szivesen hajlik a zsarnokság felé. De viszont az is könnyen megesik, hogy ott, hol az előkelő embereké a fölény, ezek összeesküsznek, hogy igazságtalan uralmat alapítsanak; de még ennél is könnyebben esik meg, hogy ott, hol a hatalom a tömegé, ez fölkelést fog támasztani.»[68]

Ily módon előnyeik és hátrányaik szempontjából a különféle kormányformák csaknem egyenlők volnának. Valamennyinek közös eredete van; Isten akaratában gyökerezik mindmegannyi; sőt úgy tetszik, mintha Isten éppen a legkevésbbé tetszetős kormányformát, az egyeduralmat tartaná az emberekre nézve a legalkalmasabbnak. Calvinnak is van egy kormányformája, mely felé vonzódik, s melyről azt tartja, hogy valamennyi között még ez válik be leginkább. Azt a formát érti, «hol többen kormányozván egyetemben, egyik a másikat kölcsönösen elősegíti, s egyik a másik hatáskörét szemmel tartja; úgy, hogy ha valamelyikök nagyon magasra emelkednék, a többiek bírák és urak lehessenek fölötte.»[69] Calvin ily módon némi előszeretetet árul el az iránt a mérsékelt kormányforma iránt, melynél folytonos fölügyeletnek és fölülbirálatnak van kitéve a többek között megoszlott hatalom. De bármilyen legyen a kormányzat: fődolog, hogy engedelmeskedjenek neki és tiszteletben

[67] Calvin, *Inst. chrét.*, IV. k., XX. fej., 8.
[68] U. o.
[69] U. o.

tartsák. Engedelmeskedni pedig nem csak a jó fejedelmeknek tartozunk, hanem általában mindenkinek, ki Istentől nyerte hatalmát, bármily módon él vele: «Ha egyszer jól megértettük s jól elménkbe vésttük azt az igazságot, hogy Istennek ugyanazon parancsolata, mely a királyok hatalmát rendelte, juttatta uralomra az igazságtalan fejedelmeket is: úgy soha oly őrült, lázadó gondolat nem fog megvillanni agyunkban, hogy a királylyal érdeme szerint kell bánni, vagy hogy nem okosság alávetni magunkat olyannak, kinek irányunkban követett magatartása nem királyi.»[70] De ebből nem következik, hogy a fejedelmeknek nincsenek kötelességeik alattvalóik irányában, mint a hizelgők állítják; ha e kötelességeiket elmulasztanák, «nem szabad felednünk, hogy nincs reá módunk, hogy e bajon segítsünk». Utóbb mégis így folytatja: «Mindig csak magánszemélyekről beszélek; mert ha a nép oltalmára ilyenkor szervezett hatóságok állanak fönn, oly czélból, hogy megfékezzék a királyok túlságos kapzsiságát és szenvedélyét... én éppen nem tiltanám meg az ily czélra szervezett hatóságoknak, hogy hivatalos kötelességük szerint, ellenálljanak és ellenszegüljenek a királyok mértéktelen vagy kegyetlen tetteinek; sőt ha ők szemet találnának hunyni, midőn látják, mily rakonczátlanul sarczolják a királyok a szegény népet: kötelességemnek tartanám hitszegéssel vádolni őket azért a színlelésért, melylyel a nép szabadságát galádul elárulják.»[71] Az esetre tehát, ha a szabadságot az állam alkotmánya rendeli, azt megóvni és megvédelmezni jogszerű dolog; ellenben, ha az alkotmány

[70] Calvin, *Inst. chrét.*, IV. k., XX. fej., 27.
[71] *U. o.*, 31.

szabadság nélkül szűkölködik, jogtalanság annak a megszerzésére törekedni. A királyi hatalomnak más korlátait Calvin nem ismeri. Minden egyébre nézve az alattvalóknak megtiltja a közügyekkel való foglalkozást, s korlátlan engedelmességet követel nem csak a törvényes hatalom, hanem még a zsarnokság parancsai iránt is.

Nagy tévedés volna tehát Calvint a népies kormányforma hívei közé számítanunk és neki tulajdonítanunk azt az elméletet, mely minden hatalom törvényes eredetét a népbe helyezi. Bár mint legfőbb tisztviselő maga is egy demokratikus államban szolgált; bár vallásos rendszerében a kormányzat elvét egészen kiforgatta régi sarkaiból, s bár a hatalmat az egyház fejéről leszállította annak tagjaira: mégis másokra bízta a gondot, hogy egyházszervezeti elveit a polgári kormányzatra alkalmazzák. Az első hitújítóknak minden törekvése daczára, hogy a fönnálló hatalmak rokonszenvét megnyerjék, a reformatió a legtöbb hatalommal csakhamar szakítani volt kénytelen. A vallásszabadság a politikai szabadságnak egyik töredéke csupán. Hol semmibe se veszik az alattvalót, mikép volna ott lehetséges, hogy tiszteletben tartsák lelkiismeretét? Továbbá, mikép volna lehetséges, hogy olyan államban, mely nem kormányozza önmagát, eltűrjenek oly egyházat, mely önmagát kormányozza? Nem múlt el sok idő s a reformatió is észrevette ez összefüggést. Ugyanekkor az ó-kori irodalom újraébredése, az ó-kori írókkal való sürűbb foglalkozás és bensőbb érintkezés, Platonnak és Aristotelesnek, a történetíróknak és szónokoknak erkölcsi és politikai művei, történelmünk emlékeinek és eredetének tanulmányozása, a biblia szorgalmas olvasása, mind egy új, merész és tisztán demokratikus politikának adott létet, mely miután egy darab ideig

szunnyadott az emberek szellemében és lelkületében, a Szent-Bertalan-éj után hirtelen óriási hévvel tört elő.

Hotman Ferencz és Languet Hubert. — A legelső művek egyike, melyeken meg lehet figyelni, mikép változtat irányt a protestantismus, s mikép hagyja cserben az absolut hatalom pártját, hogy a népies eszmék felé közeledjék: Hotman Ferencznek, a XVI. század egyik legnagyobb jogtudósának *Franco-Gallia*-ja.[72] Ez a munka nem foglalkozik a politikával általános és philosophiai szempontból; a franczia monarchiának és alaptörvényeinek kézikönyve az. Annyi azonban kétségtelen, hogy Hotman határozott politikai rokonszenvek után indult, midőn Francziaország monarchikus alkotmányát magyarázta. Alaptörvényeken nyugvó s parlamenti befolyás által némileg korlátolt absolut monarchia helyett Hotman Ferencz oly királyság typusát keresi a történelemben, mely kezdetben választó monarchia volt, gyakorlati alkalmazásában demokratikus lett, s az országos rendeknek, vagyis a nemzetgyűlésnek alávetett. Annyira azonban még sem megy, hogy a királyságot vagy a nemességet a harmadik rend által akarná elnyeletni. Éppen ellenkezőleg áll a dolog, ő némi egyensúlyról álmodozik, s a nemességet közbenjárónak képzeli a király és a nép között. De mivel ezek szerint a királyságnak meg kellene hajolnia a rendek tekintélye előtt, s mivel e rendek többsége a nép soraiból kerülne elő: nyilvánvaló, hogy ez a mérsékelt monarchia alig lehet egyéb, mint népuralom. Ez magyarázza meg az izgalmat és föltünést, melyet ez a pamphlet keltett. «Hotman Ferencz könyve,

[72] Hotman Ferenczre nézve lásd Dareste Rudolfnak két igen érdekes czikkét a *Revue historique*-ban, II. köt., I. r. 367. l.

mondja Thierry Ágoston, óriási sikert aratott az ő századában, melyet a vallásos és politikai újítások szükségének érzete zaklatott; hatása túlélte a polgárháborúk korának nemzedékét, s végig folyt XIV. Lajos uralkodásának csöndjén keresztül. S ez időtől fogva a franczia királyság hajdani közjogának e bizarr és regeszerű előadása a szabad gondolkozóknak, az érzékeny lelkiismereteknek s azoknak az aggódó képzelműeknek lőn titkos gyönyörűsége, kik a jó helyett inkább a bajokon ütköztek meg, miket a jelen nyujtott. A XVIII. század elején Hotman hírneve még mindig élt; voltak, kik szerették, voltak, kik könyvét kész veszedelemnek hirdették; de az a tömérdek vita, melyet százhuszonöt évvel azelőtt támasztott, messze elmaradva a nagy tömeg gondolatvilágától, most már csak az előkelő szellemeket nyugtalanította, s ezeket is már egészen más értelemben.»[73]

A *Franco-Gallia* (1573) politikai tant tartalmazott ugyan, de mégis csak történelmi munka volt. Hotman csak a történelemből, a hagyományból s kora tudós munkáiból merítette az ő elveit és érveit. Ez időtájt azonban egy másik munka is napvilágot látott, mely nem keltett kevesebb zajt, s a kérdést sokkal magasabb színvonalra, a jog terére emelte, s ez Junius Brutus *Vindiciae contra tyrannos* (1579) czímű műve, melyet szintén protestáns írónak, Languet Hubertnek szokás tulajdonítani.[74]

[73] Lásd Augustin Thierry, *Considérations sur l'histoire de France*, I. fej., 37. l. (Récits mérovingiens.)

[74] E munkát elébb Hotman-nak, a *Franco-Gallia* szerzőjének tulajdonították, majd du Plessis-Mornaynek, utóbb pedig Beza Tivadarnak. Mai nap az a nézet uralkodik, hogy szerzője Languet

Az előszóban Languet igen szabatos és merész módon fejti ki úgy a könyve elé tűzött czélt, mint a rendszert, melyet követni szándékozik. A mi könyve czélját illeti, az a következő: előbb kétségtelenül igaz és világos sarkigazságokra akarja visszavezetni a fejedelmek hatalmát és az alattvalók jogait; aztán mind a kettő jogkörét határozott korlátok közé akarja szorítani, melyeken a helyes közigazgatás nem léphet túl.[75] Miután a tudomány legmerészebb kérdését ekképen fölállította, azt igéri Languet, hogy e kérdést szigorúan kifogástalan módszer szerint fogja tárgyalni. A geometriai módszert fogja alkalmazni, úgy mond, mely *a pontról a vonalra, a vonalról a síkra, a síkról a testre tér át.* Más szóval: az egyszerűn kezdve fog az összetettre térni, a lépcsőkön fog fölhatolni a tetőig, az okozatoktól az általános törvényekig.[76] Ilyen az a szigorú és valóban tudományos módszer, melynek alkalmazására a szerző vállalkozik.

Hubert. (Lásd Bayle szótárában a *Hotman* czikk *H.* jegyzetét, s még inkább Bayle ily czímű értekezését: *Dissertation concernant le livre d'Ét. Junius Brutus*, a Desoêr által kiadott *Oeuvres complètes*-jei XV. kötetében, 124. l.) — Lásd továbbá Baecler, *In Grotium de iure pacis et belli*, I. köt., IV. fej. 271. l. — Leclat abbé az ellenkező nézetet vitatta (lásd a *Dictionnaire de Trévoux*-t Joly abbé jegyzeteivel). A *Vindiciae contra tyrannos*-nak számos kiadása van; ezeket Joly jegyzeteiben mind fölsorolta. Languet művét franczióra Estienne Ferencz fordította, még pedig ezen a czímen: *De la puissance légitime du prince sur le peuple* (1581).

[75] *Vind. contra tyrann.* Praef. Principum imperium et ius populorum ad sua legitima certaque principia referre; intra certos fines utrorumque potestatem conclusum iri, quos ultra citraque recta reipublicae administratio plane non possit consistere.

[76] *U. o.* Ex effectis et consequentibus causas et maximas illas propositiones sive regulas colligit.

Ámbár a kivitel nem felel meg tökéletesen az előszóban tett igéretnek, a *Vindiciae contra tyrannos* című műben nem lehet félreismerni sem a logikai rendet, sem bizonyos ügyességet, hogy az olvasót kézzel fogható igazságokról észrevétlenül oly igazságokra vezesse, melyek kevésbbé nyilvánvalók. A szerző a következő három kérdéssel foglalkozik, sorban egymásután: 1. Tartozik-e az alattvaló engedelmeskedni oly fejedelemnek, ki Isten törvényébe ütköző dolgokat parancsol? 2. Szabad-e olyankor ellene szegülni a fejedelemnek, midőn ez Isten törvényébe ütköző dolgot parancsol? 3. Szabad-e ellene szegülni oly fejedelemnek, ki elnyomja az államot? — Kinek ne ötlenék azonnal szemébe, hogy e három kérdés fokozatosan épül föl egymáson? Az első csak az engedelmesség megtagadásának jogát állapítja meg, mit már az apostolok is elismertek; a második az ellenállás jogát, de csak a hitvallás korlátain belül; a harmadik az ellenállás jogát általánosságban, tisztán politikai szempontból. E három kérdést a szerző egy negyedikkel toldja meg, mely kevésbbé lényeges ugyan, de belső zavargások idején fölötte fontossá válhatik; ez az interventió — a beavatkozás — jogának kérdése. «Van-e a szomszédos fejedelmeknek joguk, kérdi, pártfogásukba venni idegen alattvalókat, kiket fejedelmök üldöz vagy nyilvánvaló zsarnoksággal elnyom?»

A mi Languet könyvét különösen becsessé teszi, az egy egészen új és eredeti eszméje, mely sajátságos jövőre volt hivatva. Nem más ez, mint a társadalmi szerződés eszméje. Két elmélet versengett egymással ekkorig, hogy mikép magyarázhatnák meg a fölségjogot? A polgári hatalom, az egyik elmélet szerint, az egyházi hatalomtól veszi eredetét, viselkedéséről tehát

ennek a magasabb hatóságnak be kell számolnia. A másik elmélet szerint közvetlenül Isten alkotta a polgári hatalmat, ez tehát nem felelős semmiféle hatalomnak, kivéve Istent. Igaz ugyan, hogy az e nézet mellett kardoskodó jogtudósok kénytelenek voltak elismerni, hogy a hatalom tulajdonképen a népé, s csak átruházás, engedmény (cessio) útján ment át a fejedelmekre; de a közfelfogás, igen ritka kivétellel, megegyezett abban, hogy a nép a főhatalmat egész teljességében adta át a fejedelmeknek, s magának nem tartott vissza semmit. Igy keletkezett az az elmélet, hogy a császár, illetőleg király, tetteiért csak Istennek felelős, a polgári törvényeknek azonban nincsen alávetve; a mennyiben pedig mégis alá volna vetve, legföljebb *directiv* hatalmára nézve volna alávetve, *coactiv* hatalmát tekintve pedig teljesen független; szóval innen eredt az absolut hatalom elmélete.

Languet Hubert tehát olyan, mondhatni, új elvet állított föl, melyet előtte még nem világított meg senki: a szerződés elvét.[77] Nevezetes, — s ez is mutatja, hogy a politikai philosophia csak most születik, — hogy a *Vindiciae contra tyrannos* szerzője nem elvont okokkal igyekszik e tisztán eszményi szerződés szükségszerűségét és föltételeit kimutatni, hanem hogy történeti módon szeretné azt megállapítani. De a történelmet nem úgy értékesíti, mint Macchiavelli vagy Hotman. Macchiavelli azt vizsgálta, mit szoktak az emberek cselekedni, s e tanúságokból vonta le az oktatást, mit kell az emberek-

[77] Az ó-korban ez elvvel egy izben már találkoztunk ugyan, még pedig az epicureistáknál (I. köt., 312. l.); de ott ez elv nem a kormányzatok, mint inkább az igazságosság eszméjének eredetére vonatkozott.

nek tenniök; Hotman az elmult idők hagyományai után fürkészett, hogy a monarchiát kezdetleges állapotába állítsa vissza; amaz különösen a római történelemhez vonzódott, emez a franczia történethez. Languet Hubert ősibb és nagyobb tekintélyű történelem felé fordul, mely nem csak példákban, de elvekben is bővelkedik, s nem csak emberek cselekedeteit adja elő, hanem Isten akaratát is: s ez a szent história. Érveit az Irásból meríti, s rendszerét a szent könyvek tekintélyére alapítja.

A *Franco-Gallia* és a *Vindiciae contra tyrannos* közt, melyek mindketten egyaránt zajos sikert értek el e korban, lényeges különbség forog fenn. Amazt könyvbúvár tudós írta, emezt egy református ember; amannak semmi vallásos iránya nincs s tekintélyül a krónikákra támaszkodik csupán, emennek legfőbb tekintélye a biblia, s a mi szerinte a zsidó népre nézve áll, az minden keresztyén népre nézve is igaz.

A szent-irás a királyság intézményére nézve kettős szerződést különböztet meg; az egyiket Isten köti a királylyal és a néppel, a másikat a nép köti külön a királylyal. Figyelemre méltó, hogy e szerződések elejét nem csak Isten és a király kötik egymás közt, hanem ezenfölül Isten és a nép is. Ilyformán tehát a nép csak olyan szerződő fél, mint a király.

Az a szerződés, mely Isten irányában kötelez, azokban az igékben nyilvánul, melyek a királyságot elrendelik.[78] Sámuel csak azon föltétel mellett jelölt ki a

[78] «In regem, quem elegistis, et petiistis. Ecce Deus ponit regem eum super vos. Obedite et *servite Deo* tam vos, quam *rex vester qui est super vos* . . . Alioquin et vos et *rex vester* peribitis.» (*Királyok*, I., 13, 14, 23, XII.)

zsidóknak királyt, hogy engedelmeskedni fog Istennek; ha megtagadja az engedelmességet, úgy el fog veszni. A bünhődésre nézve is több példát hoz föl az Irás. Sault elveti az Isten, mert vétkezett a vele kötött szövetség ellen. Roboamnak azt kell tapasztalnia, hogy a tíz nemzetség elszakad tőle. Mivel megszegte az egyezséget, Isten sem tett eleget a föltételeknek.[79] A törvény helyét az evangéliom foglalta el, a zsidó királynak pedig a keresztyén király az egyenes utódja. A szövetség nem szünt meg s mind mai napig fönnáll valamennyi sanctiója.[80] Még a pogány királyok is megkötötték, persze tudtukon kívül, ezt a hallgatag egyezséget. Mert ők is Istentől nyerték hatalmukat, habár azt hiszik, hogy azt megválasztatásuknak vagy a sorsnak köszönik. De ha a választásnak köszönnék is, nem Isten kormányozza-e az emberek szivét, s nem oda irányítja-e, hová neki tetszik? És mi az a sors? Nem az Úr keblében rejlik-e az? Ha a törvények tiszteletét Isten nem hagyta is meg határozottan kifejezett módon a fejedelmeknek, minden esetre megtiltotta, hogy illetéktelenül avatkozhassanak isteni jogkörébe; a bitorlás bűnét pedig szigorúan bünteti Isten, még a pogány fejedelmeken is.

Mi következik már most az imént fölállított elvből? Az, hogy a fejedelem csak az Istennel kötött szerződés erejénél fogva uralkodván, nem lehet egyéb, mint

[79] *Vind. contr. tyr.*, q. I. Ac si diceret Deus: pactum violaverunt, conditionem non impleverunt; neque ego itaque amplius teneor.

[80] *U. o.* Idem pactum est, eaedem conditiones, eaedem poenae, ni impleantur, idem vindex perfidiae Deus omnipotens.

Istennek hűbérese.[81] Ha tehát az óriások módjára az eget akarná ostromolni, vagy más szóval, ha Caesar fia Isten fiának jogaiba merészelne avatkozni: megérdemli, hogy *hűbérétől* megfosztassék, mint valamely hitszegő hűbéres; alattvalóit pedig föl kell oldani az engedelmesség alól; sőt ha engedelmeskedni találnának, lázadóknak kell őket tekinteni, mint azt a jobbágyot, ki hűbéruráért fegyvert ragad fölkent királya ellen. Istent azért kell tisztelnünk, mert Isten; a fejedelmet azonban csak azért, mert Istent, kinek ő szolgája, helyettesíti. A fejedelem Istentől rendeltetvén, neki Isten kedveért kell engedelmeskednünk, de nem Isten ellenére.

Ennyit mond az engedelmesség megtagadásáról. Lássuk már most az ellenállás elvét. Ne felejtsük, hogy az első szerződésben nem kettő, hanem három a szerződő fél: Isten, a király és a nép. Az Isten meg a nép által kötött szerződés megelőzte az Isten és a király közti egyezséget. Mert Isten előbb választotta népét, s előbb kötötte meg vele a szövetséget, mint királyt rendelt.[82] E szerződésnek legfontosabb pontja az, hogy a nép híven fog ragaszkodni Istennek tiszteletéhez. Ilyen volt kezdetben az Isten és a nép közti szerződés. Ez a szerződés nem szünt meg akkor, midőn király rendeltetett, sőt éppen ellenkezőleg, megújíttatott és megerősíttetett. Valahányszor király jut uralomra, a pap Isten nevében mindig kiköti a törvények tiszteletét és a templomnak sértetlen megóvását. Ezt a király és a nép meg is igérik,

[81] *Vind. contr. tyr.*, qu. I. Reges omnes Dei vassales esse, omnino statuendum est.

[82] *U. o.* q. II. Deum, electo ex omnibus populo Israelitico, ut esset sibi peculiaris populus, foedus cum eodem pepigisse.

még pedig nem mindegyik külön, hanem mindketten együtt. A király és a nép tehát egyetemlegesen vállalnak szavatosságot és egyaránt felelősek.[83] Languet Hubert e szerződésnek valamennyi következményét jogtudós módjára vonja le. Ha a felek egyike kötelezettségét megszegné, a stipulator föl van hatalmazva jogát a másik félen érvényesíteni.[84] Mert az egyiknek vétke áthárul a másikra. Ha Izrael népe elhagyná Istent, s a király ebben meg nem akadályozná, a király válik felelőssé Izrael vétkeért; viszont ha a király pogány isteneket imádna s Izrael népe ettől vissza nem térítené, s nem szorítaná kötelezettségei teljesítésére: Izrael a felelős.

Ebből az egyetemleges szerződésből, melyet egyrészt Isten, másrészt a király és a nép kötött, ered az ellenállás joga, a mint az nyilvánvaló. Mert mivé lenne ez egyezség, ha a nép magát idegen istenek tiszteletére engedhetné ragadtatni királyai által? Mikép maradhatna Isten választott népe, mihelyt szolganéppé aljasodik, melyet nem köthet semmiféle kötelesség? Ha tehát a király föl akarná dúlni az egyházat és az isteni törvényt: a nép őt visszatartani köteles; mit ha elmulasztana, vele együtt kárhozik.

Ime így elérkeztünk a fegyveres ellenállás jogához, melyet az ó-korban nem vont kétségbe senki, de mely az evangéliom uralma óta egészen leszorult a politikai tudomány mezejéről. Ha nem tekintjük azokat a szórványos tiltakozásokat, melyeket a közép-kor irataiban

[83] *Vind. contra tyr.*, q. II. Constituuntur ergo hic duo rei: rex et Israel, ideoque aequaliter in solidum obligantur.

[84] *U. o.* Uter vero negligat, Deus ab alterutro integram rem petere potest, et eo quidem magis a populo quam a rege.

elvétve találhatunk: [85] az ellenállásnak egyetlen neme, melyet az egyház és tudósai a polgári hatóság irányában megengedtek, az egyház ellenállása volt. Hogy a nép az ellenállásra jogot szerezzen, a pápának föl kellett oldani őt hűségesküje alól. De itt a nép önmaga oldja föl kötelékeit. A nép Istennel szerződött; a királylyal kötött szerződésben nem csak egyik fél, de kezes is. Mihelyt a szerződés megsértetik, a királylyal szemben szabaddá lesz, de az Istennel szemben nem. Istent meg kell védenie a király ellenében. Igy vezettek ezek a polgári magánjogból vett elvek egyenesen a fölkelés jogához. De a merész újító itt megállapodik, mintha szükségét érezné, hogy állításait szűkebb határok közé szorítsa.

De hát, mondja, csak nem jogosíthatjuk föl a népet, ez ezerfejű szörnyeteget, hogy tömegesen s zavarogva föllázadjon, minden vezetés és kalauzolás nélkül? Jól értsük meg egymást. Nép alatt mi azokat értjük csupán, kiket a nép hatósági jogokkal fölruházott, vagyis a kiket a nép tisztviselőkül választott, s kik a királyoknak mintegy ellenőrei (*regum ephoros*), a népnek pedig képviselői (*qui universum populi caetum repraesentant*). Minden jól szervezett államban a király és a nép között vannak hatóságok, vannak országnagyok, a nemzet különféle rendjeiből kiszemelt tanácsosok, kik egybegyűlve azt a testületet alkotják, melyet a különböző országok szerint nagy-tanácsnak, parlamentnek vagy országgyűlésnek hívnak. Egyénenként e különféle személyiségek a királynak alattvalói, de testületileg véve, fölötte állanak. Föladatuk a népet megoltalmazni; mint jó gyámatyáknak, a nép

[85] Miképen föntebb láttuk, Szent Tamás azt mondja, hogy a felkelés némely esetben kötelesség (lásd I. k., 487. l.).

jogaira gondot kell viselniök; ha ezt elmulasztanák, a hanyag gyám elleni keresettel támadhatók meg.[86] Őket illeti tehát az ellenállás joga; a mit többségök határoz, olybá vétetik, mintha mindnyájok határozata volna; mindnyájok határozata pedig olykép tekintendő, mintha az egész nép határozata volna.[87]

De itt fölmerül egy nehézség. Ha a tisztviselők testületének többsége egy húron találna pendülni a királylyal, s mint a királynak bűntársa, vele együtt lázadna föl Isten ellen: mit tegyen a kisebbség, vagy mit tegyen az esetleg egymagára maradt tisztviselő, ki nem akarna a fejedelem akaratának meghódolni? Hogy egymást jól megértsük: itt nem magánemberekről van szó, hanem valamely tartományról, fölsőbb hatósági személyről vagy hűbérúrról. Azt kérdjük tehát, vajjon ezt a kisebbséget ugyanazon a czímen illeti-e meg az ellenállás joga, mint a többséget? Hogy e fogós kérdést megoldhassuk, megint vissza kell térnünk a kezdetleges szerződés határozataira. Bizonyos, hogy az a szerződés, melyet Izráel egész népe kötött, minden egyes várost és minden egyes tisztviselőt is kötelez.[88] Kiki saját nevében tett igéretet, hogy a mennyiben rajta áll, meg fogja védeni Isten igaz ügyét. Tehát nem csak a király s nem csak az egész királyság, hanem a királyság minden egyes része egyénenként tartozik hinni és engedelmeskedni Isten szavának. Hogy ebből mi következik, az világos: az Isten törvényét sértő király irányában minden város s minden tisztviselő meg-

[86] *Vind. contra tyrann.*, q. II. Ni faciant, actione tutelae tenentur.

[87] *U. o.*, Quod maior pars principum seu optimatum fecerit, omnes; quod omnes, universus populus fecisse dicetur.

[88] *U. o.*, Singillatim spopondit.

fújhatja az ellenállás harsonáját, még akkor is, ha a városoknak és a tisztviselőknek többsége a király mellett foglalna állást.

Mily tág kapu nyílik ezzel a lázadók előtt! Szerzőnk azzal nyugtat meg bennünket: ám tegye le fegyverét a király s az alattvalók is le fogják rakni fegyvereiket. Ne sújtson többé a király, s alattvalói is megnyugszanak. Oldja meg kardjának övét, s alattvalói is elvetik a pajzsot. Nem lehet szököttnek csúfolni azt a szolgát, ki ura ütései ellen védekezik, avagy dühe elől gunyhójába menekül. Vagy tarthatjuk-e pártütőknek (*defectores*) azokat, kik őrjöngő fejedelmök előtt bezárják a város kapuit, de készek engedelmeskedni, mihelyt magához tér? *Nem az elválás okozza a szakadást, hanem a szándék.*[89] Más dolog megválni valamely rossz pápától vagy rossz fejedelemtől, s más dolog elválni az egyháztól vagy az országtól. — A szerző, mint látni való, kitér a válasz elől. Hiszen itt nem az ellenállás jogáról van szó általában, hanem csak nehány, vagy éppen egy embernek jogáról.

Languet Hubert nem akar elmenni a forradalomszerű fölkelésig, s a népet, tömeges jelentkezésben, határozottan kirekeszti az ellenszegülés jogköréből. A magánembereket, úgy mond, nem illeti meg a hatalom, a hatósági tekintély, a kard joga. Az ős szerződést Isten a nép egyetemével kötötte, nem pedig az egyesekkel. Az egyéneket tehát, a mennyiben magánszemélyek, e szerződés nem kötelezi; ők se nem szerződő felek, se nem szavatosok. A királyok és a tisztviselők az egyház testének hű kor-

[89] Ez elvet a Sorbonne vallotta VIII. Bonifácz és Szép Fülöp vitája idején.

mányzatára kötelezvék. Az egyesek csak arra vannak kötelezve, hogy az egyháznak hű tagjai maradjanak. Amazoknak oly módon kell rendezkedniök, hogy emezek Istennek engedelmeskedjenek; az alattvalóknak kizárólag csak engedelmeskedniök kell. De ha a hitetlen zsarnok parancsai ellen való ellenszegülésre maguk a hatóságok adják a jelt, úgy a nép azokat követni s minden erejével előmozdítani tartozik. Olykor isten magán embert választ boszújának eszközeül, a mint ezt az ó-testamentomból tudjuk. De fölötte józanoknak és óvatosaknak kell lennünk, mielőtt az ilyent vezérünknek elismernők. Mert gyakorta megesik, hogy emberek Isteni ihlettől sugalmazottaknak tüntetik föl magukat, hogy a hatalmat bitorolhassák s magukat istenekül föltolhassák. Vigyázzon tehát a nép, nehogy akkor, midőn Krisztus lobogója alatt vél küzdeni, lelkének nagy kárára valami Galilea-beli bitorló vezérszava után induljon, a mint ez Languet megjegyzése szerint nem rég Németországban is megesett Münster Tamás hívein.

Idáig a szerző az ellenállás jogát csak abban az egy esetben engedte meg, ha a fejedelem isten törvényét megsérti. De a harmadik kérdés tárgyalásakor már tovább megy. Az ellenszegülés jogát kiterjeszti az összes természet adta jogok oltalmára. A fejedelem, szerinte, nem csak Istennel szemben van kötelezve, hanem a néppel szemben is; mert a nép a szerződésért nem csak szavatol, nem csak kezes, hanem fél is. E tétellel a modern politika terére léptünk. Igen figyelemre méltó szabatos alakban és egész merészségében fog azonnal szemünk előtt megjelenni annak az új politikai jognak elve, melynek méhéből születtek az angol, az amerikai és a franczia forradalmak.

E politikának alapelve nem új, s azt jelenti, hogy

a nép teremtette a királyokat. Ebből az elvből indult ki majd minden jogtudós, ki a császárság eredetét a római nép hatalmának átruházásából magyarázta. Már most úgy érveltek, hogy ez az átruházás magában foglalja a népnek a felségjogról való lemondását is. Ha a nép hatalmát vissza találná követelni, a fejedelem az elévülésre hivatkozhatik. A nép jogai elévültek, akár mert hallgatag lemondott rólok, akár azért, mert e jogok gyakorlatát elhanyagolta. Languet Hubert a jogászoknak ez ellenvetéseire igen erélyesen válaszol. A nép rovására, úgy mond, az elévülésnek nincs helye, valamint hogy a fiscus rovására sem évülhet el semmi jog. Ha már a fiscus is védekezhetik ezzel a kiváltsággal, még sokkal inkább megilleti az a fiscus voltaképeni tulajdonosát: a népet. Azt hozzák föl, hogy az a nép, mely hajdan királyt választott, nem azonos a mai néppel. Ez ellenvetésre szerzőnk azzal felel, hogy a királyok halandók, a nép azonban örökké él; egy folyóhoz hasonlít, mely szüntelenül hömpölyög. Ha az ország nagyjai tétlenül nézték, mikép ver a zsarnokság mind mélyebb gyökeret, gyöngeségük nem praejudicálhat a népnek. Az idő, mely a király jogtalanságait növeli, mivel sem apasztja a nép jogait.[90] A királynak és az ország nagyjainak bűnös czimborasága sem árthat a nép jogainak; mindössze csak azt érhetik el, hogy a kötelességszegő tisztviselők ellen hozott törvény büntető határozatai alá esnek.

A mint látni: a bibliai észjárással egyesült jogászi él Languet Hubert könyvének szerencsés eredetiséget kölcsönöz. A magánjog szolgál itt a politika bevezetéseül.

[90] *Vind. cont. tyr.*, q. II. Nec demunt anni quidquam iuri populi, sed addunt iniuriae regis.

A szerződés, a kereset, az elévülés, a bűnrészesség: mind oly fogalmak, melyek eredeti értelmökből kiforgatva alkalmaztatnak itt a királynak alattvalóihoz való viszonyára. Ez alkalmazás magában véve téves, de még sem indokolatlan, a mennyiben maguk a jogtudósok jártak elől a példával, hogy mikép lehet a királyi hatalom elméletét a magánjogra alapítani.

De kövessük tovább e logikai szigorral levont következtetéseket. A hatalmat a nép engedte át. Nem szorul bizonyításra, hogy a nép csak különös nagy haszna végett vállalt urat magának.[91] Azért teremtette meg a polgári hatalmat, hogy ez megvédelmezze az egyéneket az által, hogy igazságot szolgáltat nekik, a nép egészét pedig az által, hogy erőszakkal veri vissza a külső támadásokat.[92] Az uralomnak egyetlen czélja, hogy a népnek hasznára legyen. Az uralom nem méltóság vagy tiszt, hanem teher; nem mentesség, hanem kötelesség; nem időtöltés, hanem hivatás;[93] nem kedvtelés, hanem nyilvános szolgálat. A midőn az enyém és tiéd fogalma, vagyis midőn a tulajdonjog meghódította a világot, akkoriban rendeltetett a hatalom, hogy megoltalmazza a szegényeket a gazdagok, és a népet szomszédjai ellen.

Minthogy tehát a királyok az igazságszolgáltatás okáért rendeltettek, ők tulajdonképen csak őrei és föntartói a törvénynek. Már most az a kérdés, vajjon a törvény a királytól függ-e, vagy a király a törvénytől?

[91] *Vind. cont. tyr.*, q. III. Non nisi magnae cuiusdam utilitatis causa imperium alienum ultro elegit.

[92] *U. o.* Tum singulos a mutuis, tum universos ab externis iniuriis seu iure dicendo, seu vim vi repellendo, defenderent.

[93] *U. o.* Non honos, sed onus; non immunitas, sed munus, non vacatio, sed vocatio.

Ha a király mindenkor igazságos volna, a törvényre bizonyára nem volna szükség; de mivel ez lehetetlenség, az előrelátó és bölcs hatóságok törvényt hoztak, hogy legyen szabály, mely szerint a fejedelem ítélkezzék; hogy pedig a törvény megsértésében megakadályoztassék, társul melléje szegődtek az ország nagyjai, a főbb tisztviselők s a közügyek azon tanácsa, mely minden alkotmányban föltalálható. A törvény a királynak lelke; a király a törvény által mozog, érez s él. Viszont a király a törvénynek teste. A törvény a bölcsek közös értelme. A törvény maga az eszme, s mivel az eszme az isteni észnek része, a ki a törvénynek engedelmeskedik, Istennek engedelmeskedik. Nem az az igazság, a mit éppen a király rendel; de ha minden rendelete, magában véve, igazságos, akkor a király is igazságos.

Ilyenek azok a nemes és nagy igazságok, melyek kiválnak a *Vindiciae contra tyrannos* zavaros tömegéből, melyben bibliai mondások, Hotmantól kölcsönzött történeti érvek s ó-kori emlékezések zagyva keverékben fordulnak elő. Ezekből az igazságokból következteti Languet a törvényhozó hatalom szükséges megoszlását egyrészt a királyok, másrészt az ország nagyjai, vagyis rendjei között. E pontban azonban a reformátorok eszmemenete rendszerint bizonytalan. A népnek a törvényhozásban való részvételéről nem nyilatkoznak szabatosan. Languet, úgy látszik, az aristokratiának szánja a döntő befolyást. De e részben az ő könyve is igen homályos.

Sokkal világosabban szól ott, hol a királynak alattvalói élete és javai fölött gyakorlott hatalmával foglalkozik. Az udvaronczok szerint, úgy mond, a fejedelmet alattvalói fölött az élet és halál joga illeti meg. De az

ő meggyőződése szerint a fejedelem a törvénynek csupán szolgája és végrehajtója. Csak azokat sújthatja, kiket a törvény sújt. Ha máskép cselekszik, nem volna többé király, hanem zsarnok; nem bíró, hanem haramia. Az alattvalók nem szolgái a királynak; a király nem vásárolta őket pénzen, s nem ejtette őket foglyokul hadjárataiban. Mindnyájan együttvéve, ők a királynak fejedelmei; egyenként véve pedig testvérei.[94]

A mi a javakat illeti, nincs nap, melyen az ember a fejedelmek udvarában ismételten ne hallaná, hogy minden a fejedelemé. A mit tehát elvesz, az nem kobzás; a mit nem vesz el, az adomány. De ugyan képzelhető-e, hogy az emberek, kik javaikhoz oly szivósan ragaszkodnak, azért rendelték volna maguk fölé a fejedelmet, hogy keserves szerzeményeiket neki átengedjék? Mit bánja az éhenhaló, kérdé Agricola, vajjon a király vagy az ellenség rabolta-e el javait? De ha a polgárok magántulajdona fölött nem rendelkezik, a közvagyon tán mégis a király tulajdona? Korántsem, feleli Languet. Nagy különbség van a fejedelem kincstára és a fiscus között. Magánvagyona fölött minden fejedelem kétségkívül épp oly korlátlanul rendelkezhetik, mint minden polgár. De az államjavak tulajdonosául nem tekinthető semmi szín alatt. A fejedelmi méltóság birtok-e vagy hivatal? Ha birtok, úgy a hatalom átruházásakor a nép legalább is az örök időkre szóló tulajdonjogot tartotta fönn magának. Mert ugyan mit értem el azzal, hogy a királyra bíztam boldogulásom gondját, ha magamat el kell adnom, el

[94] *Vind. cont. tyr.*, q. III. Ut universi domini, ita singuli fratrum loco censendi sunt.

kell idegenítenem örök tulajdonul?[95] A fejedelem a közvagyonnak gondviselője és kezelője csupán. Annak még csak nem is haszonélvezője. A haszonélvező tudvelevőleg elzálogosíthatja a javakat, melyeknek hasznát élvezi; de a király nem zálogosíthatja el patrimoniumát. A haszonélvező ajándékot is osztogathat a haszonélvezet jövedelméből; de ha a király ajándokai túlságosak, úgy semmisek, mert azt tartja az ismeretes számvevőszéki axioma, hogy a *túlságos ajándék visszakövetelendő.*[96] A haszonélvező kénye-kedve szerint élhet és élhet vissza az élvezetére rendelt gyümölcscsel, s a törvénynek ebbe nincs beleszólása; a királynak a törvény írja elő, mire tartozik fölhasználni a közvagyont.

A nép tehát csak azon föltétel mellett ruházta a királyra a fejedelmi főhatalmat, hogy ezzel a nép javára fog élni. Ebben a szerződésszerű megállapodásban a nép az a fél, mely kikötést tesz (*stipulatur*), s a király az fél, mely igér (*spondet*). Viszont a nép implicite engedelmességet igér az esetre, ha a föltételek teljesülnek; a király pedig maga részéről azt igéri, hogy a föltételeket teljesíteni fogja. Míg tehát a nép föltételesen kötelezi magát, a király kötelezettsége föltétlen. De tagadhatatlan, hogy minden föltételhez kötött szerződés, jog szerint, semmis, ha az illető föltétel nem teljesül. Nem lehet tehát szószegőnek nevezni a népet, midőn az engedelmességet megtagadja attól, ki szerződése föltételeit semmibe veszi. A mint a hűbéres is föloldatik hűségesküje alól, ha hűbérura feloniát követ el vele szemben; a mint a Tizenkét-

[95] *Vind. cont. tyr.*, q. III. Si, inquam, dum libertati meae incolumitatique prospicere volo, memet mancipo.

[96] Trop donné soit répété.

táblás törvény is elítéli a patriciust, ki cliensét megcsalja; a mint a magánjog is fölhatalmazza a fölszabadított szolgát, hogy keresettel támadja meg jogtalanul erőszakoskodó patronusát; a mint ilyen körülmények közt még a rabszolga is fölszabadul az engedelmesség kötelessége alól: úgy a nép is föloldatik, még pedig sokkal több joggal hűségesküje alól, melyet a fejedelem már korábban lábbal taposott?

Miután a szerző ily módon megállapította az ellenszegülés jogát a zsarnokok, illetve az ős-szerződés megsértői irányában, az a kérdés merül föl, kit illet meg az ellenállás joga, s milyen eszközöket szabad alkalmaznia? Mindenek előtt tudnunk kell, hogy a zsarnokoknak két faja van. E megkülönböztetés szerint, melyet már Bartolonál is megtalálni,[97] s mely a XVI. században igen szokásos volt, van zsarnok *absque titulo*, és van zsarnok *ab exercitio*. Amaz minden jogczím nélkül ragadja magához a hatalmat, s úgy hívjuk, hogy bitorló. Emez törvény erejénél fogva birja ugyan a hatalmat, de azzal visszaél. E két fajta zsarnokkal szemben a népnek különféle módon kell viselkednie. Az *absque titulo* zsarnok ellen fegyvert ragadhat, mert ezt az észjog, a nemzetközi népjog s a magánjog is megengedi. Arra ugyanis, hogy veszélyeztetett életünket és szabadságunkat megvédelmezzük, az észjog hatalmaz föl bennünket. Nincs szerződés, nincs egyezség vagy kötelem, mely bennünket az ily fajta zsarnokkal szemben kötelezne; még a magán ember is fellázadhat az ilyen zsarnokság ellen. De ha a bitorló megnyeri azt, hogy a nép törvénytelenül szerzett

[97] Bartolo, *De tyranno* (baseli kiad., V. köt., 587—92. l.) Lásd fent I. köt., 578. l.

uralmát utólag helybenhagyja, e beleegyezés fölér egy jogczímmel, s a zsarnok ez időponttól fogva jog szerint birja a hatalmat, melylyel addig csak tényleg rendelkezett. Ilyenkor az igazság azt követeli, hogy a nép engedelmeskedjék neki. E nélkül nem volna a föld kerekségén uralom, melynek törvényes voltát kétségbe ne lehetne vonni.

A mi azokat a törvényes királyokat illeti, kik hatalmukkal vissza szoktak élni, ezeket egynehány visszaélésért vagy mulasztásért bizony még nem kell zsarnokoknak nevezni, s még kevésbbé szabad ellenük mindjárt fegyveres erővel föllépni; sőt még ha nyilvánvaló zsarnokkal állunk is szemben, olyannal, ki világ láttára lábbal tapossa a törvényeket, egy ideig ezt is el kell tűrnünk, s minden békés eszközt ki kell merítenünk, mielőtt fegyverhez nyúlnánk. Különben megeshetnék, hogy a gyógyszer kártékonyabb a bajnál. De ha zsarnokságában megátalkodik, úgy kell vele bánni, mint lázadóval szokás, s hatalmától meg kell fosztani. Mivel pedig a nép, mint föntebb láttuk, a fejedelemnél följebbvaló: ahhoz is van joga, hogy őt letegye. Ezt az eljárást pedig ne tessék fölkelésnek tekinteni, mert vannak igazságos és igazságtalan fölkelések. Bartolo megkülönböztetése szerint igazságos az a fölkelés, mely igazságtalan kormányzatot buktat meg; igazságtalan pedig az, mely igazságos kormányzatot buktat. De a rossz kormány megbuktatását, úgy mond, tulajdonképen nem is lehet fölkelésnek nevezni. Ne felejtsük, hogy ez oly elv, melyet már aquinói szent Tamás és az egész scholastika vallott.[98] Languet Hubert ebből azt következteti, hogy nem csak a vallás szolgálatára

[98] Lásd föntebb I. köt., II. könyv, III. fej., 487. l.

szabad fegyvert ragadnunk, hanem a szülőföldért és a házi tűzhelyért is.

De mindig kiemeli, hogy az ellenszegülés joga kizárólag a tisztviselőket illeti, a tisztviselők egyetemét vagy azok többségét. A magánemberektől kereken megtagadja azt a jogot, hogy fölkelést kezdeményezzenek. Mert a köztársaság, úgy mond, nem a magánosok őrgondjára van bízva; olyanok meg sem védelmezhetik a köztársaságot, kik magukat sem képesek megvédelmezni. Mihelyt kardot rántanak: lázadók. Csak a polgárok összeségét illeti meg a felség, nem pedig a magánosokat. A nép tehát csak a hatóságok közbenléptével szegülhet ellen. Ha ezek meg nem mozdulnak, a népnek is veszteg kell maradnia, s nem szabad elfelednie, hogy a jó orvosok is gyakran a természetre bízzák a beteg gyógyítását. Languet még itt sem állapodik meg. Ha kiderülne, úgy szól, hogy a tisztviselők a zsarnoknak kezére játszanak, a népnek még ez esetben is meg kell gondolnia, hogy Isten az álnok emberek uralkodását olykor éppen a népek bűnei miatt engedi meg. Nem lábra és kézre van tehát szükség, hanem térdek hajlítására és ájtatos imára.[99] A rossz fejedelmeket el kell tűrni, jobbakat várván, mint a jégesőt tűrjük, meg az árvizeket, a förgeteget s egyéb természeti csapást. De ha az ország nagyjai, azok többsége vagy közülök éppen csak egy kísérti meg a zsarnoknak való ellenállást: úgy a nép ismerje föl ebben Isten újját.

Languet Hubert e velős és rövid mondatokba foglalta össze egész rendszerét: «A fejedelmeket Isten sze-

[99] *Vind. cont. tyr.*, q. III. Non pedibus, non manibus, sed genibus flexis opus esset.

melte ki, de a nép rendelte. A fejedelem fölötte áll minden magánosnak, de alatta az összeségnek, valamint azoknak is, kik ez összeséget képviselik: a tisztviselőknek és a nagyoknak. Midőn király rendeltetik, szerződés jő létre a fejedelem és a nép között; e szerződés hallgatagon avagy nyilt szavakkal köttetik, észjogi avagy magánjogi természetű, s a király tisztjei őrködnek fölötte. A ki ez egyezséget megszegi, az zsarnok *ab exercitio*. A hatóságoknak megvan az a joguk, hogy őt kötelességeire szorítsák, erőszakkal is, ha máskép nem lehet. De a magánembereknek nincs joguk kardot rántani törvényes királyuk ellen, még akkor sem, ha tényleg zsarnok. Az *absque titulo*, vagyis jogczímet nélkülöző zsarnok ellen azonban, minthogy vele senki sem szerződött, föllázadhat akárki, még a magános ember is.»

Buchanan. — A Languet Hubert könyve fogalmat nyújthat a protestáns demokratiának szellemétől áthatott egyéb politikai iratokról is. Nálánál egy sem volt híresebb, szigorúbb, helyesebb érvelésű s nagyobb befolyású. Mégis hanyagság volna meg nem emlékeznünk a *De iure regni apud Scotos* czímű munkáról, melyet Buchanan írt 1580-ban. Ez az előkelően és jól megírt könyv alapeszme és érvelés dolgában nem vetekedhetik a *Vindiciae contra tyrannos* czímű munkával, melytől annyiban is különbözik, hogy vallásos, protestáns jellege helyébe, mely csaknem teljesen eltűnt, a renaissance philosophiai és irodalmi szelleme lépett. Buchanan nem Calvinnak vagy Knoxnak, hanem Platonnak, Aristotelesnek és Cicerónak tanítványa.

Buchanan könyvét azon kezdi, hogy lefesti az embereknek azt a vad, természeti ős-állapotát, melyben a törvényeket még nem ismerték. Majd azt a kérdést veti föl, vajjon csak a hasznosság okáért alakult-e

a társadalom? Szerinte a haszon meg az egyéni érdek a társadalmat inkább bomlasztaná, sem hogy összetartaná (*solveret potius quam coniungeret*). A társadalmat, mint Aristoteles, úgy ő is, a társulékonyság ösztönéből származtatja. A társadalomban beálló zavarok, úgy mond, egy e bajokat orvosolni képes főnöknek kormányzatára vezetnek. Mellékes dolog, vajjon e főnököt *királynak* vagy bármily más néven nevezzük, csak jól eszünkbe kell vésnünk, hogy a királyok nem magukért, hanem a nép javára vannak rendelve, *non sibi, sed populo creatos*. A királyt az orvoshoz hasonlítja: *alter humanum, alter civile corpus tueri debet*. A királyság eleinte a legjobb férfiak kiváltsága volt, azoké, kikre a nép a hatalmat bízta. A király azonban ne legyen korlátlan úr; e végre hatalmát a törvény tekintélyével kell párosítanunk, *legem ei collegam adjicimus*. Nem kívánja az egész nép közvetlen részvételét a kormányzatban; beéri a képviselőkkel: *selecti ad regem in consilium coirent*. Ez ellen azt szokás fölhozni, úgy mond, hogy minél több tanácsost adunk a király mellé, annál jobban szaporítjuk a bolondok számát. Buchanan azzal válaszol, hogy általános dolgokról, közügyekről a sokaság helyesebben ítél az egyeseknél. Ezen felül a bírói hatalmat elkülöníti a végrehajtó hatalomtól. Megadni a királynak a törvénymagyarázás jogát, ez annyit jelentene, úgy mond, mint megadni a törvényhozás hatalmát. Ezután a királyt, a hagyományos mód szerint, megkülönbözteti a zsarnoktól. Ha a zsarnok erőszakkal ragadta magához a hatalmat, az ő uralma is erőszakkal dönthető meg: *simili vi solvi posse*. A királyi méltóság örökletes voltát ellenzi. *Quid si cui regum filius sit stultus? Quid si insanus?* A zsarnokságtól undorral fordul el az embernek vele született nemes

természete, *sublime quoddam et generatum naturae inditum.* Érveléseinek eredménye az, hogy a zsarnokokat meg kell büntetni, még pedig nem csak a hatalom bitorlóit, hanem azokat is, kik a hatalommal visszaélnek. Ezután megbeszéli az Irásnak ide vonatkozó helyeit, Jerémiás példáját, ki a zsidóknak meghagyta, hogy Assyria királyának engedelmeskedjenek, s Achab esetét, kinek isten rendelt gyilkost. A szent-irásnak egy betűje sem mondja, hogy a zsarnokság a büntetendő gonosztettek közűl kiveendő. Még a püspök, sőt még a pápa sem áll a törvények és büntető határozmányok fölött (a mi elég különös érv protestáns ember szájában). Szent Pálnak tanácsa, hogy engedelmeskedjünk a fölsőbb hatalomnak, csak a tudatlan néptömegnek szólott, melyet könnyű föllázítani. Akkoriban legégetőbben csendre és nyugalomra vala szükség. (Miért akkor inkább, mint szerző idejében, erről Buchanan nem világosít föl bennünket.) Az Irás nem intézkedik a zsarnokok büntetéséről, azt mondják; ez meglehet; de vajjon tiltja-e? A királyok abban az időben közvetlenül Isten hatalma alatt állottak, s isten magának tartotta fönn az ő megfenyíthetésöket. Elérkezvén a vita tulajdonképeni magvához, azt kérdi Buchanan: A király ered-e a törvénytől, vagy a törvény ered-e a királytól? *Rexne a lege, vel lex a rege?* Azt feleli, hogy a király a törvénytől. A törvény tehát hatalmasabb, mint a király. A király és a polgárok között egyezség áll fönn. A ki ez egyezség alól kibúvik, nem oldja-e föl kötelezettségei alól azt, kivel szerződött? A zsarnok a népnek ellensége; már pedig a ki ellenség, az ellen hadakozni kell. Buchanan épp oly kevéssé riad vissza a királygyilkosságtól, mint korának legtöbb irója, vallásküloönbség nélkül: *Jus est non modo universo populo, sed singulis hostem interimere.*

A mi a skótországi reformatió apostolát, Knox Jánost illeti, ez szoros értelemben vett politikai iratot nem szerzett egyen kívül, melynek a következő furcsa címe van: *A harsona legelső riadója a nők szörnyűséges kormánya ellen* (1558), s Tudor Mária, Anglia királynője ellen irányult. Knoxnak nem sokkal utóbb Skócziában egy más királynővel, egy más Máriával gyűlt meg a baja: Stuart Máriával, kinek legelkeseredettebb ellensége volt. Bayle — ki szótárának *Knox*-ról szóló czikkében Knox ellenfeleinek, Brerleynek és Bankroftnak tekintélyére támaszkodik ugyan, de mindenütt a szövegre hivatkozik, — Knox irataiból olyan forradalomra lázító sarkelveket idéz, melyeknek hiteles voltában nincs okunk kételkedni. «Proceres tenentur, si modo rex nolit, religionem reformare. (*Hist. Scot.*, 348. l.) — Deus constituit proceres ad effrenes principum appetitus coercendos. — Principes ob iustas causas deponi possunt (*Ad Angliam et Scotiam* 76. l.) — Si principes adversus Deum ac veritatem eius tyrannice se gerunt, subditi eorum a iuramento fidelitatis absolvuntur.» Ez idézetekre Richelieu is hivatkozott, midőn luçoni püspök korában, a protestánsok ellen irván, azt bizonyítgatta, hogy a protestánsok a királyi tekintélynek ellenségei.[100]

[100] A protestáns papok Francziaországban élesen kikeltek Richelieu ellen, midőn ez iratát közzétette. E polemiát részletesen ismerteti Bayle említett czikkében. — Azok közül, kik Angliában Buchanan és Knox-éihoz hasonló eszméket vallottak e korban, meg kell említenünk Poynset winchesteri püspököt, kinek *A politikai hatalom kis kézikönyve* című iratát kivonatban közli Beauverger, *Tableau du progrès de la philosophie politique* (1858), 136. l., jegyzet; továbbá Bilson winchesteri püspököt, ki *Difference between christian subjection and unchristian rebellion* (1585) című művé-

Althusius. — A protestantismus demokratikus eszméinek Hollandiában és Németországban is akadt képviselője Althusen vagy Althusius személyében,[101] kire mind a két ország igényt tart. Főmunkájában, mely *Politica methodice digesta* címet visel, a népfölségnek, valamint a fölségi hatalom elidegeníthetetlenségének elve is igen szabatosan van körülírva. «Ki merészelné állítani, kérdi, hogy a nép másra ruházhatja souverain hatalmát? Ez a jog oszthatatlan, átruházhatatlan s elévülhetetlen minden hatalommal szemben . . . Bodin csalatkozott, midőn a fölséget a királyoknak és az ország nagyjainak tulajdonította, mert e jog a társadalom egyetemét illeti. Istent nem tekintve, kizárólag csak a társadalom adhat törvényes hatalmat azoknak, kiket királyoknak vagy fejedelmeknek szoktunk nevezni; már pedig bármekkora hatalmat szerzünk valamely engedmény révén, ennél mindenkor van még egy nagyobb hatalom is, és ez az engedményezőnek hatalma.» (XXXVIII. fej.) A társadalmi szerződés tanát is megtalálhatjuk e műben.[102]

ben középutat keresett a béketűrő engedelmesség és a fölkelés föltétlen joga között.

[101] Született a németalföldi egyesült tartományokhoz tartozó Emden városában 1557-ben, s meghalt 1638-ban. Szülővárosában a tanácsnak tagja volt, utóbb pedig a jogtudományok tanára a herborni egyetemen, Nassauban. Életrajzát lásd Bayle *Dictionnaire*-jében, művének részletes elemzését pedig Beauverger-nél, *Tableau du progrès de la philosophie politique*, VI. fej. Althusius igen sokat foglalkozik Bodinus *Respublica*-jával, melyről alább még szólni fogunk.

[102] Meg nem állhatjuk, hogy az olvasót Gierke Ottónak *Johannes Althusius, und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (Breslau, 1883) című igen tudós munkájára ne

«A társadalmi egyezség — az van itt mondva — a javaknak, szolgálatoknak, segélyeknek és jogoknak az élet rendes szükségletei szerint való kölcsönös közlésére irányuló, kifejezett vagy hallgatólagos igéretében áll.» A nép souverainitása nem csak akkor nyilvánul, midőn a hatalom megalakul; az soha meg nem szűnik, folyton tart s oly szerv által gyakoroltatik, mely magából a népből nőtt ki, s melyet Althusius *ephoratus*-nak nevezett. Az ephorusok tisztsége öt fontos teendőre vonatkozik: 1. ők gondoskodnak a legfőbb hatóságról; 2. mint a szabadság őrei és védelmezői, ők ügyelnek föl e legfőbb hatóságra; 3. a fejedelemnek kiskorúsága vagy uralomra való alkalmatlansága esetén ők rendelnek gondnokot a közügyek élére; 4. eltávolítják a közügyektől a zsarnokokká lett tisztviselőket; 5. megoltalmazzák a legfőbb hatóság jogait. Mint korának legtöbb publicistája, úgy Althusius is, különös előszeretettel foglalkozik a zsarnokság és az ellenállás jogának kérdéseivel. Nem a fölkelés jogáról szól, hanem a törvényes ellenállásnak jogáról. Azt kutatja ugyanis, hogy: 1. kiket illet meg e jog, és kik vannak fölhatalmazva e jog gyakorlatára? 2. mikor gyakorolhatják e jogot? 3. miféle eszközökkel? s 4. meddig mehetnek? Látni való, hogy e munka nem forradalomra lázító üres declamatió, hanem komoly tudományos törekvés a hatósági tekintélynek és a szabadság elveinek megegyeztetésére. «Tanai ellen — úgy mond Bayle — czáfolatokat írtak a jogtudósok, kik különösen haragudtak rá, mivel azt vitatta volt, hogy az államok fölségjogai

útaljuk. A népsouverainitásról és a társadalmi szerződés tanáról a II. és III. fej. szól (76—210. l.) *A fordító.*

a népet illetik.»[103] Németországban több oly irat nyomatott e korban, mely ehhez hasonló; egyebek között 1550-ben Magdeburgban is jelent meg névtelen szerzőtől egy ily című irat: *De iure magistratuum in subditos et officio subditorum erga magistratus.*[104] E munkát a jezsuita Beccaria czáfolta meg: *Refutatio cuiusdam libelli anonymi de iure magistratuum.* De nem érnők végit-hosszát, ha a XVI. század hitújításától fogantatott politikai irodalom termékeit[105] s az ellenök írt czáfolatokat mind föl akarnók sorolni. Eleget hoztunk föl annak megvilágítására, hogy a XVIII. század második felében uralkodó demokratikus eszmék, melyek a franczia forradalomra vezettek, mind a XVI. század reformatiójában gyökereznek.

[103] Bayle a következő jogtudósokat említi: Baecler, *In Grotium de iure belli*, I. k., III. fej., 8. §. — Conring, *De civili prudentia*, XIV. fej. — Meier, *Analys. liber III. politic.*

[104] E könyv ezekkel a kérdésekkel foglalkozik: An armis reprimi manifesta tyrannis iure possit? — Quid est officium subditorum erga superiores qui in tyrannidem sunt prolapsi? — Quid agendum cum ordines cogi contra tyrannos non possunt? — Quid liceat adversus iniustos exactores? — An subditi cum principibus possunt pacisci? — An qui propter religionem persecutionem patiuntur, adversus tyrannos sese tueri salva conscientia possunt?

[105] Beauverger Althusius mellé egy rangba helyezi a hollandi Boxhorn-t (1612—1653), ki Heinsiusnak volt utódja a leydeni egyetemen; főmunkáját az *Institutiones politicae*-ket, id. m. VI. fejezetében kivonatban ismerteti. E kivonat után ítélve, nekünk úgy tetszik, mintha e munka minden eredetiség nélkül szűkölködnék.

FÜGGELÉK A HARMADIK FEJEZETHEZ.

Néhány szó Castalion Sebestyénről.

Buisson Ferdinánd úr, az állami elemi oktatásügy igazgatója, Castalion Sebestyénről nagyszabású munkát készül írni. [1] Az ő szívességének köszönjük az itt fölsorolandó adatokat.

Chatillon (Sebestyén), ki ismeretesebb a *Castellion* vagy *Castalion* néven, ez az előkelő philologus és theologus, 1515-ben született Saint-Martin-du-Frêne községében, Nantua közelében. Mint parasztfiú került Lyonba s ott is nevelkedett, a collegiumba kisérvén fölügyeletére bízott úri gyermekeket. Csakhamar a reformatióhoz szegődött; 1540-ben Strassburgba útazott, hogy Calvinnál folytassa tanulmányait, s rendkívüli ragaszkodásának adta tanújelét, midőn a pestis dühöngése idején önfeláldozó módon ápolta a reformator családját. 1541-ben Genfbe hívták az ottani collegium vezetésére. Pihenő idejét latin és görög remekírók fordításának szentelte, s ezenfelül a bibliát kezdte fordítani latin és franczia nyelvre. Függetlenségre áhítozó jelleme és az *Énekek énekéről*, erről a szerinte profán költészetről vallott merész nézetei összezördítették Calvinnal, ki haragjában lelkészszé való kineveztetésének ellenszegült. Miután a collegium igazgatói állásáról le kellett

[1] Megjelent Párisban, 1892-ben, e czím alatt: *Sébastien Castellion, sa Vie et son Oeuvre.* 2 kötet. *A ford.*

mondania, elhagyta Genfet, hol Calvin ellenségeskedése miatt nem lehetett többé reménye, hogy a megélhetésre módot találjon.

Baselbe vonult, s a legnagyobb inségben töltötte éveit. Oporin nevű könyvárusának nagylelkű segélye mellett is, keze munkájának keresetére szorult; elszegődött mindenes cselédnek, s télvíz idején a város földhöz ragadt szegényeivel egy sorban halászgatta a Rajnán uszkáló fatörzseket. E keserves munka közepett, melylyel feleségének és öt gyermekének kenyeret szerzett, fejezte be bátorság és kitartás árán a bibliának két rendbeli, latin és franczia fordítását, melyek tizenöt évi munkájába kerültek. De az utókor hálás emlékezetére főkép a következő három munkácskája jogczímén tarthat számot: *Traicté des hérétiques, assavoir si l'on doit les persécuter,* 1554, *Contra libellum Calvini de haereticis gladio coercendis,* 1554, *Conseil à la France désolée, où est montré le remède à la présente guerre,* 1562. A Servet Mihály halálbüntetésének hatása alatt írott két első munka a lelkiismereti szabadság legelső és legremekebb revindicatiói közé tartozik, melyekről a történelem egyáltalán megemlékezik. Castalion elragadó ékesszólással és az érvelés ritka erejével mutatja ki, hogy «a vallásnak szabadnak kell lennie, inkább mint bárminek;» hogy a polgári hatóság «a polgárok életének és javainak megoltalmazására való, de nem a hitágazatok védelmére, a mi a hittudósok dolga»; hogy a doctrinák egyáltalán «csak a szellem fegyvereivel védhetők»; hogy tehát Calvin vétkezett, midőn Servet Mihályt eretnekség bűnéért megölette. A *Conseil à la France,* mely a vallásháborúk kezdetén iratott, figyelemre méltó szabatossággal ajánlotta a megoldás oly módját, mely sok szerencsétlenségnek vehette volna elejét. E

mód abban áll, hogy «mindenki tetszése szerint szolgálhassa Istenét, nem másnak, hanem önmagának hite szerint, s hogy Francziaországban mindkét hitvallás meg legyen engedve.» — Ezek az iratok koruk átlagos színvonaláról messzire kimagaslanak; és mégis kálvinisták és katholikusok mint istentelen emberrel bántak el szerzőjökkel; a genfi lelkészek «sátán kedvelt eszközének» csúfolták; Calvin «mérget okádó fenevadnak» szidta, Róma pedig nevét az Index első osztályába jegyezte. Rágalmazói üldözésének kitéve s eretnekséggel vádolva, mielőtt elveszítené tanári állását a baseli egyetemen, hová tudománya révén végre eljutott, túlszigorú elítéltetésének elejét veendő, már újra bujdosni készült, midőn a sok keserűség és kimondhatatlan fáradalmak okozta kimerültségben, 1563-ban, deczember havában, negyvennyolcz éves korában, szívbaj következtében elhalálozott.

Mutatványkép ime nehány kivonat Castalion munkáiból:

Katholikusoknak adott tanács: «Emlékezzetek, mint bántatok még nem régiben az evangelikusokkal. Jól tudjátok, hogy üldöztétek, börtönbe vetettétek, s végre lassú tűzön elevenen sütöttétek meg őket. És micsoda bűn miatt? Mert vonakodtak hinni a pápában, a misében, a purgatoriumban s egyéb ilyen dolgokban, melyeknek nevét sem találod a bibliában. Mily szép és igazságos ok az emberek eleven megégetésére! . . .» (12. lap.) — *Evangelikusoknak adott tanács:* «Ti máskor megadással tűrtétek az üldözéseket. Ma miért vagdalóztok és lövöldöztök, s gonoszságért gonoszsággal fizetve, miért áztatjátok és szennyezitek be az utakat és házakat azok vérivel, kikért Krisztus épp úgy szenvede halált,

mint érettetek? . . . . S mi több, *ti is erőszakoskodtok a lelkiismereten, s egy pontban megegyeztek azzal, kit Antikrisztusnak szoktatok nevezni: az eretnekeket ugyanis egyaránt el akarjátok égetni. Ha ti, kik mai nap még üldözéseknek vagytok kitéve, már is ily szigorúan és erőszakosan jártok el, attól kell tartani, hogy ha egy szép napon várakozástok beteljesül, épp oly zsarnoki módon fogtok garázdálkodni, mint ellenségeitek!* . . .» (17. lap). — *Mindkettőnek adott tanács. A mostani háború megoldása:* «. . . Pontosan körül kell írni és szabad tért kell engedni mindkét vallásnak, hogy kiki kénszer nélkül kövesse azt, a melyik neki teszik (25. lap). — Ezeknél fogva, mindent jól szemügyre véve, tanácsom a következő . . . *engedtessék meg, hogy Franciaországban két egyház legyen;* te pedig, óh franczia nép, szűnj meg gázolni a lelkiismereten, s engedd meg, hogy országodban *mindazok, kik hisznek Krisztusban és elfogadják az ó- és új-szövetség könyveit, ne mások, hanem önmaguk hite szerint szolgálják az Istent.*»[2] (19. lap).

Lássunk most Castalion maximái közűl is nehányat:

«Ha valakit megölünk, ezzel még nem védelmeztünk semmi doctrinát; egyszerűen csak öltünk. — Mikor a genfiek Servet Mihályt megölték, nem védelmeztek doctrinát, csak embert öltek. — Doctrinák föntartása nem a hatóság dolga (mert ugyan micsoda összefüggésben is lehet doctrina és kard?), hanem a hittudósé. — Ellenben mások igazságtalan szándokai ellen megoltalmazni a tudóst, mint a hogy megoltalmazza a szántó-vetőt, a

[2] *Conseil à la France désolée.*

kézművest, az orvost és másokat: ez a hatóság dolga. — S ezért, ha Servet akarta volna Calvint megölni, a hatóság igazság szerint járt volna el, midőn Calvint megoltalmazza. De mivel Servet érvekkel és írással harczolt, támadásait szintén érvekkel és írással kellett volna visszaverni.»[3]

[3] *Contra libellum Calvini in quo ostendere conatur Haereticos iure gladii coercendos esse.* (1554.) 7. czikk.

NEGYEDIK FEJEZET.

A XVI. század katholikus politikája.

Az iskola és a liga. — Suarez. A *De legibus* cz. értekezése; elmélete a törvényről általában; elmélete a természeti törvényről; politikája. A főnhatóság jogi alapjáról. A fejedelmi főhatalomról. A kormányzat szervezéséről. A törvények elfogadásáról. A törvény eo ipso kötelező. Kivételek ez elv alól. Vajjon a törvényhozó alá van-e vetve saját törvényeinek? Az egyházi és a világi hatalomról. — Bellarmin. A vegyes monarchiáról szóló elmélete. Nézete az egyházi és világi hatalomnak egymáshoz való viszonyáról. — Bosio és Barclay. — A liga politikája. — Boucher. *De iusta Henrici III abdicatione.* A király letételének joga. A papi szellemnek a demokratikus szellemmel való elegyesülése. A zsarnokgyilkosság tana. — Mariana. *De rege.* A kormányzat elmélete. A királygyilkosság tana.

Miután végig kisértük a protestáns mozgalmat a XVI. századon keresztül, kezdetétől végéig, itt az ideje, hogy az ellenkező tábor felé forduljunk s hogy azt kutassuk, mivé váltak a katholikus tudósok kezében a középkornak politikai tanai? Mindenek előtt két dolgot kell a XVI. század katholikus politikájában egymástól megkülönböztetnünk: az iskolát és a pártokat. El kell különítenünk egyrészről azt a tudós, elmélkedő, scholastikus politikát, mely erkölcsi elméletekre támaszkodik s általában véve hű maradt Szent Tamás elveihez, attól az erő-

szakos, szenvedélyes politikától, mely beleelegyedett a század küzdelmeibe és őrjöngéseibe, vagyis: az iskola politikáját a liga politikájától.

Míg a reformatió a régi theologia alapelveit döngette, mivé vált ez idő alatt az ősi scholastika, a katholikus egyetemek philosophiája, aquinói Szent Tamásnak nagy és tiszteletreméltó philosophiája? Ennek a philosophiának is sokat kellett szenvednie nagymérvű belső forradalmak következtében. Duns Scotus, Gerson, Ockam és mások sok új nézetet vittek bele Szent Tamás philosophiájába és megrendítették fönséges egyensúlyát. De azért még mindig aquinói Szent Tamás volt az iskoláknak legnagyobb tekintélye; ő volt a közös középpont, mely köré a kisebb tekintélyű scholastikusok eltérő nézetei csoportosultak, mely alá sorakoztak s mely alatt kiigazították egymás ferdeségeit. Ily módon némi eclecticismus jött létre, mely összegezte a közép-kor minden munkálatát, megőrizte s még folytatta is a szent hagyományt, a nélkül, hogy a XVI. század forradalmi lelkesedéséből bármit kölcsön vett volna.

Suarez. — Az az író, ki legjobban képviseli e kornak hagyományt föntartó és békéltető munkásságát, kiben legjobban lehet tanulmányozni a scholastikának a XIII. század óta lefolyt belső életét, a legnagyobb név, melyet az iskola a theologia, a philosophia, a jogbölcselem és a közjog terén fölmutathat: a jezsuita Suarez.[1] Módszere,

[1] A Suarezt megelőző korból, azok közűl, kik ugyanazon alakban írtak és hasonló eszmemenetet követtek, nem illik megfeledkeznünk a dominikánus Soto-ról, e spanyol theologusról, kinek *De iustitia et iure* cz. művében (Antverpa, 1568) meg lehet találni Suarez legtöbb előnyös tulajdonságát. Javára kell betudnunk, hogy mint Las Casas, ő is pártját fogta az indiánoknak.

idézetei, nézetei mind a mellett bizonyítanak, hogy nem annyira újításokra törekszik, mint inkább a hagyományokhoz csatlakozik; hogy jobban belemerült az elmult idők műveibe, mint tulajdon korának íróiba. Nála semmi nyomát nem veszszük észre a szellem és a módszer ama megifjodásának, mely a korabeli írókat jellemzi. Legfőbb érvei még mindig a syllogismus és a tekintély. Csakhogy Aristoteles tekintélye már a második sorba szorult; helyét a scholastikusok foglalták el; sőt olykor, s ez már az új-kor hajnalhasadását jelenti, Platonra is történik hivatkozás. Ne feledjük végre azt sem, hogy Suarez a jezsuita rendnek kétségkívül legtekintélyesebb írója. Elvei emelkedettek és eszméi mélyek. Meglátszik rajta, hogy a tudományt nem tekinti uralmi eszközül. Az iskola embere, nem a pártoké, s a közép-kor nagy hagyományait képviseli. Megvan benne ennek egyeneslelkűsége, nyiltsága s a logika iránt való nagy előszeretete; aquinói Szent Tamásnak méltó tanítványa, az utolsó a scholastikusok között.

Bár alapeszméjét és módszerét tekintve kevéssé eredeti, tudományánál, a felölelt kérdések sokaságánál és a megoldás szellemességénél fogva, Suarez munkái közül legkiválóbb a *De legibus* című értekezés,[2] mely Szent Tamásnak hasonló című munkája után készült; átvette Szent Tamásnak főbb tanait is, s csak a részleteken tett néhány változtatást, a hol azt az idő megkövetelte. A *De legibus* az észjognak a közép-kori philo-

[2] *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore.* Lyon, 1619. A kiadónak szabadalma 1613-ból való. E könyv tehát a XVII. század elején jelent meg. Mi mégis helyesebbnek véltük, ha a XVI. századba soroljuk, mert nyilvánvaló, hogy szerzője ennek a kornak fia.

sophia elvei szerint szerkesztett kézikönyve. Minden scholastikai Summában van egy *De iustitia et iure* vagy *De legibus* című értekezés. Suarez kivette ezt a részt s tekintélyes könyvet készített belőle, melyben a tudósok idevágó nézetei kivonatosan mind össze vannak hordva, össze vannak hasonlítva és egymásba olvasztva; úgy hogy a ki elolvassa Suarez *De legibus*-át, alaposan ismeri a közép-kornak egész erkölcstanát, észjogát, sőt politikai tudományát is.

A törvény, szerinte, kétféle: vagy természeti vagy tételes. Mi az előbbinek jogi alapja? Ez az erkölcstannak legfontosabb problemája. És mi a másodiknak jogi alapja? Ez a politikának legfőbb problemája. Egyrészről az erkölcsi kötelezettség elve, másrészről a fejedelmi főhatalom elve: főkép ezzel a két alapvető kérdéssel foglalkozik a természeti és a politikai jog. Lássuk, mint vélekedik a tudós Suarez e kérdésekről.

Mi az a természeti törvény? Vasquez nevű theologusnak igen figyelemreméltó nézete szerint, s e nézet, Suarez szerint, egészen önálló, a természeti törvénynek és a cselekedetek tisztességének alapja maga az észszerű természet, mint ilyen.[3] Azok a cselekedetek, melyek ennek a természetnek megfelelnek, jók; a melyektől pedig az észszerű természet visszariad, azok rosszak. A cselekedetek közt tényleg vannak olyanok, melyek önmagukban véve (*intrinsecus*) jók, s vannak olyanok, melyek rosszak, egészen függetlenül az akarattól, függetlenül a külső tilalomtól; ilyenek a physikai cselekedetek. A tisztesség tehát vagy a gonoszság, nem valamely cselekedetnek az ész ítéletéhez való viszonyában,

[3] *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore.* 1, 2, 3, 4.

hanem az értelmi ész-lény természetéhez való viszonyában áll. Valamely cselekedet nem azért rossz, mert annak tartjuk, hanem mert rossz, azért tartjuk olyannak. Tehát nem ítéletünk a jónak meg a rossznak, következésképp a törvénynek is a mértéke. Ez a törvény benne van a cselekedetnek természetében, mely önmagában véve jó vagy rossz. Végre, ha törvényt vagy mértéket akarunk kijelölni azokra a mozdulatokra, melyek a természet tárgyainak megfelelnek vagy meg nem felelnek: nem találunk más törvényt, illetőleg mértéket, mint magát e tárgyak természetét; s így vagyunk az értelmi lényekkel is.

Suarez elismeri Vasquez e nézetének helyességét, a mennyiben az a cselekedetek benső tisztességének elvére vonatkozik; de a tant, mint olyant, mégis elítéli.[4] Mindenekelőtt azért, mert ellenkezik, úgy mond, minden theológiai író nézetével. Másodszor azért, mert az észszerű természet, ha éppen ebből a szempontból ítéljük meg, nem bír a törvény sajátságai közül egygyel sem; nem rendel semmit, nem világosít föl semmiről, nem vezérel sehová, s nem tanít meg a jónak és a rossznak különbségeire. Harmadszor, mert nem lehet állítani, hogy a mi a tisztességnek alapja, az annak törvénye is. Az alamizsnának alapja például a szegény embernek szorultsága és a gazdagnak bővelkedése; még sem állíthatja senki, hogy a szegénynek nyomorúsága volna az alamizsnának törvénye.

De következményeivel is meg lehet czáfolni e tételt; mert hiszen e tételből az következnék, hogy még Istennek is megvan a maga természeti törvénye, mely őt épp

[4] *De legibus*, 5, 6, 7, 8.

úgy kötelezné, mint kötelezi az embereket. Tényleg úgy áll a dolog, hogy Istennek természete visszariad a hazugságtól, a mint hogy általában a tisztességnek mértéke ; Istennek természete tehát törvény az Istenre nézve, a mint az embernek természete törvény az emberre nézve. Másodszor az következnék a föntebbi tételből, hogy a törvény nem isteni természetű és nem ered Istentől. S e tétel értelmében a törvény rendelései tényleg nem Istentől nyerik tisztességök jellegét. Az észszerű természet visszariad a hazugságtól, de nem isteni akarat folytán, hanem ettől függetlenül ; sőt logikailag véve ez a visszariadás korábbi, mint Isten ítélete, mert Isten csak azért tartja a hazugságot rossznak, mert valóban az.

Vasqueznek emez erélyesen megtámadott nézetével Suarez egy másik nézetet állít szembe, mely azonban alig különbözik attól.[5] Azt mondja Suarez, hogy az észszerű természetben két dolgot lehet megkülönböztetni : 1-ször is magát a természetet, mely az emberi cselekedetek helyes vagy helytelen voltának alapja, az ő hozzá való viszonyukban ; 2-szor az észnek azt a világát, melylyel az ész a helyes cselekedeteket a helytelenektől meg tudja különböztetni. Az előbbi értelemben véve az észszerű természet tényleg a cselekedetek tisztességének alapja, az utóbbi értelemben véve pedig annak törvénye. Ebben, úgy mond Suarez, minden theologus megegyezik.

Suarez is elfogadta ezt a nézetet. A természeti törvény, úgy mond, a léleknek actualis ítéletében rejlik. S a természeti törvényt csakugyan két szempontból lehet tekinteni, mert más az a törvényhozásnak s más az alattvalónak szempontjából. Ha a törvényhozót tekintjük, a

[5] *De legibus*, 9. s k.

törvényhozó pedig az Isten, a természeti törvény nem egyéb, mint az örökkévaló törvény. Ha az alattvalókat tekintjük, a természeti törvény az a fénysugár, mely ezt a törvényt lelkünkbe, hogy úgy mondjuk, belöveli. A természeti törvény nem azonos a lelkiismerettel; mert a törvény általános szabály; a lelkiismeret azonban gyakorlati *dictamen*, vagyis a törvénynek alkalmazása egyes esetekre. A lelkiismeretnek sokkal tágabb tere van, mint a természeti törvénynek; mert nem csak a természeti törvényt alkalmazza, hanem az isteni és emberi törvényeket is. A lelkiismeret tévedhet, a lelkiismeret csalóka (*erronea*), a természeti törvény ellenben csalhatatlan. Végre a természeti törvény a beálló cselekedetek fölött ítélkezik, míg a lelkiismeret csak a végbevitt cselekedetek fölött mond ítéletet.

Suarez a természeti törvény kérdésében még más nehézségeket is támaszt. Azt kérdi magától, vajjon a természeti törvény *lex praeceptiva* vagy *lex indicativa*-e?[6] A scholastica ugyanis kétféle törvényt ismert: a kijelölő és a rendelő törvényt. Az előbbi beéri annak kijelölésével, hogy mi a jó és mi a rossz. Az utóbbi határozottan elrendeli, mit kell tenni és mit kell abbanhagyni, elmulasztani.

A scholastica utolsó korszakához tartozó nehány író, például Biel Gábor és Almain szerint, a természeti törvény csak az előbbi értelemben törvény, de utóbbi értelemben nem az:[7] kijelölő, de nem rendelő törvény, mert csak azt mutatja, mi jó és mi rossz magában véve, az

[6] *De legibus*, II. könyv, VI. fej., 1.
[7] *U. o.*, 3.

akarattól egészen függetlenül. Ez a törvény tehát nem isteni törvény, e szó szorosabb értelmében; mert bár Istentől ered, a mennyiben Isten alatt minden dolog és minden lényeg végső oka értendő, de nem ered Istentől, ha Istent törvényhozónak tekintjük. Sőt voltak olyan scholasticusok is, kik azt állították, hogy a hazugság még az esetre is rossz dolog volna, ha Isten nem is léteznék, vagy ész nélkül való volna, vagy a dolgok természetéről nem mondana soha ítéletet, s hogy ha erre az embert rávezetné az esze, neki ugyanaz a törvénye volna, mely megvan mai nap. A természeti törvény tehát nem valódi lex praeceptiva, minthogy nem alapul semmi rendeleten.

E nézetnek merő ellentéte az a szélső nézet, melyet Ockam és az ő tanítványai vallottak. Ockam szerint a természeti törvény kizárólag Isten akaratán alapszik.[8] Nincsen olyan cselekedet, mely rossz ne volna, ha Isten megtiltotta, s nincs olyan, mely ne válnék jóvá, mihelyt Isten megengedi. A természeti törvény tehát kizárólag isteni rendelésekből áll, oly rendelésekből, melyeket Isten mindúntalan fölfüggeszthet vagy megváltoztathat. Úgy látszik, Gerson is hajlott e nézet felé, Pierre d'Ailly pedig nyiltan helyeselte, midőn azt állította, hogy az isteni akarat az első törvény, s hogy Isten minden törvény nélkül is teremthetett volna embereket. Végre Isten nem azért rendel vagy tilt meg valamely cselekedetet, mert az jó vagy rossz, hanem azért jó, illetve rossz az a cselekedet, mert Isten rendeli vagy megtiltja. Ez az utóbbi nézet azonban nem a közép-kor találmánya; már az

[8] *De legibus*, II. k., VI. fej., 4.

ó-korban találkoztunk vele ; ugyanaz a nézet, mely ellen Sokrates küzdött az Eutyphron című párbeszédben.[9]

Suarez, rendes módszerét követve, a két szélső nézet bármelyike helyett itt is egy közbülső nézethez csatlakozik, mely nézet, úgy mond, Szent Tamásé és a legtöbb theologusé.[10] A természeti törvény lex indicativa, de egyúttal lex praeceptiva is, mert nem csak hogy kijelöli, mi jó és mi rossz, de egyszersmind rendeletet, illetőleg tilalmat is foglal magában. A természeti törvény valódi törvény ; a jónak és rossznak egyszerű fölismerését, tudomásulvételét pedig nem lehet törvénynek nevezni. Igy, bár az ítéletnek meg kell előznie a rendeletet vagy tilalmat, az ítélet magában véve nem involvál se parancsot, se tilalmat ; tehát nem elégséges arra, hogy a törvényt megalkossa. Ezen fölül pedig, ha a törvényt az előbbi nézet értelmében kellene fölfognunk, Isten is alá volna vetve a természeti törvénynek, mert természete neki szintén kijelöli a cselekedetek belső tisztességét és jogosságát, mint nekünk a mi természetünk. Végre a tisztán *indicativ* ítélet nem mindig egy fölebbvalónak ténye ; lehet az egy egyenlő rangúé vagy alárendelté is ; kötelező ereje tehát nincs ; de föltételezi a kötelezettséget, megmutatja, hogy létezik, bár meg nem alapítja azt.

De másrészről Istennek akarata, rendelete vagy tilalma nem az egyetlen elv, mely megállapítja valamely cselekedetnek jóságát vagy rosszaságát.[11] Isten akarata már föltételezi, hogy van, a mi magában véve jó

[9] Lásd I. köt., I. könyv, II. fej., 179. lap.
[10] *De legibus*, II. k., VI. fej., 5.
[11] *U. o.*, 11.

vagy rossz; Isten akarata ehhez csak a kötelezettséget társítja. Az okozat nem lehet saját okának alapja. Már pedig a tilalom föltételezi, hogy valamely dolog önmagában rossz; nem lehet tehát más, csak okozat. Igy vélekedett Szent Ágoston, Szent Tamás, Cajetanus, Soto s a legtöbb nagy scholasticus. Következésképen a természeti törvény valódi törvény, még pedig isteni törvény, melynek Isten a szerzője: mert nem csak a dolgok természetén alapszik, de egyúttal Isten akaratán is.

Erre az eredményre jutott el Suarez. Az egész vitából pedig az derül ki, hogy az erkölcstan alapelvére vonatkozólag a nézeteknek két nagy áramlata hullámzott a közép-korban. Voltak, kik azt állították, hogy az erkölcs a dolgok természetén alapszik; mások ellenben Isten akaratára alapították az erkölcsöket. Amazok a törvénynek lényegét az értelembe helyezték, mert az értelem tartozik a dolgok természetét észrevenni és fölismerni. Emezek a törvény lényegét az isteni akaratban lelték föl. Mindkét nézet egyaránt veszedelmes következtetésekre vezethet; az első arra vezethet, hogy az erkölcsi törvény nem függ Istentől, s hogy a jogos és jogtalan közti különbség fönnállana akkor is, ha Isten nem léteznék is; a másik nézet arra vezethet, hogy erkölcsi fölfogásunk önkényszerű, hogy magában véve nincs sem jó, sem rossz, s hogy csak valamely fölebbvalónak rendelete okozza, hogy van különbség jó és rossz között. Igaz, hogy e fölebbvaló nem más, mint az Isten; de mivel járulhatna Istennek mindenható akarata annak jogosságához, a mi önmagában véve nem jogos?

Ez az a két szélső nézet, melyek közt Suarez középutat keres. Hogy az említett két ellentétes követ-

keztetést kikerülje, a törvényt mindkettőben szeretné föltalálni, úgy a megértésben, mint egyúttal az akaratban is, s ezért akarja, hogy a természeti törvény kijelölő és egyúttal rendelő törvény is legyen. De ezen közbülső nézet ellen is támasztható némely ellenvetés. Ha ugyanis két alkatelemből áll a törvény lényege, kérdhetné valaki, melyik a fontosabb, melyik sorra nézve az első, s általában, mikép viszonylik egymáshoz ez a két elem? Ha Isten akarata alapítja meg a kötelezettséget, Isten föl is oldhat oly cselekedet kötelezettsége alól, mely magában véve jó, és megengedhetne valamely rossz cselekedetet; ez, azt hiszszük, az erkölcsi önkényt jelenti és egyértelmű azzal, a mit Ockam állított. Viszont, ha Isten akarata a kötelezettséget csak megerősíti, szentesíti, e kötelezettségnek már előzőleg léteznie kellett, s ugyan honnan vette volna eredetét, ha nem a természetből? Ott állunk tehát, a hol Vasquez. Látni való, milyen bajos Suarez eclecticismusának kibontakoznia akár az egyik, akár a másik irány következményeiből.

Suarez politikája. — A *De legibus* című értekezésben Suarez nem csak az észjoggal, hanem a politikai vagyis köz-joggal is foglalkozik. Szól benne a törvényhozó hatalomról, törvényességének föltételeiről, kötelező erejéről s több efféléről. Az egyes pontokra nézve adott megoldás mindig érdekes és megérdemli, hogy megemlékezzünk róla.

A legelső kérdés, melyről Suarez értekezik, a következő: Van-e az emberek közt oly törvényes hatalom, mely törvényt hozhat? Más szóval, észjogi intézmény-e a polgári hatalom, a hatóság? Vannak, kik azt állítják, hogy nem az. Mert az ember, szerintök, természeténél

fogva szabad; az egyik embernek a másik ember általi kormányoztatása tehát természetellenes, s bár milyen legyen, mindenesetre zsarnoki. Suarez erre így felel: 1. Az ember társas életre teremtett állat és nem élhet másképp, mint teljes közösségben; 2. minden közösség föltételez valamely hatalmat, mely a közösségen uralkodik. Ez érvek Aristotelestől származnak egyenes ágon, Szent Tamás közvetítésével, s első pillantásra elárulják, hogy telivér scholasticus hozta föl őket. Az ellenkező nézet támogatására fölhordott érvekre Suarez következőképp válaszol: 1. Az észjog szerint az ember nem születik alattvalóképen, valamely főnök hatalma alá rendelt állapotban, hanem születik azzal a virtualis joggal, azzal a lehetőséggel, hogy magát alávethesse e hatalomnak; 2. a való életben erőszak és zsarnokság gyakran alapított kormányzatot, de e körülmény a kormányzatnak nem lényeges jegye; 3. Szent Ágoston azt mondja, hogy az uralmat a bűn hozta létre, de ő csak az úrnak és rabszolgának állapotáról szól, nem pedig a királynak alattvalói fölött gyakorolt hatalmáról.[12]

Már most kit illet meg a törvény hozatalának hatalma? Kit illet meg, más szóval, a fejedelmi főhatalom? Suarez gondolata itt szabatosabbá és határozottabbá válik s merészen nyomul előre a közjognak tulajdonképeni alapelveiig. Két vélemény áll egymással szemben: az isteni jognak és a népfölségnek elve. Különös egy jelenség! Az isteni joggal, melyet mai nap közép-kori tannak s a jezsuiták doctrinájának szoktunk nevezni, a jezsuita Suarez alig foglalkozik. Hivatkozik reá, mint egyes canonistáknak nézetére, de ez utóbbiaknak még nevét

[12] III. k., I. fej.

sem említi. «A fölséghatalom, úgy mond, nehány canonista szerint valamely fő-főfejedelemben lakozik, kinek Isten adta, s kitől örökösödés útján száll utódjára.» Ez a vélemény a Gratian-féle Decretum magyarázóinak egyes mondásaira támaszkodik; de midőn a glossa azt mondja: «hogy a császár Istentől bírja hatalmát», ez elv csak azt jelenti, hogy nem a pápától bírja; de nem jelenti azt, hogy nem a néptől bírja. Igy tehát az isteni jog tana, melynek az új-korban oly fontos szerep jutott, Suarez szemében egy ismeretlen decretalistának árván maradt nézete csupán, melyet valamely commentator szövegében védelmébe vett, de mely tudományos tárgyalásra alig érdemes.

Suarez szerint a fölségjog nem lakozik egyes emberben, hanem az emberek összeségében, más szóval az egész társadalomban, vagyis a népben. Vajjon e nézet új-e, kérdem, rendkívüli-e, forradalmi-e? Nem az; Suarez tekintélyekre hivatkozik, s névszerint fölsorolja őket;[13] s nem érdektelen körülnéznünk, honnan került elő a népfölség tana? Mert nem a polgárháborúk, nem a népek forradalmai adtak neki létet. A közép-kor politikai gyülekezeteiben is csak olykor-olykor hallható annak egy-egy gyönge visszhangja. E tan az iskolákban született, a doktorok, a jogászok s a kanonisták vitatkozásai közben; az absolut hatalom elméletének redői alá rejtőzik,

[13] *De legibus*, II. fej., S. Thomas (q. 90, art. III; ad 2, q. 97, art. III, ad 3). Castro (lib. I., *De leg. poenali*, c. I. § postquam). Soto (lib. I., *De iustitia et iure*, q. 1, art. 3. et lib. IV, q. 2, art. 1 et 11). Ledesme (II, p. q. 18, art. III, dub. 10). Couarre, in practicis (cap. 1, concl. 1). Navarr. (in cap. *de Judiciis*, notab. 3, num. 119). Nem különös látvány-e ez az egész raja a scholasticusoknak, kik mind azon tan mellett nyilatkoznak, mely nehány századdal utóbb Európát lángba fogja borítani?

s a közép-kor imperialistáinak pártfogását élvezi; utóbb leginkább az egyházi hatalom hívei hivatkoznak reá, tehát azok, kik a politikai hatalom kérdéseiben mindenkor igen élesen láttak. De a népfölség tanának eredetét a közép-kor legkezdetéig is nyomozhatnók s talán meg is találnók a törvény azon meghatározásában, mely Justinian császár Institutióiból került sevillai Izidor művébe: «*Lex est constitutio populi, qua maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt*», a mi oly maxima, mely maga is csak gyönge visszhangja, s úgy szólván holt betűje a hajdani Róma köztársasági szellemének.

Suarez tehát azt bizonyítja, hogy a fölségjog nem lakozhatik egy emberben külön. Születésénél fogva minden ember szabad s a természet nem adott senkinek politikai fönhatóságot más ember fölött. Igaz ugyan, azt is lehetne állítani, hogy e főhatalom már eredettől fogva az első embernek adatott, s hogy azután örökösödés útján szállt tovább: s mellesleg megemlíthetjük, hogy e különös nézetet utóbb, a XVII. században, Filmer tényleg magáévá tette s *Patriarcha* című művében bőven kifejtette. De Suarez igen ügyesen czáfolja meg e nézetet. Ádámnak gazdai s családfői hatalma lehetett csupán, de nem politikai hatalma; a patriarchális hatalom lényegileg különbözik a politikai hatalomtól. Az állam nem alakulhat meg máskép, csak több családnak kölcsönös megegyezéséből. Lényegénél fogva tehát a család feje nem okvetetlenül államfő; s nem lehet állítani, hogy nemzés által, magánál a dolgok természeténél fogva, királyi hatalmat lehet szerezni az összes leszármazottak fölött. E tan helyességét csak a szent-irás egyes helyeiből lehetne kimutatni; ámde annak sehol sem találjuk nyomát, hogy Isten Ádámot a teremtés királyává

tette volna; azt meghagyta neki, hogy az állatok fölött uralkodjék, de az embereket nem rendelte alája. S ebből következik, hogy a fölségjog, elvben, nem lehet soha egyetlen egy emberé.

Már most, ha a politikai főhatalom törvényes intézmény, s ha nem lehet egyetlen emberé, ebből okvetlenül következik, hogy minden emberé. Ez azonban a bizonyításnak negativ módja. Ime egy közvetlenül bizonyító érv. A néptömeget, úgy mond Suarez, kétféleképen foghatjuk föl; vagy csupán egyszerű halmazat gyanánt, minden szerves rend, physikai vagy erkölcsi kapcsolat nélkül, s ha ebből a szempontból tekintjük, az nem politikai testület, s nincs szüksége kormányzatra; vagy pedig úgy tekinthetjük a tömeget, mint mely azoknak az embereknek akaratából létesült, kik közös megegyezéssel politikai társadalomba egyesülnek és oly *mystikus* testületet alkotnak, melyet *erkölcsileg* egységesnek tekinthetünk. Az ilyen testület már nem alakulhat meg kormány nélkül: mert hiszen a testületet éppen az teszi testületté, hogy minden egyes akarat egy közös akarat alá rendeli magát, s ellentmondás volna a politikai testület megalakulását elismerni, s nem ismerni el egyúttal a közös hatalom létrejöttét. A politikai testület megalakulása és a kormány létrejövetele tehát egy és ugyanazon folyamat; s mivel nem lehet tagadni, hogy a politikai testület megalakulása mindenek beleegyezésének eredménye, ebben a közmegegyezésben kell keresnünk a hatalom eredetét is; a főhatalom tehát az emberek egyetemében lakozik. Csakhogy ebből még nem következik, hogy az egész emberiségben osztatlanul lakozik. Mert az nem szükséges mulhatatlanul, hogy az emberek mindnyájan egyetlen egy politikai testté tömörüljenek: csoportokba oszolhat-

nak, a mint tényleg, ősidők óta, több köztársaságra vannak oszolva; s így az emberiséggel együtt a fölségjog is részekre oszlott.[14]

Már most az a kérdés, vajjon ez a fölséghatalom maguktól az emberektől ered-e, avagy közvetlenül Isten adta-e a politikai társadalomnak? Úgy látszik, hogy az emberektől ered, mert elve, mint láttuk, ugyanaz, mint a politikai társadalom elve; ha pedig a politikai társadalom az emberek akaratából ered, bizonyos, hogy a politikai hatalom is ebből az akaratból ered. Ez ellen azt hozzák föl, hogy e hatalom, mielőtt szerveztetett volna, nem volt meg az egyénekben; mi több, nem volt meg a zagyva néptömegben sem, vagyis az emberi nemnek egyszerű, kezdetleges halmazatában. A hatalom tehát nem az emberektől ered, és így nem eredhet mástól, mint csupán Istentől. S az Irás csakugyan azt mondja: *Non est potestas, nisi a Deo.* És a mi ennél is többet bizonyít, az az a körülmény, hogy a politikai hatalom oly jogkörrel van fölruházva, mely túlterjed az emberi természet jogain; 1-ször is megfenyítheti a gonosztevőket, még halállal is; 2-szor, hogy a lelkiismeretbe vágó dolgokban is van kényszerítő hatalma; 3-szor, megvan az a joga, hogy megtorolhatja a magánosok jogtalanságait. Mind e jogát a főhatalom csak Istentől szerezhette, kizárólag csak Istentől: mert ember bitorlás nélkül nem képesíthet e jogokra.

Suarez szerint ez utóbbi nézet a helyes, de bizonyos magyarázatra szorul. A polgári hatalomnak egyedüli megteremtője az Isten. De mikép teremtette meg? Az itt a kérdés. Mert ezt a hatalmat nem külön cselekvény

[14] *De leg.*, III. k., II. fej.

által teremtette, nem a teremtés nagy művétől különálló engedményképen. Úgy teremtette, mint valamely sajátságot, mely magából a természetből folyik, s azon természeti észtörvény útján, mely azt mondja, hogy Isten nem akarhatta, hogy az emberi társadalom a fönnállására nézve szükséges hatalom nélkül szűkölködjék. A fölségjog nem korábbi keletű a politikai testület megalakulásánál. De mihelyt e testület megalakult, megszületik a főhatalom is, egyedül csak észszerűsége erejénél fogva, s mint olyan sajátság, mely az ilyen testület természetéből szükségképen következik.[15]

Kétségtelen, hogy mindazok közűl, kikkel a politikai tudomány történetében eddig találkoztunk, a fölségjog elvét nem elemezte senki annyi erővel és oly mélyen, mint Suarez. Elemzése messzebbre hord még annál a szerződési elméletnél is, melyet Languet Hubert fejtett ki. Mert ez beéri azzal, hogy megmagyarázza a fejedelem és a nép közti viszonyt, de nem vizsgálja, mikép alakult meg a nép fogalma, s mikép keletkezhetett az a főhatalmi elv, mely a népről a királyra száll át. Suarez sok elmeéllel bizonyítja, hogy ez az elv magából a politikai testület megalakulásából folyik, s hogy ez a politikai testület a polgárok közmegegyezéséből ered.

Suarez mindeddig csak egy dolgot állapított meg, azt, hogy az észjog szerint senkinek sincs uralma más ember fölött s hogy nincs uralma isteni jog alapján sem. A fölségjog tehát csak a nép egyetemében lakozik. De arra a tételre, hogy ősidőkben a népet illette meg a fölségjog, két elméletet építhetünk, s ezek egyike a despotismusnak, másika a szabadságnak kedvez. E népfölség-

[15] *De legibus*, III. fej.

ről ugyanis két dolgot állíthatunk; vagy azt, hogy átruházható, vagy azt, hogy átruházhatatlan. Azért, mert a fölségjog átruházhatatlan, ideiglenesen a nép még mindig lemondhat e jogról, s a kormányhatalmat átadhatja több személynek vagy egyetlen egy személynek, föltételek mellett, vagy azok nélkül; de e hatalmat mindig visszaveheti, bármikor kedve tartja, mert jog szerint még mindig ő a souverain, ha tényleg beéri is azzal, hogy alattvaló legyen. Ha azt venné észre, hogy rászedik, joga van biztosítékot követelni, joga van visszavenni azt, a mit adott, joga van más kormányzatot szervezni s más föltételeket szabni; jog szerint szabad, ha tényleg nem volna is az. Ellenben ha a fölségjog átruházható, ha az olyan, mint a tulajdon, mely eladható, elajándékozható, elcserélhető: a nép, ha egyszer átruházta, nem rendelkezik többé vele; följebbvalóból, a ki volt, alárendeltté lesz. Nincs több szabadsága, mint a mennyit a szerződésben kikötött; s ha az átruházáskor nem szabott föltételeket, nincs semmi követelni valója; tényleg rabszolga. Látni való, hogy ugyanaz az elv két merőben ellenkező tanra vezet. E két tan közűl az egyik Hobbesé, a másik Rousseaué. Ezt az utóbb elmondandókból előlegeztük, hogy az olvasó világosabban lássa a különbséget, mely Suarez tanait a XVI. század demokratikus íróitól elválasztja.

Elvben a nép a fejedelemnél följebbvaló. De milyen e két tényezőnek egymáshoz való viszonya azon szerződésnek megkötése után, mely őket egymáshoz fűzi, s milyen természetű ez a szerződés? Suarez szerint e szerződés *alienatio* és nem *delegatio*. A nép nem bizonyos föltételek mellett adja hatalmát a fejedelemnek, hanem egyszerűen s föltétlenül *(simpliciter)*, hogy éljen vele

legjobb belátása szerint. Ez elidegenítés, *alienatio*, a főhatalomnak teljes jogérvényű elajándékozása.[16] E szerződés révén a fejedelem föléje kerül a népnek; a nép ettől fogva isteni jog alapján tartozik engedelmeskedni, minthogy szabadságától önmaga fosztotta meg magát; s ugyanez oknál fogva a fejedelmet nem lehet többé megfosztani a főhatalomtól, melyet tulajdonául, dominiumaképp bír, *hacsak zsarnokká nem fajul, a mely esetben az ország hadat üzenhet neki*,[17] a mi oly kivétel, melyet bajos az elvvel megegyeztetni. A ki meg akarná czáfolni azt az állítást, mely szerint a főhatalom elidegeníthetetlen s minden esetre változhatatlanul a közösségé marad, az a következő két példára hivatkozhatik: 1. A szabadság is észjogi természetű s mégis lemondhat róla az ember saját akaratából, s elmehet rabszolgának, vagy szolgaságba vethető mások által, valamely jogos oknál fogva. Igy van ez a politikai társadalommal is, mely természeténél fogva szabad, de azért szabadságától magát megfoszthatja, vagy attól mások által megfosztható, bármi oknál fogva. 2. A souverain főpap Istentől bírja hatalmát, mégis lemondhat e hatalomról *(illam renuntiare)*:[18] így van ez a köztársaságokkal is, melyek törvényhozó hatalmukat Istentől kapták; de ha nekik úgy tetszik, letehetik s átruházhatják más személyre vagy más közösségre.

Miután Suarez a népfölség elvét a lehető legszabatosabb módon megállapította, mint látni való, erős rést

[16] III. k., IV. fej., 11, alienatio, perfecta largitio totius potestatis. — Eo modo quo illi magis videbitur expedire.

[17] *U. o.*, 6.

[18] A pápának lemondási joga (*De renuntiatione papae*) azon egyházpolitikai kérdések közé tartozik, melyeket leggyakrabban és legszenvedélyesebben vitattak a közép-korban.

tör ezen az elven azon állításával, hogy a nép korlátlanul elidegenítheti fölségjogát, és hogy magát szabadságától egyetlen egy ember javára önként is megfoszthatja. Nem állítja, hogy ez a kormányzatnak egyedüli törvényes formája. Bár a monarchiát tartja a legjobb kormányformának, elismeri, hogy a kormányzat többi formája is jó és üdvös, s hogy az észjog nem kényszeríti a népeket, hogy az egyik formának elsőbbséget adjanak a többi fölött. Mi mindazonáltal azt hiszszük, hogy túlságos sokat juttat a hatalomnak az, a ki Suarezzel együtt elismeri a társadalomnak azt a jogát, hogy magát függetlenségétől és fölségjogától mindörökre és minden föntartás nélkül megfoszthassa. Igaz ugyan, hogy Suarez egy kivételt tesz, még pedig arra az esetre, ha a királyság zsarnoksággá fajulna, a mikor elismeri a fegyveres ellenállás jogát. De ez ellenmondás; mert ez a kivétel ama föltevésen alapszik, hogy a nép föntartotta magának a kormány fölötti biráskodás jogát; már pedig, ha ez így van, a kormányzat nem volna alienatió, hanem tényleg delegatió.

A hatalomnak a néptől a fejedelemre való átvitelének ez alapvető kérdéséhez két más kérdés kapcsolódik, melyek szintén nagyon fontosak: 1. Hogy jogérvényes legyen a törvény, a népnek el kell-e azt fogadnia? 2. Kötelezik-e a törvények azt is, ki e törvényeket hozta?

Az első pontra nézve a canonisták nézete ketté ágazik. Vannak, kik azt hiszik, hogy a törvény épp abból meríti kötelező erejét, hogy azt a nép elfogadta. Mások ellenben úgy vélekednek, hogy a törvény, ha kellően kihirdettetett, eo ipso kötelező, s hogy azt a népnek okvetlenül el kell fogadnia.

Az előbbi nézetet igen sok tudós vallotta magáénak, és Suarez mondja: úgy látszik, hogy ez a jogászoknak általánosan elfogadott nézete.[19]

Ime az érvek, melyeket e nézet támogatására föl szoktak hozni: 1. A hatóság nincs arra fölhatalmazva, hogy valamely törvényt reá erőszakoljon a népre, ennek beleegyezése nélkül; hiszen hatalmát a néptől bírja. A nép megtehette volna, hogy csak azon föltétel mellett ruházza át hatalmát, hogy a törvények az ő beleegyezésével fognak hozatni; s mert tehette, valószínű, hogy tényleg csak ezen föltétel mellett ruházta át hatalmát. Mi több, a hatalom csak azért adatott a fejedelemnek, hogy azzal a közérdek javára éljen; már pedig a közérdeknek nincs biztosabb jele, mint a nép beleegyezése. A törvény tökéletességéhez tehát okvetlenül szükséges, hogy a nép azt elfogadja. 2. A jogvélelem a mellett szól, hogy a fejedelem nem akarja a népet kötelezni, ennek beleegyezése nélkül; a míg e föltétel nem teljesült, a törvény nem kötelező. A felső tétel nyilvánvaló, mert nem lehet föltenni, hogy a fejedelem valamely társadalmon, ennek akarata ellenére, akarna uralkodni.

Suarez nem fogadja el e tant; szerinte a kellő módon kihirdetett törvény már magában véve kötelező erejű s következéskép okvetlenül elfogadandó. Hogy törvényt lehessen hozni, erre a törvény elfogadása nem szükséges kellék, ez a törvény természetéből önként következik.[20] Igaz, hogy vannak országok, melyekben a nép beleegyezése nélkül nem hozható törvény; de ez esetekben nem a király a törvényhozó, hanem az ország

[19] III. k., XIX. fej., 1. és 2.
[20] *De legibus*. 3.

a királylyal együtt, *regnum cum rege*. Voltaképen még ebben az esetben sem szólhatunk a törvénynek a nép által való elfogadásáról; mert mihelyt a törvényhozó közhírré tette a törvényt, a törvény önerejénél fogva kötelező, utólagos elfogadása nélkül is. Bármilyen a kormányzat formája, legyen az monarchia, aristokratia, demokratia vagy vegyes kormányzat, a kié a fejedelmi főhatalom, annak meg kell követelnie az engedelmességet; következésképen megkövetelheti azt is, hogy a törvényt kötelező erejűnek elismerjék és elfogadják. Különben a főnhatóság egészen hiábavaló és haszontalan czafrang volna.[21]

Suareznek ez az érvelése a törvény elfogadásának elve ellen, kétértelmű. Bizonyos, hogy mihelyt a hatalom megalakult, föl kell róla tételeznünk, hogy a nép akaratát képviseli; következésképen nem köteles minden törvénynyel a polgárok elé lépni, hogy azt elfogadják. De hiszen épp az a kérdés, vajjon a végből, hogy a fejedelemnek meglegyen ez a hatalma, nem kell-e a népnek képviselői által befolynia a törvényhozói hatalom gyakorlatába? Igenis, ha az államnak azon testületei, melyek a népet képviselik, a törvény alkotásához hozzájárultak, ez esetben föl kell tételeznünk, hogy a nép beleegyezett a törvénybe, s e törvényt nem kell elfogadás végett eléje terjeszteni. Éppen e bonyodalmas mívelet elkerülése végett szervezték ezeket a közvetítőket király és nép között, hogy legyen a ki ez utóbbit az előbbivel szemben képviselje. De vajjon ugyanígy áll-e a dolog, ha a fejedelem egyedüli törvényhozó? Van-e arra hatalma jogilag, és feltehető-e, hogy akarata is van ahhoz tényleg, hogy

[21] *De legibus*, 6, 7.

a népet beleegyezése ellenére kormányozza? Igennel kell felelnünk, ha való, hogy a nép fölségjogát teljesen elidegenítheti; nemmel, ha a fölségjog elidegeníthetetlen. Elvben, a nép beleegyezése a törvény elfogadásához elkerülhetetlenül szükséges; s nem történhetik, csak múlólagosan vagy kivételkép, hogy a nép jogáról lemond. Látni való, hogy Suarez itt is nagyon sokat juttat az absolut hatalomnak, minthogy azt teszi föl, hogy a népnek első izbeli beleegyezése elégséges, s hogy annak az átruházásnak ténye által, melylyel a kormányzás joga a népről a királyra száll, ez utóbbi már mindörökre föl van jogosítva uralkodni alattvalói fölött, ezeknek beleegyezése nélkül.

Az igazság kedveért meg kell említenünk, hogy Suarez nehány kivételt tesz a törvény föltétlenül kötelező erejének elve alól, az előzetes elfogadás szükségtelenségét vevén alapul. E kivételek a következők: 1. ha a törvény igazságtalan; mert az igazságtalan törvény nem törvény s nem csak hogy nem kötelezi a népet e törvény elfogadására, de ha elfogadná is, nem kötelezné annak megtartására; 2. ha a törvény túlságosan szigorú; mert ez esetben igen valószinű az a föltevés, hogy a fejedelem nem azzal a szándékkal hozta a törvényt, hogy föltétlenül kötelező legyen, hanem azon szándékkal, hogy kisérletet tegyen vele; e föltevésben az alattvalók, *ha egyebet nem tesznek is, bizvást figyelmen kívül hagyhatják e törvényt;* 3. ha az alattvalók többsége a törvényt tényleg már nem követi; mert föltéve, hogy a kik e törvény iránt legelőször voltak engedetlenek, ez által bűnt követtek el, a kisebbség nem köteles megtartani az olyan törvényeket, melyeken a többség túltette magát; nem lehet ugyanis föltenni, hogy a fejedelem egyes alattvalóktól olyas valamit akar köve-

telni, a mire nézve az összeség megtagadta az engedelmességet.[22]

Ez a három kivétel igen kényes és sehogysem egyeztethető meg Suarez elveivel. Ha a népnek semmi néven nevezendő joga sincs arra nézve, hogy valamely törvényt elfogadjon vagy visszavessen, nem tudjuk belátni, mikép volna joga engedetlennek lenni valamely igazságtalan törvény irányában? Annak kijelentése, hogy valamely törvény igazságtalan, magában foglalja a bírálat jogát, következésképp azt a jogot is, hogy a törvényt elismerjük vagy visszavessük, tehát azt a jogot is, hogy a törvényt elfogadjuk. Különben is, fölhatalmazni valakit az igazságtalan törvények iránti engedetlenségre, annyit tenne, mint a belső bomlás csiráját oltani a társadalomba. A jogvélelem mindig a mellett szól, hogy a törvény igazságos; ha nem úgy volna, az önkény uralkodnék e világon s nem a törvény. Épp az igazságtalan törvények elkerülése végett van a törvények hozatalánál az alattvalók beleegyezésére szükség. A mi a második kivételt illeti, azt vissza kell utasítanunk. Sőt úgy tetszik, mintha az a sajátos szellem hatná át, melyet — jogosan-e vagy jogtalanul: nem kutatjuk — a jezsuita-rendnek szokás tulajdonítani, s mely különben igen ritkán tűnik fel Suareznél, ki rendszerint nagyon őszinte és egyenes léleknek bizonyul. Azt állítani, hogy a túlságosan szigorú törvény irányában engedetlenek lehetünk s ez engedetlenségre abból a föltevésből meríteni a jogczímet, hogy a fejedelem az ilyen törvényt csak kisérletképen alkotta, ez fölhívás volna a törvénynek kijátszására; mert hiszen nincs törvény, mely valakire nézve szigorú ne volna, s a törvény szigorának

[22] *De legibus*, 11, 12, 13.

megítélésére nincs megbízható mértékünk. Ez a föltevés különben is nyilvánvaló fictio. *A priori* azt kell föltennünk minden fejedelemről, ki törvényt hoz, hogy e törvényt komolyan végre is akarja hajtani; mert azt képzelni, hogy a fejedelem e törvénynyel csak próbára akart bennünket tenni, légből kapott ráfogás. Kétség se fér hozzá, az ily viselkedéssel esetleg le lehet járatni valamely törvényt, főkép ha gyönge a fejedelem; de ebből még nem következik, hogy föltevésünk már kezdettől fogva igazolt. S nem hiszszük, hogy volna állam, mely ellenállhatna az ily mesterségesen előidézett bomlásnak.

A nép, elvben, mindenkor engedelmeskedni tartozik a törvénynek, legyenek azok igazságosak vagy igazságtalanok, terhesek vagy kedvezők. Ha nem így volna, fölbomlanék a társadalmi rend. De mivel az engedelmesség elve föltétlen, éppen ezért szükséges az a másik elv, hogy a nép fogadja el a törvényt, a min azt értjük, hogy részesíttessék a törvényhozó hatalomban. Mert a föltétlen engedelmesség csak az esetre lehetséges, ha a nép beleegyezésével hozzájárult a törvényhez. Különben is más dolog az engedetlenség valamely igazságtalan vagy szigorú törvény irányában, s más dolog az ellenállás a zsarnokoskodó kormánynyal szemben. A nép, valamely adott pillanatban, saját veszélyére és koczkázatára, bizonyára élhet souverain jogával és megvonhatja az engedelmességet az olyan kormánytól, mely terhére van; de ez aztán válság, kizökkenés a rendes állapotból, s nem szolgálhat zsinórmértékül a nép és a hatóság szabályszerű viszonyának megítélésénél. Mindaddig, míg a nép a kormányt elismeri és elfogadja, minden törvény szigorúan végrehajtandó; ez a társadalmi rendnek alapelve; ennek tagadása az anarchia. De Suarez, miután

föláldozta a törvényhez való hozzájárulás elvét, jóvá akarta tenni ez áldozatnak veszélyes következményeit, s nehány kivételt állapított meg; e kivételek azonban oly nehéz föltételek, melyeket elvei meg nem bírnak és melyek ezenfelül az anarchiát is beviszik az államba.

Nem kevésbbé fontos a törvény elfogadásának elvénél az a másik kérdés, vajjon a fejedelem, illetve a törvényhozó, köteles-e megtartani saját törvényeit? Mert ennek ellenkezőjét is lehetne állítani. Még pedig először, mert a fejedelem, közfölfogás szerint, minden törvény alól föl van mentve; másodszor, mert a fejedelem önmagát nem kötelezheti (*nullus potest sibi praecipere*), se más által nem kötelezhető, nem lévén följebbvalója.[23]

Mind e mellett az iskolának következetesen vallott nézete az, hogy a törvényhozó köteles saját törvényeit megtartani, ha e törvények közös tárgyra vonatkoznak, vagy ha a nép egyetemét érdeklik;[24] csakhogy az iskola különbséget tesz a törvénynek kétféle ereje közt, a *vis directiva* és a *vis coactiva* közt.[25] A *directiva vis* a törvénynek az az ereje, melylyel irányítja azoknak cselekvéseit, kiknek parancsol. A *coactiva vis* a kényszerítő erő, mely a törvény kötelező erejéhez hozzájárul. Úgyde a fejedelmet, habár köteles saját törvényeit megtartani, erre erőszakkal kényszeríteni nem lehet.

[23] III. k., XXXV. fej.

[24] *U. o.*, 4.

[25] *U. o.*, 2. Ehhez még egy harmadik is járul, még pedig a törvénynek megsemmisítő hatása, a *vis irritans*; ez semmisíti meg a szerződést, mely a szabályszerű alakiságok mellőzésével köttetett. Suarez úgy vélekedik, hogy a *vis irritans* tekintetében a fejedelem nincsen kötelezve, mert föltehetni róla, hogy ez alól önmagát fölmenti, *u. o.*, 25.

Ezt a kötelezettséget egy alkuszerű megállapodásból szokás levezetni, mely a király és a királyság közt léteznék. Azt állítják, hogy a törvényhozót részben az álladalomnak akarata kötelezi saját törvényeinek megtartására, részben pedig egy virtualis alku, mely hatalmának föltételeképen reá erőszakolja a törvényhozóra azt a kötelezettséget, hogy magát tulajdon törvényeinek alávesse. Suarez ezt a magyarázatot elfogadhatónak tartja, de úgy véli, hogy nem egészen kielégítő. Először, mert a törvényhozónak kötelezettsége, az ő nézete szerint, még az esetre is fönnállana, még a hypothesis keretén belül is, ha semmi alku nem jött volna létre; másodszor pedig, mert ez a magyarázat nem illik az egyházi törvényhozóra, holott ez is alá van vetve ennek a kötelezettségnek.[26] E kötelezettség Suarez szerint Istentől ered. Isten, ki minden hatalomnak szerzője, csak e kötelezettségnek föltétele mellett bízza a hatalmat az emberekre. Mivel pedig a király Istennek szolgája, a törvényt hozó fejedelem akaratának alkalmazkodnia kell a valódi törvényhozónak szándékaihoz, annak a szándékaihoz, kitől hatalmát nyerte.[27]

De ha *vis directiva*-ja révén kötelez is a törvény, nem kötelez *vis coactiva*-ja révén. A coactio, vagyis a kényszer, valamely kívülünk álló erő behatását tételezi föl; a fejedelem tehát nem kényszerítheti önmagát. De nem kényszeríthetik alattvalói sem, mert az alárendelt egyén nem emelheti karját följebbvalójára; nem kényszerítheti az egyenrangú sem, mert a fejedelmen kívül az országban senkinek sincs joghatósága; nem kényszerítheti vala-

[26] *De legibus*, 10.
[27] *U. o.*, 11.

mely följebbvaló sem, mert csak azt tartjuk fejedelemnek, a kinek nincsen följebbvalója.[28]

Ez érvek ellen azt hozzák föl, hogy különbséget kell tenni tényállás és jog között. Tényleg a fejedelem nincs alávetve semmi kénszernek, minthogy éppen ő az a tényező, mely kénszerít. Ebből azonban még nem következik, hogy jog szerint is teljesen föl van mentve minden kénszerítő befolyás alól. Igy például abból a körülményből, hogy a fejedelem soha sem mér ki önmagára büntetést, vajjon következik-e az, hogy őt a büntető törvény semmi rendelkezése nem sújthatja, s hogy a törvény, mihelyt az ő személyéről van szó, elveszti fenyítő minőségét.[29]

Bizonyára nem; de a kérdés nem az, vajjon a fejedelem büntetésnek teszi-e ki magát, midőn nem engedelmeskedik valamely törvénynek, hanem vajjon annak a büntetésnek teszi-e ki magát, melyet a törvény előír? Kétségtelen, hogy Istennek ítélőszéke előtt nem szűnik meg felelős lenni viselkedéseért, s hogy az egyházi ítélőszék is feleletre vonhatja. De ebben a két esetben az övénél nagyobb hatalom szabja meg a büntetést. A mennyiben a fejedelem souverain törvényhozó, nem büntetheti őt csak önmaga, vagyis tisztán csak az ő törvényének ereje; de a mennyiben Isten szolgája, felelős Isten előtt és ennek helytartói előtt.[30]

Igy elérkeztünk az egyházi és világi hatalom egymáshoz való viszonyának kérdéséhez. Itt szerzőnk megvitatja a közép-kornak mindkét szélső nézetét, úgy az

[28] *De legibus*, 15.
[29] *U. o.*, 16.
[30] *U. o.*, 17.

egyházi, mint a világi jogászok nézetét, úgy a pápai, mint a császári egyetemes monarchia elméletét. Érvelésének eredménye az, hogy a souverain főpapot jog szerint nem illeti meg a világegyetem uralma; hogy csak saját tartományaiban gyakorolhat világi fölségjogot, és csak annyiban, a mennyiben önálló fejedelem; hogy valahányszor világi ügyekbe avatkozott, azt mindig csak *közvetve* tehette, a világi ügyeknek *a lelkiekkel való kapcsolatuknál fogva* (*ordine ad spiritualia*); hogy ez a közvetett hatalom olykor a polgári törvények eltörlésére is kiterjed, de soha arra, hogy közvetlenül új törvényeket hozhasson; s végre, hogy Krisztustól nem kapott világi hatalmat, hanem a császárok adományából bírja az egyházi államot.[31]

Az egyházi és világi hatalomnak e különválásából Suarez azt következteti, s ebben Szent Tamás tanát követi, hogy a polgári hatalom független a fejedelem hitének és erkölcseinek mineműségétől. A kormányzat észjogi természetű; megvolna az esetre is, ha az isteni kegyelem nem szállott volna a világra, a mint hogy a pogány időkben is megvolt, a keresztyén vallásnál korábban.[32] De különbséget kell tenni a hitetlen és az eretnek fejedelmek között. Amazokat az egyház nem foszthatja meg hatalmuktól. De ha alattvalóik között vannak keresztyének, s ők ezeket elnyomják, az egyház jogosan üzenhet nekik hadat. A mi az eretnek fejedelmeket illeti, ezeket az egyház, hűtlenségök miatt, joggal foszthatja meg királyságuktól. Csakhogy ezek sem vesztik el trónjokat *ipso facto*, s mindaddig, míg az egyház nem hozza meg ítéletét, megtartják hatalmukat.[33] Az igazságtalan fejedelmek

[31] III. k., VI. fej.
[32] III. k., X. fej., 2.
[33] *U. o.*, 6.

jogszerűen bírhatják hatalmukat s az Irás nem mondja sehol, hogy attól *ipso facto* megfosztassanak. Máskülönben nagy volna a rendetlenség minden birodalomban, és az alattvalók vajmi könnyen kezdenének zendülést. Ha azonban igazságtalan törvényeket hoznak, az engedelmességet, mint láttuk, meg lehet tagadni; mert az igazságtalan törvény nem törvény. Végre, ha a fejedelem jogtalan és zsarnoki módon szerezte meg hatalmát, e jogtalanság megbénítja az igazi főhatalmat, és jó lélekkel meg lehet tagadni az engedelmességet az ilyen fejedelemtől, mert az nem király, hanem zsarnok.[34]

Ily tanokat, ily kapcsolat és összefüggés nélküli tanokat hirdetett az iskola a XVI. században. A mint láttuk, a demokratikus és absolutistikus eszmék annyira elegyülnek bennök, hogy szerzőnk nem tud rajtok eligazodni, nem látja elég tisztán, melyik tan hova vezeti. A népfölség elvét összes következményeivel fogadta el, és kizárta az isteni jog tanát, a patriarchális rendszert, s nem csak a kormányzatot, de általában az egész társadalmat az egyhangú közmegegyezésből származtatja. De mire használja föl ez elveket? Arra, hogy ezekre alapítsa a népfölségnek egy emberre való absolut és föltétlen átruházását. Suarez tagadja, hogy a törvény hozatalára a nép beleegyezése volna szükséges, s az igazságtalan törvény ellenében nem talál más biztosítékot, mint az engedetlenséget, mely illoyalis és egyúttal forradalmi. Végül a fejedelmet biztosságba helyezi a törvények büntető hatalma elől, s nem ismer el fölötte mást, mint az egyházi biráskodást. A tudomány azonban e sok ellenmondás daczára, lépésről-lépésre haladva, föltartóztathat-

[34] *De legibus*, u. o., 7.

lanul nyomult előre és mind világosabban kifejtette a politikai jog észszerű elveit.

Bellarmin. — Az iskolai politikusok és párt-politikusok két csoportja közt meg kell emlékeznünk egy kiváló íróról, ki bár nem mondott le az iskola módszeréről, és bár a politikai problemákról a tudományos részrehajlatlanság látszatával értekezett, korára mégis igen nagy hatással volt s annak legtüzetesebben megvitatott kérdéseivel foglalkozott. Ez Bellarmin, a hírneves controversista. Mint Suarez, úgy Bellarmin is hű maradt a scholastikus módszerhez. Fölállítja a tételt, fölsorolja tekintélyeit, s aztán formális érvelésekkel kezd bizonyítani; majd fölsorolja az ellenkező nézetű tekintélyeket s megczáfolja őket különböztetések segélyével; azután megszerkeszti az ellentétes syllogismusokat és megdönti újabb syllogismusokkal; csak ekkor van a tétel kellően bebizonyítva, és a szerző áttér egy másik tételre. Ez szakasztott mása a *Summa theologica* módszerének, a lehető legszigorúbban alkalmazva.

A *De summo pontifice* Bellarminnak egy vitairata a protestantismus ellen. A pápai tekintélyt vitatja meg ebben, minden képzelhető szempontból. Minket e munkának csak két pontja érdekel, az a két kérdés, vajjon melyik kormányformát tartja általában véve a legjobbnak, és milyen, szerinte, az egyházi és világi hatalomnak egymáshoz való viszonya? Bellarminnak az előbbi pontra vonatkozó nézete a következő három tételben foglaltatik:

1. a tiszta monarchia jobb, mint a tiszta aristokratia vagy a tiszta demokratia;[35]

[35] Bellarmin, *De summo pontifice*, I. k., 2.

2. az aristokratiával és demokratiával elegyes monarchia jobb mint a tiszta monarchia;[36]

3. önmagában és absolute véve, a tiszta monarchia a legjobb valamennyi kormányforma közül.[37]

Bellarmin a monarchia fölényét a többi kormányforma fölött az ó-kori és a keresztyén világból kiszemelt tekintélyek nyilatkozataival bizonyítja. Homeros és Szent Justinus, Herodotos és Szent Tamás, Sokrates és Szent Cyprianus mind fölvonulnak, hogy tanúságot tegyenek az egy ember kezébe központosított hatalom érdekében. Aristoteles tekintélyére is hivatkozik, ki *Erkölcstan*-ában az egy ember kormányzatát tartja legjobbnak, noha *Politiká*-jában a többek kormányzata felé hajlik. A tekintélyek adta érvhez Bellarmin olyan érveket is csatol, melyeket a dolgok természetéből merít. Azt állítja, hogy a társadalom szükségletei az az ok, mely a kormányt nélkülözhetetlenné teszi. Rend, egyesség, erő és állandóság, íme ezek minden igaz társadalomnak alapföltételei. A monarchia ezekért jobban szavatol, mint bármely más politikai forma. A rend nem egyéb, mint az egyes társadalmi osztályoknak hierarchiai rend szerint való sorakozása, az alattvalók függése a följebbvalóktól, szóval a tekintély tisztelete és az engedelmesség könnyűsége: mind erre nézve akkor van legtöbb biztosítékunk, ha mindenki engedelmességgel tartozván, *egy* fő őrködik mindenkinek jogköre és mindeneknek függése fölött. Az egyesség az egységnek, az erő pedig az egyességnek szokott eredménye lenni; a mi pedig az állandóságot illeti: a legkevésbbé megoszlott kormány hordja magában a

[36] Bellarmin, *De summo pontifice*, I. k., 3.
[37] *U. o.*, 4.

bomlásnak legkevesebb csiráit; az egység tehát, mint az egyetértésnek és a rendnek alapelve, az állandóságnak és az erőnek legbiztosabb záloga.

De ha a tiszta monarchia, magában véve, a legjobb kormányforma is, az emberi természetnek jelen körülményeit tekintve, úgy mond Bellarmin, mégis előnyösebb a vegyes monarchia. Ámde ez a kifejezés, vegyes monarchia, ne ringasson bennünket csalfa reményekbe. Bellarmin ugyanis oly monarchiát ért azon, hogy az alkotmány csúcsán álljon egy olyan fejedelem, ki mindenkinek parancsol és senkinek sem engedelmeskedik; alatta az országnagyok, kik csak iránta engedelmesek, de a többieknek épp úgy parancsolnak, mint maga a fejedelem; végre a nép, melynek a kormányzásban nincs semmi része, de melynek kebléből választja ki a fejedelem azokat a nagy személyiségeket, kiket korlátlan hatalommal az egyes tartományok élére állít; íme ez a Bellarmin vegyes monarchiája, ezek az egyeduralkodó hatalmának mérséklésére kieszelt biztosítékai. De vajjon miért óhajtja Bellarmin, legalább látszatra, a hatalom megosztását? Tán mert nem bízik az absolut hatalomban? Vagy tán mert a fejedelem ember lévén, gyarló, s így tanácsosokra szorul, kik fölvilágosítsák, s esetleg censorokra, kik őrködjenek fölötte? Korántsem e végből. Azért kívánja, mert a fejedelem is ember és nem végezhet mindent egymaga; kellenek tehát olyanok, kik képviselik, kik föltétlenül követik parancsát, s kikre rábízhatja hatalmát: íme, ennyi az aristokratia osztályrésze. Képviselőit a fejedelem tetszése szerint választhatja, esetleg a nép közül, s így kiválóbb egyéniségeket fölemelhet az alsóbb osztályból a nemesi rendbe: íme, ez a demokratia osztályrésze. De vajjon lehet-e vegyes monarchiának nevezni az olyan

rendszert, melyben a fejedelem minden és mindenható, lehet-e annak nevezni csupán abból a semmitmondó okból, hogy a fejedelem tényleg nincs mindenütt jelen és hogy őt helytartók képviselik? Hát lehet-e ez máskép bárminő monarchiában; van-e olyan alkotmány, melynél a fejedelem emberfölötti erővel van megáldva, hogy mindenütt jelen lehessen és mindenről tudhasson? Szavakkal való játék vegyes monarchiának nevezni az olyan kormányzatot, mely nem egyéb, mint tiszta despotismus; mert abban minden nagy publicista megegyezik, hogy független nemességnek, vagy alaptörvények által védett közbülső hatalomnak hiánya a despotikus kormányzatnak legnyilvánvalóbb jegye a monarchiákban. Ez a vegyes kormányzat tehát hegyéről-tövire ugyanaz, mint a mit mi absolut kormányzatnak nevezünk. Innen van aztán, hogy midőn Bellarmin példát akar fölhozni és képletileg akarja megmagyarázni, hogy mit ért tiszta monarchia alatt, Istennek a világ fölötti kormányzatára kénytelen hivatkozni, erre az egészen különleges monarchiára, melyet a politikusok még sohasem soroltak az államformák közé. Midőn tehát látszólag engedményt tesz az absolut hatalom ellenfeleinek, tényleg csak egy lehetetlen monarchiát áldoz föl nekik, s az egyetlen szer, melylyel az egyeduralmat mérsékli, az, hogy hatalmát nem téveszti össze Istennek mindenhatóságával.

Első tekintetre úgy látszik, hogy Bellarmin igen mérsékelt és nagyon óvatos párthíve a pápai hatalomnak.[38] Elveti azok nézetét, kik a souverain főpapnak absolut fölségjogot tulajdonítanak a világ minden királysága fölött, és függetleneknek ismeri el a hitetlen fejedelmeket

[38] *De Romano pontifice*, V. k.

s törvényszerűnek az ő kormányzatukat. «Az uralom nem az isteni kegyelmen alapul, se nem a hiten, hanem a szabad akaraton és az észszerűségen; nem az isteni jogban gyökerezik, hanem a nemzetek jogában, *non ex iure divino, sed ex iure gentium.*» Átveszi azon érveket, melyeket Dante, Ockam és a császári jog többi közép-kori védelmezője az egyháznak világi hatalma ellen fölhozott. Kimutatja az írók nyomán, hogy az Irás idézett szövege mindenütt csak a lelkiekre vonatkozik, és hogy az egyház sohasem szerezte meg a föld birtokának kulcsait; hogy a pápa nem Jézus Krisztusnak, mint Istennek, hanem Jézus Krisztusnak, az embernek helytartója; hogy Krisztusnak, mint embernek, nem volt világi hatalma, hogy ez a hatalom se örökösödés, se választás, se hódítás jogczímén, se az Atya-Istennek külön ajándokaképen soha meg nem illette; hogy küldetésének, éppen ellenkezőleg, az volt a czélja, hogy a földi létnek és az uralkodásnak hívságos voltára tanítson; hogy az egyház nem csak hogy nem örökölte Jézus Krisztustól azt a világi hatalmat, melylyel ő nem birt, de nem örökölte a lelkiek fölötti egész hatalmat se, melylyel Jézus Krisztus föl volt ruházva, s melynél fogva szentségeket rendelhetett, csodákat művelhetett, s az embert gyónás nélkül is föloldhatta bűneitől. De Bellarmin még tovább megyen s megrendíti azoknak tekintélyét, kikre a pápai hatalom védelmezői legfőképen támaszkodtak, s ő volt az első, ki kétségbe vonta a *De regimine principum*-nak hitelességét, melyet Szent Tamásnak szoktak volt tulajdonítani. Az ilyen beható és határozott érvelés hallatára nem azt képzelné-e az ember, hogy Bellarmin a pápai hatalomnak, nem mondom többé mérsékelt párthíve, hanem határozott ellenfele?

Ámde csak éppen egy megkülönböztetés kell neki,

hogy visszatérjen az egyház világi hatalmának tételéhez, és hogy újra fölépítse, a mit az imént lerombolt. Síkra száll a pápák *közvetlen* hatalma ellen, de elismeri és pártfogásába veszi a pápák *közvetett* hatalmát. Hogy más szavakkal éljünk, az a hatalom, melyet Bellarmin a pápáktól megtagad, a pápának a keresztyén fejedelmek alattvalóin gyakorlandó közvetlen, tényleges és egyetemleges hatalma, az a nyilvánvaló módon képtelen és lehetetlen hatalom, melyet a nagyravágyó pápák sem követeltek soha; de megadja nekik azt a jogot, hogy beavatkozzanak a világi ügyekbe, valahányszor az egyházi érdek azt megköveteli, igaz, hogy csak közvetett módon, de mindenkor, midőn kedvök tartja. De vajjon más-e ez a beavatkozás joga, mint a mit a közép-kori pápák folyton sürgettek? Nem igazolhatná-e ez a jog a pápák minden jogtalan beavatkozását és bitorlását? S nem úgy tetszik-e, hogy mint az imént, a vegyes monarchiának elnevezése alatt, Bellarmin az igazi absolut monarchiával egy fantastikus és merőben lehetetlen monarchiát állított szembe, úgy most is, midőn a pápák közvetlen hatalmát támadja, egy olyan agyrém ellen küzd, melyet mintha szándékosan eszelt volna ki, hogy a közvetett hatalom elnevezésébe burkoltan a legteljesebb fölségjogot juttassa a pápáknak, melyre azok valaha áhítozhattak? Bellarmin szerint tehát a pápának nincs meg a királyok fölött ugyanaz a joga, mint a püspökök fölött; a királyokat nem helyezheti át és nem teheti le tetszése szerint. De ha a hívők lelki üdvössége megkivánná, megvan az erre való hatalma is, és jogában áll királyságától megfosztani a hitetlen vagy eretnek fejedelmet, és királyságát másnak adhatja. A pápa nem hoz polgári törvényeket az egyes államokban; de ha a hívők lelki üdvössége igényelne

valamely törvényt, teljes joga van azt meghoznia, valamint el is törölni olyan törvényeket, melyek ellenkeznek az egyház tanaival vagy veszedelmesek a vallásra nézve. Közvetlenül a pápa nem szolgáltat igazságot a keresztyén fejedelmek alattvalóinak; de ha a lelki üdvösség érdeke forog szóban, a peres ügyeket magához fölebbeztetheti, és ítélkezhet utolsó fokban.

Ismételve kérdjük, vajjon VII. Gergely és III. Incze álmodozhattak-e nagyobb hatalomról, mint hogy letehessenek fejedelmeket, hozhassanak törvényt és legfelsőbb fokban ítélkezhessenek, nem ugyan minden körülmény között, a mi szükségtelen és lehetetlen, hanem valahányszor megköveteli az egyházi érdek, ez az ürügy, mely mindenre följogosít?[39]

Bosio és Barclay. — Voltak írók, kik még szolgalelkűbbek voltak a szent-szék irányában, mint Bellarmin. Bosio például ezeket írta: «*Omnem vim regiam omniumque rerum quae in terra sunt, potestatem et dominium datum esse Romano pontifici.*»[40] A canonisták nyomán azt állítá, hogy «*papae iura omnia coelestis et terrestris imperii a Deo concessa.*» Szóval a pápából, mint Gerson mondá,

[39] Bármilyen nagyfokú volt az a hatalom, melyet Bellarmin a pápának juttatott, nem elégítette ki a római udvart. Bellarmin könyve az Index-re került azon állítása miatt, hogy a pápának csak *közvetett* hatalma van a keresztyén fejedelmek fölött, de nincs közvetlen hatalma. Ebből kovácsolta legerősebb érvei egyikét Arnault, midőn az Index congregatiójának tekintélye ellen kikelt. Lásd Bayle szótárában a *Bellarmin* czikkelyt, R. jegyzet.

[40] Barclay, ki a szerző megnevezése nélkül idézi a mondást (*De potestate papae*, 6. l.), azt beszéli, hogy egy római jezsuitától tudakolván, mint vélekedik Bosióról, a jezsuita Bosiót *papalis parasita*-nak nevezte.

«*fecerunt unum deum, qui habet potestatem omnem in coelo et in terra*». A pápa fölségjogának támogatására Bosio azt a decretumot is értékesítette, melylyel a pápa, megvonván a délkört, Spanyolország és Portugallia között fölosztotta a nyugati és keleti Indiát. «*Quamvis cuncti homines ignorarent connexionem rationis qua addicebantur.*» Látni való, hogy a közép-kor theokratikus tanai még korántsem tüntek el se a renaissance, se a reformatió verőfénye előtt. De azért akadtak fölvilágosult szellemek még a katholikus táborban is, kik hévvel küzdöttek e theokratikus túlzások ellen. A legnevezetesebb közűlök Barclay, ki katholikus hite miatt skót hazájából Franczia országba menekült, hol jogtudományi előadásokat tartott[41] s a királyi hatalmat védelmezte az ultramontán szellem ellen. Könyve: *De potestate papae* (1610) főleg Bellarmin ellen irányul, jelesen ennek a közvetett hatalomról kieszelt kétszinű tana ellen. Érvelésének lelke annak a bebizonyításában áll, hogy a mit a pápa nem tehet közvetlenül, azt nem teheti közvetve sem. Úgyde a pápának közvetlen hatalma nem gyökeredzik se az emberi, se az isteni jogban. Csak az ég kulcsaival rendelkezik, de nem a föld kulcsaival.[42] — Ezeken kívül Barclay könyvében sok a történeti fejtegetés, melyet itt nem elemezhetünk.[43]

[41] A Barclayk ketten voltak. Az apát, kiről itt szólunk, William-nak hívták; fiát, az *Argenis* című regénynek, e latin nyelven írt s a XVII. század elején zajos sikert ért politikai satirának szerzőjét, John-nak.

[42] 45. lap.

[43] Barclay a liga demagogjai ellen is írt egy munkát, melyről alább fogunk megemlékezni.

A liga politikája. — A katholikus politika a XVI. század folyamán nem mozgott mindig az érdek nélküli bölcselkedés magas, komoly és hideg sphaeráiban. Olykor belévetette magát az események rohanó árjába és belékeveredett a küzdelmek gomolyagába. S míg a komoly tudósok azon fáradoztak, hogy elvonják a lejtőről, melyre került: a viszonyok erejétől hajtva, nyakrafőre oly irányba iramodott, mely a tudomány előtt idegen. Érveit az ellenféltől veszi kölcsön, és mialatt a közép-kor egyházi politikájának elveit a legvégső következményekig csigázza, fönnen lobogtatja a demokratiának és a lázadásnak zászlaját, s vakmerő bátorsággal hirdeti a királygyilkosság tanát. Míg tehát az eszes Suarez, kolostora rejtekében, a tudósok különféle nézeteit fontolgatja és méregeti, és a népfölség elvének talapzatára az absolut hatalom tanát építi: addig egy demagog s papi szövetkezet, párisi szerzetesek és plébánosok vezérlete alatt, kilép a torlaszok védműve mögül és tíz esztendőn keresztül végveszélylyel fenyegeti a franczia királyságnak ősi alkotmányát.

A liga tanaiban nincs semmi eredetiség. Azonosak a XVI. század második felében elterjedt protestáns tanokkal, azon egyedüli különbséggel, hogy a katholikus szenvedélyek szolgálatába szegődvék.[44]

[44] A demokratikus tanoknak ez örökös ide-oda hullámzása protestánsok és katholikusok között, érdekesen van megvilágítva Ch. Labitte könyvében: *Prédicateurs pendant la Ligue* (1841). Már Montaigne utalt arra, mily botrányosan cserélgetnek pártot e tanok a szerencse forgása szerint. «Nézzétek a szörnyű szemérmetlenséget, melylyel az isteni tanokat gyötörjük; és azokat mily vallástalan módon lökjük el magunktól és veszszük ismét elő a szerint, a mint a szerencse helyet változtat a közügyek förgetegében.

«A választó királyság és a nemzeti souverainitás eszméi, úgy mond Thierry Ágoston, Hotman Ferencz könyveiből kerültek a liga-párthoz, melynek népi és municipális eredeténél fogva természet szerint egészen más hagyományokhoz kellett volna szegődnie, és mely csak ideiglen és csak ilyen végső szükség esetén vehette hasznát e kölcsönbe kért tanoknak.»[45] A Hotman könyvéhez vegyük még a *Vindiciae contra tyrannos*-t, meg a középkor theokratikus iratait, s ismerni fogjuk az összes forrásokat, melyekből a liga védelmezői merítgettek.

Nincs könyv, mely hívebben képviselné a katholikus politikának e sajátságos átalakulását a XVI. században, mint a *De justa abdicatione Henrici III*, melyet Páris ostroma idején irt Boucher, a főváros egyik plébánosa és e véres tragédia egyik értelmi bűnszerzője. Az ilyen könyvben ne keressük se a lángelme kitörő erejét, se az adatok újságát, se az érvek eredetiségét. Pamphlet ez, melyben semmi tehetség sem nyilvánul, s

Azt az ünnepélyes tételt, hogy az alattvaló, vallása védelmére, föllázadhat és fegyvert ragadhat fejedelme ellen, emlékeztek-e, hogy milyen ajkak erősítgették az imént múlt esztendőben, és milyen pártnak volt ez támasztó oszlopa; s ugyanennek tagadása mely más pártnak volt támasztó oszlopa. És most jertek, hallgassátok, mely táborból hangoztatják és hirdetik úgy az egyiket, mint a másikat.» Bayle (*Hotman* czikkely) ugyanazt az eszmét fejti ki, mint Montaigne, szintén csípős módon, de már némi megnyugvással: «E két párt maximái, úgy mond, kölcsönösen átcsaptak az egyik végletből a másikba . . . Míg a világ világ marad, mindig lesznek kósza tanok . . . Valódi vándormadarak, melyek más vidékre költöznek nyáron, s más országba télire . . . Ki ezen fönnakadna, azt mogorva birónak tekintenék, ki Platon köztársaságából való.»

[45] Augustin Thierry, *Considérations sur l'histoire de France*, I. fej. — Lásd Bayle *Dictionnaire*-jének *Hotman* czikkelyét.

mely nem érdemelné meg, hogy tovább éljen az emberek emlékezetében, ha nem tenne egy egész korszakról tanúságot, és ha nem adná mértékét kora és pártja erőszakos és zürzavaros szenvedélyeinek.[46]

A katholikus liga sokkal előbbre merészkedett, mint a protestáns fölkelés; előzte a királyt és székéről letette. Boucher könyvének épp az a czélja, hogy ez eljárást igazolja. E könyv tehát védelme a letétel jogának általában, különösen pedig e jog alkalmazásának. A *De justa abdicatione* ehhez képest négy részre oszlik: I. A királyok letételének jogáról. II. Henrik letételének jogszerűségéről, tekintettel az egyház jogára. III. Henrik letételének jogszerűségéről, tekintettel az álladalomra. IV. A letétel alakiságairól és a letételnél követendő eljárásról.

[46] *De justa Henrici III abdicatione e Francorum regno* libri quatuor. Lugduni, apud Johannem Pillelloth, *Unionis gallicanae bibliopolam*, 1591. *Ex praecepto superiorum*, szerző megnevezése nélkül. E munka III. Henriknek halála után jelent meg. Szerzője különösen kiemeli, hogy művét már korábban írta és hogy ez esemény idején már sajtó alatt volt. «Egyébiránt, van még egy másik Henrik is, úgy mond, és e könyv még mindig időszerű.» Bouchernek egy másik művet is szokás tulajdonítani, a mely, Bayle szerint, Jean Châtel-nek ocsmány dicsőítése e czím alatt: *Apologie pour Jean Châtel, Parisien, exécuté à mort, et pour les pères et écoliers de la société de Jésus bannis du royaume de France*, par François de Vérone Constantin. E név, Barclay és Ossat bibornok állítása szerint, Boucher álneve (lásd Bayle, *Boucher* czikkely). Egy másik jezsuitára is szokás hivatkozni, egy Guignard nevűre, kinek kéziratát a parlament lefoglaltatta és elégettette. Bayle a következő tételeket idézi belőle kivonatosan (*Guignard* czikkely): «I. Hogy ha az 1572-dik esztendőben, Szent-Bertalan napján, erősebben vágtak volna eret, a hideglelés után nem estünk volna forró lázba. — VI. Hogy Jacques Clément hősies tettét a jakobinusok

E fejtegetésnek csak két pontja van, mely a politika általános tanaira nézve fontos: az első és az utolsó pont. A két közbülső könyv nem foglalkozik csak III. Henrik érdemeinek és hibáinak tisztán történeti kérdésével.

Az első pont megvitatásában föl lehet ismerni azt a két, illetve három eszmeáramlatot, mely a liga megalakulásakor egymásba folyt. Ez áramlatok: 1. a középkor theokratikus szelleme; 2. a protestánsokat utánzó vagy a tőlük átvett bibliai szellem; 3. az ugyane forrásból származó philosophiai és históriai szellem. A szerző előbb az egyháznak király-letételi jogát állapítja meg, azután a népnek hasonló jogára tér át.

A mi mindenek előtt az egyház jogát illeti, Boucher egész terjedelmökben elismeri azon jogi igényeket, melyeket az egyházi hatalom a közép-korban támasztott, «nem mintha igaz volna, úgy szól, a mit az eretnekek

perjele helyesen mosta le. — Hogy ha háború nélkül nem lehet letenni (a fejedelmet), úgy hadakozni kell ellene; ha nem lehet hadakozni, úgy meg kell ölni.» (*Arrêt contre Guignard*). — Egy további irat, mely az előbbinél fontosabb és melynek népszerűsége a Boucher könyvével is vetekedhetett, Rose-nak, a senlisi püspöknek, a liga egyik vezérének, *De reipublicae christianae in reges potestate* czímen 1590-ben megjelent könyve. (Elemzését lásd Hallam-nál, *Introduction to the literature of Europe in the 15 th., 16 th. and 17 th. centuries*, II. köt., IV. fej.). Ez egész katholikus és *monarchomachikus*-nak nevezett irodalomra nézve lásd *Recueil des pièces concernant les doctrines et pratiques romaines sur la déposition des rois* (Genf. 1627). E tan mintha újraébredt volna a Buchez-iskolában, mely napjainkban, mint láthattuk, a katholikus demagogiát a forradalmi demagogiával egyesítvén, pártfogásába vette úgy a Szent-Bertalan-éjt, mint a szeptemberi vérengzést. — (Buchez iskolájára nézve lásd Paul Janet, *Philosophie de la Révolution française*. VI. fej., 62. l.)

szemünkre vetnek, hogy a fölséges pápa kedve és szeszélye szerint teheti le a királyokat s változtathatja meg a királyságok törvényeit; de bizonyára őt illeti meg az a kötelesség, hogy őrködjék az egyháznak és népeknek üdve felett, mi ha neki se kérés, se ünnepélyes előterjesztések, se feddés által nem sikerül, joga van föloldani az alattvalókat hűség-esküjök alól és megbízhatóbb kezekre bízni a nyájat.» Ezek VII. Gergelynek érvei.[47] Boucher e régi tant nem ifjítja meg egyetlen új érvvel sem.

A második pontra vonatkozólag Boucher a következő elveket állapította meg a demokratikus politika megannyi axiomájaként:[48] A királyokat a népek tették királyokká (XI. fej.). A nép meglehet király nélkül, de a király nem lehet meg nép nélkül (XIII. fej.). Minden ember természettől fogva szabad (XIII. fej.). A királyok hatalma nem Istentől ered, ha csak a nép közvetítésével nem (XVII. fej.). Senki sem születik királynak (XVIII. fej.). Mindeddig Boucher elvei a lényeg tekintetében nem különböznek Suarez elveitől. De a következőkben már eltérnek egymástól, s azonnal fel fogjuk ismerni a *Vindiciae contra tyrannos* dogmáit. Az álladalom megőrzi hatalmát a király fölött, kit ő tett királylyá; és nem igaz, hogy a nép, midőn királyt választ, lemond a maga fölségjogáról. Istent, királyt és népet szerződés köt egymáshoz; és a minő hatalommal a király Istennek tiszteletére

[47] Még feltünőbbé teszi VII. Gergely és a liga tanainak találkozását az az idézet, melyet Boucher a thüringiai őrgrófnak naumburgi Waltramhoz intézett s föntebb (lásd I. köt., 427. lap) már említett leveléből vett át: «Potestas, inquit, a Deo est. Sed si sit ordinata . . . Potestatem ergo da ordinatam, non resistimus, imo debemus illico manus.» (C. XXV.)

[48] I. könyv, V., VI., VII. és X. fej.

kényszerítheti a népet, épp oly hatalma van a népnek is a király fölött (XIX. fej.). A polgári jog épp úgy, mint a hűbéri jog, keresetijogot adnak a népnek a király ellen, amaz a sikkasztó gyám, emez a hitét-szegő hűbérúr elleni kereseti jogot. (XXIX. fej.). A polgárháborúk között egy sem olyan jogszerű, mint a melyre az oltár és a házi tűzhely lobbant föl. Az igazságos okból kitörő lázadás nem lázadás.[49] E tételek támogatására Boucher történeti példákat idéz, melyeket részben a bibliai történetből, részben Francziaország multjából merít. A *Franco-Gallia* utánzása itt annál nyilvánvalóbb, mert a szerző Hotman Ferencz históriai elméletére léptennyomon hivatkozik.

Egy közös, de a *Vindiciae contra tyrannos*-ban alig jelzett, a *De justa abdicatione*-ben pedig bőven kifejtett pont: a királygyilkosság tana. A liga tanai e pontban is a közép-kor papi demokratiájának hagyományaihoz csatlakoznak. Föntebb láttuk, mint ébred újra ez elmélet a XI. században, Salisbury-i János irataiban.[50] Nem útasítja el magától elég határozottan Szent Tamás sem. A XV. században nyiltan hirdeti Jean Petit franczikánus barát, kit e miatt a Sorbonne elítél, a constanzi zsinat

[49] Boucher ez elveket, melyeket a protestánsoktól vesz kölcsön, természetesen a protestánsok ellen fordítja. «Haereticí, qui incendiis, caede, rapina omnia perdiderunt, qui malis Carol. IX occidere tentaverunt, qui turpissimis e Germania ventribus Galliam toties prostituerunt, vere perduelles omni iure divino humanoque esse . . . At si quis belluam aris et focis imminentem . . . ejecerit. tam absit perduellionis nomen, quam . . . (C. XXIX.)» Örökké ugyanaz a sophisma. Mivel nekem igazam van, te pedig tévedsz, tehát . . .

[50] I. köt., 435. lap.

azonban, Gerson minden erőlködése daczára, fölment. A XVI. században a *Vindiciae contra tyrannos*-ban találjuk meg a királygyilkosság tanát; megvan Buchanan könyvében is, *De iure regni apud Scotos;* sőt megtalálni a királypárti Bodin irataiban is. Mindazonáltal a jezsuita Marianát illeti meg az a szomorú dicsőség, hogy nevét és rendjének nevét e tanhoz fűzte. De azért már Boucher könyve is kifejti és hirdeti a királygyilkosság tanát.

Boucher nem éri be azzal, hogy a királygyilkosság tanát fölállítja; oly szabatossággal értekezik felőle, mely nála egészen szokatlan. «A theologusok, úgy mond, három megkülönböztetést tesznek; megkülönböztetik 1. azt a zsarnokot, ki jogtalanul bitorol valamely hatalmat, attól a zsarnoktól, ki törvényes hatalmával visszaél; 2. azokat a jogsérelmeket, melyek magánosokon ejtetnek, azoktól a jogsérelmektől, melyek a közügyet érik; 3. a közhatalom jogát az egyének jogaitól. E megkülönböztetések alapján a következő eredményekre jutnak: 1. a bitorló zsarnokot megölheti úgy a közhatalom, mint a magánosok keze; 2. a törvényes hatalmú zsarnokot, ki a magánosok rovására él vissza hatalmával, nem ölhetik meg a magánosok, hanem csak a közhatalom; 3. azt a zsarnokot, ki a közérdek rovására él vissza hatalmával, a nyilvános hatóságnak kell elítélnie; de ha ez megtörtént, megölheti akár a hatóság, akár a magános ember.

Az első következtetéshez nem fér kétség, mert hiszen ha törvényszerű az erőszak annak ellenében, ki idegen tulajdonban hatalmaskodik, még sokkal törvényszerűbb annak ellenében, ki a közügyekben garázdálkodik. Ez elv támogatására Boucher Colignynek esetére hivatkozik, e hirhedt zsarnokra, kit IX. Károly rendeletére gyilkoltak meg. A második következtetés a köz- és

magán ügyeken ejtett jogsérelmek megkülönböztetésén alapszik; mert az apostol azt mondá: Engedelmeskedjetek uraitoknak, még akkor is, ha haragosak; és ha elismernők a jogot, hogy a zsarnokon bosszút lehet állani, nem forogna fönn ok, miért ne ölhetnék meg az asszonyok is férjeiket, a gyermekek atyáikat, a szolgák gazdáikat stb. De midőn az álladalom kijelenti, hogy a zsarnok a közügynek ellensége, csak az tagadhatja, a kinek csöpp józan esze sincs, vagy a ki teljesen járatlan az emberi ügyekben, hogy nem csak a közhatalom, de minden magános ember is megölheti a zsarnokot, mint valami veszedelmes fenevadat.

Ime ilyenek, Boucher szerint, a theologusok elvei ebben a kérdésben. Tanúk gyanánt a rendesen idézett tekintélyekre hivatkozik, Cicerónak híres mondására, Salisbury Jánoséira, s ügyesen használja föl czéljaira magának Gersonnak egyik szövegét.[51] Az idézett helyen azonban Gerson csak annyit mond, hogy az erőszakot erőszakkal szabad visszaverni, ez pedig csak az ellenállás joga mellett hozható föl érvül, de nem a gyilkolás joga mellett. Ezután fölsorolja mind azt a zsarnokgyilkosságot, melyet a szent és a profán történelem ismer. Végre pedig az ellenvetéseket czáfolja meg Boucher. Valameny-

[51] Job. Gerson, in decima consideratione: *Ne fatuis adulatorum decipiantur erroribus;* cons. 7: Error est, dicere terrenum principem in nullo suis subditis, dominio durante, obligari, quia secundum ius divinum, naturalem aequitatem et verum dominii finem, quemadmodum subditi debent fidem, subsidium et servitium domino, sic etiam dominus subditis suis fidem debet et protectionem. Et si eos manifeste et cum obstinatione in iniuria et de facto persequatur princeps, tunc regula haec naturalis *vim vi repellere licet*, locum habet.

nyit itt nem ismételhetjük, s csak egyért teszünk kivételt. Azt vetik ellen, úgy szól, hogy sem Keresztelő Szent Jánosnak, sem Krisztusnak, sem az apostoloknak oktatásaiban ez a jog nincs fölemlítve. Még az kellene! így válaszol szerzőnk, hogy az egyház, szervezése után, még mindig úgy viselkedjék, mint viselkedett szervezése előtt! Nem kell-e a szőlőt is előbb ültetni és öntözni, mielőtt levágnák? A hitetlenek hatalma akkoriban még nagyobb volt, semhogy ilyen cselekedetet meg lehetett volna engedni. Még nem vallották Krisztust Istenüknek, s így tehát a kínhalál sem kényszerítette volna őket arra, hogy nevére esküdjenek. Az ilyen jogot nem lehetett előbb megadni, mielőtt be nem teljesült a jóslat: *Erunt reges nutriti tui, et vultu in terra demisso adorabunt te, et pulverem pedum tuorum lingent.* De megérkezvén az idő, a keresztyén álladalom élhet is, tartozik is élni jogával. Ime, mily hihetetlen sophismákra ragadhatott egy keresztyén embert, Istennek egyik szolgáját a vallásos és politikai vakbuzgalom, olyan sophismákra, melyek a történelem részéről nem érdemelnének voltaképen egyebet, mint feledést és megvetést, ha annyi kart nem fegyvereztek volna föl és annyi vért nem ontottak volna az orgyilkosságok e századában.[52]

[52] Ha sok olyan katholikus tudós akadt, ki az ultramontán tanokat a demagogia tanaival tetézte, mint Boucher tette, meg Rose, akadtak mások is, kik e tanok együttes czáfolatán fáradoztak. Ilyen például William Barclay, kinek *De potestate papali* cz. művét föntebb már elemeztük. Barclay-nek a liga ellen intézett másik műve ily czímű: *De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos monarchomachos* (1601). E könyv nem csak a protestánsok ellen fordul, hanem egyúttal a demokratikus eszméktől ittasult katholikusok ellen is. A királyi hata-

Mariana. — A zsarnokgyilkosság kérdése a legtermészetesebb átmenet arra a könyvre, melynek címe mindörökre e tanhoz van forrva: Marianának *De rege* című könyvére. Bár Mariana, mint az előzőleg mondottakból kiviláglik, csak összegezte azokat a közös nézeteket, melyeket különbség nélkül vallott minden párt: a *De rege* mégis a XVI. század legérdekesebb könyveinek egyike,[53] nem annyira tartalma tekintetében, melynek kevés az eredetisége, mint inkább formájáért, mely választékos és tudományra való. Az előszó a platoni párbeszédek bevezetéseihez hasonlít. Délszaki képzelettel leírja szerző a Toledo környéki hegyi tájat s annak terebélyes fáit, a melyeknek lombján a hold sugara átszűrődik, s a melyeknek tövében egyik theologus barátjával megpihen a nap fáradalmaitól; áhítattal hódolnak ott a Mindenhatónak, hol szent zsolozsmákat zengve, hol érdekes irodalmi és philosophiai társalgással rövidítve az időt. Egy ilyen beszélgetésök nyomán írta meg a *De rege*-t. És ki hinné, hogy az éj vallásos csöndjében, a pompában dúslakodó természet ölén, a Megváltóhoz röppenő fohászos énekek közben fogantatott meg a királygyilkosságnak e sötét apologiája!

Mariana, mint Bellarmin, az egyeduralomnak híve; de azért a szabadságot is szereti. A monarchia előnyeit Bellarmin tulajdon érveivel mutatja ki; de aztán az

lom védelmezői közül megemlítendő még: Albericus Gentilis, *De potestate principis absoluta*, 1605, és Blacwood, *Contra Buchanani dialogum apologia.*

[53] A *De rege* a XVII. század legelejéről való ugyan (1603-ból), de oly szorosan összefügg a XVI. század eszméivel, hogy még ebbe a századba kellett sorolnunk.

ellenkező érveket fejti ki, teljes jelentőségökben, úgy, hogy kétkedés szállja meg az olvasót, vajjon melyik formát tartja előbbrevalónak. Mi több, a monarchiát a nép hatalmának rendeli alá, és midőn azt kérdi magától, kinek hatalma följebbvaló, a fejedelemé-e vagy az államé, Languetnek és Bouchernek elveihez szít. Ismétlem: a XVI. század legtöbb íróját a demokratikus szellem lelkesíti. Legyen az protestáns vagy katholikus, mind szövetkezik, ha a királyi hatalom megdöntéséről van szó. A királyi hatalom mindenütt súlyos sebeket kap, még ott is, hol elismerik és tisztelik, mint Mariana könyvében; mert vagy szigorú korlátokat erőszakolnak reája, vagy fenyegető kardot függesztenek feje fölé. Mariana sem habozik kijelenteni, hogy a fejedelem rangra nézve nem első; vagyis, hogy van valami a monarchiai hatalom fölött, legyen az nép, nemzet vagy társadalom; hogy a souverain fölött van még egy magasabb souverain, szóval, hogy a királyi hatalom csak kölcsönvett és függeteg hatalom. Eredetét a népnek köszöni és a nép beleegyezése nélkül nem törvényszerű. Mi több, sohasem lehet korlátlan; mert lehet-e komolyan föltenni, kérdi, hogy a polgárok önként fosztották meg magukat minden hatalomtól, és hogy minden föntartás, kivétel és biztosíték nélkül bízták másra a szabadságot, melylyel mindent megtehetnek? A gyermek több volna mint az apja, a patak mint a forrás. S ezért látjuk sok országban, Lacedaemonban, Rómában, Aragoniában, hogy a nép jogainak megóvására külön védőket rendelt, kik szűk korlátok közé szorítják a királyi hatalmat. Ez ellen azt hozzák föl, hogy az állam ilyen helyütt népies állam, hogy a fejedelemnek korlátlan hatalommal kell rendelkeznie államában, mint az apának a családban, s végre, hogy

semmi sem állja útját, miért ne tehetné a nép a föltétlen és souverain főhatalmat, ha úgy akarja, egy főnök kezébe? Kétségtelen, hogy megteheti; csakhogy az ilyen kormányzat a barbár nemzeteknek való, melyekről azt mondja Aristoteles, hogy testi erejök, bölcseség hiányában, mintegy természetszerűen szolgaságra rendeli őket. De nem illik férfiakhoz, pedig mi férfiak számára keressük a legjobb kormányformát. A család kormányzatát meg kell különböztetnünk az állam kormányzatától; amaz zsarnoki, emez szabadelvű. A családfő rabszolgákon uralkodik, az államfő szabad embereken. De különben is, lehet-e népies kormányzatnak nevezni az oly államot, melyben a fejedelem nem tehet ugyan mindent, de hatalma mégis korlátlan azon a kereten belül, melyet az ország alaptörvényei szabad elhatározására hagytak? A nép akarata csak az állam életbevágó érdekeire, az adókra, a törvények eltörlésére s az örökösödés rendjének módosítására nézve áll fölötte a fejedelem akaratának. De van még egy utolsó érv is, a legfontosabb valamennyi között. Az állam sohasem mondhat le azon jogáról, hogy kényszeríthesse és büntethesse a rossz fejedelmet. De ha a nép teljesen megfosztja magát minden hatalomtól, hol talál arra módot, hogy megsemmisítse a fejedelmet, ki bűnös hajlamaival szégyent hoz fejére?

Büntetés kell a galád fejedelemnek, valami olyan rendszabály, mely föltartóztassa garázdálkodásaiban. E büntetés, e fenyegetés: a zsarnokgyilkosság.[54] A zsarnok bősz fenevad, mely mindent fölperzsel és lemészárol. Nem volnál-e gyáva és kegyetlen, ha nem segítenéd anyádat vagy nődet, kit megtámadtak? S ime a zsarnok hazádat

[54] *De rege*, I. k., VI. fej.

marczangolja, melyet jobban kell szeretned szüleidnél, és te haboznál azt életed, vagyonod, jó hírneved árán megmenteni? A zsarnok közös ellenség s úgy kell vele bánni, mint a könyörtelen ellenséggel. Ha az ilyen cselekedet bűnös volna, az emberek borzadálylyal hallgatnák azok neveit, kik életök veszélyeztetésével mentették meg a szabadságot és szabadították föl hazájukat elnyomóitól. Éppen ellenkezőleg áll a dolog; Thrasybulosnak, Harmodiosnak, Aristogeitonnak és a két Brutusnak nevét tisztelettel említi s mindig tisztelettel fogja említeni a világ. E sorozatot Mariana egy újabb névvel toldja meg, melynek birtokosa méltó, úgy mond, hogy egy rangba helyeztessék a többivel, s ez Jacques Clément, III. Henrik orgyilkosa, «ez egyszerű észjárású és gyenge testű ifjú, kinek izmait és szivét a bátorság tüze hevítette».

Minden philosophus és minden theologus elismeri, hogy a zsarnok megölésének és meggyilkolásának jogához nem fér kétség, hogy ha a zsarnok erőszakkal helyezkedett az uralom birtokába. Ez esetben minden egyes polgárt megillet e jog, polgártársainak előzetes tanácskozása nélkül is. De ha a fejedelem választásnak vagy örökösödésnek köszöni királyi székét, óvatosabban kell eljárni és tartózkodni kell a vakmerő előzéstől; előbb óva kell inteni és javítását kell megkisérteni; de ha minden figyelmeztetés iránt csökönös, úgy az álladalomnak vagy a népnek megvan a joga, hogy megfosztsa hatalmától, hogy a közügy ellenségének nyilvánítsa, hogy hadat üzenjen neki és megölje. Mihelyt a háborút megüzenték, a halálos ítéletet végrehajthatja minden magánember, ki élte árán sem fél megmenteni az államot. Ha törvényszerű országgyűlés nincs, vagy nincs együtt, úgy a népnek joga, sőt kötelessége föl-

lázadni a zsarnok ellen, a mely esetben aztán mindig megilleti az élet és halál joga; ámde annak megítélése, vajjon zsarnok-e a fejedelem, nem illeti meg az egyszerű polgárt egymagában; illik megvárnia a tekintélyes és bölcs emberek határozatát, hacsak a közvélemény szava már előbb meg nem szólalt. A zsarnokölésnek joga tehát föltétlen. Mariana nem csak a halálos ítéletre ad jogot, a mely büntetést a közhatalom mondhatja ki, hanem a gyilkosságra is, még pedig nem csak trónbitorlónak, hanem a törvényes fejedelemnek meggyilkolására is; s nem csak annak a fejedelemnek meggyilkolására, kit a törvényes hatóság zsarnoknak és a közügy ellenségének jelentett ki, hanem annak a fejedelemnek meggyilkolására is, kit a nép zűrzavaros szava bélyegzett annak. Tovább már nem mehetni.

Csak egy aggodalom bántja a szerzőt. Meg kell említenünk, bármilyen különös, mert fényesebben bizonyítja, mint maga az elmélet, e század képzelmének bizarr elvadulását. Mariana, ki a zsarnokgyilkosság jogát minden tétovázás nélkül adja meg mindenkinek, aggodalmasan kérdi magától, vajjon szabad-e megmérgezni a zsarnokot?[55] «Ezt a kérdést egy fiatal herczeg intézte hozzám, így szól együgyű őszinteséggel, midőn Siciliában theologiát tanítottam.» Az ember nem győzi csodálni, mily furcsa kérdésekkel bibelődött e korban a theologia. De van valami, a mi e kérdésnél is furcsább, s ez a felelet. Jól tudom, úgy szól a mi casuistánk, hogy már sok izben alkalmazták e szert; de mivel nem azt kutatjuk, mit csinálnak az emberek, hanem hogy mit kellene a természet törvényei szerint cselekedniök, e kér-

[55] *De rege*, I. k., VII. fej.

dést közelebbről kell megvizsgálnunk. Most pedig tudni való, hogy a természet törvényei, melyek, Mariana tanai szerint, megengedik, hogy vassal öljünk meg valakit, nem engedik meg, hogy méreggel megétessük. Azt fogják kérdeni, ugyan mi különbség van méreg és vas között? Bizonyos, hogy az egyik nehezebben alkalmazható, mint a másik, főkép mióta az a szokás harapódzott el az udvarokban, hogy a fejedelmek étkeiket előzetesen megízleltetik; de ez még nem ok, hogy megtiltsuk e szert, melylyel, alkalom adtán, oly kényelmesen tehetjük el ellenségünket láb alól. «Nem tagadom, így szól szerzőnk, hogy ez érvnek nagy jelentősége van.» Látni való, hogy sajnálkozva áll ellent. De lelkiismerete elvégre mégis győz és kijelenti, hogy túlságos kegyetlenség arra kényszeríteni valakit, hogy önmaga oltsa ki életét, elfogyasztván az elébe tett mérget; mert a természet törvényei ellenzik, hogy saját élete ellen törjön bármi lény. Mily különös tévelygése az emberi szellemnek! Ez az író, ki a gyilkosság igazolásától sem riad vissza, visszahökken az előtt a képzeleti bűn előtt, hogy más embert önkénytelen öngyilkosságra kényszerítsen. Mert az nem változtat a dolgon, úgy szól, hogy öntudatlanul veszi be a mérget. Te, ki a mérget keverted, tudod helyette és te vagy felelős, nem az emberölésért, hanem az öngyilkosságért. E meggyőződése oly mély, hogy szerzőnk azt hiszi, ha a mérget külsőleg lehetne alkalmazni s oly módon, hogy az áldozat ne vegyen tevékeny részt a mérgezésben, ez az imént még szörnyűséges s minden természeti törvénybe ütköző bűn oly ártalmatlanná válnék, mint a közönséges orgyilkosság, melyet a mi szerzőnk theologiája nem habozik megengedni. Tehát a bökkenő mindössze az, hogy a mérget

a ruhával kell beszívatni, a helyett, hogy az ételekbe vegyítenők.[56] Az emberi értelem iránti tiszteletből habozva foglalkozunk e különös hóbortokkal és szégyenletes gyerekességekkel, de azt hiszszük, hasznos dolog az ily fajta példákon megtanulni, hogy mi mindenre vetemedhetik az emberi gondolat. Bármilyen meglepők e tételek, még meglepőbb, hogy oly munkában találkozunk velök, mely általában értelmes, sőt helyenként magasabb műveltségről tesz tanúbizonyságot. Ez már a XVI. század egyik jellemzetes vonása, hogy egybekeveri a képtelenséget a mély gondolattal, s hogy az előkelő ízlést barbársággal egyesíti.

[56] *De rege*. Nimirum cum tanta vis est veneni ut sella aut veste delibuta vim interficiendi habeat. — Marianának becsületére válik, hogy ha túlságba vitte is a zsarnokság gyűlöletét s fölbátorított is a politikai gyilkosságra, erélylyel védelmezte meg a polgárok érdekeit is. II. Fülöpnek az aragoniakkal való küzdelmében ez utóbbiaknak fogta pártját, *studio tuendae libertati acres et incitati* és a *Justitia mayor* intézménye mellett kardoskodott, mert ez, mint mondá, «a törvényre és a nép szeretetére támaszkodván, biztos korlátok közé szoríthatja a királyok önkényes hatalmát».

ÖTÖDIK FEJEZET.

A philosophusok és az utopisták.

A XVI. század erkölcsi philosophiájáról. — Bacon mint moralista és mint publicista; a lázadásról és az államok kormányzatáról vallott nézetei. — Erasmus. A királyság bírálata. — Egy republikanus író: La Boëtie. Az *Önkéntes szolgaság*. — *A politikusok pártja*. L'Hôpital és de la Noue; a türelmesség tana. — A tudományos politika: Bodin s geniusa. A köztársaság meghatározása. A család elmélete. Az atyai jogokról. A rabszolgaságról. A fejedelmi főhatalomról. A kormányzat különböző formáiról. Melyik kormányforma a legjobb? Az igazságosság elmélete. Eltérő vélemények. — Az utopisták. — Morus Tamás. A Morus-korabeli társadalom bírálata. A tulajdonjog bírálata. — Miben különbözik Morus köztársasága a Platonétól. A munka. A kormány. — Campanella. *A Nap országa*. Miben különbözik e fölfogás a Morus Tamásétól. *A spanyol monarchiáról* szóló könyve. — Összefoglalás. — Néhány szó a XVI. század politikai irodalmáról.

Mint már mondottuk: nem az erkölcsi philosophiában kell keresnünk a XVI. század eredetiségét. Bizonyos, hogy ennek a századnak is megvoltak a maga nagy moralistái, e században is éltek oly férfiak, kik az emberi természetet és az emberi szivet alaposan ismerték. Erasmusnak vagy Rabelaisnek, de főkép Montaignenek munkáiban szinte hemzseg a sok szellemes és mélyreható megfigyelés, s ezeket múlhatatlanul ismernie kell mindenkinek, a ki az erkölcstannal foglalkozni akar. De ez írók közül

egynek sem jutott eszébe, hogy tanait rendszerbe szedje. Az, ki közűlök leginkább mehet philosophus számba, Montaigne Mihály, még csak nem is igazi s szántszándékos skeptikus, bár első tekintetre annak látszik. Abban leli kedvét, hogy a skepticismus valamennyi érvét összehordja, meghányja, megforgatja; de valódi szenvedélye voltaképen az, hogy az emberek különféle nézeteit, legyenek azok bármilyenek, minden összefüggés és rendszer nélkül fölhordja, s hogy naiv őszinteséggel megvallja, mikép vélekedik róluk. Félreismerné e bájos szellemnek kedvességét és hajlékony finomságát, ki azt szabatos tantételek formáiba akarná szorítani. A mi Rabelaist illeti: ennek az esetlen géniusnak czikázó villámait bizonyára a legfinomabb izlésűek is élvezhetik; de ne keressünk nála mást, mint éppen villámokat, és egy aristophanesi phantasiának fajtalan képeibe tévedt, vagy azok mögé rejtőző, fölényes s merész józanésznek szikrázó élczeit. Erasmus is gyakorlati philosophus, csupa ész, e mellett a merészséget sem nélkülözi; s ha ízlését, gondolkodás-módja szeplőtlen tisztaságát, szép latin irályát tekinted, ó-kori embernek képzelhetnéd; az emberi őrültségeknek finom megfigyelője; bölcs, ki szeretettel gyűjti és sok éllel magyarázza a népek közmondásait; de ha kiveszszük az akarat szabadságáról Lutherrel folytatott vitáját, a melyben a philosophiának fogta pártját, Erasmus összes műveiben nem találhatni tudományos philosophiát. Olyanféle philosophus ő, mint Plutarchus vagy Lucianus. Korántsem akarom megnyirbálni e nagy szellemek dicsőségét és értékét, s nem akarom tagadni a polgárisodás és a fölvilágosodás körül szerzett érdemeiket, melyek talán még a rendszeres philosophusok érdemeinél is nagyobbak. De e könyvben, mely úgy is hosszúra nyúlik, csak oly

eszméknél időzhetünk, melyek tantételekbe foglalhatók. Ha pedig ebből a szempontból indulunk ki, méltán mondhatjuk, hogy az erkölcsi philosophia keveset haladt, s nem sok gyümölcsöt termett a XVI. században.

A mi e kor speculativ philosophusait illeti, ezeket sokkal élénkebben foglalkoztatta az a vágy, hogy fölelevenítsék a philosophiai tudományok rendjét, sem hogy az erkölcstan iránt melegen érdeklődhettek volna. Paracelsus és Van Helmont, Cardanus és Patrizzi, Telesio, Bruno és Campanella mind végtelen szeretettel és tűzzel lelkesedtek a dolgok eredetére vonatkozó ó-kori nagy elméletekért, de egyiköknek sem tűnt föl s egyikök sem jött rá Sokrates sark-elvére: Γνῶθι σεαυτόν. Szépeket álmodtak és nagyokat képzeltek; írtak eredeti műveket és fordítottak idegen nyelvekről; különösen Aristotelessel pöröltek, meg a scholastikával. De az erkölcstani elemek, azok elvesznek, eltünnek rendszereik áradatában, ha ugyan egyáltalán léteztek. Más munkát nem is igen említhetnénk e korból, mint Cardanus *De prudentia civili* című értekezését,[1] mely arra tanít, mikép forgolódjunk a társas életben. Megemlíthetnők Campanella Ethikáját is, de Campanella philosophiájának épp ez a része szűkölködik leginkább eredetiség nélkül, s nem nyújt koránt sem annyi érdekes dolgot, mint politikája. Ne feledkezzünk meg végre Charronról sem, e spektikusról, ki rendszerbe foglalta mesterének, Montaigne Mihálynak tétovázó és szándékosan ingatag nézeteit, s ki fölélesztette a pyrrhonismust abban a korban, melyben az ó-kor minden philosophiai rendszere föltámadott és újra éledt.

Bacon, a kanczellár. — E század egyetlen philosophusa, ki magát az erkölcstan mezején nézeteinek ere-

[1] Leiden, 1627.

detiségével kitűntette, Bacon a kanczellár volt. Az erkölcstannal bizony ő sem foglalkozott rendszeres módon, mint valami külön doctrinával, de e tudománynak fogyatkozásait s újabb-kori igényeit helyenként oly fényesen világította meg geniusának sugaraival, mint a hogy csak ő tőle telt. Előrelátta és megjósolta a jogtudomány megújhodását; erkölcstani és politikai essay-iben pedig mint a gyakorlati morál igen kiváló képviselője jelentkezik.[2] De a publicista benne még sokkal több eredetiséggel dicsekedhetik, mint a moralista.

[2] Bacon az erkölcstant két részre osztja; az első rész a példaképnek vagyis a jónak, a második pedig a kormányzatnak vagyis a lélek kimüvelésének tudománya, melyet Bacon keresett s kissé mesterkélt nyelvezetén a lélek *Georgicon*-jának nevez (*De dignitate et augmentis scientiarum*, VII. k., I. fej.). Ez utóbbi tudományt még csak ezentúl kell megteremteni. Nélküle a jónak tudománya alig több egy mozdulat- és életnélküli szobornál. A moralistákat Bacon azokhoz az iskolamesterekhez hasonlítja, kik a tanulóknak gyönyörűen írt betűket mutatnak, de nem magyarázzák meg, mikép tartsák és mikép vezessék a tollat. A lélek erkölcsi nevelésénél ugyanarra a három dologra kell ügyelni, mint a test ápolásánál, úgymint: a véralkatra, a betegségekre és a gyógyszerekre. A véralkatnak a lélekben a jellem, a betegségeknek a szenvedélyek felelnek meg. A véralkatnál és a betegségeknél a gyógyszerek tudománya még fejletlenebb. Legalább azt kellene tudnunk, hogy hol keressük a gyógyítás szereit? Mind azon okokban, válaszol, melyek a vágyra és az akaratra hatnak, s ezeket a rossztól eltávolítván, a jó felé terelik. Ilyenek például a nevelés, a szoktatás, a gyakorlat, a példaadás, az olvasmány, a tanulmány s több efféle.

A mi már most azt a tudományt illeti, mely az általános igazsággal vagy a jog kútforrásaival foglalkozik, ezekre vonatkozólag Bacon (*De dign.*, VIII. k., III. fej.) két ellenkező váddal támadja meg a philosophusokat és a jogtudósokat. Amazok igen szép tanokat hirdetnek, csakhogy tanaikat nehéz megvalósítani; emezek túlságosan tisztelik a törvénynek betűit, ítéletök el van

Bacon politikája. — Bacon a politikában Macchiavelli iskolájához tartozik, nem annyira az elvek révén — mert Bacon elvei mégis csak jobbak — mint inkább rendszer tekintetében. Bacon szemében a politika művészet inkább, mint tudomány. A politikában nem törvényeket, hanem útbaigazításokat keres, s mondhatni, hogy mint gyakorlati publicista, igen beható, nem ritkán mély fölfogású elmének bizonyúl. Az angolok által méltán csodált *Essay*-i teli vannak ragyogó megjegyzésekkel, finom és merész gondolatokkal. Közűlök főkép azokat akarjuk kiemelni, melyek a nemességről szólnak (XIV.), melyek a zavarokról és lázadásokról (XV.), a fölségjogról vagyis a kormányzás művészetéről (XLIX.) és végre a pártoskodásról és pártéletről értekeznek (XLVII.). Nézetei mindenütt érdekesek, de sehol sem oly eredetiek s oly

fogulva; s szavok végre mintha a börtön mélyéből hatolna föl. E két szélsőség között a helyes középútat kellene megtalálni. De Bacon csak igen töredékes vázlatot ad az elvei szerint megírandó könyvről. Az egyetlen kérdés, melylyel tüzetesebben foglalkozik, a törvények határozottságára vonatkozik. Erre nézve néhány kitünő aphorismát találunk nála. «A törvény, mely nem szól határozottan, nem lehet igazságos. Ha a trombita hangja határozatlanul szól, ugyan ki indulna csatára?» A törvénynek figyelmeztetnie kell, mielőtt sújt. A törvények fölötte tág értelmezésének szokását elítéli: «Kegyetlenség megkínozni a törvényt, hogy azzal majd az embert is meg lehessen kínozni.» S ezért Bacon a büntető törvények tág értelmezését helytelennek tartja s még helytelenebbnek a halálos büntetés kiterjesztését a törvényben meg nem nevezett bűntettekre. Nem szabad túlozni a törvények következéseit sem, s nevezetesen a következésekből vont következéseket kell kerülni; mindig a legközelebbi következéseknél kell megállapodni. Sok visszaélés történik az által is, hogy a törvénynek visszaható erő tulajdoníttatik. Ettől óvakodni kell s csak a legritkább esetekben szabad alkalmazni: «mert nem szívesen látjuk a kétfejű Janust a törvények közé ele-

tanulságosak, mint a politikai zavarokról szóló elméletében; e kényes kérdésben még mai nap is sok hasznosat tanulhatnának tőle az államférfiak.

Fejtegetéseit a politikai viharok prognosticonján kezdi, annak a tompa és határozatlan morajnak leirásán, mely az általános elégületlenséget előre jelzi. A kormányellenes gúnyiratok megszaporodnak s mind sürűbben hallatszik a sok fékeveszett, rakonczátlan beszéd; álhírek keringenek mindenfelé; az elégületlenség, mint Tacitus mondaná, oly fokra hág, hogy a kormányt jóért és rosszért, a mit elkövet, egyaránt vádolják. Ily válságos helyzetben mit tegyen a kormány? Alkalmazzon szigorú rendszabályokat, hogy elejét vegye a zavargásnak? Bacon ezt nem ajánlja, «mert ha van hozzá bátorságunk, hogy a zavart semmibe vegyük, az magától

gyedni». A törvények Bacon szerint négy okból lehetnek homályosak: 1. ha túlságos sok a törvény; 2. ha kifejezései kétértelmüek; 3. ha a jog rendszertelenül vagy rossz módszer szerint értelmeztetik; 4. ha az ítéletek ingadozók vagy egymással ellenkezők. Ezekhez az egyes pontokhoz Bacon igen érdekes és gyakorlati megjegyzéseket fűz, melyeknek a jogtudomány gyakran látta hasznát.

Összefoglalva a mondottakat, nem lehet állítani, hogy Baconnak az erkölcsről vagy a jogról általános elmélete volna. De az erkölcstanba mégis új erőt és új életet öntött, a jogbölcselem részére pedig új utakat jelölt. Az erkölcsi problemákat sok elmeéllel választotta külön és csoportosította újra, az észjogból pedig oly tudományt készült megalkotni, mely a nélkül, hogy csupán logikai meghatározásokra és különböztetésekre szorítkoznék, mint a scholastica, nem veszne el a commentár- és glossa-írás örvényeiben sem, hanem egyesítené az elméletet a gyakorlattal s az okoskodást a tapasztalattal. Baconnak tehát ugyanazon szerep jutott az erkölcsi tudományok terén, mint a természettanban; nem fölfedezője, hanem előmozdítója a tudománynak; s tőle kell keltezni az új-kori erkölcsi philosophiának eredetét. Baconra nézve lásd Fischer Kuno, *Bacon*

elcsendesül, míg minden igyekezet, melyet megszüntetésére vesztegetünk, csak tartósabbá teszi.»

A zavargás prognosticonja után Bacon annak *anyagával*, majd *okaival* vagyis *rugóival*, végül pedig *gyógyszereivel* foglalkozik. A zavarok anyaga kétféle: az éhinség és az elégületlenség. Ezek közül az inség a komolyabb baj, «mert azok a lázadások a leggonoszabbak, melyeket a gyomor idéz elő». A mi az elégületlenséget illeti, azt többnyire az eladósodás és az uzsora szüli.[3] A zavargások okai többfélék: a vallás és szokás körébe vágó rögtönzött reformintézkedések, kiváltságoknak eltörlése, az általános elnyomás, érdem nélküli emberek előléptetése, idegen hatalmak bujtogatása, a hadseregnek vigyázatlanul történt hirtelen elbocsátása, egyes pártoknak a végsőkig való elkeserítése stb.

Még csak a gyógyszerek kérdése van hátra, mely természetesen a leglényegesebb. Mint az orvostudományban, úgy itt is több függ az orvos találékonyságától és tehetségétől, mint a rendelésektől. Mégis van nehány általános elv, melyet szemmel kell tartani. A nyomorúságon és inségen például úgy segíthetünk, hogy a kereskedelem útjairól elhárítjuk az akadályokat, új útakat hasítunk, a kivitel és bevitel egyensúlyát helyre-

und seine Nachfolger (2. kiad., 1875) II. könyv, XIII. és XIV. fej. — Rémusat Károly, *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie,* 1857, és Macaulay jeles essay-jét: *Lord Bacon*. (Magyarra fordította B. P.)

[3] Nyilvánvaló, hogy a zavarok anyagi okainak a korral meg kell változniok, de mindenkor analog okok lépnek majd helyökbe. A mi korunkban az éhinség például gyéren fordul elő s az uzsora sem üt oly mély sebeket, mint hajdan. Az inség és uzsora helyét mai nap a kereskedelmi válságok foglalják el, meg az ipar pangása, az élelmiszerek árának túlságos és hirtelen fölszökése s több efféle.

állítjuk,[4] stb. A mi az elégületlenség lecsillapítását illeti, arra kell utalnunk, hogy az elégületlenség csak akkor veszedelmes, ha a társadalom minden rétegébe behatol, a felsőbb és alsóbb osztályokba egyaránt; mert a nép egymaga semmire sem képes, ha a hatalmasok nem sarkalják és nem vezérlik; s a hatalmasok sem mennek semmire, ha a nép nem hajlandó a fölkelésre. A népet tehát kimélni kell; hadd panaszkodjék tetszése szerint s hadd lelje örömét azokban a reményekben, melyekben ringatózik; de vigyázni kell, nehogy rokonszenve egy olyan kiváló egyén felé forduljon, ki a vezér szerepét elvállalni kész; a pártokat és szövetségeket meg kell bontani és szét kell forgácsolni, egymás ellen uszítva a vezéreket, a hol csak lehet; végre a fölkeléseket még csirájokban kell elfojtani.[5]

A pártoknak az államban való szerepére nézve Bacon észrevételei igen érdekesek s a tapasztalat is mindenben igazolja őket. Igy arra figyelmeztet, hogy az a párt, mely kevés, de elszánt és makacs férfiúból áll, mindenkor többre viszi, mint a számosabb tagú, de mérsékeltebb párt; hogy diadal után minden párt ketté válik; hogy az lesz az új pártnak vezére, kinek a közös pártban csak a második hely jutott. Gyakori tapasztalat, úgy mond, hogy mihelyt elérték némelyek azt az állást, melyre vágyakoztak, azonnal cserben hagyják a pártot, mely őket fölemelte; továbbá, hogy mások mindig két párt között lebegnek, hogy mindkettőnél támaszt találjanak törekvéseikben. A fejedelem igen nagy hibát követ

[4] A *kereskedelmi mérleg* elmélete avult előítélet, melyet már Smith Ádám kiküszöbölt a közgazdaságtan köréből.

[5] *Essays*, XIX.

el, ha valamely párthoz csatlakozik, vagy ha valamely pártnak vezére lesz, a mint ezt a liga példáján is tapasztalhatjuk a franczia történetben. Neróról azt mondták, hogy szépen pengette a lantot, de hogy az ország kormányzásában lantját hol igen magasra, hol igen mélyre hangolta. S valóban, mi sem árt annyira a kormány tekintélyének, mintha kapkod, mintha megfontolás nélkül egyik szélsőségből a másikba csap, hol megszorítván, hol pedig megeresztvén a hatalom gyeplőit.[6]

Ki ne venné azonnal észre, hogy nagyobbára a franczia polgárháborúk sugalták Baconnak mindazon észrevételeit, melyek a pártok szerepére, a fölkelésekre és arra a művészetre vonatkoznak, hogy mikép kell a pártokkal elbánni és a fölkeléseket megelőzni. Figyelmes politikus sehol sem szerezhetett annyi tapasztalatot, mint Franczia országban a XVI. század folyamán; e körülményt Bacon beható elméje pompásan kiaknázta. Csak az a kár, hogy az elv nélküli empirismusnál soha sem keresett magasabb szempontokat. A jog, a szabadság, meg az igazság eszméi reá nézve teljesen közönyösek; ő politikai psychologus csupán, ügyes stratéga. Meglehet, hogy a politikai művészetet és taktikát előbbre vitte valamivel, de az elvek körül nem szerzett semmi érdemet.

La Boëtie. — Ezzel a tapasztalati és tisztán gyakorlati politikával szemben, s mintegy ellentéteképen, egy egészen másnemű politika tárul elénk, egy doctrinair, köztársasági hajlamú és stoikus jellemű politika, mely a jog érzetéből meríti ihletét, s e mellett erőszakos és szónokiasságra hajló. Ezek a vonások jellemzik az

[6] *Essays*, XLVII.

Önkéntes szolgaságot,[7] Montaigne barátjának, La Boëtienek művét, ki tán inkább azoknak a gyönyörű lapoknak köszöni hírnevét, melyekre az *Essais* szerzőjét lelkesítette, sem mint saját iratainak.

La Boëtie se nem protestáns, se nem katholikus, hanem egy fiatal philosophus, ki gyűlöli a zsarnokságot, és ékes szavakkal követeli a velünk született jogokat. Egyik őse annak a nagylelkű, de korlátolt belátású iskolának, mely Franciaországra a forradalom idején és azóta annyi bajt hozott azzal a szenvedélyes rajongással, melyet a politikának kényes és bonyodalmas kérdéseibe bevitt, üres szónoklatokkal takarva a komoly tanulmány hiányát, s bősz haraggal és gyűlölettel az ismeretek fogyatékosságait. De el kell ismernünk, hogy a fölháborodásnak soha sem volt oly jogos alapja, mint az utolsó Valois királyok lelketlen és romlott zsarnokságának idején s azon megszámlálhatatlan csapások láttára, melyekkel e sivár kor sujtatott. Ezért La Boëtienek nehány bámulatra méltó lapja mindig meg fogja indítani az olvasót. Bizony könnyen el lehetne nyomni az emberiséget, ha nem akadna mindig nehány lánglelkű férfiú, ki harsogó hangon eszébe juttatja a többinek a galád hatalomtól lábbal taposott emberi méltóságnak jogait és czímeit.

Az emberi természet méltóságának, az emberi jogok-

[7] A *Servitude volontaire*-t, vagy más néven a *Le Contre un*-t La Boëtie 18 éves korában, II. Henrik uralkodása idején írta (1548-ban), de csak 1578-ban jelent meg a *Mémoires de l'état de la France sous Charles IV.*, III. kötetében; később aztán Montaigne *Essai*-inek minden kiadásában is. La Boëtie műveit, *Oeuvres de La Boëtie* czímen Fougère adta ki 1846-ban.

nak és emberi egyenlőségnek ez élénk érzete adja meg La Boëtie iratának philosophiai szépségét, s ez jogosít föl arra, hogy benne ne csak a XVI. század fiát, hanem a XVIII. század előzőjét is lássuk. Hiszen, ha nem figyelnének a nyelvezetre, nem úgy rémlenék-e önöknek is, mintha Rousseau vagy Mirabeau valamely kortársának szavát hallanák e csodás mondatokban: «Ha van valami a természetben, a mi világos és nyilvánvaló, az bizonyára az, hogy a természet, Istennek szolgája, az embereknek nevelője, mindnyájunkat egy formára teremtett, sőt úgy látszik, egy minta szerint faragott, hogy mindnyájan társaknak, vagy helyesebben szólva testvéreknek ismerjük egymást. Minthogy továbbá jó anyánk a föld kerekségét mindnyájunknak közös lakóhelyül adta; minthogy mindnyájunkat egy-ugyanazon házba szállásolt, mindnyájunkat ugyanazon anyagból gyúrt, hogy kiki a másikban visszatükrözve lássa saját képét; minthogy a hang és szózat nagy ajándokát közösen adta mindnyájunknak, hogy egymáshoz szorosabban csatlakozzunk és egymással jobban testvériesüljünk: ... nem szabad abban kétkednünk, hogy természet szerint mindnyájan szabadok vagyunk, mivelhogy mindnyájan társak vagyunk; és senkinek eszébe nem juthat, hogy némelyikünket a természet szolgaságra rendelte, minthogy mindnyájunkat egymással társított.»

Miután így bebizonyította, hogy az emberek születésöknél fogva szabadok és egyenlők, La Boëtie azt mutatja ki beszéde további folyamán, hogy az emberek azért szolgák mégis, mert maguk úgy akarják; hiszen a zsarnok egyedül áll s ők sokan vannak egy ellen. Hogy fölszabadulhassanak, nem kell, csak akarniok, még fegyverhez sem kell nyúlniok; nem kellene egyéb, mint

hogy ne akarjanak többé rabok lenni. «Ha szabadságának visszaszerzése némi áldozatába kerülne, nem ösztökélném... de hiszen, hogy szabad legyen, azt csak meg kell kívánnia; és ha nincs egyébre szükség, egyszerűen csak akaratra: akadhat-e a világon nemzet, mely azt drágálná, holott egy óhaj árán megszerezheti?» Ez a gyermeteg megoldás mutatja, hogy nem komoly politikával, hanem iskolaízű szónoklattal van dolgunk; tagadhatatlan azonban, hogy kebeléből itt-ott egy-egy nemes szózat tör elő, mint a jövőnek egy előlegezett visszhangja.

Erasmus. — Az az ifjú stoikus s tapasztalatlan philosophus, kiről az imént szólottunk, nem az egyedüli, ki a monarchiai hatalom ellen ily merész és keserű szavakra fakadt. Még a bölcs Erasmust is elragadta heve, s *Közmondásai*-ban, melyekben La Boëtie eszméinek magvát, az önkéntes szolgaságot újra megtaláljuk, a szenvedélyes szatirának és az iróniának vérig sebző nyilait löveli a királyokra. «Forgassátok az ó- és új-kori történelem lapjait, így szól, s alig találtok egy-két fejedelmet, kinek gyámoltalansága óriás bajokat ne zúdított volna az emberiségre.... *S kit okoljunk ezért, ha nem önmagunkat?* A hajó rúdját csak tapasztalt kormányosra bízzuk, de az állam kormányát boldognak-boldogtalannak oda nyomjuk a kezébe. Hogy valaki kocsis lehessen, mesterségét meg kell tanulnia; *hogy fejedelem lehessen, csak születnie kell.* Oh Brutusnak rég magvaszakadt nemzedéke, és ti, Zeusnak vak és eltompult villámai!» (Lásd ezt a példaszót: *Frons occipitio prior.*) Másutt meg így szól: «Nézzétek meg figyelmesen a saskeselyű fejét és mozdulatait, zsivány és kapzsi szemét, csőrének fenyegető görbületét, kegyetlen képét és bősz homlokát; nem ismertek rá

azonnal a királyok képére? A bölcsek minden madár közül éppen a sast tekintették a királyság jelképeül; pedig nem szép, nem dalol s húsa sem élvezhető; de ragadozó, falánk, zsákmányleső, fosztogató, hadakozó s magányban, elhagyatva él, mindenektől gyűlölve és mindenkinek irtózatára; szinte csodás, mennyi bajt képes okozni, de gonoszsága még hatalmánál is nagyobb. (Lásd e példaszót: *Scarabaeus aquilam quaerit.*) Munkája későbbi kiadásaiban Erasmus, úgy látszik, enyhíteni akart a mondottakon, mert ezt teszi hozzá: «A fejedelmeket el kell tűrnünk, mert különben megeshetik, hogy anarchia lép a zsarnokság helyébe, ez pedig még nagyobb átok.»

Ez irodalmi szónoklattól független és egészen önálló az az okos könyv, melyet Erasmus a fejedelmek neveléséről írt: az *Institutio principis christiani.* Egy olyan írónak, ki az ó-kori irodalmon nevelkedett, e tárgy igen jó alkalom szelleme fitogtatására; s tényleg, bármilyen jól van megírva Erasmus könyve, alig emelkedik fölül a közhelyeken. Legnevezetesebb sarkelvei ime ezek: Gyermekei nevelésénél a fejedelem ne felejtse, hogy azokat nem maga számára, hanem a hazának nemzette. Ki gyermekkorában zsarnokot játszik, érett korában zsarnok leszen. A ki fejedelmet nevel, annak tanulmányoznia kell a fejedelem jellemét, meg kell óvnia azt a szenvedélyektől és bűnös hajlamoktól. Célját oktatással érheti el, példaadással és mesékkel. Nincs olyan megrögzött jellem, melyet ne lehetne megpuhítani, sem olyan szelíd kedély, melyet ne lehetne megrontani. Nem kell kétségbe esni, s nem kell ellankadni. A ki az ifjú fejedelmet rossz elvekre tanítja, épp oly vétkes, mint a ki a nyilvános kútakat megmérgezi. Az udvaronczokat mosolyra fakasztja e mondás: *in philosophum formas, non principem.* Pedig

ha nem nevelik philosophussá, lehet belőle zsarnok, de nem lesz soha fejedelem. Mikép fenyíthetné a bűnös hajlamokat, melyekben ő is leledzik? A nemesség a fejedelemnek természetes támasza; ámde a nemesség háromféle; más az erény, más az értelmiség, más a vér szerinti nemesség; az utóbbi a legkevesebbet érő. Minden megtiszteltetés, mely a fejedelmet illeti, fölkenetése, koronája, bíborpalástja, kötelességeire inti őt. Erasmus a fejedelmet Istenhez hasonlítja; úgy véli, hogy mint Istennek, úgy neki is három főtulajdonsága van: a hatalom, a bölcseség, meg a jóság. Mint korának minden írója, ő is követi Aristoteles példáját s a fejedelmet szintén összehasonlítja a zsarnokkal. A fejedelemnek mintaképe: a méhkirálynő (a mi elég gyarló hasonlat, tekintve, hogy e királyné egyebet nem tesz, csak petét rak); a zsarnok mintaképe: az oroszlán, a sárkány stb. Vannak királyok, kik mintha tényleg megfogadták volna az Aristoteles említette esküt: «Annyi bajt okozok majd a népnek, a mennyi tőlem csak telik.» Az emberek természettől fogva mind egyenlők, ezt már a pogányok is elismerték. Illik-e hát, hogy keresztyén emberek hatalmat bitoroljanak más keresztyének fölött? Erasmus első fejezetének ez elemzése mutatja, milyen az egész munkának szelleme. A további fejezetek a hizelgésről szólnak, a béke művészeteiről, az adókról (*gratuito, si potest, imperet:* a mi pompás tanács, de nehezen követhető), a fejedelem jótékonyságáról, a törvények előkészítéséről, a hatóságokról, a szövetségekről stb. Mind e tárgyról Erasmus ugyanazon előkelő modorban, ugyanazon helyes ítélettel, s hogy megmondjuk az igazat, ugyanazon hétköznapi szellemességgel értekezik, mint az első fejezetben. Műve jó

kézikönyve a politikai erkölcstannak, de politikai munka számba nem mehet.

A politikusok. — Mialatt a vallásos secták gyűlölködése és szenvedélye véresre marczangolta Franczia-ország testét; mialatt a vallás által élesztett polgárháborúk javában dühöngtek, főképen azonban a forradalmi mozgalmak válsága idején, midőn a *liga* fanatismusában már arra is el volt tökélve, hogy idegen hatalmat hívjon az országba, higgadt és bölcs emberek egy olyan közbülső pártot alakítottak, mely a vallás iránti türelem és a királyi tekintély előtti hódolat kettős alapján mindkét párt fölé emelkedett. Ezt az új pártot a *politikusok* pártjának nevezték. Részben elmélkedő theoretikusok csatlakoztak hozzá, minő a *Respublica* szerzője, a híres Bodin részben gyakorlati államférfiak, katholikusok és protestánsok egyaránt, mint például l'Hôpital és de la Noue.

Láttuk, hogy a lelkiismereti szabadság elvét a reformatio kezdetben mint sajátját hirdette; láttuk, hogy utóbb, mint sok másban, úgy ebben a tekintetben is ingadozóvá vált; hogy magában a protestantismus kebelében is keletkeztek secták és eretnekek, s hogy ez a körülmény a reformátorok gondolkodásmódját csakhamar megváltoztatta; láttuk, hogy még a szelíd Melanchthon is tollat ragadott, hogy megvédelmezze az eretnekek üldözésének jogát; láttuk, mikép alkalmazta Calvin e kegyetlen jogot Servet személyén s mikép használta föl e tétel védelmére a hírneves Beza a maga dialecticáját és összes theologiai tudományát; végre azt is láttuk, hogy bárhol diadalmaskodott a reformatio, mindenütt a katholikusok ellen fordította azokat a fegyvereket, melyekkel annakelőtte a katholicismus részéről üldöztetett. Ha tehát Casta-

lion szép tiltakozását kiveszszük,[8] a lelkiismereti szabadság kérdése tényleg egy lépéssel sem haladt előre.

E kor nehány fenkölt és mérsékelt szellemét illeti meg az a dicsőség, hogy e földühödt, kérlelhetetlen és ki nem engesztelhető szenvedélyek közepett belátta a megalkuvás szükségét; mert hogy a lelkiismereti szabadság más módon is meg volna szerezhető, az már ki volt zárva. Új vallás keletkezésekor, lángoló hitbuzgalom idején, a meggyőződések nem türelmesek; midőn leglanyhább a hit, akkor érkezik meg a türelem ideje. De minthogy a közös meggyőződésűek azt hiszik, hogy rajtok kívül minden botrány és hazugság e világon, ha egyszer kivívták a győzelmet, jószántukból nem adják meg azt a békét és szabadságot, melyet annakelőtte ők maguk követeltek. A vallás különbségén alapuló pártok mind abból az elvből indulnak ki, hogy ő mellettök van az igazság, ellenfelök pedig téved, s ezért minden habozás nélkül követelik azt a szabadságot, melyet ők semmi szín alatt meg nem adnának. Csak mikor véres tusájuk már pusztulással fenyegeti az államot, kezdik a felvilágosultabb és helyesebb belátású férfiak kérdeni, nem volna-e jobb, bár különböző hittel, de békességben élni, semmint a hit egységét végnélküli háborúk és kölcsönös öldöklés árán vásárolni meg. Csak ilyenkor kezdi aztán a világ belátni, hogy az államnak más a czélja, mint az egyháznak, hogy a törvény szava el nem döntheti, melyik vallás az igazi, hogy erőszakkal nem hatolhat be a lelkiismeret világába, s hogy a lélek megmentésére nincs rosszabb eszköz, mint ha a testet üldözi.

L'Hôpital kanczellár. — Azon férfiak között, kik

[8] Lásd fent a 174. lapot és a III. fej. utáni jegyzetet.

ezeket a mi szemünkben nyilvánvaló, de a XVI. század előtt merőben új igazságokat legelőbb tették magukévá, senki sem hagyott maga után szebb és tiszteletreméltóbb nevet, mint L'Hôpital kanczellár. Az említett elveket nem csak hogy fölfogta, de meg is akarta valósítani. Az ilyen érdemért már a philosophust is tisztelet illeti; de dicsőség illeti az oly államférfiút, ki a világ legromlottabb udvarában élve, a legőrültebb és legkegyetlenebb szenvedélyek közé vetve, híven meg tudta őrizni jellemének szeplőtlen tisztaságát és érzéseinek nemes gyöngédségét. A kik azt állítják, hogy L'Hôpital philosophus volt, de nem államférfiú; hogy korától lehetetlen dolgot követelt; hogy idő előtt kisérlette meg azt a formát, melyben eszméje megvalósítható; hogy kortársaitól oly kölcsönös áldozatokat kivánt, minőkre csak a nyugalom utáni vágy birhatta volna őket: azoknak, úgy látszik, igen furcsa fogalmuk van az államférfiról. Mintha az volna föladata, hogy meghajoljék századának szenvedélyei előtt, nem pedig az, hogy e szenvedélyeket mérsékelni igyekezzék; s mintha csak a sikernek, még pedig a közvetlen, tüsténti sikernek esetére lehetne neki igaza. L'Hôpital bizony nem ért el sikert; a Szent-Bertalan-éj után kevéssel sírba szállt, bánatos szívvel, hogy hazáját martalékul kell hagynia azoknak az iszonyatos bajoknak, melyeket meg akart, de nem tudott megelőzni. De vajjon mondhatni-e, hogy nem volt igaza? Ezt nem lehet mondani, mert hiszen, ha az elvek szempontjából ítélünk, jobb az igazság szolgálatában elesni, mint igazságtalanság révén diadalmaskodni; ha pedig a következmények szerint ítélünk, nem tagadhatjuk sikerét; az elfajult pártoskodásnak elvégre is az ő legsajátabb elvei vetettek véget; és ki meri állítani, hogy e megoldás bekövetke-

zett volna oly bölcs férfiak nélkül is, kik magukat, mint L'Hôpital, az ellenséges pártok közé vetették, még jóval előbb, mint a küzdőket kimerülésök kényszerítette volna az egyezségre.

L'Hôpital az egyesülésre, egyetértésre és engesztelődésre vonatkozó eszméket, melyeknek ő volt a legnagyobb képviselője e korban, a *Háború és béke czéljáról* szóló értekezésében[9] fejtette ki, abban az emlékiratban, melyet 1570-ben, az udvar kegyének elvesztése után, vidéki magányában szerzett. «A háború czélja, úgy mond, a béke.» De mikép lehet a békét elérni? «Egyezkedés vagy teljes és tökéletes győzelem útján.» Ezután kifejti, hogy teljes és tökéletes győzelemre nincs remény; hogy a fölkelők, személyeiknek és hitöknek oltalmára ragadván fegyvert, meg nem hátrálhatnak, nem engedhetnek, ha csak ki nem irtatnak; hogy még sokan vannak és nagy a hatalmuk; «hogy a végtelen háborúk pusztulással és vérontással árasztják el a szegény franczia földet, népét pedig felbőszítik, haragossá és kegyetlenné, a tiszteletet és tekintélyt lábbal taposóvá teszik»; hogy a polgárháború, ha soká tart, «a királyi tekintély lenézését és megvetését» vonja maga után, s hogy «sok főúr máris nyiltan megszegi a hűségesküt, melyet a királynak fogadott»; éles szeme a királyi pártban is észrevette a zendülő szellemet.

Ha már győzni nem lehet, vagy csak igen nehezen, ha csak irtó háború árán lehetne győzni, a mi az erkölcsök elvadulását eredményezné, megbomlasztaná a törvények uralmát és fölforgatna mindent, ugyan mi más

[9] Michel de l'Hôpital, *Oeuvres complètes*, 1824, II. köt. But de la guerre et de la paix.

választásunk marad, mint hogy megalkuszunk s a békét «egyezkedéssel» vásároljuk meg?

Ez ellen azt hozzák föl, hogy «a királyt azért rendelte Isten, hogy igazságot tegyen és igazság szerint karddal büntesse azokat, kik karddal igaztalanul támadtak honukra, békéjét megbolygatandó.... Mivel pedig lázadók, úgy kell velök bánni, mint a rothadt és dögleletes tagokkal, le kell őket vágni, bármekkora veszély és kár eredjen ebből.» A Guiseknek ez erőszakos és ádáz politikájával L'Hôpital ez emberszerető és valóban keresztyéni szavakat állítja szembe: «Mint az orvostudomány gyógyítani igyekszik, úgy az igazság Istennek dicsőségére és az emberek javára törekszik, nem pedig kegyetlenkedésre és vérontásra, nem a természetnek megsértésére és gyalázására, sem arra, hogy az emberiségen erőszakot kövessen el... Való, hogy a rothadásnak indult tagot le kell vágni, de csak ha a fölgyógyulásra nincs többé remény; ... máskülönben úgy cselekednénk, mint a ki beteg gyermekét élve temetné el, orvoslásának megkisérlése nélkül.»

L'Hôpital a lázadásnak nem barátja, de azért a lázadókat mentegeti és mint «szegény emberekről» mindig szánalommal beszél róluk. «A szükség, a kénszerűség, mely igazságosabb és sérthetetlenebb minden más törvénynél, ez nyomta kezökbe a fegyvert; mivelhogy emberek és nem angyalok, emberek, kiknek szivébe... isteni kéz véste a természetnek azt a legelső törvényét, hogy az elnyomás ellen megvédelmezzék életöket és szabadságukat, ki ütközhetik meg azon, hogy magukat meg akarták védeni és oltalmazni azok ellenében, kik romlásukra és elnyomásukra törtek?»

Az egyezkedésnek és egyetértésnek eszméje ellen

sokan tiltakoztak, mert ez szerintök a királyságnak meghódolását jelentené alattvalói előtt. Azt mondják ugyanis, hogy ezáltal «a király oly engedményeket tenne alattvalóinak, a minőket sohasem értek volna el, ha fegyver nincs a kezökben». L'Hôpital azt kérdi, vajjon miben sértik az engedmények a király méltóságát, hatalmát és tekintélyét? «Ha ily cselekedettel a király tényleg lemondana jogainak egy részéről, ha őszintének kellene lennem, azt felelném, hogy *joga úgy sem terjed addig, hogy a közjót meggátolhassa és az államnak ártalmára lehessen.*» A királyi hatalomnak épnek és sérthetetlennek kell maradnia. Ennek a közös elvnek alapján állanak L'Hôpital és a mérsékeltek mindannyian: ez az elv az, mely a lelkiismereti szabadsággal egyetemben diadalmaskodni fog még ennek a századnak végén és véget fog vetni a polgárháborúknak. De ha föltétlen is a királyi hatalom, azért még nem kell önkényszerűnek lennie; a király joga nem terjed addig, hogy az államot romba döntse. Látni való, hogy a XVI. század legelőkelőbb szellemei a királyság intézményének leghívebb pártolói ugyan, de azért mégis tesznek némi megszorításokat és nem kímélik meg bizonyos föltételektől.

De hát miben áll a királynak állítólagos megalázása a zendülők előtt, ha már alkudnék is velök? «Mit ad nekik? Nem ad nekik egyebet, csak lelkiismereti szabadságot; jobban mondva, nem zavarja többé lelkiismeretöket. Tán ez volna a meghódolás?»

Mi az a lelkiismereti szabadság? A legmagasztosabb és legtisztább valamennyi szabadság között, mert a «szellemnek szabadsága, még pedig a szellem legistenibb részének, a vallásosságnak szabadsága». Ehhez a magasabb rendű szabadsághoz képest «a testnek és

az emberi működésnek állati szabadsága hitvány és értéktelen dolog . . .» Azt mondják, hogy ez nem szabadság, hanem szabadosság. De nem így vélekedtek a királyi tanács és a souverain hatóságok, melyek már rég kimondták, «hogy az emberek szellemét és lelkiismeretét békességben kell hagyni, mert azt *nem lehet tűzzel vagy vassal meghajlítani, hanem csak az észszel, mely a lelkeken uralkodik*». Csodás szavak; a XVI. században merészek és meglepők, de némely országban még mai nap sem időszerűtlenek.

De la Noue. — Kis számmal ugyan, de mindkét pártban voltak oly jeles férfiak, kik mindenben megegyeztek L'Hôpital eszméivel s szintén az egyesülést, az egyetértést, a közbékének és a királyi tekintélynek helyreállítását, meg végre a vallási türelmességet kívánták. Első sorban említendők a katholikusok közt Pasquier Étienne és a Pithou testvérek, a *Ménippée* szerzői;[10] a protestánsok közül Duplessis-Mornay[11] és de la Noue. Túllépnők a philosophia határait és a történetírás birodalmába kalandoznánk, ha ezeket az írókat tüzetesen

[10] Lásd Pasquier (Estienne), *Recherches sur la France* (1561). — A Pithou testvéreket Pierre-nek és François-nak hívták. Amaz a *Ménippée* című szatira egyik társszerzője és neki szokás tulajdonítani d'Aubray híres beszédjét. A *gallikán egyház szabadságairól* egy alapvető munkát írt, de mivel ez csak 1639-ben jelent meg, nem számíthatjuk e korhoz, bár tényleg ebben íratott. Alább még szólunk róla. François Pithou a spanyol udvar jogigényei ellen írt egy könyvet, melyet a fönt ismertetett eszmék hatnak át, s melynek teljes címe: *De la Grandeur des droits, prééminences et prérogatives des rois et du royaume de France* (1587).

[11] *Mémoires* de Duplessis-Mornay, contenant Discours et Instructions, etc.

tanulmányoznók. De la Noue-ról rövideden mégis meg kell emlékeznünk, mert a protestáns pártiak közűl ő képviseli leghatározottabban a vallási részrehajlatlanságnak és a királyi hatalomnak ügyét.

De la Noue épp oly királypárti, mint L'Hôpital. «Én bizonyára épp oly kevéssé kivánom, mint bárki más, így szól, midőn a királyi tekintélyről értekezik, hogy az megvetés tárgya legyen, mert hiszen tizenegy századnál több időt töltöttünk e rendszernek uralma alatt, s tisztelnünk kell, mint olyan törvényes hatalmat, melyet Isten rendelt, s melytől a ki megtagadja az önkéntes engedelmességet, Isten ellen vétkezik. Sőt arról is meg kell győződve lennünk, hogy a francziák kormányzására nincs ennél alkalmasabb uralom.»[12] De la Noue azzal

[12] *Discours politiques et militaires* du sieur de la Noue, Forest Françoisnál (1587) *Discours*, I, III, 28. l. — Hasonló királypárti, de e mellett erősen aristokratikus szinezetű eszméket találhatni e kor legerőszakosabb hugonottái egyikénél, a *Les Tragiques* című vallásos és politikai szatira híres szerzőjénél, d'Aubigné Agrippánál. Hitvallása a következő: «Mielőtt kilépnék a lelkiismeret palotájából, égnek emelem kezem és kijelentem, hogy mindenek daczára a királyságot tartom minden állapot közűl a legtiszteletreméltóbbnak és legjelesebbnek, ha oly biztosítékok támogatják, melyek zsarnoksággá való sülyedésében megakadályozzák; mivel balesetek érhetnek minden kormányformát a szerint, a mint Isten áldása vagy átka kiséri őket . . . úgy tartjuk, hogy az az állapot a legkivánatosabb mindenkire nézve, melyben éppen él.» A biztosítékok alatt, melyekről az imént szólt, mindenekelőtt hatalmas, büszke s az udvartól független főnemességet ért, melynek «térdebőre nincs lenyűve», s mely nem keveredik az udvar kegyét hajhászók közé, «ez élősdik közé, melyek ellepik és kiszívják az államot és nem találnak más helyet, hová ágyukat megvessék, mint éppen a király helyét». Másutt a legjobb kormányzatokról szólván, a franczia királyságot tartja a legelsőnek, másodsorban

tanúsítja, hogy mily nagyra becsüli és mennyire csodálja L'Hôpital kanczellárt, hogy «a mi Catónk»-nak nevezi.[13] De a leglényegesebb pont, melyben e két nemes szellem találkozik, a vallás-szabadság kérdése volt.

De la Noue *Discours politiques et militaires* czímű munkáját az a gondolat vezérli, hogy a polgárháborúnak véget kell érnie.[14] A polgárháborúk, úgy mond, hat hónap alatt több rést törnek az erkölcsökön és törvényeken, mint a mennyi hat esztendő alatt helyrehozható. A polgárháborúk főkép két bajt nemzenek: szerfölött megszaporítják az epicureusokat és a kéjelgő világfiakat, másodszor pedig elvadítják és kegyetlenekké teszik a francziákat, tigrisekké változtatván e bárányokat.[15] Azok ellen, kik az egyezkedést és megalkuvást ajánlják, azt szokás fölhozni, hogy egy államban két vallás meg nem fér. De miért férnek meg, mindnyájunk szemeláttára, s a nélkül, hogy fegyverrel támadnának egymásra, a jók meg a rosszak, az erényesek meg a bűnösök? A római birodalomban pogányok, arianusok, zsidók és keresztyének békésen éltek egymás mellett. A mint a Svájcz példája bizonyítja, ez a modern népeknél is lehetséges. Vannak, kik vallásos buzgóságnak tartják a gyűlöletet és azt a bosszúálló szellemet, mely őket más vallástanok

pedig a lengyel királyságot említi, mint a választófejedelemség mintaképét. (Lásd Eugène Réaume, *Études historiques et littéraires sur Agrippa d'Aubigné*, Páris, 1883, VI. fej.)

[13] *U. o., Disc.*, II. 37. l.

[14] De la Noue művét Pierre Caret *Defensio veritatis* czímű iratában (Antwerpen, 1591) megtámadta volt. Caret Bodin ellen is írt, még pedig ezen a czímen: *Anti-Politicus* (Douai, 1599).

[15] *U. o., Disc.*, II, 34. l.

követői ellen izgatja.[16] De ezek Istennek szeretetét azonosítják a felebarát gyűlöletével. Az ember gonoszéletűnek szereti tartani azt a felebarátját, kinek vallásos meggyőződése az övétől eltér. «Ez az ember ezt meg ezt a vallást követi, így szól az egyik; tehát gonosz eretnek, jegyzi meg a másik. Fordulj más ember felé és mondjad neki: ez meg ez pápista; azt fogja felelni: haszontalan ember! És miért kárhoztatja így? Tán mert más vallást követ? Ez a gyors ítélet valóban nagyon el van hamarkodva.» Egy szóval sem élnek vissza annyira az emberek, mint az eretnek szóval; «és akad olyan is, kit ha megfosztanának e szó használatától, az öv szíjáról lelógó olvasótól és a szivében lakó gyűlölségtől, úgy elszörnyűködnék, mint a fösvény, ki elveszítette pénzes-zacskóját». Mily különös fogalmuk van ezeknek az embereknek a könyörületességről! Nem iszonyú kegyetlenség-e, hogy a mikor embertársaik lelkét az elkárhozás veszélyeinek látják kitéve, még testöket is elátkozzák? «Nem akarják felebarátokul elismerni azokat, kiknek vallását rosszalják.» Hiszen a felebarát szó fogalma különbség nélkül öleli föl az embereket, «mert a világ népei azért vannak a közösség szent kötelékével egymáshoz fűzve, hogy e szövetség az embereket kölcsönös szeretetre buzdítsa. Hogy valaki felebarátunk legyen, ahhoz nem kell egyéb, mint emberi mivolta, annyival inkább, mert a természet szerinti egyenlőséget mi emberek úgy sem szüntethetjük meg. És hol van olyan barbár, a kinek lelkére rá ne volna nyomva Istennek képe, ha látszólag tán elmosódott is?» A pharizeusok követték el azt a hibát, hogy a felebarát szó fogalmát megszorították, s alatta roko-

[16] *Disc.*, III.

naikat, barátjaikat és jóakaróikat értették csupán. De ezért Jézus Krisztus a jó samaritánus példájában meg is dorgálta őket. Krisztus gyakran megfordult a publikánusok és bűnösök között és azt mondá, hogy nem az egészségesek szorulnak orvosra, hanem a betegek. Sokat társalgott a samaritanusokkal és sadduceusokkal, kik rosszabbak valának az eretnekeknél, mivel amazok bálványokat imádtak, emezek pedig tagadták a lélek halhatatlanságát. Azt is mondá: «Boldogok a könyörületes szívűek, mert könyörület lesz nekik is osztályrészök.» Már most, ha valaki ez isteni rendeletek és példák daczára «még mindig érezne gyűlölséget, melytől szabadulnia kell, s valami hozzá közelebb álló és közönségesebb tárgyat keresne, melyen azt kiönthesse, azt mondanám neki: Barátom, nyisd ki lelkednek és szivednek kamráit; ha szorgalmasan kutatsz, véletlenségből tán találsz elég anyagot, melyen gyűlöletedet gyakorolhatnád, például becsvágyat, mértéktelenséget, dölyföt, kegyetlenséget, jogtalanságot, hálátlanságot, hazugságot, csalárdságot és annyi egyéb bűnt, hogy magad is ámulni fogsz magadon. Állj meg itt; mert az egyetlen mód arra, hogy megfékezhessed e szörnyetegeket, melyeket nem ismerni szinlelsz, melyek azonban mégis meggyaláznak: ha őszintén gyűlölöd őket. És tudd meg, hogy ebben az esetben gyűlöleted gyümölcsöző és szelid leszen, holott ha felebarátaid ellen fordítod, megbolygatja lelkedet és kárt tesz benne.»

A lelkiismereti szabadság védelmezői közé sorozhatjuk teljes joggal a XVI. század legnagyobb íróját, az *Essais* szerzőjét is, ki a lelkiismereti szabadság mellett és ellen fölhozható érveket egyaránt elénk tárja, de nyilvánvalóan a szabadság felé hajlik: «Egyrészről azt lehet

mondani, hogy ha a gyeplőt megeresztve, a pártoknak megengedjük, hogy nézeteiket szabadon nyilvánítsák, ezáltal a meghasonlás magvait szórjuk szét és vetjük el, és mintegy segédkezet nyújtunk a meghasonlás növelésére; mert akkor nem lesz törvényes korlát és fék, mely azt haladásában akadályozná és föltartaná. De másrészről azt is lehet mondani, hogy ha megeresztve a gyeplőt, megengedjük a pártoknak, hogy nézeteiket kifejtsék: elgyengítenők és ellankasztanók őket az által, hogy azt oly könnyen és kényelmesen tehetik; s ez annyit tenne, mint megtompítani hegyét az ösztökének, melyet a ritka, új és nehéz esetekben való használat szokott jobban kiélesíteni.»[17]

Jean Bodin. — Ehhez a békülékeny, mérsékelt, önzetlen s nemes szavakkal kifejezett politikai irányhoz csatlakozik Bodin is, ki Macchiavelli kivételével a XVI. századnak legnagyobb politikai theoretikusa, és kinek főművét, a *Köztársaság*-ot,[18] ha a fölkarolt tárgy terjedelmét és a földolgozott anyag gazdagságát tekintjük, csak Aristotelesnek *Politiká*-jával vagy az *Esprit des lois*-val lehet összehasonlítani. De ebből nem következik, hogy Bodint oly nagynak tartsuk, mint Aristotelest vagy Montesquieut. Elemzéseiben nincs meg az az éles

[17] Montaigne, *Essais*, II. k., XIX. fej.

[18] Bodinra nézve lásd H. Baudrillartnak pontos és tudós könyvét: *Bodin et son temps*, 1853. E munka első fejezete igen alapos tanulmány a XVI. század politikai elméleteiről. Bodin könyvének ez a címe: *Les livres de la République* (1577, in fol.). Nagy sikert és három kiadást ért egymásután (1577, 1578, 1580). A latin fordítás, mely szintén Bodin tollából való, teljesebb, mint a franczia kiadás és 1586-ban jelent meg.

ész, ítéleteiben nincs meg az a mélység és szabatosság, módszerében nincs meg az az erő, mely Aristotelest a politikai írók fejedelmévé avatja; gyakran elvész a részletekben, meghatározásai zavarosak s érvelése sokszor fölületes; de tudománya óriási s művében van rend, van világosság, alaposság, meg helyes ítélet, mely néha elmés és csinos, néha emelkedett. Könyve a legkülönfélébb adatoknak végtelenül gazdag gyűjteménye. Mivel e kor tudományos irodalmában, a scholasticának nem rég üzent háború daczára, a vezérszerep még mindig az érvelésnek jutott, a világot meglepte a megfigyeléseknek, emlékezéseknek és részletes történeti ismereteknek bár kissé zagyva, de eléggé jól csoportosított halmaza, melynek kincses házából a politika mindenkor bőven merített okulást és fölvilágosítást, s meríthet ezentúl is. Macchiavelli, ki a fölfogásnak megbízhatóságát, egyszerűségét és erejét tekintve Bodinnál sokkal különb, csak Rómának és Italiának történetében kereste azokat a tényeket, melyekből sarktételeit leszűrte. Bodinus azonban az egyetemes történelemtől kér tanácsot, s a mi a fölsorolt tények sokaságát illeti, könyvét csak Montesquieuével lehet egy sorba helyezni; a tények helyes megválasztásához való érzéke és philosophiai készültsége azonban hiányos. Érdeme és eredetisége voltaképen az, hogy a közjogot és a magánjogot bevitte a politikai tudományba, kár, hogy nem elég óvatosan; s bár inkább jogász volt, mint publicista, mégis övé a dicsőség, hogy a jognak és politikának szoros kapcsolatát illetőleg példával járhatott elől, s megelőzte Montesquieut. Végre azt is meg kell említenünk, hogy Bodin egy fanatikus korban mérsékelt politikus volt, s mi több, hogy Macchiavelli gonoszra csábító elveit határozottan rosszalta, s védelmébe vette

az igazságot, melyet, mint Platon, az államok legszilárdabb oszlopának tartott.[19]

Bodinnál lépten-nyomon észrevehető az a törekvés, hogy magát Aristotelestől megkülönböztesse, hogy őt fölülmúlja és elveit kiigazítsa. Igy például a köztársaság Aristoteles meghatározása szerint «jó és boldog élet végett egyesült emberek társadalma». Bodin e meghatározáson javítani akar s így szól: «A köztársaság több háztartásnak és mind annak helyes kormányzata, a mi e háztartások közt souverain hatalmuknál fogva közös.»[20] Mert Bodin szerint a boldogságot nem szabad a kormányzat egyetlen czéljául kitűzni. A jól kormányzott köztársaság lehet boldog és lehet boldogtalan a nélkül, hogy egyet is nélkülözne a jó köztársaság föltételei közül. Hogy a könnyű és kényelmes élet az embereknek első szükséglete, ez kétségtelen; de erre csak azért van szükség, hogy valami magasabbra, az igazságra, és még egy ennél is jobb dologra, a szemlélődésre nevelje az embereket; ez az emberi társadalomnak végczélja, s ezt fejezi ki idézett meghatározásának az a kifejezése, hogy *helyes* kormányzat. Bodin szerint Aristoteles abban is tévedt, hogy meghatározásából kifelejtette a köztársaságnak legfontosabb elemeit: a családot, a fölségjogot és a közös érdekeket. De hogy mily fölületesek és megbizhatatlanok Bodin biráló észrevételei, erről igen könnyen meggyőződhetik mindenki, ki az aristotelesi *Politika* első fejezeteit elolvassa; s egyúttal látni fogja azt is, hogy mily rövid, egyszerű és világos az a meghatározás, melyet Bodin az ő zavaros és nehézkes meghatározásával helyettesít.

[19] Lásd a *Respublica* előszavát.

[20] *Respublica*, I. k., I. fej.

A család meghatározása szintén az állam meghatározásához fűződik;[21] az is helyes kormányzat, még pedig a családfő hatósága alá helyezett több személynek s mindannak helyes kormányzata, a mi ezeknek sajátját képezi. A nézeteltérés Bodin és Aristoteles között itt már fontosabb. Bodin azt veti szemére Aristotelesnek, hogy az oeconomiát külön választotta a politikától, vagyis a családot az államtól. Bodin szerint «a jól kormányzott család a köztársaságnak hű képmása, a családfő hatalma pedig a fölségi hatalomhoz hasonló. S ezért a családnak helyes kormányzata a köztársaság kormányzatának valódi mintaképe.» Ez Platonnak és Sokratesnek nézete. Bodinnak igaza van, midőn azt mondja, hogy nem a nagyság, hanem a fölségi hatalom szervezete alkotja meg az államot, s hogy három családnak főnöke épp olyan király, mint a földkerekség leghatalmasabb fejedelme. De erre Aristoteles azt válaszolná, még pedig teljes joggal, hogy valóban nem a nagyság különbözteti meg az államot a családtól, hanem a fönhatóság különbsége, a mennyiben a családnál a fönhatóság természetes, a köztársaságnál pedig választáson alapszik; s ez azért van így, mert a családnak alapelve az alárendeltség, a köztársaságé azonban az egyenlőség. Bodin egészen más megkülönböztetést tesz; ő úgy véli, hogy a köztársaság mindannak kormányzata, a mi közös, a család pedig annak kormányzata, a mi saját tulajdon, s e helyen igen helyesen bírálja, Aristoteles érveinek segélyével, a közösségnek Platon-, Morus- és az anabaptistáktól vallott elméletét. De azt már nem veszi észre, hogy midőn a családot nem különbözteti meg az államtól, az ő okos-

[21] *Respublica*. I. k., II. fej.

kodása is a vagyonközösségre vezet; mert hiszen ha a család összes javainak kormányzata a család fejét illeti meg, e tételnek igaznak kell lennie az állam fejére nézve is. A tulajdon elkülönülése csak ott lehetséges, hol a személyek függetlenek; a személyek függetlensége pedig csak abban a rendszerben van meg igazán, mely a családot megkülönbözteti az államtól.

Bodin a család körében is védelmezi a fönhatóságnak azt az elvét, melynek az államban érvényesülnie kell. A férjnek neje fölötti, s még inkább az atyának gyermekei fölött való joga érdekében igen erélyesen száll síkra.[22] «Az apa valódi képmása, úgy mond, a hatalmas nagy Istennek, a világegyetem apjának.» Aristoteles az apának királyi tekintélyt tulajdonított, Bodin zsarnoki hatalomra jogosítja, sőt majdnem azon követelésig megy, hogy az apának adják meg a törvények az élet és halál fölötti jogot is. «Ennek az atyai hatalomnak köszönhette Róma, hogy benne minden erény és tisztesség virágzott.» Ez a hatalom biztosította a gyermekeknek gondos nevelését; ez tartotta fönn az egyetértést a család tagjai között, ez tanította a fiút engedelmességre, s ez őrizte meg a köztársaságban az igazságot és a törvények tiszteletét. A római köztársaságnak hanyatlását is abból magyarázza Bodin, hogy e szigorú jog meglazult, elpetyhüdt; szomorkodva látja, apránként, mint vonják ki a fiút atyjának önkényes jogszolgáltatása alól a praetorok edictumai és a császárok rendeletei, s mint engedik meg, hogy javaival szabadon rendelkezzék. Igy történt azután, hogy idővel alig maradt ez üdvös hatalomból egyéb, mint csupán annak árnyéka. E túlságos hatalom ellen

[22] *Respublica*, I. k., III. fej.

fölhozható ellenvetésekkel szemben Bodin az apának fia iránti természetes vonzalmára hivatkozik, s nem veszi észre, hogy a túlságba vitt hatalom barbár joga csak ott részesül tiszteletben, hol ez a vonzalom is fejletlen és barbár.

Annyira azonban nem ragadja Bodint a családi tekintély kérdésében tanúsított buzgósága, hogy Aristotelesnek a rabszolgaságról vallott nézeteit magáévá tegye.[23] Ő a legelső az új-kor valamennyi publicistái között, ki a szolgaság előítéletét megtámadta és megczáfolta; s e tekintetben annál nagyobb az érdeme, mert alig csökkent e baj egy darab időre a középkor vége felé, máris újult erővel s mondhatni, őrületes arányban és módon kapott ismét lábra. «Amerika fölfedezése alkalmával — mondja Bodin — az egész világon szorosabbra fűzték a szolgaság kötelékeit.» Jól tudjuk, minő volt e szolgaság, s hogy minő kegyetlenségeknek vetette alá a vallásos vakbuzgalommal párosult nyereségvágy az európai hódításnak e szerencsétlen áldozatait. A rabszolgaság kárhoztatása tehát Bodinnál nem volt iskolás ízű stilgyakorlat; e théma tényleg élt, tényleg megoldásra várt s a szilárd meggyőződésnek és határozottságnak oly hangjait csalta ki Bodinból, melyek különben meglehetősen ritkák nála. Az olvasó kiérzi, hogy szerzőt egy nagy igazság érzése lelkesíti. «Akkor fogom elismerni, így szól, hogy a szolgaság természetes, mikor majd az erős, hajthatatlan, gazdag és tudatlan emberek engedelmesen térdet fognak hajtani a bölcs, tapintatos és gyönge emberek előtt, még az esetben is, ha az szegény.... A ki azt mondja, hogy dicséretre méltó könyörületesség életben hagyni a foglyot

[23] *Respublica*, V. fej.

holott meg lehetne ölni: az nem tudja, hogy ez a tolvajok és kalózok könyörületessége, kik azzal hivalkodnak, hogy a meg nem ölteknek oda ajándékozták az életet.... A mi pedig azt az érvet illeti, hogy a szolgaság, ha természetellenes volna, nem állott volna fönn oly soká: ki ne tudná, hogy az emberáldozatnál nincs kegyetlenebb és útálatosabb dolog, s hogy mégis alig van nép, mely nem áldozott volna embereket, s hogy ezt az ocsmányságot mindannyi, századokon keresztül, a vallásosság fátyolával takarta.» E rövid és határozott szavak megdöntik mindazt az érvet, melyet Aristoteles és a jogászok a rabszolgaság mellett föl tudtak hordani. Ezután a rabszolgaság által teremtett gyűlöletet, polgárháborúkat és forradalmakat festi Bodin, a történelemből merített eleven színekkel. «Azt mondják, így szól, hogy törvényekkel lehetne mérsékelni a rabszolga-tulajdonos hatalmát. Igen ám! de ki üldözne valakit azért, mert egy rabszolgát megölt? Ki hallgatna meg ilyen panaszt? Ki tenne igazságot, mikor ez ügy előtte egészen közönyös?» Azt mondják továbbá, hogy a rabszolgaság csökkenti a csavargók, a koldusok és tolvajok számát. «Én ellenben azt állítom, hogy a rabszolgaság ezek számát megtízszerezi; mert hiszen a rabszolgának, ha sikerül megszöknie, tolvajlásra vagy kalózságra kell adnia magát, mivel urát nem szenvedheti, a testére sütött bélyeggel sehol nem mutatkozhatik s kenyerét tisztességes módon meg nem szerezheti.» Azt azonban Bodin sem helyesli, hogy a rabszolgák mind egyszerre fölszabaduljanak, a mint ez például Peruban történt a császár rendeletére. «Nem lévén jószágok, a melyből megélhettek volna, sem mesterségök, melylyel kenyeröket megkeressék, ezenfelül a henye és gondatlan élet kellemességeihez is

hozzá lévén szokva, dolgozni röstek valának, úgy hogy jobbára éhen vesztek. A megoldás egyetlen módja tehát az, hogy fölszabadításuk előtt bizonyos mesterségre taníttassanak.» A rabszolgaságnak ezt az erélyes bírálatát Bodin e magasztos szavakkal fejezi be: «Ha azt mondja nekem valaki, hogy csak az lehet jó úr, ki annakelőtte jó szolga volt, annak azt felelem, hogy e nézet alaptalan, bármilyen régi, mert a nemes és nagylelkű szivet semmi sem durvítja és alacsonyítja el annyira, mint a szolgaság és semmi sem ássa alá annyira a másokon való uralkodás fejedelmi önérzetét, mint a korábbi szolgaállapot emlékezete; ezért mondja a bölcs király egyik példabeszédében, hogy nincs olyan kiállhatatlan ember, mint a rabszolgából lett úr.»

Az állam meghatározásába végre a fölségjog fogalmát is be kell vennünk, mint utolsó elemet.[24] Mi az a fölségjog? A föltétlen, korlátlan és örökké tartó hatalom. E meghatározás értelmében helyesen cselekszik Bodin, hogy megtagadja a fölség czimét mindattól a hatalomtól, mely határozott időre szól, így tehát a római consulatustól, a dictaturától s a decemviratustól, valamint mind attól a hatalomtól is, mely határozatlan időre szól ugyan, de mindig visszavonható azon hatalom részéről, melytől a kinevezés származik. Az ilyenek a hatalomnak csak őrei és letéteményesei, de nem birtokosai. Bármily korlátlan legyen is ez a valakire rábízott hatalom s bármily tág téren érvényesüljön, mihelyt számot kell róla adni, vagy mihelyt egy előre megállapított időpontban le kell róla mondani: ez a hatalom csak látszólagos, kölcsönvett hatalom, de nem valódi souverainitas, nem fölségjog. Igazán souverain csak az, ki megkérdezésök nélkül szab

[24] *Respublica*, VIII. fej.

az alattvalóknak törvényt, és a ki még saját törvényeinek sem tartozik engedelmességgel; a mit igen jól fejez ki a franczia királyok ősi szólásmódja: *Car tel est notre plaisir* (mert kedvünk úgy tartja). Az egész népnek meg kell esküdnie, hogy a törvényeket megtartja, hogy a souverain fejedelemhez hű lesz; de a fejedelem egyedül csak Istennek tartozik megesküdni, mint a kitől jogarát és hatalmát bírja. A ki azt követelné a fejedelemtől, hogy tegyen esküt a nép kezébe és hogy tartsa meg a törvényeket, az megsemmisítené s magas polczáról leszállítaná a souverain fölséget, illetőleg aristokratiává vagy demokratiává idomítaná át a monarchiát. «Igy történik aztán, hogy a fejedelem látva, hogy megrabolják attól, mi neki sajátja, s hogy őt alá akarják vetni saját törvényeinek, elvégre nem csak a polgári törvényektől érzi magát fölmentve, hanem Istennek és a természetnek törvényeitől is, melyeket az előbbeniektől nem különböztet meg.» A mit itt a fejedelmekről mond, azon Bodin általában minden fölséget ért. Bárkié legyen a hatalom, a népé vagy a nemességé, a souverain fölségnek mindenkor az a jegye, hogy törvényeket hoz és eltöröl, s hogy nem veti magát ezeknek alája, csak a mennyiben kedve tartja.

Már most melyek a fölségnek megkülönböztető jegyei?[25] A legelső és leglényegesebb, mint már láttuk, az, «hogy általában az összeségnek és minden egyesnek külön szabhat törvényt,» még pedig «nem törődve sem a nála nagyobb, sem a vele egyenlő, sem a nála kisebb személyek beleegyezésével». A fölségnek ezt a jogát még a szokás sem korlátolja. «A törvény megváltoztathatja a szokást, de a szokás nem semmisítheti meg a törvényt.»

[25] I. könyv, X. fej.

A fölségnek második jegye, hogy hadat üzenhet és békét köthet. A harmadik a tisztviselők kinevezésének joga. A negyedik, hogy utolsó fokban ítélkezik. Az ötödik a kegyelmezés joga. Végre e különféle jogokhoz még sok más jog is járul, mint a pénzverés, az adószedés, a birságolás joga s több ehhez hasonló. Ezek a souverainitás lényeges jogai, s ezek nem csak a fejedelmet illetik meg, hanem minden fölséget: királyt, népet s a nemesi testületet egyaránt.

A souverainitás, illetve az állam tényleg háromféle: monarchia ott, hol egyetlen ember uralkodik; népies állam, hol az egész nép, s végre aristokratia, hol a népnek egy töredéke uralkodik; vagyis, mint Aristoteles mondá, háromféle a szerint, a mint egy ember, többen, vagy mindannyian uralkodnak. Vannak, kik ezen fölül negyedik kormányformát is ismernek, ezt a negyediket az előbbi háromnak vegyülékéből alkotván meg. Igy járt el Aristoteles, Polybios, Cicero és Macchiavelli. De Bodin ezt az elméletet határozottan elveti.[26] «A kormányzat három formájának vegyüléke, úgy mond, nem alkotja meg a köztársaságoknak egy újabb fajját; ez a vegyülék nem egyéb, mint a népies államforma. A fölségjog oszthatatlan, ebben tehát király, főúr és nép nem osztozkodhatik. E mellett az új rendszer mellett ugyan kit illetne meg a törvényhozás joga, a souverainitásnak e csalhatatlan jegye? Bizonyára az államnak mind három alkotó elemét, vagyis mindenkit; ez tehát a népies államforma . . . .» Bodin ezután a példákat veszi elő, melyeket erre a szerinte lehetetlen vegyes formára nézve szokás fölhozni. Lacedaemon aristokoratia volt; Róma népies állam; Velencze aristokratikus

[26] II. könyv, I. fej.

signoria. Francziaország kormányzatában jogosan nem lát egyebet hamisítatlan s tiszta egyeduralomnál; a franczia parlementek az ő szemében, igen helyesen, törvénykező testületek; a rendek pedig nem egyebek, mint a népnek olyan gyülekezete, melyet a fejedelem folyamodványok és kérvények előterjesztésére egybehí, de mely nincs arra hivatva, hogy kormányozzon és törvényt hozzon. Valóban, ha mindent szemügyre veszünk, nyilvánvaló, hogy nincs oly kormányzat, melyben a köztársaság három faja egyformán s tökéletesen egymásba olvadna; a három közül az egyik mindig túlsúlyban lesz és a másik kettőt el fogja nyomni.

De bármily alakban jelentkezzék a souverainitás, ez azon tan szerint, melyhez Bodin állhatatosan ragaszkodik, sohasem teheti túl magát az igazságon és Istennek törvényein: «A mi az isteni és a természeti törvényeket illeti, ezeknek, úgy mond, a világ minden fejedelme alá van vetve; ezeket egyikök sem szegheti meg, ha csak az Isten iránti fölségsértésnek bűnébe nem akar esni, hadat izenvén Istennek, kinek nagysága előtt a világ minden fejedelme engedelmesen fejet és térdet tartozik hajtani, félelem és megalázódás között.... Mivel az igazság a törvénynek eredménye, mivel a törvény a fejedelemnek alkotása, mivel a fejedelem Istennek képmása: az érvek e sorozatából következik, hogy a fejedelem által hozott törvényt Isten törvényének mintájára kell készíteni.»[27]

Már most azt kellene tudnunk, vajjon e három ősi és egymással összeférhetlen kormányforma közül melyik-

[27] I. könyv, VIII. fej.

nek nyújtja Bodin a pálmát? Ő előnyeik szerint hasonlítja össze azokat.[28] A mi a népies államot illeti, ennek legfőbb előnye, úgy mond, az egyenlőség, mely a barátságnak dajkája. Minden kormányforma között rendszerint a demokratia dicsekedhetik a legtöbb nagy emberrel, nagy hadvezérrel és nagy szónokkal; a köztársaság itt tényleg *res-publica*, köz-ügy, mert minden a népé, minden a néptől indul ki, s minden a népnek hajt hasznot. A törvény uralma végre sehol sem oly föltétlen, mint ennél a kormányformánál. De mind ez az előny csak látszólagos. Tényleg sehol sem érvényesül az az absolut egyenlőség, melyről a demokratia ábrándozik, de a melytől a természet húzódozik; a méltóságok nem lehetnek egyenlően megoszolva, mert ez az igazságba ütköznék; még szabadság sincs e kormányforma uralma alatt; sőt nincs kormányzat, melynél a szabadság jobban feszélyeztetnék s a közvagyon rosszabbul kezeltetnék. Ehhez járul a tömeg állhatatlansága és tudatlansága; az államügyek nyilvános elintézésében rejlő veszély; a népies állam tisztviselőinek mindenhatósága, s végre az is, hogy a souverain fönség megbolygattatik és az erény eltűnik. Az aristokratiát alaposabb érvekkel lehet megvédeni, mint a népies kormányformát. Mert először, ha a középszer mindenben ajánlatos, úgy az aristokratia, mely a monarchia és a demokratia közt középen van, a kormányzat legjobb formája. Másodszor, az állam kormányzatának azok kezében kell nyugodnia, kik erényre, nemességre és vagyonra nézve a legelőkelőbbek; már pedig ez az, a mit aristokratiának hívnak. Végre nincs sem oly monarchia, sem oly népkormányzat, melynél az államügyek gondját nem

[28] VI. könyv, IV. fej

a bölcs emberek tanácsára kellene bízni; mert hiszen egymagában se a fejedelem, se a nép nem uralkodhatik; s ily módon az aristokratia még azon államokban is meghonosodik, melyek annak elvi ellenségei. De mily bajos dolog e két véglet között megtalálni azt a helyes középszert, mely elkerülné úgy a monarchiának, mint a népkormányzatnak hátrányait! Ha a tisztségeket a legméltóbb emberekre kell, a mint hogy kétségtelenül ő rájok kell bízni, úgy a souverain hatalom a méltók legméltóbbikát illeti: mindenkor egyetlen egy embert. Ha már most azt mondjátok, hogy bajos dolog olyan bölcs embert találni, ki az államot elkormányozhatná, mennyivel bajosabb e czélra sok embert találni? Sok fej meghasonlást idéz elő a kormányzatban; ha a nép távol tartatik a közügyektől, ez lázadásra ad okot; ha pedig minden kedve szerint történik, csak azért hogy megnyeressék, ez megint nem kevesebb gondot ad a főuraknak, mint a mennyivel erőszakos megfékezésök jár. Mind a mellett a monarchiának is megvannak a maga hátrányai, a minők például a fejedelmek utódlása, a koronáért való pártviszályok, nemcsak a választó, hanem az örökösödési monarchiákban is; aztán a regensség, a királyok ifjú kora, szenvedélyei s több efféle. De azért a monarchikus államokban a veszélyek még sem oly nagyok, mint a köztársaságokban, s ellensulyozza őket az a lényeges előny, hogy egyetlen egy személyben központosul a souverainitás. Mert az egység a souverainitásnak múlhatatlan kelléke. Meglehet, hogy a mi megfontolást igényel, annak több ember jobban megfelel, mint egy; de a határozathozatalra, a rendelkezésre, a parancsolásra egy ember mindenkor alkalmasabb lesz többeknél. A monarchikus forma végre a ter-

mészetnek is jobban megfelel, mert a mint látjuk, a világnak is csak egy teste és csak egy feje van.

A monarchiai kormányzatnak fölénye az aristokratikus és népies kormányzatok fölött akkor is bebizonyul, ha az emberi társadalom végczélját, az igazságot, vagyis a jutalomnak és büntetésnek részrehajlatlan elosztását tekintjük.[29] Aristoteles csak kétféle igazságot különböztet meg, a kiegyenlítő és az osztó igazságot. Amaz az egyenlőség elve értelmében s a számtani arány szerint igazodik; emez a hasonlóság elve és a geometriai arány szerint. Úgyde az első a népies államnak sajátja, a melyben a legszigorúbb egyenlőség uralkodik; a második az aristokratikus államé, hol az érdem és jutalom szerencsés aránya egymást ellensúlyozza. Úgy a kiegyenlítő, mint az osztó igazság magában véve tökéletlen, mert amannál az érdem, emennél pedig az egyenlőség jár pórul, a mi azután elgyengíti úgy a demokratikus, mint az aristokratikus kormányzatokat. Amannál érdemes férfiak észrevétlenül tünnek el a tömegben; emez pedig annak van kitéve, hogy a megalázott és elnyomott közsorsú emberek lázadást indítanak és fölforgatják az államot. Ezért javasolta Aristoteles e két arány egyesítését, hogy az elsővel főkép az érdekek kiegyenlítésére és a jogtalanságok megtorlására, a másodikkal a tisztségek és kitüntetések fölosztásakor kell élni. De van még egy harmadik arány is, mely e kettő fölött áll s mindkettőt magában foglalja: s ez a harmonikus arány, melyben egyenlőség és hasonlóság elegyülnek. «Mint a hogy a díszlakomán az okos symposiarcha a bolondos vendéget szépen két bölcs

[29] VI. könyv, VI. fej.

ember közé fogja, a csöndes embert pedig két izgága közé ülteti, . . . s így cselekedvén, nem csak az irígyektől és féltékenyektől fog megszabadulni, hanem ebből a szép rendből kedves és tetszős harmonia is fog előállani, úgy a szomszédok között, mint az egész társaságban.» E harmonia az igazságnak jelképe a monarchikus államban, mint a mely lehet egyszerű a lényegben s mérsékelt a kormányzásban. Mert ha képtelen törekvés három olyan összeférhetetlen elemet összevegyíteni, minő a monarchia, az aristokratia és a demokratia: azért még nincs kizárva, sőt üdvös dolog, hogy ugyanazon fejedelem aristokratikus és egyúttal népies szellemben is kormányozzon, s hogy a gyakorlatban enyhítsen annak a kormányzatnak terhén, mely mindig sulyosan nehezedik az alattvalókra. A jó fejedelem tehát nem fogja a demokratikus egyenlőséget megvalósítani; hiszen csak azon föltétel mellett őrizheti meg fönhatóságát és döntő befolyását, ha a legméltóbb és legnemesebb férfiaknak föntartja azokat az előjogokat, melyek őket megilletik; de az aristokratikus arányhoz sem fog szorosan alkalmazkodni, mert ezáltal ellenségévé tenné a népet, melynek természetszerű támasza éppen ő; mindkettőt gyámolítani fogja, s midőn valamit az egyenlőségnek juttat, nem fog megfeledkezni az érdemről sem; ily módon ügyességével, aztán meg fejedelmi tekintélyének fölségével ki fogja békíteni a legellentétesebb igényeket, a nép jogos nagyravágyását, a nemeseknek velök született büszkeségét, s mindenütt egyetértést és békét fog terjeszteni.

A monarchiának e szellemes elméletében tetőzik Bodin könyve. A kormányzatok formáit nem akarta összevegyíteni; de összevegyítette elveiket. Ezt a megkülönböztetést általánosabban is alkalmazhatjuk s job-

ban kiterjeszthetjük, mint a hogy Bodin tette; mert vegyes kormányzat alakítása nem mindig könnyű, ha fölteszszük is, a mit Bodin tagad, hogy egyáltalán lehetséges. De mindig lehetséges az egyik kormányzat elvének hatását a gyakorlatban mérsékelni a másik kettőnek elvével. Az aristokratia például csak akkor lesz hatalmas és virágzó, ha a bölcseségnek és az értelmi fölénynek elvét, a melyeknek erejét köszöni, össze tudja társasítani a monarchiától kölcsön kért egységnek elvével, mely az állam együvétartozandóságának és biztonságának garantiája; továbbá lehet társasítani az egyenlőség elvével is, melyen a demokratia jogrendje és ereje nyugszik; szóval, ha egyrészről alá fogja vetni magát a saját soraiból kikerült főnöknek, mint ez a monarchiákban szokás, másrészről pedig ha a népnek meg fogja adni a szabadságot s a kitüntetések megszerzésének lehetőségét, a mint ez a köztársaságokban szokott lenni. A demokratikus kormányzat elvét, a mely részint szabadságra, részint túlságos egyenlőségre törekszik, szintén lehet mérsékelni valamely egységes és pártfogó fönhatóság szervezése s az értelmi és erkölcsi érdemnek megbecsülése által. Igy tehát nincs oly formájú kormányzat, mely ne lehetne bölcs és jó, ha megfelel annak a föltételnek, hogy egymással összhangzásba hozza az egység, az arányosság és az egyenlőség három elvét.

A kormányzatok elmélete után a forradalmak elméletére kerül a sor, a mint ez természetes is; mert nem elég tudnunk, hogy a kormányzatnak milyen fajai vannak, hanem azt is kell tudnunk, mikép alakulnak, mikép fejlődnek és mikép mennek tönkre.[30] De bármennyi

[30] IV. könyv, I. fej.

gondot és tudományt fordít Bodin erre az új elméletre, nem lehet tagadni, hogy Aristoteles theoriáját voltaképen semmivel sem tökéletesíti. A forradalmak okait mindkét író, nehány jelentéktelen eltéréssel, egyféleképen sorolja föl. Sőt pontonként meg lehet állapítani azokat a módosításokat, melyeket Bodin Aristoteles szövegén tett; új elvet azonban nem veszünk észre sehol.

Egy másik elmélet, melynek csirája szintén megvan Aristotelesnél, de melyet részletesen Bodin fejtett ki elsőben, az éghajlat befolyásáról szóló elmélet, melyet Montesquieu, ki hiressé tette, Bodintól vett át. «A bölcs kormányzónak, úgy mond, jól kell ismernie népe véralkatát és természetét, mielőtt az állam vagy a törvények megváltoztatásához bármiben hozzá merne nyúlni; mert a köztársaságok fönnállásának legnagyobb és talán legfőbb biztosítéka az, ha az állam a polgárok természetéhez alkalmazkodik, a törvények és rendeletek pedig a helyi viszonyokhoz, a személyeknek és a kornak természetéhez. Mert, úgy mond Baldus, ámbár az ész-ok és a természetes méltányosság korlátlanul érvényesülnek s nincsenek helyhez kötve: ez minden különbségtétel nélkül mégis csak akkor áll, ha az ész-ok egyetemes; a hol ellenben az indok különleges helyekre és külön személyekre vonatkozik, ott külön megítélés alá esik; a miből következik, hogy a köztársaságokat is a helyek különbsége szerint különbözőkép kell berendezni, mint az az okos építőmester, ki midőn épít, a hely színén található anyagokhoz alkalmazkodik.»[31] Igy szól az elv a maga általánosságában. De meg kell jegyeznünk, hogy

[31] V. könyv, I. fej.

Bodin az ész általános követeléseire és a természetes méltányosságra nézve nem ismeri el az éghajlat befolyását; a mi oly fontos egy kivétel, melyet nem tettek meg mindig azok, kik a külvilágnak az erkölcsre való hatásáról értekeztek.

Jelezzük végre Bodinnak a vallásról és a türelmességről vallott nézeteit.[32] Elve az, hogy a vallásról nem kell vitatkozni: «Mert bármiről vitatkozzunk, azonnal fölkeltjük a kételyt; már pedig kétségbe vonni oly dolgokat, melyekről mindenkinek meg kell győződve és meg kell nyugtatva lenni, annál nagyobb kegyeletbiányra mutat, mennél bizonyosabb, hogy nincs olyan világos és igaz dolog, melyet vitatkozással elhomályosítani és megingatni ne lehetne... Minthogy még az atheisták is elismerik, hogy az államnak nincs szilárdabb oszlopa, mint a vallás, s hogy ez a fejedelmeknek és uralmaknak, a törvények végrehajtásának, az alattvalók engedelmességének, a hatóságok iránti tiszteletnek, a rossz cselekedetektől való tartózkodásnak, s a polgárok közötti kölcsönös szeretetnek legfőbb biztosítéka: kétszeresen kell ügyelni, hogy ily szent dolog vitatkozások folytán megvetés és kétely tárgyává ne legyen; mert volt rá eset, hogy ez okozta a köztársaságok romlását. Ne hallgassunk tehát azok szavára, kik bennünket rabulisticájokkal meg akarnak tántorítani.“

De bár Bodin a vallásos vitatkozásokat megtiltja, azt egyátalában nem akarja, hogy a lelkek megtérítése erőszakos módon történjék. «Ha a fejedelem, az ő vallá-

[32] IV. könyv, VII. fej.

sos meggyőződésétől vezéreltetvén, az igaz hitre akarná téríteni felekezetekre és sectákra oszolt alattvalóit, az én nézetem szerint, erőszakot nem szabad alkalmaznia; mert mennél nagyobb kényszer alá jut az emberi akarat, annál csökönyösebb. Míg ha a fejedelem minden hamisság és színlelés nélkül követi az igaz vallást s ahhoz híven ragaszkodik, könnyen megeshetik, hogy alattvalóinak szivét és akaratát minden erőszak és fáradság nélkül nyerheti meg az ő vallásának.» Theodosius példájára hivatkozik, s Theodoriknak, a gót királynak, ezt a szép mondását idézi: «*Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus.*» A vallásos üldözésnek következményeit Bodin tökéletesen megértette. «Máskülönben az fog beállani, hogy mindazok, a kik saját vallásuk szabad gyakorlatától elüttettek, más vallásoktól pedig borzadnak, atheistákká lesznek, mint ezt a tapasztalás bizonyítja; és miután leszoktak az istenfélésről, lábbal fogják taposni a törvényeket és hatóságokat, s mindenféle istentelenségben és gonoszságokban fogják kedvöket találni; erre pedig az emberi törvények nem ismernek orvosságot. Minden áron kerülnünk kell tehát ezt a nagyobbik bajt, ha már nem terjeszthetjük az igaz vallást . . . Zendülések és zavargások idején nincs annál nagyobb veszély, mint ha akár az államot, akár a vallást, akár a törvényeket és szokásokat illető dolgokban az alattvalók nézetei kétfelé oszolnak; míg ha a nézetek sokfelé ágaznak, lesz köztük olyan is, mely a békét közvetíti s összeegyezteti a többieket, melyek egymás közt soha meg nem egyeznének.» Ilyenek Bodinnak, korát tekintve, kétségkívül igen szabadelvű nézetei, melyek kapcsán ő L'Hôpitalnak és a béke barátjainak pártjához tartozik.

Morus Tamás. — E gazdag és merész korszakban minden politikai rendszer képviselve van, s Platon óta most találkozunk ismét először fenkölt és kalandos képzeletű szellemekkel, kik nem csak egy bölcsen rendezett és szabályosan működő politikai társadalomnak, hanem egy egészen az ő kedvök szerint való philosophiai elvekre alapított államnak eszméjét kergetik. Platon azt mondotta volt, hogy «míg nem a bölcsek köréből kerülnek ki a királyok, és míg a királyokból nem lesznek philosophusok, addig nincs ír azokra a bajokra, melyek az államot marczangolják,»[33] s e szellemtől vezéreltetve rajzolta meg a philosophiája elvén nyugvó államnak tervezetét. A XVI. század egy kiváló egyénisége, egy hírneves államférfiú, kora legügyesebb íróinak egyike, Morus Tamás Platontól átvette az eszmét, s a maga részéről szintén megkisérelte egy ily eszményi köztársaság szerkesztését.

A mi Morus *Utopiáját*[34] Platon *Köztársaság*-ától mindenek előtt megkülönbözteti, az egy olyan jellemvonás, mely az ó-kori népeknél egyáltalán ritkán található: az emberszeretet érzete. Platont főleg azok a viszályok és belső meghasonlások foglalkoztatták, melyek az államokat darabokra szakgatják, s földöntik az egység-

[33] Lásd I. köt, 198. lap.

[34] *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia libri duo,* in-4. Lőwen és Basel, 1516 és 1518. Franczia nyelvre fordították Jean Leblond 1550-ben, Robinson 1551-ben és J. Rousseau 1780-ban (e fordításnak harmadik kiadása J. Rousseau jegyzeteivel és előszavával 1789-ben jelent meg Párisban, 8-adr.). — Angol fordítás: *Utopia,* new edition, with lord Bacon's New Atlantis and a Analysis of Plato's Republic and copious notes, by J.-A. St. John, 1845, 1850, 1852.

ről szóló philosophiai elméletet; de a gyöngék és nyomorultak szenvedései iránt, úgy látszik, nem sok érzéke volt. Midőn a társadalom reformját tervezi, az a törekvése, hogy bizonyos rendet állapítson meg, melyben mindenki elfoglalja a maga helyét és megteszi a maga kötelességét; de hogy mily eszközökkel lehetne a lehető legtöbb embert boldogítani, ezzel édes-keveset törődik. Azt hitte, hogy ha minden megfelel annak az eszményi rendnek, melyről álmodozott, minden a legjobb rendben is lesz. Az *Utopiá*-ban ellenben a szenvedő osztályok iránt igaz érdeklődés s a társadalom bajai iránt élénk rokonszenv nyilatkozik. Morus sok erővel ostorozta kora műveletlen, de máris romlott társadalmának hibáit, s ez által hálára kötelezte a philosophusokat, az embereknek és a társadalom haladásának barátait. Erélyesen ostorozta a lopást büntető törvények fogyatkozásait, a büntetések túlságos szigorát, mely nem hogy csökkentené a bűntettek számát, hanem ellenkezőleg, nagyobb bűnökre ösztönöz; továbbá a szolgálatból elbocsátott vagy sebeik miatt szolgálatképtelenné vált katonákról gondoskodó intézmények hiányát; a nagy urak házában tétlenségre nevelt szolgahad nagy számát; a gazdagok nyereségvágyát, kik dús jövedelem reményében a szántóföldeket majd mindenütt kaszálóknak és legelőknek hagyván, sok kéztől megvonják a munkát, s ez által rablásra kényszerítik a szegényeket; az állandó hadseregek intézményét, mely ez időtájt kezdett Európában meghonosodni, s mely a kormányok pénztárát eladósítja s folyvást újabb háborúkra sarkal; végre a kormányoknak gyakori és csalárd pénzverési műveleteit, s több ehhez hasonlót.

A mi egyébiránt az *Utopiá*-nak vezéreszméjét illeti, azt nem kell ismertetnünk; köztudomású, hogy ez a

tulajdonjognak bírálata s egy olyan képzeleti államnak leírása, melyben minden közös. A tulajdon, Morus szerint, egyenlőtlenséget szül; mindig oly módon oszlik el, hogy nehány ember bőségben, a nagy tömeg azonban nyomorban él. Fölötte nehéz meghatározni, hogy kinek mi a tulajdona s e nehézségből ered minden pör. Ezenfölül a tulajdon kedvez a henyéknek s szaporítja az élősdiek számát, kik semmi hasznot nem hajtanak e földön, hanem annak csak kincseit fogyasztják, s mások munkájának gyümölcsén híznak, maguk nem dolgozván. Az egyenlőtlenség, az egyenetlenkedés és a tétlenség: ime ezek a tulajdonnak gyümölcsei.

Nem lehet tagadni, hogy ez eszmék voltakép Platontól valók. De az elv azonossága daczára lehetetlen észre nem vennünk azt a nevezetes különbséget, mely e két köztársaságot egymástól elválasztja. Platonnak a krétai és lacedaemoni alkotmány példájára Athénben kieszelt köztársasága philosoph- és katonai köztársaság. A község a hadviselők osztályán nyugszik, s ebből az osztályból kerülnek ki az államférfiak. A háború és a philosophia veszik igénybe e községnek, a görög község mintaképének minden idejét; az anyagi munkát, mely nélkül a társadalom meg nem élhetne, a két alsóbb osztály végezi, melynek tagjai, néhány ritka eset kivételével, nem is remélhetik, hogy valaha a felsőbb osztályokba emelkedhessenek. Platon köztársasága egy oly aristokratia, mely az erőre és a tudományra van alapítva; egy kasztszerű rendszer békóiba van verve; a keleti társadalomnak halvány, de kétségbevonhatlan utánzata. Morus köztársasága nem ismer semmi kasztot, e tekintetben tehát sokkal igazabb és méltányosabb; valóban köz-ügy, res-publica; senki sincs az állam védelméből és kormány-

zásából kizárva; és a kézi munka, távol attól, hogy a magasabb hivatásra való méltatlanságnak vagy alárendeltségnek volna jele, éppen ellenkezőleg, a legfőbb jogczím a köztiszteletre. Az *Utopiá*-ban mindenki földművelő, de ezen fölül egyszersmind külön hivatása is van. Morus tehát meg tudja oldani az anyagi és értelmi munka megosztásának nehéz kérdését a társadalomban: minden egyes embert, váltakozva, hol anyagi, hol értelmi munkára szólít, s úgy intézkedik, hogy a munkát mindig szabad idő kövesse és szellemi üdülés nemesítse. Igy a szabad idő és munka nem osztja többé az emberi társadalmat kétfelé, mint az ó-korban, polgárok és rabszolgák osztályára; hanem a szabad idő csak pihenés a munka után, mely az életföntartás forrásának és a polgárjog valódi alapjának tekintetik. Az értelmi munkának a közösség minden egyes tagjára való egyenletes kirovása bizonyára képtelen ábránd; de ez ábránd mégis csak közelebb áll az igazsághoz, mint az embereknek kasztok szerint való mesterséges elkülönítése és a polgárjognak kizárólag azok számára való föntartása, kik hadviseléssel és tudománynyal foglalkoznak.

E két köztársaság a kormányzat tekintetében is különböző. Platon *Köztársaságá*-ban a kormányzat aristokratikus, mondhatnók theokratikus; a legfelsőbb osztály is a harczosok osztályából kerül ki. Az *Utopiá*-ban a kormányzatnak elve a választás. Választás útján jő létre a tanácskozó testület, melyet Morus senatusnak nevez s az elnök-féle is, kit protophylarchosnak hív; nem hiányzanak végre a népgyűlések sem. De az *Utopiá*-nak ezt a részét némi homályosság borítja, a mi különben könnyen megesik az olyan fajta munkákon, melyeknél a szerző tudja, hogy álmot sző, s azért nem bibelődik a

részletek pontos kidolgozásával. Különös figyelmet csak az a körülmény érdemel, hogy a hatalom a nép beleegyezésétől ered. A kormányzat szabad és népies. Az *Utopia* köztársasága munkás és demokratikus köztársaság.

Campanella. — A XVI. században Platon *Köztársaságá*-nak egy másik, s a mintaképhez még hasonlóbb utánzata is látott napvilágot. Morus *Utopiá*-ja, a vagyonközösség kivételével, a nyugati köztársaságoknak elég hű képe volt és nagy vonásaiban a modern államokhoz hasonlított. Campanella Tamás dominikánus-szerzetesnek *A nap országa* című műve [35] ennek az *Utopiá*-nak utánzata, de olyan, melyben Platon *Köztársaságá*-nak emlékén kívül a katholikus szerzeteknek képe is megelevenedik. Míg az *Utopia* népies köztársaság, addig a *Nap országa* szigorúan theokratikus. Campanella az állam kormányzatát a philosophiai háromság mintájára szerkesztette, mely tudvalevőleg az ő metaphysikájának alapelve. Az állam feje a Metaphysikus, kit Campanella Napnak nevez és olyan pontifex maximus-féle, kiben a korlátlan főhatalom és az összes tudományok központosulnak. Megfelel annak, a mi a metaphysikában a Lény vagy első substantia. E souverain államfőnek parancsnoksága alatt áll három olyan tisztviselő, kik szintén souverainek és a kik a saját hatáskörükben korlátlanul uralkodnak ; e három tisztviselőt, metaphysikájából vett elnevezésekkel, Hatalomnak, Szeretetnek és Bölcseségnek nevezi Campanella. Az elsőnek az a hivatása, hogy a háborúra és védelemre

[35] *Civitas Solis*, 12-edr. Utrecht, 1643. Francziára Collet Lujza fordította (Páris, 1847, in-18.).

vonatkozó minden ügyben intézkedjék ; a második mind abban eljár, a mi a faj szaporodására, elterjedésére van befolyással ; a harmadik mindabban, mi a tudományt, a művészetet és nevelést tökéletesbíti. A közösség a *Nap országá*-ban több dologra terjed, mint az *Utopiá*-ban. Ez utóbbi csak a magántulajdont törli el ; amaz e tekintetben következetesebb s eltünteti a családot is, mely a tulajdont nélkülözhetetlenné teszi. Campanella a vagyonközösséggel együtt, mint Platon, a nők és gyermekek közösségét is követeli ; az emberi nem azon viszonyait, melyek sajátos természetöknél fogva a legnagyobb szabadságra tartanak igényt, a hatóságok őrködése alá helyezi ; a legtitkosabb érzelmeket egy kíváncsi és zsarnokoskodó rendőrségnek veti alá, s a két nemnek egyesülését a legaprólékosabb részletekig rendszabályozza, félreismervén a sziv jogait és a vonzalmak tiszteletreméltó voltát. Egy huszonhét esztendeig fogva tartott olasz szerzetes képzeletéhez egészen méltó ez a furcsa rendszer, mely a házasságot úgy ellenőrzi, mintha fajtalankodás volna, és a mely a szerelmet a nyilvános vallatás kínpadjára feszíti.

De Campanella nem csak a *Nap országá*-ban és a képzelet terén szövi utopiás álmait. A *Spanyol monarchiáról* szóló művében a laktunk világ és Európa kormányzatára ajánl egy utopiát. Ez a közép-korból föltámasztott utopia pedig nem egyéb, mint az egyetemes monarchia, azon különbséggel, hogy a germán hegemoniát a spanyol helyettesíti, s hogy a pápaságnak szolgálatára rendeltetik.[36]

[36] Campanella, *Monarchia hispanica* (Frankfurt, 1686, editio novissima) 416. lap : «Non desunt tamen qui actum esse de Ger-

Összefoglalás. — Mielőtt elbucsúznánk a XVI. századtól s a következő század munkálatait vennők szemügyre, mondjuk el pár sorban, hogy mit tett és mi része van a politikai tudomány haladásában és az államok fejlesztésében. E nevezetes század legszembeötlőbb sajátsága az a változatosság, gazdagság és merészség, melyet a mindenféle vizsgálódásokban kifejtett. Tárgyunk körében maradva is meggyőződhetünk ez állítás igazságáról, ha egyrészről a protestáns politikát tekintjük, a mint vallásos szükségleteitől szorongatva fölvet minden kérdést, fölhasznál minden módszert, a történelmet, a deductiv érvelést,

mania dicant; fieri tamen posse credant ut mundo a monarchia hispanica medicina afferatur, per eamque Turcae extirpentur et fides christiana per universum orbem terrarum dispergatur. Adducuntque hujus conjecturae rationem, quod per occupationem utriusque Indiae huic operi jam fundamenta jacta sint et hae tam vastae regiones nemini ante hunc diem notae a Deo ipso omnipotente Castilianis ac Lusitanis in manus quasi traditae sunt, atque hae duae nationes antea perpetuo sibi invicem infensae improviso unius hominis obitu, uni capiti subjectae esse coeperunt.» De ezek után Campanella tényleg merőben ellenkező érveket fejteget; azt mondja, maga sem tudja, melyik nézethez csatlakozzék: «Ut ipse dubitem cui parti accedendum sit» (435. lap). Érvelésének eredménye az, hogy Bellarmin bibornok véleményét fogadja el, vagyis a pápai mindenhatóságot, a keresztyén fejedelmeknek alárendelésével: «Necessarium non esse, ut omnia mundi regna ab uno solo capite regantur, si ejusmodi monarcha per principes regeret tales *qui ipsi non secus ac episcopi papae subjecti essent*» (436. lap). Ugyanez eszmekörben mozog Campanellának még két más műve is, a *Monarchia Messiae, ubi per philosophiam divinam et humanam demonstrantur iura summi pontificis supra universum orbem*, 1633, 4-edr és *Discorsi della liberta e della suggestione allo stato ecclesiastico*, 1633, 4-edr; e két munka igen ritka s nem került szemünk elé.

a biblia tekintélyét, s végre a mint a legmerészebb következményekig nyomozza és hajtja a népsouverainitás elvét. Tekintsük aztán a katholikus politikát, mely ugyanezeket a problemákat hasonló, olykor még kalandosabb merészséggel mozgatja s meghányja-veti; tekintsük a békéltető politikusokat, a mint a mérsékelt monarchia elvét, ismét talpra állítják, a lelkiismereti szabadság elvéhez kapcsolván azt; tekintsük végre az utopistákat, kik a társadalom leglényegesebb elveit kérdésbe teszik, s részint leleményes és ábrándos könyvekben, részint fegyverrel kezökben álmodoznak a társadalmi kormányzat ismeretlen alakzatairól. A speculatio e sokféle és ellentétes termékei közűl messzire kimagaslik egy monumentális tudományos alkotás, melyet azóta sokszor fölülmúltak ugyan, de mely korát tekintve, nagy érdemű, s mely a politikai kérdéseket kimeríthetetlen tudományossággal és ritka alapossággal tárgyalta. Merném állítani, hogy e csodálatos század már mindazt fejtegette és megvitatta, a mi a jelen kort izgalomban tartja: a tulajdonnak, a szolgaságnak, a politikai, főkép pedig a lelkiismereti szabadságnak kérdéseit. Mily csodás színtere ez a sokféle vitának, összecsapásnak és küzdelemnek, a XV. századhoz képest, ha ez utóbbiból Macchiavellit kiveszszük; pedig bátran kivehetjük, mert Macchiavelli már a renaissancenak és a XVI. századnak fia.

De ha az új-kort mozgató eszmék a XVI. században mind megvannak is, csak zavarosan s válogatás nélkül összekúszálva vannak meg, és csírájokból is csak most kezdenek kibontakozni. Mindez még csak előőrsi csatározás, mely majd a jövő századokban ölt mind nagyobb mértéket és válik szabályszerű hadjárattá. A tanok valódi jelleme majd csak akkor mutatkozik, s csak

akkor érkezik meg az ideje, hogy közelebbről tanulmányozzuk és ítéletet mondjunk fölöttük.

De habár e helyen nem akarjuk idő előtt méltányolni azokat a tanokat, melyekkel még találkozni fogunk akkor, midőn elveik teljes fényben fognak ragyogni és teljes erejöket ki fogják fejteni: azzal már most tisztába kell jönnünk, hogy mi volt e hatalmas mozgalomnak tényleges eredménye.

A XVI. század két nagy eszmét vitt be a tudományba: a politikai és a vallásos szabadság eszméjét; e két eszmét pedig a protestantismusnak köszöni a világ. Ezt az igazságot gyakran vonták kétségbe; meg kell tehát magyaráznunk, hogy mikép értendő.

Már többször említettük, hogy a közép-kornak eszmei tartalma egyetlen egy kérdésnek, az egyházi és a világi hatalom kérdésének kivételével, ó-kori emlékezésekből, üres és elhalt formulákból, összefüggés nélküli és rosszul meghatározott tételekből áll csupán. Mintha csak két személy élne a világon: a pápa és a császár. A nép mindössze csak díja e küzdelemnek. Ez az új szereplő saját neve alatt a XVI. században jelentkezik először a történelem színpadján. Ez adja meg új jellegét ennek a nagy kornak, mely a közép-korral végleg szakított s az új-kori szellem számára megtörte az utat.

Hogy a lelkiismereti szabadságról mikép gondolkodott a közép-kor, láttuk. Az volt a kétségbe nem vont törvényes fölfogás, hogy az eretneket meg kell ölni; és semmi sem oly meglepő, mint a lelkiismereti szabadságnak az a XIV. századba tévedt védbeszéde, mely egy mélységesen elfeledett jogásznak, paduai Marsiliusnak irataiban található.

Ha viszont a XVI. század uralkodó vonását és legsajátabb eredetiségét keressük, mindenekelőtt a demokratikus tanoknak új életre ébredése szökik szemünkbe; mert ennek a századnak ez a legtündöklőbb jelensége. A demokratia behatol mindenüvé, a tudományba, a theologiába, az utopiába. A demokratikus merészség dolgában katholikusok és protestánsok egymással versenyre kelnek. Az az eszme, hogy a nép a királynál előbbre való, közhelylyé válik még a királypártiak szájában is. És csak a század vége felé, midőn az új tanok már a legszertelenebb kicsapongásokat vitték végbe, akadt nehány emelkedett szellemű egyén, ki a monarchiai eszmékhez visszatért s fölvette a harczot, mely a következő két század folyamán majd mind jobban elterjed és elhatalmasodik.

Nem lehet tagadni azt sem, hogy a lelkiismereti szabadság eszméje a XVI. század conceptiója. Ki fejtette ki ez eszmét (ha Marsiliust nem tekintjük) korábban mint Castalion, L'Hôpital, La Noue, Pasquier, Bodin, Mornay és e korszak egyéb bölcsei?

Korántsem állítjuk, hogy a XVI. század végleg megoldotta ama két problemát, melyekért dicsérettel illettük. E problemákat fölvetette és elveit megsejdítette. Ennél többet nem állítunk, mert jól tudjuk, hogy egy nap alatt úgy sem lehet mindent elérni.

De vajjon lehet-e jó lélekkel azt mondani, hogy a protestantismusnak köszönjük ezeket az új eszméket és e haladást? A reformatio nem változtatta-e mindúntalan tanait s nem követte-e a legellentétesebb tanokat? Ha érdeke úgy kivánta, a világi hatalmat hívta segélyül; ha a hatalomnak híját érezé, a szabadság felé

fordult; ha hatalmasokkal volt szövetkezve, zsarnokoskodott; ha gyöngékkel, akkor a forradalomra szított; felhasznált minden elvet, s épp ezért egynek dicsőségét sem tulajdoníthatja magának. A mi pedig a vallás-szabadságot illeti: kell-e külön megemlítenünk, hogy a reformatio a máskép hivőket csak oly kegyetlenül üldözte, mint az inquisitio, s hogy a türelmesség ellen való legszenvedélyesebb irat egy protestánsnak műve?

Nem ide tartozik annak vizsgálata, hogy mi volt a protestantismusnak történeti szerepe, hogy mit akart elérni és tényleg mit ért el? E bonyodalmas kérdést a történetírókra bízzuk, kik megoldására illetékesebbek. A protestantismusnak saját külön érdekei bennünket különben sem érintenek; reánk csak az eszméknek okszerű egymásba kapcsolódása, a tanoknak előmenetele tartozik. Már pedig ki tagadhatja, hogy a megélhetés kénszerűsége bírta rá a protestánsokat, hogy a hol el voltak nyomva, ott a kormányhatalom jogait vita tárgyává tegyék, eredetöknek jogszerűségét nyomozzák? Ki tagadhatja, hogy Hotman, Languet, Buchanan, Knox és ezer más kevésbbé híres protestáns író emelte ki a homályból a népfölség tanát, mely azelőtt vagy az iskola porába volt eltemetve, vagy pedig a jogtudósok önkényuralmi elméletének és a theokratia nagyravágyó jogigényeinek szolgált álarczul? Hogy a protestánsok más elveket hirdettek, mikor abból hasznot láttak, ez oly ellenmondás, melynek megmagyarázása ő reájok tartozik; de lényegileg mit sem változtat a fődolgon, melyet az imént kiemeltünk. Egyébiránt tán nincs is abban ellenmondás. Vallásuk érdeke bírta őket arra, hogy támaszukat a közszabadságban keressék; mikor pedig a szabadságra nem volt többé szükségök s vallásuk az államhatalomnál találta

meg a kellő támaszt és pártfogást: akkor bizalmuk a hatalom felé fordult s egyéb dologgal nem törődtek. Ám ekkor ellenfeleik vették föl a keztyűt. A demokratikus elvek pártot cseréltek, s hogy igazat mondjunk, fegyverré és eszközzé váltak az engesztelhetetlen szenvedélyek kezében. De azért nem szűntek meg hatni, s ha valahol legyőzettek, idegen országba vándoroltak. Igy kerültek Hollandiába, Skóciába, Angliába, Amerikába, hogy egy szép napon ismét visszatérjenek Franciaországba, a honnan eredetileg útra keltek.

Ez a lelkiismereti szabadság története. A protestánsok a pártok vak és dőre fanatismusának engedtek, midőn váltakozva hol sürgették azt, hol meg elítélték. E fanatismusnak egy ellenkező fanatismussal való találkozásából eredt a megegyezés eszméje. A protestantismus szolgált alkalmul azon békeszerződés megkötésére, mely egyazon állam különböző hitvallásainak egyenlő jogot biztosít, új jogot, melyet a közép-kor nem ismert, s mely az új-kori társadalomnak dicsősége. Tegyük hozzá, hogy a modern világnak ez elvei legelőször protestáns államokban valósultak meg, nevezetesen Hollandiában és az amerikai gyarmatokban.

Ilyen a XVI. század. Ha tévedéseit és túlzásait nem szépítgetjük is, lehetetlen azokhoz nem csatlakoznunk, kik védelmezik támadóik ellen. Az a század, mely halálos csapásokat mért a közép-korra, nem lehet a mi ellenségünk. Az ó-kori szellem újraébredése, a vallásos hit megújhodása katholikusoknál és protestánsoknál egyaránt, a kutatásra és a fölfedezésekre irányuló buzgó igyekezet, a jól-rosszul fölfogott szabadság szenvedélyes szeretete, mindez és ezer más tény, melyeket már jelez-

tünk, e kort a történelem legeredetibb és leghatalmasabb századai egyikévé avatják. Mi pedig, kik arra a hitre hajlunk, hogy nem téves az az út, melyen a modern társadalom halad, s hogy a társadalom javul, midőn fölvilágosodik: mi szeretjük a XVI. századot, s kivánnók, vajha lelkesedéséből és derék meggyőződéseiből egy parányi a mi korunkra is átszállana.

FÜGGELÉK A III. KÖNYVHÖZ.

Nehány szó a XVI. század politikai irodalmáról.

A XVI. század philosophico-politikai mozgalmainak ismertetése után, azt hiszszük, talán helyén való e tanulmányt, legalább Francziaországot illetőleg, ugyane kor harczoló politikai irodalmának (a pamphleteknek, szatiráknak, szónoklatoknak) vázlatos képével kiegészíteni. A rövid összefoglalás, melyet ime ide iktatunk, Lenient tudós munkája nyomán készült.[1] A pamphletekkel vívott tollharcz a vallásos háborúk idején kapott először lábra. Az első támadás főkép a Guise-család tagjai ellen irányult. «A lotharingiai bibornokra a pamphleteknek egész föllege szakadt; volt ebben egy különösen bősz, ádáz irat, ordító, mint a czíme: *Le Tigre*. Eleje Marcus Tulliusnak Catilina elleni szónoklatára emlékeztet: «Meddig fogsz még visszaélni, te dühödt tigris s mérget okádó vipera, királyunk ifjú korával?» — «Pusztulj innen, szabadíts meg zsarnokságodtól és fuss a hóhér keze elől.» Regnier de la Planque, a franczia hadak fővezérének, Montmorency connétablenak pártfogoltja, egy

[1] Lásd C. Lenient, *La Satire en France et la Littérature militante au XVI-e siècle* (új kiadás, 1877, 2 köt.. 18-adr) I. köt., III. könyv, III. fej. és II. köt., III. könyv, IV. fej.

ismeretlen, rég elfeledt hugonotta, csak úgy szórta a Guisek ellen a pamphleteket egymás után: a *Mémoire de l'état de France sous François II,* a *Légende de Charles de Lorraine,* főkép pedig a *Livre des marchands,* a párisi polgárság érzelmeinek gyermeteg őszinteségű kifejezése; de egyúttal előzetes nyilvánulása azoknak a mérsékelt eszméknek, melyek a politikusok pártjával vívott küzdelemnek véget fognak vetni.» Toldjuk meg e sorozatot egy erőszakosabb eszmejárású irattal, Beza Tivadar szatirájával, melynek címe: *La Harenga.*

Medici Katalint is czélba vették a gúnyoló iratok, főképen a Szent-Bertalan-éjet követő időben. Talán a legmerészebb pamphlet ezek közül a *Discours merveilleux de la vie, actions et déportements de Cath. de Médicis* (1574). — A *De furoribus gallicis* [2] szabályszerű vádlevél e gyűlöletes vérengzés elkövetői ellen: «A szerző, ki izmos és tömör, mint Tacitus, inkább sejteti, sem hogy nyiltan kifejezné a boszúságot, mely szivét szorongatja. A tények nyilvánvalósága eléggé sújtó, de ő a hatást kétségtelen hitelességű okiratok tekintélyével még tetézi.» A *Tocsin contre les massacreurs* «szónokiasabb és hangzatosabb alakban ismétli a *De furoribus*-ban elbeszélt eseményeket».

Föntebb már tanulmányoztuk és elemeztük azokat a politikai munkákat, a melyeknek a Szent-Bertalan-éj adott létet: Hotman *Franco-Gallia*-ját és Languet Hubertus *Vindiciae contra tyrannos*-át. Itt csak azokat akarjuk megemlíteni, melyeknek jellege határozottan pamphletszerű és szatirikus, így például a Hotmannak tulajdonított *Réveil-Matint*-t és d'Aubigné Agrippa *Tragiques*-ját.

[2] Szerzője — nem tudni, ki — az Eusebius Philadelphus cosmopolita név alá rejtőzött.

Lenient nem hiszi, hogy a *Réveil-Matin* Hotmantól való: még pedig azért nem, mert szerzője a «nagy Hotmanra» hivatkozik. «Ez irat ama hybrid alkotások közé tartozik, melyeknek szerzője mindenki és senki, melyek névtelenek és együttesek, s melyeknek legtökéletesebb példaképe a *Ménippée* nevű szatira.» A gúnyiratoknak egy egészen más faját, a vallásos szatirát művelték Beza, Viret és Etienne, kik együttesen írták meg a *Cuisine papale* című egyveleget. A *Réveil-Matin* is ide tartozik. E lármás és zavaros gúnyirat a protestáns pártot dicsőíti, de egyúttal el is ítéli; az idegeneket beavatkozásra szólítja föl, s államot készül alkotni az államban.

D'Aubigné az ő *Tragiques* című szatiráját, mely a XVII. század elején jelent meg, 1577-ben kezdte írni, tehát öt évvel a Szent-Bertalan-éj után. «Bizarr és rendetlen szerkezetű ... megtalálsz benne mindent, boszúra szító éneket, hősköltemény t, martyrologiát, mely lelkesít; gyűlölséget lehelő szatirát, s végre krónikát, pontos adatokkal.» A munka hét részre oszlik s mindegyiknek titokzatos és fenyegető a címe: *A fejedelmek nyomorúsága, Az aranyozott szoba, A tűz, A vas, A boszú, Az ítélet.* «Nem képzeletszülte rajzok; a tegnap története ez, a cselekvő emberek szemeláttára a helyszínén megírva.»

Már most állítsuk szembe a protestáns párt pamphletjeivel és szatiráival a katholikus eredetű pamphleteket és szatirákat. Mindenekelőtt a liga egyházi szónoklatait kell megemlítenünk, melyeknek több töredéke maradt reánk a *Journal de l'Etoile*-ban.[3] Boucher, kiről

[3] Ch. Labitte, *Les Prédicateurs de la Ligue* (Paris, 1841) című könyvében megkisérlette, vajjon e szónoklat-töredékeket a *l'Etoile* segélyével egybe lehetne-e állítani?

föntebb a szövegben már megemlékeztünk, és kinek *De justa abdicatione* című művét elemeztük is, sorra és rangra a legelső e szónokok között; azután Rose, a senlis-i püspök következik, Lincester, saint-gervaisi plébános, Pighenat, Genebrard, Aubry és mások. A *De justa abdicatione*-n kívül, melyet III. Henriknek a navarrai királylyal való kibékülésekor írt, Boucher még egy másik pamphletet is szerzett, ez utóbbinak vagyis IV. Henriknek a katholicismusra való áttérése alkalmával. Címe: *Les Neuf sermons de la simulée conversion.* De ez már a liga legutolsó pamphletjei közűl való; korábban igen sok jelent meg. A Guise-dynastia védelmére David ügyvéd vállalkozott s Lebreton, ki szintén ügyvéd volt s e védelemért fölakasztatott. Boucher az utolsó volt, ki a porondot elhagyta, mint a legelsők egyike, ki síkra szállt; a *Histoire tragique de Gaverchon* szenvedélyes szatira III. Henrik mignonjai, főkép d'Epernon ellen. Ugyanazon sajtó alól került ki s talán ugyanazon szerzőtől való a *Les Sorcelleries d'Henry de Valois* című gúnyirat. A liga legkiválóbb pamphlet-írója azonban Louis Dorléans ügyvéd, kit Lenient így jellemez: «Szájhős és gonosz nyelv, demagóg és szellemeskedő; inkább a gyűlölet, mint a meggyőződés embere; ... irálya Hotmané és Estienne-é; megvan benne azok nyersesége és epéssége, de spanyol dagályly al és olasz szenvelgéssel vegyest». Azon fölül költő, kiben jócskán van erő, mint a L'Hopitalról rajzolt arczkép is tanúsítja, a melyre Lenient is hivatkozik (88. lap). Dorléans legnevezetesebb pamphletjei az *Avertissement aux Catholiques* és a *Banquet, ou l'après-dîner du comte d'Arète.*

A liga legjobb irata, a *Dialogue du Maheustre et du Manant,* a polgárháború vége felé jelent meg, midőn

csalódásaiból még alig ábrándult ki e párt. «Ez, Lenient szerint, a ligának eredeti eszméjét fejezi ki, olyan módon, a mint azt a nagy tömeg értette és elfogadta, menten a Guisek nagyravágyó czélzataitól, Mayenne herczeg fondorlataitól s a spanyol politika kétszinűségétől.» Ez irat épp oly élesen támadja Mayenne-t, mint a navarrai királyt. «A navarrai király részéről katholikus hite épp oly színlelés, mint Mayennetől, hogy a ligához tartozik.» A párbeszédek lelke e rövid mondatokban lakozik: «*A jobbágy:* Csak két párt van a világon, az egyik Istené, a másik az ördögé, úgy hogy ha azt mondom, én katholikus vagyok, értsd ez alatt, hogy Isten ügyének pártján vagyok. — *A hűbérúr:* Miért nem engedelmeskedel a királynak? — *A jobbágy:* Mert törvényes királyomul el nem ismerhetem, lévén eretnek, szentségtörő, bűnben megrögzött és kiátkozott.» Az ellenpártot mindig így ítéli meg a világ. Csak két pártot tart lehetőnek: Isten pártját és az ördögét; mindenki természetesen Isten pártjához tartozik.

Emlékezzünk meg pár szóval a ligapártiak irataira válaszoló royalista pamphletekről is. A legfőbbek az *Anti-Gaverchon,* mely Boucher *Bibliothèque de Mme de Montpensier* czímű pamphletjére felel; továbbá a *Prose du clergé de Paris*; az *Anti-espagnol,* melyet Michel Hurault szerzett, s végre a *Ménippée,* mely ennek az egész harczias irodalomnak igazi remeke.

A *Satire Ménippée* (1593) alapszeméje Pierre Leroytól való, de szerzői mások: Jacques Gillot, Nicolas Rapin, Pierre Pithou és Florent Chrétien. Csaknem teljes biztossággal megállapítható, kinek mennyi része van benne. E szatira, mint tudva van, a liga rendjeinek parodiája. Nodier szerint (Delangle kiadása, 1624, 11. lap) e munka

eredetisége abban áll, «hogy minden szónok a maga jól fölfogott érdekének érvei helyett, valami láthatatlan hatalom parancsára, a helyzetéből folyó igazságokat kénytelen elmondani. A kormányzó úr csapongó nagyravágyása, a megvesztegetett pápai követnek a külföldi érdekek iránt tanúsított szolgálatkészsége, az egyetem rectorának forradalomra ingerlő vaskalaposság a: mindez és sok egyéb bámulatos igazsággal nyilatkozik ebben a színleg gyermeteg őszinteségű, de lényegében igen csipős, jóhiszemű vitában, melynek részvevői szinte vetekednek egymással, ki árulja el leplezetlenebbül jellemét, benső indokait és igényeit.» Elvek vitatását hiába keresné az ember a *Ménippée* szatirában; de d'Aubraynak, a harmadik rend képviselőjének szónoklata igen ékes szavakkal fejezi ki a *politikusok* pártjának erős vonzalmát a monarchia iránt.

A ligának kudarcza és a royalista párt diadala után a küzdelem nem szűnt meg azonnal; tovább folyt, illetőleg, új alakot öltve tört elő a jezsuiták és a parlementek torzsalkodásaiban, főleg IV. Henrik meggyilkoltatása után. A jezsuitáknak két legnevezetesebb ellensége: Etienne Pasquier és Antoine Arnauld, a sok Arnauld közös őse, kik mindketten a párisi parlement előtt szállottak síkra a jezsuiták ellen. Pasquier utóbb, midőn több érkezése volt, alaposabban foglalkozott e kérdéssel *Le catéchisme des jésuites* című iratában, melyből sokat merített minden későbbi munka, mely e tárgygyal foglalkozott, még a Pascalé is. A jezsuiták egy rövid időre kiűzettek; de csakhamar ismét visszatértek. Ez újabb pamphletekre adott alkalmat, mint például a *Le passe-partout du P. jésuite*-re, a mi a protestans César du Pleix műve (1606); ide tartozik az *Anti-Calvin*, mely közvetlenül IV. Henrik meggyilkoltatása után jelent meg és

Coton atya, a király gyóntatója ellen irányult; aztán a *Jesuita vicarius*, a *Contre-Assassin* s még sok más ilyen fajtájú irat. De a jezsuitáknak is megvoltak a magok védői. Pasquier ellen René de Lafons és Richout ragadtak tollat és megírták, amaz a *Réponse pour les religieux de la Compagnie de Jésus* (1591), emez a *Chasse au renard Pasquier*-t. Scribani, *Amphitheatrum honoris*-a a parlement ellen fordul. A Jézus társaságnak hőse azonban e korban «az a brutalis, durva, otromba és tudós vitatkozó, kinek neve azóta e faj typusa lett, Garasse atya, ki elkésve, a szent unio kora mögött kullogott, ott felejtve az újabb korszak mesgyéjén... A liga sajátságaiból nem maradt meg nála csak a harczias szellem, a szökdelő és sziporkázó bőbeszédűség.» Főbb pamphletjei a következők: az *Elixir Calvinisticum*, a *Banquet des sages* és a *Recherches des Recherches*. Az első a hugonották ellen irányul, a második a parlement, a harmadik a libertinusok vagy szabad gondolkozók ellen. De politikai kérdésekről ezekben a polemikus iratokban vajmi gyéren van szó, s mi csak azért soroltuk föl őket, hogy emlékök ki ne veszszen. Ez volt első fölvonása annak a jezsuitaellenes nagy küzdelemnek, mely a franczia történelemben több ízben megújul, XIV. Lajos korában Pascal által, XV. Lajos idejében a jezsuiták kiűzetésekor és napjainkban is több alkalommal, a nélkül, hogy valaha tisztáztatott volna e pör, mely hamvaiból mind újra föléled. De mi reánk és tárgyunkra e vita nem tartozik közetlenül, s ezért tán elég, hogy megjelöltük helyét.

Nehány szó Spanyolország politikai irodalmáról.

Két híres név jelöli azt a helyet, melyet Spanyolország a világ politikai irodalmában elfoglal: Suarez és Mariana neve. De kívülök sok kevésbbé nevezetes író is foglalkozott politikai tanulmányokkal. Ez a tucatirodalom azonban nem igen érdekes. S ezért arra szorítkozunk, hogy röviden összegezzük egy idevágó s nem rég megjelent munkának főbb eredményeit.[4]

«A XVI. század végén és a XVII. kezdetén megszakítások nélkül egy egész sorozata jelent meg a *Kormányzás vezérfonala*, *A fejedelmek mintaképe*, az *Uralkodók tükre* és a *Kifogástalan államférfiú kézikönyve* című könyveknek; valamennyi a történelemben vagy a szentirásban keresi az eszményi kormányzat alapelveit. Van köztük egynehány, például Guevara *Rimado de Palacio*-ja vagy *Relox de principes*-e, mely tiszteletreméltó helyet foglal el az irodalomban; de a legtöbb munka megérdemelte a feledést. Mellette fölsorolhatjuk még Quevedot, ki sok követőre talált; ilyen Mariana és *De rege* (1609), Ribadeneira és az ő *Principe christiano* (1595), Agustin de Rojos és az ő *Buen republico* (1611), Juan Marquez és az ő *Gubernador christiano* (1612) című műve.[5]

E politikai írók közűl a legkiválóbb Francisco de Quevedo (Villegas), kinek két leghíresebb műve a *Politica de Dios* és a *Marcus Brutus*.

[4] Lásd E. Mérimée, *Essai sur la vie et les oeuvres de Fr. de Quevedo* című doktori értekezését, Páris, 1886.

[5] Ezeken kívül lásd a Mérimée által idézett neveket, műve 219. lapján.

E könyvek elseje Bossuet *Politique tirée de l'Écriture sainte* című művéhez hasonlít. De tárgyát korántsem rendezi el oly szépen, mint Bossuet. Joggal mondották a szerzőről, hogy művében igen drága kincseket halmozott föl a gyöngyökből és gyémántokból, de foglalásukról megfeledkezett. Könyve nem annyira értekezés, mint szatira. «A tudományos értekezésből nincs meg csak külső formája és czégére; de lényegében pamphlet.»

«Igy áll a dolog a *Marcus Brutus*-sal is.[6] Plutarchos életrajzaiból Quevedo kivág néhány lapot s észrevételeket (discorso) fűz hozzájok», a mint azt Macchiavelli is tette. Szembe állítja egymással a monarchiai és a népies kormányzatnak hátrányait és úgy látszik, arra az eredményre jut, hogy egyik sem ér többet a másiknál: «A szabadság! így kiált föl a párbeszéd egyik szónoka, Szerencsétlen! Szabadulj ez ábrándtól! Látszik, hogy soha nem voltál respublicában! Látszik, hogy nem ismered nyomorúságunkat és szolgai sorsunkat. Ha a senatusnak sok a tagja, oh mily zűrzavar keletkezik ebből! Ellenkező esetben pedig semmi czélja, hacsak nem a hatalom gyöngítése és megosztása. A doge intézménye foganatlan, mert a dogenak nincs hatásköre s hatalma rövid életű... Ha a plebejusok kormányoznak, ezt nem tűrhetik a nemesek. Ha pedig a nemesek állanak a kormány rúdjához, az alattvalók sorsát csak a halálra ítéltekhez hasonlíthatod. Ezért van aztán, hogy a nemesek és plebejusok inkább lemondanak jogaikról és a hatalmat a király kezébe teszik.» Egyébiránt, ha néha olyan merészeket állít is, hogy megközelíti Marianát és a király-

[6] E munka Virgilio Maleverzi *Romulo* című iratának (Bologna, 1629) mintájára készült.

gyilkosságot, azért lelke mélyén Quevedo nem szabadelvű politikus. A castiliai rendek előjogait, a *fuero*-kat készségesen föláldozza, és a fölségjog túlkapásai ellen, úgy látszik, az istenfélelmen kívül nem követel más biztosítékot. Nem sokkal szabadabb elvű a vallásos kérdésekben sem. Szóval, a mi a két főkérdést, «a vallásszabadság és a politikai szabadság kérdését illeti: Quevedo egyáltalában nem előzi meg korát, s alig emelkedik honfitársai többségének nézetei fölé . . . Eredetiségét nem elméletének újdonsága, nem rendszerének belső értéke adja meg; . . . érdeme és dicsősége abban áll, hogy bízott az igazságnak, az erénynek és a jognak erejében; hogy folyton hirdette a kötelességek hű teljesítésének szükségét, a gyöngék tiszteletben tartását, és hogy lelke lángját, elméje minden erejét ez utóbbiaknak, a gyöngéknek szolgálatára szentelte.»

NEGYEDIK KÖNYV.

ÚJ-KOR.

ELSŐ FEJEZET.

Angolország.

Hobbes. — Psychologiája. Elmélete a jogról. *A bellum omnium contra omnes* törvénye. — A természeti törvény. A törvény és jog közötti különbség. — A természeti törvény első alapelve: a békesség utáni vágy. Második alapelve: lemondani minden dolog fölött való föltétlen jogról. A természeti törvény harmadik alapelve: a szerződések megtartása. — A kényszerből folyó egyezmények érvénytelenségéről. — Az igazság elmélete. — A törvények kötelező volta. — A polgári hatalom és szervezése. — Az absolut uralom. — A fejedelem jogai. — Az alattvalók jogai. — A szabadság. — A tanok vizsgálatának joga és az oktatás. — Az atyai hatalom és a rabszolgaság. — Az egyházi hatalom. — Hobbes politikájának bírálata.

A XVI. század összes politikai vitatkozásainak kiindulópontja a reformatio volt; a XVII. századéi az angol forradalommal függenek össze, közvetve vagy közvetlenül. Hobbes kárhoztatja, Locke védelmezi e forradalmat, és e tárgy körül forognak Filmer és Sidney, Bossuet és Jurieu eszmeharczai. Mindazonáltal e század nagyobb tért enged a tiszta bölcselkedésnek, mint a megelőző. A politika feledni igyekszik a pillanatnyi szenvedélyeket, hogy a tisztán bölcseleti elvek magaslatára emelkedjék, és elemzés útján

kimutassa a társadalom és a jog eredetét, s hogy annak alapján megállapítsa a kormányhatalom jogkörét.

Anglia alkotmánya már századokkal ezelőtt fölkeltette az angol publicisták bámulatát, mint a mely bölcs és üdvös egyensúlyt létesített a fejedelmek, népek és nagyok uralma közt. A tudós Fortescue könyvét, *De laudibus legum Angliae* [1], máig elismert tekintélyű forrásmunkának tartják Angliában, s gyakran idézik mint olyat, mely élesen tünteti ki a mérsékelt monarchia előnyeit az absolut uralom fölött. De lassanként úgy Angliában, mint Európa egyéb országaiban egyre fenyegetőbb mértéket öltött az absolut uralom és a Stuartok balvégzetű nemzetsége szerencséjét volt eljátszandó az által, hogy azt az Isten kegyelméből való uralmi jog végzetes elvével kapcsolta össze. I. Jakab nehézkes és korlátolt kicsinyességgel védelmezte e tant politikai irataiban,[2] míg az ő fia Károly ugyanazon elméletet fejte-

[1] Fortescue, *De laudibus legum Angliae* (XV. század). Nyomatott VIII. Henrik alatt. Az angol fordítás két részben (1616). — Angliae statuta . . . nedum principis voluntate sed et totius regni assensu conduntur (XXII. fej.) — neque rex ibidem per se aut ministros suos tallagia, subsidia, aut quaevis aurea alia imposuit legiis suis, aut leges eorum mutat vel novas condit sine concessione, sine assensu totius regni sui in parliamento suo expresso (XXXVI. fej.). Angolország első politikai írói közül hivatkoznunk kell még Hooker-re (*Ecclesiastical polity*). Lásd ezen írót illetőleg Hallam *Constitutional history of England* című művét (IV. fej.) és *Introduction to the literature of Europe in the 15—17 th centuries* III. kötetének IV. fejezetét. Úgy szól róla, mint Locke egyik úttörőjéről. Hallam a skót eredetű Bollendennek *De statu* című művét is idézi (1615), mint a mely történeti bölcseletfélét foglal magában (II. k.. IV. fej.).

[2] Angliai I. Jakab *Angol iratai* (London, 1616, a latin fordítás *Opera*, Montacute Jakab püspöktől való, 1619) *Basilicon doron. Jus*

gette Εἰκών βασιλική (Királyi kép) című munkájában, melyet Milton *Iconoclastes*-ében czáfolt.

Ezen tanok vesztett ügyének bámulatos védője akadt Hobbesban, a philosophusban, ki egyike volt Angolország legeredetibb szellemeinek. Hobbesnak egyik sajátos vonása az, hogy pártelvek szolgálatába szegődött író, de egyúttal elvontan gondolkodó philosophus, olyan mathematikusféle tudós, a ki látszólag abban leli örömét, hogy az eszméket szigorú rendszer keretébe szorítsa, hogy helyesen határozzon meg és bizonyítson. Igen elterjedt előítélet napjainkban az a hit, hogy az angol gondolkodást mindig a történet és a hagyományok szelleme, a tények iránti érzék, a szokások és előzmények iránti előszeretet vezette. Mások viszont azt hiszik, hogy Franciaországot bizonyos elvont rationalismus jellemzi, melylyel a politikát geometriai és metaphysikai alapon tárgyalja, J. J. Rousseau módja szerint. Felejtik, hogy J. J. Rousseau éppen angol embertől, Hobbestól, vette módszerét. Teljességgel nem áll az, hogy Angliában a XVII. században a publicisták inkább hivatkoznának a hagyományok és a történeti jogok érvére, mint bármely más ország publicistái. Filmer, a patriarchatus védője, theologiai és philosophiai

liberae monarchiae. Ime nehány idézet ez utóbbi munkából: «Reges Deorum titulo ornantur a Rege vate, quia Dei solio in terris insident. — Rex jure naturae fit subditorum pater. — Antequam nulla foret respublica . . . reges erant. — Unde efficitur leges nostras esse a regibus, non a legibus reges. — . . . Satis constat regem esse dominum omnium bonorum — omnes subditos esse ejus vasallos. — Ut si fas esset jus violare (quanquam mea opinione injuria ubi est, injuria est) rex subditos, quidquid possident, speciosiore praetextu adimere posset, quam populus regem abdicare.»

s egyszersmind elvont természetű érveket használ; a fejedelmi jogokat Ádámig vezeti vissza; de alig hivatkozik a szokásjogra. Ugyanez áll Miltonról, Sidneyről,[3] sőt magáról Lockéről is. Ez a politika a XVI. század politikája, a XVII. század fölvilágosultabb szellemével tökéletesítve, de egyszersmind absolutistikus elvek alapjára fektetett demokratikus jellegű politika. Jóval később történt, hogy az angolok, kikerülvén a forradalmi korszakból, és ellentétbe helyezvén magokat a franczia forradalmi szellemmel, némi büszkeséggel hivatkoznak történeti és hagyományos szellemökre, melynek addig alig találjuk több nyomát az ő, mint más nemzetek publicistáinál.

Visszatérve Hobbesra, nála a politikai pártszenvedély oly gondosan rejtőzik el a látszólagos tiszta speculatio mögé, hogy iratai, a XVI. század polemikus irataival ellentétben, máig sem vesztettek semmit philosophiai értékökből, főképen, ha figyelmen kívül hagyjuk azokat a körülményeket, melyek közt keletkeztek.[4] Egyébiránt, az

[3] A *Discourses concerning government* című munka három kötete közül csak egy emlékezik meg a történeti előzményekről.

[4] Hobbes három legnevezetesebb műve a következő: 1. *Elementa philosophica de cive* (három rész: Libertas, Imperium, Religio). Az első kiadás Párisban jelent meg 1642-ben, franczia fordítása Sorbières-től 1649-ben; 2. *Leviathan, or the matter, form and authority of government*, London, 1652. Latin fordítása Amsterdamban 1668-ban. Hobbes összes műveit Sir William Mollesworth adta ki tizenhat nyolczadrétű kötetben; ezek magukban foglalják a következőket: *English Works*, 11 kötet; *Latin Works*, 5 kötet (1839—1845). Lásd Ch. de Rémusat: *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu' à Locke*, második kiadás, 1878, I. kötet, II. könyv, V. fej. — Kuno Fischer már id. művében, B. III. 2. és 3. §-ok. — A *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie* 1879—80. évfolyamaiban Tönnies is irt néhány érde-

absolut uralom ügyét védelmezvén, Hobbes tartózkodik annak érdekében hivatkozni az Isten kegyelméből való uralmi jog mystikus és theologiai elvére, melyet a Stuartok vallottak; megelégszik azzal, hogy az önfentartás és a czélszerűségnek sokkal mélyebben gyökerező elvére hivatkozzék. Bár az absolutismushoz jut végeredményképen: ő egyike az elsőknek, kik az állam fogalmához eljutottak, még pedig a legbátrabb következtetés útján. Jogczímet ad a zsarnokságnak, s a helyett, hogy elfogadná azon okból, hogy van, létezésének szükségét iparkodik bizonyítani. A valódi despotismus az, mely nem bizonyítja létjogát, nem igazolja magát, hanem a hagyomány vagy a hatalom révén érvényesül. A zsarnokság igazolására segítségűl hívni az okoskodást, annyit tenne, mint kisértésbe ejteni, illetve feljogosítani arra, hogy megtámadja. Hobbes ezen fölfogásával, a nélkül, hogy czéljául tűzte volna ki, inkább hozzájárult, mint bármely más publicista, a politikai okoskodás fölszabadításához. Ő reá méltán lehet alkalmazni Retz bibornoknak e szép gondolatát: «Belépett a szentélybe. Föllebbenté a fátyolt, melynek mindig födnie kell mindazt, a mit mondani és gondolni lehet a népek jogáról és a királyok jogáról, *melyek úgy egyeztethetők legjobban össze, ha hallgatunk rólok.*»

Hobbes erkölcstana. — Foglaljuk össze röviden Hobbes metaphysikájának és psychologiájának általánosan ismert elveit, a melyekből erkölcstanának és politikájának elveit leszármaztatja. A philosophiának egyet-

kes czikket Hobbes philosophiájáról. — *Hobbes*, by G. Croom Robertson, Edinburg és London, 1886; igen jól írt munka. A szerző betekinthetett Hobbes kéziratáiba, melyek ez idő szerint Devonshire herczeg birtokában vannak.

len tárgya a test.[5] A szellem is csak finomultabb test; alak, melynek nincs szine. Nem lehet más, mert az emberre nézve csak az nyilvánvaló és megérthető, a mit érzékileg fölfoghat. Ilyeténképen minden ismeretünk érzeteinkből származik, a melyek viszont szerveink egy bizonyos működésével azonosak. Az érzet, miközben az agyból elhat a szívbe, átalakul gyönyörré vagy fájdalommá, és az érzet tárgyához való viszonyban rokonszenvvé, vagy ellenszenvvé. Az, a mi által valamely tárgyhoz vonzódunk vagy vonzatunk, a vágy; az, a mi által tőle eltávolodunk, idegenkedés. Midőn többféle vágy és többféle ellenszenv egymással harczra kél és érzületünkben hullámzik: ez állapotot töprengésnek nevezzük, s e vágyak utolsójában, abban, a mely diadalmaskodik, érvényesül az akarat. Úgyde minden vágyat szükségképen valamely ok idéz elő, a melynek szükségképen megvannak a maga okozatai. Az ember szabadnak vallja magát, ha vágyai és cselekedetei nem ütköznek akadályba. A szabadság nem egyéb, mint az akadály hiánya, és épp úgy alkalmazható természeti tárgyakra és értelem nélküliekre, mint értelmes lényekre. A víz, mely folyásában nem találkozik akadályokkal, szabadon folyik. Hasonlóképen az ember is akkor szabad, ha akarata akadályokba nem ütközik. De a szabadság összeférhet a kényszerűséggel; mert minden cselekvésnek, valamint minden jelenségnek megvannak határozott okai, a melyek viszont az isteni ősjoggal függenek össze.

[5] Nem szabad azonban Hobbes materialismusát túloznunk. Másutt, physikája bevezető részében, inkább idealistának bizonyul: «Doctrinae naturalis exordium a ficta universi sublatione capiemus; supposita tota rerum annihilatione, dico remansuras mundi et corporum ideas.» (*Elementa philosophiae, de corpore, VII. fej.*)

E psychologiából szükségképen eredő erkölcstan a következő. Az ember vágyainak természetes tárgya az, a mi neki kellemes, a mi neki tetszik; félelmének és ellenszenvének tárgya viszont az, a mi neki visszatetszik. Úgyde attól szoktunk félni, a mi nekünk rossz, az pedig, a mit kívánni szoktunk, nekünk jó. A jó és a rossz ennélfogva nem egyéb, mint a gyönyör és a fájdalom. A jónak szeretete és vágya, a rossznak gyűlölete és az iránta való ellenszenv épp oly természetes szükségen alapuló jelenségek, mint a kő szabad esése a föld középpontja felé. Már pedig az, a mi természetszerűen szükséges, nem lehet észellenes; és mindaz, a mi nem észellenes, helyes és jogos: tehát valósággal *jog*. Mert a jog nem egyéb, mint az a szabadság, melynél fogva tehetségeit kiki észszerűen érvényesítheti. Ennélfogva jogunk van keresni javunkat, és jogunk van kerülni azt, a mi nekünk rossz. Úgyde a legnagyobb jó ránk nézve a lét, a legnagyobb rossz a halál. Következésképen a természeti jognak alapja az a jog, melynél fogva az ember személyét és életét tőle telhetőleg megvédheti,[6] és minthogy czélt érni nem lehet eszközök nélkül, az önfentartás joga természetes folyományképen foglalja magában azt a jogot, hogy az ember az önfentartás érdekében az összes rendelkezésére álló eszközöket fölhasználhatja.[7]

Egy másik folyománya az, hogy kiki hivatott birája azoknak az eszközöknek, melyeket önfentartására szükségeseknek gondol. Föltéve például, hogy nem én volnék azoknak birája: ez esetben más valaki lenne helyettem. Ámde, minthogy természettől fogva egyenlők vagyunk,

[6] *De cive, Libertas*, I. fej., VII.

[7] *U. o.*, Jus ad finem dat jus ad media necessaria.

birája lennék annak, a mi embertársamnak érdeke, ugyanazon a jogczímen, a melyen ő birája annak, a mi az én érdekem. Ennélfogva bírálni fogom, mikép ítél ő az én saját érdekeimről.[8]

Ha jogom van arra, hogy magamat minden rendelkezésemre álló eszközzel megvédjem és föntartsam, s ha ez eszközöknek hivatott bírája magam vagyok, ebből az következik, hogy minden dolgot fölhasználhatok saját föntartásomra, vagyis hogy természet szerint minden dologra nézve[9] van jogom. És természeti állapotban e jognak mértéke a hasznosság.

Azt mondtam föntebb, hogy minden ember egyenlő. És valóban, habár különbségek vannak köztük, nem lehet egyiknek sem oly előnye, melylyel a másik nem biztathatná magát. Nincs oly gyönge ember, ki ellenségét meg ne ölhetné erőszakkal vagy furfanggal; már pedig egyenlők azok, a kiknek egyenlő hatalmuk van; mivel pedig azoknak, a kik egyaránt képesek a legnagyobbra, például arra, hogy öljenek, szintén egyenlő a hatalmuk: következésképen természettől fogva minden ember egyenlő.[10]

Ámde minden embernek föltétlen joga lévén minden dologra nézve és egyenlő hatalma lévén mindeniknek: ezen mindenek joga minden dologra nézve teljességgel hiábavalóvá válik. Mert midőn valamely jog mindenkire nézve ugyanaz, akkor tulajdonképen minden jog megszünt. Mi érdekem lehet azt mondani valamely dologról, hogy az enyém, ha mindenki ugyanazt mondhatja felőle?[11]

[8] *De cive, Libertas,* IX. Unumquemque judicem esse mediorum ad sui conservationem.

[9] *U. o.*, X. Omnia esse omnium.

[10] *U. o.*, III. Aequales natura homines inter se.

[11] *U. o., Libertas*, I., XI.

Az összes embereknek e természeti és jogi egyenlőségéből származik a küzdelem. Mert, ha két ember ugyanazt az egy dolgot kívánja meg, úgy szükségképen ellenségekké válnak. Ámde minden embernek egyenlő joga lévén minden dologra nézve, sok dolgot kell szükségképen egyszerre kívánniok; ennélfogva valamennyien ellenségek, s a természeti állapot nem egyéb, mint küzdelem mindenek részéről mindenki ellen.[12]

Ime ez a Hobbes erkölcstanának és politikájának főelve és egyúttal eredetisége is. Metaphysikájának kevéssé eredeti elvei között és politikájának szintén nem igen eredeti következtetései között, az egyetemes harcz állapotának elve az ő eredeti sajátja s ez az ő bölcseletének sarkköve. És ha szemet hunyunk az elvek belső értéke fölött s tisztán csak az érvelés formájára tekintünk, bámulnunk kell rendszerének mesteri lánczolatát és szigorú logikáját.

A küzdelem állapotának ez elve lévén elméletének alapja, Hobbes mindenféle érvekkel iparkodik azt támogatni. Első föladatának tekinti megdönteni az ellenkező elvet, a melyet Aristoteles honosított meg, és melyet minden ellenvetés kizárásával tanítottak az iskolában, hogy t. i. «az ember társas együttélésre teremtett állat». Ez axioma, úgymond, merőben hamis és pedig nem azért, mintha azt lehetne mondani, hogy az ember nem alkalmas az együttélésre; mert hiszen tagadhatatlan, hogy megkívánja a társaságot. A magány elviselhetetlen. A gyermekeknek és a fölnőtteknek egyaránt szükségök van mások támogatására. De az a körülmény, hogy vala-

[12] *De cive, Libertas*, XII. Bellum omnium in omnes. Lev., *De hom.*, XIII. fej. Bellum uniuscujusque contra unumquemque.

mely dolgot kivánunk, nem jelenti még azt, hogy a természet rendeletéből kivánjuk. Egyébiránt ha az embernek e természetes hajlama a társas élet iránt elégséges arra, hogy megmagyarázzon egyes esetleges társas egyesüléseket, de nem elegendő annak a társas életnek megmagyarázására, mely egyezményeken és szerződéseken alapszik. Ha közelebbről tekintjük a dolgot, meg fogunk győződni, hogy az ember nem természettől, hanem körülményeinél fogva társulékony. Ha az ember szeretné az embert, mint olyat, miért ne szeretné egyformán valamennyit? A társadalomban mi nem társakat keresünk, hanem a magunk javát keressük. Mivel foglalkoznak minden társaságban és mi az embereknek kedvelt szórakozása? A megszólás és a hivalkodás. Mindenki érvényesíteni iparkodik saját magát és lealacsonyítani a másikat; ennek érdekében vetekszik kiki a másikkal szellemességben és ismeretekben; és a mennyi ember van egy társaságban, megannyi bölcs. Szóval, az emberek csak a saját magok javát keresik a társaságban, testi jót, vagy szellemi jót; a saját magukról való jó vélemény mellett fölényök érzetét embertársaik fölött. Természettől fogva nem a társulékonyságra, hanem a zsarnokság felé, következésképen az egymás ellen való küzdelem felé hajlanak.[13]

Tagadják, hogy az embernek természeti állapota a küzdelem; de hát akkor miért viszünk magunkkal az útra fegyvereket és útitársakat? Mely okból zárja be az ember a házát, ha nem azért, mert fél a tolvajoktól? Avagy váddal illetjük-e az emberi természetet, ha azt állítjuk, hogy az emberek őstörvénye a küzdelem? Semmi esetre, mert hisz az emberi szenvedélyek nem bűnök,

[13] *De civ. praefat., et Libert.*, I. k., II. fej. és jegyzet.

s mielőtt törvény léteznék, törvényt áthágni nem lehet. Mi okért nem ismernénk föl egy oly igazságot, mely a házi ebek előtt sem ismeretlen, mert hisz nappal csak az idegent ugatják meg, éjjel pedig mindenkit megugatnak? Ha az embernek embertársa elleni küzdelme nem természetes, miért ölte meg Kain Ábelt? Nem törvénye-e ez ma is a vad népeknek? És nem érvényesül-e e törvény egész erejével a polgári háborúkban? És végre, a háború állapota nem törvény-e máig is a fejedelmeknek és az államoknak egymás közötti viszonyaiban? Nem természetes ellenségei-e egymásnak?[14]

Ez egyetemes küzdelemnek következménye, hogy a polgári társadalmat megelőzőleg nincs se igazság, se igazságtalanság, se tiéd, se enyém, se tulajdon, se jog. Az erőszak és a furfang sarkalatos erények. Mert az igazságosság és az igazságtalanság se nem testi, se nem lelki tulajdonság. És nem tulajdonsága az embernek, mint embernek, hanem mint polgárnak.[15]

Ha egyrészről az emberre nézve legnagyobb jó a lét és legnagyobb rossz a haláltól való félelem, és ha másfelől az ember természeti állapota a küzdelem: világos, hogy a természeti állapot a legszerencsétlenebb állapot, mert ez az örökös félelem állapota, senki sem lévén elég erős arra, hogy bizton meg lehessen győződve arról, hogy legyőzi a másikat. Föl kell tehát cserélni ezt az állapotot egy másikkal és eszközét találni a békességnek, vagyis a biztosság állapotának. Ezt követeli *a természeti törvény*.[16]

[14] Leviath. *De homin.*, XIII. fej.

[15] *U. o.*, Vis et dolus virtutes cardinales. Justitia et injustitia qualitates non hominis, sed civis.

[16] *De civ. Libert.*, I., XV. Natura dictat quaerendam esse pacem.

Meg kell különböztetni a természeti jogot a természeti törvénytől. A *természeti-* vagy *észjog* alatt azon szabadság értendő, melynél fogva kiki saját belátása szerint használhatja föl hatalmát saját föntartására. A *természeti törvény* azon szabály, melynél fogva kiki távol tartja magától azt, a mi hátrányára válhatik. Ekképen a törvény határa a jognak; ugyanúgy különböznek egymástól, mint a szabadság különbözik a kötelességtől.[17]

Ezekből látjuk, hogy miben különbözik a természeti törvény a természeti jogtól. De vajjon mi önmagában véve? Úgy szokták meghatározni, hogy: *az emberi nem közmegegyezése.* De lehet-e a törvény meghatározását azok megegyezésére alapítani, a kik leggyakrabban vétenek ellene? Avagy megszorítandó e meghatározás, a mint egynémely meghatározásnál tenni szoktuk, ilyenformán például, hogy: a legbölcsebb népek közmegegyezése? De hát mi a népek bölcseségének mértéke? Nem, e ki nem elégítő meghatározásohat pótolni kell ezzel: a természeti törvény az az út, melyet a józan ész követ azon dolgok tekintetében, melyeket önfentartásunk érdekében keresnünk vagy kerülnünk kell. De mi az a józan ész? Mindenkinek sajátos gondolkozásmódja. És a természeti törvények megsértése nem egyéb hibás okoskodásnál.[18]

Tévedés volna tehát azt hinni, hogy Hobbes fölfogása szerint nincs természeti törvény a polgári törvény létesítése előtt; mert hisz a polgári törvény csak bizto-

[17] Leviath. *De homine*, XIV. fej. Jus et lex differunt ut libertas et obligatio; — és *De civ., Imperium*, XIV. fej., III. Lex vinculum, jus libertas.

[18] *De civ., Libert.*, II. fej., I. és jegyz. In ratiocinatione falsa consistit legum naturalium violatio.

sítéka a természeti törvénynek. De a természeti törvény azon szabály, melynél fogva az, a ki helyesen gondolkozik, megérti a szükségét annak, hogy korlátozza és megszorítsa a természeti jogot, vagyis a mindenki jogát mindenre nézve, a miből következik a mindenkinek küzdelme mindenki ellen, a mi viszont a legnagyobb rossz.

A természeti törvény legelső elve ez: *keresni kell a békességet.*[19] Míg tehát a szenvedély az embert mind annak elérésére sarkalja, a mit óhajt, és harczra ingerli az összes emberek ellen: az ész azt a tanácsot adja neki, hogy mondjon le a harczról, s hogy egyesülés és összetartás által biztosítsa lételét. Így tehát nincs ellenmondás a szenvedély és az ész között. Ugyanazt akarja mind a kettő, az önfentartást; de az első a saját czélja ellen fordul, az utóbbi pedig visszatereli a helyes útra. A szenvedély ennélfogva nem törvényellenes magában, és ha az egyén elég erős volna arra, hogy minden vágyát megvalósítsa, nem lenne szüksége más törvényre; ha mindig biztosítva volna számára a győzelem, nem lenne szüksége békére. Ha mindenkor biztos lehetne abban, hogy ő az úr, úgy a természeti törvény rá nézve egy volna a természeti joggal. De mivel az embereknek egymás közötti egyenlőtlensége következtében az ily biztosság lehetetlen, a küzdelem mindenkire nézve a legnagyobb rossz, és a béke a legnagyobb jó.

A természeti törvény ezen első elvének következése ime ez: *Hogy békében lehessünk, le kell mondanunk a föltétlen jogról, melylyel minden dologra nézve rendelkezünk,*[20] mert, mint láttuk, e jogból származik a küzdelem. De

[19] *De civ., Libert.*, II. fej., II.

[20] *U. o.*, III. Jus in omnia non esse retinendum.

hogy az ember indíttatva érezhesse magát hasonló áldozatra, kell, hogy az mindenkire nézve egyaránt kötelező legyen. Ellenkező esetben az ember kiszolgáltatná magát, a mit a természeti törvény nem követel. E kölcsönös áldozatot, melylyel az emberek egymásnak tartoznak, hogy békesség legyen, a következő sarkelvben fejezi ki az evangéliom: «Csak olyat tégy felebarátodnak, a mit magad számára kívánsz», és abban a másikban, a melyet minden nemzet magáénak vall: «Ne tedd felebarátodnak azt, a mit nem akarnál, hogy veled tegyenek».[21]

Az ember kétféleképen mondhat le jogáról: vagy egyszerű lemondással, vagy pedig jogátruházással. Az, a ki egyszerűen lemond, kijelenti hiteles jelekkel, hogy valamely joggal élni nem fog, a nélkül azonban, hogy azt másra átruházná. Az, a ki átruház valamely jogot valaki másra, egyszerűen kijelenti, hogy nem fogja többé ellenezni, ha az illető ezt vagy azt a dolgot megteszi. A jogátruházásnak lényege ennélfogva tulajdonképen az, hogy az átruházó nem fog ellenállani. Mert nem áll módomban új jogot adni annak, a kinek természettől fogva úgyis föltétlen joga van minden dologra nézve; csak azt jelenthetem ki, hogy nem fogok ellenszegülni, ha e joggal valamely dolog tekintetében élni fog. Ekképen a jogszerzés nem egyéb, mint biztosítás a felől, hogy e jog gyakorlatában nem fognak akadályozni.

Valamely jognak két vagy több személy részéről történő természetes átruházását szerződésnek nevezzük és a szerződő felek igérete a szerződés *pactuma*.[22]

A második természeti törvény, hogy *a szerződések*

[21] Leviath. *De hom.*, XV. fej. és *De civ.*, *Libert.*, III. fej., XXVI.
[22] *De civ., libert.*, II. fej., IX.

megtartandók, pactis standum.[23] Valóban, ha a béke elérése érdekében az embereknek az előbbi törvénynél fogva kölcsönösen le kell mondaniok jogaikról minden dologra nézve, e jogról való lemondás hiába való volna, ha a szerződéses egyezmények nem volnának természetöknél fogva sérthetetlenek. Mert megigérni, hogy egy bizonyos dolog nem fog történni, s tartani attól, hogy az megtörténhetik: ez contradictio in adjecto. Az igazságtalanság ennélfogva az, a mit a geometriában absurdumnak neveznek.

Ha a kölcsönös megállapodáson alapuló pactumok kötelezők, vajjon kötelező erejűek-e a kényszerből folyó pactumok? Igy például, kötelező-e azon igéret, a melyet egy tolvajnak halálos fenyegetés alatt tettünk? Hobbes tétovázás nélkül azt feleli, hogy igen.[24] És hozzá teszi, hogy «máskülönben a polgári törvények sem lennének kötelezők, mert hiszen kényszer útján váltak szükségesekké, s az a félelem, hogy különben leölik egymást, viszi az embereket arra, hogy társadalmat alkossanak.» De ezt megtoldja azzal a megjegyzéssel, hogy az ilyen pactumok a polgári törvény rendeletéből meghiúsíthatók.

Azonban vannak, Hobbes szerint, okok, a melyeknél fogva valamely pactum érvénytelenné tehető,[25] és ez egy igen fontos pont, mert alapjául szolgál annak, a mit Hobbes később a polgárok szabadságának fog nevezni a polgári társadalomban.

[23] *De civ., Libert.*, III. fej., I., III. Leviath. *De hom.*, XV. fej. Ez a szabály mint második szerepel a *De cive* című könyvben és mint harmadik a *Leviathan*-ban.

[24] *U. o.*, II. fej., XVI. Leviath. *De homin*, XIV. fej.

[25] *U. o.*, II. fej., XVIII., XIX. Leviath. *De homin.*, XIV. fej.

A pactum mindenekelőtt kölcsönös bizalmat tételezvén föl, arra nézve, a kit meglánczolnak, hogy végrehajtására kénszerítsék, e pactum nem kötelező; világos ugyanis az a föltevés, hogy e pactumot meg fogja sérteni, és ezért van, hogy a háború fegyvereit használják ellenében. De ha egyszer létrejött a háborús állapot, megszünt a pactum. Ehhez képest a hadi fogoly, a kit meglánczolnak, nincs kötelezve arra, hogy meg ne szökjék; ellenben ha szabadon bocsátják becsületszóra, kötelezve van rá.

Egy második oka valamely pactum érvénytelenségének az az igéret, hogy nem fogunk ellene szegülni annak, a ki bennünket meg akar ölni. Mert ez természet ellen való, és az ily jogról le nem mondhatunk. Kötelezhetem magamat ekképen: «Ha ezt vagy azt a dolgot valamely meghatározott napra meg nem teszem, megölhetsz.» Ellenben nem mondhatom így: «Ha ezt a dolgot meg nem teszem, nem fogok ellene szegülni annak, a ki meg akar ölni.» Mert nem vagyunk kötelezhetők arra, hogy azt válaszszuk két rossz közűl, a melyről bizton tudjuk, hogy a nagyobb. Úgyde a halál biztosabb rossz, mint a küzdelem, tehát nem választhatjuk szándékosan; és föltéve, hogy megadjuk valamely embertársunknak a jogot, hogy megöljön adott körülmények közt, nem mondhatunk le az ő javára az önvédelem jogáról.

Ugyanez oknál fogva senki sem kötelezhető arra, hogy magamagát vádolja, sem arra, hogy vádoljon valamely személyt, kinek elvesztése rá nézve keservessé tenné az életet. Például az apa nem köteles vallani fia ellen, a férj felesége ellen, stb.

A pactumok elmélete rávezet bennünket az igazság elméletére. Az igazság tulajdonképen nem más, mint az egyezmények pontos megtartása. Minden egyezményt,

vagyis minden jogátruházást megelőzőleg, minden embernek joga volt mindenre nézve, nem lévén semmi senkié; következésképen semmi nem lehetett se igazságos, se igazságtalan. Az igazság, közfelfogás szerint, abban áll, hogy mindenkinek megadjuk a *magáét*. Ennélfogva ott, a hol nincs sem enyém, sem tiéd, igazságról szó nem lehet. Az enyém és a tiéd közötti különbség azonban csak a polgári társadalommal kezdődött, s így azzal kezdődött az igazság és igazságtalanság közötti különbség is. Látható ezekből az éles különbség, a mely a kártételt az igazságtalanságtól elválasztja. A kár oly sérelem, a melyet elkövetek azon az emberen, a kivel nem szerződtem; az igazságtalanság pedig az a sérelem, a a melyet oly emberen követek el, a kivel szemben szerződéssel kötve vagyok: «Ha az, a ki a kárt vallotta, mondja Hobbes, igazságtalanságról panaszkodnék, a másik azt felelhetné neki: Miért panaszkodol? Vajjon kötelezve vagyok-e arra, hogy inkább a te szeszélyed szerint cselekedjem, mint a magamé szerint, föltéve, hogy nem akadályozlak abban, hogy a magad akarata szerint járj el, és hogy ne legyen az én akaratom rád nézve kötelező szabály? És erre az ellenvetésre nem tudnék felelni semmit, ha megelőzőleg szerződéses megállapodások nem jöttek létre a felek közt.»[26]

Keresni a békét, lemondani saját jogáról minden dologra nézve, megtartani a szerződéseket: íme a természeti törvénynek három legfőbb pontja; az első egyszersmind az alaptörvény; a másik kettő a származtatott törvények közül a legelsők. Hobbes

[26] *De civ., Libert.*, III. fej., IV. és V. Leviath., *De homin.*, XV. fej.

e törvényeket azokkal toldja meg, melyek az embert jólelkűségre, kegyességre, méltányosságra intik, és olyanokkal, melyek tiltják a büszkeséget, a lenézést, a gőgöt, a kegyetlenséget, sőt a mértékletlenséget is.[27]

Van tehát természeti erkölcstan.[28] Mert nem a polgári törvény állapítja meg a természeti törvény szabályait, hanem az ész. Csakis az ész diktálja rá az emberre, hogy keresnie kell a békét, a mely elvből aztán leszármaztatja mindazon szabályokat, melyek a tíz parancsolatban foglalvák[29] és melyeket a népek józan észjárása alkot. A természeti erkölcstan ellenkezik a természeti joggal. A jog fölhatalmaz bennünket arra, hogy bármit tehessünk; a morál mindannak megtételétől eltilt, a mi a békét veszélyeztetheti. És mind a kettő egy közös alapon nyugszik: az önfentartás vágyán. A természeti jog az által, hogy önfentartásunk érdekében bármilyen eszköz alkalmazását megengedi, éppen ez által veszélyezteti önfentartásunkat. Az erkölcs állapítja meg az önfentartás egyetlen biztos és csalhatatlan eszközét, t. i. a békét, és ránk parancsolja, hogy lemondjunk minden másról, ennek az egynek biztosítása érdekében. E szerint az erkölcs korlátozza az eszközöket, hogy biztosítsa a czélt. Az erkölcsnek sincsenek más elvei, mint a jognak, de más következtetéseket von le belőle.

Vajjon az erkölcs hatályon kívül helyezi-e a ter-

[27] *De civ.*, *Libert.*, lásd a III. fejezetet egészen. Leviath., *De homin.*, XV. fej.

[28] *U. o.*, III. fej., XXXI. Lex naturalis eadem cum morali, XXIX. Leges naturae sunt immutabiles XXVIII, obligant in foro interiori.

[29] *U. o.*, az egész IV. fej.

mészeti jogot? Kötelezve vagyunk-e, mihelyt a természeti törvény követelményeit fölfogtuk, arra, hogy lemondjunk a föltétlen szabadságról, melyet a jog nekünk biztosít? Szóval: kötelező-e a természeti törvény önmagában véve?

Ha ez így volna, Hobbes erkölcstana még kedvezőleg volna értelmezhető; mert alapjában véve addig, a míg az erkölcsi törvényt az ész föl nem fogta és meg nem értette, alig lehet szó más törvényről, mint arról, a mely mindenkinek jogot biztosít minden dologra nézve; ez az állatok helyzete és ez lenne az emberé is, ha az erkölcsi jó fogalmának híjával volna. Csakhogy a jog betűje tévesen volna értelmezve; mert jog csak ott lehet, a hol kötelesség van. És ebből folyólag meg fogjuk engedni Hobbes-sal, hogy az erkölcsi törvény fölismerése előtt az embereknek nincs más törvényök, mint a vágy, és hogy mindenki maga bírája annak, a mi rá nézve jó, s végre, hogy a hasznosság a jognak mértéke. De nem így áll a dolog az erkölcsi törvény fölismerése után, mert ezáltal elismerjük, hogy a mi saját jogunk korlátolva van a mások joga által, és hogy vannak megengedett és meg nem engedett dolgok; az ebből folyó kötelezettség önmagában világos és nyilvánvaló.

De Hobbes nem ismerhette el ez erkölcsi törvénynek közvetlen kötelező voltát, mert szerinte ez a törvény nem czél, csak eszköz, eszköz önfentartásunk biztosítása érdekében, nem pedig oly szabály, mely a dolgok természetéből folyólag kötelező volna ránk nézve. Úgyde abban az esetben e törvénynek megtartása, a helyett, hogy önfentartásunkat biztosítaná, még jobban veszélyezteti azt, mint a természeti állapot; nem lehet kötelező erejű, mert ha az volna, kénytelenek volnánk a saját

vesztünkbe belenyugodni. Ugyanez történnék akkor, ha köteleznők magunkat a törvény megtartására, a nélkül, hogy biztosak lehetnénk a felől, hogy azt mások is végrehajtják; ez esetben megfosztanók magunkat önvédelmi jogunktól minden egyéb kárpótlás nélkül, és zsákmányul kiszolgáltatnók magunkat ellenségeinknek. Múlhatatlan szükségünk van ennélfogva valamely biztosítékra a mások megbízhatatlanságával szemben, és mindaddig, míg ily biztosíték nincs, senkinek sem lehet kötelezettsége embertársával szemben. Szóval: a természeti törvény kötelező a saját lelkiismeretünkre nézve, de nem azon kívül,[30] vagyis, kötelezve vagyunk a békét kívánni mindazzal együtt, a mi vele összefügg, de nem vagyunk kötelezve arra, hogy azoknak megadjuk, a kik tőlünk megtagadják. Végre a természeti törvények voltaképen nem törvények, hanem *theoremák*. A valódi törvény annak a főnöknek parancsszava, a kinek mindenki egyaránt engedelmeskedni köteles.

E szerint, hogy a természeti törvény kötelezővé váljék, szükséges egy megdönthetlen hatalom, mely annak végrehajtását biztosítsa.[31] Ez a hatalom a polgári kormányzat. A polgári kormányzat nem szerzője a természeti törvénynek, de az a múlhatlan föltétel, mely által e törvény végrehajthatóvá válik. És e pontnál a politikához jutottuk.

[30] *De civ., Libert.*, III. fej., XXVII. *Imper.*, V., I. Leviath. *De homin.*, XV. fej.

[31] *De civ., Imp.*, V., III. Ad legis naturalis exercitium necessaria securitas. — Ad securitatem necessarium est, numerus eorum qui conspirant tantus sit, ut . . .

Hobbes politikája. — Nézzük már most, hogy mi az a polgári kormányzat, és hogyan van szervezve.

Annak, hogy egy mindenható hatalom létesíttessék, mely mindenkit megóv mindenki ellen és biztosítja a természeti törvény végrehajtását, egyetlen módja az: hogy mindenki lemond saját erejéről és hatalmáról egy ember vagy egy gyülekezet javára; hogy az összeség akarata egyesül ez egyetlen akaratban; hogy ez az egy ember vagy gyülekezet képvisel mindenkit és hogy mindenki teljhatalmú megbizottjának ismeri el, minden tényében alávetvén saját akaratát amazénak. Az a tény, melylyel az összeség egyetlen emberben egyesül, valóságos szerződés, melynek szövege következőképen formulázható: «Átruházom ez emberre, illetve e gyülekezetre a jogot és hatalmat, melylyel saját magam kormányzatára rendelkezem, azon föltétel mellett, hogy te is átruházod ugyanazon jogot és hatalmat ugyanarra a személyre, illetve gyülekezetre.»[32] Az ily pactum által egy személylyé válik az összeség. Ez a személy az állam, vagy respublica. Ezt nevezi Hobbes *Leviathan*-nak, vagy *halandó isten*-nek. Az állam e szerint ekképen határozható meg: «Oly személy, ki bizonyos számú ember által föl van hatalmazva közös szerződés alapján arra, hogy nevében cselekedjék, hogy e végből belátása szerint használja valamennyinek hatalmát a közös béke és oltalom biztosításának érdekében.»[33] Azonban láttuk föntebb, hogy valakire jogot átruházni annyit tesz, mint ellen nem állani; ha mindenki egyidejűleg ruházza át jogát, ez által mindenki kijelenti, hogy nem fog a közhatalomnak ellen-

[32] Leviath. *De civit.*, XVII. fej.
[33] *U. o.*, XVIII. fej.

állni: következésképen csak ez utóbbi rendelkezhetik az eredeti joggal, a mely jog az absolut jog minden dolog fölött. E szerint a polgári hatalom lényegében absolut hatalom.

Ezekből kitetszik, hogy Hobbes nem alapítja az államot sem az Isten kegyelméből való jogra, sem a patriarchai jogra, sőt az erősebb jogára sem, és hogy megegyezik a demokratikus iskolákkal abban, hogy az összeségnek tartja fönn az állam szervezését. De hiába keresnők benne a népfelség hívét oly értelemben, a milyenben azt a népies iskolák értelmezik. A tömeg nem lehet mindenható, mint tömeg: mert hiszen, mint ilyennél, mulhatatlanul az akaratok sokasága merül föl. Ha, úgy mond Hobbes, minden egyes megmarad az enyém és tiédnél, a tömeg egészben véve semmivel sem fog rendelkezni, a miről azt mondhatja, hogy az *övé*, és semmiféle tényt nem mondhat magáénak: *Quot homines, tot actiones.* Az a szólásmód, hogy a nép fegyvert fogott, helytelen kifejezés, mert hisz a nép nem foghat fegyvert saját maga ellen. A polgári rend megalapításáig a tömeg természeti állapotban marad; nincsen még se jogosság, se magántulajdon, minthogy még nincs biztonság.

A fölségjog tehát nem illeti meg a tömeget, mint ilyet, hanem csak az államot. A fölségjog csak abban a pillanatban születik meg, a midőn az állam egyes és egységes jogi személylyé lesz, «a melynek akarata egyenlő az összes egyéni akaratokkal».[34]

Hobbes nem csak hogy meg nem engedi, hogy a

[34] *De civ., Imper.*, V., IX. Persona una, cujus voluntas ex pactis plurium hominum, pro voluntate habenda est ipsorum omnium.

tömeg mindenható legyen, hanem ellentétben a demokratikus iskolák elveivel, határozottan tagadja, hogy az eredeti egyezség, melyen a polgári hatalom alapszik, a tömeg és a kormányhatalom között létrejött *szerződés* volna. Szerződésről csak az összeség tagjai között lehet szó, a kik az egymással való viszonyban kötelezik magokat arra, hogy nem fognak ellenállni azon személynek vagy testületnek, melyre a főhatalmat ruházzák. Ez ellen-nem-állás érdekében kötött közös szerződés nem lehet semmiben sem kötelező a fejedelemre nézve, a ki arra be nem folyt. Az ellen-nem-állás ez igéretével a legfőbb hatalom akaratát saját magunkéul ismerjük el; már előre azt akarjuk, a mit az fog akarni. A polgári hatalom intézménye e szerint jogelidegenítés és nem egyszerű megbizás.

Hogy két szerződő fél között alku jöhessen létre, kell, hogy két fél kösse a szerződést; úgyde ez a fönforgó esetben nem történhetik. Mert mielőtt az állam szerveztetett volna, csak a tömeg létezik, és nem áll vele szemben senki, a kivel szerződhetnék. A szervezés után az ellenkező eset forog fönn; a tömeg a szervezés következtében föloszlott, és mint tömeg megszünt létezni. Ilyképen mindig csak az egyik vagy a másik tagja létezik a szerződő feleknek; következésképen a szerződés lehetetlen. Hobbes még azt is állítja, hogy ha valamely demokratikus állam monarchikus állammá változik át, szintoly kevéssé forog fönn szerződés az állam és a fejedelem között, a mint hogy eredetileg sem forgott fönn ilyen a tömeg és az állam között.

Ámbár Hobbes, mint látni fogjuk, sokkal többre becsüli a monarchikus államformát a demokratikusnál, szerinte nem föltétlenül szükséges, hogy a kormányforma monarchikus

legyen a végből, hogy absolut lehessen. Nem, mert magának az államnak van absolut jellege, akár monarchikus, akár aristokratikus, akár demokratikus, szóval bármilyen formában kormányoztassék. Akár egy személyre, akár több személyre, vagy akár az összeségre van bízva a főhatalom, az csak absolutistikus lehet. Még azokban az államokban is, melyekben a főhatalom tényleg vagy látszólag szét van választva, a különböző hatalmak egysége absolut hatalmat képvisel, melynek semmi ellen nem szegülhet. Polgárháborúban a hatalom megszűnt korlátlan lenni, mert két párt áll egymással szemben; de e pártok mindenikében van egy absolut hatalom, és minden állami hatalomnak ilyennek kellene lennie, vagy nem lennie.[35]

Némelyek az absolut hatalom iránti gyűlöletökben annyira mennek, hogy még a nevét is megvetik, de nem mellőzhetik a dolgot magát. Hogy az ilyen közhatalom visszaéléseit megakadályozzák, kieszelnek gyülekezeteket, a melyek törvényeket hoznak és büntetéseket szabnak ezen törvények végrehajtásának biztosítására. És nem veszik észre, hogy ezeknek a gyülekezeteknek maguknak is absolut hatalmuk van. Különösen az egy ember kezében összepontosuló absolut hatalom az, mely ezen kormányforma ellenségeit föllázítja. Hogyan! — így szólnak ezek — egy embernek joga lesz kedve szerint ölni, száműzni, fosztogatni? Kevésbe múlik, hogy ők maguk is áldozatoknak ne érezzék magokat. De ők nem vizsgálják a dolgokat alaposan; mert abból, hogy valaki megteheti mind ezt, következik-e az, hogy tényleg meg fogja tenni? Mi okból tenné? Hiszen az nem elég, hogy meg bírja cselekedni, hanem akarnia is kell megcselekedni. Ámbár el

[35] *De civ., Imp.*, VI. fej., XIII. és VII. fej., IV.

kell ismernünk, hogy joga van hozzá, azért még nem állíthatjuk, hogy ennek következtében meg is fogja tenni, mert hiszen ez által vétene a természeti törvények és Istennek tett esküje ellen. E szerint tehát már van egy első biztosíték. Egyébiránt miféle haszna lenne is belőle? Végre pedig, gondoljunk egy bármennyire korlátolt hatalmat; annak is minden esetben elég erősnek kell lennie arra, hogy a polgárokat megvédje; már pedig az a hatalom, a mely elég erős arra, hogy megvédje, elég erős arra is, hogy elnyomja őket. Ez tehát az emberi dolgok és nem az absolut hatalom természetével kapcsolatos hátrány, és az embereknek, nem pedig az államnak hibája. Ha az emberek képesek volnának magokat minden szenvedély alól fölszabadítani, nem volna szükségök államra.[36]

Akkor, midőn a politikai hatalom nem egyetlen ember, hanem egy gyülekezet kezébe van letéve, ez egész gyülekezet rendelkezik az absolut hatalommal; mikor pedig a gyülekezet összesége nincs egy véleményen, akkor a többség rendelkezik. Hobbesnek nem nagy fáradságába kerül a többségek absolut hatalmát kimutatni. Két dolog közűl egyik áll, úgy mond: vagy az egész nép megegyezett abban, hogy aláveti magát minden dologban a többségnek, s ez esetben a többség joga határozottan következik ebből a megállapodásból; vagy pedig nem egyezett meg abban, s ezen esetben a kisebbség a többséggel szemben természeti, vagyis háborús állapotban van. A többségnek tehát élnie kell mindazon hatalommal, a melylyel rendelkezik, hogy amazt engedelmességre kényszerítse. Látni való, hogy ezekben a

[36] *De civ., Imp.*, VI. fej., XIII. és jegyz.

többség joga van kimutatva minden előfordulható esetre nézve.[37]

Hobbes a közhatalmat, bármilyen természetű legyen, a fölségjog minden kellékével ellátja: az igazságszolgáltatás pallosával, a hadviselés fegyverével, a bíráskodás jogával, a kinevezési joggal stb.[38] De összes jogai közűl három kiválót kivánok kiemelni, a mi tájékozást nyújthat az iránt, hogy mennyire megy absolutistikus elméletében: 1. azon jogot, melynél fogva törvénynyel határozhatja meg, hogy mi jogos és mi jogtalan? 2. azon jogot, melynél fogva megengedhet vagy eltilthat bizonyos tanokat és véleményeket; és 3. a tulajdonjogot.

1. A természeti állapotban az egyén maga bírája annak, hogy mit szabad tennie és mitől kell tartózkodnia; következésképen mindent tehet, s rá nézve semmi sem jogos, semmi sem jogtalan. A polgári társadalomban azonban az egyén megfosztván magát azon jogától, melylyel minden dologra nézve rendelkezett, lemondott arról, hogy maga ítélhesse meg, mit kelljen tennie és mitől kelljen tartózkodnia. Igy tehát az állam, mely az egyének minden jogának birtokába lépett, egyedüli bírája annak, mit kell megengedni vagy megtiltani. Minthogy pedig az egyének társas szerződés által kötelezték magukat arra, hogy az államhatalomnak engedelmeskedni fognak, és mivel az igazság nem egyéb, mint az egyezség tisztelete: igazságosnak lenni egyértelmű az államhatalomnak való engedelmességgel, és igazságtalannak lenni annyi, mint ellenkezni azzal. Ennek következtében mind az, a mit az állam parancsol, igazságos; mind az, a mit megtilt,

[37] *De civ.*, VI. fej., II.

[38] *U. o.*, *Imp.*, VI. fej. Leviathan, *De civit.*, XVIII. fej.

igazságtalan. Az ő feladata meghatározni, hogy mi a lopás, házasságtörés, emberölés. A lacedaemoni polgár, ki abban gyakorolta magát, hogy a más tulajdonát elsajátítsa, nem követett el lopást, csak visszavette azt, a mi az övé. A soknejűség azokban az országokban, a melyekben meg van engedve, nem házasságtörés. A katona, ki az ellenséget megöli, nem gyilkos. A cselekedetek igazságos vagy igazságtalan volta e szerint kizárólag az államtól függ.[39]

2. Minden önkényes cselekvés azon különböző nézetek folyománya, melyeket a jóról és rosszról alkotunk magunknak. Az állam, a melynek föladata a cselekedeteket ellenőrizni, rendelkezik ennélfogva azzal a joggal, hogy ellenőrizze nézeteinket; föladata lévén a közbéke és a közbiztonság fölötti őrködés, meg kell akadályoznia, hogy oly tanokat terjeszszenek, melyek engedetlenségre tanítanak az állam törvényei iránt. Mert senki sem szolgálhat egyszerre két gazdát. E szerint az államnak joga van megbírálni a tanokat s nyilvánossá tételöket megengedni, vagy megtiltani.[40]

3. Végre az állam létrejötte előtt nincs tulajdon; mindenkinek föltétlen joga lévén mindenre nézve: egy bizonyos dologra nézve senkinek sincs kizárólagos joga. Azonban, minthogy mindenki az államhatalomra ruházta át eredeti jogát, szükségképen az állam válik egyedüli tulajdonossá, és a tulajdonjog, melylyel valaki rendelkezik, nem egyéb, mint az államtól neki nyujtott kedvezmény. «Hogyan juthattál volna tulajdonhoz, —

[39] *De civ., Imp.*, VI. fej., XVI. XIV. fej., X. Si lex civibus jubet invadere . . . non est furtum.

[40] *U. o.*, VI. fej., XI. Leviath. *De civit.*, XVIII. fej.

mondja Hobbes, — ha nem az állam által? és hogyan jutott a tulajdon az államhoz, ha nem úgy, hogy minden egyes reá ruházta a maga jogát? E szerint te is átruháztad rá a magadét és így tehát a te tulajdonod is csak addig tulajdon és csak addig a tiéd, a meddig az államnak tetszik.»[41]

A közhatalomnak ily szertelen jogaival szemben, milyen jogokat enged Hobbes az alattvalónak? Egyáltalában semmit. Sem olyanokat, a milyeneket a XVI. század szélső és erőszakos demokratismusa követelt; sem olyanokat, a milyeneket a legmérsékeltebb liberalismus sem tagadhatna meg.

E szerint nem engedi meg, hogy a polgárok engedelmességöket egy személyről a másikra átszállíthassák. Mert, úgy mond, kötelezve lévén az ősi szerződés értelmében, új szerződést csakis az államfő beleegyezésével, vagyis a mindenkori államhatalom beleegyezésével köthetnek. Ugyanazon oknál fogva az alattvalók nem foszthatják meg az államfőt hatalmától azon ürügy alatt, hogy rosszul kormányoz; mert az államfő a közösség képviselője és mindaz, a mit tesz, úgy tekintendő, mint ha a közösség tette volna. Föltéve, hogy esetleg megsértette a respublicával kötött szerződését, ki lesz e vitás kérdésben a bíró? Ha senki: akkor az anarchia áll be, a mi a természeti állapotra való visszatérést jelenti; ha a respublica: úgy ez csak az államfő lehet, mert hiszen az államfő képviseli a respublicát, és mert ugyanaz a szerződés, a mely megteremti a respublicát

[41] *De civ., Imper.*, VI. fej., XV. Sequitur proprietatem initium sumpsisse cum ipsis civitatibus. XII. fejezet. VII. Leviath. XVIII. fej., 8°.

vagy államot, teremti meg az államfőt is. Igaz ugyan, hogy a tömeg akaratából lett az államfő. Tévedés azonban ebből azt következtetni, hogy a tömeg az államfőt el is mozdíthatja. Mert a nép, mint hatalom, megszűnik, mihelyt valamely kormányhatalmat megalkotott. Attól fogva csak egy hatalom van, a polgári hatalom; és minden akaratnyilvánulás, mely nem e hatalomtól származik, törvénytelen. Mindannyian átengedvén egyéni hatalmukat az államfőnek, vagyis az illetékes gyülekezetnek, nem tartottak meg abból semmit, a mivel a szerveztök hatalom ellenében fölléphetnének. Annak adván át egész hatalmukat, elvállalták a felelősséget minden ténykedéseért, s az államfő nem egyéb, mint ők magok. Kiviláglik ebből az is, hogy az államfő semmi igazságtalanságot sem követhet el rajtok, mert senki sem lehet igazságtalan önmaga iránt. Végre pedig Hobbes ezen elvekből azt a következtetést vonja le, hogy az államfő fölött sem biráskodni, sem azt megölni, vagy bármineműképen büntetni nem lehet.[42]

De végső elemzésben, vajjon az államfő hatalma teljességgel korlátlan-e, s az alattvaló az államfő kezében olyan-e, mint az edény a fazekas kezében? Hobbes nem merészkedik következtetéseiben ily messzire menni, s megkisérti némileg megszorítani elveit. E megszorítások érdekesek és megérdemlik, hogy velök közelebbről megismerkedjünk.[43]

Mi a szabadság? A szabadság azon akadályok hiányának állapota, melyek külső ténykedéseinkben kor-

[42] Leviath., *De civit.*, XVIII. fej., 5. pont. *De civ., Imper.*, VI. fej., XX.

[43] Leviath., *De civit.*, XXI. fej. végig.

látozhatnának. Ez akadályok eredhetnek a dolgok természetéből, vagy a törvényből. Midőn a természetből erednek, nem azt mondjuk, hogy az embereknek nincs szabadságuk, hanem hogy nincs hozzá való hatalmuk. Midőn az akadályok a törvényből erednek, az ember megszűnt szabad lenni azon cselekmények számának arányában, a melyektől az eltiltja. Azonban világos, hogy a törvény nem tilthat el minden lehető cselekvést. Mindig marad a lehető cselekedeteknek egy jelentékeny, sőt megszámlálhatatlan mennyisége, melyet nem tilt a törvény. E cselekedetek keretén belül szabad a polgár. A demokratiák szabadsága álszabadság, mert az efféle kormányzatok mellett a község szabad, de a polgárok nem azok. Semmi sem tévesebb tehát, mint az a fölfogás, hogy az ember csak a demokratiában szabad. Mert előfordulhat az az eset, hogy valamely monarchia sokkal több cselekvést enged meg, mint valamely köztársaság; már pedig a megengedett csekmények mennyisége adja meg a szabadságot, illetőleg annak mértékét.

De a törvényalkotó engedte jogokon kívül, melyek a törvény megfelelő tilalmának hiányából származnak, vannak mások, melyek a társas egyezmények folyományai. Gondoljunk vissza arra, hogy nem minden egyezmény kötelező és hogy vannak olyanok, melyek természetöknél fogva az érvénytelenség föltételeit foglalják magokban. Vannak e szerint oly jogok, melyekről nem mondhattam le társas egyezménynyel, és e jogok határai közt föntartom szabadságomat.

Például nem lehetek kötelezve arra, hogy lemondjak saját magam védelmének jogáról. E szerint, ha az államfő azt parancsolja, hogy öljem meg magamat, vagy hogy hagyjam magamat megöletni, jogom van ellen-

szegülni. Mert az által, hogy megadtam neki a jogot, hogy engem megölethessen, nem köteleztem magamat arra, hogy magam öljem meg magamat, vagy hogy magamat megölni engedjem. És általában az engedelmesség határa az a pont, a melynél az alattvaló jobb szeretne meghalni, mint engedelmeskedni. Mert világos, hogy az alattvalónak, ki azért rendelte az államfőt, hogy saját magát épségben föntarthassa, természetszerűen ki kellett vennie abból, a mit az államfőnek föltétlen rendelkezésére bocsátott, a saját életét: ennélfogva nem köteles azt neki adni, sem pedig megölni magát, ha az államfő parancsolja; sem pedig végre bármit tenni, a mi rá nézve kínosabb a halálnál. És ez semmiképen sem akadályozza azt, teszi hozzá szerzőnk, hogy az államfő akarata föltétlen ne legyen, mert mindig fog találni elég embert, a ki annak végrehajtására vállalkozik. Magam nem ellenkezem akaratával, de semmi sem kötelez arra, hogy azt magam hajtsam végre.

De a fölségjognak még más, igen sajátságos megszorításai is vannak. Ha az államfő azt parancsolja, hogy harczoljak a haza ellensége ellen (ámbátor föntartja mindig azt a jogát, hogy büntessen), nekem mindazáltal jogom van azt megtagadni, föltéve, hogy magam helyett állítok más valakit. Mert ez esetben nem érzi hiányomat az állam. Sajátságos az az indokolás, melylyel Hobbes e jogot kiséri. «Meg kell, úgy mond, az absolut jogot bizonyos fokig szorítani, azoknak az embereknek természetes félénksége érdekében, a kiknek mintegy asszonyi lelkök van.»

Ugyanez alapon méltán állítható, hogy senkinek sincs joga fegyvert fogni, hogy megvédjen egy harmadik személyt, akár vétkest, akár ártatlant, az állam ellen.

És ha többen főbenjáró bűnt követtek el az állam ellen, s halál fenyegeti őket, ha nem védik magokat: van-e joguk egyesülni, hogy közösen fogjanak fegyvert? Kétségkívül. Mert hisz ők csak életöket védik, a mi egyaránt meg van engedve a vétkesnek és az ártatlannak. Az igazságtalanság a törvény megsértésében rejlik, de az önvédelem érdekében történt fegyverfogás nem képez újabb vétséget.

Sajátságos egy elmélet, mely a legszentebb jogokat engedi át az államfőnek, de föntartja az ellenállás szabadalmát a gyáváknak és a haramiáknak.

Végül ime még egy elv, a mely messzebbre vezethetné a szerzőt, mint sem képzelte. Az alattvalók engedelmessége, úgy mond, csak addig tart, a míg az őket oltalmazó hatalom. Mert semmiféle egyezmény nem szüntetheti meg azt a jogot, hogy az ember magamagát védelmezze, a midőn nincs senki, a ki azt helyette megtehetné. Ennek következtében Hobbes megadja a polgárnak azt a jogot, hogy meghódolhat a győzelmes ellenség előtt, ha hadifogságba esett, s csakis e föltétel mellett engedi meg a menekülést. A polgári hatalom, bár természeténél fogva el nem múló, az emberek szenvedélyei következtében magában hordja a bomlás csiráit. Ha valamely fejedelem lemond a hatalomról saját maga és utódai nevében, a nép természeti szabadságához tér vissza. Ha valamely legyőzött fejedelem a győző alattvalójának jelenti ki magát, a polgárok föl vannak mentve az irányában való engedelmesség alól, ellenben engedelmességgel tartoznak a győzőnek, a mi meglehetősen kétes értékű elv és elég hibás következtetéssel származik a megelőző elvekből.

Bármint álljon a dolog, egyik igen nevezetes és

nem eléggé méltányolt vonása Hobbes tanának az a korlátozás, melylyel a föltétlen engedelmesség elméletét kiegészíti. Látható, hogy mennyire ellenkezik az absolutismus az észszel és az emberi természettel, a midőn Hobbes, annak leghatározottabb védelmezője, nem merte minden folyományát levonni. E folyományok már azért is fontosak, mert támadó pontul szolgálnak és lehetővé teszik, hogy magának az elméletnek belső tényére helyezkedhessünk.

Bármi legyen az értéke azoknak a majd bizarr, majd jelentéktelen és egymással ellentmondó megszorításoknak, melyekkel Hobbes az absolut hatalmat korlátozza, méltán állíthatjuk róla, hogy minden valódi szabadságot félreismert. Megértette mindenek fölött azt, hogy a szabadság elve a gondolatban van; ez okból ingadozás nélkül meg is adja az államnak a föltétlen jogot, hogy tanokat eltilthasson vagy engedélyezhessen.

Azonban, hogy fölfogásának mélyére hatolhassunk, lássuk, melyek szerinte az igaz és a hamis tanok. Ime először azok, a melyekről azt mondja, hogy hamisak:[44]

1. Hamis és forradalmi tan azt állítani, hogy *minden polgár birája a jó és a rossz cselekedeteknek.* Mert a jónak és rossznak egyedüli mértéke a polgári törvény.

2. Forradalmi tan az, hogy *mind az, a mit a polgár lelkiismerete ellen cselekszik, bűn.* Mert ez egyértelmű azzal, hogy mindenki rendelkezik azzal a joggal, hogy cselekedeteinek birája legyen.

3. Az államra nézve végzetes tévedés az is, ha valaki azt állítja, hogy a hitet és szentséget nem lehet tanulmány és ész által elérni, hanem csak természet-

[44] *De cive, Imper.*, XII. fej. és Leviath. *De civit.*, XXIX. fej.

fölötti megnyilatkozások által. Mert ha ez elvet elfogadjuk, nem látom át, mért ne lehetne próféta minden ember; a mi ismét csak annyit tenne, mint mindenkit a jónak és rossznak bírájává tenni. A hit és a szentség nem csodák, hanem a nevelésnek, a fegyelemnek, a javulásnak és végre a polgári törvényeknek eredményei.

4. Ugyancsak tévedés az, ha valaki úgy van meggyőződve, hogy *az államfő a polgári törvényeknek alá van rendelve.* Igaz, hogy alá van rendelve a természeti törvényeknek, de nem a polgári törvényeknek. Mert ha ez utóbbiak ellen vét, szükséges volna egy hatalom, a mely biráskodik fölötte és sújtja, meg egy másik hatalom, mely ezt a büntető hatalmat bünteti és így tovább a végtelenig.

5. Nincs forradalmibb tan, mint azt hirdetni, hogy *mindenki föltétlen ura saját tulajdonának, csak az államfő nem.*

6. Végre az utolsó tan, mely az állam életét veszélyezteti, az, hogy *a fejedelmi hatalom megosztható.*

Azon tanok közül pedig, a melyeket terjeszteni kell, ime a három legfőbb: 1. Nem szabad a szomszéd állam kormányformáját jobban szeretni, mint a saját országáét. 2. Nem szabad annyira ragadtatni magunkat valamely gyülekezet iránti bámulatunkban, hogy iránta tanúsítsuk azon hódolatot és engedelmességet, melylyel az államfőnek tartozunk. 3. Súlyos vétség átkozni az államfőt (fejedelmet vagy gyülekezetet); vita tárgyává tenni hatalmát és máskép emlegetni, mint hódolattal és tisztelettel.[45]

[45] Leviath., *De civit.*, XXX. fej.

De hát végre is kell-e tanítani e doctrinákat és nem lenne-e az engedelmesség szempontjából előnyösebb, tudatlanságban hagyni a népet? A despotikus nézetek szerint igen; de Hobbesnek nem ez a nézete. És e pontnál újra megjelen előttünk a philosophus és a theoretikus, a ki föladatának tekinti védeni a despotismust, de a ki azt is kívánja, hogy megmondják, miért. A hatalom nem engedheti meg, hogy a nép ne ismerje az államfölség lényeges jogainak okát és alapját; mert a tudatlanság ezekben a dolgokban hajlandóbbá teszi a pártütésre. Némelyek azt állítják, hogy az állam elvei nem mutathatók ki philosophiailag; mert ha kimutathatók lennének, akkor ez elvek már közismeretűek volnának. Ez azonban nem bizonyít semmit, mert az emberek akkor kezdettek építeni, a mikor még nem tudtak építeni, s azután tanulták meg; így az ipar és a tudomány is naponként halad. Azt mondják, hogy a nép ily dolgokat fölfogni képtelen. De hisz ebben nincs semmi nehezen érthető; és bár adná az ég, hogy a gazdagoknak, a hatalmasoknak és a tudós embereknek annyi fogékonyságuk volna a társadalmi elméletek iránt, mint a népnek! De végtére, hogyan tanítsuk az efféle dolgokat? Minden a főiskoláktól függ. Ezeken kell a dolgot kezdeni. Hogyan? fogják mondani, meg kell rájok tanítani magokat a főiskolákat is? Ki fogja őket erre megtanítani? Fogós kérdés, mondja Hobbes. Alapjában csak azt követeli, hogy tanítsák az iskolákban. Megtagadja a szabadságot minden tantól és monopoliumot kíván a saját magáénak. «De vajjon a társadalomnak valódi alapelvei-e azok az elvek, a melyeket fölállítottam, úgy mond, azt nem tudom.» Világos azonban, hogy erről meg van győződve és egyáltalában nem kételkedem,

hogy többet tartott eszméiről és rendszeréről, mint arról a hatalomról, a melyet védelmezett.[46]

Mindazon elvekből, a melyeket föntebb fölsoroltunk, az következik, hogy magában véve rossz kormányzat nincs, és hogy csak esetlegesen válhatik valamelyik olyanná. Hobbes ennélfogva elveti a hat kormányformán alapuló fölosztást, a melyek közül három jó és három rossz. Szerinte csak három kormányforma van. Mert az, a mit zsarnokságnak, oligarchiának és demagogiának neveznek, teljesen azonos a monarchiával, aristokratiával és demokratiával. Ezeket a gyűlöletes neveket azok adják a különböző kormányformáknak, a kik ellenszenvet éreznek irántok. Nem fejeznek ki egyebet, mint az emberek ízlésének és nézeteinek különbözőségét. Némelyek azt ajánlják, hogy a legfőbb államhatalmat szorosabb határok közé kell vonni az által, hogy a három kormányformát egybeolvasszuk. De az efféle mérsékléseknek az a hátránya, hogy szétforgácsolják a legfőbb állami hatalmat, a mely magában oszthatatlan és nem biztosítják az alattvalók szabadságát; mert azon esetekben, midőn ezek a szétforgácsolt hatalmak egymással megegyeznek, korlátlanul érvényesülhetnek, midőn azonban ellentétben vannak egymással, polgárháborút idéznek elő, vagyis az eredeti természeti állapothoz vezetnek vissza.[47]

Noha Hobbes politikájának összes elvei az államra általában vonatkoznak és nem annak egyik vagy másik formájára, mégis meg kell jegyeznünk, hogy a monarchikus államért lelkesül leginkább. A monarchia érdekében az összes közkeletű érveket fölemlíti. Előfordul azon-

[46] Leviath., *De civit.*, XXX. fej.

[47] *De cive, Imper.*, VII. fej., II., III., IV.

ban közöttük egy, a mely megérdemli, hogy külön kiemeljük. «Minden kormányformánál, úgy mond, a kormányzó közeg, illetve személy, egyszersmind természeti személy vagy természeti személyek összesége. Megeshetik ennélfogva és akárhányszor megesik, hogy a természeti személy föléje kerekedik a közszemélynek és föléje helyezi magánérdekét a közérdeknek, a szenvedélyek gyakran erősebbek lévén, mint az ész. A legjobb kormányforma tehát az lesz, a mely mellett a közügy és magánügy legszorosabban összeforrnak. Már pedig a monarchiában a közvagyon és a magánvagyon azonosak, mert a király nem lehet gazdag, ha alattvalói szegények, sem biztosságban nem élhet, ha ezek gyöngék és gyávák. A demokratiában ellenben minden polgár olyan cselekvésmódban találhatja föl a maga külön érdekét, mely a közjóval ellenkezik.»[48]

A fejedelem hatalma nem kevésbbé föltétlen, mint valamely nemesi vagy képviseleti testületé. A fejedelemnek semmiféle kötelezettsége nincs a néppel szemben, mert a nép, midőn lemondott az ő javára a hatalomról, megszünt létezni mint személy, és a személy megszüntével megszünt a kötelezettség is. A nép azonban engedelmességgel tartozik a fejedelemnek azon tény következtében, hogy őt ama polczra emelte.

Ez absolutistikus elmélet tagolásának befejezéseül, meg kell említenünk Hobbes eszméit az atyai hatalomról, az úr jogairól s végre a papi jogokról.

Mi az apai hatalomnak alapja?[49] Rendesen a nem-

[48] *De cive, Imper.*, X. fej. és Leviath., *De civ.*, XIX. fej.

[49] Az atyai hatalomról lásd: *De cive, Imper.*, IX. fej. és Leviath. XX. fej.

zésre alapítják; de ez alap ki nem elégítő, mert tekintve, hogy apa és anya egyaránt hozzájárulnak a nemzéshez, két föltétlen úr volna, a mi pedig lehetetlen. E hatalmat tehát csak az atyának tulajdonítják, még pedig a nemi fensőség czímén. Ez azonban szinte rossz indokolás: mert a férfinak nincs oly fölénye az asszony fölött, hogy hatalmi felsőségét küzdelem és harcz nélkül kivívhassa. A polgárosult társadalomban ezt a hatalmat a törvény állapítja meg; lássuk, hogy mily szerepe van a természeti állapotban? Ez állapotban a házasságnak semmi más törvénye nincs, mint a férfi és nő közötti kölcsönös szeretet és a szülőknek a magzat iránt érzett természetes ragaszkodása. Ez esetben a gyermek fölötti jog vagy szabályozva van egyezményben, vagy nincs szabályozva. Ha van ily egyezség, akkor a gyermek azon szülőé, a kinek az egyezség adja; ha ellenben nincs egyezség, csak az anyáé lehet, mert házasságon kívüli állapotban az apa csakis az anya kijelentése alapján ismerhető. Ily körülmények között az övé a jog, hogy a gyermek fölötti hatalmat valakinek odaajánlja, ennélfogva ő annak az ura. Sőt a mi több: a gyermek az ő hatalmában születik, ő azt táplálhatja, fölnevelheti vagy eltaszíthatja magától. Ha táplálja, a gyermek életével s ennélfogva engedelmességgel is tartozik neki. Ha eltaszítja magától, az válik urává, a ki megtalálja és megmenti. Ha az anya hadi fogolylyá lesz, a gyermek is a győzőé. Ha az anya valamely államhoz tartozik, annak, ki ott a legfőbb hatalmat gyakorolja, hatalma van a gyermek fölött is, mivel hatalma van az anya fölött. E szerint a gyermek épp úgy az államé, mint a javak tulajdona, és a Hobbes absolutismusa ugyanarra a végeredményre vezet, mint a Platon communismusa.

De a társadalomban az anya a férj hatalmában lévén, ő az, a kinek hatalma van a gyermek fölött. Ebből kitünik, hogy az atyai hatalom csak származtatott hatalom. De bármilyen legyen, föltétlen az, és a gyermek alá van vetve az atyjának, mint az alattvaló a fejedelemnek és a rabszolga urának, a miből következik, hogy az apa nem követhet el igazságtalanságot gyermeke ellen.

Könnyen elgondolható, hogy Hobbes, kinek tana nem egyéb az egyetemes rabszolgaság elméleténél, nem lehet ellensége a tulajdonképeni rabszolgaságnak.[50] Igaz ugyan, hogy nem alapítja az emberek természetes egyenlőtlenségére, mint Aristoteles, mert ezt az egyenlőtlenséget el nem fogadja. Szerinte minden ember egyenlő a természeti állapotban. A rabszolgaság jogosultságát Hobbes magánszerződésből származtatja, a mit pedig már Aristoteles is kárhoztatott, kimutatván annak mély igazságtalanságát, minthogy semmiféle szerződésből sem következhetik az, «hogy valamely ember a más emberé legyen». De az ily szerződés egyáltalán nem ejti zavarba Hobbest. Helyén van az ő szerinte, midőn valamely hadifogoly, cserében életéért, melytől a győző megfoszthatta volna és melyet meghagyott, föltétlen engedelmességet igér. Úgyde, a ki ilyen módon kiszolgáltatja magát, föltétlenül kötelezve van mindenre, megszorítás nélkül, tekintve, hogy előre belenyugodott kivétel nélkül mind abba, a mit ura neki szabad tetszése szerint parancsolni fog. Megjegyzendő azonban, hogy ha ura fogságban tartja őt és megvonja tőle a testi szabadságot, úgy nincs egyezmény az úr és a szolga között, s ez az utóbbi megszökhet vagy megfojthatja urát teljes joggal, a mely megszorítás különben

[50] *De cive, Imper.*, IX. fej.

kevéssé látszik igazolhatónak a szerző rendszeréből. Midőn azonban a rabszolga rendelkezik testi szabadságával, mindennek megtételére köteles urával szemben, és ez utóbbi föltétlenül rendelkezik vele. Mondhatja rabszolgájáról, mint bármely más dologról, hogy ez a tárgy az enyém. Eladhatja és végrendeletileg másra hagyhatja. Sőt mi több, semmiféle kötelezettsége nincs vele szemben. Mert a rabszolga a maga egész akaratát ura akaratának rendelte alá és mind az, a mit ez tesz, úgy tekintendő, mintha rabszolgája beleegyezésével tette volna. Jogtalanságot pedig nem lehet elkövetni azon, a ki helyesli, a mit rajta elkövetnek.

De ez az egész rendszer hiába való volna, ha a közhatalom mellett, melynek mindenhatónak kell lennie, hogy mindent és mindenkit megoltalmazhasson, támadna egy másik, a mely lépten-nyomon megszabná annak korlátait és föntartaná magának a dolgok egy bizonyos tömegére nézve azon jogot, hogy az engedelmességet fölfügeszsze, sőt hogy parancsoljon is. Más felől, ha az államot korlátlan hatalommal ruházzuk föl, nem lehet-e tartani attól, hogy vétünk azon hódolat ellen, melylyel egy fönségesebb hatalomnak, Istennek tartozunk, és hogy az emberi törvények iránti tisztelet nevében vétünk az isteni törvények ellen? Melyek az alapjai, mi a viszonya és melyek a határai e két hatalomnak? A közép-kor a lelki hatalom javára döntötte el e problemát. Később külön választották a két hatalmat, s az egyiknek is, a másiknak is körülbelül egyforma birodalmat jelöltek ki. Hobbes ismét egy személyben egyesíti a kettőt, még pedig a világi hatalom kezébe teszi le az egyetemes dictaturát és a vallási főhatalmat.

Hobbes elismeri Isten uralmát,[51] mely épp úgy mint az állam, az úrnak mindenhatóságán és az alattvalók félelmén alapszik. Mint a királyt, Istent is tisztelnünk kell, és ez Isten iránt tanúsított tisztelet vagy természeti vagy kijelentett, a szerint, a mint tisztán az észen vagy Istennek külön kinyilatkoztatásán alapszik. Ez istentisztelet azon nézetekből alakul, melyeket Istennek természetéről alkotunk és bizonyos szertartásokból, melyekkel iránta való érzelmeinket kifejezzük. E szerint nyilvánvaló, hogy szükség van oly hatalomra, mely megállapítja úgy a nézeteket, mint a szertartásokat. A természeti állapotban minden egyén maga határozhatta meg Istenről való fogalmait, és maga választhatta meg az eszközöket, melyekkel tiszteletét kifejezni kívánta. De midőn az egyén átengedte az államnak azt a föltétlen jogot, hogy az ő cselekedeteit és nézeteit szabályozza, akkor az állam a természeti cultusnak bírájává lett, és ennyiben a világi hatalom világi és egyházi dolgokban egyaránt mindenható. Vajjon ekképen áll-e a dolog a kijelentett cultusra nézve, a mely magának Istennek igéjéből eredett? Nincs-e szükség egy külön, Isten által e czélra rendelt hatalomra, mely a szent dolgok tárgyában határozzon? Ez a hatalom az egyház. Az egyház azonban nem pusztán egy hiten levő híveknek gyülekezete, hanem egy bizonyos helyhez, meghatározott időhöz kötött és e czélra rendelt hatalom által összehívott gyülekezet. Semmiféle emberi gyülekezet, még ha csupán keresztyének volnának is tagjai, nem formál keresztyén egyházat, ha egybehívása nem volt törvényes. Mert ez esetben nem egyéb zűrzavaros tömegnél és korántsem testület, a melynek törvényes határozati joga

[51] *De civ., Relig.*, XV. fej.

volna. Úgyde törvényes egybehívásnak csak az tekinthető, mely az államfőtől ered; csak neki magának van hatalmában, hogy valamely tömegből szabályszerű gyülekezetet, egyházat csináljon. Sőt a vallásos érzelmek közössége sem elégséges arra, hogy több nemzetből egy egyház formálódjék. Minden nemzet maga egy egyház, a keresztyén egyház pedig nem egyéb, mint a keresztyén köztársaság. A miből nem nehéz levonni a következtetést, hogy az állam feje, feje egyszersmind az egyháznak is. Úgyde az egyház feje mindenféle vallási dologban határoz; következésképen a fejedelem is határoz mind ezen dolgokban. Ily módon egyesülnek egyetlen személyben mind azon anyagi és erkölcsi hatalmak, a melyekre a társadalomnak szüksége van. Igy valósul meg a hatalom föltétlen egysége és az összes erők szentesítése az összes erők legnagyobbika, az egyházi hatalom által. De tegyük hozzá, hogy ez készíti elő romlását is.

Mert ez a hatalmi túltengés meghaladja az emberi természetet; épp oly kevéssé tudja azt elviselni, mint a túlzott engedelmességet, a melyre a társadalmat kárhoztatják. Az által, hogy a hatalomnak kezébe adják a vallásos elnyomás fegyverét, a forradalom kezébe adják az elnyomott hitnek nem kevésbbé hatalmas fegyverét. Semmi sem veszedelmesebb a túlságba vitt erőre nézve, a tulságba hajtott gyöngeségnél, mert ennek nincs semmi nyerni, semmi veszteni valója.

Hobbes erkölcstanának és politikájának birálata. — Hobbes tanának rendszeres czáfolata nem illenék bele e mű keretébe. Más felől pedig sokan megtették már azt, úgy Angliában, még Hobbes idejében, kitünő philoso-

phusok, mint napjainkban hírneves franczia írók, a kiknek műveire utaljuk olvasóinkat.[52]

Térjünk vissza ahhoz az elvhez, mely Hobbes politikai rendszerének alapja. Elmélete csakugyan tényleg nem egyéb, mint ezen elvnek többé vagy kevésbbé szigorú alkalmazása. Mint láttuk, Hobbes következetesen ahhoz folyamodik, ha bármely vitás kérdést el akar dönteni. Mi az az elv? Az, hogy az embernek természeti állapotában föltétlen hatalma van a dolgok fölött. Megáll-e ez az elv?

Mindenekelőtt mi az a természeti állapot? Fölösleges föltételeznünk, hogy ez az állapot a történelem kezdetén létezett. Valójában a különböző nemzetek, melyek nem ismernek el magok fölött oly közös hatóságot, mely ügyes-bajos dolgaik elintézésére volna hivatva, egymáshoz

[52] Ime az Angolországban megjelent nevezetesebb czáfolatok: Cudworth *A treatise concerning eternal and immutable morality*, London, 1730., latin fordítása Mosheimtól, Leyden, 1773; Cumberland, *De legibus naturae disquisitio*, London, 1672, franczia fordítása Barbeyractól, Amsterdam, 1774; és különösen Clarke, *A természeti vallás örök kötelességeiről szóló értekezés* czímű műve, francziára fordította Ricottier, Amsterdam, 1746. Bayle szótárában (a *Hobbes*-ról szóló czikkben) egy szerinte igen erős czáfolatot említ, teljesen ismeretlen szerzőtől; Galeottes Karsbergius, apud Beckerum, *De scriptis adespotis*. — Franczia országban a XIX. században: Victor Cousin *Philosophie sensualiste*-jének VII., VIII. és IX. leczkéjében s Th. Jouffroy *Cours de droit naturel*-jének XI. és XII. leczkéjében adta Hobbes doctrináinak teljes és alapos czáfolatát, nem csak erkölcstani, hanem politikai szempontból is. Említsük még meg Németországból Feuerbach, *Anti-Hobbes, oder über die Grenzen der höchsten Gewalt*, Giessen, 1797; Buchholz, *Anti-Leviathan, oder über das Verhältniss der Moral zum äusseren Recht und der Politik*, Göttinga, 1807.

való viszonyukban most is természeti állapotban vannak. A mi az egyéneket illeti, nincs kizárva, hogy azok is bizonyos körülmények között szintén ily állapotba jussanak. Ez történnék például, ha, mint Locke mondja, egy angol és egy franczia ember találkoznának valamely puszta szigeten. Az embereket tehát elvontan, törvényen kívüli állapotban, vagyis természeti állapotban is lehet tekinteni, és most azt kérdhetjük, hogy milyen viszony van közöttük hasonló körülmények közt?

Ily körülmények közt, Hobbes szerint, föltétlen jogom van minden dologra nézve, mivel föltétlen jogom van magamat föntartani, és mivel magam vagyok egyedüli bírája azon eszközöknek, melyeket önfentartásom biztosítására szükségeseknek vélek. Ha így áll a dolog, nem igaz-e, hogy a dolgok fölött való hatalmamnak éppen az önfentartás joga fogja képezni határát és mértékét? És ha nincs szükségem mindenre, hogy magamat föntartsam, nem világos-e, hogy nem lehet mindenre nézve jogom? A kérdés e szerint ide vezetendő vissza: «Szükséges-e minden önfentartásomra?»

E kérdést föltenni annyit tesz, mint megoldani. Nekem, hogy magamat föntartsam, szükségem van egy bizonyos mennyiségű termékre, de nincs szükségem szeszes italokra és illatszerekre. Más az önfentartás szüksége és más az *élvezet* szüksége. A szükséges és a fölösleges épp oly kevéssé tévesztendő össze, mint a *léthez* való ragaszkodás a *jóllét* utáni vágygyal. Ám terjeszszük ki, a mennyire tetszik, a szükségesnek határait; de mégis bizonyos, hogy határa van. Az élvezet annyira különbözik az önfentartástól, hogy gyakran ellentétben van az egyik a másikkal. Az anyagi élet túlságos kifejlesztése árt az életnek magának; a túlságos táplálék, a túl-

ságos ital, a kicsapongás stb. aláássák az egészséget. Következésképen nem minden nélkülözhetetlen rám nézve; ha pedig csak a nélkülözhetetlenre van jogom: akkor nem szabad a magam részére a fölöslegest lefoglalnom, a másoknak szükséges dolgok megcsorbításával.

De még az önföntartásom érdekében is, van-e csakugyan föltétlen jogom mindenre és szabad-e mindig erőszakkal, vagy más, rendelkezésemre álló eszközzel megszereznem azt, a mire szükségem van? Vannak végső, kivételes esetek, melyekben ez kétes. Cicero több ily esetet említ *De officiis* című munkájában. Két ember például a tengeren végső veszedelemben van, s egyetlen egy deszka esik kezök ügyébe. Ha egyiköknek sikerül abba belekapaszkodni, meg van mentve. De vajjon melyiké legyen? A versenytársak jogai egyenlők lévén, a fönforgó esetben az erőszaknak kell dönteni, föltéve, hogy az önfeláldozás indulata nem vezet megoldáshoz. Ez azonban nagyon ritka és hypothetikus eset. A valóságban rendesen az szokott történni, hogy az önfentartásra nézve hasznos tárgyat egy tulajdonítja el. A szóban forgó deszka az elképzelt conflictus előtt nem volt se az egyiké, se a másiké. Általában azonban nem így szokott történni a földi javakkal. A munka *magántulajdonná* alakította át azokat. Mindenesetre szerencsések azok, kik munkával megszerezhették! Szerencsések azok, ha korábban érkeztek és le nem foglalt javakat találtak. De vajjon indokául szolgálhat-e ez socialisticus követeléseknek? Van-e jogom követelni részemet azon javakból, melyeket a munka tulajdonná változtatott át és melyek a munka révén valakinek *személyes* tárgyaivá lettek? Ha nincs hozzá jogom, nincs jogom ahhoz sem, hogy felebarátomat megfoszszam tőle, vagy hogy meg-

öljem a czélból, hogy kifoszszam; sem ahhoz, hogy elraboljam feleségét, gyermekeit, vagy hogy elvonjak tőle bármit, a mi az övé. Épp oly kevéssé csalhatom meg vagy követhetek el erőszakot lelkiismeretén. Miért nem? Azért mert joga van neki ahhoz, hogy *ő* legyen, mint nekem jogom van ahhoz, hogy *én* legyek. Az ő élete csak olyan értékes, mint az enyém. Tehát nem szabad azt eszközömnek s általában enyémnek tekinteni. Az én önfentartási jogomnak az övé szab határt. Hogy ezt a határt megvonni nem mindig könnyű dolog, hogy van egy bizonyos semleges terület, melyen az ellentétes követelések találkoznak, melyen mindenik fél számbaveendő jogczímekre hivatkozhatik, s hogy végre el kell ismerni vitás eseteket, melyekben jog állván szemben a joggal, az erőszak van hivatva dönteni: szivesen elismerjük. De ezen kívül világosan megvont, kétséget kizáró határok vannak, melyek az én jogaimnak birodalmát és a mások jogainak birodalmát körülírják.

Ha tehát valaki megtámad azon jogok gyakorlásában, a melyek tőlem elvitázhatatlanok, védekezhetem, és az erőszakra erőszakkal felelhetek. Ez *a jogos önvédelem.* De nincsenek-e ennek a jognak is határai? Ismerjük el Hobbes-sal, hogy ha valaki megtámad, jogunk van magunkat minden rendelkezésünkre álló eszközzel védeni, és hogy akár meg is ölhetünk egy tolvajt, a ki nekünk ront: 1. mert jogos cselekedet vagyonunkat megvédeni; 2. mert nem lehet előrelátni, vajjon az ellenségnek nincsenek-e emberölő szándékai. Nem kevésbbé bizonyos, hogy e jognak más határai is vannak, és hogy ha sikerül megtámadónkat lefegyverezni s ártalmatlanná tenni, az emberiségnek viszont közbe kell lépnie és megakadályozni bennünket abban, hogy győzelmünkkel vissza-

éljünk. Az ember, bármit is mondjon Hobbes, nem született ellensége az embernek ; ellenkezőleg : a testvériség és a részvét természetes érzelmei élnek benne a hozzá hasonlók iránt. Ha másképen volna, nem lenne-e minden megengedve a háborúban ? Lelkiismereti furdalás nélkül lehetne megcsonkítani, megmérgezni, elégetni ellenségeit. Pedig mindenki meg van győződve, hogy a háborúnak megvan a maga joga ; hogy a háborút minden kétségen fölül szükségessé teszi a természeti állapot, a melyben a népek egymáshoz való viszonyukban vannak, azonfelül pedig a közös békebiróság hiánya ; de elvégre még magában a háborúban is bizonyos dolgok meg vannak engedve, mások meg vannak tiltva, mivel az emberiség az önvédelem jogát mérsékelni és korlátozni köteles.

Ezek szerint az absolut hatalom, a melyet Hobbes nekünk tulajdonít, meglehetősen összezsugorodik. Első sorban az önfentartásunkhoz szükséges dolgokra szorítkozik ; azon kívül még ezen körülírt határok között is a szabad rendelkezés alól kiveendő mind az, a mi már megelőzőleg tulajdonná vált ; az erőszak alkalmazása pedig csak a jogos védekezés esetében van megengedve, vagyis csak akkor, a midőn saját javaink megvédéséről van szó ; végre pedig még ezen esetben is vannak bizonyos határok, a melyeket át nem léphetünk, és a melyeknek szem előtt tartását az emberiség ránk parancsolja. Ennélfogva nem rendelkezünk a természeti állapotban azon absolut hatalommal, a melylyel Hobbes megajándékoz. Következésképen nem áll módunkban azt az államra átruházni. Másfelől pedig maga az állam sem rendelkezik e hatalommal ; ha tehát nem mondhatunk le arról, a mink nincs ; ha továbbá azok a személyek, a kiknek javára ez a lemondás történnék,

nem bírtak e jogról való lemondást megelőzőleg azzal, a mit Hobbes velök megtartatni kíván, vagyis a föltétlen hatalommal: akkor az állam sem élhet vele. A mi jogunk tisztán az, hogy védekezhetünk; következésképen mi csakis ezt a jogot ruházhatjuk át az államra és semmi mást; átruházhatjuk pedig azért, mert a miénk.

De mi okból ruházzuk át reá? Erre nézve két okunk van. Mindenekelőtt valljuk be, hogy ha arra volnánk utalva, hogy magunk gyakoroljuk a védelmi jogot, a legtöbb esetben nem gyakorolhatnók; a társadalomban végnélküli küzdelem volna, a melyben az erősebbek és az ügyesebbek oldalán volna a győzelem. És aztán, nehéz dolog a saját ügyünkben pártatlan birónak lenni. A legtöbb jóhiszeműség mellett is, gyakran kisértésbe jut az ember, hogy magának adjon igazat ellenségeivel szemben és hogy részrehajló legyen a saját javára. A miből következik, hogy az összeség jogainak legfőbb biztosítéka egy oly hatalomnak szervezésében van, mely *részrehajlatlan* és egyszersmind *erős;* ez a hatalom pedig az állam. Az állam e szerint egy kölcsönösen biztosító társaság. Megoltalmazni bennünket a többiekkel szemben, ez a létoka. Ha elnyom bennünket, jogainak köréből kilép. Ehhez képest elég erősnek kell lennie, hogy gyakorolhassa azt az oltalmat, a melylyel nekünk tartozik, de egyszersmind gyöngébbnek, semhogy bennünket elnyomhasson.

Igy tehát Hobbes-nak az az elve, hogy «a természeti állapotban minden meg van nekünk engedve», közelebbről vizsgálva, és elvéve belőle azt, a mi benne túlzás, oly végeredményre vezet, mely lényegileg különbözik az absolutismustól.

Ugyanilyen eredményre jutunk, ha közelebbről vizsgáljuk Hobbesnak azt az elvét, melynek a megelőző

a corollariuma, hogy tudniillik «az élet föntartása a legfőbb jó».

Valójában ez a tétel több mint kétséges. Ha az élet a legfőbb jó, miért oly gyakoriak az öngyilkosságok? Nem bizonyítják-e azt, hogy az ember a szenvedés bizonyos fokát rosszabbnak tartja a halálnál? Ezen fölül Hobbes maga is elismeri, hogy vannak dolgok, melyekkel szemben előnyt adhatunk a halálnak, és hogy ha az állam oly áldozatot kiván tőlünk, melynek teljesítése ránk nézve nehezebb a meghalásnál, mi engedelmeskedhetünk neki. Ezzel elismerte, hogy a társadalmi állapotnak jobbnak kell lennie a természeti állapotnál. Ha nem így áll a dolog: akkor miért térnénk át az utóbbiról az előbbire? A természeti állapotnak kétségkívül igen nagy hátrányai vannak; a vad állapot telve van bizonytalansággal és veszélylyel. Mindazonáltal ez is nyújt némi előnyöket; az egyén szabadnak érzi magát benne mindazon formaságoktól, a melyeknek mi rabjai vagyunk; nem ismer se rendőrséget, se szabályzatokat, se törvényes kényszert; teljesen szabadon cselekszik s tetszése szerint védekezik. Hogy a vadon élő ember által teljesen megőrzött szabadság egy részének elvesztéséért az állam bennünket kárpótolhasson, kell, hogy elviselhető állapotokat teremtsen. Ennek következtében az ő hatalmával legalább is az a kötelezettség jár együtt, hogy életünket kellemesebbé tegye, mint a milyen a természeti állapotban lehetne.

Sőt a mi több, Hobbes az *önfentartás* fogalmát, önkényesen, korlátolt értelemben veszi. Ő ugyanis e kifejezés alatt csakis a physikai önfentartást érti. Az ember azonban nem pusztán anyagi életet él; van szíve, akarata, értelme és végre tehetségei, a melyek szintén megkiván-

ják, hogy föntartassanak. Ha elnyomnak szeretetem érzelmeiben, értelmem gyakorlatában, vallásos meggyőződésemben, családi életemben, valamely tulajdonom élvezetében, melyet munkámnak köszönök: testem hiába marad érintetlen, énemnek, létemnek legnemesebb része sértődik meg, és physikai életem föntartása nem kárpótolhat azon sérelmekért, melyeket erkölcsi életemen ejtettek. Az államnak tehát egészemben kell engem megvédelmeznie; nem pusztán testemet, hanem lelkemet is meg kell óvnia a támadások ellenében és mind azt, a mi egyéniségemnek része, szóval: egyéni szabadságomat. Ime, mint ezekből kitünik, visszakerültünk ugyanahhoz a végeredményhez, mely homlokegyenest ellenkezik a Hobbesével.

De az absolut hatalom theoretikusa azt az ellenvetést teszi, hogy ha az állam elég erős arra, hogy megvédjen bennünket, elég erős arra is, hogy elnyomjon. E szerint tehát ez ellen nincs orvosság.

Mennyiben tartozik ez azon kérdéshez, mely foglalkoztat bennünket? Nem azt iparkodunk kideríteni, hogy mit *tehet* az állam, hanem hogy mire van *jogosítva* tulajdon hatalmánál fogva? Vissza fog vele élni, mondják önök. Elfogadom. De vajjon elég ok-e ez arra, hogy a philosophus ezt a visszaélést igazolja, és a jogosság színvonalára emelje?

Elméletileg kétségtelen, hogy az államnak a végből, hogy védői hivatásának megfelelhessen, oly hatalom fölött kell rendelkeznie, mely esetleg elnyomásra is alkalmas lehet. Elméletben tehát nincs semmiféle biztosítékunk az államnak lehető zsarnoksága ellen. Ha megkisértjük azt egy másik hatalomnak szervezésével ellensúlyozni, ez a másik hatalom vagy tisztán erkölcsi lesz, mint például a pápai tekintély a közép-korban, s ez

esetben egyáltalán nem volna hathatós; vagy pedig elég erős lesz, hogy határozatait érvényesítse, és akkor ez lesz a főhatalom. Ekkép fölvetve, e politikai problema a kör négyszögűsítésének kérdéséhez hasonlít.

Szerencsére, a gyakorlatban nem jelennek meg a dolgok ily éles körvonalakban. A gyakorlat megoldja, a mit az elmélet megoldhatatlannak mond. A tapasztalás megalkuvásokat, politikai combinatiókat mutat, melyek az állam hatalmát és az egyesek hatalmát szembeállítják, és melyek arra kénszerítik, hogy egymáshoz alkalmazkodjanak. Persze e mellett mindig van egy közbülső terület, a melyet az egyik is, a másik is követel, mindenik a maga érdekét akarván érvényesíteni. Ez azonban csak részlet, s egészökben tekintve a dolgokat, elmondhatjuk, hogy nem egy országban, a hol az állam igen nagy oltalmazó hatalommal rendelkezik, kevés hatalma van az elnyomásra. Azokban az országokban a politikai problema meg van oldva.

Hobbes persze vajmi keveset törődik a politikai szabadsággal; az ő szemében ez a köz és nem az egyén szabadsága. Az a lényeges, úgy mond, hogy az egyén szabad legyen, és tényleg szabad, ha a közhatalom nem korlátozza magánéletében. A monarchikus állam az összes államformák között az, mely ebben legkevésbbé akadályozza.

Vegyük mindenek előtt ezt az utolsó állítást, mely legalább is különös. Se az ó-kor, se az új-kor története nem látszik azt megerősíteni. Vajjon Athén polgárai kevésbbé szabadok voltak magánérdekeikben, mint a persa király alattvalói? Azt fogja mondhatni valaki, hogy Lacedaemonban nem így volt; az állam ott mód nélküli túlzással ártotta magát bele minden egyes polgár

magánéletébe. De lehet-e ebből a körülményből azt következtetni, hogy az állam e részben zsarnokilag járt el? Nem; mert a magánélet iránti érzék nem volt meg, vagy csak igen csekély mértékben volt meg a spártaiaknál. Azon, a mi nekünk gyűlöletes kényszer volna, például a közös ebédek, ők egyáltalában nem ütköztek meg; azt ők egyáltalában nem tekintették önkényesnek. A mi már most az új-kori államokat illeti, nem igen tapasztaljuk, hogy a magánélet kevésbbé volna szabad Amerikában vagy Svájczban, mint Konstantinápolyban. E szerint Hobbes állítása teljesen alap nélküli.

És aztán semmi-e az, ha az állam szabad? Végső elemzésben nem szabad-e az egyén ugyanolyan mértékben, a milyen mértékben szabad az állam? Ha magam állapíthatom meg adómat, avagy szavammal befolyhatok az adó megállapítására: nincs-e több egyéni szabadságom, mint ha XIV. Lajos alatt, vagy valamely más absolut fejedelem alatt élnék? És az adó meg lévén szavazva, mi nyújt több biztosítékot magánérdekeimnek, az oly kormány-e, mint a milyen a régi franczia fejedelmeké volt, a kik csaknem kivétel nélkül értéktelen pénzeket vertek, avagy a fölügyelet és ellenőrzés alatt álló pénzügyi kormányzat, mint a milyen a szabad államoké?

Csekélység-e az egyéni szabadság szempontjából az, hogy az ember befolyhat a törvényalkotásra? Csekélység-e az, hogy az ember részt vehet saját magának kormányzásában és nem kénytelen azt valamely idegen akaratra, vagyis a véletlenre bízni? Jusson eszünkbe, hogy a régi Franczia országban az egyéni szabadságot mennyire fenyegette a fejedelmi önkény; XIV. Lajos alatt megtörtént az, hogy a szerencsétlenek, kiket ideig

tartó gályarabságra ítéltek, gályarabok maradtak élethossziglan.

Ezek után már most azt, hogy egyes monarchiák szabadabbak, mint némely köztársaságok, szivesen elismerjük. De azok csak alkotmányos monarchiák lehetnek, a milyenekről Hobbes tudni sem akar. Inkább elfogadja Cromwell dictatori köztársaságát, mint III. Vilmos mérsékelt monarchiáját. Hobbes szemében nem köztársaság vagy monarchia, hanem az absolut hatalom a lényeges. Ő absolutistikus és nem monarchikus, s a szabad államnak mindenféle fajtáját, legyen az akár monarchia, akár köztársaság, megtámadja.

Szerinte az absolut hatalom ellen biztosítékot keresni agyrém. Pedig, ha valamely monarchikus államban a fejedelem hatalmát az aristokratia hatalma, a főurak házának intézményével korlátozza: a két hatalom egymást mérsékelni fogja. De ez nem minden; mérsékelni lehet mind a kettőt egy harmadik hatalom, a népképviseleti gyülekezet által is, mely vagy korlátolt választás útján jő létre, vagy pedig, ha mindenkinek van szavazati joga, az általános népszavazat útján. Ki merné tagadni, hogy az ily kormányzat mellett a közhatalom szigorúan és hatékonyan van ellenőrizve és mérsékelve?

Mindazáltal, ha a népfölséget érvényre emeljük, helyén való lesz fölvetni a kérdést, hogy bármilyenek legyenek is érvényesülésének föltételei, alkalmas-e viszont arra, hogy korlátoltassék, és vannak-e biztosítékok a belőle származható önkény ellenében?

Azt mondják ugyan, hogy a nép nem szokott magában kárt tenni, hogy soha sem nyomja el saját magát. Bizonyára nem, ha a népakarat egyértelmű volna.

Azt ugyan még ebben az esetben is meg lehetne jegyezni, hogy magasabb szempontból tekintve, valamely nép épp úgy, mint valamely egyén, árthat saját magának, a midőn nem teljesíti kötelességeit; ámde, mily hiú föltevés azt hinni, hogy minden polgár egy akaraton tud lenni! Mindig pártokra szakadnak. Egy felől van a többség, más felől a kisebbség; és a többség, mindenható lévén, zsarnokivá válhatik.

Mely eszközzel lehet, ha nem megakadályozni, legalább enyhíteni a többségnek esetleges önkényét? Ez az eszköz nézetünk szerint a gondolkozási szabadság, következésképen a sajtószabadság. A sajtó az az erkölcsi hatalom, mely a kisebbséget a többség túlkapásai ellen megvédi. Tulajdonképen mindenkit védelmez; mert hol van az az ember, a ki valamely adott kérdésben ne tartozhatnék a kisebbséghez? Valaki a többséghez tartozhatik a politikában, és a kisebbségben levőkhöz vallásos, philosophiai vagy ipari kérdésekben. Igy hát mindannyiunkat véd a sajtó. Mindnyájunkat oltalmaz az elnyomás ellen; mindnyájunk egyéni meggyőződését védi. Szerepe e szerint kizárólag védő természetű; azonban nem csak hogy oltalmazza a kisebbséget gondolkozási szabadságában, hanem az által, hogy kilátásba helyezi, hogy valamikor eszméi diadalra jutnak, megoltalmazza a többséget is a titkos elkeseredéstől, mely észrevétlenül összegyülemlik és hirtelen kitörésre vezet.

A sajtó erkölcsi hatalom, tényleges anyagi erő nélkül. Éppen ez az, a mi arra minősíti, hogy biztosítékul szolgáljon a kisebbség részére. Mert a kisebbség nem védelmezhető anyagi hatalommal a nélkül, hogy egyidejűleg föl ne lázadjon a többség ellen, a mely

összeütközésből anarchikus állapot keletkeznék. A sajtó ennélfogva nem eszköze és nem is lehet eszköze az államnak; nem válhatik kormányzati tényezővé, a melynek működését a közhatalom van hivatva szabályozni. Abban áll dicsősége, hogy azt képviseli, a mi az államon kívül az erkölcsi embert teszi: a meggyőződést, a lelkiismeretet.

Csakhogy, fogják ellenvetni, a sajtó nem lehet teljesen szabad. Törvényekre van szüksége és ezen törvényeket ki fogja meghozni? A többség. A többségnek e szerint hatalma van elnyomni az egyetlen biztosítékot, mely a kisebbség számára megmaradt.

Ez ellenvetésnek csak elméleti jelentősége van. A gyakorlati életben, bármennyire korlátozók legyenek is a többség által hozott és a sajtó rendszabályozását czélzó törvények, a kisebbség mégis mindig módot talál arra, hogy szavát meghallgattassa. A túlsúlyban levők önkénye sohasem korlátlan és föltétlen. Az Egyesült-Államokban legelőbb a kisebbség akarta a rabszolgaságot eltörölni; hasztalan próbálták elhallgattatni, idővel többséggé lett. Nálunk Francziaországban nem is kell oly messzire visszamennünk azon időig, a mikor a könyvek censurának voltak alávetve, midőn azokat nyilvánosan elégették, midőn Rousseau *Emile*-jét eltiltották és Voltaire iratait üldözve irtották. Ismeretes különben, hogy e meddő üldözéseknek mi volt a végkövetkezménye. Másfelől, még a leghatalmasabb fejedelmek alatt sem volt a királyi önkény teljesen szabad és nem daczolhatott korlátlanul a közvéleménynyel.

Annál kevésbbé lehet a kisebbségeknek, a mi jelenlegi társadalmunkban, okuk kétségbeesni akár a jelen, akár a jövő fölött. Ha ügyök igazságos, csak attól kell

tartózkodniok, hogy ügyöknek erőszakoskodásaik által ne ártsanak; mert legtöbbször a kisebbség erőszakoskodása idézi elő és szokta a nép szemében igazolni a többségek önkénykedését. Épp ezért a kisebbségek legyenek békeszeretők és mérsékeltek. Ebben van diadaluknak legfőbb tényezője. Föltétlen biztosítékot találni teljességgel lehetetlen; azonban nyujthatunk a szabadságnak viszonylagos biztosítékokat, melyeknek legjobbika talán a többség bölcs mérséklete és a törvénynek általánosan elterjedt tisztelete.

MÁSODIK FEJEZET.

Angolország.

Locke.

Filmer. A patriarchatus elmélete. — Milton politikai iratai. Nézetei a sajtószabadságról és a vallásszabadságról. — Harrington. *Aphorismák. Oceana.* — Algernon Sydney. Locke úttörője. *Beszélgetés a kormányzatról.* (*Discourses concerning government.*) Filmer czáfolata. — Locke. Elmélete a természeti állapotról. Természeti törvény. A védelem joga és a büntetés joga. A tulajdon elmélete. — A rabszolgaságról. — Az apai hatalomról. — A polgári társadalom szervezése. A három hatalom. — A kifejezett és a hallgatag beleegyezés elmélete. — Az absolut monarchia elleni vita. — A törvényhozói hatalom. Mindenhatósága. Határai. — A végrehajtó hatalom és a törvényhozó hatalom viszonya. — A királyi előjogokról. — A fölkelés jogáról. Locke politikájának méltatása. — Angolország politikai írói a XVIII. században: Bolingbroke, Swift, Junius, Edm. Burke.

A XVII. században Hobbes az absolut hatalomnak leghíresebb védelmezője Angliában. Ő az egyetlen, a ki a bölcselők között számot tesz; de nem az egyetlen a történelemben. Mások is vettek részt a korkérdések megvitatásában és a rájok vonatkozó polemiákban; de irataiknak nem nagy az értékök a tudomány története szempontjából. Azonban föl kell említenünk egy ma már elfeledett írót, a kinek az az érdeme, hogy egyéni és eredeti formában alkotta meg az absolut hatalom rendszerét. Filmer lovagról

kivánok szólni, a *Patriarcha* (1680) szerzőjéről, a mely mű annak idején meglehetős nagy visszhangot keltett. A hírneves Algernon Sydney, ki akkor Hollandiában húzódott meg, hosszasan czáfolta a *Kormányzatról írt beszélgetés*-ében.[1] Locke *Értekezés a polgári kormányzatról* czímű művében,[2] úgy látszik, inkább foglalkozik Filmerrel, mint Hobbes-sal.[3] Egy századdal utóbb maga Rousseau is gúnyos czélzással emlékezik meg Filmer lovagról a *Contrat social* egy érdekes fejezetében.[4]

Filmer lovag. — Filmer tana ugyanaz, a melynek előzetes czáfolatával már találkoztunk a jezsuita Suareznél.[5] Ez elméletnek az az alapja, hogy a politikai hatalom eredete Ádámnál keresendő. Az első ember volt az első fejedelem. A hatalom aztán nemzedékről nemzedékre szállt és megoszlott a föld különböző királyai között, kik Ádám és Noé örököseinek tekintendők. Ime ez a Filmer bizarr föltevése, mely azonban nevetséges volta mellett is, alapja minden monarchikus elméletnek, mely nem nyugszik a népakarat elvén. Hogy a fejedelemnek Istentől nyert joga lehessen alattvalói fölött, kell, hogy a fejedelem örökösödés által juthasson a hatalomhoz. Annak a moz-

[1] *Discourses concerning government*, London, 1698.

[2] Locke J., *Two treatises on government*, London, 1680.

[3] Sőt írt egy értekezést, mely egyenesen Filmer ellen irányult. Lásd alább a 410. lapot.

[4] «Tartózkodtam szólni Ádám királyról és Noe császár ő felségeikről; ... remélem, hogy e tartózkodást nem fogják rosszallani. Mert egyenes leszármazottja lévén ezen fejedelmek egyikének, esetleg talán az idősebb ágnak, ki tudja, vajjon a jogutódlás alapos fölülvizsgálása révén nem volnék-e törvényes királya az emberi nemnek?» (*Contrat social*, I. k., II. fej.)

[5] Lásd fentebb II. köt., 245. lap.

zanatnak, mikor a királyi hatalom kezdődik, mindig vagy az erőszakból, vagy a választásból kell erednie. Úgyde se az egyik, se a másik nem teremthet sérthetetlen és föltétlenül felelősség nélküli hatalmat. Ha a hatalom az erőszaknak köszöni létét, az erőszak ismét megsemmisítheti; ha viszont a népnek köszöni, úgy a nép, a mely alkotta, megdöntheti vagy legalább is módosíthatja, illetve föltételekhez kötheti. Szükséges tehát, hogy a királyi hatalmat az apai hatalommal hozzuk kapcsolatba; hogy azonban ez a kapcsolat ne legyen egyszerű metaphora, kénytelenek vagyunk visszamenni azon időpontig, melyben a monarchia tényleg azonos volt az apai uralommal, vagyis vissza kell mennünk a patriarchákig és végső elemzésben Ádámig. Az isteni jog elmélete valóban nem elégséges arra, hogy megállapítsa a monarchikus kormányzat absolut elsőségét minden más fölött, mert az isteni jog, mint láttuk, mindenféle kormányformát megenged, ha az egyszer meg van alapítva. Azonban ha a királyi hatalmat a családapai hatalomra vezetjük vissza: a fejedelmi jogokat természeti törvényre alapítjuk és ezáltal megtagadjuk az isteni szentesítést mindazon kormányformáktól, a melyek nem alapszanak az örökösödés elvén.[6]

Milton. — Az absolut hatalom hívei után, kik az angol forradalomnak nyilt ellenségei, foglalkozzunk immár az ellenpárt íróival, azokkal, kik a népek jogát védik a királyok joga ellenében. Ezeknél a XVI. század demokratikus elméleteinek leljük nyomait. Nyilvánvaló, hogy Junius Brutus, Knox és Buchanan nyomdokain haladnak azok a republicanus és liberalis publicisták, kik 1640-ben

[6] Lásd Filmer ismertetését és műveinek fölsorolását alantabb Algernon Sydney czáfolatában.

és 1688-ban a forradalom ügyének szolgálatába szegődtek a Stuartok ellen. Egyesek, mint Milton, Harrington és Sydney, köztársasági álláspontón vannak; mások, mint Locke, megelégesznek a mérsékelt monarchiával. Locke a liberalismus philosophusa, mint Hobbes az ellentétes iskoláé.

Milton republicanus és pedig keresztyén republicanus.[7] Az ő szemében a szabadság és az egyenlőség uralma azonos Krisztus uralmával: «Mely más kormányforma felel meg inkább, úgy mond, Krisztus tanainak, mint a szabad köztársaság? E mellett a kormányforma mellett a hatalomnak gyakorlói a népnek állandó szolgái... A király azonban imádást kiván, mintha félisten volna.» A XVII. század republicanusai azonban nem voltak a korlátlan szavazatjog hívei, mint a mi republicanusaink. Milton kárhoztatja az általános népszavazatot, a mint manapság a conservativ párt kárhoztatja: «Ha mindenkinek megadatik a jog, hogy bárkire szavazhasson, a mérséklet és az érdem helyett a féktelenség és a kapzsiság fogja a falusi csapszékek törzsvendégeit a senatori méltóságra emelni.»[8] Milton politikai rendszere, bármennyire republicanus, nem mondható szabadelvűnek. E rendszer azonos volt a függetlenek rendszerével: életfogytiglani megbízással szervezett parlament, vagy a hadsereg által választott senatus, megtoldva valami nagy

[7] Milton *Politikai iratai*-ra nézve lásd A. Geffroy kitünő és tanulságos monographiáját (Páris, 1884), a melyből összes szövegidézeteinket veszszük. — Lásd továbbá Allibone, *Dictionary of English Literature*-jében a *Milton* czikkelyt. — Masson: *Life of Milton, with the history of his time*, 6 köt., London, 1880.

[8] *Ready and easy way to establish a free commonwealth.*

tanácscsal, melyet a városok választanak. Alapjában nem volt egyéb katonai oligarchiánál, könnyen fölhasználható eszköz minden despota kezében. Milton egyébiránt osztozott pártjának összes politikai szenvedélyeiben; ő volt megbízva, hogy védelmezze a pártnak ügyét, mikor I. Károly halála a royalisták általános méltatlankodását fölkeltette. E megbízást első sorban az *Iconoclastes*-sal teljesítette. E művet válaszul írta a *Királyi kép* (Εἰκὼν βασιλική) című pamphletre, melyet I. Károlynak tulajdonítottak, s mely egész Angolország figyelmét fölkeltette. «Az egyszerű gondolkozású emberek érdekében, úgy mond, kik azt képzelik, hogy a fejedelmek lelke más, mint a közönséges halandóké, föl akarom emelni a köztársaság és a szabadság nevében a küzdőtérre dobott keztyűt, ha királyi keztyű is.» Ezen megbízásban járt el akkor is, midőn Salmasiusnak felelt. Ez utóbbi írt egy *Defensio regis* (Király-védelem) című művet. Milton a *Defensio pro populo Anglicano*-val (Angol nép védelmével) felelt rá 1651-ben,[9] a mely műben a leghatározottabban védi a királygyilkosságot. Végre megírta később a *Defensio secunda*-t (Az angol nép második védelmét), válaszul *A boldogult király apologiájára,*[10] mely egy ismeretlen

[9] Hobbes épp oly kevésre becsülte az egyiket, mint a másikat. Angliában a XVII. században még több a királygyilkosság védelmére írt művet említenek, egyebek közt a következőt: «Traicté politique composé par William Allen, Anglois, et traduit nouvellement en françois, où il est prouvé par l'exemple de Moyse, et par d'autres tirés hors de l'Escriture que tuer un tyran (titulo vel exercitio) n'est pas un meurtre. *Lugduni anno* MDCLVIII, in-12.

[10] A ki teljes listáját kívánja mind annak, a mit e korban a király mellett és ellen írtak, meg fogja találni Geffroy bibliographiájában. (*Id. m.*, 329. lap.)

pamphletírónak, John Rowlandnak műve. Ezek csak polemikus irányú könyvek. Ha Milton positiv tanait akarjuk megismerni, azokat *A királyok és bírák felelőssége* című művében [11] kell keresnünk. Azonban nem fogunk benne semmit találni, a mivel már a XVI. század politikai irataiban nem találkoztunk volna. Ha Milton pamphleteiben csak reprodukálta volna akár a demokratikus iskolák közhelyeit, akár a függetlenek sectájának álmait, nem igen érdemelne első rendű helyet a politikában. De ő messze meghaladja korát azokkal a szabadelvű és teljesen modern nézetekkel, melyeket az akkori pártok által nagyon is háttérbe szorított két kérdésben, a sajtószabadság és a vallásszabadság kérdésében vall. E két kérdést illetőleg Milton, és, mint később látni fogjuk, Spinoza, az egyetlen írói e századnak, kik helyesen és messze láttak. Ekképen egy nagy költőnek és egy nagy metaphysikusnak lángelméje tárta föl mind két kérdésben a gondolat azon jogát, melyről a hétköznapi publicistica megfeledkezett.

Az érvek, melyekkel Milton a sajtószabadságot támogatja, ugyanazok, melyeket máig is előtérbe helyez a szabadelvű közvélemény: «A ki embert öl, az értelmes lényt ölt meg; de a ki jó könyvet semmisít meg, az magát az értelmet pusztítja el s az istenség saját megnyilatkozását»...[12] «A censura nem csupán az emberi értelmen ejtett sérelem, hanem olyan teljesen hiábavaló találmány, mely czélját soha sem éri el. Meg akarja óvni a szellemeket és a szíveket az erkölcstelenséggel való érintkezéstől, de szem elől téveszti, hogy a rossz szemlélete

[11] *The tenure of kings and magistrates*, London. 1649.
[12] *Areopagitica* (1644).

undort kelt bennünk, sőt gyakran az ellene használandó fegyvert is kezünkbe adja; szem elől téveszti, hogy a bibliai végzetes almából egyidejűleg szökkent ki, mint ikerpár, a jó meg a rossz, s végre hogy együtt tenyésznek s nem érhetjük el az egyiket, ha a másikat nem ismerjük... Ha annyira félünk a megfertőztetéstől, le kell mondanunk a kritikáról, el kell tiltanunk magát a bibliát, mint a pápisták teszik... Nem, nem lordok és képviselők! nem szabad bebörtönözni a szellemet; elérkezett immár az idő, hogy nyilvánosan lehessen beszélni és írni minden közérdekű tárgyról. *Tomboljanak bár egyszerre az összes tanok viharjai a földön, az igazság síkra szállt,* hadd vívjon csatát a tévedéssel. Látta-e valaki valaha, hogy szabad és nyilt küzdelemben az igazságot legyőzték volna?»[13]

Milton ugyanoly erővel és tehetséggel védelmezte a vallásszabadságot, mint a gondolkodás szabadságát.[14] E két kérdés egyébiránt szorosan együvé tartozik. Milton az egyház és állam különválasztásának, e ma annyira népszerűvé vált tannak híve. Szerinte még az egyháznak sincs joga befolyni hitünk megválasztására; hogyan volna joga az államnak? A legfőbb vallási hatalom nem az egyház, hanem az Írás és pedig a lelkiismeret által magyarázott szent-irás. Nem az az igazi *eretnek,* a ki az Írást a saját értelme szerint követi, hanem az, a ki vakon követi az egyházat, mit sem törődve saját lelkiismerete ítéletével. A keresztyénség lényegileg tisztán szellemi

[13] Milton műve különösen azért érdekelheti a francziákat, mert kapcsolatba jutott a forradalommal. Mirabeau lefordította és 1788-ban némi rövidítésekkel ki is adta.

[14] *Of civil power in ecclesiastical causes*, a Hosszú Parlamenthez intézett levél, 1657. Lásd Geffroy művét, 175. l.

természetű; lealacsonyítjuk nem csak akkor, ha az állam igájának vetjük alá, hanem akkor is, ha az állam oltalma alá helyezzük. Melyik jog alapján és melyik elv értelmében ítélhet az állam meggyőződések dolgában? Milton nem csak hogy megvonja az államtól a jogot, hogy a hitre befolyjon, megvonja tőle az egyházi társadalom szervezetére, a szertartások elrendelésére s több effélére való beavatkozásnak jogát is. Szóval, Milton a szónak legtágabb értelmében kívánja az egyháznak és a világinak elválasztását. Mindazáltal nem tűnik ki értekezéséből elég világosan, vajjon a papismusnak is megengedi-e, hogy részesüljön abban a vallási szabadságban, melyet a protestans egyház minden felekezete számára követelt.

Harrington. — Csak néhány szóval kívánok megemlékezni egy másik politikai íróról, Harringtonról, ki ugyanazon független köztársasági párthoz tartozott, mint Milton, s bár inkább bizarr, mintsem eredeti szellem, mégsem minden érdem nélkül való. *Politikai aphorismái*-ban két figyelemre méltó eszmét találunk. Az egyik az, hogy a kormányformának alkalmazkodnia kell a birtokviszonyokhoz. Ott, a hol a földbirtok és általában a vagyonnak fele része egyetlen egy ember kezében van, az államnak monarchikusnak kell lennie; a hol több ember kezében van, aristokratikusnak; a hol megoszlik az összes lakosság közt, demokratikusnak. Ezt a törvényt teljesen igazolta a gyakorlat és a történelem. A másik figyelemre méltó idea, melylyel Harringtonnál találkozunk, a hatalmak ellensúlyozásának elmélete, melyet alig ismertek előtte. Nézete szerint a szabadság lehetetlen két törvényhozó testület nélkül. «A népképviseleti testület senatus nélkül nem lehet mérsékelt. A senatus népképviseleti gyülekezet nélkül csak magánérdekeket követhet, és nem

lesz becsületes. Ha egyszer a senatus és a népképviseleti testület szabályszerűen megalakultak, a köztársaság szervezetének többi része magától megalakul.»[15]

Harrington fő műve az *Oceana*, mely különben nem igen ismeretes, csak Montesquieu híres megjegyzéséből: «Elment Kalchedont építeni, holott előtte voltak Bizanczнak partjai».[16] E műben, melyet Morus Tamás *Utopiá*jának mintájára írt, Harrington az *Aphorismák*-ban fölállított elvet fejti ki. A tulajdonra alapítja a társadalmi rendet. Alaptörvénye agrár törvény, nem a végből, hogy vagyoni egyenlőséget létesítsen, hanem hogy szabályozza a vagyon-megoszlást. Ötvenezer frankban állapította meg a földbirtok utáni jövedelem maximumát. A földbirtok döntene e szerint a választások alkalmával, és a hatalom a középosztály számára volna biztosítva. A kormányt a senatus, a nép és a hatóság alkotják. A senatust illetné a kezdeményezés, a népet a senatus kezdeményezése fölötti határozás, a hatóságot a végrehajtás. E rendszernek egyik legnevezetesebb vonása Harringtonnak az államvallásról alkotott fogalma. «A köztársaság, úgy mond, nem egyéb, mint a nemzeti lelkiismeret. Ha minden embernek saját vallását magán meggyőződése teremti meg, a nemzeti lelkiismeretnek a nemzeti vallást kell megteremtenie; e szerint tehát a nép határoz az állam vallása iránt. Lesz tehát egy államvallás, melyet tanítani fognak a főiskolákon; de minden más tanítás szabad legyen, föltéve, hogy nem okoz zavart az államban.[17]

[15] *Aphorismes politiques,* II. fej. 11., 12., 14. és utolsó fejezet 76., 77., 78. l. A franczia fordítás Párisban jelent meg a köztársaság III-dik esztendejében, 18-a dr.

[16] *Esprit des lois,* XI. könyv, VI. fej.

[17] Lásd Ch. Rémusat, *Philosophie anglaise* című művét,

Sydney. — Algernon Sydney *Beszélgetései a kormányzatról,* válasz Filmer lovag *Patriarchá*-jára. Figyelmen kívül hagyom e szerzőnél mind azt, a miben a demokratikus írókkal találkozik, hogy annál tüzetesebben foglalkozhassunk a patriarchalis rendszer czáfolatával.

Ha Isten, úgy mond, valamely kiváltságos családnak akarta volna adományozni a felségjogot, úgy leszármazottjait valamely jellemző jegygyel látta volna el, a végből, hogy fölismerhetők legyenek.[18] Képzelhető-e nagyobb agyrém, mint azt állítani, hogy Ádám és a patriarchák valóságos királyok voltak? Azonban hiábavaló dolog kutatni, hogy mi történt a vízözön előtt. Vizsgáljuk csak azt, hogy mióta van királyi hatalom. A szentírás azt mondja, hogy Nimród volt a legelső király: már ennél az első esetnél is figyelmen kívül maradt az örökö-

I. köt., 403. l. Rémusat Harrington mellett kiemeli az ő barátját, Henri Neville-t, a ki szintén tagja volt a republicanus clubnak, és a *Plato redivivus* szerzője. E kevéssé ismert mű párbeszéd alakjában van megszerkesztve, mely egy Angliában utazó velenczei nemes, egy orvos és egy angol gentleman közt folyik. Legérdekesebb benne az Anglia és Francziaország között fölállított hasonlat, a melyből a szerző azt következteti, hogy Francziaországban előbb-utóbb forradalom fog kitörni. Az érvek, melyekkel ezt a jóslatot támogatja, igen nevezetesek. Minthogy mindenféle intézmény tekintélyét vesztette, már csak a királyi despotismus maradt fönn, a mely előbb-utóbb valamely dicsőség nélküli fejedelem kezében fog elveszni. (*U. o.*, 406. l.) — A XVII. század utopiái közül fölemlíthetjük még James Howel sajátságos allegoriáját, a *Dendrologiá*-t (Δενδρολογία. Dodona's grov or the vocal forest, Cambridge, 1645.), a melyben különféle fák nevei alatt vannak leirva, Európa államai. Angolország *Druina* nevét viseli, Francziaország *Ampelossa* néven szerepel. (Lásd Beauverger, *Progrès de la philosophie politique*, 151. l.)

[18] *Discourses concerning government.* Megjelent 1698-ban, de jóval korábban iratott. Sydney már 1683-ban meghalt.

ſödési törvény. Mert Nimród a hatodik fia volt Khusnak, a ki fia volt Khámnak, a ki viszont legifjabb fia volt Noé-nak. Úgyde Nimród idejében Khus, Kham, Sem és Noé még éltek, és valamennyinek elsőbbségi joga volt az övé fölött. E példa mutatja, hogy a monarchikus jogöröklés elve ellen már kezdettől fogva vétettek. De menjünk tovább. Maga a biblia is azt mondja, hogy Nimród uralma jogbitorlás volt.[19] Ebből tehát semmiféle törvényszerű hatalom nem következhetett. De mivé lesz az az állítólagos patriarchalis jog Sem családjában? Ábrahám száz éves koráig gyermektelen volt, e szerint senki fölött sem uralkodott. Alig születtek gyermekei, szétszórta őket a világban, szerencsét próbálni, s mint igazán stoikus király, Izsákot hagyta uralkodni maga fölött is mindaddig, míg Jákob és Ézsau megszületett. De Jákob fondorlata ismét megzavarja a szerző rendszerét. Mert ha az elsőszülöttség jogát Isten állapította meg, és ha a fejedelmi jog az elsőszülöttséghez van kötve, úgy az meg nem változtatható s így hát Izsák sem adományozhatta az idősbik jogát az ifjabbiknak, mert az ember nem ronthatja el azt, a mit Isten megalkotott. Végre pedig, ha Sem, Ábrahám, Izsák és Jákob valóságos fejedelmek voltak, miért elégedtek meg oly csekély birodalommal, holott Filmer szerint az egész világ urainak kellett volna lenniök.

[19] *Discourses concerning governement*, 8-dik szakasz. Filmer könyve, melynek elemzését Sydneynél megtalálhatjuk, ily czímet visel: *Patriarcha, or the Natural Power of Kings*, London, 1680. Filmer még több más műnek is szerzője: *The Anarchy of a mixed and limited Monarchy*, 1646. *Necessity of the absolute Power of all Kings, and in partiiular of the King of England*, 1648. *Original of Gov't; against Milton, Hobbes, Grotius, Hutton, etc.*, 1652.

Még ha helyeseknek fogadjuk is el a szerző elveit, igen eltérő végeredményre jutunk. Ha Ádám és Noé tényleg királyok voltak atyai minőségökben, hatalmuknak természetszerűen meg kellett oszlania gyermekeik között, egyik sem lévén a másiknak atyja. Minthogy pedig ugyanazon szabálynak kell érvényesülnie a világ összes apáira nézve, következésképen az összes családoknak szabadoknak kell lenniök saját főnökük személyében mindaddig, míg ezeknek nem tetszik jogaikról lemondani, hogy egyesülve közös kormányt alkossanak. Szóval, minden családapa szabad, a mi homlokegyenest ellenkezik azzal, a mit a patriarchatus hívei vallanak.[20]

Két dolog közűl egyik áll: vagy megosztható ez az apai királyi hatalom, vagy oszthatatlan.[21] Ha megoszthatatlan, úgy Ádámról egyetlen leszármazottjára kellett átöröklődnie, és ez esetben sohasem lehet a világon több egyetlen egy embernél, ki jogosult fejedelme az egész földnek. De vajjon hol van ez a törvényes örökös? Ki tudja, nem a törökök közt kell-e keresni azt a patriarchát, ki legegyenesebb leszármazottja Ádámnak, illetve Noénak. Azonban *de non apparentibus et de non existentibus est eadem ratio.* Ha nem vagyunk képesek megtalálni se a törvényes örököst, se a hozzá legközelebb állót, minden ember különbség nélkül egyetemlegesen örökli e jogot; minden embernek jut belőle egy rész, és ezt a megoszlását az uralomnak az összes emberek között nevezem én szabadságnak. Ha ellenben az eredeti hatalom megosztható, úgy Noé három fia közt osztotta meg, a kik megosztották saját gyermekeik között, ezek viszont

[20] *Discourses conc. gov.*, 9-dik szakasz.
[21] *U. o.*, 12-dik szakasz.

az övéik között, és így tovább a végtelenségig, a mi megint csak azon végeredményre vezet, hogy minden ember testvérünk, és ennélfogva egyenlő velünk.

Filmer elismeri, hogy nem minden király természettől atyja népének. Ez oly engedmény, a melyért elismeréssel tartozunk neki. Azonban hozzáteszi, hogy a királyoknak az első apák törvényes örököseiképen kell szerepelniök. Ámde abból, hogy az apai minőség fejedelmi minőségre ad jogot, következik-e az, hogy a fejedelmi minőség apai minőségre ad jogot? A «hazának atyja»-féle elnevezés, melylyel kitünő fejedelmeket szokás megtisztelni, nem bizonyít semmit. Ez oly kifejezés, melyet a szeretet sugall, de melylyel a népek főnökeiknek nem atyai minőségét kivánják elismerni, és a mely jog szerint nem is illet meg bármilyen fejedelmet. Ha a fejedelmi jog kizárólag Ádám, illetve Noé ősi jogán alapulna, úgy utódaikra csak törvényes és bebizonyítható leszármazás révén szállhatna át. Máskülönben mi czímen tekinthetnők inkább őket az első apák örököseinek, mint akármely alattvalójokat.[22]

Filmer rendszere különben is százféle nehézséget idézne elő.[23] Először is, ha ilyen törvény léteznék, az embereknek nem volna hatalmukban azt megváltoztatni. Az idő semmi változtatást nem tehet rajta. Mindazon kormányok, melyek nem felelnek meg e rendszernek, természetöknél fogva fogyatékosak, és joggal lehetne őket megdönteni és megsemmisíteni. Úgyde, Európában legalább, nem ismerünk kormányzatot, mely ennek elvei szerint volna szervezve. E szerint nincs egy sem, mely

[22] *Discourses conc. gov.*, 14-dik szakasz.
[23] *U. o.*, 18-dik szakasz.

nem volna jogszerűen megdönthető. Másodsorban pedig, föltéve hogy a leszármazás rendje pontosan meg volna állapítható, egy újabb nehézség lesz az, hogy miféle törvény szerint állapítsuk meg az örökösödést? Némely népeknél az a közvetlen utód, ki egyenes leszármazásban legkevésbbé esik távol az őstől; másoknál az, ki az utolsó királytól esik legkevésbbé távol; ismét mások megengedik az átruházás jogát. Végre pedig, igényelheti-e az uralmat a női ág, szemben a férfi ággal? Mindezek megoldhatatlan kérdések, mert Isten nem adott bizonyos ismertető jeleket, melyekről a valódi örököst fölismerhetnők.

Filmer fölveti azt a kérdést, hogy vajjon mi történnék akkor, ha a trón fölismerhető utód hiányában megüresednék, és megengedi, hogy ez esetben a fejedelmek belátásuk szerint akárkit választhassanak alattvalóik közűl, hogy azt családfővé, illetve atyává tegyék, a ki aztán újabb trónüresedés esetén ismét átruházhatja atyai, illetve királyi hatalmát arra, a kit e czélra legméltóbbnak gondol. Vajjon nem a kifejezéssel való játék-e atyainak nevezni azt a conventionalis hatalmat, melyet a király saját jogkörén belül valamely tetszése szerinti alattvalónak adományoz, és melyet aztán ez utóbbi más magához hasonlónak adományoz? Mintha bizony az atyai jogot mesterségesen lehetne teremteni más valakinek akarata szerint! Ily körülmények közt az «atya» elnevezés mit sem változtat a «fejedelem» elnevezésen. Már akkor inkább egyszerűen az absolut hatalomra térjünk vissza; így legalább nem kell e hatalmat a törvényesség hamis látszatával fölcziczomáznunk.[24]

[24] *Discourses conc. gov.*, 19-dik szakasz.

Filmer végre az isteni jog elvével támogatja az atyai hatalomról szóló elméletét.[25] «A nép által választott államfő, úgy mond, nem a néptől, hanem tényleg Istentől nyeri hatalmát.» De ha Isten cselekedeteképen tekintjük azt a tényt, melylyel a nép absolut királyt emel a hatalom polczára, miért ne volna Isten az, ki a nép útján szervezi a közhivataloknak azt a sokféle formáját, mely az emberek közt el van terjedve? Bármely kormányzatnak minden tisztviselője Istennek szolgája, és e körülményből semmiféle érvet nem kovácsolhatunk valamely különös kormányforma javára. Ha ellenben isteni jog alatt külön jogot értünk, olyat, a melyet Isten egy embernek vagy egy családnak ajándékozott, más szóval megbízást, akkor azt kell kérdeznünk, hogy mi a jegye ennek a megbízásnak? Filmer szerint ez a jegy benne van a hatalom birtokában. Mert szerinte csak azt szabad fejedelmül elismerni, a ki a hatalmat tényleg kezében tartja, nem keresve, hogy mily eszközök által jutott annak tulajdonába: öröklés, választás, adományozás avagy jogbitorlás által-e. De hát akkor mi szükség az apai joghoz és az állítólagos leszármazás révén való jogutódláshoz folyamodni?

Filmer fölveti azt a kérdést, hogy mikor és hogyan szabadul föl a gyermek az apai hatalom alól?[26] Ha e kérdés alatt a tisztelet és hála alól való fölmentést érti, úgy azt felelhetjük rá: soha. Ha ellenben az apa föltétlen hatalma alól való fölmentést érti, úgy azt felelhetjük, hogy e hatalom akkor szűnik meg, midőn az apák nem képesek többé azt érvényesíteni. Igy például, ha

[25] *Discourses conc. gov.*, 20-dik szakasz.
[26] *U. o.*, II. fej., 4-dik szakasz.

több nemzedék van életben, a gyermekek nem engedelmeskedhetnek egyidejűleg atyjoknak, nagyatyjoknak és dédatyjoknak. Egyébiránt a természet ezt a fölmentést még a legértelmetlenebb állatoknak is megadta. A tyúk magokra hagyja csibéit, mihelyt olyan korba jutottak, hogy magok kereshetik táplálékukat. A tehén magára hagyja borját, mihelyt legelni képes. Miért volna máskép az emberrel?

Filmer azt az ellenvetést teszi, hogy ha a fölségjog a népet illeti, úgy csak az egész népet illetheti és nem egyes részeit. Következésképen, a kormányzatnak csak egyetlen formája lehetséges a föld összes népeire nézve, és az emberiségnek össze kell gyülekeznie, hogy valamely kormányformában megállapodjék. Ez ellenvetés azonban némileg Filmer rendszere ellen szól. Minthogy a fölségjog jogszerűen csak egyetlen embert illet, hogyan oszolhatott meg, a mint hogy tényleg mindig megoszlott és máig is meg van oszolva? Másfelől, ha a népnek hagyjuk a fölségjogot, népen nem értendő az egész emberi nem, hanem az embereknek bizonyos száma csupán, vagyis csak azok az emberek, a kik jónak látják az egyesülést, hogy közös törvények alapján kormányoztassanak. Végre pedig, ha a jogbitorlás jogot állapít meg a fejedelemre nézve, miért ne állapíthatna meg jogot a népre nézve is? Azonban fölösleges saját érveit fordítani ellene, mert Isten minden embernek külön-külön adta a szabadságot, és nem az emberi nemnek mint egésznek.[27]

Ezek a főbb ellenvetések, melyeket Sydney Filmernek képtelen elmélete ellen támaszt. Könnyű szerrel

[27] *Discourses conc. gov.*, 5-dik szakasz.

megdönti a patriarchatus elméletét. A mi pedig az absolut monarchia tanát illeti, azt kissé hétköznapi és elhasznált érvekkel támadja. Ez utóbbiakat mellőzni fogjuk, hogy áttérjünk e kor angol liberalismusának igazi philosophusára, arra, a kit a XVIII. század a bölcs Lockenak nevezett.[28]

Locke. — Nem volt gondolkodó, a kinek nagyobb befolyása lett volna a XVIII. századra, mint ennek a philosophusnak. A metaphysikában a *Kisérlet az emberi értelemről* (Essay concerning human understanding) című munkája irányt adott Condillac az *Érzetekről szóló értekezésé*-nek (Traité des sensations), és a század egész empirikus és sensualistikus bölcseletének. A mi a vallást illeti, az *Észszerű keresztyénségről szóló értekezés* (On the reasonableness of Christianity, 1695) című műve e kor összes szabad gondolkodóinak evangélioma volt. A paedagogia terén *A gyermekek nevelése* (Thought concerning Education) című könyve az *Émile*-nek lett mintaképévé. Végre a politikában az *Értekezés a polgári kormányzatról* (Two treatises on government) jelentékeny befolyással volt Montesquieure és Rousseaura.

Mint a *De cive* vagy a *Leviathan,* úgy az *Értekezés a polgári kormányzatról* egy bölcseleti értekezés és egyúttal pártkönyv. Hobbes az angol forradalom ellen írt; Locke védi és igazolja. Száműzve Hollandiában a Stuartok restauratiója alatt, az orániai herczeg pártjához szegődve,

[28] E kor népszerű írói közé tartozik Marchamont Nedham is. Művének címe: *A szabad állam előnyeiről a monarchikus állam fölött* (1656). Ezzel a művel foglalkozik az amerikai John Adams, *Az amerikai alkotmányok védelmé*-ben (Defense of the Constitution of government of the U. St.).

majd vele visszatérve Angliába, az 1688-diki forradalom után: kétségkívül az volt a terve, hogy e forradalom védelmét írja meg; de egyúttal oly általános elveket akart megállapítani, melyek minden államra alkalmazhatók, és így teljes közjogi rendszert akart megszerkeszteni.

Locke műve, mely 1690-ben jelent meg, két részre oszlik, melyek egyike Filmer rendszerének részletes czáfolata, másika pedig elméleti taglalása a polgári kormányzat valódi elveinek. Mivel Filmer rendszerének ez a czáfolata későbbi keletű a Sydney-énél, mellőzni fogjuk, és kiváltképen Locke tanainak dogmatikus részére irányozzuk figyelmünket.[29]

Hobbesnak jutott először eszébe, hogy a polgári társadalom eredetét oly természeti állapotban keresse, mely ezt a társadalmat megelőzte. Locke ugyanezen hypothesisből indul ki, de igazolását is megkisérti.[30]

Az a kérdés merül föl, hogy mikor voltak az emberek természeti állapotban, s hogy abból mikor léptek ki? Locke joggal azt feleli e kérdésre, hogy az emberek

[29] Ime a mű fő czíme: *Two treatises on government: in the former the false principles of Dr. Robert Filmer and his followers are detected and overthrown; the later is one essay concerning in the true origine, extent and end of civil government.* London, 8-adrét, 1690. Franczia fordítása Coste-tól, Amsterdam, 12-edrét, 1755. — *The Works of John Locke*, a new édition, corrected in ten volumes. London, 1823. — *Oeuvres philosophiques de Locke*, nouvelle édition revue par M. Thurot, Paris, 1821. — Marion, *J. Locke, sa vie, son oeuvre.* — Ch. de Rémusat, *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu' à Locke*, II. kötet, IV. könyv.

[30] *Two treatises on government*, I. fej.

mindaddig természeti állapotban vannak, míg politikai társaságot nem alkottak. Igy a független fejedelmek és államok egymás közötti viszonyaikban természeti állapotban vannak: mert viszonyaik szabályozása végett nem áll rendelkezésökre más törvény, mint a természeti törvény, vagyis az ököljog. A fejedelmek még akkor is természeti állapotban vannak egymással szemben, ha szövetségesek: mert nem mindenféle szerződés, hanem csak egy bizonyos fajta szerződés szűnteti meg a természeti állapotot. Egy svájczi ember és egy indián találkozhatnak egymással valahol Amerika őserdőiben, és bizonyos egyezményt köthetnek a nélkül, hogy ugyanegy politikai társaságba lépnének. E szerződések kétségkívül kötelező erejűek, mert a jóhiszeműség és a szavahihetőség természeti kötelességek: de egyáltalában nem szüntették meg a természeti állapotot. Szóval: a természeti viszony az az állapot, mely az emberek között, mint *emberek* között van, a polgári társadalom minden viszonyainak kizárásával. Ilyen értelemben a természeti állapot nem szünt meg és nem szűnhetik meg soha, mert minden ember *ember,* mielőtt még valamely állam polgára lenne.

A természeti állapot tehát nem valamely vad állapot, a melyben az emberek csak az erőszak és a szükség törvényeit követik. Oly állapot az, mely ha nélkülözi is a polgári és politikai törvényeket, nem minden törvény nélkül való. Van egy természeti törvény, mely korábbi keletű és följebbvaló minden társadalmi törvénynél; mely minden egyéni szenvedélyt szabályoz és minden emberre egyaránt kötelező. Igaz ugyan, hogy az ős állapotban minden ember szabad és egyenlő; szabadságuk azonban nem abban áll, hogy azt tehetik, a mi nekik tetszik, sem pedig abban, hogy minden vágyukat kielégít-

hetik bármilyen eszközzel. Szabadok és egyenlők lévén egyaránt, a természeti törvény nem engedi meg, hogy egymást megsemmisítsék és elnyomják. E szerint már a polgári társadalom szervezetét megelőzőleg van az emberek között valami természeti társadalom, és nem képzelhetünk nagyobb ellentétet annál, mely a Hobbes fölfogása szerinti természeti állapot és a Locke szerinti természeti állapot között van. Az előbbi szerint az ember minden kötelesség alól ment és mindenre kiterjedő joggal van fölruházva, mely, midőn minden emberrel szemben fegyvert ad kezébe, egyszersmind minden embernek is fegyvert ad ellene; az összes alapelvek tehát, melyeken a társadalom nyugszik, conventión alapulnak. Locke fölfogása szerint azonban ezek az alapelvek a természetből folyók és nem volna polgári társadalom, ha megelőzőleg nem lett volna természeti társadalom.

Ebből következik, hogy a természeti állapot nem a küzdelem állapota.[31] Egyik ellehet a másik nélkül. Természeti állapotról csak akkor szólhatunk, midőn az emberek a józan ész szabályai szerint élnek, minden oly világi följebbvaló nélkül, a kinek hivatásszerű hatalma volna elbírálni perpatvaraikat. A küzdelem állapotát az embertárs élete vagy szabadsága ellen irányzott erőszak hozza létre. Már pedig ez az állapot épp úgy előfordulhat a polgári társadalomban, mint a természeti állapotban. A tolvaj, ki éjszakának idején megtámad valamely lakott házat, küzdelem állapotába helyezi magát a lakóval, és megadja annak a küzdelem jogát magával szemben. Ez tehát nem lényege a természeti állapotnak és ennélfogva épp oly kevéssé törvényszerű a természeti állapotban, mint a

[31] *Two treatises on government*, II. fej.

polgári társadalomban. Úgyde mivel minden embernek kötelessége életét föntartani, ebből az a joga következik, hogy magát minden megtámadás ellen megóvhatja és az erőszakra erőszakkal felelhet. Még az sem szükséges, hogy ellenségem az életemre törjön, hogy jogom lehessen erőszakot használni ellenében: ha szabadságom ellen tör, épp úgy vissza kell vernem. Mert a szabadság minden egyébnek alapja lévén, az, a ki szabadságomtól akar megfosztani, mindentől megfoszt.

Az önvédelem jogával kapcsolatos a büntetés joga.[32] A természeti állapotban mindenki biztosítani köteles a természeti törvények végrehajtását, más szóval hozzájárulni tartozik az emberi nem föntartásához. Locke nem is habozik kijelenteni, hogy minden embernek joga van védeni az ártatlant és büntetni a vétkest. Mert a ki a törvényeket megszegi, ez által az emberi nem ellenségének jelenti ki magát, következésképpen minden egyes ember ellenségének is. És így minden egyes ember érdekelve van az okozott sérelem büntetésében és abban, hogy annak orvoslását követelje. De e büntetést harag nélkül kell kirónia, úgy, a mint a szenvedélytelen józan ész és a legjobb meggyőződés természetszerűen parancsolja, még pedig az elkövetett vétség nagyságához képest. A ki e jogban kételkedik, ám magyarázza meg, hogy a fejedelmek mi alapon végeztethetik ki a törvényeiknek alá nem vetett idegeneket, országukban elkövetett bűntényekért; ez is csak a természeti jog alapján lehetséges. Az az ellenvetés is tehető, hogy nagyon észellenes dolog, hogy az ember a saját maga birája legyen. De ez a természeti állapotnak szükségszerű hátránya és a polgári társadalom létesülésének egyik alap-oka.

[32] *Two treatises on government*, I. fej.

A természeti jogok sorában, melyek minden politikai szervezetet megelőztek, és a melyeket minden ember a természetadta jog alapján minden megtámadás ellen megvédhet, a legfőbbek egyike a tulajdonjog.[33]

A tulajdon elmélete Locke könyvének legeredetibb és legkiválóbb része. A tulajdon kérdése jelentékeny befolyással volt az angol forradalomra, sőt részben e jog érdekében jött létre a forradalom. «*Liberty and propriety* mondja Voltaire, íme ez az angolok jelszava, mely fölér e csatakiáltással: Montjoye és Saint-Denis.» I. Károly király megsértette e két elvet, midőn a parlament hozzájárulása nélkül akart adókat kivetni. Hasonló ok idézte elő később az amerikai forradalmat. E két forradalomnak sajátos és meghatározható természetét jórészt megmagyarázza az a körülmény, hogy meghatározható czélok érdekében csinálták mind a kettőt. Ellenben a franczia forradalom határozatlannak látszik, mint azok az okok, a melyek létrehozták. Bármint legyen, tény, hogy az angol forradalmat részben a tulajdonjog érdekében csinálták; ez okból mondja Hobbes, hogy e jog forradalmi természetű. Igy hát ez elvnek, mely más korban, még pedig joggal, mint kiválóan conservativ elv szerepel, magát kellett megvédelmeznie azon vád ellen, hogy anarchikus és fölforgató természetű.

Ha igaz, a mit a szent-írás mond, hogy «Isten az emberek fiainak adta a földet», látszólag nehéz megérteni, miképen lehet egyes személyeknek saját tulajdonuk. Pedig ez tényleg így van, és Locke szerint jogilag is ez a törvényszerű, a nélkül, hogy külön megalkuvásnak szüksége forogna fönn a birtokosok között.

[33] *Two treatises on government*, IV. fej.

Mi tehát az a tényező, mely által az ember minden szerződés nélkül, a polgári hatalomnak és a törvénynek minden közbejötte nélkül, tulajdonossá válik az egyetemes vagyonközösségben? Ez a tényező a munka. «Még ha a föld és az alsóbbrendű teremtmények közösek is, a saját személyére nézve mindenkinek kizárólagos joga van. Testi munkája és kezének alkotásai, méltán állíthatjuk, az ő saját külön tulajdona. Mindaz, a mit a természeti állapotból saját munkája és ügyessége révén nyert, az ő saját külön tulajdona; mert ez a munka és ez az ügyesség az ő saját külön ügyessége lévén, senki nem támaszthat jogot az iránt, a mit e munka és ez ügyesség által nyert, főképen ha mások számára is marad elég hasonló és épen oly jó közös tárgy.

Ez utóbbi megszorítás rendkívül fontos és a tulajdon elméletének legkényesebb oldalait érinti. De hagyjuk egyelőre figyelmen kívül és tisztázzuk azt az új elvet, melyet Locke e tárgyban alkotott. Ő előtte, úgy látom, nem igen alapították a tulajdont egyébre, mint vagy a foglalásra, vagy a törvényre. Locke látóköre szélesebb és betekintése mélyebb, midőn magában a foglalásban is a munka gyümölcsét látja. És valóban, a gyümölcs beszedése sem jár fáradság és bizonyos erőfeszítés nélkül; ez már az iparnak bizonyos kezdő foka. A ki tehát másnak kizárásával fáradozott, tulajdonosává válik a gyümölcsnek kivette azt a közösség állapotából. Azt mondhatná erre valaki, hogy ahhoz, hogy ez eltulajdonítás törvényes legyen, szükséges a többiek beleegyezése. De ennek az elvnek értelmében semmiféle eltulajdonítás nem volna lehetséges, a hol közös tárgyak használata forog szóban. A közös legelőn a fű, a melyet a lovam lelegel, tulajdonommá válik, minden más egyezmény nélkül azon az

egyen kívül, mely által a kérdéses dolog közössé vált. A víz, mely a közkútból folyik, mindenkié; de ha egy korsóra valót merítek belőle, a víz, a melyet merítettem, az enyém, a nélkül, hogy ehhez bárkinek beleegyezésére szükségem volna; ha nem így áll a dolog, akkor a víz használata nem közös.

Ekképen történik az eltulajdonítás a föld termékei tekintetében. Igy történik-e magának a földnek tekintetében is? Kétségkívül. A hány hold földet bevethetek és megmunkálhatok, annyinak lehetek a tulajdonosa. Munkám által e javat saját külön javammá teszem és megkülönböztetem attól, a mi a más tulajdona és attól, a mi mindenkinek közös tulajdona. Az eltulajdonítás e jogának nincs szüksége a más emberek beleegyezésére. És a természet az által, hogy a munka kötelességét rójva az emberre, *ipso facto* megengedi neki, hogy sajátjának tekintse azt, a mit módosított, megjavított vagy hasznosított munkája által. Mert nem hihető, hogy Isten azért adta az embereknek a földet, hogy megmunkálás nélküli közös tulajdonul maradjon kezeik között, a minek pedig be kellene következnie, ha annak, a ki dolgozik, nem volnának több jogai, mint annak, a ki nem dolgozik.

Világos egyébiránt, hogy a tárgyakat a munka teszi értékesekké. Locke volt az, a ki Smith Ádám előtt föllállította azt a gazdasági elvet, hogy az érték elve a munkában fekszik. Mint amaz, úgy ő is a nemzetek gazdaságát azon munka összege szerint határozza meg, a melyet végrehajtanak: «Hasonlítsunk össze, úgy mond, egy hold földet, a melyben dohányt vagy czukornádat termesztenek, vagy gabonát, árpát vetettek, ugyanazon földnek egy olyan más holdjával, a mely közös, s melynek nincs oly külön tulajdonosa, a ki gondját viselné,

és meg fogunk győződni, hogy a munka hatásából ered a legnagyobb része annak az értéknek, melyet a föld termékei képviselnek. Azt hiszem, becslésem igen csekély, ha azt állítom, hogy a művelt földek termékeinek kilencz tizedrésze munka gyümölcse. Ez elméletnek természetes folyománya az, hogy jogosan vagyok tulajdonosa annak, a mit munkám teremtett. Mert joggal mondhatom, hogy én teremtettem azt, a mi nélkülem teljesen hasznavehetetlen volna. A parlagon heverő föld semmi, és csakis az emberi munka által válik valamivé. E szerint jogszerűen annak tulajdona, a ki bevetette és megtermékenyítette.»

De vajjon ez eltulajdonítás joga korlátlan-e? Locke e jognak oly határt szab, a melynek rendkívüli fontossága van. «Tulajdonosa vagyok, úgy mond, azoknak a dolgoknak, melyeket ügyességem által szereztem, *ha mások számára is marad elég hasonló és ugyanoly jó dolog közös használatra.*» Hozzáteszi, hogy ha «átlépjük a mérséklet határait és többet veszünk, mint a mennyire szükségünk van, ez esetben azt veszszük el, a mi a másé.» Ehhez képest azt vallja, hogy a természeti jog szerint az, a ki több gyümölcsöt tulajdonít el, mint a mennyit megehetik, s azt, a mi megmarad, el hagyja romolni: másokat jogos részöktől foszt meg. Hasonlóképen az, a kinek földje van és rothadni hagyja rajta a füvet és elpusztulni a gyümölcsöt, ez által elveszti a kérdéses dolognak tulajdonjogát; és e föld, ha be van is kerítve, úgy tekintendő, mint meg nem művelt terület. Azonban, ha igen nagy mennyiségű terméket nyertem munkám által, és magamnak tartva annak egy részét, másnak engedem át azon részt, melyet el nem fogyaszthatok: ez esetben jogosan használtam föl; és ha elcserélem e terméke-

ket, a melyek romlékonyak, más tárgyakért, a melyek nem romlékonyak, megtartom tulajdonjogomat e tárgyakra nézve, mert nem vontam el őket a közös használatból.

Locke e szerint két föltételhez köti a tulajdonjogot: az első az, hogy a tulajdonosnak nem szabad a tulajdon tárgyát kezei közt elpusztulni hagyni; a másik pedig, a melynek Locke, úgy látszik, alig érezte egész súlyát, hogy midőn valamely dolgot tulajdonomba veszek, hagyjak abból eleget mások számára is. Nézete szerint semmi sem egyszerűbb, mint ez az utóbbi föltétel, a melynél semmi nehézséget nem lát: «A midőn, úgy mond, az ember tulajdonává tesz munkája és ügyessége által valamely földterületet, senkit sem rövidít meg, *mert marad abból mindig elég és éppen oly jó, sőt még több, mint a mennyire szüksége lehet valaki másnak, a kinek még nem jutott*... Kinek fog eszébe jutni azt állítani, hogy az a másik ember, a ki valamely nagy és szép patakból bármily nagy kortyokat iszik, ez által megrövidít bennünket? Mert hisz a pataknak, mely továbbra is épségben fönmarad, végtelenszer több vize van, mint a mennyire emberünknek szüksége lehet, hogy szomját eloltsa. *Már pedig ez a két eset teljesen egyforma és a mi áll a vízre nézve, az áll a földre nézve is.*» Ámde a két eset közötti azonossághoz szó fér. A folyó vize kifogyhatatlan, a föld pedig nem az. Föltéve, hogy a földterület kiterjedése tökéletesen elegendő a föld lakóinak, és hogy, a mennyiben azt egymás közt fölosztanák, minden embernek jutna annyi, a mennyiből megélhetne, mi előnyömre válhatnék az nekem, ha az ország, a melyben születtem, már el lévén osztva, a reám eső részt csak távoleső, vad és műveletlen vidéken találhatom meg, a melytől ezer akadály választ el? Hogy az új társadalmakban,

például Amerikában, több a földterület, mint a lakó, és hogy az senkinek sem árt, ha ott valaki valamely földterületet birtokba vesz, azt szivesen megengedem. De vajjon így áll-e a dolog a régi társadalmakban is? Mind azok, a kik születnek, már elfoglalva találják a földeket, s ebben csak öröklés vagy csere útján részesülhetnek. Úgyde örökség nem jut mindenkinek, és az nem is egyéb, mint tulajdoncsere. Fönmarad még a kivándorlás utolsó mentő eszközül. De ez a mentő eszköz sokakra nézve azonos a halállal. Nem áll tehát a valóságban az, hogy van föld elegendően mindenki számára. Következésképen, ha áll az, hogy a földnek elfoglalása csak azon föltétel mellett jogos, ha elegendő mennyiség marad belőle másoknak is, ez egyértelmű azzal, hogy a tulajdonszerzés ily neme nem lehet jogos.

Ez a problema így megoldhatatlan; és Locke, midőn korlátozni akarja a tulajdonjogot, azt lehetetlenné tette volna, ha a talajon kívül nem volna egyéb tulajdon is. Mert a földtulajdon korlátolva lévén, épp ez által kizárólagossá is válik. A tulajdonnak azonban ezerféle alakja van; és éppen nem fontos, ha nem bírjuk is valósággal a talajt, föltéve, hogy van megfelelő egyéb értékünk, mely azt helyettesítheti. Az értéktárgyak, a melyeket az ember elsajátíthat, valósággal végtelenek és szakadatlanul gyarapodnak az emberi szorgalommal. A kinek nincsenek földjei vagy házai, annak lehetnek árúi. A kinek nincsenek árúczikkei, annak lehetnek érczei; és magok az érczek is, korlátolt mennyiségben lévén, szintén sokszorosíthatók a papírral való helyettesítés által. Ha száz darab ezer frankos bankjegy van a tárczámban, valósággal ugyanolyan gazdag vagyok, mint ha egy százezer frank értékű házam volna. Mert

habár a bankjegyek kevesebb biztosságot nyújtanak, mert elveszhetnek, ellophatják őket és értékökben csökkenhetnek, más felől viszont nagy könnyebbséget nyujtanak, a mennyiben azonnal fölhasználhatom szükségleteimre, sőt, ha tetszik, házért is elcserélhetem. E szerint az, a ki földterületet tesz magáévá, egyáltalában nem sérti a mások jogát, mivel tekintélyes, sőt végtelen menynyisége marad még a dolgoknak, melyeket mások magokévá tehetnek azzal az egy föltétellel, hogy dolgoznak. Ilyen értelemben helyes a Locke által megállapított megszorítás. Ellenben, ha csak az ingatlan tulajdont veszszük tekintetbe, Locke elmélete a communismusra vezetne

Sokan azonban kétségbe vonják, hogy a munka volna a tulajdonnak forrása és azt mondják: A munka már valami sajátunkká tett anyagot, következéskép valamely foglalást tételez föl. De nem kérdezhetjük-e joggal, hogy mi más a foglalás, a birtokba vétel, ha nem munka? Midőn Columbus Kristóf Amerikát elfoglalta, vajjon nem volt-e munka az ő vállalkozása, mely annyi bátorsággal, veszélylyel és kitartással járt? Ha valami gyümölcsöt teszek magamévá, az, hogy letépem a fáról, nem jár-e munkával? Annyira azzal jár, hogy kereseti ággá válhatik. Bármennyire kutatom, a birtokbavételnek csak egyetlen egy módját találom, mely munka nélkül jár, és ez az újszülött gyermeké, a ki azt a helyet tartja elfoglalva, a hova őt anyja születése után letette. De mihelyt erről az eredeti helyről elmozdul és a szomszédos területre csúszik, ez az új birtokbavétel már bizonyos kezdetleges fokú munka és az emberi akaratnak hódítása.

Egyébiránt, bármi legyen a tulajdonnak valódi elve, bámulnunk kell Lockeban azt, hogy megállapította, mikép ez az elv korábbi keletű a társadalmi törvénynél, és hogy

a társadalmi törvény szentesítheti és biztosíthatja ez elvet, de nem alapíthatja meg.

Azt hihetnők, hogy a tulajdon jogának ily nyilt hívében a rabszolgaságnak ellenségét fogjuk találni. E két dolog ugyanis kapcsolatos. Ott, a hol a rabszolgaság védelmével találkozunk, a tulajdonjogot vagy mellőzik, vagy félremagyarázzák és hamis elvekre vezetik vissza. Kiveszem azokat a jogászokat, kik a jogot a tényleges állapotra alapítják, és a kik egyidejűleg védik a tulajdont és a rabszolgaságot, annál az egyszerű oknál fogva, hogy mind a kettő tényleg megvan.

Mivel természeti állapotában minden ember szabad és egyenlő, természettől fogva egyiknek sincs uralmi joga a másik fölött és absolut uralma még kevésbbé.[34] Valóban, mivel első kötelességünk életünk föntartása, senkinek sincs rendelkezési joga saját élete fölött, és nem ruházhat át másra oly jogot, a melylyel ő maga nem bír, következésképen nem szolgáltathatja ki neki személyes szabadságát, mely föntartásának egyetlen biztosítéka. Locke azonban kivételt tesz ez elv alól, még pedig azon jogok érdekében, melyeket a gonosztevővel és a hadi fogolylyal szemben megad; ebben a két esetben ugyanis elismeri az úrnak föltétlen hatalmát, a mennyiben azt szerződés nem korlátozza. Ez azonban meggondolatlan engedmény, tekintve, hogy a jogászok éppen a háború jogára alapítják a rabszolgaságot.

Van azonban egy hatalom, mely a természeten alapszik, és melyet némelyek minden más hatalom forrásának tekintenek. Ez az atyai hatalom.[35] E hatalom

[34] *Two treatises on government*, III. fej.
[35] *U. o.*, IV. fej.

példáján elindulva, sokan jogosnak vélik a társadalomra alkalmazni azt, a mi helyesen csak a családra alkalmazható, és a családfő föltétlen hatalmával ruházzák föl az államfőt. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy magában a családban ez a hatalom megoszlik az apa és az anya között, a mi már egymagában is enyhíti e hatalom korlátlan természetét, vagyis azon absolut természetet, melyet neki tulajdonítanak. E hatalom különben sem korlátlan. A gyermek nem úgy az apjáé, mint a hogy a rabszolga gazdájáé. Alávetettsége gyöngeségéből és tudatlanságából következik. Az atyai hatalom nem azért adatott az apának, hogy uralkodjék gyermeke fölött, hanem azért, hogy őrködjék fölötte, hogy fölnevelje, hogy embert vagyis szabad lényt csináljon belőle. A szabadság az értelemre van alapítva. Attól a naptól fogva, a melyen föltehető, hogy az ember meg tudja érteni a társadalmi, illetve természeti törvényeket, melyek az értelmes lények cselekvéseit szabályozzák, szabad az ember; és az atyának nincs más hivatása, csak az, hogy fiát az értelem és szabadság ez állapotába bevezesse. Az atyai jognak valódi mértéke az a gondoskodás, a melyben az apa gyermekét részesíti; ha elhanyagolja, ha rosszul bánik vele, bármennyire szent és sérthetetlen is hatalma, mégis megszünik és bizonyos esetekben a társadalom örökli jogait. Az atyai hatalom határa e szerint az a kötelesség, a melyet a gyermekkel szemben teljesíteni tartozik. Megtehet mindent, a mi gyermekére nézve hasznos; semmit, a mi káros. Megtehet mindent, hogy életét megóvja, erőit fejleszsze, szellemét gyarapítsa, erkölcsét nevelje; de semmit sem tehet, a mi értelme, egészsége és életére nézve hátrányos. Alapjában véve az atyai hatalom kevésbbé jog, mintsem inkább kötelesség. A mint

hogy a jog tényleg meg is szünik, mihelyt a kötelesség teljesítve van. Ez által az apa és fiú közötti viszony is megváltozik. Ettől fogva nem az apára, hanem a gyermekre háramlik kötelesség : a hála, a támogatás, a védelem stb. kötelessége. Az apának nincsenek többé kötelességei, de vannak jogai. A fiú fölszabadul az atyai hatalom alól, teljesen és önállóan rendelkezik személyéről és vagyonáról; új jogainak csupán kötelessége szabja meg határát. Azok, a kik megütköznek azon, hogy a fiú alárendeltsége szabadsággá változhatott, ám magyarázzák meg, hogy a korlátlan monarchia rendszerében a király miképen cserélheti föl azt az engedelmességet, a melylyel dajkájának, gyámjának, tanítóinak tartozik, azzal a souverain függetlenséggel, a melyet neki tulajdonítanak. És ha a korlátlan monarchiának valamely híve azt kérdi tőlünk, hogy hány éves korában lesz a fiúból szabad ember, azt feleljük : ugyanoly idős korban, mint a ti trónörököstökből fejedelem.

E szerint az a kivétel, a melyet nehányan az embernek természeti szabadságával szembe állítanak, ezen szabadság mellett bizonyít. S így tehát el kell ismernünk, hogy természeti állapotukban az emberek szabadok és egyenlők; hogy egymással szemben kölcsönös és egyforma kötelességeik vannak; hogy családokká egyesülnek, a melyekben a kötelesség határozza meg a jogot és a jog korlátozza az engedelmességet; hogy a munkájokon alapuló tulajdonukkal a természet törvényénél fogva szabadon rendelkezhetnek, és van természettől nyert joguk büntetni azokat, kik sérelmet követtek el rajtok; és végre, hogy egyik embernek sincs uralmi joga a másik fölött. Ime a kezdetleges társadalom, mely teljesen megfelelő volna, ha egyeseknek gonoszsága és mások-

nak gyöngesége nem tenne szükségessé némi biztosítékokat az utóbbiak érdekében. És e czélból létesült a polgári társadalom.

A polgári vagy politikai társadalom akkor létesül, midőn az egyesek lemondva a büntetés jogáról, vagyis arról, hogy megboszulják sérelmeiket, ezt a jogot a társadalom összeségére ruházzák át.[36] E pontnál is kiviláglik a Hobbes és Locke közt fölmerülő ellentét. Az első szerint a polgárok lemondanak összes jogaikról a társadalom javára; nem maradnak meg számukra csak azok a jogok, a melyeket a közhatalom nekik meghagyni és biztosítani jónak lát. Locke szerint azonban a társadalom nem veszi át a polgárok összes jogait, hanem csakis a büntetés és az igazságszolgáltatás jogát; és e jognak gyakorlatát az egyeseknek természeti jogai szabályozzák.

Mihelyt a társadalom létesül, több rendbeli hatalommal fegyverzik föl, a melyek mindannyian fönnállhatásának lényeges föltételei. Ilyenek: 1. az a hatalom, melynél fogva a társadalom meghatározza a sérelmeket, a kártérítést, a megtorlást és a büntetést; ez a *törvényhozó hatalom;* 2. az a hatalom, melynél fogva végrehajtja a törvényeket és megteszi a megfelelő intézkedéseket a magánérdekek és közérdekek védelmére; ez a *végrehajtó hatalom;* 3. az a hatalom, melynél fogva dönthet béke és háború fölött; s ez a *confoederativ hatalom,* mely rendesen beolvad a végrehajtó hatalomba. Ha mindezzel a hatalommal föl van ruházva, úgy a polgári vagy politikai társadalom megalakult.[37]

[36] *Two treatises on government,* VI., XI. fej.
[37] *U. o.,* XI. fej.

A polgári társadalom elve a közös megegyezés és nem is lehet más.[38] Valóban, minthogy eredetileg minden ember független, senki sem lehet alávetve bármely uralomnak, ha csak a saját beleegyezésével nem. E beleegyezés nélkül a társadalom lehetetlen, mert a harcznak és ökölnek jogá teljességben fönmarad; vagy pedig csak látszólagos társadalom van, a melynek feje, kit erőszak emelt a királyi polczra és kit gyöngeségből tűrnek el az alattvalók, csakis az erősebb jogánál fogva uralkodik. Már kitüntettük azok véleményének indokolatlan voltát, a kik a politikai uralmat az atyai uralomból származtatják. Egy bizonyos korban a gyermekek szabadokká válnak s az atyai hatalom előtt csak önként hajolnak meg. Még abban az esetben is, ha elfogadhatnók, a mi végre lehetséges, hogy eredetileg a politikai hatalom azonos volt az atyai hatalommal, ez nem fosztható meg az alattvalókat vagyis a szövetkezetteket attól az ősi jogtól, hogy csak közös megegyezéssel alkotnak társadalmat, vetik magokat alá bizonyos uralomnak és hajtanak végre bizonyos törvényeket. Persze a kifejezett beleegyezést nem szabad összetéveszteni a hallgatag beleegyezéssel. Hogy valamely társadalom fönnállhasson, nem szükséges, hogy minden egyes tagja nyomatékosan kifejezze beleegyezését; elégséges, ha beleegyezését azzal nyilvánítja, hogy élvezi azon ország törvényeinek jótéteményét, a melyben lakik, s azzal, hogy annak oltalma alá helyezkedik és aláveti magát az államfőnek, akár a társadalom választotta ez utóbbit, akár szabályszerűen megállapított örökösödés révén uralkodik.

Ebből következik, hogy a korlátlan monarchia nem

[38] *Two treatises on government*, VII. fej.

az egyetlen törvényes kormányforma. Sőt annyira távol van attól, hogy a legjobb kormányforma legyen, hogy kételkednünk lehet, vajjon egyáltalában polgári kormányforma-e? A természeti állapot ugyanis addig meg nem szűnt, a míg nincs oly közös főhatalom, a melytől az elszenvedett jogtalanságokért orvoslást lehessen kérni. Már pedig a korlátlan monarchiában ez a polgároknak állapota a fejedelemhez való viszonyukban. Ez utóbbi tehát természeti állapotban van alattvalóihoz való viszonyát illetőleg; sőt míg a természeti állapotban mindenkinek megvan az a joga, hogy saját maga torolja meg a szenvedett sérelmeket, a korlátlan monarchiában az ember rabszolga és védtelen. Vannak, a kik azt állítják, hogy az absolut hatalom megtisztítja és fölemeli az emberi természetet. Elég azonban beletekintenünk e század történetébe, hogy meggyőződjünk az ellenkezőről (mint ebből is láthatjuk: a Stuartok kormányzata lebegett Locke szemei előtt). Az az ember, ki Amerika pusztaságaiban erőszakos és veszedelmes volna, semmi esetre sem fog megjavulni a trónon, főképen, ha vannak, kik a vallás és a tudomány segélyével mind azt igazolják, a mit alattvalóival szemben magának megenged, és ha a kötél és a pallos a hallgatás kényszerét erőszakolja azokra, a kiknek ellenvetéseik lehetnének. Igaz ugyan, hogy a korlátlan monarchiában épp úgy, mint más kormányformák alatt, az alattvalóknak vannak törvényeik, a melyek szerint viszályaikat rendezhetik. Azonban ne tulajdonítsuk e törvényeket azon szeretetnek, melylyel a fejedelmek népeik iránt viseltetnek. Ama törvényeknek hivatása csupán csak az, hogy munkájokkal és tevékenységökkel az államfők élvezetére szolgáló állatokat megakadályozzák abban, hogy egymásban kárt tegyenek és

egymást megsemmisítsék. A mennyiben valaki azt találná kérdezni, hogy melyek az absolut királylyal szemben az alattvalók biztosítékai, azt a feleletet kapná, hogy «az ilyen kérdés halált érdemel». De nem fonák dolog-e föltételezni, hogy az emberek, kilépve természeti állapotukból, mindannyian megegyeztek abban, hogy alávetik magokat a törvényeknek, annak az egy embernek kivételével, a ki épen megőrzi eredeti szabadságát, és ehhez még hatalmat és sérthetetlenséget is kap. Akár csak azt mondanók, hogy az emberek a nyest és a róka ellen meg akarták magokat oltalmazni, de igen kellemes rájok, ha az oroszlán széttépi őket.[39]

Ez a szenvedélyes kifakadás a korlátlan monarchia ellen világosan elárulja az időpontot, a melyben Locke értekezése iratott, és meggyőz arról, hogy az nem pusztán philosophiai munka, hanem egyszersmind politikai pártirat. Ez az a hang, mely megelőzni és követni szokta a forradalmakat.

Hogy helyesen megszabhassuk a politikai hatalmak korlátait, ismernünk kell a politikai társadalom czélját. A hatalomnak határa, mint már föntebb láttuk, a kötelesség. Ha valakinek hatalmat adunk bizonyos czélra, az illetőnek joga van ezt a hatalmat fölhasználni mind arra, a mi a kérdéses czélra nézve előnyös, ellenben nincs joga fölhasználni arra, a mi azon czélra nézve hátrányos.

A polgári társadalomnak czélja a *tulajdon* föntartása, vagyis mind annak, a mit kiki a magáénak vall: az életnek, a szabadságnak és a javaknak föntartása. Esztelen dolog volna, ha a kormányzat, a melyet az

[39] *Two treatises on government*, VI., XIV—XVII. fej.

emberek önkéntes közös megegyezéssel szabadságuk, javaik, életök föntartása és oltalmazása czéljából alkottak, ezen tulajdonok ellen használná föl hatalmát. Visszás dolog volna, ha az alattvalók e hatalom végett lemondanának az ellenállásnak, az önvédelemnek, a kényszernek és a büntetésnek természetes jogairól, és ha kiszolgáltatnák egyúttal mind azokat a jogokat, a melyeknek védelme érdekében mondtak le arról a hatalomról. A főhatalom tehát, bármily természetű legyen, nem tehet semmit a saját rendeltetésének tárgya ellen. A mennyiben saját czélja ellen fordul, hadi lábra helyezkedik a társadalommal és maga állítja vissza a természeti állapotot, a melyet megszüntetni lett volna hivatása. A souverain hatalomnak is van tehát határa. És ez nem más, mint azoknak a természeti törvényeknek határa, a melyeknek védelmére létesült.[40]

Láttuk föntebb, hogy a polgári társadalom három hatalommal rendelkezik: a *törvényhozó* hatalommal, a *végrehajtó* hatalommal és a *confoederativ* hatalommal. E három közül a törvényhozó hatalom bír a legfőbb és legkorlátlanabb joggal. Mert ez az, a mely minden cselekvésre nézve előírja a szabályokat, és ebből foly a büntetés joga. E szerint a polgári társadalomnak legelső alaptörvénye mindenütt a törvényhozó hatalom létesítése.

De ámbátor a törvényhozó hatalom korlátlan, az még sem föltétlen. Mert alapjában ez a hatalom nem lévén egyéb, mint az összeség hatalma, hatványozva minden egyesnek hatalmával, nem lehet nagyobb annál a hatalomnál, a melylyel eredetileg mindenki külön rendelkezett. Úgyde senkinek sincs sem maga, sem mások

[40] *Two treatises on government*, VII. fej.

fölött föltétlen és önkényes hatalma. Senki sem foszthatja meg magát az élettől; senki sem teheti magát más ember rabszolgájává. A törvényhozó hatalom, mely abból a czélból van szervezve, hogy minden egyest megoltalmazzon, nem szolgálhat arra, hogy megsemmisítsen, szegényítsen és romboljon. «A természeti törvények állandóan fönmaradnak, mint örök érvényű szabályok minden emberre nézve, *a törvényhozókra épp úgy, mint mindenkire nézve.*» Másrészt a törvényhozó hatalomnak nem szabad megállapodásait különleges és pillanat-szülte határozatokban fejezni ki, hanem általános érvényű törvényekbe kell foglalnia. Harmadsorban pedig a törvényhozó hatalomnak nincs joga valamely magánember tulajdonát elfoglalni ennek beleegyezése nélkül. Máskülönben javaim nem volnának többé az enyéim. Mert valójában «nem vagyok a tulajdonosa annak, a mit más tőlem beleegyezésem nélkül jogosan elvehet. Igaz ugyan, hogy a kormányokra nagy kiadások nehezülnek, tehát sok pénzre van szükségök; és az is szükséges, hogy mindenki áldozzon a kormány oltalmáért anyagi helyzetének arányában. Ehhez azonban a többségnek beleegyezése szükséges és semmiféle hatalomnak sincs joga a néptől önkényűleg szedni adókat.» Végre, nincs joga a törvényhozó hatalomnak másra ruházni a törvényalkotás jogát.[41]

Ezek a törvényhozó hatalom korlátai, bármilyen természetű legyen e hatalom és bármily kezek közé tette is le a nép: fejedelemnek, nemesi testületnek vagy népképviseleti gyülekezetnek kezébe. Már most, mi a viszonya a törvényhozó hatalomnak a végrehajtó hatalomhoz? Ennél a kérdésnél Locke kissé leszáll az elvont és speculativ

[41] *Two treatises on government*, X. fej.

törvények magaslatáról és főkép azon van, hogy az angol alkotmány példáján értesse meg a két hatalomnak egymáshoz való viszonyát.[42]

Egyedül csak a törvényhozó hatalom souverain. De némely államban e hatalom nincs szervezve, és ott egy személyre van bízva a végrehajtó hatalom; az ilyen államokban ez az egy személy szintén részes a törvényhozásban; és e körülménynél fogva bizonyos tekintetben teljhatalmú, egyrészt, mert főhatalommal rendelkezik a törvények végrehajtásában, másrészt, mert nincs fölötte semmiféle teljhatalmú törvényhozó, és mert nem lehet valamely törvényt meghozni az ő beleegyezése nélkül. De mind a mellett, hogy része van a törvényhozó hatalomban, annak mégis alá van rendelve. Számot kell neki adnia ténykedéséről; és a törvényhozó hatalom elmozdíthatja, helyettesítheti mással, sőt meg is büntetheti, ha a törvénynyel ellenkező szellemben élt jogával. Igaz ugyan, hogy a végrehajtó hatalom hívja egybe a törvényhozást; ez azonban csak a közbizalomnak és nem hatalmi felsőségének a jele. A törvényhozó testületek állandó működése a való életben sok hátránynyal jár; másrészt azonban lehetetlen előre megállapítani összehívásának czélszerű időpontját. Ennélfogva meg kell bízni valakit az összehívással, és ez a kötelesség természetszerűen arra hárul, a ki a végrehajtó hatalommal van megbízva.

A törvényhozó és a végrehajtó hatalom különválasztása következtében, ez utóbbinak belátására kell bízni egy csomó más, előre meg nem állapítható dolgot is. Ezt nevezzük *praerogativa*-nak, a mely joggal a

[42] *Two treatises on government*, XII. és XIII. fej.

Stuartok annyira visszaéltek a közszabadság rovására. Sőt néha még a törvények betűje is módosul a végrehajtó hatalom akaratából; így például ez utóbbinak módjában kell hogy legyen a törvény szigorán enyhíteni, és a közjó érdekében megtenni mind azt, a mi hasznos még abban az esetben is, ha azt a törvény elő nem írja; végre kell, hogy némely körülmények között a törvény végrehajtását is fölfüggeszthesse. A közjó törvénye tehát megköveteli, hogy sok dolgot a végrehajtó hatalom belátására bízzunk, minthogy a törvényhozó hatalom nem működik mindig. Természetes azonban, hogy az ily praerogativa nem azért adatik a végrehajtó hatalomnak, hogy azt szabad önkénye szerint, hanem csakis a nép boldogsága érdekében használja föl. Igaz ugyan, hogy némelyek a praerogativát föltétlen jognak tekintik, azt állítván, hogy a nép a praerogativát megsértette, midőn tételes törvényekkel igyekezett azt szabályozni. Nem veszik észre, hogy ez a hatalom nem olyan dolog, mely jogilag a fejedelmet illeti, hanem hogy a közérdekből fakadó szükség folyománya, s hogy azt e közérdeknek megfelelően kell szabályozni oly formán, hogy ha a fejedelem visszaél vele, a nép nem követ el jogtalanságot, ha praerogativáit korlátozza, hanem csak visszaveszi egy részét azoknak a meg nem határozott jogoknak, a melyeket rábízott. Ha másképen volna, a nép nem volna értelmes teremtmények társasága, hanem alsóbbrendű lényeknek csoportja. Minthogy föl nem tehető, hogy a nép magát saját akaratából teszi ki ennek, világos, hogy a praerogativa csakis a nép beleegyezésére alapítható: hogy tehát engedmény és nem jog. A *praerogativa* e szerint úgy határozandó meg, hogy az oly szabadság, a mely a közjónak törvény és szabály-

zatok nélkül való előmozdítását megengedi. De végre is, ki fogja megítélni, vajjon a végrehajtó hatalom jól használja-e praerogativáját? S e kérdés révén egy sokkal általánosabb kérdés merül föl: ki a hivatott birája a kormány tényeinek, még pedig nem csupán a végrehajtó hatalom, hanem a törvényhozó hatalom tényeinek is?

Láttuk, hogy a törvényhozó hatalmat a nép alkotja, és hogy e hatalom, ha egyszer meg van alkotva, a tényleges államhatalom. Nem szabad azonban azt hinnünk, hogy a nép e hatalom megalkotásával minden jogáról lemondott volna. Hobbesnek és Suareznek ugyan ez volt a véleménye; az egyik is, a másik is azt vallja, hogy a nép, mihelyt a kormányzatot megalkotta, megszünik teljhatalmú lenni és alattvalóvá lesz; hogy ez által elveszti minden jogát és nem birálhatja és nem ellenőrizheti többé a kormányt; végre, hogy a kormánynak korlátlan jogot adott a kezébe, a melylyel ez vissza nem élhet, mert nem lehet jogsértést elkövetni azon, a ki mindenbe előre beleegyezett. Nem így áll a dolog Locke szerint. A nép, mely kormányt alkot, hogy azzal magát megoltalmaztassa, nem ruházhatja arra összes jogait; ez visszás szerződés volna és ellenkeznék a dolgok természetével. E szerint a nép nem mondhat le fölségi jogáról, és minden körülmények között föntartja magának azt a jogot, hogy megóvja magát minden ellene irányuló vállalkozások ellenében, még ha a saját törvényhozói részéről származnának is, föltéve, hogy a rájok bízott hatalmat nem az ő érdekében, hanem érdeke ellenére használnák. És noha nincs oly alkotmány, a melynek értelmében a nép biró volna, és melynek értelmében nem volnának törvényes hatóságai: mégis egy oly alaptörvénynél fogva, mely minden positiv törvényt megelőz,

hallgatólag föntartott magának egy jogot, azt, hogy midőn földi igazságszolgáltatásnak helye nincs, joga legyen megvizsgálni, vajjon nem helyén való-e *az isteni igazságszolgáltatáshoz folyamodni.*[43]

Nem nehéz kitalálni, hogy mit ért Locke az isteni igazságszolgáltatáshoz való folyamodáson. Olyan jog ez, a melyet az angol nép két ízben használt, először I. Károly, másodízben pedig II. Jakab ellen. Szóval, ez az ellenállás joga, a forradalmak rejtelmes jogának elve.

Kétségkívül az angol forradalom lebeg Locke szeme előtt, midőn a politikai egyesüléseknek e legfőbb jogát kimutatni igyekszik. Hogy az eszméket adott esethez kösse, meghatározott szervezetű kormányzatot tételez föl, a mely szerinte fejedelemből és képviseleti testületből áll, és most azt kérdi magától, vajjon mi joga maradna a népnek bizonyos előfordulható esetekben? Igy például 1. ha a végrehajtó hatalommal megbízott és a törvényhozásban közreműködő fejedelem a saját akaratával helyettesíti a törvényeket, vagyis egymagában bitorolja a törvényhozás jogát; 2. ha a törvényhozó testület egybehívásával megbízott fejedelem megakadályozza annak összeülését, vagy szabadságát korlátozza; 3. ha a fejedelem a saját önkényéből megváltoztatja a választóképességet vagy a választás módját; végre 4. ha a fejedelem leigázott népét kiszolgáltatja valamely idegen hatalomnak. A törvényhozó hatalom mind ez esetekben módosult. Már pedig a törvényhozó hatalom a politikai testnek lelke; ő az, a mi e testben az életet tartja. Ha elváltozik, a test fölbomlik és a nép visszatér szabad akaratának birtokába s visszanyeri a jogot, hogy önfen-

[43] *Two treatises on government*, XIII., X. fej.

tartásáról és szükségéről gondoskodjék. Joga van tehát arra is, hogy új törvényhozó hatalmat alkosson.

Azonban nem csak a végrehajtó hatalom, hanem a törvényhozó hatalom visszaélései és túlkapásai ellen is védekezhetik a nép. Igy például, midőn a törvényhozók el akarják rabolni és meg akarják semmisíteni a nép magántulajdonát, hadi lábra állanak vele, mely esetben aztán a nép minden engedelmesség alól föl van mentve, és joga van ellenállni.

Azt az ellenvetést hallom, hogy mivel a nép tudatlan, biztos romlásnak teszszük ki az államot, ha a népet fölhatalmazzuk arra, hogy mindannyiszor megváltoztassa a kormányformát, valahányszor sértve érzi magát érdekeiben. «Erre azt felelem, úgy mond Locke, hogy igen nehéz dolog a népet arra kénszeríteni, hogy megváltoztassa a kormányzatnak azt a formáját, a melyhez hozzászokott.» Azt fogják erre megjegyezni, hogy maga e tétel is oly természetű, hogy sok mindenféle forrongásra vezethet. Ez ellenvetésre azonban több feleletünk van: 1-ször is az, hogy ha valamely nép önkényes kormányzat alatt nyomorog, épp oly hajlandó föllázadni, mihelyt erre kedvező alkalom kinálkozik, mint az a másik nép, mely oly törvények uralma alatt él, a melyeknek megsértését nem tűri. Bármily magas polczra emeljék is a királyokat; bármily fényes és ragyogó czímeket adjanak nekik, bevett szokás szerint; bár úgy beszéljenek róluk, mint az égből alászállt isteni emberekről, a kik csak Istentől függenek: a sanyargatott nép még sem fogja elszalasztani az első alkalmat, hogy tőle megszabaduljon; 2-szor, az efféle forradalmak nem keletkeznek csekély okokból, sőt igen nyomós okok előtt is szemet húny a nép, mielőtt föllázadna; 3-szor, a nép az által, hogy a törvényhozó

hatalmat megváltoztatja, maga emeli a legerősebb gátat a fölkelések ellen: mert azok az igazi lázadók, a kik a törvényt lábbal tapossák.

Ha a fölkelések zavaraival szemben azon békességes állapotokra hivatkozunk, a melyeket önkényes kormányzat alatt élveznek a polgárok, úgy a Polyphemos barlangját kellene az ily békességes állapotok mintája gyanánt tekintenünk. A hatalom, a melynek Odysseus és társai alá voltak vetve, a világ legkellemesebb hatalma volt; nem kellett egyebet tenniök, mint eltűrni békességesen, hogy fölfalják őket! És ki kételkednék abban, hogy Odysseus, a ki oly okos ember volt, nem a passiv engedelmességet prédikálta és nem a legnagyobb engedelmességre buzdította társait, midőn fölvilágosította őket arról, hogy milyen fontos és szükséges az ily békesség az emberekre nézve, és hogy mennyi hátrány származnék abból, ha ellenállanának Polyphemosnak, a kinek hatalmában voltak.

Végre is az, a ki először alkalmaz erőszakot a jog ellen, hadi lábra helyezkedik a megtámadottal szemben: ettől fogva minden kötelék megszakad, minden előzetes egyezség fölbomlik s minden más jog megszünik az egy önvédelmi jogon kívül. Most pedig visszatérünk a föntebb fölvetett kérdésre: Ki biráskodik akkor, midőn a fejedelem vagy a törvényhozó hatalom túllépi hatalma korlátait? Locke tétovázás nélkül azt feleli, hogy a nép: «Mert, úgy mond, ki más ítélheti meg jobban, vajjon jól teljesítettek-e valamely megbízást, mint az, a ki e megbízást adta? Jog szerint kétségkívül Isten az egyetlen biró. Ez azonban nem akadályozhatja meg azt, hogy minden ember ne ítélhessen a saját maga ügyében, és ne dönthesse el, vajjon valamely más ember hadi lábra

állott-e vele szemben, és hogy van-e joga a mindenható bíróhoz folyamodni, a mint Jephta cselekedte. Szóval a sérelmes fél saját ügyében maga biráskodhatik.[44]

E szavakkal végződik az *Értekezés a polgári kormányzatról.* Ebben a védelemben, melyet a bölcs Locke az emberi társadalom által gyakorolható legszörnyűbb jogok egyikének érdekében írt, nem nehéz fölismerni azoknak az eseményeknek befolyását, a melyek győzelmes forradalom segélyével új dynastia kezébe tették le a hatalmat. Azt lehetne róla mondani, hogy kissé könnyedén bánik némely ellenvetéssel és hogy itt-ott beéri kevésbbé nyomós érvekkel is. Midőn például azt állítja, hogy a nép készebb megfeledkezni jogáról, mint azzal visszaélni, olyat állít, a mi egyes korszakokra nézve igaz lehet, más korra azonban nem áll. Kétségtelen, hogy a hosszas időn át békességben élő és engedelmes népben nehéz fölkelteni az ellenállás szellemét; de épp oly nehéz azt ismét elaltatni, ha egyszer fölébredt. Másrészt Locke igen könnyen engedi meg a sértett félnek azt a jogot, hogy önmaga szolgáltasson magának igazságot. Ez nem oly nyilvánvaló, mint ő mondja, és van e pontnál sok nehézség, melyet észre nem vesz és nem tárgyal. E megjegyzésünknek nem az a czélja, hogy tagadjuk a *summum ius*-t, a rosszul kormányzott népek *extrema ratio*-ját; hanem hogy arra utaljunk, mily nehéz azt *a priori* megállapítani és jogot formálni belőle.

Bármikép álljon is a dolog ezzel a kérdéssel,[45] mely valamennyi közűl a legnehezebb, Locke értekezése

[44] *Two treatises on government*, az egész XVIII. fej.

[45] A fölkelés jogának kérdésére még visszatérünk a Kantról szóló fejezetben. Lásd alább a VII. fejezetet.

talán a legjobb, a legalaposabb és a legnehezebben megingatható mind a közt, a mit a tudomány e tárgyra nézve fölmutathat. Egyetlen publicista sem fogta föl jobban a szabadság igazi elvét. Nem abban a jogban találja a szabadság lényegét, hogy mindent meg lehessen tenni; mert ez a jog, mint Hobbes rendszerében láttuk, önmagának ellentmondó és nem egyéb az erősebb jogánál. A szabadság abban sem állhat, hogy az ember azt tegye, a mit a törvény megenged; mert előfordulhat, hogy a törvény visszatorló természetű és megtagadja a legjogosabb szabadság használatát. A szabadság az a jog, melynél fogva az ember természet adta jogait a törvény oltalma alatt gyakorolhatja. Igy hát a természeti jog a politikai jognak alapja. Ez az, a mit Locke oly bámulatos világossággal átlátott, és ez az, a miben ő nem csak a korabeli publicisták, hanem igen sok követői közűl is kimagaslik.

Hogy semmit el ne feledjünk azokból a szolgálatokból, melyeket a szabadelvűség ügye Lockenak köszön, említsük meg a *Vallásos türelmességről írott három levelét*, mely 1689-ben jelent meg, és kiinduló pontja mind annak, a mit a XVIII. századbeli franczia philosophia e tárgyról írt. E *Levelek*-ben Locke azt az elvet állítja föl, hogy «a polgári kormányzat minden hatalma csak a polgárok érdekeire vonatkozhatik, hogy a földi dolgokra szorítkozik, és hogy a túlvilági dolgokhoz semmi köze sincs». A bölcs Lockét ez elvénél fogva is, mint az új-kori szabadelvűség egyik mesterét és atyját, kell tisztelnünk.[46]

[46] Nem hagyhatjuk megemlítés nélkül Locke előzőit e kérdésben: Castaliont (lásd föntebb 211. lap), l'Hôpitalt és de la Nouet (285. és 290. lap) és végre Miltont (395. lap). Ezeken kívül megemlítendő

Az angol pamphletírók Locke után: Bolingbroke, Swift, Junius, Burke Edmund. — Locke után nem találkozunk az egész XVIII. században egyetlen angol publicistával sem, jobban mondva sem theoretikus publicistával, sem tudományos jellegű angol politikai munkával. Ezeket Franciaországban kell keresnünk. De igenis megtaláljuk Angliában a mindennapi politikai küzdelmeket, a tollharczot, melyből a nemzet a szabadság gyakorlatát megtanulta. E publicisták párthoz szegődött írók és irataik alkalmi művek; de ezek sorában is találkozunk egész sereg kitünő elmével, kiket a philosophia és a politikai eszmék történetében legalább meg kell neveznünk. Ezek: Bolingbroke, Swift, a *Junius Leveleinek* ismeretlen szerzője és végre Burke Edmund. Lássuk, hogy Angolországnak és az angol irodalomnak történetírói mikép ítélnek e négy kiváló írókról.

«Bolingbroke politikai iratainak, mondja Rémusat,[47] a nélkül, hogy remekművek volnának, valódi érdemeik vannak; van bennök szellem és eszme, elegáns és élénk stilban kifejezve.» Irói lendülete a szónokra emlékeztet,

még *Koornhert*, a ki a németalföldi forradalom apologiáját írta meg és *De la Permission et des décrets de Dieu* czímű értekezésében szembeszállt Justus Lipsius tanával, ki a *Politicorum libri VI.* negyedik könyvében azt a maximát alkalmazta az eretnekségre, hogy *Ure et seca*; továbbá Noodt Gérard *De religione ad imperia libera* czímű könyve (1706), a melyet Barheyrac e czím alatt fordított franczia: *La liberté de conscience*, megjelent 1714-ben Amsterdamban. — Megemlítendő még Baylenek Jurieu ellen intézett *Compelle intrare* czímű műve; Jean Leclerc, *Bibliothèque universelle*; és végre Taylor, Episcopius stb. E szerint a XVI. századtól kezdve a XVIII-dikig a lelkiismereti szabadság érdekében tett tiltakozások szakadatlan sorozatával találkozunk.

[47] *Études sur l'Angleterre*, I. köt., XXII. fej., 395. l.

és a satirikus vonások, ha nem nagyon finnyásan vannak is megválogatva, oly könnyed csípősséggel és oly fitymáló hang által válnak ki, melyek nagyvilági emberre vallanak.» A Bolingbroke pamphletjei közül különösen az *Észrevételek az angol történelemről* (Remarks on the History of England) címűt és *A pártokról szóló értekezést* (Dissertation on Parties) emlegetik gyakran. Ez utóbbi iratban Bolingbroke a következő tételt bizonyítja: «A régi pártok nem léteznek többé, mert nincs többé létjoguk, s nevöknek már értelme sincs.» A végkövetkeztetés, melyhez Bolingbroke jutni kivánt, az, hogy az összes független pártoknak egybe kellene olvadniok: jakobitáknak, toryknak, whigeknek és republikánusoknak egyesülniök kellene egyetlen közös ellenzékké, a melynek az alkotmány tisztasága volna a jelszava.»[48]

Ugyanabban a táborban, a melyhez Bolingbroke

[48] Cucheval-Clarigny, *Histoire de la Presse en Angleterre et aux États-Unis* című művének IV. fejezetében részletesebben szól Bolingbroke politikai szerepléséről: «E folyóiratok közül egyetlen egy érdemelte meg, hogy neve fönmaradjon, a *Craftsman*, mely Bolingbroke közreműködésének köszöni ezt a dicsőséget. Ő ugyanis Humphrey Oldcastle név alatt a levelek egész sorozatát közölte benne, a mely levelekben szemlét tartott Angolország története fölött, bebizonyítandó, hogy a kormányon lévő whig-párt sérelmesen interpretálta az alkotmányt, és nem tartja tiszteletben sem a korona jogait, sem az alattvalók szabadalmait... Tüzetesen foglalkozott a külügyi politikával; azt akarta kimutatni, hogy Angolország szövetségpolitikáját... a sevillai béke megdöntötte. Sokkal nagyobb fontosságot tulajdonított a belső politikának; megtámadta az állandó hadseregek intézményét és a Walpole által követett rendszeres corruptiót. Védelmére kelt a szabadságnak és a független választásoknak... A *Craftsman* a tory-pártnak és a country-pártnak bevallott és hiteles organuma volt.»

tartozik, de az övétől nagyon különböző írói egyéniséggel, egy más hírneves pamphletírót kell megemlítenünk, mint egyikét azoknak, kik Angliában az írás szabadságát megalapították. Ez Swift, kinek írói arczképét Taine következőkép rajzolja: «Swift nem fordul minden emberhez, hanem csak egyesekhez. Nem okoskodó fejekhez szól, hanem határozott párthoz; nem az a czélja, hogy valamely igazságra megtanítson, hanem az, hogy hatást érjen el. Nem azt tűzi ki föladatául, hogy fölvilágosítsa az embernek azt a világító részét, melyet szellemnek hívunk, hanem hogy fölrázza a szenvedélyeknek és előítéleteknek azt a tömegét, mely maga az ember. Mialatt ír, maga előtt látja az olvasó közönséget: kövér squireket, gentry bérlőket, prédikáczión hízott vaskalapos egyházi férfiakat . . . az e fajta emberek nem elég okosak arra, hogy végig kisérjenek valamely érvelést, és hogy valamely elvont törvényt megértsenek. Számba kell venni, hogy miféle dolgokat ismernek, hogy mily fogalmakat fogadtak elméjökbe, s az érdekeket, a melyek őket sarkalják. Igy beszél Swift szoros logika és rend nélkül, stilbeli hatást nem keresve, de rendkívüli erővel és hatással, velős kijelentésekben, melyeknek helyességét szivök mélyén megérezték kortársai, mert világosan és nyiltan volt bennök megmondva az, a mit magokban homályosan és titokban gondoltak. Ebben rejlett az *Examiner*-nek és különösen a *Drapier*-nek hatása, melyek közül az első egy év alatt megváltoztatta a Három királyság közvéleményét, az utóbbi pedig hátrálni kénszerített egy kormányt.»[49] Ugyanazon író még következőképen jellemzi Swift tehetségét: «E pamphleteknek minden szépsége a hangban

[49] Taine, *Hist. de la littérature anglaise*, III. k., 198. lap.

van. Nélkülözik a Pascal nemes lendületét, a Beaumarchais szilaj jókedvét és a Courrier finom csiszoltságát; de van bennök bizonyos lesujtó felsőbbség s a haragnak rettenetes keserűsége . . . Rendes stilja a komor és sötét ironia.[50] Ez az ő dölyfének, magába merülésének, szelleme erejének a fegyvere.»

Annál a titoknál fogva, mely nevén maradt, az összes pamphletírók közt a leghíresebb a *Junius levelei-*

[50] Mint a sötét ironia példáját, Taine a következő részt idézi, a mely talán ma sem szűnt meg időszerű lenni: «Talán nem veszély nélküli és nem is igen okos dolog a keresztyénség eltörlése ellen érvelni oly pillanatban, midőn a pártok e kérdésre nézve egyértelműen megállapodtak. Én azonban akár felsőbbségem tetszelgő fitogtatásából, akár természetes romlottságomnál fogva elég szerencsétlen vagyok, hogy nem lehetek velök egy véleményen. Megvallom azt is, hogy a jelenlegi állapotban nem látom föltétlen szükségét annak, hogy a keresztyén vallás teljesen kiirtassék. Ez igen nagy paradoxonnak hangozhatik . . . Remélem, egy olvasó sem fog oly eszelősnek tartani, hogy föltegye rólam, mikép a valódi keresztyénséget védelmezem, a melynek rég elmult időkben, mint mondják, némi befolyása volt az emberekre. Ez őrült szándék volna. Az olvasó tisztában lesz vele, hogy beszédemnek nincs egyéb czélja, mint a névleges keresztyénséget védelmezni, tekintve, hogy a másikat már régóta sutba dobták közmegegyezéssel, mint olyat, mely a mi hatalmi és vagyoni törekvéseinkkel össze nem fér. Azt az ellenvetést teszik, hogy megejtett összeirás szerint 10,000 pap van az egyesült királyságban, a kiknek jövedelme a méltóságos püspök urak jövedelméhez adva elég volna 200 szellemes és élvezetre vágyó nemes ifjúnak eltartására, a kik szabad gondolkozók volnának, ellenségei a papnépségnek és díszére válhatnának a társaságnak és az udvarnak. Jelentékeny előnyképen tüntetik föl azt is, hogy a keresztyén vallás eltünésével természetszerűen minden vallás örök időkre eltünnék a föld színéről.» — Swift legfőbb politikai iratai: *A keresztyén vallás eltörléséről* (Argument against abolishing Christianity); *A politikai hazugság művészete; A patri-*

nek ismeretlen szerzője.[51] Azon óriási siker mellett is, mely ezeket a *Leveleket* megjelenésökkor érte, s mely siker jóval túlélte azon körülményeket, melyek megjelenésökre alkalmul szolgáltak, semmi sem volt képes rábírni a szerzőt, hogy magát megnevezze. Dicsősége névtelen dicsőség maradt. Azt hiszik, hogy e művet sir Francis Fülöpnek lehet tulajdonítani.[52] A kérdés azonban még nincs eldöntve. Ime Rémusat nézete e különös személyiségről: «Junius úgy vonult át a politikai boltozaton, mint valami fenyegető meteor, s nem hagyott maga után emléknél egyebet. De ha nem folyt is be az eseményekre, vajjon nem gyakorolt-e hatást az eszmékre és nem hozott-e forgalomba néhány oly elméletet, mely tőle ered? Részünkről egyetlen egyet sem ismerünk ilyet, a sajtó jogainak védelmére vonatkozón kívül. A praerogativákról, a király sérthetetlenségéről, a parlament függetlenségéről, szabadalmainak terjedelméről és határairól szóló tanai nem kifogástalanok; rendszerint napi kérdésekről szóló nézetekkel, megelőző esetekre vonatkozó vitákkal vannak kapcsolatban, csupa oly dologgal, a mi kezdetben vonzza, utóbb pedig elhidegíti érdeklődésünket, mert az események hamarább vonulnak el, mint az eszmék. Mindent egybevetve, Junius nem nagy publicista. De megvan az az érdeme, hogy működésben mutatja be az angol alkotmányt; példáival megtanít

ciusok és a plebejusok viszálykodása az athéni és a római köztársaságban (Discourse of the contests and dissensions between the nobles and commons of Athens and Rome).

[51] A *Junius Levelei* a *Public Advertiser*-ben jelentek meg 1769-től 1773-ig, és lord North miniszteriuma ellen voltak intézve. A franczia fordítás Parisottól való (1794 és 1825, 2 köt., 8-adr.).

[52] Lásd Rémusat, *Études sur l'Angleterre*, II. köt., VII. fej.

bennünket arra, hogy az ellenzék, szabad országban, mi módon viselheti a hatalom ellen azt a kötekedő harczot, mely a gyakorlati szabadság éltető eleme.»

A mi Junius politikai eszméit illeti, távolról sem szabad benne a demokratiai eszmék védőjét keresnünk: «Ha gyakran azt vallotta is, hogy a király, ámbár nem felelős, erkölcsileg még sem sérthetetlen, és hogy a sajtó megvitathatja a király nézeteit: mindazonáltal nem volt kevésbbé következetes híve a korlátolt egyeduralomnak, és mindig arra törekszik, hogy magát a republikánusoktól megkülönböztesse. Sőt mint reformátor is igen mérsékelt. Inkább csak meg akarja akadályozni a parlament hatalmának növekvését, a szabadalmaival való visszaélést, mintsem hogy keletkezésében tisztítaná és összetételében újítaná meg. A parlamenti mindenhatóságot zsarnokságnak tekinti. Soha nem mutat érzéket az amerikaiak sérelmei iránt, és e tárgyban állandóan védelmezte Granville absolut politikáját. Junius ennélfogva nem sorozható a politikai tekintélyek közé, de az író megérdemli bámulatunkat.»[53]

Egy másik publicista és pamphletíró, ki egyúttal politikus és nagy író is volt, óriási föltünést keltett a XVIII. század végén. Ez a férfiú Burke Edmund volt, kit Rémusat a következő módon jellemez:

«Burkenél nem hiányzik se a szenvedély, se a melegség, és ámbár erős meggyőződések töltik be lelkét, soha sem felejti el írás-közben, az írás művészetének mesterfogásait. Természetes gondolatbősége azonban oly rengeteg, hogy iratai inkább egy sokat elmélkedő ember rögtönzésére emlékeztetnek; eszméi rohamosan követik

[53] Ch. de Rémusat, *id. m.*, II. k., V. fej., 188—90. l.

egymást s kicsapnak rendes medrökből; alig képes azok nagy számából választani, s erőfeszítésébe kerül, hogy áttekinthető rendbe szedje őket. Stilusának pompája természetes, ragyogó és színgazdag . . . A polemiában megőrzi azt a vidámságot, mely a szellemet egész nagyságában tünteti föl . . . Még akkor is, midőn alkalmi dolgokról ír, örök igazságok megismerésére törekszik. És ez okért, míg a *Junius levelei* egykor majd csak érdekes irodalmi alkotás számba mennek, addig a *Gondolatok a jelenlegi elégületlenség okairól* (1770)[54] továbbra is meg fogják érdemelni a szabad országok államférfiainak figyelmét. Ez alkalmi művet mind a mai napig, mint általános igazságokkal telt művet, idézik. Valósággal classicus munka és az angol whigeknek *credo*-ja.»[55]

Burke-kel eljutottunk a XVIII. század végéhez, a franczia forradalom kezdetéhez, a mely ellen ő egy epés, de gondolatokban gazdag könyvet írt.[56]

[54] *Thoughts on the cause of the present discontents.*

[55] Rémusat, *id. m.*, II. köt., 309—310. l.

[56] Lásd Paul Janet, *Philosophie de la Révolution française* czímű művének I. fejezetét.

HARMADIK FEJEZET.

Németalföld és Németország.

Észjog. — Grotius, Leibniz és Spinoza.

Grotius: *De jure pacis et belli.* — Az igazságosság elmélete. A tulajdon elmélete. A rabszolgaság elmélete. A háború jogáról. — Pufendorf. Az észjog meghatározása, tárgya, határai. A kötelesség elmélete. — Leibniz. Véleménye a korabeli jogphilosophusokról. Pufendorf bírálata. Elmélete a jogról. Politikai eszméi. — Spinoza. A jog alapelve. A természeti törvény és az észtörvény. A társadalom föltétlen jogáról. E jog határai. Spinoza politikai rendszere. Spinoza és Hobbes egymáshoz való viszonya és a köztük levő különbségek.

Hobbes tanának ugyanoly szerepe volt a XVII. században, mint a Macchiavelliének a XV. és XVI-dikban. Uralkodik mindenen, mindenütt ott van. Minden oldalról támadják; de többé-kevésbbé meghódítja azokat is, a kik támadják. Vajjon az igazság csak conventio-e, vagy pedig absolut törvény? emberi találmány-e, avagy az örök bölcseség rendje? létezik-e önmagában, avagy csak önkényes és változó viszony, mely a helyhez és az időhöz képest módosul? van-e jog és következésképen vannak-e jogok? avagy az ököljog az egyetlen lehető jog? Ez az a nagy problema, melyből a XVII. században egy új tudomány keletkezett, mely mindaddig a tételes jogba

és az erkölcsi theologiába volt beolvadva, és mely most különválik az egyiktől is, a másiktól is; fölszabadul, világivá válik, és helyet foglal a politikai és erkölcsi tudományok birodalmában, e classicussá vált elnevezés alatt: észjog és nemzetközi közjog.

Grotius. — E kezdeményezés igen nagy föltünést keltett. Grotius, a kit annak dicsősége megillet, ha nem volt is oly rendkívüli és oly mélyen gondolkodó lángész, mint Descartes, a saját körében csaknem oly forradalmat idézett elő, mint amaz.[1] Újjá teremtette a jogtudományt az által, hogy megkísérlette philosophiai elvekre visszavezetni. A hagyomány kétségkívül még igen nagy tért foglal el művében, s a gondolat, a szövegek és magyarázatok terhétől csak kínnal vergődik át a mesterséges fölosztások útvesztőjén, mely némileg a casuisticára emlékeztet. De e hibái mellett is, *A Béke és a Háború jogáról* szóló értekezés az észjognak és nemzetközi jognak mégis csak első könyve, melyre a modern jogtudomány és philosophia hivatkozhatik. Alapeszméje ugyanaz, mint a Cicero *De legibus* czimű művéé, kevesebb ékesszólással,

[1] Ne feledkezzünk meg Grotius előzőiről: a föntebb említett Suarezen és Sotón kívül, meg kell emlékeznünk a következőkről: 1. Francisco a Victoria, a kinek *Relectiones theologicae* (1581) czímű műve több közjogi fejezetet tartalmaz. (*De jure belli*, *De potestate civili.*) Szerző a monarchiát isteni rendeltetésből származtatja. *De Indis* czímű értekezésében Victoria, Las-Casas példája szerint az indiánusokat azaz a benszülött amerikaiakat védelmezte a barbárság és az elnyomás ellen. 2. Balthasar Ayala (*De jure et officiis bellicis*, 1597). Lásd e mű tartalomjegyzékét Hallamnál (*Introduction to the literature of Europe*, II. köt., IV. fej.); 3. Albericus Gentilis, *De legationibus* (1583) és *De jure belli* (1589). Hallam ez utóbbi tartalomjegyzékét is közli. (Lásd *u. o.*)

de az új-kori tudományosságnak az ó-kori fölött való egész felsőségével kifejtve.

Grotius már a kiinduló ponton elválik Hobbestől, a mennyiben megengedi, hogy oly természeti jog is létezhet, mely a szerződéseket megelőzte. Úgy látszik, Hobbesnek felel, midőn Karneadesnek Lactantius művéből ismeretes elveit tollhegyre veszi:[2] «Az emberek törvényeket csináltak maguknak, mondja e sophista, az ő magánérdekeik szempontjából, és innen van, hogy különbözők nem csak az erkölcsök különfélesége szerint, melyek igen módosulnak egyik néptől a másikig, hanem különbözők néha ugyanazon népnél is egyes korszakokban. Minden embert és minden élő lényt arra sarkal a természet, hogy a saját előnyét keresse. Következésképp nincs igazság; vagy pedig ha van, az csak nagy hóbort lehet, tekintve hogy csak saját maga ellen törne, valahányszor a mások ügyét szolgálná.»[3] Meg kell jegyeznünk, hogy e következtetések nem a Hobbeséi, ha praemissáit elfogadja is. Mert távol attól, hogy az igazságot hóbortnak tartsa, épp ellenkezőleg, a legnagyobb jónak nyilvánítja, mivelhogy megszerzi a békét; de elvégre épp oly kevéssé ismer el természeti jogot, mint Karneades, ha csak nem úgy jelenik meg, mint mindenkinek saját érdeke. Grotius ellenben Aristotelessel jár egy csapáson és megengedi, hogy az embernek kiirthatatlan hajlama van a társas élet iránt, még pedig a rendezett és békés társadalom iránt.[4] Már zsenge gyermekkorától fogva észreveszszük az embernél, hogy szívesen okoz örömöt embertársainak,

[2] Lásd fentebb I. köt., I. k., IV. fej., 315. lap.
[3] Grotius, *De jure pacis et belli.* Előjáró beszéd, 5. §.
[4] *U. o.*, 7. és 8. §§.

és hogy részvétet érez szenvedéseik iránt. Az ész hozzá szegődik ehhez az ösztönhöz, hogy föntartsa az emberi társadalmat. Megmutatja nekünk, hogy vannak tisztességes és tisztességtelen cselekedetek, a szerint, a mint megfelelnek, vagy meg nem felelnek az eszes és társulékony emberi természetnek. E szerint nem a hasznosság az igazságnak és a méltányosságnak anyja, mint azt a sophisták állítják és utánuk Hobbes is vallja. A természeti jognak anyja maga a természet, mely még akkor is embertársainkkal való érintkezésre ösztönözne, ha semmire sem volna szükségünk.[5] A jognak saját magában van a forrása és változhatatlan, mint a természet és az ész.[6] Ezen Isten sem változtathat, a mint nem változtathat azon, hogy kétszer kettő ne legyen négy, s a mint nem teheti azt sem, hogy a mi magában véve rossz, ne legyen az. Ezek a sarktételek nem a Grotiuséi, hanem a stoicusok és Cicero tulajdona. Ha Grotius általános tárgyalásaiban túlszárnyalja Hobbest az igazságra nézve, meg kell vallanunk, hogy mögötte marad a velős érvelés, a megokolások finomsága és a nézetek újdonsága tekintetében. A mi a tárgyából eredő különleges kérdéseket illeti, ezeket Grotius inkább a jogtudós, mint a philosophus szempontjából tárgyalja; sőt gyakran megesik, hogy az észjog szabályait az önmaga állította szabálylyal ellentétben, a magánjog elvei alapján tárgyalja, és az ebből eredő zűrzavar észrevétlenül közelebb viszi Hobbeshoz, a kitől eredetileg oly távol volt.

Legelőször a politika főproblemájával, a fölségjoggal

[5] Grotius, *De jure pacis et belli.* Előjáró beszéd, 5. §.
[6] I. könyv, I. fej., 5. §.

találkozik.[7] Hobbes a fölségjog eredetét mindenkinek a természeti jogról való lemondásából magyarázta, a mely lemondás valamely köztisztviselő, a nép, senatus vagy fejedelem javára történhetik. Grotius nem fejezi ki magát ily világosan. A fölségjogot fajai és hatáskörei szerint osztályozza, de alig kutatja annak forrását. Úgy látszik, hogy a fölségjogot főképen mint valami meglévőt tekinti, mely korszakok és országok szerint különböző, de nem mint jogot, mely az emberi természetből ered, s melyet az ész szabályoz. Legfőbb törekvése kimutatni, hogy a fölségjog nem illeti meg mindig és kizárólagosan a népet.[8] De erkölcsi és philosophiai okok helyett, melyek e nézetet támogathatnák, Grotius oly érvekre hivatkozik, melyeket jogi természetűeknek nevezhetnénk. Megengedett dolog, úgy mond, hogy az ember egy másik ember rabszolgájává legyen saját akaratából. A mi az egyénnek meg van engedve, az meg van engedve a népnek is; ennélfogva a nép is eladhatja szabadságát, hogy megélhessen és boldogulhasson. Ez úton a nép elidegenít minden fölségjogot és átmegy a fejedelemnek, vagyis annak a tulajdonosnak birtokába, a ki megvette. Grotius tehát a fölségjogot bizonyos tekintetben adás-vevési szerződésre vezeti vissza. A nép fölségjoga, Grotius szerint, a háború joga által is megsemmisülhet. Háborúban a győző tulajdonjogot szerez a legyőzötteken. Ez utóbbiak amannak örökévé válnak, elvesztik szabadságukat tényleg és jogilag. Így tehát a kényszerű beleegyezés és a győzelmes erőszak az a két forrás, melyeket Grotius a fölségjogra nézve elismer. Megengedi Aristoteles-szel azt is, hogy

[7] I. k., III. fej.
[8] *U. o.*

vannak emberek, kik természettől rabszolgáknak születtek, és e tételből azt következteti, hogy vannak népek is, melyek természettől fogva rabszolgák. Azt vallja végre, a mit Thrasymachos a Platon *Állam*-ában, hogy a hatalom nem mindig a kormányzók érdekében szerveztetett. «Semmi sem áll útjában annak, hogy oly polgári kormányzatok lehessenek, melyek a fejedelem javára vannak szervezve; ilyenek azok az országok, melyeket a fejedelem hódítás jogán szerzett, a nélkül, hogy ez országokat ezért zsarnokiaknak lehetne nevezni, tekintve hogy a zsarnokság igazságtalanságot tételez föl. Még abban az esetben is, ha az alattvalók érdekében szerveznék a kormányzatot, abból nem következnék a nép felsősége a fejedelem fölött, a mint *nem látjuk azt sem, hogy a gyámgyermek előbb való legyen a gyámapánál.*»[9]

Méltán mondhatjuk tehát, hogy Grotius az észjogi, illetve nemzetközi jogi kérdéseket a magánjog elvei szerint tárgyalja. Nem világos-e a mondottakból, hogy a fölségjog az ő szemében nem egyéb, mint a jogoknak oly alkalmazása a dolgokra és személyekre, a melyet a tételes jog elismer? Mily fogalmat ad nekünk e kettős jogról?

Grotius szerint a dolgok kezdetben közösek voltak az összes emberek között,[10] és ez az állapot addig tartott, a míg az emberek egyszerűek és ártatlanok valának. De mire az emberi nem elszaporodott és új szükségeket érzett, a közös javak a megnövekedett vágyakkal és szükségekkel szemben nem bizonyultak elegendőknek, és a népek szétszóródása s az emberek romlása következtében nem lehe-

[9] *De jure pacis et belli*, 15. §.
[10] II. k., II. fej. 2. §.

tett többé közösen élvezni őket. Ezért történt, hogy mindenki eltulajdonította azt, a mihez hozzájuthatott, és hogy az emberek hallgatag beleegyezéssel vagy külön megállapodás útján megegyeztek abban, hogy kiki jogosan fogja bírni, mindenki másnak kizárásával, mind azt, a mire mint első tette rá a kezét.[11] Ily formán Grotius csak az első foglalás elvét ismeri el, és úgy látszik, nem is sejti, hogy az emberi munka is lehet jogczím a tulajdon megszerzésére; s így a tulajdon eredetét a véletlennek, illetve az erőszaknak jogára vezeti vissza. Az első foglalónak joga csak annyiban jogszerű, a mennyiben még birtokba nem vett javakra alkalmazódik. De egy más elvre volt szükség, hogy a mi eredetileg közös volt, idővel magántulajdonná lehessen. Igaz ugyan, hogy Grotius a foglalást megtoldja az osztálylyal, de nem mondja, hogy milyen elv szerint történik az osztály. A szigorú egyenlőség elve szerint-e, avagy mindenki szükségleteinek és munkájának arányában? Pedig ez a kérdés veleje. Szerinte a társadalom mai állapotában a szerzésnek csak egy módja van, és ez az első foglaló joga. De az első foglaló joga nyilvánvalóképen csak a le nem foglalt dologra alkalmazható. Találunk-e ily dolgokat a polgárosult társadalomban? Ebből az látszik következni, hogy azok számára, a kiknek nincs tulajdonuk, nem maradt más szerzési mód, mint az öröklés, az adományozás, az adás-vevés, a melyek mindmegannyian inkább átengedés, mint szerzés módjainak tekintendők. A tulajdon utolsó forrása a munka, mely előtt Grotius nem húnyt egészen szemet, de melyet nagyon is fölületesen tárgyalt. «Paulus a jogtudós, úgy mond, megengedi a

[11] II. k., II. fej., 10. § és III. fej. 2., §.

szerzésnek oly módját, mely igen természetszerűnek látszik, s ez az, midőn valaki oka annak, hogy valami termett. De minthogy természetszerűen minden dolog már előzőleg létezett anyagból jő létre, az esetre, ha ez az anyag a miénk, az által, hogy ezt a dolgot átalakítjuk, csak folytatjuk eredeti tulajdonjogunk birtokát. Ha ez anyag senkié, úgy annak megszerzése az első foglaló jogán történik. A mennyiben az másé, az átalakulás következtében, melyen általunk keresztülment, nem válik kizárólagosan a miénkké.»[12] Más alkalommal ismét visszatér e tárgyra a következőkben: «Ha a természeti jog igazi forrását nyomozzuk, azt fogjuk találni, hogy a mikép különböző tulajdonosok tulajdonát képező anyagok vegyülékénél az egész azon részek arányában közös, a melyeket az egyesek bírnak: azonképen, tekintve, hogy minden dolog anyagból és formából, mint megannyi részből áll, a mennyiben az anyag az egyiké és a forma a másiké, a kérdéses dolog természetszerűen közössé válik, még pedig az anyag és a forma értékének arányában.»[13] Bármilyen is egynek-egynek a mértéke, minden körülmény közt tagadhatatlan, hogy azt is megilleti egy rész, a ki nem szolgáltatta ugyan az anyagot, de munkájával hozzájárult. Hogy e részesedés munkabérben van-e kifejezve, vagy pedig a dolog fölött való tulajdonjogban érvényesül, ez közönyös. Kétségtelen, hogy ez a szerzésnek oly módja, a melyet tekintetbe kell venni. De vajjon nem nagyon is jogi és nagyon kevéssé philosophiai alapon tárgyalja-e Grotius a munkával szerzett tulajdonnak nagyfontosságú kérdését, midőn egy római jogi kérdésre

[12] II. k., III. fej., 3. §.
[13] II., VIII. fej., 13. §.

vezeti vissza, és ezt a járulék, a *res accessoria* elméletével igyekszik megoldani? Általában véve Grotius inkább csak a tényt állapítja meg, mintsem hogy a jogot keresné. Éppenséggel nem ismerte föl a tulajdon erkölcsi alapelvét, és alig tekintette egyébnek a véletlen és a conventio eredményénél.

Leginkább ugyanez a hiba vezette tévútra a rabszolgaság elméleténél is. Mellőzöm, a mit az apai és férji hatalomról mond,[14] mert ez sokkal kevésbbé eredeti, semhogy foglalkoznunk kellene vele. A rabszolgaságra vonatkozó elvei azonban fontosak. Az olvasó talán még emlékezik, hogy a XVI. században Bodin szembeszállt ezzel az igazságtalan előítélettel.[15] Úgy látszott, hogy a haladó tudomány és a philosophia végső csapást mér a pogány társadalom e maradványára. A XVII. században azonban a kérdés megoldása fönnakadt, sőt bizonyos tekintetben visszaesés következett be. A rabszolgaságnak újra akadtak védői. Szükségképen helyet kellett foglalnia Hobbes rendszerében is, mely nem egyéb, mint az egyetemes rabszolgaság tana. Látni fogjuk, hogy még Bossuet is talált szavakat a rabszolgaság védelmére, még pedig Grotiustól kölcsönözve érveit. Csakis a század vége felé volt képes a szabadelvű iskola a temészeti szabadság érdekében támasztott jogos követeléseit érvényesíteni.

«A teljes szolgaság, mondja Grotius,[16] abban áll, hogy az ember egész életén át kénytelen urát szolgálni az élelemért és az élet egyéb szükségleteiért. Az ekképen értelmezett alárendeltség nem elviselhetetlen; mert a rab-

[14] II. k., V. fej., 1—10. §§.
[15] Lásd fentebb 300. lap.
[16] *De jure pacis et belli*, 27. §.

szolga örökös kötelezettségének, hogy urát szolgálja, ellenszolgálata van abban az előnyben, hogy egész életére biztosítva van, hogy lesz miből megélnie.» Igaz ugyan, hogy észjogilag egyik ember sem születik a másiknak rabszolgájául. De ez az alárendeltség két oknál fogva jöhet létre, a melyeknek egyike a magánjogból, másika a jus gentiumból ered.[17] Az első szabad egyezmény, mely a rabszolga és ura közt jött létre. Valóban tagadhatatlan, hogy az ember élete föntartásáért teljes joggal eladhatja szabadságát. Ugyanily okból történhetik, hogy egyes népek más népeknek adják el magokat s azoknak alattvalóivá vagyis rabszolgáivá lesznek; ez által magukat maguknál hatalmasabbak fönhatóságának és uralmának vetik alá. A másik ok a háború joga. A győzők, a kik ellenségeiket jogszerű háborúban megölhetik, kegyelmet gyakorolnak, midőn ezek életét meghagyják szabadságuk árán. Ez utóbbi ok magyarázza meg azt is, hogy mi módon lehetnek a népek jogszerűen leigázva. A fölségjog nem egyéb, mint az úrnak hatalma rabszolgája fölött, valamely népre, vagy pedig valamely legyőzött, illetőleg meghódított nép királyára alkalmazva.[18] A rabszolgaság elve e szerint nem egyéb, mint az erőszak és a kényszer joga, és úgy látszik, Grotius nem is sejti, hogy ezeken kívül még valami más oka is lehet. Elméletét már előzőleg megczáfolta maga Aristoteles, midőn kereken tagadta, hogy az erőszak lehessen a rabszolgaság elve.

Ezekből látható, hogy Grotius, ki a Hobbeséitől különböző elvekből indúl ki, vele a részletes kérdések

[17] III. k., VII. fej., 1. s köv. §§.
[18] *U. o.*, VIII. 1. fej. §.

megoldása tekintetében mégis elég gyakran megegyezik. Mi természetesen csak azon problemákra vonatkozó nézeteit ismertettük, a melyeknek történetével foglalkozunk. Követni kellene őt iratainak egész során keresztül; s ez esetben látnók arra irányuló nemes törekvését, hogy útat törjön a jog eszméjének oda is, a hol mindaddig nem volt helye: a háború és a béke iránti szerződések kérdéseibe. «Az egész keresztyén világban, úgy mond, az ellenségeskedéseknek oly állapotát láttam, a mely pirulásra kénszerítené a barbárokat; háborúkat, a melyeket számba nem vehető ürügy alatt vagy minden ürügy nélkül indítottak, és melyeket minden isteni és emberi törvényre való tekintet nélkül folytattak, mintha az egyszerű hadüzenet minden bűntett kapuját megnyithatná.»[19] Hobbesszal szemben kimutatta, hogy az egyes népek elkülönített társaságokat alkotnak ugyan, de azért még sem természetes ellenségek, sőt hogy még akkor is, midőn ellenségek, meg kell őrizniök valamit abból az emberies érzésből, mely a társadalomnak legfontosabb összetartó kapcsa. Grotius sok erővel bizonyította, hogy ha a háború jogának forrása egy igazságos elv, a védelem joga: viszont korlátai a természetes társulékonyságban és a testvériességben vannak, melyet úgy a stoicusok philosophiája, mint a keresztyénség egyértelműleg tartott kötelezőnek az emberiségre nézve.

Az elvek ez emelkedettsége azonban nem állandó Grotiusnál. Kissé szolgai ragaszkodása a hagyományhoz, az írott joghoz, a tekintélyekhez s az idő által szentesített tényekhez, oly következtetésekre ragadja, a milyeneket Hobbes-ra rendszere kénszerített. Az ő szemében a

[19] Előjáró beszéd, 29. §.

szabadság csak *dolog,* mely csereberének, szerződésnek, hódításnak, elévülésnek lehet tárgya. A magánjog elveit egy olyan merőben erkölcsi törvényre alkalmazza, mely se számítást, se erőszakot, se szerződést el nem visel. De őt nem a philosophiai szellemmel való visszaélés vezeti tévútra, mint Hobbest, hanem a philosophiai szellem hiánya.

Pufendorf. — Mint minden nagy elmélet megteremtője, úgy Grotius is sokkal inkább el volt foglalva azzal, hogy a jus gentiumról írt könyve számára a rengeteg anyagot összegyűjtse és rendezze, sem hogy azt szigorú didaktikai formákra törekedett volna visszavezetni, melyek ugyan nem teszik értékesebbekké a kifejtett elveket, de mégis könnyebben fölfoghatókká és emlékezetben tarthatókká. Ez a munka rendszerint oly másodrendű szellemekre hárul, a kik az alkotókra következnek és azon vannak, hogy rendbe szedjék és szoros kapcsolatba hozzák az eszméket, melyeket kissé rendszertelenül szórtak szét a mesterek. Ez volt Pufendorf szerepe is Grotius után és Wolfé Leibniz után.

Pufendorf közepes értékű elme, eredetiség nélkül, a ki, valahányszor maga akar valamit kieszelni, mindig tévútra jut.[20] De meglehetős nagy érdemei vannak a taglalás és elrendezés tekintetében. Leibniz igen szigorúan ítéli meg: *Vir parum jurisconsultus,* úgy mond, *et minime philosophus.*[21] Ez ítélet talán kissé kemény. Mindazonáltal, ha Pufendorf nincs is alaposság és ítélet nélkül,

[20] Lásd például a *De jure naturae et gentium*-ról írott munkájában az erkölcsi lények szőrszálhasogató és tudákosan üres meghatározását.

[21] *Leibn. Opera,* Dutens kiadása, IV. köt., III. rész, 261. l.

el kell ismernünk, hogy nélkülözi az éleslátást és a mélységet.

Pufendorf a természeti jog fogalmát pontosan igyekszik meghatározni,[22] a mi Grotiusnak nem sikerült kellően. Megkülönbözteti az erkölcsi theologiától és a polgári törvényektől. Természeti jog mind az, a mit a józan ész parancsol; magánjog mind az, a mi a törvényhozói hatalomból ered; erkölcsi theologia pedig az, a mi a szentírás nevében szabályozza cselekedeteinket.

A természeti jog e szerint lényegesen különbözik a theologiától és Pufendorfnak kétség kívül nagy érdeme, hogy e megkülönböztetésre súlyt helyezett. Mind az, a mit a szent-írás parancsol vagy megtilt, de a minek se elkerülésére, se elkövetésére a józan ész nem indít: a természeti jog keretén kívül esik. Az egyik Isten és ember között, meghatározott föltételek mellett kötött szövetségen alapszik, a másik kizárólag a józan észen.

Ezeknek az elveknek két fontos következménye van: az egyik az, hogy a természeti jog nem terjed túl a földi lét határain; a másik pedig, hogy külső cselekvések szabályozására szorítkozik.

Az erkölcsi theologiának tényleg az a czélja, hogy keresztyéneket neveljen és a lelkeket az ég számára előkészitse. Az ő szempontjából a hívek csak zarándokok és idegenek itt e földi világon. A természeti jog ellenben arra szorítkozik, hogy az embert társulékonynyá tegye, hogy boldoggá tegye életét e földön, s megóvja attól, hogy összeütközésbe jöjjön a világi igazságszolgáltatással. Szóval, Pufendorf a halhatatlanság kérdését kizárja a természeti jog tudományából.

[22] *De officio hominis et civis, Praefatio.*

Az erkölcsi theologiának másodszor az a hivatása, hogy olyformán szabályozza a szívet, hogy minden indulata megfeleljen Isten akaratának; sőt gyakran a legszebb cselekvéseket is kárhoztatja, ha hamis hitelvekből erednek. A természeti jog azonban nem merészkedik ily messzire. Föltéve, hogy a külső cselekvések a közrendnek megfelelnek és nem bolygatják meg a békét, a természeti jog nem törődik azoknak forrásával. Végre pedig csak annyiban foglalkozik belső cselekvésekkel, a mennyiben külsőleg érvényesülnek. De habár különbözik az erkölcsi theologiától, erre a természeti jognak, mint hatalmas segédeszközre, mégis szüksége van. Mert midőn a keresztyén erényekre tanítja a lelkeket, kiváló mértékben képesíti őket arra is, hogy a polgári élet kötelezettségeit teljesítsék.

Pufendorf a továbbiak során azt kutatja, vajjon a természeti jog lehetséges lett volna-e az ártatlanság állapotában, az eredendő bűn előtt. Szerinte a természeti jog elvei fönállottak akkor is, mert a dolgok természetén és az emberi természeten alapulnak. De egynémely alapelvek nem létezhettek volna, még pedig azok, a melyek bizonyos intézményeket tételeznek föl, melyekre a bűntelen embernek nem lett volna szüksége, a milyenek az adás-vevés törvényei stb.; nem létezhettek volna másfelől azok, a melyek emberi romlottságot tételeznek föl, a milyenek: ne hazudjál, ne paráználkodjál, stb., szóval, az összes tiltó parancsolatok.

Azt hinné az ember, hogy a természeti jog kézikönyvében megtalálja a jog meghatározását is. Pufendorf azonban e meghatározást nem adja meg. Ellenben meghatározza a kötelességet: «A kötelesség, szerinte, oly emberi cselekvés, mely tökéletesen megfelel azon törvény-

nek, mely e cselekvésnek kötelezettségét ránk rójva.[23] Ez a meghatározás igaz is, hamis is, a szerint, a milyen értelmet tulajdonítunk a törvény szónak. Úgyde Pufendorf szerint a törvény valamely följebbvalónak akarata vagy parancsolata, a melylyel azokat, a kik tőle függenek, föltétlenül kötelezi arra, hogy bizonyos módon cselekedjenek.»[24]

De már most mi a kötelezettség? és honnan ered? «A kötelezettség az a jogi kapocs, melynél fogva valamely dolgot megtenni vagy attól elállni tartozunk.»[25] Úgyde két dolog szükséges ahhoz, hogy valamely lény kötelezhető legyen valamire: 1. szabad akarat; 2. valamely följebbvalótól való függés. Az utóbbi föltételt könnyű kimutatni; ha nincs följebbvalóm, senki sem írhatja elő, hogy bizonyos módon cselekedjem és ne másképp. E szerint, bárha szabad vagyok is, de följebbvaló nélkül, szabad tetszésem szerint cselekedhetem és nem vagyok kötelezve semmire. Ha viszont van följebbvalóm, de nem vagyok szabad, nem tehetek mást, mint a mit természetem parancsol, és ez esetben fölösleges olyat rám parancsolni, a mit vagy szükségszerűen teljesítenem kell, vagy pedig teljesítenem lehetetlen. Kötelezettségnek e két eset egyikében sincs helye.

A kötelezettség ennélfogva a följebbvalónak akaratán alapszik, oly följebbvalóén, ki elég erős, hogy megbün-

[23] *De officio hominis et civis*, I. köt., I. fej., 1. §.

[24] *De jure naturae et gentium*, I. köt., VI. fej., 4. §. és *De officio hominis et civis*, I. köt., II. fej., 2. §. *Decretum quo superior sibi subjectum obligat.*

[25] *De officio hominis et civis*, I. köt., II. fej., 3. §. *Vinculum juris quo necessitate astringimur alicujus rei praestandae.*

tethesse azokat, a kik neki ellenállnak, de egyszersmind elég józan és elég igazságos, hogy az alattvalók szabadságát ok nélkül ne csorbítsa.

Ime ez a kötelezettség alapja Pufendorf szerint. Lehetetlen észre nem venni, hogy nézete némileg átmenet Hobbes-ról Grotiusra; amaz egy mindenható egyén kizárólagos akaratára, ez utóbbi pedig a dolog természetére alapítja a jogot. Pufendorf ebben józan értelmének és alapos ítéletének adja jelét, de egyúttal vajmi kevés philosophiai éleslátást tanúsit, mert midőn azt állítja, hogy a kötelezettség valamely erős és egyúttal igazságos följebbvaló akaratán alapszik, nem veszi észre, hogy a főkérdés éppen az, vajjon az a följebbvaló, a ki valamire kötelez, erejénél avagy igazságosságánál fogva kötelez-e arra. Azonban Leibniz, ki igen keményen birálja e pont miatt, nagyon sokat magyaráz ki gondolatából, és Pufendorf igen érthető megszorításainak figyelembe vétele nélkül, előszeretettel téveszti össze elméletét a Hobbeséval.

E fejtegetések során elegendőképen kimutattuk, hogy Pufendorf se eredetiség, se philosophiai szellem tekintetében nem kiváló. De kár volna őt tisztán ez oldalról ítélni meg. Érdeme az, hogy felölelte és tervszerű rendszerbe foglalta a scholasticai Summákban, a jogtudósoknak és végre Grotiusnak műveiben szétszórt anyagot. Az e fajta tehetségeket csak munkásságuk alapján lehet érdemök szerint méltányolni; különben is, a mi szemünkben csak azok tesznek számot, és csakis azok foglalhatnak helyet e történetben, a kik valamely új és fontos eszmét hagytak magok után, és a kik megváltoztatták a tudomány elveit vagy módszerét.[26]

[23] Nem említhetjük föl e helyen a XVII. század összes jog-

Leibniz. Erkölcstan és természeti jog. — A XVII. század azon írói sorában, a kik természeti joggal foglalkoztak, nem szabad megfeledkeznünk a sokoldalú Leibnizről, a ki ugyan nem mívelte hivatásszerűen e fontos tudományszakot, de azért számos jogtudományi irataiban elszórtan mégis sok oly becses és mély eszmét pendített meg, melyek belső értéköknél és a szerző jelentőségénél fogva megérdemlik, hogy fölemlítsük.

Nem érdektelen tudni, mikép ítélte meg Leibniz kora észjogi íróit. «Szeretném, úgy mond, ha léteznék oly kézikönyv, mely világos és tartalmas meghatározásokból indulva ki, biztos következtetések és kételyt kizáró elveknek vezérlő fonalán levezetné és rendbe szedné összes cselekményeink alapjait és a természet által megengedett kivételeket, szóval, a mely az ifjúságnak oly eszközt adna kezébe, melynek segélyével meghatározott

tudósait, a kik politikával foglalkoztak, különösen pedig gyakorlati politikával és a politika történetével Európa és az egyes államok közjogához való vonatkozásában. Az így értelmezett politikát illetőleg lásd Mohl Róbertnek sűrűn idéztünk tudós munkáját: *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*-t, a melyben a közjogi munkák részletesen és alaposan elemezvék. Mindazonáltal föl kell említenünk két nevet az e korbeli politikai tudomány tudósai, illetve compilatorai közűl, s ezek Conring és Goldast. Az első Hollandiában született (1606—1681), orvos és egyúttal jogtudós volt. Minden eredetiség nélkül ugyan, de igen sokat írt politikáról. Következő munkáit idézik: *De jure*, 1677; — *De rebus publicis in genere*, 1635; — *De regno et tyrannide*, 1640; — *De morbis et mutationibus rerum publicarum*, 1640.; — *De Imperatore Romano Germanico*, 1641; — *De oligarchia*, 1643; — *De legibus*, 1645; — *De regno*, 1650; — *De ratione status*, 1651; — *De optima republica*, 1652; — *De politia sive republica in specie dicta*, 1652; — *De cive et civitate*, 1655; stb. Szóval

módszerben minden nehézséget megoldhatna.» Ez a pontos és szabatos tudomány Leibniz szerint a jövő számára volt föntartva, sőt talán a jövő feladatai közé tartozik máig is. «A fölülmúlhatatlan Grotius ítéletétől és tudásától (*incomparabilis Grotii judicio et doctrina*) vagy Hobbes mély lángelméjétől méltán lehetett volna ily könyvet remélni, ha az elsőnek tevékenységét túlságos sok dolog szét nem forgácsolja vala, és ha ez utóbbi téves elvekbe nem bonyolódik és nem ragaszkodik makacsul hozzájok. Selden értékesebb és jobb dolgokat írhatott volna, ha egész tudását és egész tehetségét szentelte volna műveinek.“[27] Több levelében méltánylással szól Leibniz

írt a politika összes ágairól és valamennyit egybefoglalta *De civili philosophia* (1673) című művében. Kortársai élő könyvtárnak nevezték. Kiadott és fordított továbbá számos politikai munkát, többek közt Macchiavelli *Fejedelmét*. De egyetlen műve sem hagyott nyomot. Goldast Menyhért (1576—1635) még kevésbbé eredeti író. Mindenek fölött kiadó és compilator. Alkalmunk volt fölhasználni e mű első kötetében *Monarchia sancti imperii romani* című művét (3 kötet, 1611—1614), a melyben a középkor politikájára vonatkozólag igen sok érdekes adalék foglaltatik.

[27] *Monitaquaedam ad Samuel. Pufend. principia*, Dutens-féle kiad. IV. köt., III. rész, 275. lap. — Selden, a kit Leibniz ez idézetben megemlít, eredetibb szellem, mint Pufendorf és helyet kell foglalnia a természeti jognak minden történetében, mely részletesebb, mint a milyet mi adhatunk. Az észjogot a zsidó hagyományra alapította. Ezt a tételt fejtette ki *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Hebraeorum* (1636—1640) című könyvében. Rengeteg sokat tudott, de eszméiben nagy volt a zűrzavar. Különösen *Mare clausum* című műve tette hiressé, melyet Grotius *Mare liberum*-ja ellen írt, és melyben Anglia tengeri uralmát védi. Selden tanait illetőleg lásd Adolphe Franck: *Réformateurs et Publicistes au XVII. siècle*, III. könyv, III. fej. (Paris, 1881).

Thomasiusról, kinek jogi ismereteit dicséri,[28] de kinek philosophiájáról nem sokat tart: «Vadonszerű és némileg köszvényes philosophia, *sylvestris et archipodialis.*»[29] De az összes szakbeli szerzők közül Leibniz, mint már láttuk, Pufendorfot becsüli legkevesebbre. «Nem veszem, úgy mond, nagy tekintély számba, mert csak egészen népszerű elveket mer kifejezni és azoknak is a fölszínén marad».[30] Azonban, minthogy könyve az egyetlen teljes rendszer, mely e tárgyról megjelent, és minthogy sok szerzőtől sok kitünő dolgot vett át, Leibniz helyesli, hogy könyvét az ifjúság kezébe adják, föltéve, hogy főbb tévedéseire figyelmessé teszik.

Leibniz három pont tekintetében bírálja Pufendorfot, még pedig: 1. az észjog czélja; 2. tárgya; 3. a causa efficiens tekintetében.

I. Az első kérdésre nézve Leibniz azt kifogásolja Pufendorfnál, hogy az észjogot e földi élet határai közé szorítja *(tantum ambitu huius vitae includi)*, és hogy például kizárja belőle a lélek halhatatlanságát. Ezzel, úgy mond, megcsonkítja a tudományt és az életnek sok kötelességét eltörli az által, hogy az észjognak oly fokával elégszik meg, a mely még egy atheistánál sem volna meglepő.

II. Egy másik, az előbbivel kapcsolatos tévedése, hogy az észjogot a külső cselekvésekre korlátozza, és kizárja belőle mindazokat a cselekvéseket, a melyek bensőnkben rejtve maradnak és nem jutnak külsőleg

[28] Non inepte jurisprudentiam et rationem status complectebatur, ugyanazon kötet, *Epistolae ad Kertuerum*, VII. levél, 261. l.

[29] Lásd *u. o.*, XI. levél, 264. lap.

[30] IX. levél. Lásd továbbá a VII., XII., XIII., XIV. számú leveleket, stb.

kifejezésre. Cicero szerint, úgy mond, nem a philosophusnak, hanem a jogásznak kell a külső cselekvésekre szorítkoznia. A keresztyén philosophia köre lehet-e szűkebb, mint a pogány philosophiáé? Bajos átlátni, hogy mi helyet találhat az eskü oly rendszerben, mely a lelkiismereti dolgok szabályozását kizárja magából. Pedig az eskünek nagy fontosságot tulajdonít a szerző. Föltéve, hogy a külső jónak és külső rossznak reménye, illetve félelme, elég arra, hogy megakadályozzon abban, hogy ártsunk: vajjon arra is indíthat-e bennünket, hogy valakinek szolgálatot tegyünk? Az, a ki nem egészen jó, legalább mulasztás révén fog vétkezni. Semmi sem oly ritka, mint a bensőleg romlott, külsőleg ártatlan lélek.

III. Pufendorf végre a jog causa efficiense tekintetében is téved. Ezt az indokot nem a dolgok természetében és az isteni értelem örök törvényeiben keresi, hanem valamely felsőbb lény parancsában. Szerinte a kötelesség oly emberi cselekvés, mely a törvény rendeleteihez alkalmazkodik azon kötelezettségnél fogva, mely vele jár (I. köt., I. könyv, 1. §.); a törvényt pedig úgy határozza meg (*u. o.*, 2. §.), hogy az oly rendelet, mely által valamely följebbvaló kötelezi azt, a ki tőle függ, hogy akaratának megfelelően cselekedjék. Ez a Hobbes paradoxona, és, úgy mond Leibniz, csodálkozom, hogy akadhatott ember, a ki fölelevenítette. Hogyan! hát nem fog-e az igazság ellen cselekedni, a ki a főhatalommal fölfegyverezve, azt alattvalóinak fosztogatására és elnyomására használja föl! Igaz ugyan, hogy szerzőnk látszólag gyógyszert is ad ez elvetni való tan ellen, midőn az igazságosságot Istenre, mint egyetemes főhatalomra bízza. Isten tehát minden szerződésszerű megállapodás biztosítéka és az igazságnak támasza. Ez az elmélet kétség-

kívül jobbnak látszik, de lényegileg ugyanabban a hibában leledzik, mint az előbbi. A nélkül, hogy azt mernők mondani Grotiussal, hogy a természetes kötelezettség megvolna az esetben is, ha Isten nem léteznék, méltán mondhatjuk, hogy Istent azért kell dicsérnünk, mert igazságos, és mert mindig a jót teszi, még pedig éppen természeténél fogva teszi. És az igazságosság, mint olyan, nem Isten önkényes rendeletéből következik, hanem az isteni értelemben meglevő azon örök igazságokból ered, a melyek bizonyos tekintetben lényegét alkotják. Úgyde az igazságosság nem is lehetne lényeges ismérve Istennek, ha az szabad akaratától függne. Az igazságosságnak épp oly változhatatlan egyenlőségi és arányossági törvényei vannak, mint a geometriának; és nem mondhatjuk, hogy az igazságosság Istennek önkényes cselekedete, ha csak nem mondjuk ugyanazt az igazságról is, vagyis ha el nem fogadjuk Descartes tarthatatlan paradoxonát. Azok, a kik ily dolgokat állítottak, nem vették észre, hogy összezavarták az igazságosságot a felelősségnélküliséggel (ἀνυπευθυνία). Isten mindenható hatalmánál fogva nem felelős; nem lehet se kényszeríteni, se büntetni; senkinek nem tartozik cselekedeteiről számot adni. Azonban igazságosságánál fogva cselekszik úgy, a mint cselekszik, és azért, hogy minden okos lénynek, mindenek fölött pedig saját magának kedvére cselekedjék.[31]

Ime Leibniz végkövetkeztetései: «Az észjog czélja azoknak java, a kik szem előtt tartják (innen a halhatatlanság és a túlvilági élet kérdése); tárgya mind az, a mi a mások javát érdekli, és hatalmunkban van (következés-

[31] «Ut omni satisfaciat sapienti, et, quod summum est, sibi.» *U. o.*, 280. l.

képen minden erkölcsi cselekvés); végre causa efficiense az örök értelemnek fénye, melyet isteni varázslat gyujt lelkünkben.»

Ebből a vitából kitetszik, hogy Leibniz Thomasiusnak és Pufendorfnak kisérleteivel szemben, az ó-koriak mintája szerint, egy közös tudományba igyekszik egyesíteni a természeti jogot és az erkölcstant. Ez a vita már azért is fontos, hogy megérthessük Kant álláspontját, ki új és mélyebb okok alapján újra meg fogja kisérleni a különválasztást.[32]

Különben műveinek több helyén maga Leibniz is tájékoztat bennünket elmélete lényeges pontjairól. Eszméi első vázlatát oly dolgozatában találjuk, a melyet ifjú korában bocsátott közre.[33] Ebben arra törekszik, hogy összeegyeztesse az összes megelőzőleg elfogadott nézeteket. Ismeretes, hogy ezt tekinti föladatának mindenben. Az észjogban szerinte három fokozatot lehet megkülönböztetni: a jus strictumot, a méltányosságot, és az istenfélő kegyeletet. E három fok mindegyike tökéletesebb az előbbinél; mindegyik megerősíti az előbbit és összeütközés esetén győzedelmeskedik rajta.[34]

Ime a jus strictum meghatározása. Ez nem egyéb, mint a béke és a háború joga: «mert két személy közt, úgy mond, a béke a természeti jog mindaddig, míg az egyik meg nem támadja a másikat. Valamely személy és vala-

[32] Lásd alább a IX. fejezetet.

[33] *Methodus nova discendae docendaeque jurisprudentiae*, 1667. (Dutens kiad., IV. köt., III. rész, 169. és 179. l.) Lásd *De Leibnizii methodo discendae docendaeque jurisprudentiae*, L. Legrand-tól, 1868.

[34] *U. o.*, II. rész, 213. lap.

mely tárgy között azonban, ez utóbbi értelem nélkül lévén, állandó a háború joga. Az oroszlánra nézve megengedett dolog, hogy az embert széttépje, a hegyre nézve, hogy omladékai alá temesse. Viszont az emberre nézve is megengedett dolog az oroszlánt megfékezni és a hegyet lehordani. *A személy győzelmét a dolog fölött és a dolog hatalomba ejtését birtokba vételnek mondjuk.* Valamely dolog birtokba vétele tehát jogot ad a dologra, föltéve, hogy az még senkié (*res nullius*). Viszont, ha embert támadunk meg, akár személyében, akár javaiban, saját személyünk iránt a háború jogára hatalmazzuk föl, vagyis arra a jogra, melylyel mi rendelkezünk a dolgok fölött. Innen azon elv, mely a jus stictumnak formulája: *Neminem laedere.* Ez a kiegyenlítő igazság, melyet Grotius *facultas*-nak nevez.

A méltányosság vagy egyenlőség kettőnek vagy többnek összhangzatos viszonyában és arányosságában van. A méltányosság parancsolja nekünk, hogy az ellen, a ki jogunkban megbántott, ne viseljünk irtó háborút, hanem érjük be veszteségünk megtérítésével, forduljunk a bírósághoz és ne tegyünk másoknak olyat, a mit nem akarnánk, hogy nekünk tegyenek. A méltányosság kétséget kizáróan azt parancsolja, hogy keressük a jus strictumot. De magában véve csak körvonalozatlan jogot ad, a melyet Grotius *aptitudo*-nak nevez. Formulája a következő: «*Suum cuique reddere*». Ez az osztó igazság.

Végre, harmadik forrása az igazságosságnak, valamely följebbvalónak a tekintélye. De valamely lény vagy természettől fogva vagy conventio révén lehet följebbvaló. Isten pedig természettől fogva följebbvaló. Isten tekintélyének az istenfélő kegyelet felel meg az emberben, a mely az igazságosságnak harmadik foka. Az efféle igazság formu-

láját Ulpianus maximájának harmadik része szolgáltatja, mely így szól: *Honeste vivere.*

Eszméinek ez első vázlatában Leibniz, úgy látszik, még nem sejti a kérdést, a melyet, mint láttuk, oly szenvedélylyel vitat Pufendorf ellenében, azt t. i., vajjon Isten, akaratánál avagy természeténél fogva, forrása-e a jognak? Sőt úgy tetszik, mintha e kérdésben Hobbes álláspontjára állana, mert idézi Platon *Állam*-ából Thrasymachosnak ez elvét: «Igazságos az, a mi a legerősebbnek hasznos».

Csak utóbb látja át e tan teljes gyűlöletességét, s csakis akkor utasítja vissza egész erejével. Ez meglátszik Pufendorf elleni polemiájából. Visszatér arra egy másik, 1669-ben írt értekezésében is,[35] a melyben ismétli összes föntebb ismertetett ellenvetéseit, határozottan kijelentvén, hogy: «A jog forrása nem Isten akaratában, hanem értelmében van; nem hatalmában, hanem bölcseségében.» Sőt itt egy lépéssel tovább megy, és meghatározza az igazságosságot, azt mondván, hogy ez nem egyéb, mint a jóindulat, a bölcs könyörületessége, *benevolentia, caritas sapientis.*

A *Codex diplomaticus*-ban is található az észjognak egy szerencsés meghatározása.[36] «Az észjog, úgy mond

[35] «Conciliabitur sententia eximii viri cum nostra, si per ussum Dei intelligatur jussum supremae rationis, 273-dik lap . . . Interim ubi atheus potest esse geometra, ita atheus jurisconsultus esse posset (*u. o.*) . . . Hinc sequitur perfectionem potius et pravitatem actuum intrinsecam quam voluntatem Dei justitiae fontem esse (274. lap). *Observationes de principio juris.* (Dutens kiad., 270. lap.)

[36] *De codice juris gentium diplomatico monitor*, Dissert, X., XI., XII. és XIII. (Dutens-féle kiad., 285. l.)

Leibnitz, egy *erkölcsi hatalom,* s a természeti kötelezettség *erkölcsi szükség.* Erkölcsi hatalomnak azt a hatalmat nevezem, mely a nemes lelkületű embernél ellensúlyozza a természeti hatalmat.» De ki a nemes lelkületű ember? Az, a ki minden embert annyira szeret, a mennyire a józan ész megengedi. Az igazságosság e szerint, úgy látszik, azonos az emberszeretettel, vagyis, a mint föntebb mondotta, a bölcs könyörületességével.

Leibniz abban hibázik, hogy vajmi könnyen téveszti össze a jogot az erkölcscsel; Pufendorf vigyázott, hogy e zavart elkerülje, de nem fejezte ki magát elég szabatosan. Viszont Leibniz sokkal erősebb alapon áll, mint Pufendorf, Hobbes és a jogtudósok, midőn megállapítja, hogy a jog semmiféle hatalomból nem ered, még isteni hatalomból sem, hanem, hogy Isten értelmén s magán a dolgok természetén alapszik.

Leibniz politikája. — Leibniz politikai eszméit sehol sem találjuk dogmatikus alakban kifejezve;[37] czélzásokkal és útmutatásokkal kell beérnünk, a melyek, igaz, gyakoriak levelezésében és apróbb munkáiban, a honnan össze kell szednünk őket. Ezek a rámutatások nincsenek egymással mindig összhangban; s hogy jelentőségöket megítélhessük, figyelembe kell vennünk azokat a sajátos körülményeket, a melyek közt Leibniz írt.

Két főirányt különböztethetünk meg nála. Leibniz majd alárendeli politikai eszméit a vallási érdekeknek, majd meg külön választja tőlük. A keresztyénséget korábbi irataiban úgy tekinti, mint oly nagy testületet,

[37] Leibniz politikájának itt következő elemzését Lévy Brühlnek, a philosophia tanárának és *L'Idée de la responsabilité* czímű mű (1885) szerzője szívességének köszönjük.

melynek a pápa az egyházi, a császár pedig a világi feje; ez utóbbi fölötte áll minden más fejedelemnek, ő az egyház jogvédője, és Leibniz következőkép határozza meg hivatását: «*Imperatoris est ad beatitudinem veram homines ducere.*» A pápa első kötelessége az összes híveket a barbárok és a hitetlenek ellen való egyesülésre buzdítani; a császár kötelessége Európa területéről visszaszorítani a törököket az összes keresztyének segítségével, és megalapítani az egész földön az igaz hit uralmát.

Ausztriának a törökök fölött való győzelmei után, midőn a veszély nem fenyegető többé, Leibniz politikai eszméi mintha elvesztenék ezt a vallásos színezetet, és mintha Platonhoz és Aristoteleshez közelednének. «A politikai tudomány czéljának — azt írja 1701-ben, a köztársasági formákról szólva — abban kell állani, hogy fölvirágoztassa az ész uralmát. A monarchia czélja: oly kiváló bölcseségű és erényű hőst juttatni a trónra, a milyen a ti mostani királytok (III. Vilmos). Az aristokratia czélja a legbölcsebbekre és legtapasztaltabbakra bízni a kormányzatot. A demokratia és politika czélja az, hogy megegyezésre juttassa a népeket jóllétök föltételei tekintetében. S ha egyidejűleg együtt volna található egy nagy hős, több igen bölcs senator és sok igen értelmes polgár: úgy ez volna a három kormányformának vegyüléke. Az önkényes hatalom egyenes ellentéte a józan ész uralmának. De nem szabad felednünk, hogy az önkényes hatalom nem csak a királyok kezében található, hanem gyülekezetekben is, midőn az ármány és a szenvedélyek föléje kerekednek az észnek . . . Ezért, ha az ember a valódi szabadságot szereti, ez okból még nem republicanus, mert az észszerű szabadság jobban van biztosítva ott, a hol a király és a gyülekezetek

kezei jó törvények által vannak megkötve, mint a hol a tömeg kezében van az önkényes hatalom.»[38]

Ebből is látható, hogy Leibniz nem igen lelkesül a demokratikus kormányformáért és jobban szeretné a másik kettő valamelyikét.[39] De azért nem híve a király föltétlen hatalmának sem, ha ez a hatalom korlátlan és mindennemű gát nélkül való. Ismételten kijelenti, hogy azok a fejedelmek, kik az alattvalóik fölötti hatalommal visszaélnek, soha sincsenek biztosságban a gyilkos tőre ellenében. Sőt mi több, bizonyos határig elismeri a zendülés jogát: «Azt szoktam mondani, hogy jó volna, ha a fejedelmek meg volnának győződve a népek ellenállási jogáról s hogy viszont a népek meg volnának győződve a vak engedelmesség szükségéről. Mindazonáltal jóformán Grotius nézetét vallom és azt hiszem, hogy engedelmeskedni kell.»[40] A népek nem kötelesek tönkre tenni magokat, egyetlen ember szeszélye vagy rosszasága miatt. Ellenállásra azonban csak akkor szabad gondolni, midőn a dolgok már a végső végletekig jutottak.[41] Leibniz e leveleire kétségkívül befolyással volt ama forradalom gondolata, mely II. Jakabot trónjától megfosztotta, valamint annak szüksége is, hogy Oraniai Vilmos uralma törvényesíttessék, s hogy Vilmos után a hannoverai ház uralma az angol trónon biztosíttassék.

[38] 1701. július havában kelt levelek. Onno Klopp kiadása. (1863.), VIII., 266—70.

[39] Klopp, VI, 220—226. *Einige patriotische Gedanken.*

[40] Boineburghoz intézett levelek, 1695. november havából. (Klopp, VII., 119.)

[41] Burnet de Kemmeyhez intézett levél, 1706. márczius 26-dikáról. Klopp, IX., 217.

Már most mi az állam valódi alapja?

Mindenekelőtt az erény és az istenfélelem (*Tugend und Gottesfurcht*).[42] A politikai igazság és a politikai jóllét abban az összhangban áll, melynél fogva kiki a maga helyén maradván és betöltvén saját hivatását, az egésznek élő egysége éppen ezen változatosság által valósul meg.[43] A jól szervezett monarchiában például a fejedelem érdeke nem különbözik az alattvalók érdekétől. E szerint az erkölcstan volna a politika valódi forrása. Az összhangnak e keresésében Leibniz philosophiájának egyik sarkalatos eszméje ismerhető föl.

Említsük meg végre, hogy Leibniznek, úgy látszik, eléggé világos képzete volt a modern államról. Már abban az emlékben, a melyet hannoverai Frigyes-János herczegnek, pártfogója és ura emlékezetének emelt, sok hévvel fejtegeti az érdemeket, melyek által a fejedelemnek meg kell érdemelnie azt a véletlent, hogy trónra született és fejtegeti egyúttal mind azon kötelességeket, a melyek teljesítésére szigorúan kötelezve van. 1705-ben így ír: «Meghatározásom az államról, vagyis arról, a mit a latinok *Respublica*-nak neveznek, az, hogy az oly nagy társaság, a melynek a közös biztosság a czélja. Kívánatos volna azonban, hogy az állam valamivel többet nyujthasson az embernek biztosságánál, t. i. a boldogságot, és erre törekednie is kell; de a biztosság a leglényegesebb és e nélkül a jóllét lehetetlen.»[44] Ez a felfogás már nem esik nagyon távol a társadalmi szerződéstől.

[42] Klopp, VII., 221.

[43] Ez csaknem szó szerint a Platon tana. Lásd I. kötet, 171. lap.

[44] Kivonat a Palaiseauhoz intézett levélből. Klopp, IX., 142.

Másfelől Leibniz mindig nagy súlyt helyezett a kormány gazdasági föladatára; ápolnia kell a kereskedelmet és az ipart, meg kell akadályoznia a nyersanyag kivitelét, vámokat kell vetnie a külföldi termékekre stb. Sőt azt is kívánja, hogy minden koldust és csavargót legalább annyi munkára kényszerítsen, hogy kenyeröket megkeressék. Azt tanácsolja, hogy nemzeti műhely-féléket alapítsanak kereset nélküli munkások számára. Végre mintegy rámutatva a német állam-socialisták egyik kedvelt eszméjére, melyet Bismarck csaknem megvalósított: egy biztosítási alap létesítését javasolja balesetek és szerencsétlenségek esetére. Az állam oly társulathoz válnék hasonlóvá, melynek minden tagja egyetemlegesen lenne felelős. Ez alap fölött a kormány gyakorolná a fölügyeletet, de semmi ürügy alatt sem nyúlhatna a tőkéhez.[45] Ezek alapján föltehető, hogy Leibniz nem igen ijedt volna meg az állam-socialismus rémétől.[46]

Valószínű, a mit Pfleiderer megjegyez,[47] hogy Leibniz politikai eszménye körülbelül a XVIII. század *fölvilágosúlt önkényuralmában* valósult meg, a melynek

[45] *Assecuranzen*, Klopp, VI., 231.

[46] Leibniz kiadatlan német kéziratainak elemzésében, melyeket Biedermann tett közzé a *Westerman's Deutsche Monatshefte*, 1882. júliusi füzetében találunk néhány kivonatot, melyeket teljesen az államsocialismus eszméje sugalmazott. Leibniz nemzeti műhelyek (*Grosse Staten*) alapítását ajánlja, a melyekben a munkások megállapított munkabér fejében dolgoznának «vidáman csevegve». Ennek az intézménynek az lesz egyik előnye, hogy «a gazdag kereskedők nem fogják többé kizsákmányolni a szegény munkásokat». (Em. Gruelier, *Histoire des doctrines littéraires en Allemagne* (I. kötet VI. fej., 276. lap.)

[47] *Leibniz als Patriot* stb., 429. lap.

II. Frigyes a mintaképe. Absolut hatalmat enged a fejedelemnek, de csak azon föltétel mellett, hogy hatalma egészen az állam javára fordíttatik, a melynek a fejedelem csak legelső szolgája. Az államnak ez eszménye az önczél, *Selbstzweck*, ugyanaz az eszme, mely megmagyarázza a porosz politika fejlődését, és melyet később Hegel philosophiája alapeszméjeül vesz, már megvan Leibnizben.

Spinoza. — Hobbes tana közt, ki az erőszakra alapítja a jogot, és Grotius meg Leibniz tana közt, kik a természeti törvényre alapítják, van egy közvetítő elmélet, mely a kettőt összeegyeztetni igyekszik az által, hogy e kettős szempontból tekinti az embert, és az erőszak jogából kiindúlva az értelem jogához emelkedik. Ez a Spinoza politikája, mely mint metaphysikája is, belső ellenmondásban szenved, és melynek a legélesebb lángelme minden törekvése daczára sem sikerül mindig e két elvet összeegyeztetni. Spinozának két politikai főmunkája: a *Tractatus theologico-politicus* (1663), és a *Tractatus politicus,* mely az *Opera posthuma*-ban jelent meg (1677). Megemlítendő még az *Ethika*, a melyhez mindig vissza kell térnünk, ha Spinoza tanait meg akarjuk érteni.[48]

Spinoza a *Tractatus politicus*-t oly tételeken kezdi,

[48] Spinozát illetőleg lásd Paulus, Gfroerer és Bruder ismert kiadásain kívül, művei nagy kiadását, melyet Van Vloten és Land adtak ki Spinoza halálának századik évfordulója alkalmából (2 köt., 1882). — F. Pollock: *Spinoza, his life and philosophy*, London, 1880, X. és XI. fej. — *Philosoph. Monatshefte*, XII. évf. 5. számában Opitz czikke, ki párhuzamot von Spinoza és Hobbes erkölcstana közt. — *Viertelj. für wissenschaftl. Philosophie*, 1882-dik évfolyamában Tönnies czikke Spinozáról. — Lásd végre Eman. Saisset franczia fordítását, 2-dik kiad., 3 köt., Paris, 1860, és a külön megjelent *Introduction critique*-et (1860, 8-adr.).

melyek Macchiavellire emlékeztetnek:[49] «A philosophusok, úgy mond, szokás szerint nem olyanokul fogják föl az embereket, mint a milyenek, hanem olyanokul, a milyeneknek lenniök kellene. Erkölcsi oktatásnak veszik a szatirát, és midőn államokat írnak le, agyrémekbe és utopiákba esnek, a melyek semmikép sem felelnek meg a valóságnak. Ellenben a politikusok, a kiket a tapasztalás megtanított, és a kik ismerik az emberi romlottságot, midőn oly gyakorlati útmutatásokra oktatnak, melyeket alkalmazás közben tanultak megismerni, magok ellen zúdítják a theologusokat, a kik azt képzelik, hogy a közügyeknek a vallásosság elvei szerint kell intéztetniök. Azonban tagadhatatlan, hogy közelebb jutnak a czélhoz mint a philosophusok, mert a tapasztalás levén egyetlen vezérök, semmi olyat nem mondanak, a mi ellenkezik a gyakorlattal és a valósággal.»

A mi már most Spinozát illeti, törekvése a politikára alkalmazva oda irányul, hogy semmi olyat ne koczkáztasson, a mit meg nem erősített volna a gyakorlat és a szokás, és hogy a politikát ugyanoly elfogulatlansággal tanulmányozza, mint a mathematikát. Nem tekinti hivatásának, hogy az emberi cselekvéseket kigúnyolja, hogy rajtok sajnálkozzék vagy szitkozódjék, hanem hogy megértse őket. A szenvedélyek nem úgy tekintendők, mint hibák, hanem mint az emberi természet sajátságai, a melyek épp úgy hozzátartoznak, mint a hogy a hideg, a meleg, a zivatar és a mennydörgés a levegő természetéhez tartoznak. Ezek hátrányok, de oly hátrá-

[49] *Opera posthuma, Tractatus politicus,* I. fejezet, 1. és 2. §. §.

nyok, a melyeknek megvan a magok szükségszerű oka és melyeket, okaik révén, kell igyekeznünk megérteni.[50]

A hatalom, a melynél fogva a természeti dolgok vannak és létöket folytatják, nem egyéb, mint magának Istennek hatalma. Ámde Istennek föltétlen joga van minden dolog fölött; és ez a jog éppen az ő hatalma, minden akadálytól mentnek, szabadnak tekintve. Ebből következik, hogy minden természeti dolognak annyi a joga, a mennyi a hatalma; mert hatalma Isten hatalmának egy töredéke, és Istennek felségjogában az ő saját hatalmához arányosan részesedik. Észjog alatt tehát minden egyén természetének azon törvényeit kell értenünk, a melyek szerint bizonyos sajátságos módon kell élnie és cselekednie. Igy a halak természettől fogva úszásra vannak teremtve; a nagyobbak arra, hogy megegyék a kisebbeket; következésképen az észjog szerint valamennyi hal úszik és a nagyobb halak megeszik a kisebbeket.[51]

Ime az észjog első törvénye Spinoza szerint: A jog addig terjed, a meddig a hatalom. Alkalmazzuk ez elvet az emberre. Ha az ember természettől fogva arra volna rendelve, hogy csak az észnek engedelmeskedjék, jogának az ész hatalma volna a mértéke; de minthogy a természet úgy alkotta, hogy inkább engedelmeskedik a szenvedélynek, mint az észnek, az ő joga, mely csak egy kis része a természetben levő hatalomnak, nem az ész, hanem csak a benne lévő önfentartási ösztön szerint mérendő. Szóval az ember csak része a természetnek és a szenvedélyek, a melyek cselekvésre indítják, csak hatásai a természetnek. És nem lehet különbséget tenni

[50] *Tractatus politicus*. I. fej., 4. §. és *Ethica*, III. rész, előszó.
[51] *U. o.*, II. fej., 3. §. és *Theol. polit.*, XIV. fej.

eszes és esztelen, jó és rossz ember közt. Valamennyien természetöket követik, a midőn cselekszenek, és e természetök csak egy része az egyetemes természetnek. Mindegyiköknek megvan az a joga, hogy úgy cselekedjék, a mint jónak látja, és hogy oda menjen, a hova érdeke vonja; mert mind azt, a mit tesz, természeti hatalmánál, következésképen természeti jogánál fogva teszi.[52]

Némelyek úgy képzelik az embert, mint egy «birodalmat a birodalomban»,[53] mint a kit Isten annyira függetlennek teremtett, hogy föltétlen hatalma van magáról rendelkezni és eszét leghelyesebben fölhasználni. A tapasztalás azonban azt bizonyítja, hogy épp oly kevéssé van hatalmunkban az, hogy ép eszünk legyen, mint az, hogy ép szivünk legyen. Mert ha ez tőlünk függene, akkor mindenki józanul használná az eszét, a mi pedig nem történik. *Trahit sua quemque voluptas.* És valóban, ha az ember csakugyan szabad volna, bizonyára csakis a józan ész sugalma szerint cselekednék: ezt el fogja ismerni mindenki, a ki a szabadságot az eshetőséggel össze nem zavarja. A szabadság tökéletesség, és a gyöngeség nem szabadság. Az embernek e szerint nem áll mindig hatalmában az, hogy az észnek engedelmeskedjék és ellenálljon vágyakozásai és szenvedélyei ösztönének. A miből következik, hogy nem lép ki jogköréből az az ember, ki vágyakodása és szenvedélye ösztönének engedelmeskedik. Szóval az ember a természeti állapotban nincs szorosabban kötelezve az ész törvénye

[52] *Tract. polit.*, II. fej., 5. §. és *Theol. polit.*, XVI. fej.

[53] *Imperium in imperio, Ethica*, III. rész, előszó; *Tract. polit.*, II. fej., 7. §.

szerint élni, mint a macska az oroszlán természetének törvényei szerint élni.[54]

«Ez elvekből, úgy mond Spinoza (szándékosan idézzük e jelentős szavakat), következik, hogy az észjog csak azt tiltja, a mit senki sem kíván s a mire senki sem képes. E szerint nem tiltja se a vetélkedést, se a gyűlöletet, se a haragot, se a furfangot, szóval semmit abból, a mire a szenvedély ösztönöz. És ebben nincs semmi meglepő, mert az emberi ész törvényei, melyek csak az ember érdekére és önfentartására vonatkoznak, nem foglalják magokban az egész természetet; de végtelen sok, a természet örök rendjére vonatkozó törvényből alakulnak, a melyeknek az ember csak egy törpe kis része. Tehát mind az, a mi nekünk a természetben nevetségesnek, esztelennek vagy rossznak tetszik, csakis azért látszik olyannak, mert csak egy oldalról látjuk a dolgokat, és mert mindent a mi saját eszünk törvényei szerint akarunk szabályozni, *ámbátor az a cselekvés, melyet a mi természetünk rossznak ítél, az egyetemes rend és természet szempontjából nem az.*»[55]

Ez elvek szakasztott oly nézetekre vezetnek, mint a Hobbeséi. A természet birodalmában mindenkinek joga van megkívánni azt, a mi neki hasznos; tehát joga van minden dologra; joga van azt, a mi után áhítozik, bármely rendelkezésre álló eszközzel eltulajdonítani és egyedüli birája azon eszközöknek, melyeket alkalmazni jónak vél. Végre pedig, minthogy minden embernek egyforma joga van és ugyanazon szenvedélyek uralma alatt áll, természetszerűen ellensége a másiknak, a miből

[54] *Tract. theol. polit.*, XVI. fej. és *Tract. polit.*, II. fej., 7. §.
[55] *Tract. polit.*, II. fej., 8. §.

következik, hogy a küzdelem állapota a természeti állapot.[56]

Az ember azonban nem csupán a természet, hanem az ész uralma alatt is él.

A természeti törvénynél fogva az ember a dolgok általános törvényeinek engedelmeskedik. Eszénél fogva saját természetének törvényeit követi; mert hisz az ember eszes lény, a melynek legfőbb lényege a magamagának megfelelő, az adaequat, vagyis az igaz eszmékben áll. Úgyde ha megkérdezi az észt, ez azt mondja neki, hogy az emberre nézve az ember társasága a leghasznosabb, hogy a béke jobb, mint a háború, s hogy a szeretet jobb a gyűlöletnél. Ime ezt mondja az ész minden embernek; és ha eszök eléggé fejlett volna, csak meg kellene kérdezniök, hogy mi jobb rájok nézve, és önként lemondanának a természeti jogról s alávetnék magokat az erény jótékony igájának. Azonban mindig ott van az ember háta mögött a természet, mely azt tanácsolja neki, hogy a más rovására keresse a maga javát, hogy elégítse ki minden vágyát s hogy a rossztól csak egy nagyobb rossztól való félelem miatt tartózkodjék. Ezért az emberek egyáltalán nem volnának biztosságban, ha azok elé, a kik meg akarják zavarni a közbékét, nem vetnének akadályokat, még pedig oly természetű akadályokat, hogy inkább érdekökben való legyen azt megőrizni, mint megrontani. Ezt teszik az emberek, midőn a társadalom egészének engedik át hatalmukat és azzal egyszersmind jogukat. Ámde ez a jog, mint láttuk, föltétlen.[57] Tehát a társadalom vagyis az állam hatalma is föltétlen.

[56] *Tract. polit.*, 14. §. és *Theol. polit.*, XVI. fej.
[57] *Theol. polit.*, XVI. fej. és *Tract. polit.*, III. és IV. fej.

Noha Spinoza az állam főhatalmát föltétlennek tartja, az alattvalókat mégis némi jogokban igyekszik részesíteni. Szerinte az államnak nem a rabszolgaság, hanem a szabadság a czélja. És valóban, az állam föladata az, hogy az embereket az egyetértés, a béke, az igazság és a jótékonyság áldásaiban engedje élni; hogy szeretetet oltson beléjök gyűlölség helyett, és végre, hogy őket az ész uralma alá helyezze, mely a szabadság forrása. Elvben tehát az állam, noha föltétlen főhatalommal van fölruházva, arra való, hogy a polgárok szabadságát biztosítsa. Kétségtelen, hogy a fejedelem hóbortos és erőszakos módon is használhatja föltétlen jogát; módjában van a saját maga érdekében cselekedni, a helyett, hogy az alattvalók érdekében cselekednék; szóval a természeti állapotot tartani fönn az ész követelte állapot helyett. Ez joga neki, tekintve, hogy hatalma föltétlen. De ha ekkép cselekszik a fejedelem, bomlásnak teszi ki az államot. Ha az állam megrendült és létjoga megszünt, a fejedelem hatalma is veszélyben forog és joga csorbát szenved; mert hogy ha hatalmát megdöntötték, joga, hatalmával egyetemben, utódjára száll át. Ebből kitetszik, hogy a fejedelemnek az az érdeke, hogy bölcseséggel és igazsággal kormányozzon. Egyébiránt, noha elvontan úgy tekinthető a fejedelem, mint a kinek föltétlen hatalomra van joga, nyilvánvaló, hogy a gyakorlatban ez a hatalom, következésképen ez a jog, nem létezik. Valóban el nem képzelhető, hogy minden ember egész hatalmáról lemond; mert ha csak meg nem akar semmisülni, ezt senki meg nem teheti. Mindenki föntartja magának hatalma egy részét és mind ezeknek a hatalomrészeknek, tehát jog-

részeknek maradványa gátul és akadályul szolgál a fejedelem hatalmi túlkapásai ellen.[58]

Nem mintha az alattvaló bármi tekintetben föntarthatná magának azt a hatalmat és jogot, hogy nem a fejedelem akarata szerint vagy pedig éppen annak akaratával ellentétesen cselekedhessék; mert ez a polgári társadalom fölbomlására vezetne. De a mit mindenki föntart magának, mert nem is áll módjában arról a más javára lemondani, az az a hatalom és az a jog, a melynél fogva minden dologról úgy vélekedhetik, a mint neki tetszik.[59] Valóban, az egyéni vélemény mindenkinek a saját tulajdona, mert nem idegeníthetjük el azt a képességet, melynél fogva szabadon ítélhetünk a dolgok fölött a szerint, a milyeneknek azok nekünk tetszenek. Még ha akarnók sem idegeníthetnők el a szellem szabadságának ez eredeti jogát, a mely az embernek legjellemzetesebb vonása. Minthogy e jogról lemondani nem lehet, kényszeríteni sem lehet senkit arra, hogy lemondjon róla. És ezért, bármily ügyességet fejtene ki valamely kormány, bizonyos határig sikerülhet neki módosítania a polgárok nézetét, de nem semmisítheti meg a nézetek különféleségének és szabadságának törvényét. Csak erőszakos és esztelen kormány képes a polgároktól gondolkodási szabadságukat megtagadni. Nem, az államnak nem az a czélja, hogy az embereket állatokká és bábokká változtassa, hanem ellenkezőleg, hogy értelmes és szabad lényeket csináljon belőlök. Az az állam, a melyben a békét a polgárok tunyasága által érik el, a melyben csordák módjára vezetik őket s a melyben a polgárok

[58] *Theol. polit.*, XVII. fej.
[59] *U. o.*, XX. fej.

csak szolgálni tanulnak, inkább börtön, mint állam. Az ember igazi élete nem csak a vérkeringésben áll, hanem az észben is és a szellem életében. Az emberek szellemök szabad elhatározása révén egyesülnek; a megfontolásban, mely a végelhatározást megelőzi, mindenki megőrzi a dolgok szabad elbírálásának jogát és korláttalan ítélettel beszél, vitáz és szavaz. Csak a cselekvések tekintetében van az egyén engedelmességre kötelezve és kénszerülve, de nem nézetei és eszméi tekintetében. Mint eszes lénynek, joga van mind azt elmondani, tanítani és leírni, a mit esze fölfog, azon föltétel mellett, hogy harag és szenvedélyesség nélkül teszi, s hogy nem tör szavaival az állam fölforgatására. A gondolkodás szabadsága tehát addig, de csak addig a határig terjedhet, a mely határon pártütéssé válhatik. Például, ha valamely polgár úgy véli, hogy valamely törvény igazságtalan, joga van azt gondolni és elmondani, de csak oly föltételek mellett: hogy engedelmeskedik a törvénynek, a melyet helytelenít; hogy nem csábítja polgártársait engedetlenségre; hogy nem kisérti meg a törvényeket hatályon kívül helyezni, a mi csak a törvényes hatóság joga. Ekképen minden szó, mely a társadalmi alapszerződés tagadását foglalja magában, bűnös és eltiltandó. De e korlátokon kívül, melyeket mindenütt a fejedelem állapít meg, és melyek a népek természete és körülményei szerint különbözők lehetnek, a jól szervezett államnak és a mérsékelt kormánynak teljes szabadságot kell engednie az elmélkedés tárgyai tekintetében. E szabadsággal kétségkívül hátrányok járnak. De mely dolognak nincsenek árnyoldalai? Nem kénytelenek-e az államok is egyes hibákat eltűrni, minők a féltékenység, a fösvénység és ezer más

igen veszélyes szenvedély? És éppen a szabadságot nem tűrnék, a mely pedig erény![60]

Spinoza, kit egy barátja kérdőre vont az ő és Hobbes nézetei közötti különbségek iránt, ennek így felelt: «Politikám abban különbözik a Hobbesétól, hogy én a polgári állapotban is föntartom az észjogot, s hogy csak hatalma arányában engedek jogot a fejedelemnek.»[61] E nagy jelentőségű módosítással Spinoza nagyobb tért engedhet a szabadságnak, mint Hobbes; és kétségtelen, hogy ezt igen ügyesen használja föl a gondolat szabadsága érdekében. De ha a jog nem egyéb, mint a hatalom, vagyis az erő, és ha ez a jog fönmarad a polgári állapotban épp úgy, mint a természeti állapotban: bajos belátni, hogy mi különbség lehet a két állapot közt. Jogom lesz az állam ellen mind azt elkövetni, a mi hatalmamban van, a mint az állam is megtehet ellenem mindent, a mi hatalmában van. De ha ily nagy jogom van az állam ellen, ugyanily jogom van az állam minden egyes tagja ellen is; következésképen a háború joga fönmarad a polgári állapotban épp úgy, mint a természeti állapotban. Spinoza szerint a polgári állapotban nem szünik meg az észjog, s csak az a jog szünik meg, a melynél fogva magunk szolgáltathatunk magunknak igazságot. De vajjon nem ellenmondás-e ez? Igaz ugyan, hogy önvédelmem jogát a társadalomnak engedtem át, de vajjon nem vehetem-e vissza e jogot, a mikor tetszik, — föltéve, hogy van hozzá való hatalmam, — ha a jog a polgári állapotban is fönmarad, és ha a jog azonos a hatalommal?

[60] *Theol. polit.*, XX. fej.
[61] *Tract. polit.*, VI. fej., 4. §.

Bármilyen is az értéke annak az elvnek, mely által Spinoza magát Hobbestól megkülönböztetni igyekszik, tagadhatatlan, hogy a tanaiból levont következtetések által mind jobban eltávozik tőle. Hobbes csak békét kiván az államtól; Spinoza szabadságot kiván tőle. «Ha, úgy mond, békés állapotnak neveznők a rabszolgaságot, a barbárságot és a magányt, úgy nem volna nyomorúságosabb állapot a békénél. . . . A béke azonban nem csak a háború nem-létében áll, hanem a lelkek egyesülésében és az összetartásban.»[62] E valódi béke állapotában az egy ember hatalma aggasztja leginkább, vagyis a monarchia.[63] E pontban teljesen ellentétes elvet vall Hobbes-szal. Azt hiszik, úgy mond, hogy az által, ha egy ember kezébe teszik le a hatalmat, a hatalmas erősebbé lesz. Ez tévedés; mert egy embernek sincs elég ereje, hogy ily nagy terhet el bírjon viselni. Lesznek ennélfogva tanácsadói, a kik kormányozni fognak helyette; és az a kormányzat, melyet tiszta monarchiának tartanak, a gyakorlatban valóságos aristokratia, de rejtett aristokratia és ez által minden más aristokratiánál ártalmasabb. Ne feledjük azt sem, hogy a király, ha még gyermek, vagy ha már aggastyán, csak névleg király, és hogy szenvedélyeitől elvakítva, gyakran valamely kedves emberének vagy szeretőjének engedi át a hatalmat. Általában, az államnak mindig jobban kell félnie saját polgáraitól, mint az ellenségtől; a miből viszont következik, hogy a fejedelem, a ki az államot képviseli, annál inkább fog félni a polgároktól, minél több hatalma lesz; hogy magát megoltalmazza, mindig tőrt fog vetni alattvalói elé, külö-

[62] *Tract. polit.*, VI. fej., 4. §.
[63] *U. o.*, VI., 5. és 8. §§.

nösen pedig legkiválóbb alattvalói elé. Következésképen minél nagyobb a fejedelmek hatalma, annál nyomorúságosabb az alattvalók helyzete. E szerint az alattvalók és a fejedelem érdekében egyaránt korlátozni kell a monarchiát, és oly alaptörvények alapján kell szervezni, a melyeket a fejedelem át ne hághasson.

A rendszer, a melyet Spinoza ajánl, eléggé bizarr természetű: egyenlőségi elven alapuló, communisticus képviseleti monarchia.[64] Az e fajta monarchiában az egész terület, a termő földek, sőt, ha lehet. a házak is, az államfő tulajdona, a ki bizonyos évi díj fejében bérbe adja őket. E jövedelem fejében a polgárok, legalább béke időben, mindenféle adó alól föl vannak mentve. A királyt egy tanács veszi körül, és különösen ez a tanács adja meg e kormányzati rendszernek az ő sajátos jellegét. A polgárok bizonyos számú családba osztatnak be, a melyek mindegyike három vagy négy, illetve öt tagot küld a saját kebeléből a király mellé. E kiküldött tagok testülete képezi a királyi tanácsot, a melynek nincs élethossziglan tartó megbizása, hanem minden évben megújul harmad, negyed, vagy ötödrészben. A választás joga a királyt illeti. A lajstromok alapján, melyeket minden család az ötvenedik évet meghaladott tagjairól készit, ő választja meg szabad belátása szerint azokat, a kiket ki akar nevezni. E tanácsnak az a föladata, hogy az állam alapvető jogait megvédje és nézetet nyilvánitson a közügyekről. A király semmiféle dologban nem határozhat, mielőtt e tanács véleményét meg nem hallgatta. A tanács föladata továbbá az, hogy a királyi rendeleteket kihirdesse, s hogy a királyság kormányzatát, mint a király

[64] *Tract. polit.*, VI. és VII. fej.

helyettese, intézze. A polgárok csak a tanács közvetítésével érintkezhetnek a királylyal. Az terjeszti eléje a folyamodványokat és kérvényeket; azt illeti meg a trónörökös nevelésének föladata. A tanács csak összes tagjai jelenlétében hozhat a közügyekben határozatot. A távollevő tagok helyettesíttetni tartoznak magokat. A tanács évenként legalább négyszer összehivandó a végből, hogy a korona minisztereinek számadásait megvizsgálja. Távollétében a tanácsot ötven tagja helyettesíti, a kik a király lakószobájához legközelebb eső teremben naponként összegyűlnek, hogy a föntebb fölsorolt összes tárgyakról tanácskozzanak, az oly új ügyek kivételével, a melyeket a nagy tanácsban még nem tárgyaltak. A mi az igazságszolgáltatást illeti, azt egy másik, kizárólag jogtudósokból összeállított tanács teljesíti. De ennek a másik tanácsnak összes ítéletei fölterjesztendők a felső tanácshoz, illetve a tanácsnak azon részéhez, mely azt helyettesíti, hogy fölülvizsgálja, vajjon az ítéletek részrehajlatlanok-e? — Méltán mondhatjuk tehát, hogy ez a felső tanács az igazságszolgáltatást is gyakorolja, épp úgy mint minden más hatalmat. A mi pedig a vallást illeti, az állam nem törődik a meggyőződésekkel, ha csak azért nem, hogy üldözze azokat, a melyek lázító természetűek; nem törődik a templomépítéssel sem, a mit minden felekezetnek saját híveire bíz.

Ennek a képzeleti alkotmánynak a szelleme nyilvánvalókép oda irányul, hogy korlátokat szabjon a föltétlen hatalom elé. «A királyok, úgy mond Spinoza, nem Istenek, hanem emberek, a kik gyakran tőrbe csalatják magokat a szirének éneke által. Ha minden egyetlen ember ingatag akaratától függene, semmi sem volna állandó. És ezért a monarchikus kormányzatot olyformán kell mérsékelni, hogy minden a király akaratától

függjön, de hogy ne minden királyi akarat legyen jog.» Továbbá, mivel egy ember nem tehet mindent, tanácstestületre van szükség, a melynek oly egyénekből kell alakulnia, a kiknek magánérdeke megegyezik a közérdekkel. Tekintve, hogy tagjai egyenlő számban kerülnek ki minden családból, a többség kellőkép képviselve van. Figyelemre méltó, hogy a választási jog a királyé; ez a körülmény az egyetlen, mely e kormányzatnak a monarchikus jelleget biztosítja. Ha a választás joga a népet illetné, azonnal demokratikussá válnék. Minthogy másfelől a király nem tehet semmit a tanács véleménye ellen, ez által a kormányzat mérsékeltté válik, és mint Montesquieu mondaná, a hatalmat a hatalom fékezi meg. Igen sajátságos észrevételt tesz Spinoza, midőn a béke föntartása tekintetében igen nagy reményeket fűz ahhoz a körülményhez, hogy senkinek sincs semmije. «Mindenki, úgy mond, ugyanazon oknál fogva fél majd a háború veszélyeitől; mindenki ugyanazt az előnyét élvezheti a békének.» Végre a vallás joga is azon jogok közé tartozik, a melyeket senki másra át nem ruházhat; ez tehát szinte korlát a zsarnokság ellen.

Spinoza egy aristokratikus kormányzati rendszert is ajánl, hasonló módon, mint az előbbit; utóbb pedig a demokratiáról való nézeteinek fejtegetésébe is belefog, a mely, nézete szerint, a legtökéletesebb kormányforma. Itt azonban megszakad műve.

A különbség Hobbes és Spinoza politikai eszméi közt, a melyek azonos elvekből indulnak ki, főkép a helyzetök és körülményeik közötti különbségből ered. A látszólag legelvontabb írók sem szabadulhatnak teljesen az események uralma alól; a logika rájok nézve csak eszköz. Hobbes, ki Angolországban született, és látta a

forradalmat, a Stuartok híve volt, a kikért száműzetésbe ment; a saját és ura ügyét védi, midőn az egy ember föltétlen uralmát védelmezi. Spinozának, mint a ki Amsterdamban született, oly szabad köztársaságban, melynek biztossága, békéje és nagysága megfért a lelkiismeret és a gondolat szabadságával, tények magyarázatát és igazolását kellett keresnie rendszerében. Igy keletkezett Hobbes monarchikus és így Spinoza demokratikus rendszere. Az egyik nem habozott kiszolgáltatni az államfőnek a gondolatot, a lelkiismeretet, a vallást, mert ebben nem látott saját tanaira veszélyt, és mert ez által biztosíthatni remélte ezeknek kizárólagos elterjedését. A másik, ki szabad gondolkodó volt a vallásban, hévvel védelmezte a gondolatszabadság ügyét.

De függetlenül az egészen személyes természetű okoktól, a melyek Hobbest és Spinozát egymástól eltérítik és némely elveik azonos volta mellett is, van annak az eltérésnek még egy mélyebb oka, és ez az a különbség, mely a kettőnek philosophiája között van. Valóban tagadhatatlan, hogy a Spinoza metaphysikájában van bizonyos nagyság és méltóság, mely a Hobbes metaphysikájából merőben hiányzik. Az ember nem csak a természetnek, hanem az istenségnek is része. Lényének legkiválóbb alkotó eleme révén, az ész által, Isten természetéhez válik hasonlóvá. Már pedig az észben, vagyis a dolgok megértésében rejlik a szabadság, az erény és az emberi tökély. Úgyde az észnek az Istenről való eszme az alapja. Isten eszméje pedig szükségkép kapcsolatos Isten szeretetével. Istent megérteni és szeretni: ez az emberi természet czélja és az értelem lényege. A spinozismus e nagy szabású vonása megóvja politikáját azoktól a túlzásoktól, a melyekbe Hobbes esett. Az államnak

Spinoza szerint az lévén czélja, hogy az ész törvényeivel helyettesítse a természet törvényeit, ez által önmaga határozza meg tárgyát és végczélját, mely nem egyéb, mint a szabadság; a valódi béke nem a szolgaság, hanem az egyetértés. E szerint metaphysikájában van Spinoza szabadelvűségének a forrása, épp úgy, mint absolutismusának is. És itt a rendszerével összenőtt gyökeres ellenmondás politikáját is megrontja. A természeti törvény, vagyis az erőszak és a háború törvénye, mely jogos törvény, mert a dolgok lényegéből következik, egyszersmind az állam törvénye is. Az absolut hatalommal fölruházott államnak szabadságot kell adnia alattvalóinak, de egyúttal az a joga is megvan, hogy azt tőlök elvegye. «Megengedem ugyan, úgy mond, hogy az állam jog szerint a legvégső szigorral is kormányozhat és hogy a legcsekélyebb ok miatt halálra ítélheti a polgárokat, de senki sem fogja elismerni, hogy az a kormány, mely az észtől kér tanácsot, ily cselekedetekre vetemedhetik.»[65] E szerint a zsarnokság törvényes intézmény, de nem észszerű; s ez vajmi gyenge biztosíték az önkény ellenében, mely nem jő zavarba, ha arról van szó, hogy ürügyet találjon elnyomásra és visszaélésre.

Jegyzet. — Mielőtt végeznénk az észjoggal, mint külön tudománynyal, foglaljuk össze röviden e tudomány történetét Pufendorf óta. A XVIII. században az észjog harcziasabb és merészebb szellemben fog föltünni a philosophusok tolla alatt, de tagadhatatlan, hogy a

[5] *Theol. polit.*, XX. fej.

módszeres és elméleti tárgyalás lényegesen hozzájárult eszméinek kifejléséhez. Németországban mindenekelőtt Thomasius Keresztélylyel találkozunk, ki előbb Pufendorf nyomán halad *Institutiones jurisprudentiae divinae in quibus fundamenta juris naturalis secundum hypotheses Pufendorfii demonstrantur* című művében (Halle, 1702). Ebben Pufendorf tanait védi Alberti Leipsick ellenvetései ellen. Később új és eredeti irányt követ, a mennyiben mint első megkülönbözteti, és pedig Kantot megelőzve, a jog és az erény forrásait (*Fundamenta juris naturalis ex sensu communi deducta,* Halle, 1705). Wolf Károly, Leibniz hírneves tanítványa, szintén sokat foglalkozott észjoggal; több rendbeli művét idézik e tárgyról: *Jus naturae methodo scientifica pertractatum* (Lipcse, 1740, 8 kötet, 4-edrét); *Jus gentium methodo scientifica pertractatum* (Halle, 1750, 4-edrét); *Institutiones juris naturae et gentium* (Halle, 1745). Wolf a kötelességre alapította a jogot. Minden kötelesség jogot föltételez; a mit meg kell tennem, azt meg is szabad tennem. Politikával is foglalkozott, *Philosophiae civilis seu politicae partes IV.* című művében, melyet tanítványa, Hanovius szerkesztett. Ez a politika egyébiránt minden eredetiség nélkül való. (Lásd elemzését Reinhold Ernő *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, 1829, II. köt., 466. lap és Buhle: *Geschichte der neueren Philosophie,* IV. köt., a franczia fordítás 556. lapján). Említsük még meg a legismertebb észjogászok közűl a genfi Burlamaquinak: *Principes du droit naturel* (4-edrét, Genf, 1747), *Principes du droit politique,* 1751; *Principes du droit naturel et politique,* (1763) című műveit, mely utóbbi az első kettőnek összefoglalása. E tartalmas és áttekinthetőségöknél fogva figyelemreméltó művekben nincs semmi új és eredeti. —

Vattel, a ki Burlamaquinál nagyobbszabású és erősebb szellem, valóságos tekintélylyé lett a nemzetközi jog terén. Ily című könyvét: *Le droit des gens, ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite des nations* (Neufchâtel, 1756), épp oly sürűen idézik, mint a Grotiusét. Lásd még e tárgyról Lerminier: *Philosophie du droit* és Ahrens: *Philosophie du droit* című műveit (Páris, 1838, és Brüsszel, 1840).

NEGYEDIK FEJEZET.

Franczia ország.

Bossuet és Fénelon.

Államférfiak: Richelieu, Retz bíbornok. — Philosophusok: Descartes és Pascal. — Vallásos politika: Bossuet. A Bossuet és a Hobbes elvei közötti különbség. A népfölség jogának megvitatása. A rabszolgaságról. Az isteni jog tana. A föltétlen hatalom és az önkényes hatalom közötti különbség. — Mint vélekedett Bossuet az angol forradalomról, a római köztársaságról, a pápa világi hatalmáról. — Fénelon. Az isteni jog tana. A koronák örökölhetősége a földi javak örökölhetőségével összehasonlítva. A Fénelon és Bossuet közötti különbségek: *Télémaque*. A királyi hatalom határai. Vegyes kormányzat. Fénelon politikai tervei. — Vauban: *La Dîme royale*.

A XVII. században Angolország és Hollandia az a színhely, a melyen a szabadelvű eszmék küzdenek és diadalmaskodnak. Franczia ország ellenben, mely a megelőző században a modern demokratia iskolája volt, a rá következőben, mintha teljesen elfelejtette volna La Boëtie és Languet Hubert merész tanait. Kimerítve a rettenetes rázkódások által, melyeket a lelkiismereti küzdelmek előidéztek, és megfeledkezve még a régi aristokratikus és parlamenti hagyományokról is, őszinte és bizonyos nagyságot nem nélkülöző hittel elfogadja a vallásos eszme és az isteni jog elve által még eszményibbé tett absolut

hatalom elvét. Bossuet az apostola ennek a monarchikus hitvallásnak, melyet semmiképp sem szabad összezavarni a durva szolgaiassággal, noha ugyanoly eredményekre vezethet.

Úgy látszik egyébiránt, hogy a föltétlen hatalom megalapítói Franczia országban nem igen sokat törődtek a szent joggal, a melylyel Bossuet a trónokat övezte. A nagy miniszter, a kinél senkinek sincs nagyobb része abban, hogy a franczia monarchia korlátlanná lett, semmi czélzást sem tesz az isteni jogra; és az absolutismus minden aggályoskodás nélkül a tiszta zsarnokság képében jelenik meg irataiban.[1] A zsarnoki kormányzatot mi sem jellemzi inkább, mint hogy ellensége az irodalom és az oktatás elterjedésének; hogy féltékeny minden közbülső hatalomra; hogy megveti a népet és úgy bánik vele, mint igavonó állattal, bár megoltalmazza a nagyok ellen. E jellemző vonások mindegyikét megtaláljuk Richelieu *Politikai végrendelet*-ében.[2]

Richelieu bíbornok. — Alig képzelhető valami érdekesebb annál a nézetnél, melyet Richelieu vall a széptudo-

[1] Pedig, mint föntebb megjegyeztük (II. köt., 113. lap), igen élénk érzéket mutat a királyi méltóság iránt, és e tekintetben túltesz Macchiavellin. De a mi az emberi jogokat illeti, azokról Richelieunak nem voltak sokkal magasabb fogalmai, mint egy stambuli nagyvezérnek.

[2] *Testament politique* du Cardinal de Richelieu, 1668. Ez irat hitelességét Voltaire kétségbe vonta, de ma már senkinek sincs kétsége az iránt, hogy az Richelieunek saját műve, habár tán a fogalmazásban másoknak is van részök. A politikai iratok e fajtája sok utánzóra talált Richelieu óta. Ime a legkiválóbb politikai végrendeletek: Colberté (Hága, 1683), Louvois marquisé (Köln, 1693), Vaubané (1709), Lotharingiai Károlyé (1689), Alberoni bíbornoké (1753), Bolingbrokeé (1754), Belle-Isle maréchalé (1761).

mányok kifejléséről és szerepéről a királyságban. Beismeri, hogy a széptudományok az államnak nélkülözhetetlen dísze; de úgy vélekedik, hogy «*nem czélszerű őket különbség nélkül mindenkivel megismertetni . . .* A velök való foglalkozás *perpatvarkodó emberekkel* töltené meg Francziaországot, a kik inkább arra volnának alkalmasok, hogy a családokat tönkre tegyék és a közbékét megbolygassák, mint sem hogy valami hasznára lennének az államnak . . . Ha a széptudományokat mindenkire nézve hozzáférhetőkké tennék és így profanizálnák, több lenne a *kételyre hajló ember*, *mint a ki a kételyeket eloszlatni képes.* Ez oknál fogva kivánják a politikusok, hogy a jól rendezett államban több *iparos ember legyen, mint olyanok, kik a szabad művészetek mesterei és a széptudományokra tanítanak.*»[3]

Macchiavelli, a ki eléggé behatolt a franczia alkotmány részleteibe,[4] a parlementet mérséklő hatalomnak tekintette úgy a nemesség és a nép, valamint a királyság és az alattvalók között. A parlement e politikai hivatása bizonyára kívül esett annak meghatározott jogkörén, de az alkotmány szellemében benne foglaltatott és arra való volt, hogy mérsékelje a királyi hatalom túlkapásait. Elképzelhető, hogy Richelieu semmiképen sem teszi magáévá ezt a fölfogást. Nem engedi, hogy a király hatalma bármilyen tekintetben korlátoztassék, és a parlementet természetes föladatának teljesítésére útasítja, a mely nem egyéb, mint az igazságszolgáltatás. «Lehetetlen volna, úgy mond, a királyi hatalom elpusztulását megakadályozni, ha azok nézeteit követnők, a kik épp oly

[3] *Testam. polit.*, I. rész, I. fej., 10. szakasz.
[4] Lásd fentebb, II. köt., 41. lap.

tudatlanok az állami kormányzat gyakorlatában, mint a mily szakavatottaknak érzik magokat a saját magok közigazgatási körében, és sem magaviseletök felől alaposan ítélni, sem pedig az ő eszmekörüket meghaladó közügyek vezetése iránt határozatokat hozni nem képesek.» Azonban, midőn Richelieu elkülöníti az igazságszolgáltató hatalmat a tényleges kormányzati teendőktől, azt hiszi, hogy szemet húnyhatunk némi hiány előtt és megengedhetjük, hogy gáncsolják s bírálják a kormányt, a nélkül, hogy ennek valami különös fontosságot kellene tulajdonítani. «Az alantas közeg mindig irígységgel tekint a fölötte levő közegre, és minthogy nem meri elvitatni hatalmát, megenged magának annyit, hogy magatartását ócsárolja .... A legtöbb ember engedni lévén kénytelen, gáncsolja azokat, a kik neki parancsolnak, meg akarván mutatni ezzel, hogy ha hatalom tekintetében alájok van is vetve, érdemben túlszárnyalja őket.»[5]

A mi a népet illeti, semmi sem fogható ahhoz a kicsinyléshez, melylyel a bíbornok szól róla. «Minden politikus egyetért abban, hogy *ha a népek túlságos jóllétben volnának*, lehetetlen volna őket kötelességeik körére szorítani . . . Az ész nem engedi, hogy minden teher alól kivegyük, mert ez esetben megszabadulván *függő állapotuk jegyétől, helyzetök emlékét* is elvesztenék, és ha az *adótól mentek volnának, azt hinnék, hogy engedelmességre sincsenek kötelezve. Őszvérekhez lehet őket hasonlítani, melyek hozzá lévén szokva a teherhez, jobban romlanak a pihenés, mint a munka által.*»[6] Szomorú és eléggé nem sajnálható szavak, melyek nem egy bekövetkezett ese-

[5] *Testam. polit.*, IV. fej., 3. szakasz.
[6] *U. o.*, III. fej., 1. szakasz.

ményt megmagyaráznak! Mert ha oly nagy szellemnek, a minő Richelieu, ennyire korlátolt és alacsony eszméi lehettek a népről, mikép gondolkodhattak azok, a kik lángész és a lélek emelkedettsége nélkül, pusztán jó szerencséjök és a véletlen révén kerültek a többi emberek fölé! A megvetés nem jó kormányzási eszköz. Minthogy az emberek nem oktalan állatok, bekövetkezik egy pillanat, a midőn a megalázott fölemeli fejét, s minthogy igazságot nem szolgáltatnak neki, boszúállás útján szerez magának kárpótlást.

Richelieu, noha megveti a népet, nem engedi, hogy más valaki nyomja el, mint az állam. Az igazi zsarnoki kormányzatban nem is lehet más önkényes hatalom, csak egy, a fejedelemé. A kicsinyek sanyargatása a nagyok által, sérelem a királyi hatalmon. «Fontos dolog, mondja a királynak, hogy felséged az efféle kihágásoknak útját állja állandó szigorral, hogy alattvalói közűl a gyöngék, a kik védtelenek, a törvények védő pajzsa alatt ugyanoly biztosságot élvezzenek, mint azok, a kiknek fegyver van a kezökben.»[7]

Ha Richelieu, mint ezekből kitetszik, csakis a zsarnoki hatalmat fogadja el és érti meg, viszont el kell ismernünk, hogy igen magasztos fogalmai vannak a kormány kötelességeiről. A kegyosztogatásnak határozott ellensége és kijelenti, hogy az állam igen rossz állapotban van ott, «hol ennek az álistennőnek trónját az ész fölé emelik».[8] A kegyek iránti ellenszenvében annyira megy, hogy jobbnak tartja ennél még a hivatalok árúba-

[7] *Testam. polit.*, III. fej., 5. szakasz.
[8] *U. o.*, II. rész., VII. fej.

bocsátásának rendszerét is, bár ezt is rosszalja.[9] De nézete szerint ez is korlát az önkényes kegyosztogatás ellen. A kegyenczeknek, a Chalais-knek és Cinq-Mars-oknak ellenségére ismerünk rá e szavakban: «A kegyenczek annál veszélyesebbek, mivel azok, a kiket a szerencse emelt föl, ritkán járnak el a józan ész szerint . . . Nem látok semmit, a mi a világ legvirágzóbb királyságát oly alaposan tönkre tehetné, mint az e fajta emberek kapzsisága, vagy valamely feslett életű asszony, ha a királyt hálójába kerítette.»

Retz bíbornok. — Mint mindenki tudja, nem minden ellenzés nélkül sikerült a monarchikus önkényuralmat Francziaországban megalapítani. E despotikus tanok, épp úgy mint alkalmazásuk, a forrongásnak oly nemét idézték elő, mely csak alapelvek, tehetségek és jellemek hiánya miatt hiúsult meg. Ma már a régi monarchikus hagyomány mellett is, mely a Fronde-ot játéknak szerette tekinteni, senki sem habozik elismerni, hogy a Fronde egy eredményeiben sikertelen, de alapjában komoly törekvés volt, hogy Francziaország némi politikai biztosítékokra szert tegyen. Szerencsétlenségre, a Fronde-nak csak tisztességtelen eszközei voltak; akadt ugyan néhány tisztességes ember is, de lángelmével ezek sem voltak megáldva. A ki közöttük a legnagyobb, Retz, csak pártütő volt és nem reformator. Bár könyvéből csupán a cselszövés szelleme sugárzik ki, az események hatása alatt néhány csudálatosan szép lapot írt, a melyekben jóval föléje emelkedett saját szenvedélyeinek, s magasabb éleslátással pillantotta meg a czélt, melyet a feje-

[9] *Testam. polit.*, I. rész, IV. fej., 5. szakasz.

delmek és nagyok kicsinyes fondorlataikban nagyon is elfeledtek, hogy ne mondjuk, teljesen föláldoztak.

Retz bíbornok a philosophiai és általános politikát *Emlékiratai*-nak csak néhány lapján érintette,[10] de Tacitushoz és Macchiavellihez méltó mélységgel érintette, és úgy látszik, eléggé lángeszű volt ahhoz, hogy az olasz publicistát utólérhesse, ha ugyanoly irányú tanulmányokra adja vala magát. A tan, melyet e lapokon véd, ugyanaz, a melyet később Fénelon és Montesquieu fognak vallani, ez pedig nem más mint a törvényekkel mérsékelt és független intézményekkel korlátolt monarchia tana. Retz nem alapítja tanait, mint a XVI. és XVII. század publicistái tették, a népfölség elvére. Az ő politikája nem azonos a Lockeéval és a Rousseauéval. Nem az elvont jogban, nem a természeti jogban keresi a politikai jog gyökerét: hanem a történelemben, a tapasztalás és az emberi előrelátás általános törvényeiben. Azon kezdi, hogy kimutatja azt a tényt, a melyet madame de Staël fejezett ki később e híressé vált jelmondatban: «Francziaországban a szabadságnak van múltja, és a zsarnokság új.» A franczia királyságnak persze, Retz helyes megjegyzése szerint, soha sem kellett küzdenie írott szövegek, törvények és alkotmánylevelek ellen, hogy hatalmát körülírja, hanem csakis a szokás ellen. «Fejedelmek közt létrejött szerződések beczikkelyezése, az adószedésre kiadott rendeletek fölülvizsgálása, elhalványult képei annak a józan középszernek, a melyet apáink a királyok szabadsága és a

[10] Retz bíbornok *Mémoires*-jainak első kiadása 1717-ből való. Az utolsó és legteljesebb az, melyet Alph. Feillet tett közzé az Ad. Régnier szerkesztésében megjelenő *Collection des grands écrivains de la France*-ban, Páris, 4 kötet, 4-edr., 1872.

népek kicsapongásai ellen kitaláltak. E középszert a jó és békés fejedelmek úgy tekintették, mint *hatalmuknak fűszerét*, a melyet még alattvalóikkal is hasznos megízleltetni.» Ki változtatta meg a dolgok ez állását? Retz bíbornok szerint a nagy bűnös nem más, mint Richelieu bíbornok.[11] «A legtörvényesebb monarchiában a legbotrányosabb és a legveszélyesebb zsarnokságot alapította meg, a mely valaha igát tett az állam nyakára. A szokás, a mely elég erős volt némely országokban, hogy megtanítsa az embereket arra, hogy a tűztől ne féljenek, minket oly dolgok iránt edzett meg, a melyektől apáink jobban féltek, mint a tűztől.»

Retz a zsarnokságot csaknem ugyanoly ékesszólással kárhoztatja, a milyennel Bossuet később védelmezni fogja. «Csak Isten, úgy mond, létezhetik önmaga által. A legállandóbb monarchiák és a legfüggetlenebb fejedelmek is csak a fegyverek és törvények együttes támogatása által tarthatják fönn magokat. És ez az együttes támogatás oly szükséges, hogy az egyik nem állhat fönn a másik nélkül. A fegyverrel nem támogatott törvényt semmibe sem veszik; a fegyveres hatalom, a melyet törvények nem mérsékelnek, csakhamar anarchiává fajul... A dobra vert római birodalom, a kötéllel való megrendszabályozás veszélyeinek naponként kitett ottomán birodalom, véres vonásokkal tüntetik föl előttünk azok elvakult voltát, a kik csak az erőszakban látják a hatalmat.»[12]

[11] *Mémoires* (Régnier-féle kiad., 275. és 280. l.). Ugyanezt mondja róla Montesquieu is: «Ha szívében nem rejlett volna a zsarnokság, úgy a fejében lett volna.» (*Esprit des lois*, V. k., X. fej.)

[12] *Mémoires*, 278. l.

A zsarnokság maga után vonja a rázkódásokat és a forradalmakat: «Az ábrándnak utolsó mozzanata az állam életében, az a bizonyos ellankadás, mely a nagy események rendes előjele: Az ősi törvények megdöntése, megsemmisítése annak a középszernek, melyet e törvények a népek és királyok közt teremtettek, a tisztán zsarnoki hatalom megalapítása, voltak azok az események, melyek Francziaországot azon rázkódásokba sodorták, a melyekben apáink látták . . . A fölébredés után mintegy tapogatódzva keresték a törvényeket, és nem találták többé. Kiabáltak és egymástól kérték az emberek. És ebben az izgalmas zűrzavarban, a mellett hogy már megelőzőleg homályosak voltak és homályosságuknál fogva tiszteletreméltók, még talányszerűekké s ezért az emberek egy részére nézve gyűlöletesekké is váltak. A nép belépett a szentélybe. Fölemelte a fátyolt, a melynek mindig födnie kell mind azt, a mit mondani lehet és mind azt, a mit hinni lehet *a népek jogáról és a királyok jogáról, a melyek soha sem férnek meg egymással oly jól, mint a hallgatásban.* A palota terme megszentségtelenítette e titkokat.»[13]

[13] *Mémoires*, 289. l. A *Mémoires*-okon kívül, a melyekben Retznek itt összefoglalt általános politikai eszméi foglaltatnak, e szerző a polgárháborúk alatt nagy számú pamphletet írt, melyeknek hitelességét immár megállapították. Ezek tisztán alkalmi iratok, a miért nincs is okunk velök bővebben foglalkozni. Mégis illő ezeket legalább megemlíteni. A legkiválóbbak a következők: *Défense de l'ancienne et légitime Fronde; Le solitaire; Aux deux désintéressés; Les contretemps du sieur de Chavigny; Le vrai et le faux de M. le Prince et de M. le cardinal de Retz.* (Lásd e pamphleteket a Régnier-féle gyűjtemény V. kötetében a rájok vonatkozó általános bevezetéssel.)

A Fronde törvényes és szabadelvű kormányzatot létesíthetett volna, ha a fejedelmi sarjaknak és nemeseknek vétkes nagyravágyása, melyből akkor hiányzott a politikai érzék, sőt a hazafias érzés is, nem alacsonyította volna le durva cselszövény és erkölcstelen lázadás színvonalára azt, a mi forradalommá lehetett volna s a minek azzá kellett volna lennie. Önzésök és telhetetlenségök hitelét vette a szabadságnak, és a föltétlen hatalom malmára hajtotta a vizet. Ettől fogva Francziaország kormányformájává a korláttalan és ellenzésbe nem ütköző monarchia lett, melyet a vallás tekintélye fedezett, fegyveres erő támogatott és meghunyászkodó nemesség vett körül. Ha előbb, megfelelő intézmények hiányában, a szokás mérsékelte, most teljes függetlenségre tett szert. Ezt az isteni jogra alapított föltétlen hatalmat, a melyet a Stuartok hasztalan igyekeztek meghonosítani Angliában, Francziaország ellenállás és aggodalom nélkül viselte el másfél századon keresztül. Ámde a politikában épp úgy, mint a mechanikában, az erőkifejtéssel megfelelő visszahatás jár; ezért kellett utóbb oly rettenetes erőt kifejteni, hogy megdöntessék és kiirtassék a föltétlen hatalom és mindaz, a mi hozzá tartozott. A forradalomnak rövid néhány pillanat alatt oly mennyiségű erőt kellett összetömörítenie, mint a mennyit a föltétlen hatalom közel két századon keresztül kifejtett. Angliában korlátolt és átmeneti jellegű önkényuralomra rövid és mérsékelt forradalom következett. Francziaországban a korlátlan és nagyon is sokáig tartott zsarnokság féktelen és mindekkorig megoldásra nem jutott forradalmat szült.

Descartes. — Richelieu és Retz államférfiak, a kik saját tapasztalataik alapján írnak politikáról, s a kik úgy szólván véletlenül bukkannak általános eszmékre: de

nem philosophusok. A XVII. század philosophiája, legalább a mi Francziaországot illeti, igen keveset foglalkozik politikával. Tartózkodik azokat az elveket érinteni, a melyeken a társadalom és az állam nyugszik. Descartes és Pascal, koruknak e két legnagyobb gondolkodója, mellesleg elszórnak néhány mély és merész eszmét; de se az egyik, se a másik nem kíván változtatni semmin, és nem kiván bármi tekintetben javítani koruk társadalmi helyzetén. Az ilyen szándékot vakmerőnek tekintette volna az egyik, hiábavalónak és nevetségesnek a másik. A politikai rend a fejedelem dolga. A magánszemélyeknek csakis a tudományhoz és az erkölcstanhoz van közük.

Descartes mintha tartana attól, hogy az ő bátor elhatározása, melynél fogva minden nézetétől megváljék a végből, «hogy jobbakkal helyettesítse őket, avagy ismét visszaállítva, az ész színvonalához alkalmazza», hogy, mondom, ez az elhatározása fölkeltheti azt a gyanút, mintha a társadalmi rendet némi tekintetben föl akarná forgatni.[14] Ez okból nem mulasztja el értésünkre adni, «hogy nem tartozik azon akadékoskodó és nyugtalan természetek közé, a kik ugyan sem születésöknél, sem vagyoni helyzetöknél fogva nincsenek a közügyek intézésére hivatva, mégis arra érzik magokat indíttatva, hogy valami új reformot megvalósítsanak.» Nem szeretne ily hóbort gyanujába keveredni, és szándékában soha sem merészkedett messzebbre, mint «hogy a saját maga eszméit megjavítsa, és olyan alapra építsen, a mely egészen az övé».

[14] *Discours de la Méthode*, II. rész, Cousin kiadás, I. köt., 137. lap.

Ha Descartes a politikának szentelte volna életét, föl lehet tenni, hogy arra ugyanazt a geometriai és elvont szellemet alkalmazta volna, mely őt egyáltalában jellemzi, és hogy minden dologban azt kereste volna, a mit a franczia szellem sajátjának szokás tartani, t. i. az egyöntetűséget és az egyszerűsítést. «Igy azt véltem, úgy mond, hogy azok a népek, melyek eredetileg félvadak voltak s csak lassanként mívelődtek, . . . nem lehetnek oly jól kormányozva, mint azok, melyek kezdettől fogva valamely bölcs törvényhozó jogi intézményeihez alkalmazkodtak . . . . és azt hiszem, hogy ha Lacedaemon hajdan oly virágzó volt, ez nem pusztán minden törvénye kitünő voltának köszönhető, tekintve, hogy közülök egynémelyik nagyon különös volt és ellenkezett a jó erkölcsökkel, hanem annak, hogy egy ember elmeszüleménye lévén, valamennyi ugyanazon czél felé irányult.»[15] E szerint Descartes eszménye a politikában az egységes törvényhozás volt, melyet egy bölcs ember alkotott. Egy ember lelkében fogamzott rendszer szerint *a priori* szervezett társadalmat képzelt, a mely azon szabályos idomú várakhoz hasonlítana, minőket a mérnökök kedvök szeszélye szerint terveznek valamely síkságon. Annak a rationalisticus és absolut szellemnek találjuk nála nyomát, mely utóbb a franczia forradalomnak lesz szülője.

A józanság azonban csakhamar mérsékli az elvontan gondolkodó elme merészségeit. Nem látjuk sehol, úgy mond, «hogy lebontanák valamely város összes házait csak abból a czélból, hogy más terv szerint építsék újra

[15] *Discours de la Méthode*, II. rész, Cousin kiadása, I. köt. 134. lap.

és hogy útczáit szebbekké tegyék».[16] Descartes tehát úgy vélekedik, hogy bármily nagyok a közintézményekből fakadó visszaélések, «föltéve, hogy ilyenek fakadnak belőlük, a mint hogy a sok intézménynek különfélesége is elegendő ok arra, hogy többekből ilyenek fakadjanak», e visszaélések inkább javíthatók hosszas gyakorlat, mint gyökeres fölforgatás által. «E nagy testek, mondja ékes szavakkal, nehezen emelhetők föl, ha le vannak döntve, sőt nehezen is támaszthatók meg, ha meg vannak rendülve, és esésök mindenkor igen sulyos.» Igy Descartes szerint, a szokás mindent mérsékel: «A mint az országútak is, a melyek a hegyek közt kanyarognak, lassanként oly simákká és kényelmesekké válnak a gyakori használat által, hogy sokkal czélszerűbb ezeket követni, mintsem arra vállalkozni, hogy egyenesebb úton hol a sziklák fölé mászszunk, hol pedig alászálljunk a meredélyek aljára.»[17]

Látható ebből, hogy Descartes politikai tekintetben az, a mit most conservativnek nevezünk, habár szellemének radicalis hajlamainál fogva van benne valami forradalmi. Elméletben szívesen fölforgatna mindent, «hogy a társadalmat a józan ész színvonalára emelje»; a gyakorlatban azonban úgy vélekedik, hogy az ember «engedelmeskedni tartozik hazája törvényeinek», és mindenben «a legmérsékeltebb és a szélsőségtől legtávolabb eső vélemények alapján kell határoznia». Szóval, szerinte a megszokás többet ér a tiszta észnél. Láttuk föntebb (110. lap), hogy Descartes kissé túlságos elnézéssel ítélt

[16] A mi korunknak volt föntartva, hogy megvalósítsa azt, a mit Descartes szerint senki sehol sem látott.

[17] *Disc. de la Méthode*, 136. lap.

Macchiavelli *Fejedelmé*-ről. Jóval szigorúbban bírálja Hobbes politikáját, habár elismeri, hogy kiválóbb helyet foglal el az erkölcstanban, mint a metaphysikában. Ime mikép nyilatkozik erről egyik levelében:[18] «Azt hiszem, hogy a *De cive* szerzője ugyanaz, a ki *Elmélkedés*-eim ellen a harmadik ellenvetéseket írta. Úgy vélem, ő sokkal ügyesebb az erkölcstanban, mint a metaphysikában vagy a természettudományokban, bár semmikép sem helyeselhetem se elveit, se axiomáit, a melyek igen rosszak és igen veszélyesek, a mennyiben minden embert rossznak vélelmeznek, illetve okot adnak arra, hogy rosszak legyenek. Egyetlen czélja az, hogy a monarchia érdekében írjon, a mit ugyan erkölcsösebb és alaposabb alapelvek segélyével sokkal előnyösebben lehetne tenni, mint ő tette».

Pascal. — A mi Descartesra nézve gyakorlati bölcseségszabály csupán, az Pascalra nézve a társadalmi intézmények valódi alapja. Pascal, ki merészebb mint Descartes, a szokásban nem pusztán az emberi intézmények elkerülhetetlen visszaéléseinek mérséklőjét látja; egyetlen alapját látja benne a törvénynek, mert úgy tartja, hogy a törvények és a politikai intézmények megszámlálhatatlan ellenmondásai között lehetetlen minden természeti törvényt fölismerni. Ebből következik a társadami rend amaz apologiája, a mely merészségével megrettent, és megdönti azt, a mit meg akar állapítani. «A szokásból ered minden igazságosság, mondja ez a vakmerő gondolkodó, még pedig annál az egyszerű oknál fogva, hogy el van fogadva; *minden tekintélynek ez a mystikus alapja.* A ki a szokást alapelvére vezeti vissza, megsemmisíti. Semmi sem

[18] *Vie de Baillet*, II. köt., 474. lap.

oly hibás, mint azok a törvények, a melyek megjavítják a hibákat; a ki a törvényeknek azért engedelmeskedik, mert igazságosak, a képzelt igazságnak engedelmeskedik, de nem a törvény lényegének; a törvény saját magáért van; törvény és semmi egyéb .... A pártütésnek,[19] az államfölforgatásnak mestersége abban áll, hogy a pártütők megrázkódtatják a megállapított szokásokat, a forrásokig kutatva, hogy az igazság hiányát kimutassák. Azt állítják, hogy vissza kell térni az állam eredeti alaptörvényeire, a melyeket jogtalan gyakorlat semmisített meg. Ez biztos módja annak, hogy mindent el lehessen veszteni; így mérlegelve a dolgokat, nincs többé igazság. Pedig a nép szivesen hallgatja az efféle beszédet. Lerázza az igát, mihelyt fölismeri, és a nagyoknak kapóra jön úgy az ő, valamint az elfogadott szokások kiváncsi fürkészőinek bukása. Nem szükséges a jogbitorlás valóságát éreznie; ok nélkül honosították meg hajdan, és idővel észszerűvé lett. Úgy kell föltüntetni, mintha törvényes volna és örök, és el kell rejteni az eredetét, ha csak azt nem kivánjuk, hogy vége legyen.»[20]

E szerint Pascal, emberiesen és philosophiailag szólva, nem ringatja magát hiú ábrándokban az emberek közötti tekintélynek eredete iránt, és nem lát benne egyebet, mint jogbitorlást, melyet az idő szentesített. Legcsekélyebb reménye sincs egy jobb helyzet alakulását illetőleg, és meg van győződve, hogy minden hivatkozás az igazságra a társadalmi rendben nem egyéb e rend fölforgatásánál. Az erőszak a társadalom egyetlen

[19] Látni való, hogy e rész a Fronde háborúinak benyomása alatt készült.

[20] *Pensées* (Ern. Havet kiad.), III. czikkely, 8.

alapja: «Minthogy nem lehetett *megerősíteni* az igazságot, *törvényesítették* az erőszakot, a végből, hogy az igazság és az erő együtt legyenek, és hogy *legyen béke*, a mi a legfőbb jó.»[21] De miért volna éppen az igazság alávetve az erőszaknak, és miért nincsenek egymásnak kölcsönösen alávetve? Azért, mert «az erőszakkal nem bánhatunk kedvünk szerint, mivel az kézzelfogható tényező, holott az igazság elvont tényező, melyről tetszésünk szerint rendelkezhetünk. Az ember az igazságot az erőszak kezeibe tette le, és azt *nevezi igazságosnak*, a mit megtenni kénytelen.»[22] Az igazság továbbá vita tárgyát képezheti; de az erőszak kizárja a vitát. «Ebből következik a kardjog; mert a kard valóságos jogot ad, — s azért volt igazságtalan a Fronde, mert az állítólagos igazságra hivatkozott az erőszak ellenében.» De vajjon mit szólt volna Pascal, ha a Fronde lett volna győztes? És hogyan lehetett tudni a mérkőzés előtt, vajjon nem a másik fél lesz-e erősebb?

E keserű és embergyűlölő szempont szerint ítélve, könnyű előrelátni, hogy Pascal nem fog nagy fontosságot tulajdonítani azon bölcselet-politikai elméleteknek, a melyekkel az emberi intézmények hibáinak javítását megkísérlették. Tényleg nagy kicsinyléssel szól a régiek politikai műveiről. «Ez, úgy mond, életöknek legkevésbbé philosophiai és legkevésbbé komoly része . . . A mikor politikáról beszéltek, ez úgy történt, mintha őrültek házában akartak volna rendet csinálni. S a mikor úgy tüntették föl a dolgot, mintha valami nagy dologról beszélnének, ez azért történt, mert tudták, hogy az őrültek, a

[21] *Pensées*, IV. czikk, 7.
[22] *U. o.*, 7 bis.

kikhez szóltak, királyoknak és császároknak képzelték magokat. Eszmekörükbe léptek, hogy hóbortjukat mérsékeljék.»[23]

Az erőszakból nem pusztán a tekintély származik, hanem a tulajdon is. Új-kori socialistáink méltán hivatkozhatnak Pascalra, mint egyik ősükre. Ki ne ismerné e híres gondolatát: «Ez a kutya az *enyém*, mondák a szegény gyermekek; ez a hely a napon az *enyém*: íme itt kezdődik az igazságtalanság és a jogbitorlás az emberek között.» Más helyen pedig így szól: «*Kétséget nem szenved, hogy a vagyonegyenlőség igazságos.*»[24]

Hogyan vélekedik most már Pascal a királyságról és a nemességről? Szerinte mindez szükséges conventio, de nem észen alapuló elv. Mennyi megvetés van az aristokratiának ez igazolásában: «Mégis csak csodálatos: nem akarják, hogy tiszteljem azt az embert, a ki aranyhímzésű selyemben jár s a kit hét-nyolcz inas követ! De hiszen megkorbácsoltat, ha nem köszöntöm. *Ez a ruha valóságos hatalom.*»[25] Lássuk most a királyok részét: «Nagyon megtisztult esze legyen annak, ki magánál különb embernek tekinti azt a nagy urat, kit pompás serailjában negyvenezer janicsár vesz körül.»

Pascal politikája a Fronde-ban leli magyarázatát, a mely elv nélkül szűkölködött úgy az egyik, mint a másik részen. Pascal látta, mikép tűz össze a kormányhatalom a pártoskodókkal; látta, hogy ezek épp oly megvetésre méltók, mint a kormányhatalom, s ezért a legelemibb szerepére, a közbéke föntartására kárhoztatta.

[23] *Pensées*, VI. czikk, 52.
[24] *U. o.*, VI. czikk, 7.
[25] *U. o.*, V. czikk, 13.

A lázongók részéről sem látott semmit, a mi megnyerhette volna rokonszenvét; nem látott egyebet a népek gyalázatos zsarolásánál; csak közjóról alkotott tág fogalmakat látott, és az egyéni érdekeknek arczátlan fölhasználását jogos ürügyül bujtogatásra; de a szabadságnak semmi számbavehető hagyományát nem látta. Innen az a kétségbeejtő hivatkozás az erőszakra s a kardjognak elszomorító proclamálása. De semmi sem mulandóbb az ilyen jognál. Mert az erőszak kézről-kézre jár szakadatlanul, és a véletlen e játékában a biztosság, a melynek érdekében mindent föláldoztunk, épp úgy veszélyeztetve van, mint az igazság.

Az a szemérmetlen és lenéző apologia, melyet Pascal a hatalomról ír, annak első megrendülése. Hogy a hatalom varázsa fönmaradjon, hogy a hagyományok tisztelete meg ne szűnjék, a bölcseknek és a bolondoknak, úgy mond, egyaránt iga alatt kell görnyedniök; kell hogy a bölcsek elsők legyenek a könnyenhívők közt, és hogy őszinte hódolattal hajoljanak meg az állítólagos igazság előtt, akár csak Isten előtt.

Hiába kiált föl Pascal, hogy: «veszedelmes dolog azt mondani a népnek, hogy a törvények nem igazságosak»; nem látja át, hogy éppen ezt cselekszi ő is. Mire nem képes az ügyes emberek önámítása! Azt hiszik, hogy csakis nekik van meg az a kiváltságuk, hogy a kártyákba tekintsenek, s hogy a nép nem fogja követni példájokat. Pedig mihelyt rájöttek a titokra, nem birják megállni, hogy ki ne fecsegjék; mert volt-e már arra valaha eset, hogy egy szellemes ember lemondott volna valamely szép gondolatról pusztán azért, hogy az embereket meg ne botránkoztassa?[26]

[26] Az igazság érdekében meg kell jegyeznünk, hogy Pascal

Bossuet. — Bossuet politikája nagyon különbözik a Pascalétól. Ez utóbbi nem vak bálványozója annak, a mit oltára fölé helyez. Fejében, saját kifejezése szerint, hátsó gondolat motozkál; és mint a vad törzsek papjai, oly tárgyat nyújt imádandó bálványként a népnek, a melyről tudja, hogy voltaképen hitvány fémből való. Bossuetnél a bálvány az istenségnek valóságos és hű képe, és ő a föld urai előtt, mint legalázatosabb alattvalójok, lelkesedéssel kiált föl: «Oh királyok, ti Istenek vagytok!»

Bossuet ugyanazt az ügyet támogatja Franczia-országban, a melyet Hobbes Angliában támogatott: az absolut hatalom ügyét; de más elvek alapján támogatja, és politikája erkölcsi tekintetben sokkal emelkedettebb a Hobbesénál. Hobbes csakis a félelemből és önérdekből származtatja a társadalmat. Bossuet e két alapelvet megtoldja az egyetemes testvériséggel, szent Máté e szava szerint: «Ti mindnyájan testvérek vagytok».[27] Nem pusztán azért szerveztetett a kormány, hogy az egyének magánérdekeit biztosítsa, hanem hogy föntartsa az egyesülést, az egyetértést és a barátságot az emberek között.[28] Valahányszor Hobbes a hatalomhoz fordul, mindig csak jogairól beszél; Bossuet ellenben kötelességeit fejtegeti. Az Irás tekintélyére támaszkodva, büszke önérzettel szól

saját maga számára írt, s hogy könyvét nem tette közzé. E gondolata azonban oly gyakran ismétlődik s tanai oly lényeges részének látszik, hogy nem tehető fel, hogy mellőzte volna, ha művét befejezi és közzéteszi. Pascallal ellentétben az ő barátja Domat, a jogtudós, *Lois civiles* (1689) című művében, az észjogra alapítja a tételes jogot.

[27] *Politique tirée des propres paroles de la sainte Écriture*, I. könyv, I. czikkely, 3. tétel.

[28] *U. o.*, III. czikk., 3. tétel.

a királyokhoz, oly hangon, melyet Hobbes szolgalelke nem ismert: «Ti Istenek vagytok, mondja a királyoknak a próféta-királylyal, ámde ti húsból és vérből való Istenek, ti sárból és porból való Istenek! ti meg fogtok halni, mint az emberek, el fogtok bukni, mint a nagyok. A nagyság különbségeket teremt az emberek közt rövid időre; az utolsó közös bukás azonban egyenlővé teszi valamennyit.»[29] Hobbes rendszerében csak két kormányzati alapelvet találunk: a félelmet és az erőszakot; Bossuet megtoldja az értelemmel: «Még ha lovat kell is hajtanunk és nyájat legeltetnünk, azt sem tehetjük értelem nélkül; mennyivel több értelemre van szükségünk, hogy embereket és értelmes nyájat vezethessünk!»[30] Ez okért Bossuet ellensége az önkényuralomnak, melynek a Hobbes *De cive* című munkája csak tudós és szellemes igazolása: «Az igazságos Isten uralma alatt, úgy mond Bossuet, nincs semmiféle hatalom, a mely természeténél fogva föl volna mentve minden természeti, isteni és emberi törvény alól.»[31] Elismeri tehát, hogy a hatalomnak törvényei vannak s hogy minden jól rendezett államban vannak alaptörvények, melyekkel szemben mind az, a mit ellenök tesznek, jogilag érvénytelen.[32] Végre pedig föléje helyezi Bossuet a királyi hatalomnak a vallást; nem az egyházi hatalmat, hanem az isteni félelmet és a jámborságot. Az isteni felségnek alája rendeli a királyok merőben emberi felségét; és ezt az istenfélelmet a főhatalom ellensúlyozójának nevezi.[33]

[29] V. könyv, IV. czikk, 1. tétel.
[30] V. könyv, I. czikk, 1. tétel.
[31] VIII. könyv, I. czikk, 4. tétel.
[32] I. könyv, IV. czikk, 8. tét. és VIII. könyv, II. czikk, 1. tét.
[33] IV. könyv, II. czikkely, 4. tétel.

Hobbes rendszerében ellenben, mint tudjuk, a fejedelem nincs alárendelve a vallásnak, épp oly kevéssé, mint a törvénynek. Egyik is, másik is meghajlik önkényes akarata előtt. A fejedelem hatalma Hobbes szerint a végzet kényszeréhez hasonló; Bossuet szerint azonban a gondviselés munkájához: az első merőben physikai, az utóbbi merőben erkölcsi természetű; az első mindenféle korlátozástól ment, míg az utóbbit korlátok közé szorítja a lelkiismeret, az ész és a vallás. Ime, mily nagy különbségek választják el e két rendszert, melyekben egyébiránt sok a hasonló elv és melyeknek czélja, a korlátlan monarchia védelme, szintén közös.

Valamint Hobbes, úgy Bossuet is megengedi, hogy létezett egy természeti állapot, a mely minden polgári állapotot megelőzött, és a melyben mindenki mindent szabadon ejthetett zsákmányul.[34] «A hol minden ember azt kivánja tenni, a mit akar, ott senki sem teheti azt, a mit akar; a hol mindenki úr, ott mindenki rabszolga.»[35] Ilyen körülmények között mindenkinek le kell mondania a saját akaratáról és azt át kell ruháznia a kormányra. Ekképen minden hatalom a teljes hatalmú tisztviselőben egyesül, és ennek hatalmát mindenki a saját maga hatalmának rovására öregbíti. Ebből is kiviláglik, hogy Bossuet a kormányhatalom eredetét épp úgy magyarázza, mint Hobbes, vagyis egy mindenható hatalom szükségéből, a mely magában egyesít és elnyom minden egyéni hatalmat. Bossuet Hobbesnak még azt a nézetét is magáévá teszi, hogy a kormány szervezését megelőzőleg

[34] I. könyv, III. czikk, 4. tétel.
[35] *U. o.*, 5. tétel.

egyáltalában nincsenek egyéni jogok. «Szüntesd meg, úgy mond, a kormányzatot és a föld, annak összes javaival egyetemben, épp oly közös lesz az emberek között, mint a levegő és a napfény. Ez elemi természeti törvény szerint, senkinek sincs egyéni joga semmi dologra és minden mindenkié.» Végre pedig hozzáteszi: «Ebből (t. i. a kormányzatból) származott a tulajdonjog, a mint hogy egyáltalában *minden jognak a közhatalomból kell származnia.*»[36]

Midőn Bossuet azt vallja, hogy a kormányzat azon áldozat árán alakult, melylyel minden egyén saját hatalmáról a fejedelem javára lemondott, ezzel még korántsem ismeri el azt, hogy a nép a főhatalom forrása. A kormányzat, szervezése előtt, tényleg nem lehetett más, csak anarchia. Ha azt tételezzük föl, hogy ebben az állapotban a népé a főhatalom, ez annak elimerését jelentené, hogy már létezik bizonyos kormányzati forma, valami rend, valami megállapított jog; ez pedig ellenkeznék magával a föltevéssel. A főhatalom csak ott és csak akkor kezdődik, a hol és a mikor megszünik az anarchia, vagyis mindeneknek hatalma s a mindenkinek mindenre irányuló és egymást kizáró igénye. Mind addig csak tömeg létezik, a melyet nem illethet meg a souverain czím. Igaz ugyan, hogy ez a tömeg teremti meg a souveraint az által, hogy magát neki aláveti. De abból a tényből, hogy mindenható jogát átengedte, világosan következik, hogy nem rendelkezik többé vele. A felségjog éppen az a hatalom, a mely mindenkinek a maga egyéni hatalmáról való lemondásából és annak átengedéséből származik; s ennél

[36] I. könyv, III. czikk, 4. tétel.

fogva már föltételezi a tömeg szükségszerű engedelmességét és teljes lemondását.[37]

Beszélnek pactumról, melyet a nép köt a fejedelemmel, és általában minden hatalmi és engedelmességi viszonyt szerződésekre vezetnek vissza. Azt akarják, hogy az úr és szolga, apa és fiú, férj és feleség közötti viszony kölcsönös szerződésen alapuljon.[38] Bossuet föltétlenül visszautasítja a szerződések tanát, s ez is egy különbség közte és Hobbes közt. Ez utóbbi mindent szerződésekre vezetett vissza; az ő rendszerében eredettől fogva még a szolgaság is beleegyezést föltételez, s a zsarnokság joga is a szerződő felek szabad akaratából következik. Bossuet ellenben a dolgok természetes viszonyaiban s a teremtmények nélkülözhetetlen rendjében látja függésök okát. Azonban bármennyire eltérők is elveik, tagadhatatlan mindazáltal, hogy Bossuet alig tér el Hobbestól a szolgaság igazolásában. A tekintély iránti előszeretetében és a szabadság megvetésében, a mely utóbbit soha sem akarta megkülönböztetni az anarchiától, annyira megy, hogy a rabszolgaságot «igazságos és észszerű» állapotnak találja. Elfogadja azt a siralmas érvet, melyet Grotius és azok a jogtudósok hoztak föl, kik zavarban voltak, miképen igazoljanak jogszerűen egy oly állapotot, a melyet elméletben természetellenesnek nyilvánítottak. Bossuet a szolgaság eredetét annak az igazságos háborúnak törvényeiben látja, a melyben a győztes fél, úgy mond, megölheti a legyőzöttet, de ha úgy akarja, élni is hagyhatja (*servus a servare*). Ez nem pactum, hanem

[37] *Cinq avertissements aux protestants*, XLIX.

[38] Ez Jurieu, protestans theologus, tana volt. (*Lettre contre l'Histoire des variations.*)

ajándék. «Az úr olyan törvényt hoz, a milyet akar, a szolgának pedig olyanul kell azt elfogadnia, a milyennek adják; ez jobban ellenkezik a pactum természetével, mint bármi e világon.» Ez tökéletesen igaz és a Hobbes hamis rendszere, mely szabad beleegyezésre vezeti vissza a szabadságról való lemondást, alaposan meg van döntve. De vajjon a Bossuet tana józanabb-e? Abban áll-e az igazságos háború joga, hogy a legyőzöttet szükség nélkül leöljük? Abban áll-e ez a jog, hogy a legyőzöttet minden személyes jogától megfoszszuk és Bossuet szavaival kijelentsük, hogy nincs többé jogi állása, nincs többé feje (*caput non habet*), hogy megszünt személy lenni az államban, hogy semmiféle vagyon, semmiféle jog nem illeti, hogy nincs beleszólása az ítélkezésbe, sem befolyása, sem hatalma, legföljebb annyiban, a mennyiben ura ezt megengedi?[39] Az igazságos háború, kérdem ismételten, terjedhet-e ennyire? A rabszolgaság újabbkori dicsőítői, Hobbes, Grotius, Bossuet valóban igen távol elmaradnak attól a mély philosophiától, melylyel Aristoteles tárgyalta e kérdést. Aristoteles nem alapította a rabszolgaságot se szerződésre, se igazságos háború jogára, hanem arra az egyetlen elvre, a melynek alapján igazolni lehetne, föltéve, hogy egyáltalán igazolható: az emberek természetes egyenlőtlenségére. Ez elv keretén kívül az értelem kétségkívül sokféle fokot különböztethet meg a társadalmi hierarchiában, de az egyéniség és jogi állás ez elnyomásában, minden jog e tagadásában nem láthat egyebet, mint erőhatalommal való visszaélést és sérelmet a testvériség ellen, a melyet pedig Bossuet az emberi társadalom alapjának hirdet. Jobb

[39] *Politique*, L.

úton jár Bossuet, midőn Jurieuvel szemben bebizonyítja, hogy a gyermekek függése a szülőktől nem pactum, hanem természetes viszonynak következménye.[40] Csakhogy nem világosít föl bennünket az iránt, vajjon ez a viszony ugyanaz marad-e akkor is, midőn a fiú férfiúvá válik, és vajjon az engedelmesség, mely egészen más dolog, mint a puszta tisztelet, máson alapszik-e, mint szabad beleegyezésen? Végre Bossuet ellenkező nézete mellett is el kell ismernünk, hogy férj és feleség között van bizonyos szerződés-féle, még pedig magánál a családi élet alapelvénél fogva. A házasság kétségkivül szerződés, melyet törvény és Isten szentesít; és a hitvesi hatalom, Aristoteles szerencsés kifejezése szerint olyan, mint a köztársasági hatalom.

Bár Bossuet föltétlenül elveti a pactumoknak más felől ugyanoly túlzással védelmezett elméletét, még sem habozott megengedni, hogy a nép, midőn fejedelmet állít maga fölé, pactumot köthet vele, a melynek értelmében a teljhatalmat, melyet a fejedelemre ruház, bizonyos előfordulható esetekre nézve magának föntarthatja. Ugyanaz az érdek, a melynél fogva a nép megválik az anarchiától, megkívánja azt is, hogy mondjon le a teljhatalom visszakövetelhetéséről, és hogy ne szabjon a fejedelem elé más határokat, mint melyeket már a természetes méltányosság és a saját érdeke előírt.[41] Ha a teljhatalom forrása nem a népben van, a mennyiben ez nem adhat olyat, a mije nincs, felsőbb helyen kell azt keresnünk. Ez a forrás magában Istenben van. Isten a királyok királya és kezdetben ő volt az emberek egyetlen királya.

[40] *Politique*, LII.
[41] *U. o.*, LVI.

Minden emberi hatalom, bármilyen természetű is, csak kifolyása ennek az ősi hatalomnak. Csak azért törvényes mind e hatalom, mert bizonyos fokban az isteni hatalmat képviselik. Ez az ő joguknak egyetlen alapja. Minden kormány tehát isteni származású, mert valamennyit Isten engedte meg, és mert valamennyi, a tekintélynek azon kis részénél fogva, melyet képvisel, kedves Isten előtt, a ki a rendet szereti és a ki törvényesíti őket, mert a társadalomban föntartják az egységet és a békességet.[42] De ha minden kormány iránt, eredetökre való tekintet nélkül, pusztán azon ténynél fogva, hogy léteznek, tisztelettel és engedelmességgel tartozunk: vannak mégis olyanok, a melyek a többieknél előbbvalók. És valamennyi közt a legjobb és a legtermészetesebb a monarchia. «A monarchia elve az apai hatalomban gyökerezik, vagyis magában a természetben. . . . Az emberek mind alattvalókul születnek; és az atyai uralom, mely őket engedelmességre szoktatja, arra is rászoktatja őket, hogy nincs csak egy főnökük.» A monarchia a legjobb kormányzat, mert a legállandóbb, a legerősebb és a legegységesebb. Sokkal inkább felel meg a katonai kormányzatnak, mint bármi más, s ez utóbbi csaknem mindig maga után vonja amazt.[43]

Egyetlen író sem bálványozta annyira a királyságot, mint Bossuet; hódolata szinte a vallásossággal határos.[44] «A királyok, úgy mond, szent lények.»[45] A királyok

[42] *Politique*, II. könyv, I. czikkely, 2. és 6. tétel.

[43] *U. o.*, 7. és 8. tétel.

[44] A brahmanismusig kell visszamennünk, hogy a királyságnak oly bálványozására találjunk, a mely a Bossuetéhoz fogható. Lásd e mű I. kötetét, bevezető fejezet, 50. lap.

[45] III. könyv, II. czikk, 2. tétel.

személye ellen intézett merénylet Bossuet szemében szentségtörés és ő úgy tartja, hogy vallásos hódolattal kell tisztelni a királyokat. Bámulja Tertullianus kifejezését, a ki a királyok iránt tanúsított hódolatot «a második felség vallásának» nevezi. Ez a második felség «csak kifolyása az elsőnek, vagyis az isteni felségnek, a ki az emberi dolgok javára fényének egyes sugarait a királyokra tükröztette».[46] Midőn Bossuet összehasonlítás útján akar a fejedelem nagyságáról képet kelteni, Isten nagyságában keresi a hasonlatot. Mikép Isten minden a világegyetemben, úgy a fejedelem minden az államban. Minden feléje igyekszik, minden tőle származik. Ő maga az állam. Hatalma egyidejűleg érvényesül az egész államban, mint Isten hatalma is ugyanabban a pillanatban érezteti magát a világ egyik végétől a másikig. A fényesség mindenüvé elkiséri Istennek hatalmát: s így a felség is a fejedelemben Isten nagyságának a mása. Isten maga a szentség, maga a jóság, maga a hatalom, maga az értelem. Ezekben a dolgokban van Isten felsége, ezeknek a dolgoknak a másában a királyok felsége.[47] Ennyi nagyság azonban nem forrhatna össze a fejedelem személyével, ha hatalma korlátolt volna. Miért is a király hatalma korlátlan.[48] Senkinek sem számol rendeleteiről; ítéleteitől nincs felebbezés; fölötte áll a törvényeknek is. A királynak kétségkívül kötelességei is vannak; saját akaratát nem teheti a törvények helyébe, és az egész világnak példát kell adnia az igazság iránti engedelmesség tekintetében. A törvényeknek azonban nincs

[46] III. könyv, II. czikk, 3. tétel.
[47] V. könyv, IV. czikk, 1. tétel.
[48] IV. könyv, I. czikk, 1. tétel.

hatalmuk ő fölötte. Lelkiismereténél fogva meg kell ugyan őket tartania, de megtartásukra semmiféle erő sem kényszerítheti. A királyt tényleg nem lehet a törvények iránti engedelmességre kényszeríteni a nélkül, hogy másra ne bíznók az erőt és így szakadást ne idéznénk elő az államban. Az állam egysége azt követeli, hogy minden hatalom egy kézben egyesüljön, és a fejedelmi hatalomnak nincs szüksége más korlátozásra a saját maga érdeke által követelt korlátozáson kívül, mely érdeke alattvalóinak romlásával csorbát szenvedne. E szerint a királyok alá vannak ugyan vetve a törvényeknek, de nem a törvények büntetésének. Az ő számukra minden büntető törvény kivételt tesz; s hogy egy theologiai megkülönböztetést alkalmazzunk, a királyok alá vannak vetve a törvényeknek a vis directiva, de nem a vis coactiva tekintetében.[49] Ilyenek lévén elvei, könnyen érthető, hogy Bossuet megtagadja a néptől azt a jogot, hogy a fejedelmet letehesse, vagy ellene fegyverrel fölkelhessen, bármely ürügy, akár a vallás ürügye alatt is. Megvallja, hogy van egy pont, a melyben az alattvalónak az engedelmességet meg kell tagadnia; mert jobb Istennek engedelmeskedni, mint az embereknek. De olyan eset nincs, melyben az alattvalónak meg volna engedhető, hogy föllázadjon; a kegyetlenség, a hitszegés, az istentelenség sem elégséges ok arra, hogy magát a törvényes fejedelem hatalma alól fölszabadítsa.[50] Ezekkel az elvekkel Bossuet nem csupán a protestáns iskola

[49] IV. könyv, I. czikk, 4. és 5. tétel. Lásd fentebb (241. lap) ugyanezt a megkülönböztetést Suareznél.

[50] Lásd az egész VI. könyvet és az V. szakaszt végig, különösen pedig a XXXII-et.

híveit sújtotta. Ostorának suhogója magasabbra ért, és megcsapta Szent-Péter székét is, a honnan a középkorban és a XVI. században annyi anathema szállt a királyok mindenhatósága ellen.

Ne feledjük azonban, hogy Bossuet igen komoly kisérletet tesz megkülönböztetni a korlátlan hatalmat az önkényes hatalomtól. «A nélkül, hogy annak vizsgálatába bocsátkoznánk, úgy mond, vajjon az e fajta hatalom megengedhető-e, vagy meg nem engedhető, elég lesz kijelentenünk, hogy barbár és gyűlöletes.»[51] Ez kétségkívül elég. De nem különös eljárás-e kétségben hagyni bennünket az iránt, vajjon az, a mi gyűlöletes, lehet-e megengedett? Mintha bizony a kérdés nem adná meg önmagának a választ? Ennyire irtózik Bossuet a hatalom tekintélyének csorbításától még akkor is, mikor gyűlöletes. Az önkényuralmat szerinte négy jegyről lehet fölismerni: 1. az önkényuralomban az alattvalók rabszolgák; 2. semmiféle tulajdonnal nem rendelkeznek; 3. a fejedelem föltétlenül rendelkezik az alattvalók javaival; 4. nincs más törvény az ő akaratánál. A korlátlan kormányformánál e négy jellemző vonás nem található, mert a fejedelem csak a kényszer tekintetében korlátlan; ellenben az így kormányzott államokban vannak törvények, s mind az, a mi e törvények ellen történik, érvénytelen. Ezek azok a törvények, melyeket alaptörvényeknek szokás nevezni, s melyeket a fejedelemnek is meg kell tartania, ha csak uralmát önmaga nem akarja megdönteni.[52] Igaz ugyan, hogy ez elég erős gát a királyok hatalma ellen. De mily biztosítékuk van az alattvalóknak, hogy

[51] VIII. könyv, II. czikk, 1. tétel.

[52] Lásd föntebb az 514. lapot.

e törvények tiszteletben fognak tartatni? Bossuet azzal biztat, hogy minden törvényes uralomban, mely egyúttal korlátlan, az egyének szabadok és a tulajdon sérthetetlen.[53] De mire alapítja azt az állítását, hogy az egyén és a tulajdon teljes biztosságban vannak oly király akaratával szemben, a ki mindent megtehet? Abból, hogy valamely állam erkölcsei nem engedik meg, hogy a fejedelem a végletekig menjen, következik-e az, hogy kormánya nem önkényes, mert jogaival nem él annyira vissza, mint a mennyire tehetné? Természetesen különbséget kell tenni művelt és barbár kormányok között. De vajjon a műveltség ellenállhatna-e sokáig ennek a korlátlan uralomnak, a mely a dolgok természeténél fogva napról-napra jobban önkényuralommá fajul? Azt mondják, hogy mind az, a mi az alaptörvények ellen történik, magától semmis. De vajjon ki semmisíti meg a tényeket, melyek az alaptörvényekkel ellenkeznek, ha nincs mérséklő hatalom, ha nincs döntő bíróság, és végre ha nincs legalább valamelyes ellenőrzés? Bossuet maga beismeri, hogy semmi sem visz oly nagy kísértésbe, mint a hatalom, és hogy semmi sem nehezebb, mint valamit megtagadni magunktól olyankor, midőn maguk az emberek mindent megadnak.[54] És még sem akarja, hogy a fejedelmek kisértései ellen orvoslás kerestessék, s nem enged meg semmi egyebet azon kívül, a mit általános gyógyszernek nevez, s a milyennek az istenfélést, a vallást és a jámborságot tartja.[55]

Bossuet szemei előtt oly tündöklő kép lebegett, a

[53] VIII. könyv, II. czikk, 2. és 3. tétel.
[54] X. könyv, VI. czikk, 1. tétel.
[55] *U. o.* 2. tétel.

mely elkápráztatta. Úgy látszik, csak a szent könyvekben keresi példáit, és mindig láthatatlan minta után indúl. E minta a monarchia képe, a mely oly szép rendet, oly nagy erőt és annyi pompát varázsolt eléje, hogy az isteni fenség képmásának vélte.[56] A dolgok ez állapotában, melyet az események sora előidézett és melyet az idők sora ismét megsemmisített, vélte Bossuet föltalálhatni a politikai társadalomnak mintaképét, a melyet csak úgy keresett, mint Platon, Cicero és minden nagy képzelem. A monarchia, mely századok óta, a római birodalom bukásától fogva a közép-kor küzdelmein és viszályain keresztül mindig függetlenségre és hatalmi felsőségre törekedett, végre elérte azt a hatalmat, a melyre vágyott, úgy hogy uralmának biztossága lehetővé tette, hogy magát azzal a pompával és fönséggel vegye körül, a mely hódolásra késztette Bossuet büszke lelkét, mert abban az isteni nagyság visszatükröződését látta. A római császárok és a keleti királyok óta a hatalom iránti tisztelet sohasem jutott oly közel az apotheosishez, mint e korban; soha a vallás nem vállalkozott oly nyiltan a világi hatalom védelmére minden sérelem ellen és még a saját maga által elkövetett sérelmek ellen is; és végre soha nem állította a politika annyi bizalommal, hogy

[56] El kell ismerni, hogy a királyi tekintély legfőbb képviselője e korban, XIV. Lajos, igen magasztos eszményt állított maga elé a monarchiáról és a fejedelem kötelességeiről. Érdemes elolvasni, a mit e tárgyról a *Discours sur le métier du roi*-ban írt, melynek már czíme is bámulatos és azt árulja el, hogy nem élvezetek eszközének tekintette hatalmát, hanem terhes föladatnak. «Mindent az állam javának szempontjából kell tenni. Hogy másoknak parancsolhassunk, föléjök kell emelkednünk, és miután meghallgattuk, a mit minden oldalról mondanak, elfogultság nélküli ítélet alapján

fölfedezte a politikai tökély mintáját. A mi modern álmodozóink a jövőben keresik eszményöket; Cicero a multban látta az övét. Bossuet saját maga körül lelte föl, és nem is sejti, hogy ez az eszmény csalóka látszat és ámító, múló álom. Azt hitte, hogy egy örök dolognak képét rajzolja, pedig a minta jóval korábban pusztult el, mint a képe. Néhány évvel később kimondhatatlan csapások, melyeket e korlátlan hatalom visszaélései idéztek elő, egy pillanatig elnyeléssel fenyegették az államot és a fejedelmet. — Aztán néhány évvel később rettenetes romlottság és szemérmetlen botrányok foglalták el a fölséges fény helyét, a melyben Bossuet Isten nagyságának képét imádta. És végre száz évvel utóbb egy szörnyű catastropha seperte el a királyságot, a királyt és minden díszét.

Természetes, hogy az isteni jog és a korlátlan monarchia elméletének magaslatáról, a mely elméletet a tények és sikerek oly csodálatosan megerősíteni látszottak, Bossuet csak szánalmas szemmel tekintett arra az angol forradalomra, mely a század közepén játszódott le, és a mely mintha maga is megbánta volna bűnét és mintha vezeklésre adta volna magát II. Károly restauratiójával. Bossuet persze nem láthatott e korszak zavaraiban egyebet,

kell határoznunk, mindig meggondolva, hogy soha ne parancsoljunk olyat, a mi nem méltó hozzánk, az álláshoz, a melyet viselünk és az állam nagyságához. Midőn az ember az államot tartja szemmel, a saját maga számára dolgozik. Az egyiknek java a másik dicsősége. Midőn amaz boldog, virágzó és hatalmas, azt illeti meg érte a dicsőség, a ki mind ennek előidézője ; ez tehát inkább élvezi az élet legnagyobb gyönyöreit, mint alattvalói élvezik ő reá vagy saját magokra való tekintettel.» *Mémoires* (XIV. Lajos művei, 6 köt., Páris, 1806).

csak anarchiát és lázadást. Semmi nem világosította és nem világosíthatta föl a felől, hogy éppen e forradalom volt az, mely a népek számára új ösvényt jelölt, holott a XIV. Lajos tündöklő monarchiája csak egy megsemmisülésre hivatott kormányformának volt utolsó föllobbanása. Bossuet a reformatióban találja a forradalom eredetét: «Minden baj onnan származik, hogy azok, a kik elég vakmerők voltak a mult században schisma árán is fölidézni a reformatiót, újításaik útjában nem találván erősebb akadályokat a szent egyház tekintélyénél, ezt megdönteni voltak kénytelenek.»[57] Végnélküli kifejlésökben mutatja be nekünk az egymásból fejlődő sectákat. «E vitatkozások alig voltak egyebek, mint gyönge kezdet, melylyel a zavargó szellemek mintegy kisérletet tettek szabadságuk elérésére. De valami erőszakosabb érzés zakatolt a szívek fenekén: titkolt undor mind attól, a mi tekintély és az a kielégíthetetlen újítási viszketeg, mely az első példa látására mindig be szokott következni. Igy járultak hozzá a kálvinisták, kik a lutheránusoknál is merészebbek, a socinianismus megalakulásához . . . Az anabaptisták sectái ugyan e forrásból kerültek elő, és megteremtették a határt nem ismerő függetleneket, a kiknek sorában találjuk a reszketőket és az üdvkeresőket . . .» E vallástalan bizonytalanságból következett a királyi hatalom elleni fölkelés. «Azon nem lehet csodálkoznunk, hogy elfelejtették a felség és a törvények iránti tiszteletet, sem azon, hogy pártütőkké, lázadókká és megrögzött rakonczátlankodókká lettek . . . A népek szivében van valami kifejezhetetlen nyugtalanság, a mely kiszabadul, ha nélkülözhetetlen fékét (a vallást) eltávo-

[57] Henriette de France feletti halottas beszéd.

lítjuk; és mit sem kell többé kimélniök, ha meg van nekik engedve, hogy vallásuk fölött korlátlanul rendelkezzenek.» Múlhatatlanul ilyen ítéletet kellett egy XVIII. századbeli embernek, franczia embernek és püspöknek mondania ama forrongásokról és ama szakadásról, melyeknek valódi jelentőségét fölfogni nem birta. És egy századdal később Montesquieu mégis e fegyelmezetlen országban fedezte föl a kormányzat mintaképét, és napjainkban is szűntelenül ezt a népet emlegetik, mint a törvények és a köztisztviselők iránti tisztelet példaképét, és melyet épp úgy szokás szembe állítani a franczia állhatatlansággal, mint a hogy Bossuet az angolok állhatatlanságával állította szembe Franciaországnak vallásához és királyához való nemes ragaszkodását.

De ha monarchikus és vallásos meggyőződései nem engedték is meg Bossuetnek, hogy az angol forradalom eseményeit megértse, viszont classicus műveltsége megkönnyítette neki annak a társadalmi állapotnak alapos megértését, mely sokkal távolabb áll a miénktől: a római köztársaságét. Rómaivá tudott lenni a rómaiakkal s magába szívta politikai érzelmeiket; de még futólag sem jutott volna eszébe, hogy olyas valami, a mit a régieknél bámult, az új-kori népekre nézve szükséges lehetne. «A római ember alapérzelme, úgy mond, a szabadság és a haza iránti szeretet. Az első megszerettette vele a másikat; mert az által, hogy szerette a szabadságot, szerette hazáját is, mint azt az anyát, ki őt nemes és szabad érzelmekre nevelte.» És gyönyörű a szabadság meghatározása: «A szabadság neve alatt a rómaiak és görögök oly állapotot értettek, a melyben senki sem függ mástól, mint a törvénytől, és a melyben a törvény hatalmasabb,

mint az emberek.»[58] Bossuet hozzáteszi, hogy még a királyok alatt is annyi szabadság volt Rómában, «a mennyi alig fér meg egy rendezett monarchiában». Igy tehát a jó monarchiának, a rendezett monarchiának ki kellene zárnia minden szabadságot, vagyis minden oly állapotot, a melyben a törvény hatalmasabb, mint az ember. Bossuet nem is képzelte, hogy jöhet idő, a midőn e kettőt egymással összeegyeztetik, s hogy az új-kori emberek magok fogják kívánni a törvény uralmát. De ha kortársait nem féltette is a rómaiak csábító példájától, ezeknek társadalmi állapotát nagyon részrehajlatlanul, sőt bizonyos benső bámulattal ítélte meg. «A respublicá-nak alapelve az volt, hogy a szabadságot elválaszthatatlannak tekintette a római névtől. Az ily szellemben nevelt nép, vagy hogy többet mondjunk, az a nép, mely más népek fölötti uralomra érezte magát hivatva, és a melyet ezért Vergilius oly szépen királyi népnek nevez, csak saját magától akart törvényt elfogadni. . . . Mind az, mi azt az egyenlőséget, melyet egy szabad állam megkívánhat, tényleg vagy csak látszólag sértette, gyanussá vált e finnyás érzésű nép előtt. Szabadságszeretetöknél fogva nehéz volt az ily szellemeken uralkodni.» Ezután leírja Rómának megoszlását két rendre, a nélkül persze, hogy annyira menne, mint Montesquieu, hogy ezt tartaná Róma nagysága legfőbb rugójának, de mérséklettel kiemeli mindkettőnek túlzó hajlamait: «Innen eredt a féktelen féltékenység a senatus és a nép, a patriciusok és a plebejusok között. Az egyik fél azt hajtotta szűntelen, hogy a túlságos szabadság megsemmisíti önmagát; a másik viszont attól tartott,

[58] *Discours sur l'histoire universelle,* III. rész, VI. fej.

hogy a hatalom, *mely természeténél fogva mindig gyarapodni igyekszik,* zsarnoksággá fog fajulni.» Bossuet Caesar meggyilkolásáról is megemlékezik, de a nélkül, hogy csodálkozásának vagy méltatlankodásának legcsekélyebb jelét adná, «az történt, úgy mond, hogy magában a senatusban ölték meg, mint valami zsarnokot».[59] Elismeri, hogy ha a köztársaságnak megvolt a maga gyöngéje: «a népnek és a senatusnak kölcsönös féltékenysége, úgy a Caesarok monarchiájának is megvolt a magáé, s e gyöngéje azoknak a katonáknak fegyelmezetlensége volt, kik a Caesarokat trónra juttatták.» Ebből látható, hogy Bossuet, midőn Róma történetét olvasta, az ó-kori republicánusok álláspontjára is tudott helyezkedni. A római senatus fönségében, céltudatosságában és magatartásában a monarchiai állandóság mintaképét lelte föl; de azért nem volt a nép iránt sem igazságtalan, és megértette azt a varázst, melyet az egyenlőség és szabadság eszméje e büszke lelkekre gyakorolt. Ennyiben Bossuet, még pedig öntudatlanul, a XVIII. századbeli szabadság előzőinek egyike. Az ó-kornak tisztelete

[59] *Discours sur l'histoire universelle.* VII. fej. — A *La connaissance de Dieu et de soi-même* című mű I. fejezetének XIII. pontjában Bossuet e példával magyarázza meg, hogy contingens dolgokban hova vezet az okoskodás. «Én például azt akarom bizonyítani, úgy mond, hogy Caesar ellensége a hazának, s folyvást a szabadság elnyomására törekedett, hogy ellenben Brutusnak, a ki megölte, soha sem volt más szándéka, mint az, hogy a köztársaságot törvényes alakjában állítsa vissza.» Első látszatra azt hinné az ember, hogy bár itt kétséges dologról van szó, Bossuet Brutus pártján van és Caesar ellen foglal állást. Igy szunnyadnak és tengenek tovább a hagyományokban érzések és szenvedélyek, melyeket más körülmények közt és más föltételek mellett ámulva látunk fenyegető alakban új életre kelni.

és bámulata révén, Bossuet, Rollin és Montesquieu műveinek olvasása útján keletkezett vagy támadt föl újra Francziaországban a szabad intézmények iránti szeretet, még mielőtt az angol alkotmány megtestesíthette volna az addig határozatlan és tehetetlen érzelmeket és még mielőtt szabad kifejlést biztosíthatott volna nekik.

Mielőtt Bossuet politikájával végeznénk, jegyezzük meg, hogy a korlátlan monarchia e nagy apostola, óvatos kiméletességgel ugyan, de bizonyos tekintetben maga is forradalmi érzelmű volt a római udvarral szemben, és hogy ő mérte a végső csapást a theokratiára az által, hogy nyiltan és határozottan kárhoztatta a pápaságnak a királyok világi hatalmára irányuló jogigényeit. Ő fogalmazta vagy fogalmaztatta meg az 1682-diki négy alapelvet, melyeknek elseje, mint egy mestercsapással vágta el az egyházi és a világi hatalom közötti hosszú vitát, a melyet részletesen tárgyaltunk a közép-kor történetében. Ime az első alapelv szövege: «Kijelentjük, hogy Szent-Péter és utódai, Jézus Krisztusnak helytartói, valamint maga az egész egyház, csakis egyházi és a lelki üdvöt illető dolgokra nézve nyertek Istentől hatalmat, nem pedig világi és polgári dolgokra nézve. Mert Jézus Krisztus maga is kijelentette, hogy *az ő uralma nem e földről való,* más helyen pedig, hogy *meg kell adni Caesarnak, a mi Caesaré és Istennek, a mi Istené;* minél fogva semmiben nem módosítható, sem meg nem rendíthető Szent-Pál apostolnak e parancsolata, hogy mindenki vesse magát alá a felsőbb hatalmaknak; mert nincs hatalom, a mely nem Istentől jönne és ő rendeli azokat, a melyek e földön vannak. A ki tehát a hatalmakkal ellenkezik, Isten parancsának szegül ellene. Következésképen kijelentjük, hogy a királyok és

fejedelmek világi dolgokban nincsenek alávetve Isten rendeletéből semmiféle egyházi hatalomnak; hogy sem közvetve, sem közvetlenül az egyházfő akaratából el nem mozdíthatók; hogy alattvalóik nem menthetők föl azon hódolat és engedelmesség alól, melylyel nekik tartoznak, valamint hogy a hűségeskü alól sem oldhatók föl; és hogy ennek a közbékére szükséges tannak, mely épp oly előnyös az egyházra, mint az államra nézve, sérthetetlenül kell föntartatnia oly tanképen, mely megfelel Isten akaratának, a szent atyák hagyományának és a szentek példájának.»[60] Méltán mondhatjuk, hogy ezzel a határozattal a kérdés meg van oldva és hogy ha újabb viták merültek is föl az állam és az egyház közt, azok egészen új és egészen más nézetkülönbségekből keletkeztek.

Fénelon. — Említettük, hogy a XVI. században a demokratikus eszmék belopóztak azokba az iratokba is, a melyek látszatra leginkább ellenkeznek velök. Éppen az ellenkező jelenséget tapasztaljuk Franciaországban a XVIII. század folyamán. A korlátlan monarchia elvei még a legfüggetlenebb szellemeket is meghódítják, és egyes íróknak szabadelvűsége nem egyéb mérsékelt absolutismusnál. Ez különösen Fénelonra nézve igaz,[61] kinek az a híre, hogy a XVIII. századot képviseli a XVII. században. E nagy és bájos szellem Bossuet-vel egyformán részese az ájtatos és emelkedett lelkek rokonszenves hajlamainak és ragaszkodásának. De amaz meg-

[60] Lásd e négy alapelv latin szövegét Bausset bíbornok *Histoire de Bossuet* című művében, II. köt., 174—175. lap.

[61] Lásd Fénelonról az ily című terjedelmes dolgozatot: J. Denis, *Politique de Fénelon*, Caen, 1868.

tőri az akaratot önkényes természetű lángeszével, melynek párját nem találni; míg emez nyájassággal és szabadságszeretettel bűvöli el, a mi jobban tetszik a modern embereknek. Mindaketten hívei a monarchiának és az isteni jognak. De míg Bossuet csak a tiszta és korlátlan monarchiát fogadja el, addig Fénelon aristokratikus és bizonyos tekintetben képviseleti monarchia felé hajlik.

Mint Bossuet, úgy Fénelon is elfogadja azt a nézetet, hogy a hatalom Istentől származik, hogy szentnek kell lennie, bármilyen a formája, s hogy a népnek nem szabad semmire vállalkoznia, mi által e hatalom helyzete megváltozhatnék.[62] Igaz ugyan, hogy a souverain főhatalom, ha úgy akarja, maga is megváltoztathatja az állam közjogi helyzetét, de ezt csakis ő teheti; és minden más forrásból eredő ily irányú vállalkozás nem egyéb, mint jogbitorlás. Igaz ugyan, hogy a mi eredetileg jogbitorlás volt, ha jogczímét senki kétségbe nem vonja, idővel törvényes hatalommá válhatik az elévülés jogánál fogva. Ebből azonban nem következik, hogy a jogbitorlás pusztán az által válik törvényessé, hogy a bitorló megszerezte a hatalmat; mert hiszen nem tehető föl, hogy Isten mind azt jogosnak ismerje el, a mit eltűr. «Kétség kívül meg kell fizetni az adókat, melyeket a bitorló kivet s engedelmeskedni kell a polgári törvényeknek, a melyeket alkot; magunkat általában alá kell vetnünk minden rendeletnek, a mely nélkül a társadalmi rend és béke fönn nem állhatna; de ennek az engedelmességünknek soha sem szabad annyira mennie, hogy helyeseljük a jogtalan-

[62] Itt-ott föl fogom használni a skót Ramsay által közzétett és Fénelon elvei szerint írt *Philosophiai kisérlet a polgári kormányzatról* czímű művet. Lásd a VI. fejezetet.

ságot, melyet a bitorló elkövetett, és még kevésbbé annyira, hogy esküvel erősítsük, hogy a bitorlónak joga van a koronára, a melyet erőszakkal magához ragadott.»[63] Könnyű kitalálni, hogy ki az a bitorló, a kiről beszél.

Fénelon egy jogba foglalja össze és ugyanarra az elvre alapítja a koronák és a földbirtokok örökölését. Mivel az emberek, ha a természet törvényei alapján ítélünk, úgy Bossuet és Pascal, mint az ő ítélete szerint is, mind testvérek és egyenlők: valamennyinek ugyanegy joga van arra, a mi az életföntartásra szükséges. E szerint egyenlő joguk van a föld javaira, és a természeti jog szerint méltányosnak látszik, hogy valamennyien közösen és megosztás nélkül bírják a közös földet. Némelyek úgy vélik, hogy az emberek ugyancsak a természeti jognál fogva egymástól függetlenek, s hogy elvben egyenlőségnek kellene lennie közöttük rendelkezés és engedelmesség tekintetében. De minthogy a szenvedélyek erősebbek, mint az ész: a javaknak és a hatalomnak ez a feltétlen egyenlősége nem szolgálna egyébre, mint hogy a gyöngébbeket az erősebbek igája alá vesse. A közösségből fosztogatás lenne és a szabadságból anarchia. Szükség volt tehát valamelyes szabályra, a mely elrendelje a magántulajdont és a felségjogot; és ugyanaz a szükség, a mely a tulajdonos sérthetetlen jogát elrendelte, létesítette a fejedelem sérthetetlen jogát is. Az első foglalóknak nem volt természetes joguk, hogy javaikat utódaikra hagyhassák, épp oly kevéssé, mint a fejedelmeknek arra, hogy örökbe hagyhassák koronájokat. De e kettős jognak a törvényesség szentségét kellett megadni, hogy eleje vétessék a föld újabb meg újabb föl-

[63] *Essai sur le gouv. civ.*, III.

osztásával és az ismétlődő fejedelemválasztással járó örökös nehézségeknek. A rend azt kivánja, hogy legyen valami biztos és megállapított; és ugyanaz az érdek, ugyanaz az elévülési jog biztosítja a földeket és a trónokat is. «Az ember igazságtalan és tolvaj, ha valami silány bútordarabot lop, vagy ha nehány hold földet eltulajdonít; vajjon igazságos volna-e, ha koronákat lopna és országokat tulajdonítana el? . . . Ha volna biztos mértékünk, a melylyel a javakat és koronákat a természeti jog, vagyis a teljes és föltétlen igazság változhatatlan törvénye szerint oszthatnók szét: úgy az országok és a földek örökösödési joga igazságtalan volna. De minthogy az emberi szenvedélyek és az emberiség jelen állapota az ilyen mértéket lehetetlenné teszi, nehány oly általános szabályra van múlhatatlan szükségünk, mely a koronáknak, valamint a javaknak tulajdonát rendezze.[64]

Nem fogjuk Fénelon politikájának azon szakaszait idézni, a melyekben egészen Bossuet módjára szól. Szigorral birálja a lázadás jogának elvét; rámutat a népkormányzat veszélyeire, s a monarchia fensőségét vitatja minden más kormányforma fölött. Itt azonban Bossuet-től már külön kezd válni és azonnal látni fogjuk, hogy mi által vonta magára XIV. Lajos ellenszenvét, és hogy miért nevezte el Lajos országa legábrándosabb szépelméjének.

Bizonyára nem lehet tagadni, hogy Bossuet *Politikájában* sokszor szigorú hangon szól a királyokhoz; de szavait a szent-irás tekintélye mindig födi, és e szigorú

[64] *Essai sur le gouv. civ.*, IX. fej. Látjuk, hogy a szerző a jogbitorlás eszméjével igen sokat foglalkozik. Ez elvek kétségkívül Fénelon elvei, de azért a jakobita nézeteket sem lehet bennök félreismerni.

hangot különben is mindig mérsékli a királyi fenségnek csaknem babonás bálványozása. E bálványozás kellemesen érinthette a fejedelem szivét s jól megférhetett benne azokkal a szigorú erkölcsű, kegyes tanácsokkal, a melyeknek teljes jogosultságát a fejedelem különben is lelkiismeretesen belátta. Azonban bármily tiszteletben tartotta Fénelon elvben a fejedelmi főhatalmat, azért még sem mutatkozott hajlandónak arra, hogy a királyokkal szemben úgy viselkedjék, mint Isten irányában. A feddésben kedvét lelte. Remekelt a szelid erkölcsi oktatások kifejezése módjában; de ezek elvégre mégis úntatták XIV. Lajosnak uralomra termett szellemét, mely nem szivesen hallgatta az intelmeket. A *Télémaque*-ban lévő fejtegetések a királyok kötelességeiről, az udvari élet veszélyeiről, a hatalmasok gőgjéről, a fejedelmek romlottságáról, nagyravágyásukról, a háború iránti őrült előszeretetökről, a fényűzésben és a pompában való dobzódásukról; az a sok bölcs tanács, melyet mint magánember ad, a ki ez egyszer nem a szent-irásból vett erre fölhatalmazást; végre az a politikai platonismus, mely csak igazságos háborúkat és hasznos kiadásokat engedett meg s a mely oly módon akarta a királyok erkölcseit szabályozni, mint bármely közönséges polgárét; az az elérhetetlent kergető szellem, mely Platon és Morus után még egy újabb államról, Salentumról, álmodozott, mely vagyonközösségre, fényűzési törvényekre, meg az ősnépek békés pásztorerkölcseire volna alapítva: ez az eszményi politika nem igen lehetett ínyére XIV. Lajosnak, e nagyon positiv szellemű és parancsolásra termett királynak, a ki szenvedélyesen szerette a külső fényt és az élvezetet, ki meglehetősen engedelmeskedett ugyan vallásának, melytől félt, de fitymálva bánt az ész és az erkölcstan szabályai-

val, melyeket rangján alóliaknak képzelt. Fénelon kitünően vezethette volna valamely fejedelem nevelését; de az az oktatási viszketeg, mely rajta elhatalmasodott, természetszerűen és tudtán kívül ellenzéki szellemmé alakúlt át. Az, a mi áldásos szigor lett volna a nevelés magánkörében, tiszteletlen vakmerőséggé lett könyvben közzétéve.

De Fénelon nem érte be azzal, hogy a királyságot nyiltabban és vakmerőbben korholja, mint Bossuet. Oly biztosítékokról álmodozott, melyek a királyi hatalmat mérsékeljék, melyeket azonban e hatalom bizonyára forradalmi természetű korlátozásnak tekintett volna. A fejedelmi hatalom határait vizsgálva, ő vagyis inkább tanítványa Ramsay, abban találja meg e határokat, a mit a következő században az ember természet adta jogainak neveztek. Három hatalmi kört különböztet meg a főhatalom gyakorlatában: a cselekedetek, a személyek és a javak fölötti hatalmat. Úgyde e három hatalmat csak egy alaptörvény szerint, csak a közjó érdekében szabad gyakorolni. Minthogy a természeti törvény azt parancsolja minden egyesnek, hogy áldozza föl magát az összességnek, a fejedelemnek sem szabad soha a saját érdekében, hanem mindig az összeség érdekében kell cselekednie. Ezért csakis a cselekvések fölött van hatalma, de nincs alattvalóinak belső akarata fölött. «Semmiféle fejedelem sem követelheti alattvalóitól a benső vallásos hitet. Megakadályozhatja a vallás nyilvános gyakorlatát, megakadályozhatja az olyan formaságoknak, nézeteknek és szertartásoknak nyilvános követését, a melyek a secták nagy száma következtében megzavarhatnák az állam békéjét; hatalma azonban ennél tovább nem terjed. . . . Az alattvalóknak meg kell hagyni teljes szabadságukat a tekintetben, hogy mindegyik a maga részéről megvizs-

gálhassa az isteni kinyilatkoztatás dogmatikus alapját és vallhatóságának indokait.» Ez a nézet homlokegyenest ellenkezik a Bossuet nézetével, a ki megadta a fejedelemnek azt a jogot, hogy erőszakot, sőt halált is alkalmazhasson a vallás ellenségei ellenében. Hasonló fölfogása van a fejedelemnek személyeket és javakat illető hatalma felől is. «Minden más szempontból s nem a közjó czéljából alkotott törvény, megüzent háború s beszedett adó az emberiség legfőbb jogainak megsértése.»[65] E szavakat Ramsay-ból idézem, az ő tulajdon hibás szövegezésében, a nélkül, hogy teljesen meg volnék győződve, hogy tényleg Fénelontól valók. Nem lehetetlen, hogy e skót író, bármennyire royalista volt is, az angol alkotmány néhány eszméjét mégis becsempészte Fénelon elvei közé. Szabad népek közt, szinte ösztönszerűleg, azok is magukévá teszik a szabadság elveit és nyelvét, a kik magát a szabadságot ellenzik. Ellenben teljesen megegyezik Fénelon ismert elveivel az aristokratiai monarchiának az az elmélete, melyet Ramsay a *Polgári kormányzatról* írt essay-jében taglalt.[66]

Fénelon szerint a hatalomnak a fejedelem kezében kell összepontosulnia. A hatalom egysége biztosítja a társadalom egységét, a tanácskozásban való gyorsaságot, a hadvezetésben a pontosságot. Minthogy mindig két osztálya van a társadalomnak, és minthogy ezeknek egyike azokból alakul, a kik vagyonban és rangban születnek, a másika pedig azokból, a kik munkájok után élnek: ha akár az előbbiek, akár az utóbbiak kormányoznak kizárólagosan, a másik osztály mindig el

[65] *Essai sur le gouv. civ.*, XI. fej.
[66] XV. fej.

van nyomva, a mint ez az aristokratiákban és a demokratiákban tényleg így is szokott történni. «E két rend fölé kell egy felsőbb hatalom, mely kellő korlátok között tartsa őket. A királyság olyan, mint az emeltyűnek támaszpontja, mely az emeltyű egyik vagy másik végéhez közeledvén, egyensúlyban tartja mindakettőt. De minthogy lehetetlen, hogy az egyedül álló ember mindent láthasson s hogy csalhatatlanul fölismerje, mi a legjobb: tanácsadókra szorul, a kik egyúttal megakadályozzák abban, hogy korlátlan hatalmát zsarnoki hatalommá változtassa; ezt pedig az által érik el, hogy megosztoznak vele a törvényalkotás jogában. E jogot egy az aristokratia tagjaiból alakított testületre kell ruházni; együttesen csekélyebb hatalmuk van, mint a királynak, és semmit sem tehetnek nélküle. A király ellenben mindent tehet, csak törvényt nem hozhat. Ily módon szövetkezik majd a bölcseség a hatalommal. De ez még nem elég. A nép nem alkalmas ugyan a törvényhozatalra, de azért még sem lehet teljesen kizárni a kormányzásból. A törvényhozó hatalomban a nép természetesen nem osztozhatik; mert mihelyt része volna benne, mindent magához ragadna, és az állam csakhamar a csőcselék zsarnoksága alá kerülne. Ahhoz azonban joga van, hogy megszavazza ama rendkívüli segélyeket, a melyeket a fejedelem tőle be kíván szedni. «Nem szólok azon évenkénti rendes jövedelmekről, úgy mond Fénelon, a melyek föltétlenül szükségesek az államnak és a királyi méltóságnak föntartására; ezek a korona elidegeníthetetlen előjogain alapulnak, melyekre a királyok mindenkor számot tarthatnak. Csakis a rendkívüli, új és átmeneti természetű segélyekről szólok.»

Bármennyire megszorítja a szerző az adómegajánlás fontos jogát, a korlátlan monarchiának szigorú és kizáró-

lagos alapelve lassanként kizökken eredeti irányából és mind többet veszít merevségéből. A törvényhozó hatalom megoszlása és a nép megkérdezése, adóemelések esetén, nagyfontosságú engedmények az alattvalók szabadságának javára és lényeges korlátozásai a királyi hatalomnak. Mily messzire jutottunk már attól az úgyszólván merőben isteni hatalomtól, melynek az istenfélelem volt egyetlen ellensúlyozója. Igaz ugyan, hogy annak a kormányformának, a melyet Fénelon a legtermészetesebb és a legjobban ellensúlyozott kormányformaképp ajánl, szintén megvannak a maga hátrányai és Fénelon nem is mulasztja el kiemelni őket. Azonban e hátrányok mellett is kétségtelen, hogy ennek a kormányformának adja az elsőséget. Kiváló előszeretetet tanúsít az iránt a régi Francziaország iránt, melyben a parlementek és az országos rendek korlátozták a király hatalmát; ott, hol a jövendőbeli királyt szólítja meg, szavaiból kiérzik a sajnálkozás, melylyel a régi Francziaország eltünését kiséri. «Fönséged tudja, hogy hajdan a király egy fillért sem szedett a néptől a saját maga akaratából. A parlement vagy a nemzet-gyűlés engedélyezte neki az állam rendkívüli szükségleteire kivánt összegeket. Egyéb esetekben saját birtokai jövedelméből élt. Mi változtatta meg a dolgok e rendjét, ha nem a korlátlan hatalom, a melyet a királyok napjainkban magukhoz ragadtak?»[67] És abban az alkotmánytervezetben, a melyet Fénelon Chevreuse herczeggel dolgozott ki a végből, hogy a burgundi herczeg elé terjeszsze, olyan szavak olvashatók, a melyek valóságos forradalmat helyeznek kilátásba az

[67] *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*, III. és XIII. czikk.

államban: «Az États-généraux (országos rendek) intézménye. Az országos rendek következő tagokból lennének összeállítandók: minden egyházkerület püspöke, a régi főnemességnek a nemesek által választott egy tagja, a harmadik rend egy tekintélyes tagja, a kit a harmadik rend választ. Szabad választás, kizárásával a királyi ajánlásnak, mely rendeletté változhatnék; az örökös képviselet megszüntetése az újból való megválaszthatás föntartása mellett.»[68] Mikép látni való, Fénelon itt is merészebb, mint Ramsay *Philosophiai kisérlet*-ében, mert e könyvben állandó és örökös tagokból álló gyülekezetre bízza a törvényhozást, itt pedig változó és választott gyülekezetet kiván. Ezek voltak Fénelon kegyvesztésének komoly okai. Politikai reformtervei, melyek nem voltak a király előtt ismeretlenek, jobban fölkeltették a nagy király elégedetlenségét, mint a *Télémaque*-ban foglalt utopiák és erkölcsi tanítások. Ez utóbbi idézeteinkből kitetszik, hogy miért tekinthető Fénelon, nem éppen indokolatlanul, a XVIII. század politikai íróinak előzőjeként. Ily módon készítette elő Fénelon a philosophia uralmát a rationalis okoskodások iránti előszeretetével, valamint a vallási türelem diadalát meggyőző erkölcsi oktatásaival és a lelkiismereti kényszer iránti ellenszenvével. Szóval, ő a tizenhetedik és a rákövetkező század közötti természetes kapocs; és neki köszönhető, hogy a politikai szellem nem ugrik átmenet nélkül Bossuetről Montesquieu-re.

Vauban. — De Fénelonról szólva, nem térhetünk át a XVIII. századra a nélkül, hogy meg ne említsünk egy másik nevet, mely természetszerűen sorakozik az övé mellé, egy másik újítónak s a nép és emberiség egy

[68] Fénelon, *Plans de gouvernement*, II. czikk, 3. és 5. §§.

másik barátjának a nevét, a ki mint Fénelon, szintén elvesztette a király kegyét, noha legkitünőbb és leghivebb szolgái közé tartozott, s elvesztette azért, mert leleplezte hazájának nyomorát, melyet a hamis nagyság eltakart, és mert oly merész gyógyszert ajánlott, melynek kedveért az összes visszaéléseket föl kellett volna áldozni. Vauban maréchalról kivánunk szólni és az ő megható és bámulatos művéről, a *Dîme royale*-ról.[69]

Bajos volna sujtóbb s egyúttal önzetlenebb tanúvallomást képzelnünk XIV. Lajos uralkodásáról és annak hatásáról Francziaországra, mint a Vauban iratát. Lássuk, milyen állapotban volt szerinte a franczia nép a XVII. század vége felé: «Mind ama kutatások alapján, a melyeket több év alatt, mióta azoknak szentelem magamat, megejteni módomban állott, jól meggyőződtem arról, hogy az utóbbi időben *a népnek csaknem egy egész tizedrésze koldulásra szorult,* és tényleg koldul is[70]; meggyőződtem továbbá arról, hogy a másik kilencz tizedrészből öt nincs abban a helyzetben, hogy alamizsnát osztogathasson, mert *csekély kivétellel maga is majdnem ugyanolyan szerencsétlen helyzetben sinlődik;* meggyőződtem, hogy a hátralevő négy

[69] Megjelent 1707-ben a kiadónak és a megjelenés helyének megjelölése nélkül. Vauban nevéhez egy más újítónak neve kapcsolódik, a ki ugyanazokat a nézeteket vallotta, mint ő, és a ki, úgy látszik, rokona volt: ez Boisguilbert, a *Détails de la France* (1697) szerzője, melynek utánnyomása ily czím alatt jelent meg Brüsszelben, 1712-ben: *Testament politique de Vauban.* Boisguilbert föltétlen szabadságot követelt a gabonakereskedelem számára.

[70] Ne feledjük, hogy e rettenetes szavak a ryswicki béke idején irattak, vagyis XIV. Lajos utolsó szerencsétlenségei előtt, a mikor hatalma, habár nem emelkedett többé, még mindig teljes virágában volt.

tizedrészből három igen szorult helyzetben van és örökös zaklatásban él adósság és pörök miatt; és hogy a tizedik tizedrészben nem lehet találni százezer családot, sőt alig hiszem, hogy hazugságot mondanék, ha azt állítom, hogy nincs köztük tízezer család, kicsi és nagy, a melyről azt lehetne mondani, hogy igen jó módban él; és ha ezek sorából kivennők az *űzéreket*, ezeknek nyilt és titkos társait és alkalmazottait, és mindazokat, *a kiket a király támogat jótéteményeivel,* végre néhány kereskedőt stb.: meg vagyok győződve, hogy a maradék igen csekély volna.»[71]

Ilyen állapotban volt egy oly országnak társadalma, «a mely természettől a leggazdagabb a világon.»[72] Ezt állítja Vauban, megjegyezvén azt is, hogy nem az arany és az ezüst teszi az országok gazdagságát, hanem «az élelmi szerek bősége, és ez a bőség Francziaországban a legnagyobb mértékben megvan».

Honnan mégis annyi nyomor ekkora bőség mellett? Ez az adók rossz kivetéséből ered, a melyek mind a legszerencsétlenebb és legmunkásabb osztályt terhelik, és melyeknek helytelenül megállapított kulcsát még súlyosbították az adószedés kapcsán gyakorolt igazságtalanságok és visszaélések. «Becsületbeli és lelkiismereti kötelességemnek tartom, úgy mond Vauban, felségednek

[71] *Dîme royale,* előszó, 4. lap. Vauban indokolatlanul toldja meg e lajstromot a «néhány kereskedő»-vel, mert ez nem felel meg gondolatának; hiszen hogy a kereskedők gazdagok, ez természetes és helyénvaló. Azt akarja mondani, hogy ha kiveszszük a király *adóbérlőit és kegydíjasait,* szóval azokat, a kik az adójövedelemből élnek, vajmi kevés oly vagyont találhatunk, a melyet munkával szereztek.

[72] *Dîme royale,* 26. lap.

figyelmét fölhívni arra, hogy nézetem szerint *Franciaországban sohasem voltak elegendő tekintettel az alsó osztályra,* s hogy most is vajmi kevésbe veszik; s ezért ez az országnak leginkább tönkrejutott és legnyomorúságosabb része . . . *ez viseli az összes terheket, ez szenvedett mindig legtöbbet s jelenleg is ez szenved leginkább* . . . pedig a népnek éppen legalsó rétege az, mely munkája és kereskedelme és az adók által, melyeket a királynak fizet, gazdaggá teszi őt és országát . . . Ily állapotban sínlődik a népnek *annyira hasznos és annyira megvetett része.*»

E nagy bajok orvoslására Vauban gyökeres gyógymódot ajánl s ez abban állana, hogy töröltessenek el az összes létező adók és helyettesíttessenek egyetlen adóval, a mely mindenki jövedelmének egy tizedrészében volna megállapítandó. Ez az, a mit Vauban *királyi tizednek* nevez, mi pedig jövedelmi adónak neveznénk. Nem föladatunk e rendszernek közgazdasági értékét bírálni. Jelezzük csupán a hármas alapelvet, a melyet Vauban tervezete élén megállapít: «1. Természetszerű kötelessége *minden rendbeli* alattvalónak, hogy jövedelmének, illetve keze keresetének arányában adózzék, a nélkül, hogy e kötelezettség alól jogszerűen bárki is kivonhatná magát; 2. hogy az adó valakire nézve kötelező legyen, elég az, hogy az illető annak az államnak polgára legyen; 3. hogy *minden kiváltság, mely ez adózás kötelezettsége alól fölment, visszaélés,* melynek a közönség kárára érvényesülnie nem lehet, nem szabad.» Ilyformán tehát Vauban már egy századdal Turgot előtt és a forradalom előtt fölállította a közterhekben való részesedés elvét.

E nevezetes elvek mellett, melyeket az igazság élénk érzete sugalmazott, említsük még meg azokat, melyekkel

Vauban befejezi elvei sorát, és melyeket a bölcseség és az emberiesség kettős indulata sugalmazott. «A királyoknak valódi és igen sürgős érdeke kivánja, úgy mond, hogy ne terheljék meg a népet annyira, hogy a szükségest is megvonják tőle . . . Hamarább teszik tönkre ez úton, sem mint gondolnák.»[73] Végre pedig IV. Henrik e mondását idézi a királynak emlékezetébe: *Mily jó dolog, ha az ember nem teszi meg mindig mind azt, a mit megtehetne!* «Nagy súlyú szavak és valóban méltók egy olyan királyhoz, a ki népének atyja volt, olyan, a milyen ő volt!»

Ily szellemben irta meg Vauban szép könyvét. E műnek nagyobb becsben kell állnia az emberek emlékezetében, mint fényes hadi tényeinek és jeles erődítéseinek. Mert e könyvet szivével irta, s bizonyára nem kevesebb odaadással királya iránt, mint a milyen szeretettel az emberiség iránt: «Ezek után még csak arra kell kérnem Istent (ezek utolsó sorai), hogy a világ oly jó indulattal fogadja az egészet, mint a milyen tiszta érzéssel adom, nem vezéreltetve más érdek és törekvés által, mint hogy királyomat meg népének javát és békéjét szolgáljam.»

Igy tehát a monarchia legkitünőbb szolgái azt kezdték kivánni, hogy a monarchia mérsékeltebb legyen. Megindulással kezdenek beszélni a «hasznos és megvetett alsó éposztályról»; tudatára ébrednek annak, «hogy a teherviselés alól való fölmentés visszaélés»; végre pedig a nélkül, hogy a korlátlan hatalom elvét kifogásolnák, megértetik a királylyal, «hogy jó dolog meg nem tenni mindazt, a mit meg lehetne tenni». Nem állítható tehát, hogy a királyság nem lett volna figyelmeztetve; de a figyelmeztetések terhére voltak. Büszkén utasította vissza a tanács-

[73] VI. fej., 230. lap.

adókat és kegyvesztéssel, száműzéssel büntette azokat, a kiktől a figyelmeztetések eredtek.[74] De csakhamar erélyesebb és merészebb hangon fognak hozzá szólni; a figyelmeztetésekre és kérésekre maró gúny, sértegetés és fenyegetés fog következni. Nemsokára a nép szava belevegyül az írók szavába, és az az óra, a melyben a monarchia átalakíthatta volna magát, elmúlt visszahozhatlanul. A monarchiának bölcs barátai sorában, a kik meg akarták javítani a nélkül, hogy megsemmisítenék, és a kik a nép javát kivánták a nélkül, hogy szenvedélyeit kiszabadították volna fékeiből, soha sem fogja a világ Fénelon és Vauban nevét elfelejteni.

[74] Tudvalevő, hogy a szerencsétlen Racine is beleártotta magát a közjó kérdéseibe s hogy e miatt vesztette el királya kegyét, melyet legtöbbre becsült e világon, Istenen kívül.

Vége a II. kötetnek.

TARTALOM.

Lap

Harmadik könyv. A renaissance és a reformatio kora.

I. Fejezet. Macchiavelli 1

II. Fejezet. Macchiavelli iskolája 65

Függelék a III. könyv II. fejezetéhez. A macchiavellismusra vonatkozó irodalom 139

III. Fejezet. A protestáns iskola 145

Függelék a III. fejezethez. Néhány szó Castalion Sebestyénről 215

IV. Fejezet. A XVI. század katholikus politikája 220

V. Fejezet. A philosophusok és utópisták 274

Függelék a III. könyvhöz. Néhány szó a XVI. század politikai irodalmáról 326

Negyedik könyv. Új-kor.

I. Fejezet. Angolország 337

II. Fejezet. Angolország. Locke 393

III. Fejezet. Németalföld és Németország 445

IV. Fejezet. Francziaország. Bossuet és Fénelon 492

HORNYÁNSZKY V. KÖNYVNYOMDÁJA BUDAPESTEN.